

IL PENSIERO SENSIBILE

Scritti per Silvana Borutti





1561  PAVIA
ALMO COLLEGIO
BORROMEO

Almo Collegio Borromeo, Pavia

A cura di

Serena Feloj, *Università degli Studi di Pavia*

ISBN: 978-88-941763-3-9

Stampato in proprio - Novembre 2025



Direzione generale
Educazione, ricerca
e istituti culturali

La pubblicazione è stata realizzata grazie al contributo della Direzione Generale Educazione, Ricerca e Istituti Culturali Bando 2024 - CONVEGNI E PUBBLICAZIONI CON24-001998

IL PENSIERO SENSIBILE

Scritti per Silvana Borutti

UNA LETTERA
Giovanni Scibilia

Milano, 6 novembre 2025

Cara Silvana,

so quanto non ti piacciono le celebrazioni (quante battute abbiamo fatto sulla formula del *Festschrift* come pratica pre-funeraria?) e soprattutto so, in questo momento in cui siamo così vicini nell'avventura che è scrivere un libro assieme, che non ho nessuna voglia di celebrare, piuttosto vorrei solo continuare a pensare e parlare, proseguendo il nostro confronto decennale. Più che una prof, per me, sei stata una delle mie poche vere guide nell'imparare a pensare (meglio: a *provare* a pensare), ma prima ancora che una "insegnante del pensiero", sei stata e sei un'amica, e lo dico nel senso più pieno e alto del termine - e penso a Blanchot, naturalmente.

Cosa, dunque, scrivere e, soprattutto, scriverti, nel tuo "libretto celebrativo"? Abbiamo deciso di usare un format che mima lo standard richiesto dal contesto (il libro, appunto) ma abbiamo deciso anche, e questo mi ha portato ad aderire con entusiasmo, di lasciare che un'onda d'affetto potesse attraversare le pagine, reinventando le regole del gioco. Ed ecco, quindi, da parte mia, una lettera, al posto di un testo, una stenografia mentale più che un saggio e, soprattutto, delle domande. Per farla finita con ogni forma di *Festschrift*...

Ho riletto per l'occasione un po' di tue cose e mi sono fermato, e non è certo un caso, sulle pagine dedicate a Francis Bacon in *Filosofia dei sensi*. La parte su Bacon è anticipata da una lettura attenta e vertiginosa, come sai fare tu attraverso la tua scrittura martellante (alcune proposizioni che delimitano il campo e poi lunghe catene di apposizioni e incidentali a circoscrivere e precisare, una procedura sculturale: martello-scalpello-bolino), una lettura di Merleau-Ponty. A suo proposito parli, in *La forma dell'immagine*, di "immagine-deformante", momento estremo, nella tua ricostruzione

tipologica delle immagini, di dinamizzazione della forma (momento quasi-terminale di una processione che parte dall'immagine-schema di Cassirer e passa attraverso l'immagine-esempio di Wittgenstein – ma proprio ieri mi hai mandato un messaggio in cui mi parli di immagine-catastrofe a proposito di Rothko ...). Merleau-Ponty è del resto l'autore migliore per allestire una scena concettuale capace di accogliere un pittore come Bacon, artista che della deformazione ha fatto una vera e propria poetica. Perché in entrambi i casi, la deformazione non è mai *troppo* estrema, essa, cioè, conserva una propria regolarità (in Bacon: una dose di mimetismo che ne permette la leggibilità, nonostante tutto), aspetto che la tiene ancora legata all'idea di una costruzione altrimenti *sensata* della forma. La deformazione, comunque, mantiene la forma. È semmai l'immagine-strappo (o l'immagine-catastrofe?) quella che lascia intravedere “un fulmine di Reale”, come sintetizza Didi-Huberman, che dovrebbe quindi portarci su un margine dove la forma sconfinava nel proprio altro: l'informe.

La mia impressione, leggendo queste tue pagine dedicate a Bacon, è che, alla tipologia concettuale attorno all'immagine che profili da anni, tu non possa in futuro non affiancare una *topologia dei margini* della forma, lo spazio di limite (concettuale ma anche fisico) tra forma e informe che molto spesso l'arte, dal dopoguerra in poi, ha percorso in modo tematico. Non voglio parlare di Rothko, sarebbe giocare troppo facile, ma penso, ad esempio, al lavoro sulla decomposizione in Paul Thek, che mette in gioco – dentro a teche in plexiglass luminescente di chiara ispirazione minimalista: una vera apoteosi della forma - il reale abietto della carne; o, come abbiamo recentemente discusso, al box di metallo con braccia robotiche di Jordan Wolfson, dispositivo macchinico *orribilmente* umano perché mostra quanto di macchinico ci sia in noi, umani, quanto l'“altro” ci abiti e *sia* noi nella nostra presunta individualità. Tutto molto *unheimlich*, certo ... Il Reale, in senso lacaniano; l'informe, come lo pensava Bataille; la *chora* platonica; il *semiotico* di Kristeva ... tutte queste figure concettuali, e altre se ne potrebbero aggiungere, mi sembra alludano, con gli ovvi distinguo, non tanto a uno spazio radicalmente *altro* (il Mistico di Wittgenstein, potremmo anche chiamarlo così), piuttosto a quella zona del pensiero che riguarda i suoi stessi bordi - i margini dei

rettangoli di Rothko - e che *un certo tipo di arte* (dovremmo poi capire quale) frequenta con insistenza. Questi margini del pensiero e della figurazione hanno una loro porosità, permettono di filtrare elementi del *fuori*, creando contaminazioni. Rileggendo il tuo capitolo su Bacon ho trovato già tutta una serie di spunti per iniziare a pensare o descrivere questa marginalità.

Inizio dal posizionamento concettuale che attribuisce alla *Gestalt* e all'informe: "La visione sensibile è già abitata da un senso: la *Gestalt* è *originaria*" scrivi a p.104¹ ma poi a p.119 aggiungi: "In che senso il mistero dell'apparizione che è la figura intesa come *Gestalt*, insieme compositivo coerente, ha la sua condizione nell'informe?". Sembra una contraddizione ma è, io credo, una questione di prospettive: da una parte, ciò che si dà non può apparire che come forma e la *Gestalt* è l'inevitabile condizione del nostro pensiero; dall'altra, se pensiamo al darsi della forma (e non è un caso che tu ricorra in queste pagine al concetto di donazione (*Gegebenheit*) in Marion), se siamo cioè nel *processo*, o nell'evento, *del formare* - e l'arte ha letteralmente molto a che fare con questo -, allora dobbiamo necessariamente pensare che ci sia dell'altro nella forma che, se non la precede, almeno la eccede o la contiene, qualcosa che forse potremmo chiamare *informe*. Nella nota 21 a p.109 scrivi: "Tradurre *Gegebenheit* con 'donazione' non significa rimandare a un al di là della presenza come origine e causa del dato, ma richiamare alla statuto fenomenologico del dato, al suo carattere di evento di visibilità". Mi viene però da chiederti: non dovremmo, forse, invece, riflettere sul fatto che l'origine possa essere pensata diversamente, ovvero che il dato non sia che il suo stesso darsi e che l'origine sia, quindi, in sé, sdoppiata? Non dovremmo, cioè, pensare che dato e donazione costituiscano un uno diviso, quindi non-uno? La descrizione che fai dell'informe in queste pagine sembra proprio raccontare questo, del resto: l'informe non è una tabula rasa, scrivi, non è un bianco, "la creazione d'immagine non è mai un inizio assoluto" (p.119). Piuttosto: "la condizione iniziale è data come l'informe del caos" (p.119). Lo studio di Bacon, che tu confronti alla personificazione della Malinconia, è un mondo

1 S. Borutti, *Filosofia dei sensi*, Milano, Cortina 2006.

popolato di frammenti, abbozzi, foto, disegni, scarti di opere, rifiuti ..., uno studio-*chora* da cui inaspettatamente può emergere, come fosse un'apparizione, una figura, una nuova configurazione possibile. Forma e informi convivono, sono fatti della stessa materia, parrebbe.

Mi sembra, dunque, in primo luogo, che stare sul margine della forma, attraverso ad esempio la deformazione della figura, significhi inevitabilmente reinterrogare l'origine, pensandola come luogo impuro, inquieto, sempre già saturo di promesse figurali e possibili figurazioni. Questa inquietudine, questo informi della e nella forma, non può essere rimossa, essa continua a lavorare *da dentro* la figura, ad esempio, in Bacon, persiste nel tormentare i corpi deformandoli: forse, quindi, nelle sue tele non è solo in gioco "lo sforzo del corpo per *diventare figura*" (p.117), come vorrebbe Deleuze, ma anche lo sforzo del corpo per *mantenere la figura*: non crollare a terra, non sciogliersi, non smembrarsi, non uscire troppo fuori da sé come in un film di Yuzna ... Il sistema nervoso che governa la pittura di Bacon (forse potremmo anche dire lo "sguardo *perverso*" di Bacon, pensando a cosa nella tecnica psicanalitica la perversione faccia dei limiti, non a caso citi Chasseguet-Smirgel), la psiche di Bacon lo porta a vedere la forma come delicato e precario equilibrio che impedisce la lacerazione totale della figura in grado di ricondurla all'informi. Guarda i suoi quadri tardi con le sole tracce di sangue, unico resto della figura umana, o i *Sand Dune* paintings degli anni ottanta, dove nuvole polverose invadono e tracimano oltre il contenitore-parallelepipedo che nei decenni precedenti conteneva e sosteneva corpi in vari stadi di disfacimento: niente più figura, se non masse informi ad avvolgere anodine griglie che evocano l'attività schematica dello sguardo, il nostro pensare albertiano.

Qualcosa di analogo accade alla tela o, meglio, alla superficie d'iscrizione, anch'essa mai realmente vuota ma gravida dei segni che l'occuperanno, "matrice simbolica, possibilità di figura" (p.116). La tela, la cornice: tutti aspetti apparentemente *marginali* della pittura su cui il tuo testo riflette, mostrandone la natura intrinsecamente paradossale. Sono questi elementi che iniziano a portare luce sulla topologia del bordo che mi immagino tu possa continuare a raccontare.

Non è un caso, nemmeno, io credo, che in questa scena della forma che ruota attorno all'origine compaia la figura materna. Lo fa in modo sorprendente attraverso le parole di un poeta che entrambi amiamo moltissimo, Andrea Zanzotto (p.115): “Madre ignori il tuo volto ma non l'ansia/ proliferante sempre (...) ma non l'amore senza riparo”. Questa madre è in questi versi la figura stessa del doppio legame (“vissuto a un tempo come separazione e come tremendo legame”, p.115) che riguarda il costituirsi della forma. Perché, come ci insegna la psicanalisi, la madre c'entra moltissimo con l'origine del nostro sguardo e del vedere forme, ne abbiamo già parlato pensando all' “immagine morfogenica”, ne dovremmo parlare ancora passando attraverso il rocchetto freudiano, lo stadio dello specchio in Lacan, forse anche l'orizzonte libidinale di Lyotard ... Liberati l'agenda, Silvana, questo era solo l'inizio, abbiamo anni di confronti e discussioni davanti a noi.

Un abbraccio grande e un saluto, a prestissimo

Giovanni

PENSARE CON SILVANA

Luisella Feroldi

Scegliere il libro di Silvana su cui scrivere è stato facile: *Teoria e Interpretazione* è un testo dei primi anni '90, gli anni in cui seguivo con passione i suoi corsi di Epistemologia e ai temi che sono confluiti nelle pagine di quel libro devo davvero molto della mia formazione personale. In particolare mi è caro un capitolo, il secondo, dedicato alla questione del modello. Il capitolo ha come obiettivo di spiegare la funzione semantico-costruttiva del modello scientifico, attraverso la sua derivazione kantiana, più in particolare attraverso la nozione di schema come regola di costruzione degli oggetti e condizione di possibilità dell'esperienza. Nel sostenere la filiazione kantiana della nozione di modello, Silvana fa una lettura molto specifica dello schematismo, accostandolo al "vedere come" di Wittgenstein, ossia al vedere l'oggetto attraverso un'immagine che è una forma, al vedere qualcosa *come qualcosa*. Mostrare come la qualità schematizzante della parola scientifica abbia strettamente a che fare con il "vedere l'aspetto" in un oggetto, ossia con il vederne la relazione interna con altri oggetti, ha delle conseguenze teoretiche ben precise che lavorano a più livelli. Innanzitutto equivale a ricondurre la dimensione costruttiva del modello scientifico a una radice metaforica (a un "come se") che rende visibile gli oggetti. Significa anche porre al centro del paradigma costruttivo della conoscenza come rappresentazione (*Vorstellung*) la nozione di presentazione (*Darstellung*, mostrare, fare vedere), parola e tema cruciale in Wittgenstein, così come nello schematismo kantiano. E ancora significa sostenere che al cuore della funzione di rappresentazione dell'oggetto c'è sempre anche la sua non rappresentabilità, perché il tema esibitivo (immaginario, finzionale) del *darstellen* non è l'opposto della rappresentazione cognitiva, ma è parte integrante della struttura trascendentale della conoscenza umana in quanto conoscenza finita (è la lettura heideggeriana di Kant).

Mi sono presa alcune righe per ricostruire questa scena a mio parere fondativa del pensiero di Silvana, perché mi affascina dagli anni dell'università (il *Kantbuch* di Heidegger è stato, non a caso, l'oggetto della mia tesi di laurea). Ma vado subito oltre gli anni '90 e l'*amarcord* personale, perché nel tempo Silvana ha ripreso più volte, fino a oggi, questa lettura incrociata tra il pensiero di Wittgenstein e lo schematismo kantiano. Per me rappresenta uno degli snodi più profondamente originali del suo pensiero e credo che il capitolo sul modello ne delinea in qualche modo l'archeologia: da problema epistemologico, legato alla modellizzazione scientifica, negli anni infatti si amplifica e diventa sempre più il problema del senso *tout court*. Silvana lo dice da sempre: il senso non è dell'ordine della cosa, ma dell'ordine della forma (non c'è conoscenza che sia riduzione al dato, perché non c'è esperienza senza una forma che la costruisca e la strutturi). Ma dice anche da sempre che la forma ha una vita manifestativa, estetica (non c'è nessuna costruzione che non passi attraverso la supplenza formale del presentare/figurare). Non il mondo dato e riprodotto dalla forma quindi, ma il mondo possibile, che diventa visibile nella presentazione della forma: di qui la centralità della dimensione estetica come “trama unitaria del senso”.

In queste pagine vorrei provare a mostrare la forza concettuale di questo pensiero del senso calandolo in alcuni contesti specifici. Il primo contesto riguarda proprio il modello scientifico. Mi ci sono imbattuta di recente, trovandomi a leggere le bozze di un saggio scientifico articolato in quattro storie sulla simmetria. Il libro mostra la centralità concettuale della simmetria in alcuni ambiti chiave del sapere scientifico (la chiralità, la termodinamica, le transizioni di fase e lo spin) e, nel leggerlo, mi è stato evidente come la simmetria funzionasse da schema, proprio nel significato kantiano di regola di costruzione dell'oggetto, alla base di quella che Silvana chiama la dimensione costruttiva del modello scientifico. In realtà, è stato proprio quel testo a spingermi a rileggere il capitolo sul modello di *Teoria e Interpretazione*. Lì Silvana colloca i modelli al cuore della produzione degli oggetti scientifici, proprio nella misura in cui sono costruiti attraverso dei “come se”: i modelli funzionano come metafore insostituibili che non rimandano a somiglianze preesistenti (non sono illustrazioni per veder meglio le

cose) ma creano esse stesse somiglianze, sono “forme a portata ontologica” attraverso cui diventa possibile vedere nuovi oggetti. “Un modello a base metaforica nelle scienze – scrive Silvana – non illustra semplicemente, ma mostra cose non visibili prima. Una metafora che ridecrive è allora agente di scoperta: l’onda sonora non fa solo vedere meglio, ma è l’unica via per vedere e descrivere la propagazione del suono”². In contrapposizione con la teoria positivista che presuppone la dimensione neutra, indipendente, dell’osservazione, il modello scientifico “ridecrive”, riorganizza i fatti, offrendo nuovi osservabili. Un cambiamento di modello può comportare infatti un vero e proprio cambiamento di articolazione del mondo: sono le situazioni esemplari delle rivoluzioni scientifiche di Kuhn dove a venire ridecritto è l’ordine stesso della realtà, dove si impone un nuovo “vedere come epocale” incommensurabile con il precedente. Osservando lo stesso fenomeno si vedono oggetti diversi: Lavoisier vede l’ossigeno laddove Priestley vedeva l’aria deflogistizzata. E gli stessi concetti fisici assumono significati diversi: dopo Copernico, la Terra è un pianeta, non prima; per Newton lo spazio e il tempo sono assoluti, per Einstein il tempo non scorre allo stesso modo per tutti e lo spazio è curvo. Nelle storie di scienza sulla simmetria, e in particolare in quelle dedicate alle scoperte scientifiche della chiralità e dello spin, la simmetria è a tutti gli effetti un modello che “ridecrive” rendendo visibile e pensabile qualcosa che prima non lo era. Forma di gran fascino nel suo essere doppio identico e al tempo stesso opposto, la simmetria è un perfetto esempio del “vedere come”, del segnalarsi improvviso della forma che costruisce l’oggetto scientifico. Quando Pasteur vede i cristalli dell’acido tartarico come due immagini non sovrapponibili, esattamente “come” una mano destra non può entrare in un guanto sinistro, “vede” che l’asimmetria è nella struttura stessa della molecola: la simmetria è quindi il modello che gli consente di scoprire la chiralità come forma del vivente, una scoperta che aprirà le porte a tutta la biologia moderna fino alla struttura (“troppo bella per essere vera”) del DNA. Mi piace

² S. Borutti, Teoria e interpretazione, Per un’epistemologia delle scienze umane, Guerini, Milano 1991, pp. 54-55.

ricordare che il giovane Pasteur aspirava a essere un artista e che la familiarità con l'inversione speculare gli venisse anche dalla conoscenza del principio della litografia (ancora una questione di sguardo, di *darstellen*, del manifestarsi di una forma). E così per lo spin, quella "strana proprietà delle particelle" che tanto preoccupava Pauli. Solo considerando lo spinore (l'ente matematico utilizzato per descrivere lo spin) attraverso il modello della simmetria rotazionale si può "vedere" una rotazione completa di 360° che non restituisce lo stato iniziale: si tratta di un "vedere" senza alcun analogo percettivo capace di mostrare che non tutto ciò che ruota si comporta come una palla. In entrambi gli esempi, la chiralità e lo spin, la simmetria funziona come schema: usando le parole di Silvana, la simmetria è qui al tempo stesso "radice figurale (estetico-immaginativa) del pensiero" e "regola di costruzione" (concezione configurativa e strutturale) dell'immagine che rende possibile pensare quegli stessi oggetti scientifici.

Vengo ora al secondo contesto, che è il vero azzardo di queste pagine e che ci trasporta in tutt'altro scenario, l'Intelligenza Artificiale, di cui tanto si parla. Flavia Albu che al lavoro ci ha insegnato a gestire il *prompting* su ChatGPT, nel condividere i suoi pensieri sull'IA scrive: *"Per capire ChatGPT, al di fuori del linguaggio matematico, serve Wittgenstein: per lui, il linguaggio non è un codice fisso e strutturato, nel quale le parole sono "etichette" delle cose, ma un insieme di "giochi linguistici" in cui le parole non hanno significato da sole, ma hanno senso nel loro uso, dentro una pratica sociale"*. L'idea di Flavia di usare Wittgenstein per capire l'IA mi ha convinta subito, ma mi ha anche portato a precisare alcune differenze. La questione del rapporto tra Wittgenstein e l'IA risale all'influenza delle lezioni di Wittgenstein su Alan Turing (suo allievo a Cambridge) e ha dato origine a un lungo dibattito tra compatibilisti, che vedono nel pensiero di Wittgenstein una fonte di ispirazione per l'IA, e antagonisti che, all'opposto, lo interpretano come uno strumento per contrastarla. Non entro nel merito del dibattito perché è antecedente all'avvento degli LLM e di ChatGPT, ma soprattutto perché è la lettura che Silvana fa di Wittgenstein (e non la letteratura su Wittgenstein e l'IA) a farmi da guida in questo confronto. La tesi di Flavia è convincente a un doppio livello. Aiuta a usare meglio l'IA: ChatGPT risponde in modo più pertinente e interessante quando gli

vengono forniti un contesto, un linguaggio, e specifiche regole di gioco, quando lo si corregge, guidandolo, quando gli si chiede di “immaginare che”. Dall'altra parte la stretta connessione tra i giochi linguistici e il funzionamento dell'IA aiuta anche a capire meglio l'antimentalismo di Wittgenstein. Si potrebbe dire che l'IA rappresenti una sorta di prova fattuale di come il linguaggio possa funzionare come un gioco linguistico senza nessuna mente, di come si possa produrre senso senza nessun soggetto che lo intenzioni. E così pure senza nessun oggetto esterno a cui fare riferimento, dal momento che l'IA ha un mondo solo nel linguaggio. In questa prospettiva, il parallelismo tra il gioco linguistico di Wittgenstein e il funzionamento degli LLM mi sembra interessante. Attraverso la nozione di gioco linguistico, Wittgenstein pone l'accento sul linguaggio come forma d'azione, modo d'uso (tra i molti possibili) in opposizione a una concezione del linguaggio che intende le parole come segni ostensivi delle cose: nel gioco non ci rapportiamo alle parole come etichette delle cose, né come segni che rimandano a rappresentazioni mentali, ma le usiamo in un contesto e in una pratica. Le usiamo secondo specifiche regole assunte in un addestramento “intersoggettivo”, e il linguaggio stesso non è altro che l'abilità di applicarle. Mi sembra che anche l'IA faccia esattamente questo. Un LLM è un modello di intelligenza artificiale addestrato per lavorare con il linguaggio naturale: è "large" perché, essendo pre-addestrato (*pretrained*) su grandi quantità di testi, ha miliardi di parametri, cioè di connessioni interne che servono a "pesare" come le parole si leghino tra loro, e dai testi impara a riconoscere schemi, relazioni e nessi linguistici. Come il bambino (per citare un esempio caro a Wittgenstein), anche se in un tempo infinitamente più veloce, l'IA non apprende per concetti-definizioni ma sempre e solo all'interno di contesti d'uso. Apprende quindi non in termini di relazione nome-cosa ($X=Y$), ma di pattern ricorrenti nel gioco linguistico (X sta vicino a Y). Ed è a questo punto che l'apprendimento diventa auto-apprendimento (*generative transformer*): l'IA decide quali parole sono più rilevanti rispetto ad altre in quella frase specifica, non solo “pesando” quanto spesso ricorra una coppia di parole, ma considerando quanto, in un dato contesto, continuo l'una rispetto all'altra. Proprio valutando i nessi, le relazioni tra le

parole, l'IA genera un testo nuovo e lo fa secondo la logica interna al proprio sistema, secondo le regole del proprio gioco. Gli schemi, individuati nelle reti di archivi di contesti d'uso, diventano a tutti gli effetti regole di costruzione che, senza che siano comprese mentalmente, generano risposte sensate che variano a seconda delle istruzioni fornite e a seconda del tipo di *prompting* attivato. Chi usa ChatGPT sa bene, infatti, che molto dipende da come gli si pongono le domande. Se consideriamo poi la storia dell'IA, sappiamo che il salto epocale, ossia il passaggio da intelligenza analitica a generativa, avviene proprio quando si abbandona l'idea di simulare il cervello umano e si lascia l'IA libera di "fare il proprio gioco". Scrive Labatut di Alpha Zero, l'algoritmo che è diventato l'IA più forte al mondo nei giochi di scacchi, go e shōgi (imparandoli in poche ore): «Per tutti questi giochi, l'algoritmo non aveva preso in alcuna considerazione l'esperienza umana: gli erano solo state fornite le regole, e aveva giocato contro se stesso. All'inizio faceva mosse completamente casuali, ma in pochissimo tempo si trasformava in una forza imbattibile»³.

Ma passiamo ora a quella che resta la mia principale obiezione all'idea di usare Wittgenstein per capire meglio come funziona l'IA. Vengo subito al punto, e lo faccio tornando a Silvana: credo che all'IA manchi il "vedere come", e in particolare credo che le manchi il "vedere come" di Wittgenstein per come lo legge Silvana. Nel suo identificare schemi, l'IA non "vede l'aspetto", può simulare di vederlo, ma per costruire la sua trama di senso, non ha bisogno della presentazione di una forma. Silvana sottolinea come Wittgenstein insista in più punti sulla molteplicità sensoriale che caratterizza l'esperienza del vedere "sotto un aspetto": "la forma, il significato che viene compreso (l'aspetto) emerge in un'esperienza *intersensoriale*: visiva, sonora, e nello stesso tempo linguistica"⁴. Con questo però non voglio solo dire, differenza evidente a tutti, che l'IA non ha un corpo e non ha esperienze sensoriali, voglio soprattutto dire

³ B. Labatut, *Maniac*, trad. it. di N. Gobetti, Adelphi, Milano 2023, p. 357.

⁴ S. Borutti, *Fare filosofia con Wittgenstein*, Einaudi, Torino 2025, p. 102.

che non ha una “comprensione immaginativa ed estetica di significati”. Per chiarire meglio questo punto mi aiuta un po’ Pietro Montani che, scrivendo del carattere sincretico delle immagini prodotte dall’IA, fa notare come l’IA non rilevi direttamente sulle immagini i tratti pertinenti che possono ad esempio costituirsi in uno schema del cane, ma opera su un corpus già formalizzato di *text-image pairs*, scomposti in una fitta griglia di pixel: ne analizza i pattern locali (bordi), li riunisce in forme più complesse (zampe, orecchie) fino all’oggetto riconosciuto (la sagoma del cane). Per Montani si tratta di una differenza procedurale ed epistemologica che stabilisce un netto scarto rispetto all’attività immaginativa umana: quella dell’IA è una *Rule Governed Creativity* ossia una creatività che, secondo la definizione di Chomsky, corrisponde all’utilizzo di un insieme finito di unità (fonemi e morfemi) e di regole di concatenazione (grammaticali e sintattiche) per ottenere un numero infinito di enunciati, ma non è una *Rule Changing Creativity*. In altre parole, l’IA ha una potentissima creatività combinatoria, ma non è in grado di sfruttare creativamente le forme in via di emergenza o le forme devianti: le immagini dell’IA, scrive Montani, “*non riuscirebbero a portare il minimo scompiglio nelle tassonomie esistenti in quanto il loro mondo di riferimento coincide punto per punto con quelle tassonomie*”⁵. Almeno non ci riuscirebbero per ora. Prendo subito le distanze da questo confronto che sembra sempre focalizzato sul se e quando l’IA supererà l’uomo anche in quello che gli è più proprio, ossia la capacità, per dirla con Labatut, di fare quella mossa “diversa da qualunque cosa chiunque abbia mai visto prima”, e se questo traguardo sia qualcosa più da desiderare o da temere. La differenza procedurale ed epistemologica che sottolinea Montani a me serve più per sottolineare i due diversi modi di vedere connessioni e schemi. L’IA lo fa cercando pattern regolari, tessera per tessera, come in un mosaico, partendo dai bordi e dai dettagli, mentre noi vediamo connessioni attraverso l’invenzione di membri e anelli intermedi che delineano prima l’insieme, la sagoma-figura, mostrandone l’aspetto. Sono

⁵ P. Montani, “IA e l’immaginazione creativa”, in *Doppiozero*, 7 novembre 2023 (<https://www.doppiozero.com/ia-e-limmaginazione-creativa>).

due modi molto diversi di vedere l'assente, e questo mi aiuta ad andare ancora più a fondo su quello che Silvana dice dell'immaginazione e dell'immagine, e sulla necessità che il pensiero (per noi) debba necessariamente darsi nella forma immaginativa, ossia attraverso una messa in presenza mediata dall'immaginazione.

Mi viene quindi da chiedermi: perché Silvana parla sempre anche dello schematismo kantiano quando legge il vedere-come di Wittgenstein, e viceversa? Lo fa persino nell'ultimo libro su Wittgenstein, dove sono pochi i rimandi ad altri filosofi, come se il riferimento a Kant fosse su questo punto irrinunciabile. Le ragioni, secondo me, sono almeno due. La prima è che lo schematismo mette bene in scena la dinamica non vorrei dire che sta dietro (espressione troppo mentalista), ma che descrive processualmente il vedere connessioni attraverso anelli intermedi. Se lasciamo da parte la sua finalità sintetica, lo schema immaginativo è appunto la figura intermedia che “anticipa un ordine possibile dei fenomeni, facendo assumere loro una forma coerente [...] un principio di aggregazione, una preforma visionaria che promette una combinazione stabile”⁶. È la dinamica compositiva di un vedere che è produzione di conoscenza. Vedendo una cosa *come qualcosa* capisco meglio il mondo. Per tornare al modello scientifico, vedere l'atomo “come” un sistema di orbite in cui gli elettroni saltano è un modo per capire meglio l'atomo stesso, che da instabile, con gli elettroni che collassano nel nucleo, diventa quella struttura stabile che è l'unità fondamentale della materia. La seconda ragione è che lo schematismo kantiano rimanda a Wittgenstein anche attraverso il tema del limite, che in queste pagine è accennato, troppo brevemente per l'importanza che ha per Silvana, attraverso la lettura heideggeriana di Kant in cui lo schematismo viene ricondotto alla condizione umana della finitezza. In *Teoria e interpretazione*, dopo aver mostrato come lo schema kantiano lavori nella direzione della portata ontologico-costruttiva del modello, Silvana scrive: “le suggestioni kantiane non si esauriscono qui”. Nella *Critica del Giudizio*, attraverso la nozione di simbolo, Kant opera infatti una generalizzazione del tema dello schematismo

⁶ S. Borutti, *La forma dell'immagine*. Filosofia e universi letterari, Rosenberg&Sellier, Torino 2023, p. 14.

fino all'esperienza del sublime come esperienza dell'irrapresentabile. Silvana parla già qui di "un ampliamento del tema dello schematismo oltre i limiti dell'apprensione teoretica", e aggiunge "un ampliamento, vorrei dire, verso una concezione dell'esperienza come esperienza di senso in generale"⁷. E sempre di più si tratterà di porsi il problema del senso, perché i due schematismi quello che opera la sintesi del molteplice, e quello che subisce la violenza informe del sublime sono strettamente correlati. L'abisso del sublime è al cuore della comprensione umana, conoscenza teoretica inclusa⁸. Cito da Labatut: "*Ehrenfest ricercava incessantemente quello che chiamava der springende Punkt, il punto saliente, il cuore della faccenda, senza mai accontentarsi di ricavare un risultato per pura deduzione logica: «Sarebbe come ballare su una gamba sola,» diceva «mentre l'essenza sta nel riconoscere collegamenti, significati e analogie in ogni direzione»*"⁹. L'indeterminatezza della meccanica quantistica, che gli impedirà di vedere significati e connessioni, consumerà il fisico tedesco nel profondo, fino a portarlo al suicidio. Nelle sue lettere a Bohr scrive frasi di disperazione tra cui: "È tutto orribilmente astratto! [...] Il flagello della matematica annienta ogni potere dell'immaginazione!"¹⁰

Il senso, dunque, come cifra umana, come dovere. Un dovere carico di tensione, che lotta contro l'incomprensibile, contro l'oblio. Questo mi porta a fare riferimento alle pagine in cui Silvana parla di Sebald e legge l'uso che Sebald fa delle immagini nel testo nei termini di una costruzione di una scenografia della memoria. Nei libri di Sebald le immagini (frammenti del passato in bianco e nero, senza didascalie) intervallano il

⁷ S. Borutti, *Teoria e interpretazione*, op. cit. p. 48.

⁸ Come osserva Silvana citando Scaravelli, il sublime è annidato in ogni messa in presenza mediata dalla forma, inclusa quella che riguarda la conoscenza teoretica (cfr. L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 465).

⁹ B. Labatut, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰ *Ivi*, cfr. pp. 23-24.

testo senza avere un rapporto diretto coi suoi contenuti: sono immagini che interrogano, lasciando all'immaginazione il lavoro di ricomporre il dislocamento temporale delle immagini "in un'unica cornice spaziale", "o di senso" (scrive Silvana). Per Silvana è chiaro che il lavoro sinottico sulle immagini che fanno "vedere come" è un tema che Sebald riprende proprio da Wittgenstein, ma in questo caso il lavoro dell'immaginazione si perde in un infinito processo del pensare e del ricordare che è tanto inevitabile quanto sfinente. Gli anelli intermedi che Austerlitz si ostina a cercare ordinando le foto come in un solitario, secondo un ordine di somiglianze, sono qui solo "scherzi della memoria": evocano "schemi di un ordine a noi incomprensibile" che non si compongono in alcuna forma. Quello che è in atto qui, scrive Silvana, è lo scontro tra "la precarietà del lavoro della memoria e dei suoi montaggi" e "la resistenza del reale"¹¹. E se questo scontro diventa particolarmente drammatico per la condizione di sopravvissuti che segna le vite dei personaggi di Sebald, a cui è stato strappato il filo rosso del tempo, è quello stesso scontro di cui tutti facciamo esperienza, ogni volta che faticiamo a comprendere e ricordare, ogni volta che cerchiamo di mettere in presenza l'assente, perché desideriamo supplire alla sua mancanza. Concludo citando un'altra pagina di letteratura che, come spesso mi capita, mi ha fatto pensare a Silvana. È una pagina di Javier Marias, un altro autore che spesso gioca sull'insondabile dei fatti, su quello che i fatti da soli non mostrano se non in una connessione di schemi. La sua protagonista Berta Isla sta cercando di ricordare il volto del marito, un agente dei servizi segreti britannici, durante uno di quei lunghi periodi in cui la sua assenza, priva di notizie, inizia a somigliare a una perdita: «In quei periodi mi sforzavo di ritrovare il suo viso, e scoprivo con costernazione che più provavo a raffigurarmelo, più imprecisi mi apparivano i suoi tratti, più mi sfuggivano e avevo difficoltà a visualizzarli, e dovevo guardare le fotografie per vederli con nitidezza, con l'ingannevole nitidezza di ciò che è definito da una luce, da un'angolazione e da un istante. Appena chiudevo l'album tornavo a non immaginarlo più, e nulla esiste senza immaginazione, perfino quando le

¹¹ S. Borutti, *La forma dell'immagine*, op. cit. p. 149.

cose succedono e fanno parte del presente, perfino allora è necessaria l'immaginazione, perché solo lei dà rilievo ai fatti e ci insegna a distinguere, mentre avvengono, le cose memorabili da quelle che non lo sono»¹².

¹² J. Marías, *Berta Isla*, trad. it. di M. Nicola, Einaudi, Torino 2019, p. 337-338,

PER UN'ETICA DEL DISCORSO ANTROPOLOGICO.

UNA RILETTURA

Franco Sarcinelli

Questo testo, *Per un'etica del discorso antropologico* (1993), si pone nelle pubblicazioni di Silvana Borutti nel corso degli anni '90 come giuntura di riflessione nel trittico che si apre con *Teoria e interpretazione. Per una epistemologia delle scienze umane* (1991) e si chiude con *Filosofia delle scienze umane* (1999)¹³. Non erano mancati negli anni '80 primi suoi contributi su quest'asse tematico riportati in articoli¹⁴ oltre che nel materiale didattico prodotto come docente a supporto dei corsi di Epistemologia degli anni '80 presso la Università di Pavia¹⁵.

La scelta dei termini assunti nel titolo segnala le priorità del percorso teorico sviluppato nel libro: il “discorso antropologico” intende portare in evidenza una operazione interessante e innovativa, ovvero quella di riferire e di connettere due campi

¹³ Ecco i riferimenti bibliografici dei tre libri di Silvana Borutti: *Teoria e interpretazione. Per una epistemologia delle scienze umane*, Guerini e Associati, Milano 1991; *Per un'etica del discorso antropologico*, Guerini e Associati, Milano 1993; *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Bruno Mondadori, Milano 1999. La ricostruzione di questo trittico di opere degli anni '90 si trova in Franco Sarcinelli, *L'epistemologia costruttiva. Il percorso filosofico di Silvana Borutti*, in “Magazzino di filosofia” n.5/2001, pp.197-211.

Aggiungo che tutte le citazioni che riporto nel testo con riferimento alla pagina riguardano esclusivamente il libro in questione, *Per un'etica del discorso antropologico*.

¹⁴ Merita tra tutti la segnalazione di questo contributo: S.Borutti, *Models and Interpretation in Human Sciences: Anthropology and the Theoretical Notion of Field in D.Batens-J. P. Van Bendegem (c/ di), Theory and Experiment*, Reidel, Dordrecht 1988, pp.227-241).

¹⁵ Il corso di Epistemologia del 1986-1987 fu intitolato dalla Borutti “Problemi epistemologici delle scienze umane” e “La traduzione come problema epistemologico e interpretativo” fu quello dell'anno successivo 1987-1988.

di indagine generalmente suddivisi negli studi filosofici: da un lato la cosiddetta antropologia filosofica, dall'altro una epistemologia della etno-antropologia in quanto disciplina appartenente alle scienze umane. Che nel titolo si privilegi il termine "etica" sottolinea che essa fa da cerniera a questi due ambiti teorici presi in esame. Per quanto attiene la antropologia filosofica essa è stata ampiamente trattata nella storia del pensiero moderno, a partire da Kant per approdare ad autori novecenteschi quali Max Scheler, Arnold Gehlen ed Helmut Plessner. Per quanto riguarda la epistemologia dell'etno-antropologia di rilievo è il modello interpretativo con le sue valenze epistemologiche adottato da Clifford Geertz (p.96).

Il problema di fondo che si pone Silvana Borutti è di mettere alla prova le possibilità della conoscenza negli studi antropologici, dove quali entrano in campo significati, valori ed azioni prescindendo da una concezione puramente monologica di una razionalità scientifica.

L'opzione di fondo dichiarata fin dalle prime pagine del testo è di assumere la funzione del linguaggio come orizzonte antropologico, prendendo le distanze da due impostazioni alternative: il neopositivismo che ne presenta un'idea neutra, astratta e formale, l'ermeneutica allorquando lo presume come promotore di un accesso ad un senso trasparente e pacificato. Scrive Borutti: "Il linguaggio va pensato insieme come *trascendentale*, in quanto condizione della costruzione del mondo degli oggetti e dei significati, e come *sintomo*, in quanto unico possibile rappresentante degli oggetti e dei significati" (p.27). È il linguaggio lo strumento efficace a dirci/darci un mondo. Esso porta il soggetto fuori di sé ma non è la cosa né l'altro soggetto. Il coinvolgimento e l'immersione in esso promuove una pratica comunitaria che associa e congiunge la tradizione e la cultura di un popolo, l'insieme di una società, l'orizzonte di un mondo, inaugurando e convalidando possibili identità e differenze antropologiche.

Nel corso del tragitto argomentativo si incontrano autori di supporto teorico quali Ricoeur, Merleau-Ponty e, più tra tutti Wittgenstein, e non mancano riferimenti importanti a Kant, Dilthey, Heidegger, Freud, Bachelard per chiudere con Jonas.

Per Ricoeur il linguaggio ha potere ‘poietico’, configurativo nel processo di significazione e questo si evidenzia nel racconto inteso come ‘icona testuale’, capace di organizzare in un insieme di elementi frammentati ed eterogenei l’ordine di un senso possibile. Il racconto possiede questa capacità di sintesi compositiva. A ciò egli evoca una interferenza con l’essere del linguaggio parlando di “veemenza ontologica del linguaggio”. L’interesse a ricomporre la frammentazione che minaccia il discorso filosofico attraverso il linguaggio informa e percorre il pensiero della Borutti, che coglie le virtù della scrittura¹⁶.

In due paragrafi successivi cita estesamente i due autori che privilegia nelle sue riflessioni, Merleau-Ponty e Wittgenstein, i quali con differenti argomentazioni intercettano il tema del linguaggio come limite. Suggestiva è la correlazione che Merleau-Ponty pone tra silenzio e linguaggio allorché sostiene che risalendo all’origine si ritrova “sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale”. La dicibilità del silenzio posto in circolo mediante la parola accompagna e reitera il dicibile caratterizzante il silenzio. Il linguaggio non scioglie l’enigmatico del silenzio, lo mostra e piuttosto che disvelare il mondo, scoprendosi nei suoi margini, nelle sue lacune, nella economia laterale dei segni disponibili, rivela la sua opacità. Di enigma egli fa cenno in un passaggio di *Il visibile e l’invisibile* che merita la citazione per la sua pregnanza teorica: «Anziché possedere il segreto dell’essere del mondo, il linguaggio è esso stesso un mondo, è esso stesso un essere, - un mondo e un essere alla seconda potenza, perché esso non parla a vuoto, perché parla *dell’essere* e *del* mondo, e raddoppia quindi il loro

¹⁶ Eccone un passo eloquente: «Se si considera attentamente la scrittura delle Ricerche filosofiche, si può notare una grande varietà enunciativa: proposizioni tra virgolette attribuite a interlocutori immaginari, domande, risposte, lineette di divisione che fanno coesistere dei temi – come in musica il contrappunto sovrappone più linee melodiche simultanee. Il che non è tanto una semplice ripresa della forma dialogica in filosofia, quanto un vero e proprio tentativo di comporre polifonicamente la frammentazione in filosofia» (S.Borutti, *Tema e variazioni: la filosofia del frammento in Wittgenstein*, in “Aut Aut”, 259, 1994, pp.93-101, p.101.

enigma, invece di farlo scomparire»¹⁷. Con una espressione di sapore metaforico Merleau-Ponty parla di emigrazione del mondo nel corpo del linguaggio: «È come se la visibilità che anima il mondo sensibile emigrasse, non già fuori di ogni corpo, ma in un altro corpo meno pesante, più trasparente, come se mutasse carne, abbandonando quella del corpo per quella del linguaggio»¹⁸. Ne segue l'insistenza con la quale l'autore ritorna sulla affermazione che non siamo noi a possedere il linguaggio ma viceversa è il linguaggio a possederci. Di qui Silvana Borutti trae la notazione cruciale circa il rapporto di co-appartenenza soggetto-linguaggio. Sul soggetto scrive: «Il soggetto consegnato al lavoro orizzontale dei segni è espropriato della pienezza del senso: non è egli stesso a produrre in modo lineare e causale il senso, ma è il senso che lo coglie, lo sorprende, in modo obliquo e indiretto, alla fine del lavoro linguistico» (p.33). Parallelamente annota sul linguaggio: «Un universo linguistico autoreferenziale non traduce più o meno completamente il pensiero, la rappresentazione data, ma costituisce, porta a compimento il senso attraverso un ritmo spazio-temporale, e dunque attraverso rotture, assenze, silenzi» (pp. 33-34). Le modalità di formazione del senso a partire dall'eterogeneo su cui il linguaggio si applica non restituiscono la realtà nella sua compiutezza, ma – riprendendo Mallarmé – forniscono un quadro di deformazione/contraffazione del visibile. L'arte del '900 è esemplare nel comunicare un senso che si distanzia programmaticamente da una riproduzione della realtà, offrendo pluralità di significati. Merleau-Ponty estende a tutte le performance linguistiche questo carattere che contraddistingue l'orizzonte di senso confacente l'ambito artistico.

Centrale per la Borutti è il riferimento a Wittgenstein che la porta ad una rivisitazione attenta e perspicace delle sue proposizioni filosofiche e, nello specifico, a dividerne l'argomentazione della assunzione del trascendentale linguistico contrassegnato dalla costellazione tematica dell'indicibile e, insieme, del limite del dire. Il titolo del paragrafo che riguarda lo studioso viennese, lo connette all'assoluto

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, II ed. riveduta, Milano 1999, p.117.

¹⁸ Ivi, p.168.

linguistico, il cui carattere precipuo è di aprire un mondo di fatto non rappresentabile. La questione si presenta assai complessa nelle sue formulazioni ossimoriche. Come conciliare e apparentare assoluto e limite, indicibile e dicibile, ineffabile semantico e apertura all'origine del senso? Come smarcarsi sia dalle interpretazioni del suo pensiero dei neopositivisti che negli anni '50 riconducevano le ultime proposizioni del *Tractatus* sul silenzio in rapporto alla loro denuncia delle pseudo proposizioni metafisiche sia negli anni '70 da coloro divenuti sostenitori della crisi della parola come segnale della elaborazione simbolica di una generale crisi della filosofia?

È una interpretazione del tema del silenzio e delle modalità del dire linguistico come approdo di una originale lettura di Wittgenstein – per altro in dissenso rispetto alla presunta discontinuità tra il *Tractatus* e le *Ricerche filosofiche* – a mettere in evidenza una sostanziale decostruzione delle interpretazioni canoniche allora e ancor oggi prevalenti e ad impegnare la Borutti nel suo percorso circa le questioni aperte attorno al fenomeno del linguaggio.

Un primo capisaldo nell'argomentazione sta nella distinzione tra il mostrare e il rappresentare: il mostrare si delinea sullo sfondo originario della sua irrepresentabilità, ovvero del silenzio. Il silenzio ricopre insieme due versanti compresenti nella radice comune del mostrare: in figura positiva è all'origine del senso, in figura negativa è silenzio sull'origine del senso. Di qui il dire (*sagen*) si distanzia dal mostrare (*zeugen*), che è attività filosofica avvalentesi dei due tratti della *presentazione* e del *non poter dire rappresentativamente*, assume pertanto il regime del limite quale inappellabile “vigilanza” e appropriata “custodia dei limite del dire”.

C'è qui una assonanza con una ispirazione kantiana secondo la Borutti: «In quanto delimitazione della conoscenza umana entro i fenomeni, il limite (noumeno) ha la funzione positiva di costituire la possibilità dell'esperienza finita dell'uomo. Questo tema kantiano della positività del limite ci dà delle indicazioni di lettura di Wittgenstein: anche in Wittgenstein il limite è *delimitazione*, non insufficienza; ed è *sfondo*, non confine» (p.43).

Sulla nozione di sfondo (*Hintergrund*) val la pena soffermarsi. Per un verso allude all'irrapresentabile del fondamento sul piano teoretico, in riferimento all'indicibile inerente al Mistico, del quale si fa cenno nel *Tractatus* (non più nelle opere successive). Per un altro – passando alle *Ricerche filosofiche* – è il limite interno, orizzonte di senso che contorna e muove i giochi linguistici come campo di possibilità. Quindi non va inteso come barriera escludente ma contorno inclusivo, margine delle condizionalità del dire/esibire.

Queste premesse filosofiche di tipo teorico contenute nel primo capitolo del libro avranno un ruolo significativo nei dei capitoli successivi. In chiusura c'è ancora un accenno che la Borutti opportunamente riporta da Wittgenstein e merita di essere segnalato: nel gioco linguistico è interiorizzato l'altro che obbliga alla parola, l'altro sta nella forma del pre-costituito intersoggettivo e ne viene che il parlare «è ripetere la relazione nella parola, è confermare il rapporto di socializzazione con l'altro» (p.53). Questo apre ad una ulteriore e rilevante notazione sul linguaggio preziosa nella riflessione concernente il discorso antropologico: il suo carattere di intersoggettività.

Il secondo capitolo della prima parte (*Oggetti e forme in orizzonte antropologico*) pone il problema epistemologico del regime conoscitivo di un oggetto così come viene approcciato nelle scienze naturali rispetto alle scienze umane. La dicotomia teorica nasce dalla modalità di accesso attestata nelle scienze umane a confronto con quella di tipo riproduttivo linguistico-formale della rappresentazione di proprietà dell'oggetto tipica di quelle naturali. Le scienze umane hanno posto in primo piano la questione della forma «intesa non come trascrizione-ripetizione di oggetti dati del mondo, ma semmai come *principio di articolazione e dei costruzione del mondo in oggetti*» (p.56). Ne viene una contrapposizione che l'autrice sintetizza nello statuto differenziale di oggetto-classe rispetto a quello di oggetto-esempio da riepilogare nei loro caratteri di fondo. L'oggetto-classe si configura come appartenente ad una classe di individui equivalenti dal punto di vista funzionale e qualificati in base alle loro proprietà così da caratterizzarsi in quanto casi indifferenti di una legge. L'oggetto-esempio non è direttamente rappresentativo, bensì si ha luogo come emergenza della presentazione di

una forma quale nucleo figurale di un procedimento conoscitivo. Dunque, il regime di presenza dell'oggetto-esempio non è tanto tematico, come nel caso dell'oggetto-classe dotato di proprietà, quanto differenziale e testuale-narrativo. Lo si verifica sul campo quando l'oggetto conoscitivo sono comportamenti umani o eventi storici.

A sostegno di questa impostazione l'autrice conduce un rapido *détour* attraverso tre autori che dalle loro postazioni attribuiscono all'oggetto irrepresentabile rispettivamente le qualificazioni di sublime, di indicibile e di perturbante.

La nozione di sublime trova ampio spazio di trattazione nella *Critica del giudizio* di Kant, laddove essa ci induce a prendere atto di una forma di rappresentazione del non-rappresentabile «fino al limite della facoltà dell'immaginazione, fin dove questa può estendere il suo potere di esibizione»¹⁹.

La qualifica di indicibile ci riporta sul pensiero di Wittgenstein che assimila l'indicibile al non-rappresentabile come costitutivo dell'oggetto-linguaggio e ne deduce l'assenza di fondamento come punto di arresto nel processo di teorizzazione.

Dal canto suo, Freud procede nel campo della psicoanalisi ad asseverare il tema della irrepresentabilità coinvolgente le scienze umane facendo ricorso ai termini di “inquietante” e “perturbante”. La scoperta dell'inconscio ci dice che esso «è un oggetto che presenta la condizione epistemologica speciale di essere non-discorso, non-presenza, eterogeneità assoluta, zona psichica intraducibile sotto le leggi del discorso e della presenza» (p.65). Più radicale della denominazione di inconscio è il tema dell'affetto inconscio (*unbewusst Affect*), un ossimoro in quanto affetto che non si sente, che non “affetta”e, pertanto, inquietante per questa condizione così eccentrica e spiazzante. L'inquietudine si traduce «sotto forma di angoscia solo nel ritardo, nell'elaborazione differita, nella ripetizione» (p.66).

Questo conferma la tesi di fondo che Silvana Borutti sostiene a proposito della modalità di conoscenza peculiare nelle scienze umane, il cui dominio di analisi è costituito da oggetti quali i miti, l'inconscio, l'azione individuale, le credenze collettive,

¹⁹ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1984, § 25, p.103.

che non sono definibili estensionalmente attraverso la loro classe di appartenenza ma specifico esempio di emergenza di una forma, quindi riconducibili al regime dell'oggetto-esempio, un regime oggettuale differenziale. La forma si mostra, *Darstellung* è la presentazione di una forma, inaugura una configurazione di senso esibita attraverso una variazione di esempi. Nella ricerca etno-antropologica lo studio dei miti di una popolazione indigena permette di cogliere la forma che li caratterizza comparativamente per analogie e differenze con i miti di altre popolazioni. Questa modalità di conoscenza basata sul “mostrare attraverso la presentazione”, a differenza dalle rigidità delle opposizioni del pensiero rappresentativo tra fatto e teoria, singolo e molteplice è in linea con Merleau-Ponty quando parla di “sconfinamento dell'individuale sull'universale” e di “universale laterale”, in linea con la formula di “universale compositivo” adottata dalla Borutti.

L'inquadramento teorico complessivo che illustra e circoscrive l'orizzonte antropologico della prima parte del libro caratterizzato dall'idea della forma come emergenza di un nesso compositivo trova una sua rispondenza in un certo stile proprio dell'opera d'arte che Merleau-Ponty definisce “deformazione coerente del visibile” e che la Borutti in chiusura riecheggia in questo passo: «Ad avere proprietà, non sono allora gli oggetti del mondo, ma è piuttosto l'articolazione, la forma, la fisionomia deformata che proiettiamo nel mondo»(pp.78-79).

Il libro si dispone nella seconda parte ad indagare gli aspetti che qualificano le prospettive dell'oggetto antropologico a partire dalle indicazioni provenienti dal modello interpretativo di conoscenza delle scienze umane, che trattano fenomeni che sono specifici significati, valori e azioni, osservabili sul campo e non – come avviene per le scienze naturali – ricostruibili in laboratorio come casi di una classe di fenomeni omogenei tali da poter essere sottoposti al dominio di una legge. Centrali per questi fenomeni è una relazione comunicativa di parola. Va assunto che la situazione interpretativa connette soggetto, oggetto e modo di conoscenza in un rapporto di senso appropriato per una dimensione simbolica. Questo senso è intessuto da una intersoggettività dialogante. Ne viene che l'atto conoscitivo non si pone come inferenza

logica ma riconfigurazione di un campo problematico in una sintesi di senso cosicché gli eventi acquistano visibilità attraverso una costruzione che conduce ad uno schiarimento condivisibile del loro accadere.

Di ciò si avvalgono sia l'antropologia che la psicoanalisi: «In antropologia e in psicoanalisi, la costruzione interpretativa ha a che fare con eventi di parola. Se l'antropologo per osservare e comprendere deve saper entrare in un mondo di relazioni, l'analista deve saper entrare in una relazione di amore-odio, e partecipare alla recita dei conflitti e degli investimenti affettivi: deve saper entrare in una storia individuale, e fare in modo che possa essere raccontata» (p.89).

In questo contesto di riflessione il caso della etno-antropologia è particolarmente apprezzabile per porre in evidenza i caratteri di conoscenza nelle scienze umane. In essa i passi che lo studioso deve compiere nel processo di comprensione sono vari e complessi. Il primo passo prioritario e qualificante è la ricerca sul campo connotato dallo scambio dialogico che implica nella intermediazione linguistica la figura di un traduttore e, possibilmente, una possibile e progressiva padronanza della lingua in uso da parte dei nativi inerenti ai loro miti, riti e pratiche di vita quotidiana. Questo comporta per l'antropologo una osservazione delle condizioni di svolgimento dell'incontro – luoghi, scambi di offerte, azioni correlate all'evento discorsivo – nonché un controllo dei suoi stessi modi con i quali egli si pone nella interlocuzione non diretta e trasparente ma costellata dei silenzi, dei non detti, reticenze e dissimulazioni da parte degli intervistati. Al lavoro sul campo segue pertanto lo sforzo dello studioso per approdare alla composizione tendenzialmente coerente e compiuta di una “descrizione etnografica” dell'evento dialogico realizzato su campo. Terzo momento è la scrittura del testo antropologico con il quale l'autore deve dar conto e coniugare la peculiarità degli esiti della sua ricerca sul campo con il repertorio della terminologia concettuale accordata alle molteplici ipotesi di orientamenti teorici diffusi nella disciplina di sua appartenenza. Nella costruzione del testo l'autore deve misurarsi con le tracce fuggevoli, controverse e spesso volutamente falsate di un mondo oggetto delle sue ricerche come quello dei nativi. Assai opportuna appare la citazione di questo passo di Clifford Geertz

sulle complesse questioni di metodologia che si trova il ricercatore ad affrontare nella sua inchiesta sul campo: «Fare etnografia è come cercare di leggere (nel senso di “costruire una lettura di”) un manoscritto – straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, ma scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì in fugaci esempi di comportamento dotato di forma»²⁰.

La ampia rassegna di studiosi di antropologia che segue a questa prima citazione mostra la ricca serie di competenze acquisite da Silvana Borutti nell’assidua reciproca interlocuzione a partire dagli anni ’80, consolidata dall’Accordo di Cooperazione da lei siglato insieme con il collega Ugo Fabietti a nome della Università di Pavia con la facoltà di Lettere e di Scienze Sociali dell’Università di Losanna e con il Collegio Internazionale di Filosofia di Parigi, per una comune attività di studio e di ricerca sui temi epistemologici relativi alle scienze umane, con riferimento privilegiato all’Antropologia. Si susseguono nel capitolo annotazioni a proposito dei contributi di etno-antropologi quali Fabietti, F.Affergan, M.-G Borel, M.Kilani, Dan Sperber, R.Guidieri, J.Favret-Saada, E.Gellner e altri ancora. Borutti attinge al repertorio di esperienze fornite da questi autori per trarne interessanti riflessioni sui modi e caratteri di conoscenza che le loro pratiche di ricerca adottano ed i correlativi problemi che si trovano ad affrontare. Essi assumono in quanto appartenenti all’ambito delle scienze umane la responsabilità di questi modi e caratteri di conoscenza in quanto le modificazioni che si producono nel corso dell’incontro asintotico sul soggetto duale retroagiscono sullo stesso osservante promotore del dialogo. Egli è indotto a rivedere criticamente il suo bagaglio preconstituito e pregiudiziale qualificante in primis la ragione e la fonte dell’evento posto in essere e a rimettere in gioco il proprio stile di ricerca. Tornando a Geertz, egli afferma che occorre un lavoro di “understanding of understanding”, ovvero una predisposizione all’esercizio della traduzione nella comprensione di significati di eventi a noi estranei e riporta l’esempio del combattimento dei galli a Bali il cui senso per gli

²⁰ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna pp.46-47.

abitanti del luogo non è che una messa in scena in riferimento alla identità del maschio e del sistema di interazione sociale vigente in quella società.

Centrale è la notazione che la conoscenza antropologica si avvale di una costruzione interpretativa afferente un dialogo di alterità, come si premura di avvertire Affergan scrivendo: «se posso osservarli, è perché non sono come me»²¹. Il commento alla frase di Affergan da parte di Silvana Borutti è chiarificante e teoricamente molto incisivo: «In questo modo egli dice che la condizione antropologica è un *incontro che è nello stesso tempo un rapporto reciproco (dialogo), e asimmetrico (dialogo di alterità)*: un dialogo, un'interlocuzione possibile, si costituisce in quanto ci si percepisce come l'altro, e si negozia l'ineguaglianza e la distanza» (p.103). Questo impone all'antropologo un atteggiamento che tenga conto della differenza e della distanza con l'altro, evitando un atteggiamento empatico, di immediata e piena identificazione nei panni del nativo a discapito del processo di comprensione dell'evento dialogico che – annota la Borutti – si contraddistingue “secondo un principio di etica della differenza ontologica”. Va presa atto della asimmetria che contraddistingue il dialogo di alterità. Come il ricercatore deve allora configurare il suo lavoro sul campo? Occorre il confronto tra significati e azioni espressi dal nativo con la propria precomprensione e con il paradigma della sua disciplina avente come dispositivi concettuali operativi genealogie, terminologie di parentela, pratiche di allevamento della prole, forme di proprietà, rapporti sociali, organizzazione del territorio. Conclude Borutti: «Il passaggio al livello teorico in antropologia non può tendere alla legislazione universale, ma deve restare un compromesso che ha il compito di salvare la dimensione della differenza» (p.113).

All'interno di questo problematico orizzonte teorico le ultime pagine del capitolo danno conto di una polemica che si profila al suo interno nel confronto tra due impostazioni alternative: oggettivismo *versus* relativismo che vede contrapposti Ernest Gellner e Peter Winch ai due poli dello stesso dilemma, ovvero come comprendere l'altro e come

²¹ F. Affergan, *Exotisme et alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, p.208.

ricostruirne i suoi tratti distintivi. Borutti mette in guardia dalle polarità in cui si collocano entrambi gli studiosi²². Se il primo eccede per l'asimmetria che comporta la comprensione dell'altro in rapporto con gli schemi universalizzanti della cultura occidentale, il secondo si limita a registrare la insondabilità riflessiva delle altre culture indifferenti alla interposizione di filtri interpretativi esterni.

Se ad entrambe le posizioni si può riconoscere – al di là della loro parzialità – una certa virtualità teorica, la proposta di una negoziazione avanzata dalla Borutti sottolinea l'auspicabile ma anche assai impegnativo sforzo di tenere in conto sia identità che differenza nella irrevocabile possibilità e insieme negli invalicabili limiti di comprensione delle culture altre, non diversamente da quanto accade nell'arduo esercizio imperfetto e mai concluso della traduzione.

Il merito del capitolo che chiude il libro (“L'oggetto antropologico come dimensione sociale”) aggiunge un ulteriore, importante tassello al tema inerente al discorso antropologico e mette a fuoco del linguaggio una sua occorrenza imprescindibile, come già espresso nelle pagine della Introduzione : «Dobbiamo piuttosto riconoscere nel linguaggio *non la forma dell'esperienza morale individuale, ma il luogo sociale della formazione etico-antropologica* e considerare dunque non semplicemente forme linguistiche, usi, applicazioni, ma il linguaggio in quanto luogo di una appartenenza a una comunità e a una tradizione, e quindi luogo di costituzione dell'esperienza morale» (pp.16-17).

Alla base di questo percorso teorico c'è la possibilità di adottare una tipizzazione di un pragmatismo né legato ad una standardizzazione oggettivista né ad un convenzionalismo di marca relativistica, ed anzi, per dirla sulle tracce del Wittgenstein maturo degli anni '30, esso non comporta alcuna astinenza semantica da intendere come assenza di impegno ontologico. A seguito di questo approccio vale fare

²² Il testo di riferimento di Ernest Gellner è *Cause and meaning in the Social Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London 1973, il testo di Peter Winch è *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1958.

riferimento alle nozioni di regola e di forma di vita a proposito della costituzione comunitaria dei significati.

Si tratta, a mio parere, di una svolta teorica innovativa di notevole rilevanza propositiva che non smentisce ma propone un arricchimento del quadro delineato in precedenza. Presupposto di questa impostazione è la notazione di forte impatto teorico secondo la quale è nel linguaggio che si ritrova l'esperienza grazie alla quale gli uomini prendono contatto con la loro identità e si costituiscono in comunità. Il linguaggio che si profila come totalità delle esperienze possibili nel percorso di Wittgenstein vede una variabilità di applicazione prospettica: nel *Tractatus* a partire dal linguaggio il soggetto è pensato come "soggetto possibile", nei testi della maturità l'assunzione della regola indotte dal gioco linguistico propone la configurazione di una "comunità possibile" in quanto costituzione comunitaria di soggetti. Le regolarità linguistiche rinviano a un orizzonte comunitario, nel quale il soggetto si costituisce tramite l'addestramento (*Abrichtung*) ad assumere e a seguire/eseguire le regole nella prassi della vita quotidiana. Possiamo definire ciò un virtuoso processo di socializzazione.

L'apprendimento alla applicazione della regola è riconducibile al caso dell'allievo che l'acquiesce né per pura enunciazione mnemonica né come ripetizione condizionata ma per la comprensione dei comportamenti regolati del suo istruttore che egli fa propri, come evoca nel suo commento la Borutti: «Il che significa ricondurre la questione della regola alla struttura intersoggettiva e pratica dell'addestramento: apprendere una regola è una vera e propria pratica di socializzazione, una situazione di controllo e di reazioni reciproche, in cui un soggetto si costituisce, sotto lo sguardo dell'altro, dapprima come apprendista e infine come membro esperto di una comunità» (p.135).

Tre almeno sono gli aspetti teorici da mettere in evidenza intorno alla enunciazione del principio del "seguire una regola", per meglio dire, della possibilità che esso offre agli individui di porsi come esseri sociali.

Il primo di essi riguarda il tema della intersoggettività: seguire una regola non inerisce al singolo soggetto e ad una autoverifica dei suoi comportamenti *privatim*, ma si

pone come un controllo del giusto e dell'errore nella sede e a livello di una intersoggettività in quanto appartenenza comunitaria. Per questa ragione la parola regola e la parola concordanza vivono in stretto apparentamento tra loro, Wittgenstein si perita di denominarle cugine.

Il secondo punto riguarda la prevalenza del carattere pratico su quello teorico di tale concordanza che vive nel linguaggio. La concordanza associativa e socializzante (*Übereinstimmung*) è tutt'altro che l'esito di un pensiero astratto, puramente logico-razionale, ma una risorsa depositata pragmaticamente nella rete comunicativa/comunitaria del linguaggio e sedimentata nella "storia naturale degli uomini". La comunità non si fonda su credenze ed opinioni, ma su azioni o regolarità dell'agire. Non è piuttosto e soltanto uno sguardo sociologico che ci conferma l'assunto di quanto forma/informa la socialità antropomorfa immessa e trasmessa nel corso storico, ma un approccio filosofico che si dispone portando in chiaro il ruolo trascendentale del linguaggio.

Il terzo punto che Silvana Borutti sottolinea è la asserzione – punto cruciale del discorso antropologico da lei impostato – esplicita in questo passaggio circa il fondamento teorico che ambisce di fornire alla struttura del linguaggio wittgensteiniano descritta nel libro: «Questa struttura quasi-trascendentale della concordanza del “bisogno di accordo”, che costituisce la struttura pragmatica e interazionale del linguaggio in Wittgenstein (tema che riprenderemo diffusamente, perché è in esso che si fonda il nesso pragmatica-ontologia che stiamo cercando) è ciò che dice che il soggetto si forma assumendo abiti di regolarità, e che ciò avviene in giochi che sono strutture di reciprocità» (p.134).

A riprendere e mettere a fuoco con solidi argomenti il citato nesso tra pragmatica e ontologia trova spazio e rilievo argomentativo l'altra nozione di Wittgenstein che si accompagna a quella della regola – entrambe di peculiare rilievo nel capitolo conclusivo del libro – ovvero la nozione di forma di vita, a completare il percorso teorico del testo. La forma di vita è lo sfondo sul quale si proiettano regole e istituzioni che rappresentano un bisogno, ovvero il bisogno di accordo che intesse e documenta la

storia naturale, nelle sue variabilità e arbitrarietà, di una tribù umana – si noti il richiamo esplicitamente etnologico del termine tribù – conferendo senso e omogeneità ai simboli e ai riti che sottende e dando luogo ai comportamenti che adotta. Vi è un ordine evolutivo-naturale della serie morfologica umana.

Qui si registra un ribaltamento di una convinzione diffusa: non è una natura originaria quale fonte dei processi costitutivi delle forme di vita storicamente determinati nella storia umana, bensì sono le forme di vita storicamente poste in atto a presentarsi con un aspetto di naturalità acquisita e sedimentata nel corso del tempo. Questo non significa destituire la forma di vita della sua plastica dinamicità, ma affermare la convenienza di perseguire temporalmente il ricorso a una pratica di rinegoziazione del consenso attraverso nuove possibilità e nuove configurazioni di legame comunitario, come sostiene Wittgenstein, il quale in più passi segnala che nuovi giochi linguistici ricalzano altri messi in disparte e dimenticati.

Altro importante rilievo da prendere in considerazione è la diversa interpretazione di un cosiddetto convenzionalismo concernente la forma di vita nel suo dispositivo teorico, convenzione generalmente intesa come qualcosa connessa alla contingenza, alla stipulazione arbitraria, e quindi ad un imprescindibile statuto di relatività dei processi di conoscenza. Sfidando il rischio di un irrimediabile inciampo ossimorico nel parlare di una convenzione fatta di necessità alla base di una forma di vita, Borutti chiarisce la questione in questo passo: «In rapporto alla forma di vita, quello che da un punto di vista intellettualistico e cognitivistico è una convenzione, una scelta tra alternative indifferenti, appare come ciò che produce delle “forme” del mondo per i soggetti, ciò che struttura l’esperienza del mondo» (p.140). In base a questa osservazione la convenzione si presenta come “inesorabile”, per cui la forma di vita si struttura pragmaticamente come esito non di un gesto isolato e momentaneo ma del contesto che Wittgenstein chiama con una espressione colorita «l’intero brulichio delle

azioni umane»²³. Per continuare a parlare di convenzioni bisogna allora definirle come “convenzioni essenziali” e ciò fa eco ed introduce a definirne il carattere pratico-ontologico. L’approccio pragmatico al linguaggio non è pertanto estraneo a riflessioni semantiche e ontologiche, che di esso sono la controparte analitico-teorica.

Ulteriori esigenze di riflessioni conseguono dall’incontro con il tema di una comunità in costituzione. In questo scenario si ripropone un aggiornamento del binomio oppositivo del vero/falso. Che cosa garantisce la sicurezza di una affermazione e dirimpetto l’attribuzione inequivocabile di una falsità, e quindi della conoscenza di un oggetto, della fondatezza di un fenomeno, della realtà di un evento? È la appartenenza a una dimensione comunitaria poggiante sui pilastri della scienza e sulla educazione, che diventa struttura portante a convalidarne questa conclamata sicurezza.

Da questa impostazione segue la possibilità di uno sconfinamento – meglio dire di una apertura – al terreno dei valori da perseguire in allineamento con il tema dei giochi linguistici regolati e vincolanti. Tra tutti il primo e più cogente dei cosiddetti valori che si presenta in questo contesto discorsivo è il mantenimento della relazione di appartenenza tale da rendere la comunità possibile. La Borutti conferma che «non possiamo comprendere l’oggetto antropologico nella sua dimensione sociale senza riferimento a valori, e in particolare al valore fondamentale che è il fatto comunitario» (p.148).

Parlare di valori aggiunge un ulteriore campo di riferimento, quello dell’etica, come annunciato nel titolo del libro. Per i soggetti l’assunzione di una identità comunitaria come valore implica un orizzonte etico nell’incontro con l’altro non di tipo empatico ma di asimmetria dell’altro come terzo, secondo una idea di socialità originaria che sfocia in una responsabilità verso l’altro. Lo riafferma Hans Jonas con la

²³ «Non è quello che *uno* fa in questo momento, ma l’intero brulichio di azioni umane, è lo sfondo [*Hintergrund*] nel quale vediamo un’azione, sfondo che determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le reazioni che abbiamo» (L.Wittgenstein, *Bemerkungen Über Philosophie der Psychologie* (1946-1949), vol. II, a cura di G.H. von Wright e H Nyman, Blackwell, Oxford 1980, & 629).

sua concezione di comunità basata sul “principio responsabilità”²⁴. Ma come si configura allora questa comunità responsabile dell’altro in quanto altro? La risposta della Borutti segue a chiudere sui caratteri che ad essa si addicono: «Come l’abbiamo configurata, attraverso i temi della volontà di accordo e della assunzione di responsabilità in rapporto all’altro come terzo, una fondazione comunitaria dell’etica non si riferisce tanto alla *polis* come esistenza storica, quanto piuttosto alla *polis* come *possibilità di comunità*» (p.148).

La prospettiva finale il libro è l’auspicio di una futura eventualità nel contingente presente: essa contiene un assunto di tipo politico non dichiarato ma reperibile sottotraccia a proposito di una comunità possibile, in quanto si afferma che nel suo farsi costituente essa deve poter legiferare perché si pongano e si tutelino le condizioni della “comunità a venire”. Dunque, si tratta di intraprendere una legiferazione, attività che – come ben si sa – è prerogativa della politica.

Dalle linee di lettura del testo fin qui tracciate possono procedere alcune rapide e sommarie considerazioni a commento delle stesse. Nella triade dei libri dedicati alle scienze umane, *Per un’etica del discorso antropologico* appare centrale non solo in senso cronologico ma anche per lo sforzo perseguito da Silvana Borutti di unificare il repertorio critico posto in essere al fine di chiarire i presupposti filosofici caratterizzanti il valore conoscitivo inerente alle scienze umane. Il primo passo è la differenza di essa rispetto al tipo di ragione vigente nelle scienze naturali. Non si tratta di opposizione aprioristica ma di diversificazione dell’oggetto, come ben argomentato nel confronto tra oggetto-esempio e oggetto classe. Ne consegue che una concezione monologica e astratta della ragione correlata alle procedure della fondazione scientifica non è adottabile per un orizzonte antropologico ed etico. Ciò comporta un diverso approccio reso opportuno in base all’esperienza pragmatica entro questo orizzonte e alle condizioni che la producono, così come su ciò le riflessioni della Borutti ci aiutano a comprendere.

²⁴ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

In particolare due considerazioni teoriche – tra loro connesse – che l'autrice assume, annotandole a partire dalla sua Introduzione, mi appaiono rilevanti, innovative e da riprendere come contributo al presente del dibattito teorico.

La prima è il tema dell'oggetto etico-antropologico nella sua *dimensione sociale*, promotrice di legame con la vita comunitaria. La seconda è l'avvertenza che una semplice legiferazione in linea con la comunità attuale è solo un movimento che sanziona l'esistente, mentre ciò che occorre è porsi in vista di una *comunità a venire* nella consapevolezza della responsabilità etica verso una buona esistenza delle generazioni future.

Un aggiornamento più specifico potrebbe riguardare il confronto tra i caratteri dell'antropologia degli anni '80-'90 che sono descritti nel paragrafo 3 del capitolo che apre la seconda parte del libro dal titolo "La costruzione interpretativa dell'oggetto etno-antropologico", un impegno che richiederebbe per sé un contributo a sé stante. Mi limito pertanto solo a qualche sommaria e generica considerazione. Negli ultimi anni si sono modificate e in parte oltrepassate le due tendenze principali di quegli anni: il modello interpretativo che vide come alfiere Clifford Geertz e quello strutturale di Levi-Strauss. La etno-antropologia di oggi vive di posizioni assai articolate e diversificate. Si parla, per esemplificare, da un lato di svolta ontologica e dall'altro e di post-strutturalismo e, tra tutti, emergono tra gli studiosi le figure di Viveiros de Castro e di Philippe Descola²⁵.

Se si rileggono le pagine del paragrafo dedicate a questa disciplina dalla Borutti si possono evidenziare sia convergenze che rilievi critici nei confronti dell'antropologia del nuovo millennio. Di Viveiros de Castro si potrebbero a ragione apprezzare i modi della spiccata sensibilità di assimilazione delle varietà e peculiarità delle culture indigene specie nei confronti delle culture non umane e, nel contempo, denotare il

²⁵ Mi permetto di rimandare per qualche considerazione più estesa e giustificata a proposito di questi antropologi a Franco Sarcinelli, *Essere umano. Per un'etica del ben-essere*, Mimesis, Milano-Udine 2024, capitolo III della seconda parte, pp.147-164. Entrambi esibiscono riferimenti filosofici: Viveiros de Castro alla nozione di piega di Deleuze, Descola all'antepredicativo della fenomenologia di Husserl.

rischio che corre di non assumere una sufficiente distanza di analisi delle stesse. Di Philippe Descola verrebbe da tener bene in considerazione lo sforzo teorico di individuazione dei parametri classificatori entro una cornice complessiva razionalmente plausibile e coerente a riguardo dei caratteri che connotano le tribù-specie. Il rischio inerente a questa impostazione è il raggruppamento di tali caratteri in una tassonomia eccessivamente rigida e generalizzante rispetto alle innumerevoli gradazioni qualitative delle culture indigene.

Ultimato il periplo di questa esplorazione condotta da Silvana Borutti su limiti e virtù del discorso antropologico nel contesto della epistemologia delle scienze umane, va ascritto a suo merito di avere dissodato un terreno fertile e ricco di approfondimenti teorici tali da meritare una attenta rilettura consapevole di questioni aperte che sollecitano ulteriori momenti di scavo e di meditazione filosofica.

QUALE FILOSOFIA PER LE SCIENZE UMANE?

Eleonora Montuschi

Prologo

Il fare filosofia di Silvana Borutti ha dato alla comunità filosofica significativi strumenti in più per pensare la disciplina e per, direi, pensare in generale. Perché questo sicuramente **Borutti** ha fatto nel corso degli anni. Non ha solo praticato la filosofia – nelle sue diverse forme, tematiche, ambiti, stili discorsivi preferenziali, ecc. ecc. Ha anche riflettuto sulla filosofia, e su che cosa significhi praticare la filosofia, oggi, confrontandosi con saperi rispetto ai quali la filosofia ha costantemente corso il rischio di smarrirsi, di dimenticarsi di sé – in particolare l’ambito delle arti, e quello delle scienze.

La filosofia, ci dice Borutti, è un linguaggio che riflette sui linguaggi (su altri linguaggi oltre che il proprio). Ed è un linguaggio dotato di una sua oggettività, che al tempo stesso riflette su che cosa significhi essere oggettivo. Si tratta anche di un linguaggio immaginativo, che apre orizzonti di senso spesso inesplorati, e analizza le condizioni che consentono l’appello e il ricorso all’immaginario.

Non c’è circolarità o necessariamente auto-referenzialità in questo modo di procedere. La filosofia, dice **Borutti**, per sua natura idealizza e concettualizza. Lo fa su se stessa, e lo fa sui saperi con cui si confronta. E lo fa a partire dagli strumenti che la identificano come pratica discorsiva, e la rendono riconoscibile come stile argomentativo. In questo brevissimo saggio cercherò di mostrare come questo modo di procedere si coniuga in concreto, e nella concretezza del lavoro di un filosofo, prendendo spunto da un testo che segnò una delle mie prime collaborazioni con **Borutti**. Il testo è *Filosofia delle Scienze Umane*, 1999. Il *fil rouge* del libro è il concetto di oggettività, che è poi rimasto uno dei temi centrali della carriera accademica di entrambe.

Oggettività e oggettivazione

In *Filosofia delle scienze umane* Borutti sostiene che la questione epistemologica dell'oggettività è mal posta. O meglio, è preda di un irrigidimento dilemmatico creato dalle due principali prospettive filosofiche del Novecento (che a loro volta lo hanno ereditato dal secolo precedente): il neoempirismo e l'ermeneutica.

La prima prospettiva vede l'oggettività solo in termini di scienza, e la pensa come una sintassi teorica, garantita metodologicamente, di un senso dato. È una prospettiva priva di interesse per i processi di produzione dei significati e dei contenuti della conoscenza.

La seconda prospettiva è accecata dall'obbiettivo di reperimento di una ontologia fondamentale, che pensa al senso come il luogo di costituzione e di riconoscimento dei soggetti. Questo la porta a trascurare la genesi e specificità delle ontologie regionali dei diversi saperi (e delle loro lingue di costituzione), pensati solo come varianti o ripetizioni dell'ontologia fondamentale.

Per uscire dalla unilateralità e distorsione di queste visioni filosofiche Borutti propone un cambiamento radicale di prospettiva. Il cambiamento prende le mosse da tutto ciò che le due prospettive che ho appena delineato hanno messo da parte. Si deve partire – o meglio, ripartire – dalle ontologie regionali, e interrogarsi su come ciascuna di esse identifica e persegue le proprie procedure di costituzione e categorizzazione degli oggetti scientifici. Questa è definita da Borutti la 'domanda sull'oggettivazione'.

È interessante, e rivelatore, che lo spunto per questa domanda venga cercato non direttamente nella filosofia ma in uno di quei saperi regionali trascurati dalle prospettive filosofiche, ovvero l'antropologia. Borutti chiosa l'antropologo Geertz, che notoriamente afferma: "if you want to understand what a science is you should look in the first instance not at its theories or findings, and certainly not at what its apologists say about it; you should look at what the practitioners of it do." (*The Interpretation of Cultures*) Cosa fanno quelli che praticano l'antropologia? Come costruiscono i loro

oggetti gli antropologi? Come li rendono visibili attraverso il lavoro sul campo, per potersene occupare nella loro ricerca? Queste sono le nuove domande di partenza, da generalizzare per l'intero spettro dei saperi scientifico-sociali – a partire dalla sociologia, che è il secondo sapere regionale su cui riflettiamo nel libro. Cosa fanno i sociologi quando osservano gli attori sociali nei loro comportamenti (individuali, sociali, collettivi, ecc.) e nelle loro interazioni (gruppi, istituzioni, spazi normativi, ecc.)? Attraverso quali procedure fanno apparire i fenomeni sociali come oggetti di ricerca sociologica? Come costruiscono le categorie di analisi dei fenomeni sociali?

A queste domande si risponde poi con la filosofia. La prospettiva filosofica scelta da Borutti è un certo kantismo/neo-kantismo, che ci insegna a non separare gli oggetti dai metodi ma di andare a valutare le forme di inerenza che *configurano* (un'altra parola cara a Borutti) gli orizzonti del riferimento per ciascuna scienza, per ciascun sapere.

Analizzare l'oggettività di un sapere significa analizzare le procedure di oggettivazione che ci restituiscono orizzonti di possibilità per gli oggetti di quel sapere. 'Possibilità' è parola chiave, derivata dal kantismo a cui attinge Borutti. La possibilità di un oggetto non è opposta al suo regime di esistenza, ma ne è condizione di messa in essere. Lontani dalla prospettiva empirista e neo empirista del dato come esteriorità riprodotta, o da quella cartesiana e post cartesiana del correlato di una conoscenza definita rappresentativa, l'oggetto delle scienze umane (e più in generale di qualsiasi scienza) è un costrutto discorsivo, messo in forma da procedure modellizzanti (o schematizzanti, per ritornare a Kant).

In quel libro ormai antico, ma ancora oggi così aperto a suggestioni plurali, gli ambiti oggettuali presi in esame erano appunto l'antropologia e la sociologia. Incoraggiata dall'idea di fondo di quel progetto io mi sono poi allargata, in un libro successivo (*The Objects of Social Science*, 2003), a considerare altre ontologie regionali (l'economia, la storiografia, la geografia umana). Più di recente mi sono spostata a valutare anche l'ambito delle policy, dove in gioco è la configurazione delle evidenze scientifiche in risposta alle richieste della governance (*Oggettività ed Evidenza Scientifica*, 2011).

Quello che mi ha da subito particolarmente attratto e sedotto del progetto dell'oggettivazione è il poter pensare l'oggettività connessa alla dimensione poetica, del fare, degli usi, delle pratiche, della destinazione (non destino, ma appunto destinazione) delle conoscenze. Un'oggettività di questo tipo non ammette rispecchiamento (del dato), ma impegna alla configurazione (di costrutti) – senza nulla togliere al realismo, che diventa in questo modo una prospettiva ontologica ed epistemologica non banale. Liberato dalle strettoie della verità come corrispondenza, il realismo a cui ci conduce la domanda sull'oggettivazione non è un realismo assoluto, metafisico, che attraverso la rappresentazione sottintende un rispecchiamento altrettanto assoluto della cosa in sé. Un realismo di questo tipo non può far altro che dar luogo a effetti dogmatici. La domanda sull'oggettivazione ci mette invece sulla via della ricerca di quel principio d'ordine, della regola, che dà forma a ciò che chiamiamo realtà. Un realismo empirico, potremmo definirlo, che guarda alla concettualizzazione (nelle sue varie forme di produzione) come condizione necessaria dell'esperienza, ma non al tempo stesso sufficiente, e che riconosce alla rappresentazione una natura relazionale, in parte empirica in parte concettuale.

L'oggettività come oggettivazione non si adopera a marginalizzare ciò che non si conforma al modello ideale (qualunque esso sia), fingendo di guardare da un'altra parte per non vedere, per non intaccare quel modello. Perseguire l'oggettività diventa un impegno a essere includente, anche quando questo crea effetti scomodi, perché devianti o degenerativi rispetto ad un tipo ideale. Questo implica allargare l'ambito delle domande (e necessariamente quello delle risposte): l'oggettività ha un soggetto, o dei soggetti? Ha una dimensione valoriale, anche in senso etico? Ha dei fini? Può essere contestuale? È un dovere, e se tale di quale tipo? Si tratta di domande che hanno un'origine teorica ma un risvolto e delle applicazioni pratiche. Ci spingono a chiederci, per esempio, da quali strumenti, ideologie, restrizioni si fanno guidare gli scienziati per restare fedeli a un principio di integrità nella ricerca, e che cosa eventualmente mette quest'ultima a repentaglio. Ci fanno riflettere se la neutralità della ricerca rispetto a fini e valori è garanzia adeguata e/o sufficiente di ricerca oggettiva per lo scienziato o

quanto, esonerandosi dalla responsabilità del contesto in cui la ricerca accade (per esempio, il mondo delle commissioni, o delle emergenze globali), lo mette al riparo da conflitti di interesse e bias della ricerca. Domande importanti, non solo in termini metodologici o epistemologici, ma per l'etica della ricerca e per il suo ruolo nel dibattito sociale e nella sfera pubblica. La domanda sull'oggettivazione ci apre infatti, fra le altre cose, ad una interrogazione su come si costruiscono gli spazi di expertise epistemica, e su come si rapportano alle pratiche eterogenee e complesse del loro uso. Come fidarci degli esperti? Di quali esperti fidarci? Che cosa attribuisce fiducia al giudizio di un esperto? Un'oggettività 'da trovare' (come la chiamo in articolo recente) è un'oggettività da ricostruire a partire dai contesti che la fanno accadere e ai cui fini va commisurata. Parlare di contesti e fini non deve farci pensare a un'oggettività di stampo relativistico, se non in un senso che ci fa apprezzare le *differenze* di costruzione degli oggetti e la *diversità* delle condizioni che ci portano a identificare i quadri di riferimento. Lontani dal mettere tutte le credenze alla pari (come voleva un certo relativismo degli anni 1980) è la ricerca della specificità delle diverse costruzioni e configurazioni che va cercata (e trovata) nella varietà delle circostanze pratiche e congiunturali della ricerca che le danno forma.

Breve epilogo

Rimane al fondo questo modo coinvolgente di fare filosofia e di pensare la filosofia, immersa nei saperi come in un mare tempestoso. Sembra che **Borutti** ci abbia voluto rammentare costantemente (e ancora lo fa) che la filosofia non deve guardare dall'esterno, o dall'alto in basso. Deve insegnarci a guardare dentro, dietro, intorno – navigando dentro una barca alla Neurath, impegnandoci non solo a riparare plancia dopo plancia ma veleggiando a mare aperto senza temere quello che si intravede all'orizzonte. In altre parole, deve insegnarci ad essere coraggiosi, a non farci intimidire dai costi e dai rischi dello speculare, dell'immaginare, dell'esplorare possibilità. Kant (o

un certo Wittgenstein) parlavano di limite, ma **Borutti** puntualizza, un limite che si fa visione, sguardo costantemente aperto su ciò che è da smontare, da analizzare, o più radicalmente ancora da immaginare.

E questa, per i suoi collaboratori, allievi, amici accademici e non, è la sua legacy. Ma ancor più, è una lezione di vita.

Londra, 29 Ottobre 2025

Note bibliografiche

Borutti, S. *Filosofia e Scienze Umane. Le Categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Nodi della Verità. Concetti e Strumenti per le Scienze Umane, Mimesis, Milano 2017.

Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.

Montuschi, E. *The Objects of Social Science*, Bloomsbury, London 2003.

Oggettività ed Evidenza scientifica, Carocci, Milano 2011.

'Finding a Context for Objectivity', *Synthese* (2021), 199.

«Tutti conosciamo l'esperimento della scimmia che è capace di prendere un bastone per raggiungere una banana collocata troppo in alto. Gli studiosi dei processi cognitivi e di apprendimento parlano di flessibilità di utilizzo degli strumenti e di capacità di rappresentazione mentale.

Ora, i gatti della cascina dell'Oltrepò sono più intelligenti delle scimmie, come suggerisce questo episodio in cui una gattina non solo ragiona su una situazione nuova e sugli strumenti per affrontarla, ma si mostra capace anche di rappresentazione di sé in relazione all'Altro umano. Anni fa, una gatta nera, chiamata Puina perché aveva una macchia bianca sul muso, come un pois, si dimostrò appunto capace di un ragionamento astratto, cioè di mettere in relazione le proprie capacità con quelle dell'uomo. Un suo piccolo non ancora svezzato cadde in un recipiente che conteneva il gasolio usato dal papà per il trattore. La gatta fece una riflessione complessa, così articolata: probabilmente questo liquido è mortale, ma io non sono in grado di pulirlo con le mie leccate, come faccio di solito con i cuccioli; perciò lo porto a chi può leccarlo e pulirlo con strumenti che io non ho. Afferrò il piccolo per la collottola, e lo depose sullo zerbino davanti a casa, miagolando per richiamare la nostra attenzione. E così il piccolo fu salvo».

Questo luminoso saggio di logica felina è solo un esempio del fatto che non bisogna mai farsi ingannare dal titolo di un libro, e cioè nel caso di specie: L'origine. Nascere e crescere in una cascina lombarda, (Ibis, 2022), quando l'autrice è una filosofa dal raffinatissimo pensiero, non avvezzo alle semplificazioni popolari, e cioè Silvana Borutti.

Il pensiero filosofico si applica in ogni campo, a ogni livello e in ogni forma immaginabile, anche in quella del racconto familiare che, come ogni racconto, costruisce un ipse e non un idem, attraverso il quale comprendere ben più delle singole

storie individuali, fino ad accedere al senso universale del racconto in quanto metafora. Proprio passeggiando tra il sé come un altro di Ricoeur, la forma diaristica dei ricordi d'infanzia e la riflessione sul lessico familiare, il segno della qualità del pensiero di Silvana Borutti è percepibile in ogni pagina di questo breve libro, che catapulta nel passato chi ha vissuto quei tempi e apre la porta dell'immaginario a chi è troppo giovane per saperli.

Disegni, fotografie e ricordi privati, che tali rimangono anche se pubblicati, di un altro tempo che tuttavia dice qualcosa a noi oggi. Certo questo libro è dichiaratamente un debito con il passato (e per questo privato, privatissimo), ma è anche un tributo alla cascina stessa come personaggio, che ha custodito più generazioni di fanciulli e adulti, e in questo caso diviene storia collettiva per una bella fetta di mondo, sicuramente di Italia. La cascina, come suggerisce Silvana Borutti nel suo incipit, è una cassa (dal latino capsula), un recipiente che tutto tiene in sé: nella cassa ci sono gli oggetti che la abitano, le persone che la vivono e la cambiano, i riti che la disegnano nel tempo, i suoni che risuonano e gli animali che la caratterizzano, nella sua specificità; che poi sono al pari delle persone, nella cascina di quei tempi, sono di famiglia.

Un racconto di ricordi, sotto l'aspetto di accadimenti, fatti, relazioni, trasformazioni, immagini, cose (alcune rimaste, alcune perdute) e appunto animali, ma messi nella forma di un indice che lascia trasparire in controtelaio la mente argomentativa, capace di convogliare anche quei ricordi di infanzia in un percorso di pensiero, critico e poetico insieme: I luoghi: la cascina e la terra; Noi e gli adulti; Noi e gli amici: i giochi; Gli animali: la stalla e la "corte"; Il lavoro. Ogni capitolo disegna una struttura sociale diversa, tipica di una comunità che oggi sembra così aliena eppure ancora riconoscibile – in contesti assai mutati – in alcune linee profonde relazionali di certe famiglie, di certe comunità locali o culturali. Il tutto raccontato con ingenuità (nel senso kantiano dell'adattarsi al contatto della realtà), facendo parlare storie, oggetti e animali, e in quegli interstizi narrativi la riflessione filosofica prende la forma delle cose.

Per chi ha conosciuto Silvana Borutti come insegnante o come ricercatrice e saggista, questo piccolo libro è un behind the scenes che ne restituisce soprattutto la delicatezza dello sguardo e la capacità di essere affettuosa e distante dalle cose, al punto di poterne parlare filosoficamente. Se poi lo affianchiamo a un precedente, breve saggio autobiografico, ma affatto diverso, sull'esperienza di vita pubblica, dal titolo "Mi è gradita l'occasione". Autobiografia del parlare in pubblico (Ibis, 2018), possiamo facilmente riconoscere la stessa cifra di eleganza impeccabile, tra le rogge infangate della campagna d'Oltrepò, come tra i rivoli del discorso pubblico – e quindi sempre, necessariamente politico – degli interventi in occasioni formali, lungo la carriera accademica e quella da assessore alla Cultura del Comune di Pavia. Due libri che rivelano ai lettori una Silvana Borutti oltre la filosofia o forse dietro o prima di essa o ancora, probabilmente, attorno e durante la filosofia.

Ma torniamo alla campagna, alla cascina de L'origine. Quando Denis de Rougemont, nel 1963, introdusse per la prima volta il concetto di radici orizzontali, espresse l'idea di una comunità fondata sui legami tra le persone, su una rete di relazioni, piuttosto che su discendenze o appartenenze fisse e immutabili; una comunità, dunque, con confini basati su strutture relazionali più che su delimitazioni fisiche (Federalismo culturale, Pagine d'Arte, 2006). L'identità è cioè, secondo De Rougemont, il risultato di una concatenazione relazionale, che si sviluppa nel tempo, non di una progressione lineare a partire da un punto di origine fisso. Forse proprio all'incrocio fra queste due visioni si trova la cascina, spazio fisico e mentale, luogo di origine e di relazioni insieme. Più che il punto di origine, è la fonte che origina, cioè un seme di possibilità che, in questo caso, ha portato la seconda di tre sorelle a diventare una filosofa affermata, quanto di più lontano e insieme di più vicino vi è rispetto al lavoro nei campi: la filosofia è impalpabile e immateriale, ma allo stesso modo serve per dissodare molti tipi di terreno.

Inoltre la cascina, isolata in sé, nello spazio ampio delle campagne, vive necessariamente di relazioni non solo interne, ma anche con il mondo esterno di cui è elemento di congiunzione temporale, tecnico e materiale, in quanto conserva una

tradizione culturale, modifica il paesaggio con il proprio intervento e produce cibo o altro che poi immette nel ciclo del commercio, giungendo fino alle città o semplicemente alle altre famiglie del paese. Nella cascina ognuno è qualcuno: ha un nome e un soprannome, un ruolo, un'ascendenza e un destino, un carattere e una modalità relazionale tipica. In altre parole, ognuno ha una propria identità, in aperto contrasto con le comunità digitali contemporanee, composte da individui spesso resi anonimi e talvolta organizzati non tanto in base a veri profili personali, quanto piuttosto a profilazioni costruite dagli algoritmi, a identificazioni più che a identità, elaborate dagli strumenti tecnologici tipici di una società orientata al consumo. Viceversa, nel contenitore narrativo della cascina le identità si definiscono reciprocamente, si mettono a confronto grazie alla loro differenza e alla distanza che le separa, cioè in virtù dello «scarto» che esiste tra esse, per usare un termine di François Jullien (*L'identità culturale non esiste*, Einaudi 2018).

E proprio il tra, che compare nel saggio di Jullien è il protagonista, sebbene nascosto, dell'altro saggio autobiografico di Silvana Borutti, "Mi è gradita l'occasione". *Autobiografia del parlare in pubblico*.

Il titolo, che è un cliché linguistico e come tale è virgolettato, suggerisce da subito che si tratta di un libro pieno di ironia, che affronta con leggerezza (e quindi totale serietà) e con una gran quantità di connessioni alla filosofia, alla retorica e all'antropologia, il tema del parlare in pubblico in occasioni formali. La genesi del testo è spiegata subito nella premessa, intitolata *Compiti istituzionali e rituali*:

«Sono stata una docente universitaria di filosofia teoretica. Come tale, ho scritto (e spero di continuare a scrivere) articoli e libri scientifici godendo di una certa libertà nella scrittura, poiché la scrittura filosofica non è particolarmente connotata, né rigidamente normata all'interno di un genere. Tra i filosofi ci sono certamente stati grandi scrittori: Platone e Nietzsche, per citare nomi noti a tutti, grandi filosofi e grandi scrittori che hanno creato uno stile e un genere di scrittura filosofica. Ma i professori di filosofia sono più liberi dagli impegni dello stile o del genere. A meno che non capitino loro dei compiti istituzionali.

E quanto è capitato a me. Sono stata assessore alle politiche culturali di un capoluogo di provincia, direttore di un Dipartimento di Filosofia, vice-preside di una Facoltà di Lettere e Filosofia e direttore di un Dipartimento di Studi Umanistici. Ho dovuto “portare dei saluti”, rivolgermi cioè ai pubblici più diversi, per dire la prima parola sugli eventi più vari che stavano per aver luogo.

Pensando retrospettivamente a questa curiosa produzione di testi, mi sono chiesta se non meritassero davvero una forma di sopravvivenza, al di là delle battute scherzose. E se non potessi, attraverso esemplificazioni prese dalla mia esperienza, trasformare una vicenda biografica nella ricerca di qualche regolarità riconoscibile nella vita delle istituzioni. Così ho fatto».

Anche in questo caso, nella struttura dell'indice si ritrova la filosofia che dà ordine concettuale e gerarchico a una serie di testi temporalmente e occasionalmente raccolti: i quattro titoli dei capitoli sono Brevitas, Empatia, Pertinenza, Levitas. Sono una sorta di virtutes elocutionis aggiornate alla politica contemporanea, se sei capace e ti puoi permettere di immaginare, costruire e pronunciare discorsi che abbiano quelle caratteristiche. Forse oggi (ma già allora, quando il libro fu pubblicato) quella stagione è svanita, sostituendo Empatia, Pertinenza e Levitas con antipatia, impertinenza e durezza, poiché il discorso – che è fondamento della filosofia e quindi della cultura prima ancora che della comunicazione – s'impoverisce di significati e si arricchisce di violenza, con il sopravvento della retorica populista.

L'esperienza come civil servant di Silvana Borutti l'ha portata a mettere a frutto le proprie doti relazionali e la sua capacità di connettersi a tutti i livelli di struttura comunicativa, dalla più articolata e colta fino a quella più semplice e a volte ingenua. Nei suoi discorsi – in controtendenza retorica già allora, quando venivano pronunciati – traspare l'attenzione al pubblico (empatia e brevitass) e all'oggetto (pertinenza). La levitas viene di conseguenza. Diversamente dai classici discorsi assessorili, orientati a ribadire le parole-chiave che periodicamente si rinnovano e pervadono il linguaggio (fare sistema, creare sinergia, unire innovazione e tradizione, rilanciare il comparto, invertire la tendenza, fare un cambio di passo, coinvolgere tutti gli attori locali, i

giovani, ah l'importanza dei giovani....) nei discorsi di Silvana Borutti il cliché è bandito e la levitas viene appunto di conseguenza, nell'articolare e armonizzare l'occasione per cui il discorso si pronuncia, il contenuto del discorso e il pubblico stesso, compresa la situazione contingente (le persone sono in piedi? sono sedute? fa caldo? fa freddo? c'è del cibo vicino che distrae? che ore sono?).

L'arte del parlare in pubblico, più dello scrivere nel proprio studio e anche dall'insegnare in un'aula di qualsiasi tipo, richiede la capacità assai sviluppata di comprendere in sé ciò che non si può comprendere, ossia l'alterità. Il discorso è ciò che si situa, prende forma e vive nello spazio tra le alterità, che vengono così interpellate e – nel migliore dei casi – accomunate dal suono delle parole, le quali portano con sé una serie di significati – nel migliore dei casi – condivisi e compresi. La comunità si costituisce così nel discorso pubblico e la manifestazione pubblica di un intellettuale è parte della sua costituzione. Come dire: insegnare in un'aula universitaria, mediare in un consesso decisionale e introdurre una mostra presso un pubblico di cittadini sono tre attività che hanno in comune la responsabilità del costruire una comunità di relazioni; quanto questa responsabilità sia agita consapevolmente stabilisce la differenza di livello tra i diversi insegnanti, i vari mediatori (e politici), i molti oratori. In questo caso, ça va sans dire, insieme alla consapevolezza umana e alla padronanza tecnica del discorso, si affianca la profondità dell'etica, approdo ultimo di ogni filosofia.

LEGGERE IL TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS DI WITTGENSTEIN

Giovanni Raimo

Aver potuto contribuire alla stesura di *Leggere il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein* di Silvana Borutti è ed è stato un grande onore. Al tempo, era il 2010, non avevo ancora terminato il mio dottorato di ricerca e l'idea di dover scrivere un capitolo sulla concezione della logica e della scienza del cosiddetto primo Wittgenstein, argomento su cui esistevano intere e sterminate biblioteche, mi spaventava e mi inorgogliava.

Mi ero certo interessato alla logica, quantomeno per comprendere il contesto culturale nel quale Wittgenstein si muoveva al tempo della stesura del *Tractatus*, ma non ero certo un logico matematico, né potevo dire di essere un vero filosofo della scienza, per quanto avessi approfondito alcune tematiche afferenti a questo ambito (dopotutto stavo facendo un dottorato di ricerca su Moritz Schlick). *Che cosa ero dunque?*

Oggi, dopo aver acquisito un po' di esperienza come studioso di filosofia e soprattutto dopo essere divenuto uno psicologo ed un clinico di orientamento psicoanalitico, la domanda che mi feci ("che cosa sono?") mi fa un po' sorridere e mi ricorda quanto siano importanti le *identificazioni* per la costruzione di un'identità, di un Io, che risulta però sempre un piccolo e fragile costrutto nella tempesta della vita. C'è da dire che l'università di oggi punta molto alla costruzione e all'idealizzazione di queste caselle identitarie, con la scusa che in accademia bisogna specializzarsi e ritagliarsi il proprio ambito di studio. Inoltre, al tempo (e forse ancora oggi, non saprei) imperversava la filosofia analitica, che porta spesso al *parossismo* questa esigenza identitaria. Più volte, in diversi convegni, mi capitava di porre una certa domanda ad un qualche relatore, il quale rispondeva qualcosa del tipo: "Questo è un quesito di filosofia della mente e io sono un epistemologo. Deve porre la domanda a quel mio collega lì. Io mi occupo di *conoscenza*, non di *mente*".

Non voglio ora parlare di questo argomento (l'utilità e il danno dello specialismo in filosofia), che richiederebbe una monografia di svariate centinaia di pagine e che porterebbe alcuni filosofi ad azzuffarsi tra di loro. Quello che mi preme dire è che, da allievo di Silvana Borutti, rispetto a questa esigenza identitaria, avevo una mossa che mi permetteva (o almeno così credevo) di fare sempre *scacco matto*: potevo infatti dire di essere un *filosofo teoretico*. Ovviamente non avrei saputo dare una buona definizione dell'espressione "filosofia teoretica" (ammesso e non concesso che abbia senso farlo), ma potevo fare un passo di lato rispetto all'imperante specialismo in filosofia che al tempo (non so oggi) piaceva a tanti. Anzi, potevo dire di appartenere al settore scientifico-disciplinare FIL-01. Non 02 o 0157, ma 01! E il bello di FIL-01 è che non riguarda niente di davvero specifico (non il linguaggio, la scienza, la mente o la morale). Tornando a Wittgenstein, Silvana Borutti insiste spesso sul fatto che l'autore del *Tractatus* era un filosofo, e non un filosofo *del linguaggio*: esso non è un mero e possibile oggetto di analisi, bensì è ciò che da *senso e forma* al nostro mondo e il filosofo è simile ad un contadino che dissoda il terreno per far crescere le colture, cioè i modi variegati con cui parliamo.

Che cosa è dunque la *filosofia teoretica*? Nella mia testa di giovane studente, al di là di qualche nozione raccattata qui e là ("la filosofia teoretica è quella filosofia che ha ad oggetto se stessa, il proprio statuto", ecc.), questa disciplina, o settore, si identificava con quello *stile filosofico* che mi aveva insegnato Silvana (faccio notare che questa è una definizione molto wittgensteiniana). Ma che cosa mi aveva insegnato? Posso dire che mi aveva *mostrato* come si *pensa*, senza farsi imbrigliare da fragili costruzioni identitarie ("sono un filosofo analitico", "sono un epistemologo", "sono uno storico della filosofia", ecc.), senza snobismi ("Heidegger? il nulla nulleggia? Lasciamo perdere...", "la teoria degli insiemi di Frege? Quella è logica, mica filosofia"), utilizzando tutto ciò che si può utilizzare per sbrogliare i "crampi mentali" (come direbbe Wittgenstein) che ci angustiano e che ci gettano in un vago ma persistente malessere filosofico. Se, nella mia testa di giovane studente, molti professori esponevano dottamente, nei loro corsi, argomenti che avevano studiato a lungo, Silvana Borutti *pensava*, ossia scioglieva nodi.

Silvana mi ha poi, ovviamente, fatto conoscere Wittgenstein, ossia il più *teoretico* dei filosofi. Non solo il suo pensiero non verteva su un oggetto specifico (la mente, l'ontologia, il linguaggio, ecc.) ma soprattutto egli criticava l'idea stessa che in filosofia bisognasse *costruire teorie per risolvere problemi*, ossia quel dogma che i filosofi analitici, ma non solo, venerano. Questo aspetto del pensiero di Wittgenstein mi piaceva molto, perché me lo faceva vedere come una sorta di *outsider* della filosofia accademica e anche io, evidentemente, volevo essere un po' un outsider. Ovviamente, oggi, mi rendo conto che quella di "outsider" è ancora un'etichetta identitaria, come può essere quella di "epistemologo" o di "fenomenologo".

Con il senno di poi, nella mia testa di giovane studente, essere *antiteorico*, o *ateoretico* (Silvana direbbe che Wittgenstein si pone al di fuori della dicotomia teorico/antiteorico, perché essere antiteorico è ancora una posizione teoretica), mi permetteva di accostarmi alle teorie o al pensiero dei vari autori senza farmi "dominare" da questi. In un certo senso, capisco solo ora, avevo la possibilità, molto conveniente, di non perdere nulla: potevo sia essere un filosofo accademico, edotto nelle varie teorie, sia un non-filosofo libero da qualsiasi teoria.

Quello che potevo vedere, in Silvana, era che lei *utilizzava* Wittgenstein (come qualsiasi altro filosofo) per pensare, per affrontare problemi. Al di là del pensiero di Wittgenstein, così magmatico e sfuggente, oggi mi rendo conto di essere diventato un po' "utilitarista": da clinico, non mi preoccupo più se una certa teoria è vera o falsa, se un certo autore ha più o meno ragione rispetto ad un altro su una certa questione, ma mi interessa solo se un certo pensiero mi è utile, in un certo momento e con un certo paziente, per fare *terapia* (altro termine wittgensteiniano).

Concepire la filosofia come terapia significa innanzitutto intendere la filosofia come un lavoro su di sé, sul modo in cui si vede il mondo. Silvana insiste molto sul fatto che, per Wittgenstein, questo lavoro su di sé riguarda il sentire (*Gefühl*) e non il capire (*Verstand*), ossia che ha a che fare con un rafforzamento della volontà (*Willen*) contro gli "idoli" o le "tentazioni". Nel suo ultimo libro, *Fare filosofia con Wittgenstein*, Silvana, usando l'espressione "etica dell'astensione", sostiene che il fine di questo lavoro è *lasciar essere*

l'altro, ossia esercitare la sorpresa per l'eterogeneo. Una vita *decente* (Wittgenstein usa il termine *Anständigkeit*) ha dunque a che fare, per usare le parole di Silvana, con il riconoscimento dei valori dell'altro, della presenza degli "altri" nel "noi" e con la concezione del dialogo come messa a rischio del sé.

L'insegnamento di Silvana su Wittgenstein mi sembra vertere soprattutto su questo: non perdersi nei tecnicismi della filosofia wittgensteiniana, ma dominarli e dominarsi, al fine di tornare sempre sullo stesso punto, ossia la difficoltà e il compito di vivere in un mondo condiviso. È per affrontare questo compito che ha senso riflettere sulla forma logica, sul logicismo, sugli oggetti semplici, sulla forma generale della proposizione, sulle condizioni indicibili del significare, ecc.

Certo, oggi, dopo il mio "addestramento" alla psicoanalisi, direi che lavorare su di sé significa soprattutto riconoscere l'eterogeneo che è in noi, ossia il nostro corpo e il nostro modo singolare di *godere*, nonché attraversare la nostra strutturale follia, che spesso veste i panni della razionalità e di una presunta profondità filosofica.

Torniamo a *Leggere il Tractatus* e al mio capitolo su logica e scienza. Perché occuparsi di logica matematica e non di un altro argomento? Al tempo avrei risposto così: Wittgenstein è stato innanzitutto un allievo di Frege e Russell e i problemi che aveva in mente quando ha scritto il *Tractatus* riguardavano soprattutto il logicismo e in generale la questione dei fondamenti dell'aritmetica. Se si voleva capire a fondo il suo pensiero, avrei detto, bisognava partire da lì, anche perché la *filosofia della matematica* (Wittgenstein non avrebbe usato questa espressione) rimarrà un tema costante nella sua riflessione. Inoltre, tutti i padri della filosofia analitica, nonché quasi tutti i filosofi analitici, erano e sono esperti di logica e al tempo (non so ora) studiare Wittgenstein significava imbattersi necessariamente nella filosofia analitica.

Oggi, quindici anni dopo, alla domanda sul perché *mi* ero concentrato sulla logica, risponderei però in un altro modo: la logica non è solo quella disciplina che studia il modo in cui si conserva la verità in una catena argomentativa o, come direbbe Wittgenstein, ciò che *mostra* la struttura del linguaggio, ossia le regole d'uso dei connettivi logici (ma non solo), ma è anche una disciplina che ti illude di aver trovato un

posto a nozioni molto importanti (la verità, la dimostrabilità, ecc.). Oggi direi che la logica attira chi ha bisogno di ordine, evidentemente perché sente pressante la questione del disordine o perché è disturbato da ciò (la vita pulsionale?) che sembra non volersi strutturare in un certo modo.

Tralasciamo, però, questa incursione nella psicoanalisi (anche se Wittgenstein, dopotutto, si definiva un seguace di Freud) e torniamo all'autore del *Tractatus*, il quale ha una peculiarità: mette subito in chiaro che i problemi affrontati nel suo scritto (e dunque anche i problemi della logica) non sono i veri problemi (della vita), o i problemi più alti, dei quali parlano, più che Frege e Russell, i grandi poeti, romanzieri e musicisti, come Tolstoj, Dostoevskij, Trakl, Tagore, Beethoven, Schubert, ecc. Questa posizione di Wittgenstein, al tempo, mi folgorò e tuttora mi orienta nella vita e nella mia pratica clinica. Contro la tendenza di molti filosofi a *parlare* delle questioni più alte, Wittgenstein ci insegna che esse sfuggono al linguaggio *sensato* e che possono, forse, essere *mostrate* dall'arte. Non solo, ciò che più mi affascinava era che un logico considerasse i problemi logici (come, ad esempio, la questione dei fondamenti dell'aritmetica) non così importanti. A tal proposito, se Wittgenstein, nel *Tractatus*, cerca ancora una soluzione alla bancarotta del logicismo, e nello specifico tentando di fondare la nozione di numero su quella di *operazione* e non su quella di *insieme*, negli anni successivi il nostro filosofo austriaco arriverà semplicemente a chiedersi: “Perché c'è bisogno di fondare l'aritmetica? Perché, voi logici, fate tutto questo e non vi limitate a usare la matematica?”.

Se è vero che lo scopo della filosofia è mostrare alla mosca la via d'uscita dalla trappola, allora è necessario riconoscere che risolvere il problema dei fondamenti significa semplicemente astenersi dall'affrontarlo, ossia uscire (direi proprio fisicamente) dal dibattito sulla contraddittorietà o meno dell'aritmetica. Silvana Borutti parla di “etica dell'astensione”, di “un'economia etica del dire”, riferendosi alla pratica di delimitare l'ambito del linguaggio significante, al fine di abitarlo decentemente. Parlando di logica, per come ho capito io Wittgenstein, quest'etica dell'astensione si traduce nel lasciare essere la matematica per quello che è, senza volerla ingabbiare in

un formalismo che ha il solo scopo di tranquillizzare il logico ossessionato dall'ordine e di immobilizzare il movimento un po' imprevedibile e vitale della pratica matematica. Henri Poincaré, a tal proposito, accusava David Hilbert di voler trasformare la matematica in una macchina per fare salsicce, ossia lo incolpava di non amare davvero la matematica, perché voleva trasformarla in qualcosa che non era, e nello specifico in qualcosa di degradante, di freddo e soprattutto di morto (una mera macchina, e una macchina per sfornare salsicce-teoremi).

Più in generale, seguendo Wittgenstein, la trappola è la filosofia per come la consociamo, ossia come una pratica atta a formulare problemi ("l'etica è trascendentale?", "Dio esiste?", "l'aritmetica è coerente?", ecc.) e a trovare risposte o, peggio ancora, come quella pratica che si riduce nello scrivere articoli per ingrossare il proprio curriculum al fine di acquisire titoli («Io non posso fondare una scuola perché, in realtà, non voglio essere imitato. In ogni caso non da coloro che pubblicano articoli in riviste di filosofia»). Ancora oggi, direi che il pensiero di Wittgenstein, per quanto sia difficile descriverne la forma, è il miglior antidoto a questa concezione (malsana?) della filosofia.

LA FILOSOFIA COME RISVEGLIO ESTETICO E CONFIGURAZIONE ESEMPLARE DEL SENSO

Michela Summa

È ottobre, e parallelamente al tentativo di raccogliere i pensieri per questo breve contributo e per l'augurio a Silvana Borutti, sono alle prese con la preparazione di un corso di introduzione alla filosofia. È la prima volta che mi viene affidato questo corso, e mi sto rendendo conto della sfida che rappresenta il tentativo di introdurre alla filosofia, o di *iniziare* a discutere di che cosa sia la filosofia, con persone per le quali questo rappresenta un terreno sostanzialmente ignoto. Questa è una bella coincidenza, perché sebbene la scintilla fosse già scoccata con le lezioni e le letture del liceo, per me sono stati i corsi di Silvana a rappresentare il vero e proprio inizio di un confronto con le domande della filosofia e con la specificità del pensiero filosofico. Non credo sia un caso se un tema caro a Silvana, nelle sue lezioni di introduzione alla filosofia teoretica, fosse proprio la discussione di alcune figure dell'inizio. Proprio su queste figure sono tornata a pensare in questi giorni, in occasione della preparazione del mio corso di introduzione alla filosofia. Da qui mi piacerebbe appunto iniziare, per poi passare a un altro tema che mi sta molto a cuore nei lavori di Silvana – il tema dell'esemplarità e la sua funzione nelle scienze umane.

Figure dell'inizio

Che cosa significa pensare l'inizio in filosofia? Nel volume *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*, Silvana Borutti e Luca Vanzago discutono diverse figure dell'inizio – quali il $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$, il dubbio o l'*epoché* fenomenologica – e suggeriscono di interpretarle come modalità diverse per rappresentare una “trasformazione dell'esperienza umana” (Borutti and Vanzago 2018, 15). Ricordo come

questo riferimento al carattere trasformativo dell'inizio del pensiero filosofico fosse messo a fuoco già nelle lezioni dei primi anni 2000. Con rimandi ai grandi pensatori delle figure dell'inizio – tra cui Platone, Aristotele, Cartesio, Hegel e Husserl – questa enfasi sul carattere trasformativo dell'inizio lascia intendere che con 'inizio' non si intende un episodio o una fase temporale all'interno di un ordine cronologico di successione. Per quanto, come nel mio caso, siano possibili associazioni a ricordi personali relativi al momento in cui si è 'scoperta' la filosofia, o si è entrati in contatto con pensatrici e pensatori che si sono posti il problema di cosa sia la filosofia e di come iniziare a pensare filosoficamente, le figure dell'inizio in filosofia non si riducono a questo. O, più precisamente: fasi cronologiche ed episodi della propria biografia acquisiscono il senso di *inizio* non in virtù di una localizzazione temporale nella memoria autobiografica (ho iniziato a studiare filosofia dopo aver concluso la maturità) o oggettiva (ho iniziato a studiare filosofia nel 1999). Invece, certe esperienze che associamo al nostro personale incontro con la filosofia acquisiscono il *sensò di un inizio* in relazione a quella dimensione trasformativa a cui si è fatto riferimento. Richiamando Freud, si può parlare dell'inizio in filosofia come di una "scena primaria" (Borutti and Vanzago 2018, 15), e come un momento inaugurale di una dimensione di senso. Come messo in luce da Hegel (1985, 53-65), l'inizio – inteso come momento inaugurale, dal carattere trasformativo, di una dimensione di senso – è quindi una figura dialettica: l'inizio è qualcosa che si definisce come tale a partire da ciò che ancora *non è*. Anche se precede il processo e il risultato che ne derivano, l'inizio è sempre concepito solo a partire da un processo e da una (possibile) fine, e in questo senso è sia immediato che mediato. Ciò significa anche che l'inizio è contenuto nel processo in divenire, o si proietta su di esso.

Questo pensiero hegeliano mi sembra fare da sfondo a diverse riflessioni di Silvana sul tema dell'inizio. In particolare, ritroviamo questo pensiero sullo sfondo della sua lettura, ispirata in particolare a Kant e a Wittgenstein, della filosofia come "risveglio estetico" (Borutti 2006, 37-44) e della forma immaginativa "come condizione dell'esperienza del senso in generale" (Borutti 2006, 37). L'idea di fondo mi sembra

essere questa. Generalmente la filosofia è intesa come un'impresa riflessiva e meta-teoretica, che si basa sulla riflessione di come strutturiamo ciò che è dato attraverso un ordine concettuale e teorico e che si propone di investigare legittimità delle pretese di validità di questo ordine. Ma una considerazione più differenziata su ciò che significa pensare filosoficamente mostra che questo tipo di riflessione si muove già in un orizzonte di pensiero filosofico. In particolare: la domanda sull'inizio della filosofia presuppone che si stia già pensando in modo filosofico, il che significa che ogni tentativo di definire la filosofia non può che muoversi in un cerchio. Il pensiero filosofico è una modalità di costituzione del senso, che, nell'interpretazione di Silvana, affonda le sue radici in una dimensione sensibile, affettiva e immaginativa. Con la considerazione della radice estetica del pensiero, Silvana mostra come ogni ordine concettuale si misuri sempre con qualcosa che lo eccede – non con qualcosa che cerchiamo, ma come qualcosa che ci accade o ci colpisce (*Widerfahrnis*), e che non rientra in un ordine dato. Questo comporta un carattere di retrospettività (*Nachträglichkeit*) costitutivo delle formazioni concettuali, che riguarda anche la definizione filosofica dell'inizio. Questo perché, come abbiamo visto, una rappresentazione dell'inizio acquisisce il suo senso a una domanda che è già filosofica, e lo acquisisce in relazione a qualcosa di altro da sé. Seguendo Wittgenstein, a partire dalla considerazione di questo eccesso, l'aspetto inaugurale della filosofia si definisce come un *mostrare*, come «un esercizio che prepara al risveglio del senso, cioè al comparire della forma» (Borutti 2006, 38). Questo, nella prospettiva di Silvana, ha anche un momento fondativo e sociale, che consente di ripensare la comunità in termini non essenzialistici (Borutti 2018). Si tratta, però, di una concezione della socialità non intesa come convergenza o fusione di orizzonti, ma piuttosto in termini di pluralità, differenza e separazione, che sono condizioni necessarie per un possibile essere in comune. L'idea di un risveglio al senso a partire dalla sua radice sensibile e immaginativa comporta allo stesso tempo un risvolto etico del pensiero filosofico. Questo risvolto etico non riguarda unicamente i temi classici della filosofia pratica o della filosofia morale. Si tratta invece di un'etica della conoscenza in quanto tale, che consiste non solo

nella ricerca di ordine e accuratezza, ma principalmente nel riconoscimento dei propri limiti. In qualche modo, questo si rispecchia in un'altra considerazione relativa all'inizio, inteso come la ricerca di un atteggiamento e di un posizionamento adeguato rispetto a ciò che richiama a una considerazione filosofica: «(...) il filosofare come *übersichtliche Darstellung* delle *Ricerche filosofiche* è sempre un presentare la forma con procedure che rispettino allo stesso tempo il divieto etico di rappresentare il senso come un oggetto, di darne delle spiegazioni essenzialistiche, sostanzialistiche, causali; e il comparire della forma è sempre un'esperienza estetica che coglie di sorpresa, è un vero e proprio risveglio al senso.» (Borutti 2006, 39)²⁶.

Diversi aspetti di questa linea di pensiero si intersecano con la riflessione fenomenologica, a partire dall'appello a un ritorno alle cose stesse. Possiamo in effetti considerare anche la riflessione fenomenologica sull'inizio alla luce della combinazione di aspetti teorici, etici ed estetici, focalizzata su una interpretazione del fenomeno dell'attenzione e del risveglio. Si evince che il momento dell'inizio sia di centrale importanza per il pensiero fenomenologico, come evidenziato dai titoli delle opere di Husserl, spesso intesi come introduzioni alla fenomenologia. Inoltre, l'importanza della tematizzazione dell'inizio emerge chiaramente nelle pagine dedicate al mutamento di atteggiamento richiesto dalla filosofia, dalle analisi sull'epoche e la riduzione fenomenologica. Tutto questo sta alla base della caratterizzazione della filosofia prima come una "disciplina scientifica dell'inizio" (*wissenschaftliche Disziplin des Anfangs*) (Husserl 1956, 5).

Le figure chiave dell'inizio in fenomenologia sono certamente l'*epoché* e la riduzione fenomenologica. Seguendo l'ispirazione dei lavori di Silvana, anche l'*epoché* husserliana può essere letta come una sospensione dell'immediata aderenza a ciò che è dato, che a sua volta ha una radice estetica – laddove con 'estetica' si intende in primo luogo un radicamento nella dimensione sensibile (Summa 2014). L'*epoché* fenomenologica può essere in altri termini considerata come una modalità di risveglio al senso. Anche per

²⁶ Si veda anche Borutti and Vanzago (2018, 193-213).

questo è significativo, riguardo alla struttura dialettica e per certi aspetti forse paradossale della figura dell'inizio, che Husserl si sia considerato per tutta la sua carriera un *Anfänger*. Per quanto non manchino descrizioni dell'*epoché* che richiamano forme di volontarismo della decisione (Husserl 1976, 56-65), altrettanto significative sono le analogie tra il passaggio dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento fenomenologico e il momento del risveglio (*Weckung*) che risponde al fenomeno dell'affezione (Husserl 1966, 172-183). Questo risveglio definisce un fenomeno in cui la nostra attenzione viene richiamata su qualcosa che già era dato, ma non era propriamente visto, o era dato solo in modo implicito. L'*epoché* può quindi essere considerata come una sospensione dell'aderenza immediata a ciò che è dato. Questa sospensione è volta alla tematizzazione di una dimensione di senso che si stabilisce innanzitutto in modo associativo e abituale ed è caratterizzata da forme elementari di regolarità, di familiarità e di ovvietà. Questa dimensione di senso rimarrebbe implicita se non ci fosse l'occasione – se, cioè, la coscienza implicita della regolarità, familiarità e ovvietà non venisse interrotta o disturbata. A partire da un'esperienza di interruzione o disturbo – o dal confronto con qualcosa di estraneo all'ordine implicitamente assunto, con qualcosa che genera un'affezione – la nostra attenzione viene risvegliata. Il momento della decisione e dell'orientamento volontaristico seguono a questo confronto con qualcosa di estraneo, che eccede la nostra comprensione perché non rientra nell'ordine che assumiamo come ovvio, e quindi ci porta a riconsiderare il senso stesso e l'origine di tale ordine.

Questo risveglio ha quindi primariamente il carattere di un *pathos* (Waldenfels 2004). Come notano sia Blumenberg (2002) sia Waldenfels (2004), l'attenzione – anche l'attenzione filosofica – ha due aspetti: qualcosa ci colpisce e ha quindi il carattere del *pathos* (*Auffallen*) e in risposta a ciò sviluppiamo un atteggiamento del prestare attenzione (*Aufmerken*). Entrambi i momenti sono costitutivi per un'estetica e un'etica della conoscenza in un modo che mi sembra affine a quello sottolineato nel progetto filosofico di Silvana.

L'esempio e le scienze umane

La discussione della radice estetica e le implicazioni etiche della conoscenza, tuttavia, non si limitano alla dimensione del risveglio e dell'orientamento dell'attenzione, e neanche alla trasformazione del pensiero che risulta dal sospendere ciò che assunto come ovvio per riconsiderarne l'origine e le pretese. Le idee riguardanti l'etica e l'estetica della conoscenza nei lavori di Silvana si estendono invece all'analisi delle configurazioni di senso che emergono in relazione a ciò che è dato (Borutti 2006). Anche a questo riguardo, la prospettiva metodologico-descrittiva della fenomenologia mi sembra ben inserirsi in un discorso ispirato ad autori come Kant e Wittgenstein (Borutti 2009).

Questo, a mio parere, diventa particolarmente chiaro se consideriamo la funzione cognitiva dell'esempio e dell'esemplarità. Questa funzione, che Silvana concepisce come elemento chiave dell'epistemologia delle scienze umane (Borutti 2022), si può intendere in diversi modi, a seconda di quale sia la nozione di esempio a cui ci si ispira. Invece di intendere la nozione di esempio come mera istanza o esemplare di una generalità, Silvana mostra come sia produttivo pensare l'esempio a partire dalla differenziazione e dalle sovrapposizioni che emergono, in particolare, se consideriamo la concezione delle somiglianze di famiglia in Wittgenstein.

«Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo “giuochi”. Intendo giochi da scacchiera, giochi di carte, giochi di palla, gare sportive, e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giochi? – Non dire: ‘Deve esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero ‘giuochi’” – ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti. – Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! – Osserva, ad esempio, i giochi da scacchiera, con le loro molteplici affinità. Ora passa ai giochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma

molto è andato perduto. Sono tutti ‘divertenti’? Confronta il giuoco degli scacchi con quello della tria. Oppure c’è dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione fra i giocatori? Pensa allora ai solitari. Nei giuochi con la palla c’è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro un muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita. Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l’abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c’è l’elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giuochi. Veder somiglianze emergere e sparire. E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo.» (Wittgenstein 2009, § 66)

In questa prospettiva, la filosofia del tardo Wittgenstein può nuovamente essere fatta interagire in modo produttivo sia con Kant, sia con la fenomenologia. Con l’approccio alla “necessità esemplare” nella *Critica del giudizio* di Kant (KU §§ 18-22), questo approccio condivide l’idea per cui l’esempio è una singolarità che esibisce la regola, che deve poter essere seguita da chiunque, pur non essendo deducibile da un universale dato. Con la fenomenologia, questa visione condivide l’idea di una pluralità degli esempi che possono lasciare cogliere la regola che li connette a partire dalla loro variazione (Summa 2022). È significativo che proprio nel contesto di questa concezione emerga in Wittgenstein il tema della somiglianza come chiave per comprendere il rapporto dell’individuale e della generalità. Ed è altrettanto significativo che questo tema si connetta con un appello che potrebbe essere senza problemi assunta nel contesto della fenomenologia: “non pensare, osserva!”.

Con la nozione di somiglianze di famiglia che fa da sfondo alla concezione dell’esempio, Wittgenstein respinge la caratterizzazione dell’esempio alla luce di una legge o una generalità data, così come la pretesa di pensare la generalità espressa da un concetto unicamente alla luce di ciò che gli esempi hanno in comune. In questa prospettiva, l’esempio non è semplicemente da intendersi come un’istanza che esemplifica una regola universale o una generalità. Invece l’esempio ha la funzione di un modello o di

una guida rispetto a una regola non data. Questa ricerca a sua volta prende forma sulla base di sovrapposizioni e distanziamenti, di aspetti condivisi così come di differenziazioni e separazioni.

Specificamente, nel contesto dell'epistemologia delle scienze umane, l'esemplarità non si presta ad essere intesa come espressione concreta di una norma o di un ideale che va oltre il concreto, ma come regola che emerge a partire da una considerazione differenziale nelle configurazioni sociali concrete e dei processi attraverso cui tali configurazioni si realizzano (Borutti 2022). Questo significa anche che la regola non va cercata unicamente alla luce della convergenza, ma anche delle divergenze, salvaguardando l'irriducibile pluralità delle conformazioni sociali e culturali. La considerazione di una singolarità come esemplare si realizza a partire da un "vedere come" che, come nota Silvana è anche un "sentire come" (Borutti 2006, 44-53). Questo rimanda a una considerazione della singolarità in un contesto di relazioni che generano risonanze, consonanze, ma anche dissonanze. Nelle scienze umane, questo si contrappone sia a forme di naturalismo che non rendono propriamente giustizia ai fenomeni culturali, sia a forme di storicismo e di costruttivismo sociale che porterebbero a considerare i singoli fenomeni come incommensurabili. I fenomeni, ed in particolare i fenomeni umani, possono essere comparati e messi in rapporto, e alla luce di questa comparazione dal basso è possibile riconoscere strutture esemplari – configurazioni vaghe e modificabili – che fungono da linee guida interpretative per comprendere formazioni di senso a diversi livelli. Così inteso, ciò che è esemplare ha una valenza normativa: non illustra una legge o regola data, ma definisce un modello guida o un paradigma.

Per concludere: questioni di metodo

Vorrei concludere questo breve contributo con qualche considerazione che di solito si discute all'inizio di un saggio, e cioè con qualche breve considerazione sul metodo. La

collocazione è dovuta al fatto che sono particolarmente grata a Silvana, sia come autrice che come docente, per aver trasmesso, attraverso le sue parole e il suo atteggiamento filosofico, una modalità esemplare per percorrere la propria strada in filosofia.

La riflessione sul metodo è un altro tema caro a Silvana e un aspetto caratteristico che possiamo trarre dai suoi scritti è la considerazione del metodo non come una procedura da applicare, in qualche modo astratta e predefinita indipendentemente dal contesto. Il metodo definisce invece una via all'identificazione e alla delimitazione di problemi, che prende forma nella riflessione stessa. Il metodo è inoltre da intendersi in senso plurale, che si configura anche in relazione alla domanda e al contesto di applicazione.

Non esiste, in questo senso, *un* solo metodo appropriato per la filosofia, ma piuttosto una combinazione di descrizione, analisi, ricostruzione e interpretazione. Quest'ultima è certamente di centrale importanza e si applica sia a testi filosofici che non filosofici, sia a situazioni sociali che a produzioni artistiche. Entrare in contatto con queste forme della produzione culturale umana richiede spesso un lavoro di traduzione in cui le lingue e il confronto tra di esse corrispondono a uno scambio e a una riconfigurazione di significati. Tra gli aspetti che considero maggior fonte di ispirazione nei lavori di Silvana c'è in particolare la sua abilità nel creare un dialogo tra diverse posizioni. Questo dialogo non è mai costruito in modo conciliante o armonico; al contrario, affronta le tensioni e le frizioni presenti nei testi, nelle loro lingue e nelle interpretazioni che suscitano, rivelandone la produttività. Altrettanto presente mi è la sua intelligenza, apertura e stile nel riconoscere, in diverse forme di pensiero e tradizioni filosofiche, varie opzioni di risposta a un problema, talvolta alternative e talvolta complementari. Infine, esemplari per i suoi lettori sono il suo instancabile orientamento alla ricerca di un concetto in grado di descrivere, senza ridurlo a un oggetto, l'origine del senso e la sua evasione da una comprensione totale.

Nota bibliografica

Blumenberg, Hans. 2002. "Auffallen und Aufmerken." In *Zu den Sachen und zurück*, 182–206. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Borutti, Silvana. 2006. *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*. Milano: Cortina.

Borutti, Silvana. 2009. "Immaginazione e pensiero del limite. *Darstellung* e *Einstimmung* in Kant e in Wittgenstein." *Paradigmi. Rivista di critica filosofica* 25:101-125.

Borutti, Silvana. 2018. "We-Perspective on Aesthetic Grounds: Gemeinsinn and Übereinstimmung in Kant and Wittgenstein." In *Imagination and Social Perspectives. Approaches from Phenomenology and Psychopathology*, ed. Michela Summa, Thomas Fuchs and Luca Vanzago, 287-303. London/New York: Routledge.

Borutti, Silvana. 2022. "Das Exemplarische als Schema bei Wittgenstein. Ein Modell für die Humanwissenschaften." In *Das Exemplarische. Orientierung für menschliches Wissen und Handeln*, edited by Michela Summa and Karl Mertens, 97-116. Paderborn: Brill mentis.

Borutti, Silvana, and Luca Vanzago. 2018. *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*. Carocci: Roma.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1985. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hamburg: Meiner.

Husserl, Edmund. 1956. *Erste Philosophie 1923/24. Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Kant, Immanuel. 1913. *Kritik der Urteilskraft*. Vol. V, *Kants gesammelte Schriften/Akademie Ausgabe*. Berlin: Reimer.

Summa, Michela. 2014. *Spatio-Temporal Intertwining. Husserl's Transcendental Aesthetic*. Dordrecht: Springer.

Summa, Michela. 2022. "On the functions of examples in critical philosophy – Kant and Husserl." In *Phenomenology as Critique. Why Method Matters*, ed. Smaranda A. Aldea, David Carr and Sara Heinämaa, 25-43. London/New York: Routledge.

Waldenfels, Bernhard. 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig. 2009. *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley Blackwell [*Ricerche filosofiche*. Trad. R. Piovesan. Torino: Einaudi].

IL MATERIARSI DELLA FORMA. SU LA FORMA DELL'IMMAGINE

Luca Vanzago

In questo libro, il secondo dopo *Filosofia dei sensi* a indagare il senso dell'esperienza estetica del pensiero, Silvana Borutti sviluppa la propria concezione originale portandola ad un livello ulteriore di elaborazione. In quest'opera si assiste ad un duplice movimento processuale: uno interno al pensiero di Silvana Borutti, l'altro relativo ad una concezione processuale delle immagini. La mia proposta interpretativa consiste nel considerare questo duplice processo come un progressivo manifestarsi di una concezione della forma come "farsi materia", cioè a un tempo come manifestazione della materia ma anche come materiarsi della forma, in una sorta di coimplicazione chiasmatica che mi pare particolarmente significativa.

Nel libro del 2006 le immagini erano considerate sotto il profilo della loro "irrealtà" in senso sartriano, ossia come emersione e separazione dalla realtà materiale, in un'ottica profondamente influenzata dalla concezione kantiana dell'immaginazione, dove prevale una impostazione antimimetica giocata alla luce di due concetti cruciali: *Bildung* e *dynamis*. L'immaginazione creativa viene vista come punto di articolazione e sutura tra passione e azione, aspetto rivelativo e aspetto creativo. Si può parlare di connessione tra *poiesis* ed *ekstasis*: l'elemento schematico gioca da nesso tra struttura e contenuto in un contesto di correlazione tra forma e materia che si dimostra consistere in definitiva nella dialettica non compositiva tra figurabile e infigurabile, cioè tra immagine e suo sfondo di invisibilità.

Questa prospettiva viene ulteriormente indagata e sviluppata nella *Forma delle immagini*. La forma, dice Borutti, vive nelle immagini attraverso una genesi immaginativa che richiama esplicitamente il loro carattere morfogeno, secondo l'acuta espressione di Jacques Lacan. Come si legge a p. 13: possiamo individuare aspetti della processualità secondo cui l'immaginazione, con il suo lavoro negativo e critico che mette fuori gioco la semplice presenza – quello che Sartre intende come l'atto

irrealizzante, annullante, trascendente delle immagini, che sono «altra cosa che presenze» – genera forme significanti e coerenti? Alla base del carattere morfogenetico delle immagini individuo tre tipi di processi dell’immaginazione, che definisco schematici, esemplari e deformanti.

Il primo modello è ancora Kant: l’immagine come schema. Figura che anticipa un ordine possibile dei fenomeni, facendo assumere loro una forma coerente. Non va dunque inteso come un’immagine, ma come la possibilità di un’immagine, un principio di aggregazione, una preforma visionaria che promette una combinazione stabile.

Lo schema non come figura concreta, ma come possibilità di figura, cioè come immagine che dà presenza alla forma astratta, è un tema kantiano. Per Kant, la mediazione immaginativa degli schemi è fondamentale nell’applicazione dei concetti al mondo sensibile: nel capitolo della Critica della ragion pura dedicato allo schematismo dei concetti dell’intelletto, Kant ci dice che solo con la mediazione degli schemi si produce conoscenza oggettiva.⁹ Lo schema non presenta l’ente in un’immagine mentale, ma dà la regola che permette di procurare una veduta pura dell’ente. Lo schema è dunque un’operazione, la “rappresentazione di un metodo”. Non somiglianza ma regola di costruzione.

Ma in Kant persistono dei residui che vanno ulteriormente depurati:

Tuttavia, l’operazione della sintesi mediata dagli schemi immaginativi, secondo il modello kantiano, non esaurisce in sé la ricchezza e polivalenza della funzione delle immagini nell’atto compositivo. Per dirlo in termini semplificati, la concezione kantiana della conoscenza si basa sulla funzione della sintesi:¹⁴ ma intendere l’invenzione di forma come un’operazione di sintesi, cioè come istanza unificante, coglie la funzione dell’immaginazione solo nel suo operare lineare e teleologico. Ora, il ruolo dell’immagine nella composizione di un insieme significante non è sempre riconducibile in modo diretto e univoco a uno schema che dia la regola che unifica un insieme di oggetti. La forza “morfogena” dell’immaginazione nel processo creativo può agire in altri modi, non univoci e, anzi, diversificati (p. 15).

Occorre allora fare ricorso a Wittgenstein: alla sua idea di schema come oggetto-esempio, capace di “far vedere qualcosa come”. Per Wittgenstein è la stessa attività filosofica, *l'übersichtliche Darstellung*, la “pre-sentazione perspicua”, che ricorre ad esempi per mostrare come creiamo significato parlando. La presentazione perspicua è un procedimento filosofico che non analizza i significati linguistici assegnandoli a classi di appartenenza, ma che cerca piuttosto degli oggetti esemplari, cioè degli oggetti capaci di mostrare la forma significativa mostrando delle connessioni pertinenti: «La rappresentazione perspicua [*übersichtliche Darstellung*] rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi ‘vediamo connessioni’. Di qui l'importanza del trovare e dell'inventare membri intermedi» (p. 16).

Alla luce di questa prospettiva si deve parlare di lavoro retorico e non rappresentazione logico-formale. L'oggetto-esempio non ha proprietà, ha “forma”. Non è un oggetto-sostanza, ma un oggetto-forma che fa vedere il rapporto interno, ideale, schematico, che lega un insieme di oggetti. L'esemplarità viene vista come processo immaginativo che cerca legami di forma, non riducibile al movimento teleologico della sintesi del molteplice.

Merleau-Ponty ci introduce a un altro aspetto della forza creatrice dell'immaginazione parlando del lavoro artistico come «deformazione coerente del visibile» (p. 21): nella composizione artistica, la forza aggregante dell'immaginazione agisce come negazione e disancoramento dalla lingua codificata, e come creazione di una nuova coerenza. L'immagine come deformazione regolata ci fa comprendere che è attraverso il lavoro artistico (o, più in generale, il lavoro comprendente, come vedremo con Wittgenstein) che le immagini possono assumere una coerenza trasformativa che ci sorprende, liberando nuove apparizioni del visibile.

Questa prospettiva non è però ancora soddisfacente se non ci si concentra anche sul lato per così dire “notturno” dell'operare deformante e insieme ri-formante dell'immagine. Con Georges Didi-Huberman, Borutti sottolinea la struttura del dinamismo non teleologico e non lineare con cui l'immagine agisce nella composizione: Didi-Huberman sviluppa il tema della potenza deformante dell'immagine, e oppone la

deformazione alla sintesi. In *Devant l'image*, egli analizza il tema della figurabilità (*Darstellbarkeit*) nell'Interpretazione dei sogni di Freud, e mostra uno strappo costitutivo nel cuore della rappresentazione onirica, una «formazione nella deformazione». Analizzando il lavoro di figurazione del sogno, scrive Didi-Huberman, Freud ha lacerato la compattezza della nozione di immagine. Nel sogno, l'immagine non è un disegno, non ne ha la trasparenza mimetica, non è una sintesi schematica e omogenea della cosa, ma è *Entstellung*, deformazione – una deformazione collegata alla censura. La figurazione onirica va vista non come un disegno mimetico, ma come un rebus da tradurre in frasi significanti, scrive Freud: ma, aggiunge, in quanto tale non è pura privazione. Nel lavoro onirico, i lembi e frammenti messi insieme attraverso condensazione, spostamento, identificazione, rovesciamento nel contrario portano in presenza in figura delle relazioni opache. Cos'è allora la somiglianza in questo aggregarsi di elementi? Non è vicinanza formale e conciliazione, non è né semplice contiguità associativa, né riconoscimento sintetico, ma è trasformazione defigurante: è lo stesso che si infetta di alterità. Didi-Huberman, citando Lacan, parla di immagine-strappo «che lascia scoppiare un fulmine di reale»: il Reale, come centro esterno e tuttavia interiore – ciò che Lacan chiama estimità, l'esteriorità intima della Cosa che si sottrae – assilla l'immagine.

Si può allora parlare di alterità non illustrativa dell'immagine: l'immagine non come semplice filtro, occhiale che media la visione, ma come strappo che è di per sé forma nell'effetto lacerante. Ed è la stessa immagine in quanto è già contaminata, in quanto è già rottura dell'identico ed esposizione alla violenza della mancanza, come argomenta Freud in *Al di là del principio di piacere*, che produce la traduzione simbolica, o la suturazione del reale frammentato nel legame della forma.

Questa prospettiva conduce Borutti a prendere le distanze da un approccio di tipo neo-kantiano, quale si trova ad es. in Cassirer, che senza essere rinnegato viene ridimensionato nel suo approccio ancora troppo “ottimistico”:

Vorrei dire a questo proposito che la concezione di Cassirer della formatività, assumendo un movimento unidirezionale e progressivo delle forme simboliche, sembra

rinunciare a una concezione più radicale della figuralità intesa come *supplenza*. Parlare invece non di una semplice sostituzione, ma di un'economia "supplementare" (con un'espressione di Jacques Derrida) della finzione, cioè dell'umana costruzione del mondo in figura, consente di considerare la produzione immaginativa umana in rapporto alla sua condizione ontologica. Il termine "supplementare" dice infatti che la finzione immaginativa non si limita a sostituire la cosa in sé irraggiungibile, ma ne commenta il ritrarsi e la necessaria assenza. Ciò significa che le immagini finzionali portano in presenza in figura (*darstellen*) senza poter dire rappresentativamente e concettualmente (*vorstellen*).

Come scrive Borutti, in questa prospettiva, il lavoro simbolico va considerato non solo come invenzione formale del mondo, non solo come forma: non va dimenticato che è anche un lavoro del lutto, che mantiene cioè il nesso tra l'elaborazione formale e la mancanza radicale dell'oggetto - un lutto che è senza oggetto, ed ha perciò una valenza malinconica: si accompagna alla consapevolezza che, per la sua finitudine, l'essere umano non può giungere a ricomporre in corrispondenza rappresentazione e realtà, ma solo a produrre una forma-supplemento. Vorremmo così parlare di un'economia radicalmente non mimetica, che non ha perso la memoria dell'informe originario.

È un tema in certa misura presente anche in Cassirer, anche se il punto di vista costruttivo e l'assenza della tematica ontologica nella sua concezione delle formatività rischiano di approdare all'infinitizzazione del mondo delle forme, e all'idea che le forme costituiscano una sequenza che realizza un progresso ideale, culminante nell'idealità scientifica. La figuralità finisce per essere pensata non come supplemento della radice non trasparente del pensiero, ma come trasfigurazione dell'opacità sensibile nella trasparenza ideale. In questo modo si finisce nell'ottimismo idealistico e rappresentativo, e si rischia di avallare l'idea della traducibilità completa del mondo in interpretazione simbolica e linguistica - come avviene anche in alcune prospettive ermeneutiche contemporanee. Ma di fatto il lavoro formale non è mai restituzione linguistica della trasparenza dell'oggetto: è piuttosto un trattamento formale ("formale"

nel senso non formalistico di schematico, simbolico-immaginario, metaforico, modellizzante) di una distanza irrimediabile.

È in questo contesto che Borutti gioca di nuovo la carta Wittgenstein. Nella sua analisi del linguaggio, Wittgenstein reinventa il concetto di raffigurazione del mondo, e ci propone una semantica della forma: la forma è l'autonoma capacità significativa del linguaggio, vale a dire il legame interno, non di esterioresità e separazione, del linguaggio con la realtà rappresentata. Ora, l'analisi della forma del linguaggio, cioè di come produciamo e comprendiamo significati, è per Wittgenstein il compito della filosofia, ed ha una base estetico-immaginativa: comprendiamo i nostri significati non come classi logiche di elementi, ma come reti di somiglianze riconoscibili attraverso una variazione di esempi. I significati come fisionomie, come nessi compositivi che dobbiamo saper cogliere immaginativamente guardando attraverso i fenomeni.

Il *Darstellen*, l'operare della filosofia, è un'attività non tematica: non parla di proprietà di oggetti, ma concerne costantemente la forma significativa. Nell'analisi dei significati, "forma" resta in Wittgenstein un concetto-chiave, che richiede, per essere compreso correttamente, due ordini di considerazioni: la forma è immanente al linguaggio; la forma si mostra, si fa vedere: richiede cioè una comprensione estetica.

La figuratività appare qui come relazione interna tra materia e forma: vi è una esteticità della forma, una espressività del pensiero, che si può rinvenire fin dal *Tractatus logico-philosophicus*. Dice Borutti che vi è una radice ontologica delle immagini linguistiche, e si può suggerire anche non linguistiche. Come si può leggere a p. 51: il mondo non si dà come rappresentazione mimetica, ma come legge interna di proiezione, per cui l'immagine mostra la forma della realtà.²⁶ È una prospettiva che assume non la separatezza, ma la coappartenenza e la relazione interna tra materia e forma; il che significa che la forma significativa non sopravviene alla materia, ma è lo stesso significare umano che riorganizza e finalizza la materia del mondo a un altro livello: a livello del senso. Come abbiamo visto, l'immagine (l'immagine linguistica, *das Bild*, la proposizione nel *Tractatus*) ha un'autonoma potenza raffigurativa: mette infatti sotto gli occhi (*stellt dar*) il proprio senso, cioè la concordanza (*Übereinstimmung*) o non

concordanza (*Nichtübereinstimmung*) con la realtà, e quindi la sua verità o falsità; ma nello stesso tempo l'immagine non può rappresentare la propria potenza raffigurativa, perché l'immagine è interna alla costituzione della realtà.

Non solo “vedere”, quindi, ma “vedere come”. Borutti propone una concezione dell'aspetto come forma che “si mostra”, cioè che si espone in un colpo d'occhio *nella materia* (corsivo mio). Ecco il punto centrale, che viene articolato alla luce della posizione di Walter Benjamin. La forma che si dà a vedere nella materia immaginativa e sensibile è il tema teorico che Benjamin esplora attraverso il concetto di somiglianza immateriale. Attraverso questo concetto, Benjamin fa riferimento al carattere originario della corrispondenza formale tra qualità materiali: ci richiama così a un'esperienza primigenia, che possiamo definire esperienza dell'“immaterialità del materiale”; in altre parole, ci mostra il legame formale che riorganizza il significato del materiale sensibile a un altro livello. Questa nozione di Benjamin, di cui Borutti segnala convergenze con la nozione di somiglianza di Wittgenstein, ci consente di considerare i linguaggi artistici come archivi di somiglianze immateriali.

Borutti si chiede se non si possa affrontare questo problema – cioè se la materia non sia di per sé investita dall'immaterialità della forma – da un punto di vista che non reintroduca il tema di una coscienza sintetica primitiva. A questo fine, affronta la questione del rapporto tra immaterialità e materia attraverso una rilettura di concetti di Benjamin e di Wittgenstein (cfr. p. 73).

La chiave di accesso a questa prospettiva è data dalla nozione di immagine allo stato nascente (secondo un'espressione cara a Merleau-Ponty): qui i riferimenti sono a Mallarmé e alla pittura di Francis Bacon.

Da un punto di vista filosofico, possiamo assumere il concetto di stato nascente di un'apparizione, che sposta la questione mimetica dall'apparenza (rapporto di copia intrattenuto dall'eidolon platonico con la vera realtà) all'apparizione (il darsi del corpo della cosa nel vibrare di un'immagine) (p. 76).

La figura in Bacon è, appunto, l'apparizione nel suo stato nascente. Le figure divengono, vengono fuori, egli dice, dal gesto, e vengono fuori essendo insieme casuali

e necessarie: la casualità è l'origine della figura, è il momento in cui la figura si sprigiona dall'incontro tra materia e gesto, emergendo dalla manciata gettata; la necessità è il divenire della figura su uno sfondo che si ritrae, ed è irrapresentabile come tale (chiamato qui "in- conscio"). Che tipo di realtà ha l'immagine? La realtà (la cosa) scompare e ritrova corpo nell'immagine, che ha l'"inevitabilità" e la "brutalità" di un fatto, come dice Bacon a Sylvester: l'immagine è un "corpo di pittura" che non somiglia ad altro, se non alla realtà che ci mette davanti. Così Bacon, deforma la figura e la isola con molti procedimenti (piattaforme, sedie, ring), per negare alla figura le forme di presenza che hanno gli oggetti sussistenti (ciò che Heidegger qualifica con la categoria della *Vorhandenheit*: semplice presenza), o gli enti utilizzabili del mondo (ciò che Heidegger qualifica attraverso la categoria della *Zuhandenheit*: utilizzabilità) – alla ricerca della «possibility of making appearance out of something which was not illustration» (p. 77).

Saper cogliere immaginativamente la forma come "*unsinnliche Ähnlichkeit*" (somiglianza non sensibile, non tangibile, spirituale),²⁷ come immaterialità della similitudine, è ciò che resta agli uomini del dono originario della capacità mimetica. È infatti una capacità che si evolve e trasforma ("trasposizione", nel senso di Mallarmé?) fino al linguaggio, come massimo sviluppo dell'elemento immateriale delle somiglianze e delle corrispondenze. Nella totalità della vita originaria, la lettura degli astri «era la lettura per antonomasia» – scrive Benjamin in *Lehre vom Ähnlichen* (Dottrina della similitudine, scritto preparatorio a Sulla facoltà mimetica): in questo senso, l'astrologia «può fornire una prima indicazione di ciò che bisogna intendere col concetto di somiglianza immateriale». È infatti un "leggere" (etimologicamente, un collegare) che si evolve nel suo significato al di là del percettivo, fino al linguaggio e alla scrittura (p. 80). Le somiglianze immateriali sono allora per Benjamin nessi estetici originari, direi anche figure, intese come «stato vitale della forma», inscritte nel comportamento espressivo umano, che trovano il loro canone nella lingua e nell'attività artistica (p. 83). Analoga posizione relativamente alle somiglianze immateriali si può trovare in Wittgenstein. Come in Benjamin, l'accento non è sull'evoluzione dal sensibile al logico,

quanto sull'originarietà della tensione e corrispondenza tra qualità materiali, tensione e corrispondenza che non è altro che l'esperienza dell'"immaterialità del materiale", o dell'inerenza della forma alla materia: l'immateriale (la logica della raffigurazione) riorganizza e finalizza il significato del materiale, facendolo vivere a un altro livello. Il senso vive in quella mimesi immateriale del mondo che è il linguaggio (cfr. p. 85).

Il cuore immaginativo di ogni lingua, per Wittgenstein come per Benjamin, è sotteso a ogni produzione di senso. Ogni uni-verso significante è "simbolico" nel senso di Cassirer, è cioè capace di donare forma supplendo all'assenza delle cose, ed è "poietico", in quanto traspone e reinventa le cose in mondi possibili significanti. Benjamin e Wittgenstein, richiamando quel carattere del significare che non è riconducibile al riconoscimento di somiglianze cosali, suggeriscono che ogni universo significante, col suo volto immateriale e insieme materiale, è anche "rivelativo". Così le somiglianze immateriali sono come schegge di senso che provengono da profondità e strati mimetici oscuramente conosciuti, inconsci e imponderabili (p. 91).

**L'ESTETICITÀ DEL PENSIERO.
UNA LEZIONE SU WITTGENSTEIN**

Serena Feloj

Ceci n'est pas une *Festschrift*

Nel suo ultimo libro, *Fare filosofia con Wittgenstein*, del 2025, Silvana Borutti restituisce cinque lezioni fondamentali sulla filosofia wittgensteiniana. Per chi, come me, ha avuto la fortuna di seguire le sue lezioni, sa quanto fossero preparate, difficili e chiare insieme. La professoressa Borutti non faceva sconti, apriva la sua borsa (allora un portadocumenti sul marrone, ovviamente elegantissimo), prendeva i suoi fogli e parlava di concetti profondi, ci tornava sopra fino a che non ci fossero divenuti familiari. Per la maggior parte di noi era il primo corso del primo anno. Filosofia teoretica, Istituzioni. E poi seguiva la parte monografica. Quei corsi ci hanno cambiati nel profondo, hanno cambiato il nostro modo di intendere la filosofia, non più liceale, non più nozionistica, ma teoretica. E per molti di noi hanno cambiato il nostro modo di ragionare.

La professoressa Borutti, come tutti i docenti, aveva alcune questioni che le stavano particolarmente a cuore. Diciamo pure che aveva delle fissazioni. Una di queste è la distinzione tra *Darstellung* e *Vorstellung*, che lei traduce con “presentazione” e “rappresentazione”. Questi due termini venivano scritti in tedesco alla lavagna, con la sua scrittura minuta²⁷, e noi, che non sapevamo il tedesco, venivamo investiti da questa lingua dura che coglieva una distinzione essenziale. La professoressa Borutti, con

²⁷ «Esiste una grande differenza fra gli effetti di una calligrafia che si legge scorrevolmente e quelli di una calligrafia che si può scrivere ma non decifrare *facilmente*. In questa i pensieri si racchiudono come in uno scrigno» (L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano, p. 59).

questa distinzione, ci metteva di fronte a una serie di difficoltà. La prima è la difficoltà della traduzione. Come rendere quel *Vor-*, stare davanti, che si perde nell'italiano “rappresentazione”? Come rendere *-stellen*, che viene reso con “presentare” ma che porta con sé anche il “porre”, “mettere sotto gli occhi”? E poi, naturalmente, c'è la difficoltà concettuale: la “presentazione” mostra, esibisce, può avere un carattere immediato; la “rappresentazione” è un atto unificante, riporta all'unità, è un'operazione cognitiva. E infine la difficoltà di un pensiero profondo: come restituire questa distinzione così sottile, che difficilmente si può ridurre a semplificazioni analitiche? E soprattutto come affrontare ciò che sta a fondo di questa distinzione? Questa distinzione ha, infatti, come conseguenza l'affermazione dell'irrappresentabile, ossia vi è qualcosa che non può essere ricondotto all'unità della rappresentazione, al conforto della conoscenza e alla spiegazione logica.

Con questa distinzione non soltanto abbiamo capito l'importanza della teoria profonda, ma abbiamo dovuto affrontare ciò che sta oltre la logica. E questo per un giovane di vent'anni può essere sconvolgente.

Übersichtliche Darstellung

«Se consideriamo le differenze fra i campi semantici dei sostantivi tedeschi *Darstellung* e *Vorstellung* (e dei verbi correlati *darstellen* e *vorstellen*), *Darstellung* può essere più efficacemente tradotto con “presentazione”. *Vorstellung*, infatti, designa una rappresentazione mentale, un'attività cognitiva di rappresentazione in quanto riproduzione dei dati dei sensi; *Darstellung* designa invece un'attività esibitiva di descrizione che mette sotto gli occhi»²⁸. Così scrive Silvana Borutti nel terzo capitolo di *Fare filosofia con Wittgenstein: Saper vedere. L'esteticità della filosofia*. Oltre al carattere proustiano che questa distinzione evoca in chi quelle cinque lezioni ha potuto seguirle

²⁸ S. Borutti, *Fare filosofia con Wittgenstein. Cinque lezioni*, Einaudi, Torino, 2025, p. 80.

dal vivo, con Wittgenstein si comprende la rilevanza filosofica, e non semplicemente filologica, di questa precisazione terminologica. Questa distinzione ha infatti una conseguenza traduttiva che implica una presa di posizione interpretativa. Sulla base di questa distinzione, Silvana Borutti propone infatti di modificare la traduzione italiana invalsa di una particolare espressione wittgensteiniana: *übersichtliche Darstellung*, resa nella traduzione italiana delle *Ricerche filosofiche* con “rappresentazione perspicua”.

Nel § 122 delle *Ricerche* Wittgenstein accosta la descrizione filosofica alla “presentazione perspicua”: «Una delle fonti principali della nostra incomprensione è il fatto che non vediamo chiaramente [*wir [...] nicht übersehen*] l’uso delle nostre parole. – La nostra grammatica manca di perspicuità [*Übersichtlichkeit*]. – La presentazione perspicua rende possibile la comprensione, che consiste appunto nel fatto che noi ‘vediamo connessioni’ [*Zusammenhänge sehen*]. Di qui l’importanza del trovare e dell’inventare membri intermedi. Il concetto di presentazione perspicua ha per noi un significato fondamentale. Designa la nostra forma rappresentativa, il modo in cui vediamo le cose [*die Art, wie wir die Dinge sehen*]»²⁹.

Se si traduce *übersichtliche Darstellung* con “presentazione perspicua” si sceglie di sottolineare come la comprensione sia un modo di vedere, non un atto kantiano di ricondurre il molteplice all’unità della rappresentazione per offrirlo alla determinazione (*Bestimmung*) del concetto. Questa attività di comprensione, come ricorda Borutti, ha a che fare, più che con la determinazione, con una visione di insieme (*Übersicht*) che viene colta in un colpo d’occhio. La “presentazione perspicua” non è dunque logica, cognitiva, determinante, ma ha semmai più a che fare con il giudizio riflettente kantiano, in cui il soggetto è chiamato a osservare il particolare in assenza di un concetto dato. In altri termini, non è logica, ma grammatica, dal momento che per

²⁹ RF, I, § 122. Borutti riporta questo passaggio nella traduzione italiana, dunque mantenendo “rappresentazione perspicua”. Io mi sono permessa di modificare la traduzione con “presentazione perspicua” per seguire il suo invito a distinguere *Darstellung* e *Vorstellung*.

Wittgenstein scopo della filosofia non è «quello di creare dal nulla una comprensione autentica»³⁰.

Per il cosiddetto “secondo Wittgenstein”, compito della filosofia è dunque il mostrare, è saper vedere, secondo l’invito perentorio: «non pensare, ma guarda!»³¹. La distinzione tra *Darstellung* e *Vorstellung* segue dunque questo invito. Rinunciare al termine “rappresentazione” in favore del termine “presentazione” significa sottolineare il carattere percettivo ed esibitivo della comprensione, muovendo nella direzione di una filosofia descrittiva e non fondativa. Come è già stato ampiamente rilevato, questa concezione della filosofia richiama la morfologia di Goethe. In *Maximen und Reflexionen* (n. 488), Goethe scrive: «la cosa più elevata sarebbe: comprendere che tutto ciò che è fattuale è già teoria. L’azzurro del cielo ci rivela la legge fondamentale della cromatica. Non si cerchi nulla dietro i fenomeni: essi sono già la teoria»³².

Lo sguardo che può rendere le cose preziose; certo, così diventano anche più costose³³

L’attività della filosofia, che rinuncia a seguire un unico metodo, diviene dunque il saper vedere e, in particolare, in accordo con la morfologia di Goethe, è vedere connessioni. Lo spiega chiaramente Borutti quando scrive: «la comparazione, dunque, scopre significati passando attraverso “membri intermedi”, cioè connessioni formali il cui compito non è spiegare l’origine e la derivazione dei significati, ma farli sorgere

³⁰ GF, I, § 72.

³¹ RF, I, § 66.

³² J.W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Milano, 1983, p. 163.

³³ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 18.

davanti ai nostri occhi»³⁴. L'attività della filosofia diviene dunque la capacità di comprendere cogliendo “aspetti” che permettono di individuare “somiglianze di famiglia”. È guardando i volti delle persone che è possibile cogliere gli aspetti somiglianti, sebbene questa somiglianza non sia riconducibile a una misura assoluta né è deducibile da leggi. Saper vedere significa dunque compiere una comparazione secondo un criterio e far emergere una “forma”.

Il vedere, che per Wittgenstein costituisce l'attività della filosofia, non è un vedere oculare, ma è la capacità di vedere configurazioni, è il “vedere come”, ed è esemplificato nella comprensione di un'opera d'arte. Si tratta di una questione che sarà molto discussa dagli autori che riprendono Wittgenstein nell'estetica del secondo Novecento. Penso naturalmente a Stanley Cavell, ma anche a Ernst Gombrich e a Richard Wollheim. Che cosa mi permette di vedere un oggetto fisico, una tela colorata, come un quadro? Quando osservo un'opera d'arte vedo una tela come un quadro, ma che cosa significa comprendere un quadro? E in che modo comprendo un tema musicale?

L'esperienza dell'opera d'arte è per Wittgenstein l'occasione di mostrare come la nostra osservazione porti a una comprensione in assenza di una spiegazione logica, in assenza di una legge data. Borutti riporta in tal senso un bellissimo passo del *Nachlass* del gennaio 1932: «la critica estetica di un'opera d'arte dirige la nostra attenzione su certe caratteristiche. In quanto raggruppa l'opera con altre, descrive con altre procedure, paragona ecc. ecc. Dice per esempio: presta attenzione a questo crescendo ecc. [...] L'estetica ci insegna essenzialmente a conoscere un sistema. Che alla fine le sue ultime ragioni ci debbano “parlare”, questo, per così dire, non la riguarda. [...] L'estetica cerca delle ragioni, non delle cause»³⁵.

Si comincia a intendere dunque in che senso il saper vedere ha a che fare con l'esteticità della filosofia. Non certo in termini disciplinari, e nemmeno metodologici, la

³⁴ S. Borutti, *Fare filosofia con Wittgenstein*, cit., p. 84.

³⁵ WN, *Taschennotizbuch*, Item 156 a, pp. 54r-56v.

presentazione perspicua come cifra del comprendere dice che la comprensione è un'attività estetica, più che logica, poiché riguarda la capacità di configurare. È lo sguardo, non il pensiero, a dare la comprensione e quindi a rendere una tela colorata una “cosa preziosa”.

Quelle insipide fotografie di paesaggio

Che l'opera d'arte sia l'esempio da seguire per descrivere la comprensione Wittgenstein lo dice nei suoi appunti raccolti in *Pensieri diversi*: «l'opera d'arte ci costringe, per così dire, alla prospettiva giusta; senza l'arte però, l'oggetto è un pezzo di natura come un altro, e il fatto che noi, col nostro entusiasmo, possiamo innalzare quell'oggetto non autorizza nessuno a presentarcelo come qualcosa di speciale. (Mi viene sempre da pensare a una di quelle insipide fotografie di paesaggio che sembrano interessanti a chi le ha scattate, perché in quei luoghi c'è stato, vi ha vissuto un'esperienza; mentre l'altro le contempla con freddezza, ammesso che sia giustificato contemplare con freddezza qualcosa)»³⁶.

L'opera d'arte è un oggetto fisico come gli altri, ma investita dal nostro sguardo assume significato. È quanto ha mostrato Duchamp con i suoi ready made, quanto ha descritto Arthur Danto nella *Trasfigurazione del banale*. Ma Wittgenstein dice qualcosa di più. Lo dice nel passaggio immediatamente successivo, in cui mi sembra si riferisca proprio alla presentazione perspicua come attività della filosofia: «mi sembra però che, oltre al lavoro dell'artista, vi sia un altro modo di cogliere il mondo *sub specie aeterni*. È – credo – la via del pensiero, che per così dire passa sul mondo a volo d'uccello e lo lascia così com'è – contemplandolo in volo dall'alto»³⁷.

³⁶ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 24.

³⁷ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 24.

La via del pensiero, la comprensione è quindi una contemplazione dall'alto, passa sul mondo a volo d'uccello, coglie una visione d'insieme. Si pensi all'esperienza di comprendere una poesia: si coglie al volo un significato, si comprende un'allusione, un doppio senso, la nostra lettura delle parole fa "clic". La comprensione è, infatti, "nella forma del comporre poetico". Come scrive Borutti: «proponendo un'analogia tra il *Verstehen* e il *Dichten*, Wittgenstein suggerisce che il comprendere è un lavoro estetico che mette sotto gli occhi una forma (una *generalità formale*) con una procedura che non è né induttiva né deduttiva, ma coincide con lo schema configurativo che organizza un insieme di dettagli. Il che ci rimanda a una concezione della forma come ordinamento specifico, o *composizione*, cioè come *configurazione* di senso irriducibile ai particolari»³⁸.

Questa definizione del comprendere è però a mio avviso non soltanto un'interpretazione di Wittgenstein. È ciò che Silvana Borutti intende con fare filosofia. Questo lo si trova in altri scritti di Silvana Borutti, ad esempio ne *La forma dell'immagine*, nel paragrafo dedicato alla *Configurazione*. Qui scrive: «la forma configurativa della filosofia non descrive stati di cose dati, ma, proiettando un ordine possibile nei fenomeni, traspone l'esperienza in una forma razionale che persegue la scientificità. [...] In filosofia appare evidente che gli schemi argomentativi non possono essere assunti in astratto, ma vanno adattati e valutati in rapporto al contesto dei problemi, alla resistenza degli oggetti studiati, allo stile storico del filosofare, al gusto individuale del filosofo»³⁹.

Silvana così ci insegna a fare filosofia. Ci insegna un pensiero profondo e rigoroso, che osserva e mette in figura, rispettoso della complessità e avverso alle semplificazioni analitiche. È un pensiero elegante che non insegue le mode o, se lo fa, è sempre per adattare le mode al proprio gusto e non viceversa. È così che leggo Wittgenstein, è così

³⁸ S. Borutti, *Fare filosofia con Wittgenstein*, cit., p. 92.

³⁹ S. Borutti, *La forma dell'immagine. Filosofia e universi letterari*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2023, pp. 104-110.

che Silvana ha formato studenti che sono diventati studiosi autonomi: «chi oggi insegna filosofia dà all'altro dei cibi non perché essi gli piacciono, ma per far sì che il suo gusto si modifichi»⁴⁰.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 46.

INDICE

A. Lolli, <i>Introduzione</i>	5
G. Scibilia, <i>Una lettera</i>	7
L. Feroldi, <i>Pensare con Silvana</i>	13
F. Sarcinelli, <i>Per un'etica del discorso antropologico. Una rilettura</i>	25
E. Montuschi, <i>Quale filosofia per le scienze umane?</i>	45
G. Bosticco, <i>L'altra Silvana</i>	51
G. Raimo, <i>Leggere il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein</i>	57
M. Summa, <i>La filosofia come risveglio estetico e configurazione esemplare del senso</i> ..	63
L. Vanzago, <i>Il materiarsi della forma. Su La forma dell'immagine</i>	75
S. Feloj, <i>L'esteticità del pensiero. Una lezione su Wittgenstein</i>	85

ISBN: 978-88-941763-3-9