

Scuola Dottorale di Ateneo
Ca' Foscari Graduate School

Dottorato di ricerca in Filosofia



Il pansichismo in questione Storia, teoria ed etica

Tesi di Dottorato
di Stefano Sangiorgio

matricola 962140 – Ciclo 28° – Anno discussione 2017
Settore scientifico: M-FIL/01- FILOSOFIA TEORETICA

Coordinatore del Dottorato
Prof.ssa Emanuela Scribano

Tutore del Dottorando
Prof. Luigi Vero Tarca

A Matteo e Sonia, che sono per me lo stesso amore

INDICE

1. PREISTORIA E STORIA DEL PANPSICHISMO ANTICO	3
1.1 Il valore dell'animismo e la lezione antropologica	3
1.1.1 Premessa: origini del panpsichismo e pregiudizio verso il pensiero primitivo	3
1.1.2 Definizione e maledizione dell'animismo in Tylor	10
1.1.3 Il dibattito su intellettualismo e animismo da Freud a Piaget	18
1.1.4 Dall'ultimo Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss: il principio logico-affettivo	72
1.2 Il panpsichismo parmenideo e la sua rimozione: un caso paradigmatico	77
1.2.1 Il nesso psicofisico: l'identità di nóos ed essere in Parmenide	77
1.2.2 La prova testuale del panpsichismo parmenideo: B 16 DK	110
2. PER UNA FONDAZIONE NATURALISTICA DEL PANPSICHISMO	132
2.1 Filosofia della mente e panpsichismo: il dibattito contemporaneo	132
2.1.1 Il materialismo mentale e i suoi problemi	132
2.1.2 Tassonomia delle tesi rivali del panpsichismo	144
2.1.3 Un argomento a priori: indiscernibilità di coscienza e identità	147
Bibliografia	151

1. Preistoria e storia del panpsichismo antico

E se ci convinceremo che quanto avviene nella nostra mente non è sostanzialmente né fondamentalmente diverso dai fenomeni basilari della vita stessa, se comprenderemo che non c'è alcuna insuperabile distanza tra l'uomo e tutti gli altri esseri viventi – non solo gli animali, ma anche le piante – diventeremo forse saggi come non credevamo di poter essere.

Claude Lévi-Strauss – *Mito e significato*

1.1 Il valore dell'animismo e la lezione antropologica

1.1.1 Premessa: origini del panpsichismo e pregiudizio verso il pensiero primitivo

Per chi vada a mente aperta alla ricerca delle prime manifestazioni del panpsichismo, appare subito chiara l'eccezionalità di questa teoria, che non solo segna di sé la prima filosofia greca, ma si radica nelle più antiche riflessioni umane sul senso del mondo. A patto di accettare una continuità fra le prime forme di filosofia e il pensiero mitico-religioso,¹ risulta infatti piuttosto evidente la filiazione del panpsichismo dall'*animismo primitivo*. Definito come la visione per la quale “nell'insieme il Cosmo è contemporaneamente un organismo *reale, vivo e sacro*” (Eliade 1973, 75), l'animismo è forse la più diffusa chiave di lettura mitica del tutto, sia in termini spaziali che temporali: come vedremo oltre infatti, i maggiori studi sulla formazione della cultura e della mente presso i popoli primitivi e nei bambini individuano una fase di animismo originario che caratterizzerebbe entrambi.

L'insieme di questi dati indirizzerebbe allora la domanda sulle origini del panpsichismo verso la sorprendente conclusione che questa dottrina, intesa in senso lato, sia in qualche modo consustanziale all'apparizione della specie umana sulla terra. Entro certi limiti, ciò di cui

¹ Il classico dibattito sulle origini della filosofia occidentale in rapporto ai saperi del Vicino Oriente antico, che ha diviso i sostenitori del “miracolo greco” dagli interpreti più “continuisti”, andrebbe risolto a favore dei secondi, senza peraltro dissolvere la specificità del *logos* nelle strutture del *mythos*. Per un approccio equilibrato al problema si confrontino Untersteiner (1972) e Burkert (1999).

cerchiamo il significato e il valore in questa ricerca è *senza origini* e questa consapevolezza impone l'adozione di un metodo di analisi storico-filosofica innovativo.

A partire da questa quasi incredibile ipotesi, ci siamo dedicati ad approfondire il nesso fra la versione filosofica e quella mitica della dottrina, per verificare se l'animismo non fosse riducibile ad un'ambigua anticipazione del pansichismo, priva di interesse filosofico e come tale trascurabile. Tuttavia, una seria indagine del pensiero primitivo e arcaico ci ha rivelato un interessante rovesciamento di prospettiva: le molteplici versioni dell'animismo, diffuse su tutto il pianeta, sarebbero caratterizzate da comuni e piuttosto avanzate intuizioni filosofiche, che le renderebbero un fenomeno unitario e non trascurabile di *proto-pansichismo*; di contro, quella filosofia che, all'atto della sua fondazione nella Grecia arcaica, aveva adottato lo schema animista, si è presto svincolata da esso ed è divenuta un formidabile strumento di critica della religione, ponendo le basi per un secolare *pregiudizio* nei confronti del pensiero primitivo (o animistico). Ma perché, se quest'ultimo è anche razionalmente significativo, la filosofia non ne ha adottato che in parte i "germi logici"? Forse la filosofia, da un certo momento in avanti, stava già usando un'altra logica rispetto a quella primitiva e stava cercando di fondare un'altra visione della realtà?

Nell'urgenza di queste domande, la nostra ricerca sulle origini del pansichismo, in coerenza con il suo oggetto, ha subito una fondamentale *dislocazione*, che ci ha condotto a definire i caratteri originari della dottrina anzitutto attraverso degli studi di *antropologia culturale*, e ad analizzare le cause del pregiudizio contro il pensiero primitivo nella storia della filosofia. L'obiettivo della presente sezione (1.1) è dunque duplice: primo, evidenziare il valore del pensiero animistico primitivo, ai fini di una comprensione della storia del pansichismo² e di una sua migliore fondazione; secondo, criticare i presupposti filosofici in base ai quali il lignaggio della nostra dottrina è stato liquidato. Poiché questo secondo aspetto è di più ampio respiro e sarà sviluppato in tutta la ricerca, qui ci limiteremo a presentarne una sintesi generale, per poi concentrarci sull'analisi delle virtù dell'animismo e delle opere di antropologia grazie alle quali abbiamo accesso a un – per noi essenziale – giacimento di saperi primitivi.

² Gli importanti studi monografici sulla storia del pansichismo Clarke (2003) e (2004); e soprattutto Skrbina (2005) tralasciano del tutto le origini mitologiche della dottrina e liquidano la sua fase di epoca arcaica: ci soffermeremo dunque con particolare attenzione su quanto gli altri studiosi trascurano, per l'opportunità di completare quanto di buono è stato da loro fatto ma, soprattutto, perché riteniamo essenziale, per le ragioni che si chiariranno nel testo, ricostruire i *momenti aurorali* della teoria in questione.

La più grave e influente forma di pregiudizio anti-animista è ascrivibile alla cultura mono-teistica cristiana e consiste nel considerare la mentalità dei primitivi come qualcosa di sostanzialmente irreligioso e illogico, perché caratteristica di “selvaggi non umani”; l’idea che la cultura primitiva sia un non-pensiero non deve essere ritenuta solo un retaggio del passato ormai innocuo: essa infatti si innerva, attraverso l’illuminismo, fino alla filosofia contemporanea e si traduce nella riduzione a *niente*, concettuale o addirittura reale, delle civiltà diverse da quella Occidentale, nella chiusura di principio verso un qualunque confronto con l’Altro.³

Una seconda forma di pregiudizio, più tipica del pensiero positivistico sull’origine della religione, consiste nel ridurre la lettura animista ad una manifestazione fisiologica di un’umanità ancora nello stadio della sua infanzia e incapace di sollevarsi alla “vera realtà”. Anche questo approccio, sebbene riconosca l’esistenza di quanto critica, ha come scopo finale la rimozione della presunta idolatria primitiva. La grande maggioranza della letteratura scientifica, specie in campo psicologico, ragiona ancora secondo questo schema; prendiamo a modello le poche righe dedicate all’animismo da Mueller nella sua *Storia della psicologia* che, come tante altre opere simili, si apre con una liquidazione senza appello.

È noto ormai che l’umanità, dovunque sorga, si manifesta anzitutto con un atteggiamento animista. [...] Gli studi moderni, tanto sulla mentalità infantile quanto sulla mentalità primitiva, hanno illuminato in modo soddisfacente questo stadio dello spirito, che consiste nel proiettare all’esterno desideri e timori, conferendo un potere occulto agli esseri e alle cose del mondo circostante. Noi tutti, adulti occidentali, abbiamo creduto, nella tenera infanzia, alle favole [...]. (Mueller 1978, 19).

Ora, ammesso che in tale approccio si voglia riconoscere un’implicita attribuzione di valore alla mentalità primitiva, ci sembra che l’accusa di un certo infantilismo, almeno scientifico, andrebbe rivolta anzitutto a quegli umanisti che, ritenendosi “adulti occidentali”, non colgono l’importanza di un fenomeno da loro stessi riconosciuto come universale. Questo secolare pregiudizio ha assunto varie forme, talvolta molto raffinate, specie nella versione psicoanalitica proposta da Freud; ma, procedendo con ordine, è preferibile approfondire anzitutto le più

³ Uno dei documenti più impressionanti del genocidio dei “pagani” in età moderna resta De Las Casas (1991 [1542]). Un’interessante introduzione a due voci sul tema della demonizzazione dell’altro e della volontà di annullamento della sua differenza si trova in Aime, Severino (2009).

antiche accuse contro l'animismo. Una tradizione tipicamente filosofica, che ammonta a Senofane e che ha in Agostino e Feuerbach altri illustri esponenti, individua nella *proiezione antropomorfica* e nel *feticismo* i principali errori della religione primitiva: come dice anche Mueller nel passo citato, l'uomo "selvaggio" non si renderebbe conto di attribuire ai corpi del suo mondo quotidiano caratteri che appartengono solo a lui e che si illude lo aiutino a vivere meglio. La filosofia ha naturalmente tutte le ragioni per porre questo dubbio: il suo senso come disciplina si fonda anzitutto sulla critica dei concetti irriflessi o epistemologicamente tarati dal nostro limitato punto di vista, e sulla differenza fra il significato profondo di una cosa e ciò che di esso si manifesta.

Tuttavia, nei prossimi paragrafi vorremmo dimostrare che, se la critica filosofica è necessaria e benefica, le sue istanze di fondo sono già almeno intuite nel pensiero animista perché, in breve, esso è definito da una spiritualità fortemente de-antropomorfizzata e fondata in un'inferenza sul significato profondo delle cose. Ed è proprio a partire da quest'ultima istanza che riteniamo possibile dirimere la questione del pregiudizio verso la mentalità primitiva e focalizzare quale sia la reale *posta in gioco* fra questa visione del mondo e quelle dei suoi detrattori. Per i primitivi accusati di feticismo, come ricorda Marc Augé,

il corpo, come in generale la natura, è una realtà che significa, anche se lo si fa significare secondo le necessità, cambiandone gli attributi, gli ornamenti e gli interdetti [...]; il corpo come oggetto significante significa se stesso: non è mai un significante zero [...]. Qualsiasi cosa gli si faccia significare, esso dice anche la sua nascita, la sua crescita, il suo sesso, la sua salute e la sua morte. (Augé 2002, 60).

Anche se i primitivi in effetti proiettano alcuni significati sui corpi, in base ad un contesto sempre variante, lo fanno dunque a partire da un'intuizione fondamentale circa la *significanza invariante* dei corpi medesimi: le cose sono possedute da un significato profondo, che va oltre l'apparenza dell'oggetto e che comunica la sua storia vivente all'uomo che l'ascolta e la riconosce.⁴ Gli animisti tuttavia non leggono questa dimensione significativa come un'entità meta-

⁴ La *significanza originaria* dell'universo è, a nostro avviso, il fondamento metodologico e filosofico dell'antropologia strutturale e sarà approfondita nel paragrafo 1.1.4, dedicato a Lévi-Strauss. Si può anticipare qui che il gesto di base della metodologia strutturalista consiste nel *prendere sul serio* il mondo descritto dai primitivi, cioè nel non partire con un pregiudizio di falsità e concedere una spazio reale nella nostra indagine all'ipotesi animista.

fisica, distinta dal corpo, perché per loro “è la materialità più bruta a costituire l’oggetto di un culto” e perciò “l’esuberante materialità degli oggetti-feticci [...] vanifica in anticipo ogni interpretazione che vorrebbe vedervi la rappresentazione di qualche altra cosa: essi sono prima di tutto se stessi [...]” (Augé 2002, 26 e 81). Il consenso degli interpreti su quello che potremmo chiamare il *naturalismo spirituale* di fondo della cultura primitiva è tra i più vasti possibili⁵ e possiamo a questo punto assumere come valida in generale, e utile per gli sviluppi della nostra ricerca, la bella descrizione dell’animismo che Marazzi attribuisce al suo caso di studio:

I popoli siberiani non distinguono tra il materiale e lo spirituale, tra l’animato e l’inerte. Per essi, tutto ciò che è vive della stessa vita. In ciascun essere vivente vi sono una o più anime. Un’anima o più anime sono anche presenti in ogni cosa, ai nostri occhi, inerte o inanimata. Le anime hanno accesso a tutte le zone cosmiche. (Marazzi 2009, 19).

L’elemento determinante del naturalismo spirituale primitivo, che si tratta di focalizzare in tutta la sua valenza filosofica, è la sua capacità di *simbolizzare il nesso a-duale degli opposti*,⁶ cioè la loro coappartenenza nel definire, nella loro unità e distinzione, l’essenza della natura: in particolare, la materia non è inerte perché accoglie un’eccedenza significativa, la quale definisce l’essenza della materia stessa, senza uscire dall’unità della natura; l’animazione dei corpi e la corporeità delle anime, riempiendosi reciprocamente, realizzano il mistero di uno *sguardo ospite*,⁷ sempre irriducibile alla mera presenza oggettuale, ma di principio conoscibile nei suoi tratti essenziali, dai quali noi come il tutto siamo abitati. Anche ad avviso di Galimberti, i popoli primitivi sono (stati) capaci di vivere la polisemia dei corpi e di attuare pratiche di reciprocità che li hanno preservati dalla logica della separazione metafisica; in questo

⁵ Esistono naturalmente delle eccezioni a questo consenso, fondate ad esempio sulle riflessioni del classico di Eliade (1972, specie pp. 78-81), dove si ricorda la frequente attestazione, fra le religioni antiche, di casi di allontanamento volontario dal mondo da parte degli dèi primordiali. Invitiamo tuttavia a riflettere che questo mito non comporta alcuna attribuzione di immaterialità agli dèi e non può essere perciò una prova contro il naturalismo spirituale dei primitivi.

⁶ Desumiamo la cifra dell’*a-dualità* della realtà fondamentale, come diversa dalla negazione della sua differenziazione, dall’insegnamento di due filosofi che sono stati fondamentali per nostra formazione filosofica: Raimon Panikkar e Luigi Vero Tarca. Per un primo approccio alla questione dell’a-dualità, cfr. Tarca (2013).

⁷ Questa definizione iniziale del nucleo filosofico attorno a cui si dipana la nostra tesi intende sottolineare la presenza mentale e la duplice capacità relazionale, dell’accogliere e dell’essere accolto, che caratterizzano a nostro avviso il fenomeno della coscienza. L’adozione del termine polisemico “ospite” è nata dalla lettura del testo di Jabès (1991).

modo essi sono (stati) gli unici uomini a partecipare della verità, almeno finché la filosofia greca non ha instaurato la dittatura del Valore supremo, che riduce a se stesso tutte le differenze:

Negando la corporeità delle cose, la loro “differenza naturale”, per quell’“identità astratta”, senza di cui, in regime economico, sarebbe impossibile scambiarle, il Valore risolve l’*ambivalenza simbolica*, che i primitivi riconoscevano nel corpo delle cose, in quell’*equivalenza generale* che consente, nonostante le loro differenze, di esprimerle tutte in riferimento a quel supremo Significante che è l’Oro per le merci, il Padre per i figli, il Fallo per le pulsioni, il Senso per le parole, il Dio per gli dèi, l’Anima per i corpi. (Galimberti 2002, 19).

Ora, la tesi che si può evincere dall’analisi sin qui condotta è che la ragione di fondo del pregiudizio verso il pensiero primitivo risieda nella sua totale inconciliabilità con le visioni del mondo dei suoi detrattori: la reale posta in gioco nel tentativo di ignorare e liquidare l’animismo è l’affermazione di paradigmi filosofici incommensurabili rispetto alla dottrina che noi intendiamo invece difendere e avvalorare. Questa tesi si può apprezzare meglio distinguendo i singoli casi citati: per Senofane, ma anche per la tradizione eleatica che questi ha contribuito a fondare, resta vero che lo spirituale e il materiale *coincidono*, come pensano i primitivi; la critica senofanea contro la tendenza antropomorfa del pensiero mitico intende in verità rafforzare il paradigma panpsichista, fornendogli nuove basi filosofiche.⁸ Per Agostino e tutta la cultura dualista influenzata dal cristianesimo, invece, lo spirituale *sovrasta* il materiale ed è ad esso irriducibile. Infine, per Feuerbach e la cultura materialistica, che ha la sua massima espressione nelle scienze contemporanee, l’elemento determinante è solo il materiale, a cui ogni espressione spirituale può essere *ridotta*.

In conclusione, il paradigma animista può rispondere agevolmente alle accuse di antropomorfismo e feticismo, da un lato limitando le attribuzioni di stati psichici a quanto effettivamente attestabile, dall’altro mostrando le virtù derivanti dall’attestazione di un valore aggiunto *entro* la materia stessa. Il percorso per esibire queste risposte non è facile ma, se saremo in

⁸ La tesi, tutt’altro che scontata, per la quale Senofane e la scuola eleatica rappresentano il primo tentativo di fondazione filosofica del panpsichismo è uno dei tratti più originali e delicati della nostra proposta e sarà argomentata nella sezione 1.2.

grado di motivarlo, la nostra dottrina, *sconfitta indomita* della storia, si potrà presentare come alternativa reale ai paradigmi del dualismo e del materialismo, le cui vittorie l'uno ai danni dell'altro ne hanno ormai esaltato la crisi.

1.1.2 Definizione e maledizione dell'animismo in Tylor

Nel panorama delle scienze umane l'antropologia culturale riveste un ruolo a nostro avviso decisivo perché, sin dalla sua nascita, si definisce attraverso l'analisi dell'animismo primitivo, indagandone i motivi in modo piuttosto libero da pregiudizi e finalità confutatorie. I protagonisti di questa disciplina hanno goduto inoltre di una forte vocazione filosofica e sono riusciti a mostrare, da un lato la valenza *proto-concettuale* del pensiero primitivo, dall'altro l'attualità del suo *messaggio etico*. Svolgendo un ruolo di supplenza rispetto alle altre scienze umane, l'antropologia del secolo scorso ha impartito dunque una *lezione magistrale* sul significato dell'analisi delle nostre origini, troppo spesso percepite come prive di cultura, ed è riuscita complessivamente a definire i tratti del fenomeno animista. Certo, tale definizione non è stata lineare e va ricostruita tramite il confronto dei differenti approcci degli antropologi. Per questo nel presente e nei prossimi due paragrafi vorremmo proporre un percorso attraverso alcuni classici della disciplina, con lo scopo di mostrare come le diverse scoperte relative all'animismo siano strutturabili in una *rete cognitiva coerente* e tale da legittimare la nostra tesi, in base alla quale si può parlare di un proto-panpsichismo primitivo. La ricostruzione di questa antica rete apparirà tanto più necessaria quanto più sapremo dimostrare, nello sviluppo della ricerca, che essa è ancora il miglior strumento di fondazione del panpsichismo: in breve, un'altra nostra tesi afferma che quanto ha avuto un significato nella storia antica della dottrina è condizione necessaria e sufficiente ad un suo rilancio teoretico.⁹

Uno dei primi e più profondi analisti del fenomeno dell'animismo, considerato in modo unanime "il fondatore dell'antropologia culturale" (Filoramo 2004, 178), è stato il britannico Edward Burnett Tylor (1832-1917), autore del monumentale studio *Primitive Culture* (1871). Esponente di spicco del materialismo positivista, con ogni probabilità agnostico se non ateo, Tylor nutre tuttavia un interesse genuino nei confronti delle prime forme di religione umana, in cui individua un nemico nobile, che va conosciuto prima di combatterlo.¹⁰

⁹ Ci auguriamo che la rilevanza di questa tesi legittimi, almeno in parte, la brevità e strumentalità delle nostre sintesi sul pensiero di autori anche molto complessi, come quelli che tratteremo; ciò che interessa maggiormente è, infatti, il disegno unitario dell'animismo che si può trarre dal confronto delle loro proposte sul tema del pensiero primitivo, piuttosto che la ricostruzione complessiva dei loro singoli contributi.

¹⁰ Come ricorda Ciattini (1995, 113), alcuni autorevoli studiosi di Tylor ritengono che la sua moderata apertura di credito nei confronti dei più distanti fenomeni spirituali dipenda dalla sua *origine quacchera*. In effetti, l'educazione alla tolleranza ricevuta nell'ambito di questa corrente eterodossa del calvinismo, anche se non supportata da una fede personale, sarebbe a nostro avviso sufficiente a spiegare l'approccio di Tylor: il quaccheri-

La prima tesi portante dell'opera tyloriana è che esiste un'*uniformità di leggi* – materiali e psichiche – che presiede all'evoluzione delle società umane, facendo loro attraversare invariabilmente gli stessi stadi evolutivi, anche se in tempi diversi; per questa persuasione, l'approccio di Tylor è stato rubricato come “evoluzionismo sociale unilineare”, una definizione sostanzialmente corretta, ma che non coglie, come vedremo, alcuni elementi importanti del pensiero dell'autore. Ad ogni modo, l'aspetto a nostro avviso più rilevante è che per Tylor esista una fondamentale “unità psichica dell'umanità” (Filoramo 2004, 46), in base alla quale è corretto affermare che il soggetto cosciente, uguale in ogni tempo e spazio, affronta il problema della realtà con gli stessi strumenti, fornendo generalmente le stesse risposte; dovrebbe essere chiaro allora il perché Tylor dia una definizione generalissima di *cultura*, come “quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società” (Tylor 1871, vol. I, 1): in questa prospettiva inclusiva, per la quale si può dire che non esista un popolo senza cultura, è abolita la rimozione dei selvaggi dal gruppo degli umani e “la differenza tra «loro» e «noi» non corrisponde più all'antinomia natura/cultura” (Filoramo *et alii* 2005, 448).

Portando alle estreme conseguenze questa impostazione, Tylor riconosce in tutta la sua opera il valore potenzialmente razionale della mentalità primitiva, la sua tendenza spontanea alla conoscenza e anche la sua capacità di realizzare un alto grado di felicità comunitaria, seppure derivante da un'illusoria *sintonia con l'ambiente*. Per queste idee piuttosto rivoluzionarie sulla proto-razionalità dei primitivi, Tylor fu accusato di *intellettualismo* e ne nacque un prolungato dibattito, su cui torneremo in seguito; ciò che preme approfondire ora è l'illusoria sintonia con l'ambiente dei primitivi: in che senso si sentono in sintonia e perché essa è illusoria, cioè difficile da cogliere nella sua erroneità? Per capire questa tesi nevralgica di Tylor, che ci permetterà di focalizzare aspetti irrinunciabili della mentalità primitiva, è utile rivolgerci alla seconda tesi portante della sua opera, relativa all'origine della religione.

L'idea dell'uniformità delle leggi che presiedono allo sviluppo della cultura viene infatti ulteriormente declinata da Tylor, da un lato in un metodo di analisi delle religioni radicalmen-

simo insegna infatti, sulla base della dottrina della diffusione dello Spirito Santo, a riconoscere la dignità di tramite mistico del divino in qualunque uomo, indipendentemente dal suo legame a religioni o testi sacri; da ciò i quaccheri traggono interessanti conclusioni etico-politiche di tipo egualitario e si segnalano, all'atto della fondazione della Pennsylvania, come i primi coloni americani ad opporsi alla schiavitù. Per un approfondimento del quaccherismo, cfr. Sykes (1966) e Vola (1980).

te comparativista, dall'altro in una riduzione di tutte le sue forme ad un *comune denominatore animista*, che si può definire come “la credenza in Esseri Spirituali” (Tylor 1871, vol. I, 383): a indirizzare invariabilmente l'autore verso questa essenza della religione era, a suo avviso, la comparazione dei numerosi resoconti etnografici provenienti dalle più varie parti del mondo. Ora, in base a ciò Tylor si sentiva autorizzato ad avanzare una coraggiosa affermazione di *continuità* fra religioni apparentemente molto diverse, come ad esempio l'animismo primitivo e l'anglicanesimo. Tuttavia, l'aspetto per noi fondamentale della genealogia religiosa tyloriana è il ruolo *determinante e persistente* che essa attribuisce alla radice animista: se non si focalizza questa origine e la sua capacità di resistere, trasformandosi nelle più varie esperienze spirituali, si manca il maggiore contributo dell'antropologo inglese. Leggiamo un utile brano di *Primitive Culture*:

Appare perciò che seguire il corso evolutivo dell'animismo dalle sue fasi più primitive significa spiegare molto della visione medievale e moderna, la cui significanza e ragione potrebbero difficilmente essere comprese senza il supporto di una teoria dello sviluppo della cultura, che colga in profondità i vari processi di nuova formazione, abolizione, sopravvivenza (*survival*) e riemersione (*revival*). (Tylor 1871, vol. II, 100).

Il vero soggetto della storia umana, capace di sopravvivenze e riemersioni continue, sarebbe dunque una *teoria dell'ubiquità dei soggetti*: l'animismo. Ma ciò non esaurisce la tesi di Tylor sull'origine della religione, perché questi – da buon materialista – afferma che la stessa teoria animista ha un'origine, in cui si annidano vari errori. Da cosa nasce la persuasione che le cose siano animate? Analizziamo questo importante brano tyloriano:

Sembra che gli uomini pensanti, ancora fermi ad un basso livello di cultura, siano stati profondamente impressionati da due gruppi di problemi biologici. In primo luogo, che cosa differenzia un corpo vivo da uno morto; che cosa causa il risveglio, il sonno, la possessione, la malattia, la morte? In secondo luogo, cosa sono quelle forme umane che appaiono nei sogni e nelle visioni? Considerando questi due gruppi di fenomeni, gli antichi filosofi selvaggi [di fatto impiegarono l'uno per risolvere l'altro, unendoli nel concetto di ciò che potremmo chiamare un'anima-apparizionale, un'anima-spettro]. L'idea di anima personale o di spirito presso i popoli inferiori può essere così definita: è una sottile e insubstantiale immagine umana, di natura simile ad un vapore, ad una pellicola, ad un'ombra; è la causa della vita e del pensiero nell'individuo che anima; possiede in modo indipendente la coscienza personale e la volontà dei suoi veicoli corporei, passati o presenti; è capace di abbandonare il corpo per proiettarsi repentinamente da un posto all'altro; è fon-

damentalmente impalpabile e invisibile, tuttavia manifesta anche potere fisico, specialmente apparendo agli uomini desti o dormienti come fantasma separato dal corpo del quale porta la sembianza; è in grado di entrare dentro i corpi di altri uomini, di animali, e persino delle cose, possedendole e agendole. (Tylor 1871, vol. I, 387; il motivo delle parentesi quadre a metà del paragrafo verrà spiegato in seguito).

Molte caratteristiche dell'eziologia tyloriana sono degne di nota, a cominciare dall'appello all'esperienza diretta dei "filosofi selvaggi": è tipica dell'evoluzionismo "la tendenza a spiegare i tratti culturali a partire da processi di pensiero individuale" (Dei 2012, 77); la seconda caratteristica riguarda le occasioni di stimolo all'invenzione dell'anima come entità di governo dei corpi: si tratta sempre di *esperienze-limite* della vita umana, capaci di metterne in discussione tutti i significati, come l'esperienza del cadavere altrui o del sogno in cui il morto torna a manifestarsi; la terza caratteristica consiste nell'*inferenza primitiva* – per Tylor errata – che collega l'apparizione dei fantasmi e delle immagini-limite all'esistenza di una causa spirituale che le provoca; la quarta e ultima caratteristica è il gruppo di *poteri eccezionali* attribuiti alle anime: senza ripetere quanto è già chiaro nella citazione, vorremo a questo riguardo precisare due punti essenziali.

Primo punto, quando Tylor parla dell'insostanzialità dell'anima non vuole dire che per i primitivi essa è immateriale, come chiarisce alla fine del primo volume: "la più tarda nozione metafisica di immaterialità difficilmente avrebbe potuto veicolare un qualche significato per un selvaggio" (Tylor vol. I, 412); certo, la natura eterea è considerata dall'autore come il primo passo verso l'invenzione di un gruppo di spiriti di rango superiore e, infine, della metafisica, ma il passaggio non è così scontato e tutto induce ad attribuire ai primitivi una persistenza millenaria in un pensiero fondamentalmente naturalistico.¹¹ Secondo punto, pur essendoci stato possibile lavorare solo con la prima edizione di *Primitive Culture*, abbiamo compreso dalla letteratura critica¹² che nella seconda e definitiva edizione, del 1913, Tylor ha modificato nella sostanza la sua teoria relativa alla natura dell'anima primitiva, sostituendo il brano segnalato sopra dalle parentesi quadre con quanto segue:

¹¹ Il problema cruciale dell'elaborazione storica della prima dottrina metafisica sarà affrontato nella sezione 1.2, dove sosteneremo che essa si realizza non prima dell'epoca di Parmenide – che ne è sconsolato testimone – e che coincide con l'abbandono del pansichismo di scuola ionica.

¹² Cfr. Harvey (2005, 8) e Ciattini (1995, 98).

Considerando questi due gruppi di fenomeni, gli antichi filosofi selvaggi [probabilmente compirono il primo passo con l'ovvia inferenza che ogni uomo ha due cose che gli appartengono, cioè una vita (*life*) e un fantasma (*phantom*). È evidente che entrambi sono in stretta connessione con il corpo, la vita che gli consente di sentire, pensare e agire, il fantasma che appare alle persone disgiungendosi da esso].

Siamo dunque di fronte ad una svolta interna al testo tyloriano, che attribuisce ora ai filosofi selvaggi una teoria della “doppia anima”; anche se unite temporaneamente dal riferimento al medesimo corpo, le due sono caratterizzate da una differenza fondamentale: la *vita* è infatti una funzione biologica e ordinaria legata ad un dato individuo, mentre il *fantasma* “rappresenta l'immagine o il secondo sé dell'individuo” (Ciattini 1995, 98), è qualcosa di straordinario, di già transitante in altri corpi mentre il suo primo corpo è ancora in vita. La dimensione mistica dei fantasmi è superiore a quella delle menti quotidiane (o vite) e tuttavia è *fisica*: perciò, secondo i primitivi, è attestata l'esistenza di un dialogo non solo fra i vari fantasmi, ma anche fra i fantasmi e le vite. Ora, è proprio pensando a questo intreccio di livelli comunicativi, esperito in prima persona, che i filosofi selvaggi avrebbero concluso per la *continuità animata* di tutte le espressioni della natura. Siamo ora in grado di rispondere alla domanda che avevamo lasciato in sospeso: i primitivi sono in sintonia con l'ambiente perché, nonostante l'eventuale ostilità di alcuni fantasmi, vivono secondo l'intuizione positiva (ma per Tylor illusoria) dell'unità psichica del tutto, dell'esistenza di una natura spirituale comune – e quindi della possibilità di un dialogo – fra l'uomo e ogni altro aspetto del reale.

Questa ricostruzione tyloriana dell'essenza dell'animismo va completata infine con la descrizione della *pars destruens* che l'autore dedica all'*errore* da esso compiuto. I primitivi come detto, a partire dalla loro razionalità spontanea, danno una spiegazione plausibile dei fenomeni-limite esperiti, individuandone le cause nei fantasmi. L'errore per Tylor sta tutto nella *causalità analogica* impiegata nell'inferenza, “che opera non in senso meccanicistico, ma sulla base di somiglianze, corrispondenze, parallelismi”, o “nello scambio di connessioni ideali per connessioni reali” (Ciattini 1995, 147 e 11).

Ora, contro questo luogo classico dell'anti-animismo si deve a nostro avviso muovere almeno un rilievo: Tylor è molto impegnato nel definire il processo di proiezione dell'anima sul mondo esterno, ma sembra sottovalutare un'altra istanza fondativa dell'animismo, che possiamo immaginare operante nel pensiero primitivo, quella dell'*evidenza dell'anima*: il primo luogo di attestazione del fantasma è infatti il dato immediato della nostra coscienza. Per esperire questa evidenza i primitivi non dovevano fare altro che vivere, ed estendere l'animazione al resto dei viventi era un facile passaggio. Senza addentrarci per il momento

nella discussione del valore di questa evidenza, che meriterà un'ampia analisi, riteniamo che vada almeno tenuta presente proprio per comprendere due aspetti determinanti dell'opera tyloriana: la *tensione* fra l'erroneità e la persistenza dell'animismo, e l'*effetto* di questa tensione sull'evoluzione umana. Ma vediamo intanto come Tylor finalizza la sua opera critica.

A conclusione del primo volume, egli non ha dubbi nell'indicare la scienza positivista come la più rilevante e benefica novità della storia umana: "lo scisma fra animismo e materialismo è di gran lunga più decisivo di quelli che separano le varie religioni" (Tylor 1871, vol. I, 457). Le forze materialistiche debbono, a suo avviso, condurre una lotta senza quartiere contro la pseudo-razionalità dell'animismo, caricandosi il fardello della distruzione delle sue idolatriche.

È un duro, e talvolta persino doloroso, compito dell'etnografia rivelare i residui della rozza vecchia cultura che si sono trasformati in pericolose superstizioni, marcandoli al fine di distruggerli. Eppure questo lavoro, sebbene meno brillante, non è meno urgentemente richiesto per il bene dell'umanità. Così, la scienza della cultura, attiva allo stesso tempo nel promuovere il progresso e nel rimuovere gli ostacoli, è essenzialmente la scienza di un riformatore. (Tylor 1871, vol. II, 410).

Criticare la venatura colonialista ed etnocentrica di questo approccio è oggi un'operazione piuttosto scontata e già realizzata molto bene da altri.¹³ E se è innegabile che l'intento "riformatore" di Tylor sia una delle maggiori fonti di stigmatizzazione dell'animismo, è importante riconoscere anche l'alto contributo scientifico dato dall'autore nella definizione del fenomeno che intendeva criticare e, soprattutto, nel riconoscimento della sua centralità culturale. Preferiamo quindi, in conclusione, spostare il fuoco della nostra analisi sul carattere della *persistenza* dell'animismo, per meglio mostrare l'originalità del contributo tyloriano.

Il tema del rapporto fra la sopravvivenza (*survival*) e la riemersione (*revival*) dell'animismo è forse il più diffuso nei due volumi di *Primitive Culture*; la ricerca delle tracce animiste nelle più varie credenze religiose, e anche in altri fenomeni del suo mondo, dà

¹³ Cfr. la prospettiva equilibrata di Dei (2012, 78) e la scheda dedicata alla critica dell'etnocentrismo in Filoramo *et alii* (2005, 442-443). Peraltro, vorremmo sottolineare l'insufficienza del relativismo culturale come cura dell'etnocentrismo. Abbiamo dedicato ampio spazio al pensiero evoluzionistico anche perché riteniamo che il suo riconoscimento di leggi universali a livello psichico e sociale, così rilevante per la stessa antropologia strutturale di Lévi-Strauss, abbia un valore filosofico essenziale. Per una ripresa di questo tema si confronti il paragrafo 1.1.4.

l'occasione a Tylor di calarsi brillantemente nei panni dell'etnologo e di produrre analisi pregevoli, ad esempio, dei retaggi ancestrali depositati nel linguaggio dei più poveri e illetterati studenti londinesi. Dal punto di vista teorico, la fase di sopravvivenza dell'animismo è contraddistinta da una sua fossilizzazione passiva nel minimo comune denominatore (la credenza negli spiriti), mentre il passaggio alla fase di riemersione espande questa credenza originaria in nuove forme.¹⁴

La dottrina delle sopravvivenze, come notano molti studiosi, è applicabile in generale anche a fenomeni diversi dall'animismo e rappresenta il contributo antropologico più durevole e originale dell'evoluzionismo sociale.¹⁵ Tuttavia, per come il suo autore la riconosce operante nell'animismo, questa dottrina rivela anche una *tensione* che getta un'ombra su tutta l'opera tyloriana: il concetto di sopravvivenza è infatti impiegato in una duplice accezione, “da un lato, per mostrare l'antichità e l'arcaicità degli atteggiamenti superstiziosi, dall'altro, per sottolineare come l'intelletto, per i suoi limiti insuperabili, possa facilmente ricadere negli antichi errori” (Ciattini 1995, 79). L'animismo con la sua eccezionale persistenza, sebbene sia sradicabile dalla mente del “riformatore materialista”, è destinato a ripresentarsi come “un errore razionale universale” (Harvey 2005, 9) e perciò il fenomeno religioso, nel suo complesso, non potrà mai esaurire il suo *effetto malefico* sull'evoluzione umana; per questo, criticando l'ascrizione irriflessa di Tylor alla categoria dell'evoluzionismo, Ciattini (1995, 23) riconosce nel suo pensiero un “tratto implicitamente pessimistico”. Potremmo concludere dunque che, in base all'analisi tyloriana della cultura, l'innegabile avanzamento dell'umanità non procede in modo lineare e, se volessimo rappresentarlo, la figura migliore sarebbe una *cicloide*, che si evolve attraverso fatali ritorni nella maledizione dell'animismo. Ora, è della massima importanza sottolineare, a nostro avviso, la *specularità* fra l'essenza identitaria e trasformativa che i primitivi attribuiscono all'anima – capace di essere se stessa e altro allo stesso tempo – e la

¹⁴ Esistono almeno due interessanti riemersioni dell'animismo nella cultura contemporanea: da un lato, l'*animismo tecnologico*, che consiste nell'attribuire virtù psichiche e personalità alle macchine; dall'altro, il *feticismo artistico*, che induce il fruitore ad una rivitalizzazione di artefatti altrimenti estremamente poveri. L'aspetto più significativo che accomuna queste due riemersioni è la loro natura liquida ed eccezionale, in quanto esse si manifestano solo in occasione di una rottura della quotidianità: chiamiamo per nome le macchine di fronte a loro performance molto brillanti o, al contrario, molto scadenti; e siamo disponibili alla rivalutazione del rifiuto solo all'interno del gioco dell'arte. Per il resto, quando le macchine funzionano regolarmente e i rifiuti sono al loro posto, viviamo quasi come se non esistessero. I due casi citati sono certo sintomo di un'epoca di crisi, ma anche di un'opportunità di recupero della dignità dell'esistente, come sottolineano, in modi diversi, gli interessanti contributi di Mathews (2013, cap. 2) e di Fusillo (2012, Premessa).

¹⁵ Cfr. Barnard (2002, 55) e Dei (2012, 77).

dottrina della sopravvivenza / riemersione dell'animismo: una nostra tesi portante, ispirata dalle riflessioni tyloriane, è che l'alternativo destino di rimozione e affermazione della teoria panpsichista sia determinato dalla natura stessa del suo oggetto – l'anima o coscienza – che si caratterizza per la sua capacità di permanere nel nascondimento di sé e di tramutarsi in nuove forme espressive. Come si comporta la coscienza, così fanno, nel corso della storia, le rare filosofie che sono in grado di testimoniare quello che potremmo definire, ancora una volta, come un *nesso a-duale*.

1.1.3 Il dibattito su intellettualismo e animismo da Freud a Piaget

In questo nuovo paragrafo intendiamo analizzare sinteticamente i contributi degli autori che si sono resi protagonisti, a inizio Novecento, di una svolta anti-intellettualista nello studio dei fenomeni religiosi e che hanno arricchito la lettura dell'animismo anche a partire da approcci non strettamente antropologici. Tratteremo infatti di alcune opere sulla religione di Freud e del dissenso, interno al movimento della psicologia del profondo, che ha portato Jung alla fondazione della psicologia analitica; inoltre, proporremo una breve incursione nelle opere di Lévy-Bruhl e Piaget che hanno approfondito, rispettivamente, i temi del sentimento di partecipazione all'ambiente da parte dei primitivi e dell'animismo infantile. La conclusione fondamentale desumibile dal confronto di tutti questi contributi è che l'animismo potrebbe essere una *propensione innata* della mente umana, articolata in momenti razionali che legittimano una riconduzione delle radici filosofiche del panpsichismo alla preistoria.

La psicologia del profondo è un movimento nato dalla proposta psicoanalitica di Freud, e in seguito differenziatosi in diverse correnti, che riconosce il ruolo dell'inconscio come principio determinante della vita psichica e la conseguente necessità di superare gli orizzonti della coscienza e della razionalità per spiegare la complessità della vita interiore e delle espressioni culturali dell'uomo. L'influenza della rivoluzione psicoanalitica freudiana è stata, in questo senso, enorme e non è esagerata la seguente affermazione: “come Galileo e Darwin che avevano decentrato l'importanza dell'umano rispetto al cosmo e al mondo della vita, così Freud avrebbe detronizzato coscienza e volontà dell'Io dal loro primato” (Màdera 2015, 42). È comprensibile dunque perché la psicologia del profondo abbia costituito la prima e la più formidabile *reazione anti-intellettualista* contro le letture razionali dei fenomeni primitivi, tipiche del positivismo e dell'idealismo: per Freud le protagoniste della storia umana, specie nelle sue più antiche epoche, sono le pulsioni, rispetto alle quali la ragione ha un ruolo marginale; e se è vero che il metodo clinico della psicanalisi consiste in un processo di razionalizzazione, il suo oggetto rimane sempre qualcosa che per sua natura attua una resistenza alle leggi dell'intelletto.

Una delle analisi più rilevanti che si possono condurre sulla proposta freudiana riguarda la legittimità con cui è giunta ad interessarsi della mente primitiva e quindi delle origini della religione: l'osservazione in sede terapeutica di sedimenti psichici riemergenti da un remoto passato aveva condotto Freud a formulare una *legge di conservazione* per la quale “una volta formatosi nella vita psichica nulla può perire, tutto in qualche modo si conserva e, in circostanze opportune, attraverso ad esempio una regressione che si spinga abbastanza lontano,

può nuovamente venir portato alla luce” (Freud 1971 [1930], 204); il suo allievo Carl Gustav Jung aveva addirittura rilevato, nel corso delle sue sedute psicoanalitiche, la riemersione di immagini ancestrali non riconducibili all’esperienza individuale dei pazienti e, fin dal 1911, aveva cominciato a coltivare l’ipotesi dell’esistenza di archetipi inconsci capaci di trasmettersi nel corso delle generazioni, in tal modo estendendo essenzialmente la portata della legge di conservazione dello psichico.

Lo stimolo junghiano e le suggestioni lamarckiane da esso provocate – alle quali Freud era molto sensibile – indussero il padre della psicanalisi ad entrare in una nuova fase produttiva, a interessarsi di studi etnografici per tutto il biennio 1911-1913, e a proporre infine una teoria dei fenomeni religiosi alternativa a quella che il suo allievo si preparava a definire. Il punto di dissenso più rilevante fra Freud e Jung riguarderà, come vedremo, la natura stessa dei valori psichici che stanno a fondamento della religione: valori acquisiti e di origine individuale per il primo autore, innati e collettivi per il secondo; tuttavia, è giusto sottolineare anzitutto le affinità fra le due letture, che condividono almeno il paradigma dell’ereditarietà di certi caratteri inconsci, del loro ruolo determinante nel segnare il percorso dell’umanità fin dalle sue origini, e l’idea generale dell’unità psichica umana.¹⁶

La nuova fase scientifica freudiana vedrà definirsi reciprocamente il quadro delle pulsioni fondamentali (si pensi al capolavoro del 1920, *Al di là del principio di piacere*) e una lettura molto negativa dell’essenza della religione, inaugurata dallo studio del 1913, *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*. In esso la critica dell’animismo / totemismo¹⁷ assume un ruolo centrale per la riduzione delle religioni primitive a espressione di particolari patologie psichiche. Proponiamo ora una breve analisi dei capitoli 3 e 4 dell’opera, al fine di valutarne influenza e valore, sia rispetto ai successivi scritti freudiani sulla religione, sia rispetto al fenomeno della demonizzazione della cultura primitiva e, in particolare, dell’animismo.

Nel capitolo 3, intitolato “Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri”, Freud integra gli studi antropologici con le sue dottrine psicologiche e propone una lettura originale della nostra dottrina, sottolineandone la centralità ma, soprattutto, inscrivendola in una cornice di

¹⁶ I tratti quasi deterministici e unitari delle letture religiose di Freud e Jung potrebbero derivare loro da un influsso, se non dello stesso Tylor, dell’evoluzionismo positivista a cui questi apparteneva.

¹⁷ Uno degli intenti principali del presente paragrafo e soprattutto del successivo (1.1.4) è mostrare come animismo e totemismo tendano a costituire un’unica realtà, specie nel contesto aborigeno australiano, e perché debbano essere giudicati finalmente in modo molto positivo.

condanna dalla quale fa ancora fatica a liberarsi e che le ha riservato un infausto destino per quasi un secolo. Eppure l'analisi freudiana si apre, e si chiuderà, con un riconoscimento del valore e dell'identità della concezione del mondo animista, la quale precede la religione e la scienza ed "è forse la più conseguente ed esauriente, tale da spiegare senza residui l'essenza del mondo" (Freud 1969 [1913], 118). Come vedremo diffusamente in quanto segue, il fascino esercitato dall'animismo su Freud è stato grande, e ancor maggiore è stata la responsabilità dei suoi lettori nell'aver sostanzialmente ignorato gli aspetti positivi dell'analisi freudiana.

Ma procediamo con ordine: per quanto riguarda la causa della nascita dell'animismo, la psicanalisi ritiene di essere più profonda della teoria di Tylor, ferma all'ipotesi che quella dottrina si origini per una mera esigenza di conoscere; ad avviso di Freud, invece, dietro quell'esigenza, apparentemente disinteressata, è necessario individuare un *movente funzionale*, che consiste nel "bisogno pratico di assoggettare il mondo" (Freud 1969 [1913], 119). Per questo l'animismo si manifesta sempre attraverso la sua tecnica di dominio, che è la magia: l'azione dell'animista tradisce l'esigenza di ottenere qualcosa e si basa sull'attribuzione al proprio pensiero di un'efficacia sulla realtà talmente eccezionale da oscurare qualsiasi prova in senso contrario. Secondo Freud tutto ciò che il mago desidera, e su cui si concentra, si realizza; perciò il principio su cui si basa la cultura animista è *l'onnipotenza dei pensieri*, espressione che Freud ha mutuato dalla sua esperienza di terapia con i nevrotici, ai quali non interessa tanto la corrispondenza del pensiero con la realtà quanto la soddisfazione allucinatoria di un bisogno mentale. Per questo l'analisi psicoanalitica dell'animismo si conclude con l'individuazione della pulsione fondamentale che lo sorregge e ne esprime l'essenza: il *narcisismo*, ovvero la tendenza inconscia a considerare tutta la realtà in funzione del soddisfacimento del proprio io, senza riconoscere al mondo esterno alcun ruolo di freno.¹⁸

In conclusione, la lettura freudiana dell'animismo e della mentalità primitiva in generale è una forma di anti-intellettualismo in quanto individua alla radice di quei fenomeni non tanto un'esigenza razionale, come voleva Tylor, quanto un bisogno funzionale di sopravvivere e di soddisfare delle pulsioni inconscie elementari e non bilanciate dalla realtà; quest'ultimo aspetto condanna i fenomeni della mentalità primitiva ad essere, secondo Freud, *forme patologiche*

¹⁸ Freud individua nel *neonato* il primo paradossale protagonista di questa fiducia nella soddisfazione dei desideri e considera il narcisismo una pulsione alla quale è impossibile rinunciare del tutto: cfr. Freud (1969 [1913], 125-126 e 132). Come vedremo nel § 1.1.3, l'analogia fra l'onnipotenza dei pensieri infantile e l'animismo sarà sfruttata da Piaget in una direzione molto positiva e ricca di conseguenze filosofiche.

di tipo nevrotico, come sottolinea lo stesso sottotitolo di *Totem e tabù*. Con la sobria decisione che contraddistingue i suoi scritti, Freud sembrerebbe aver chiuso definitivamente i conti con l'animismo, ma il suo discorso si approfondisce e presenta una svolta, provocando una tensione, se non una contraddizione, nell'impianto granitico fin qui esposto. Leggiamo un importante passo del capitolo 3.

La tecnica dell'animismo, la magia, ci mostra nel modo più chiaro e allo stato più genuino l'intenzione di imporre le leggi della vita mentale alle cose reali. Qui gli spiriti non svolgono ancora nessuna parte necessaria, benché gli spiriti possano essere assunti a oggetto di trattamento magico. Le premesse della magia sono quindi più primitive e più antiche della dottrina degli spiriti, che forma il nucleo dell'animismo. La nostra concezione psicoanalitica coincide qui con la teoria di R.R. Marett, il quale fa precedere l'animismo da uno stadio "preanimistico", il cui carattere è meglio definito col nome di "animatismo" (teoria dell'animazione universale). L'esperienza non ci consente di dire molto di più in tema di preanimismo, perché *non si è ancora trovato nessun popolo privo di credenze negli spiriti*. Mentre la magia riserva ancora tutta l'onnipotenza ai pensieri, l'animismo ha ceduto parte di questa onnipotenza agli spiriti, aprendo così la strada alla formazione di una religione. Ma che cosa avrà mai spinto l'uomo primitivo a questa rinuncia? Non la coscienza dell'inesattezza delle sue premesse, perché egli conserva pure la tecnica magica. (Freud 1969 [1913], 134-135; corsivi nostri).

Proveremo ora a spiegare dove il testo è fessurato da una possibile tensione o contraddizione. Notiamo anzitutto che Freud sembra avere una fiducia ingenua nell'esistenza di un'umanità totalmente magica e sembra non cogliere il messaggio costituito dalla mancata attestazione di un popolo che non abbia credenze negli spiriti: dopo aver introdotto la distinzione fra animismo e animatismo infatti, quel messaggio sarebbe importante da considerare, perché dice che non abbiamo prove storiche di uno stato primitivo di magia pura, cioè di reale onnipotenza dei pensieri (o di animatismo).

A questo primo problema se ne aggiunge un secondo relativo all'impiego della teoria dell'animatismo, che richiede una breve digressione, di grande utilità generale, sul pensiero antropologico di Robert Ranulph Marett (1866-1943): allievo infedele di Tylor, questi presenta, nel suo articolo *Pre-Animistic Religion* (1900), la tesi innovativa per la quale la fase primitiva dell'umanità sarebbe caratterizzata, piuttosto che dalla credenza negli spiriti, dalla *percezione emotiva* di una potenza *impersonale e dinamica*, che agisce in tutte le cose e che gli uomini devono ingraziarsi e controllare per i propri scopi; Marett chiama questa potenza *mana*, desumendo il termine dalle credenze dei Polinesiani a cui ha fatto riferimento nei suoi

studi. Freud si interessa a questa teoria sull'essenza della religione primitiva, alternativa a quella di Tylor, anzitutto perché essa è coerente con la sua lettura pulsionale della realtà psichica; Marett può essere effettivamente definito, in quanto “sostenitore del fondamento emotivo piuttosto che razionale dei riti e delle credenze religiose” (Dei 2012, 78), come il vero e proprio iniziatore della lettura anti-intellettualistica.

Ora, nel passo sopra citato, Freud intende sfruttare l'animatismo per sostenere che esiste una fase totalmente magica nella quale gli uomini non attuano alcuna cessione della loro onnipotenza al *mana*, ma credono in qualche modo di incarnarlo. Questo è, a nostro avviso, il punto più fragile dell'argomento freudiano in quanto, se è vero che il *mana* è una potenza che agisce “in tutti i modi possibili e [...] che tiene legata insieme la società [...]”, tuttavia lo fa, “a prescindere dal fatto che tale potere fosse differenziato oppure universale, e che i fedeli ne avessero o meno una chiara percezione” (Filoramo 2004, 48-49); la fragilità dell'argomento freudiano si aggrava se riflettiamo su un altro aspetto dell'animatismo, “una teoria dei poteri impersonali positivi e negativi per i quali [Marett] prese a prestito i corrispettivi termini polinesiani di *mana* e di *tabu*” (Harvey 2005, 10) e che prevede costitutivamente, oltre a una differenza fra *mana* e mago, anche una limitazione dell'onnipotenza dei pensieri ad opera di vari divieti (i *tabu*). In altre parole, ricapitolando la nostra obiezione all'analisi freudiana: se dobbiamo prestare fede al dato storico – ricordato dallo stesso Freud – per il quale *tutti* i popoli primitivi conosciuti *cedono* parte della totalità del potere a qualcos'altro (unico o plurale che sia), allora bisogna ammettere (come dice in fondo lo stesso Marett) una qualche differenziazione fra gli uomini e questo qualcos'altro, dunque l'argomento di Freud a favore di un'umanità assolutamente magica non regge e l'animismo non può essere preceduto da (né ridotto a) una fase di narcisismo assoluto.

Riteniamo di aver così dimostrato l'insostenibilità della tesi freudiana per la quale a dominare la mentalità dei primitivi sarebbero “la fiducia incontrollabile nella possibilità di dominare il mondo e la refrattarietà alle pur facili esperienze che potrebbero far capire all'uomo la posizione reale che egli occupa nel mondo” (Freud 1969 [1913], 132); peraltro, l'attribuzione di questa totale ingenuità ai primitivi è in parte moderata dall'interesse di Freud nei confronti di quella che ritiene essere la seconda fase, animistica, dopo quella dell'onnipotenza dei pensieri. Il grande psicanalista, echeggiando le riflessioni di Tylor, individua la – per lui posteriore – origine dell'animismo nella riflessione sviluppata dai primi uomini di fronte all'esperienza-limite del cadavere.

Se fu veramente la situazione del sopravvissuto rispetto al morto quella che indusse per prima l'uomo primitivo a riflettere, che lo costrinse a cedere agli spiriti parte della sua

onnipotenza e a sacrificare parte del libero arbitrio che informava le sue azioni, queste creazioni culturali andrebbero allora intese come un primo riconoscimento della *Ananke* [Necessità] che si oppone al narcisismo dell'uomo. (Freud 1969 [1913], 136).

Nell'attribuzione di questa profondità di riflessione ai primitivi, nella figura della Necessità collegata alla coscienza della morte, nel compromesso religioso con gli spiriti, brillano già i germi delle posteriori elaborazioni freudiane: l'inevitabile illusione dei rimedi religiosi contro la caducità, l'impotenza dell'uomo di fronte alla negatività della natura, la pulsione di morte operante anche a livello biologico. Avremo modo di insistere più avanti su questi luoghi celebri del pensiero ateo di ogni tempo, in quanto sono decisivi nel definire un'interpretazione della religione dalla quale dovremo liberarci, se intendiamo preservare uno *spazio di positività* per l'animismo primitivo. Per il momento, limitiamoci a registrarli e riprendiamo l'analisi di *Totem e tabù*.

A conclusione del capitolo 3, Freud insiste inoltre nell'attribuire agli animisti una certa finezza di elaborazione delle prime nozioni, in particolare di quella relativa alla "dualità" dell'anima, di cui già ci siamo occupati nell'analisi del testo di Tylor. Pur non avendo distinto fra processi consci e inconsci, i primitivi avrebbero intuito presto la differenza e la relazione fra ciò che è semplicemente presente (la "vita" tyloriana) e ciò che è nascosto ma può eccezionalmente manifestarsi (il "fantasma" tyloriano):

L'anima animistica, anzi, unisce in sé caratteristiche di entrambi i lati. La sua fugacità e mobilità, la sua capacità di abbandonare il corpo, di prendere durevolmente o fuggevolmente possesso di un altro corpo sono caratteri che ricordano incontestabilmente la natura della coscienza. Ma il modo in cui si tiene celata dietro la personalità manifesta ricorda l'inconscio; oggi noi attribuiamo l'*immutabilità* e l'*indistruttibilità* non più ai processi coscienti bensì a quelli *inconsci*, che consideriamo anche i veri e propri portatori dell'attività psichica. (Freud 1969 [1913], 137; corsivi nostri).

Questo paragone dà a Freud l'occasione di precisare un punto centrale della sua nuova teoria psicoanalitica delle religioni, e a noi di saggiarne la tenuta attraverso un confronto con Jung: la posta in gioco è la riduzione dei fenomeni religiosi alle pulsioni fondamentali (in particolare al narcisismo e, come vedremo, al complesso edipico); Freud, proprio per spiegare la persistenza secolare delle religioni, deve riconoscere una *relativa* "impersonalità collettiva" delle pulsioni fondamentali, almeno nel senso che esse generano sedimenti psichici ereditabili inconsciamente da gruppi di persone e presentano dunque dinamiche affini in tutti gli indivi-

dui; senza questa valenza metapersonale dell'inconscio, semplicemente non si darebbe la persistenza delle religioni. Ora, come sappiamo Freud è aiutato nel compito di definire questo carattere relativamente stabile delle religioni dalla legge di conservazione psichica, ma è anche minacciato dalla lettura junghiana dei medesimi fenomeni, che tende verso il riconoscimento di archetipi innati (cioè eterni) e che li definirà attraverso un'*assoluta* "impersonalità collettiva".¹⁹ Il passo citato sopra, in cui Freud attribuisce immutabilità e indistruttibilità all'inconscio, va letto dunque nel suo senso letterale: Freud non dice – e non può dire – che i contenuti inconsci siano *eterni* (come vuole Jung), ma sostiene che la loro permanenza sia solo storica e che ci debba essere dunque un'*origine individuale* delle pulsioni, capace di immortalarne una volta per tutte il valore. Secondo Freud, il cui lavoro è sempre orientato a far emergere la "realtà culturale della legge" (Màdera 2015, 42), non solo le religioni, ma anche e soprattutto le pulsioni che le originano, hanno una genesi.

Ci permettiamo a questo punto una brevissima digressione: se l'obiettivo è infatti valutare nel complesso l'ipotesi freudiana di questa "doppia origine" (delle religioni e delle pulsioni che le scatenano), risulta necessario ricordare per sommi capi qual è la celebre teoria sull'origine del totemismo presentata nell'ultimo capitolo di *Totem e tabù*: in essa si ipotizza che i divieti, da un lato di uccidere l'animale di riferimento del proprio totem, e dall'altro di accoppiarsi con le donne del proprio totem, derivino dal senso di colpa e dal desiderio di espiazione per specifici delitti pulsionali, compiuti all'alba dei tempi dai primi uomini; sulla scorta di un suggerimento di Darwin, che descrive l'orda primitiva dei primati come un gruppo di soggetti sottomessi a un padre dominante, Freud ipotizza infatti che il gruppo dei fratelli giovani, cui il padre sottraeva donne e potere, si sia macchiato di un *delitto orgiastico*, uccidendo l'usurpatore e accoppiandosi con le donne appena liberate. Questa lettura individuerrebbe dunque nelle pulsioni del complesso di Edipo la causa del totemismo (e forse della teologia metafisica occidentale), e nell'alleanza storica dei fratelli la causa del complesso di Edipo e delle relative pulsioni. Per questo la frase di chiusura del capolavoro freudiano è: "in principio era l'Azione" (Freud 1969 [1913], 215), a dire forse che senza un gesto fondativo individuato,

¹⁹ La rilevanza di questo contrasto con Jung, e della posta in gioco, sono riconosciute dallo stesso Freud il quale, fin dalla *Prefazione* di *Totem e tabù*, scrive: "I quattro capitoli di quest'opera [...] rappresentano un primo tentativo da parte mia di applicare punti di vista e risultati della psicanalisi a problemi ancora non risolti della psicologia dei popoli. L'indirizzo metodologico seguito qui è perciò in contrasto [...] coi lavori della scuola psicoanalitica di Zurigo, i quali tendono viceversa a risolvere problemi di psicologia individuale facendo ricorso a materiale derivante dalla psicologia dei popoli" (Freud 1969 [1913], 25).

di tipo traumatico o patologico, non si spiegherebbe la coazione dell'uomo a ripetere drammi ed errori della sua storia. La negazione di ogni lettura razionale o innatista, e soprattutto di ogni lettura positiva della religione primitiva non poteva essere più netta.

Con gli strumenti acquisiti siamo ora in grado di presentare alcuni rilievi critici sulla tesi freudiana della “doppia origine”, sia rispetto al totemismo che all'animismo; nel primo caso, ci sembra azzardato negare il valore paradigmatico della classica lettura edipica, ma vorremmo sfruttare la natura *contingente* di quell'ipotesi per legittimare il tentativo di proporre l'alternativa di un'altra ipotesi, e cioè che il totemismo scaturisca da un evento di sintonia con il loro ambiente da parte dei primitivi: dedicheremo a questo tentativo la parte restante del presente paragrafo e il successivo, mostrando come la stessa trattazione freudiana del *sentimento oceanico* sia un involontario aiuto in questo senso.

Per quanto riguarda il caso dell'animismo, il nostro giudizio sulla lettura di Freud è invece più duro e articolato; se si accetta di circoscrivere l'animismo ai casi storici attestati, nei quali la cessione del potere e il compromesso con una pluralità di spiriti è strutturale, allora bisogna riconoscere come origine dell'animismo anche delle *forze di auto-limitazione* che integrino la pulsione narcisistica. In questa direzione molto promettente si spinge, in fondo, lo stesso testo di *Totem e tabù* quando, completando il discorso sulle intuizioni dei primitivi e a conclusione dell'intera opera, è in grado di riconoscere le potenzialità inesplorate anche in quanto sta duramente criticando:

La vita psichica e il livello culturale dei selvaggi non hanno ricevuto finora tutto l'apprezzamento che spettano loro. Se consideriamo la *rimozione delle pulsioni* come una misura del livello culturale raggiunto, dobbiamo ammettere che anche con il sistema animistico si sono verificati progressi e sviluppi oggi a torto poco apprezzati per via della loro motivazione superstiziosa. [...] L'idea fondamentale – *di acquisire più forza rinunciando al soddisfacimento pulsionale* – resta tuttavia inconfondibile [...]. Quando gli uomini di una tribù selvaggia partono per la caccia, la pesca, la guerra, la raccolta di piante preziose, le loro donne, rimaste a casa, sono soggette a numerose, pesanti restrizioni alle quali i selvaggi attribuiscono un *effetto simpatetico*, valido anche a distanza, sulla riuscita della spedizione. Non occorre tuttavia molta penetrazione per indovinare che il fattore che opera a distanza non è altro che il pensiero rivolto a casa, la nostalgia degli assenti, e che sotto questi travestimenti si cela un buon giudizio psicologico: gli uomini fanno del loro meglio soltanto se sono perfettamente tranquillizzati su ciò che stanno facendo le loro donne prive di sorveglianza. (Freud 1969 [1913], 141-142; corsivi nostri).

Il passo è doppiamente interessante perché descrive la realtà delle cessioni simpatetiche operate dalle comunità primitive e quindi propone un'interpretazione in qualche modo pulsionale, legata al controllo delle donne. Ma il patto sociale che lega i sessi in comunità potrebbe essere diverso da quello proposto da Freud: pur riconoscendo un certo ruolo al narcisismo, riteniamo interessante esplorare l'ipotesi che le forze primitive di auto-limitazione rispetto alle (o entro le) passioni possano essere di tipo *proto-filosofico* e che l'anima primitiva sia dunque una sintesi logico-affettiva; vedremo meglio il perché nel prossimo paragrafo.

Se d'altra parte un freudiano insistesse sul legame fra animismo e onnipotenza dei pensieri (un'ipotesi che riteniamo di aver già confutato sopra), avremmo ancora un ulteriore colpo vincente nel seguente contro-esempio: poniamo che esista un narcisismo animistico totale, in cui tutti i soggetti vivono nella persuasione che gli altri siano solo funzioni di piacere; e ammettiamo che l'esperimento non finisca subito in una zuffa (il che contraddirebbe l'assunto narcisistico). Se nell'esperimento tutto funziona, non capiamo allora cosa ci sarebbe di male in una società che potremmo definire del "piacere reciproco". Inoltre, se tutto funziona, non vediamo quale origine storica un freudiano potrebbe trovare per la pulsione narcisistica fondamentale: ammesso che non la si definisca come "nata con l'uomo", avviando un pericoloso regresso, una soluzione archetipica junghiana sembrerebbe molto più adatta a spiegare un fenomeno che probabilmente Spinoza avrebbe definito come l'essenza del vivente.²⁰

Siamo infine in grado, prima di rivolgerci ad un ultimo tema freudiano, di trarre delle conclusioni più generali sull'intero percorso di *Totem e tabù*. Nonostante i limiti che abbiamo sottolineato, si tratta di un'opera di eccezionale valore, sia perché ci fa entrare nel fermento del nuovo laboratorio psicoanalitico dedicato alle religioni, sia per la capacità di collegare discipline e temi apparentemente distanti, fornendo sintesi spesso innovative e capaci di fare scuola. Siamo di fronte ad uno snodo imprescindibile della produzione scientifica del Novecento, che determinerà tanto l'opera successiva di Freud, di cui anticipa molti temi, quanto la storia dei temi trattati.

Ora, ciò che a noi interessa maggiormente è rilevare come il tema e i valori dell'animismo siano stati purtroppo, e in parte contro la volontà dello stesso Freud, le vittime sacrificali di questo grande libro: la nostra tesi è che, se non il libro, il modo in cui è stato recepito abbia

²⁰ Per una breve analisi della filosofia spinoziana, specie nella sua fondamentale e poco riconosciuta valenza panpsichista, cfr. il paragrafo 1.3.1.

grandi responsabilità nel *processo di stigmatizzazione* che l'animismo ha continuato a subire, soprattutto dopo Freud e almeno fino agli anni Sessanta. Questo libro, di grande successo e diffusione, è stato infatti – nella sua seconda parte dedicata alla lettura storica dell'origine del totemismo – il “capo delle tempeste” per lo scontro sul monoteismo, che divise atei e teisti ma ebbe almeno il merito di sviluppare pensiero a riguardo, di far studiare profondamente il testo freudiano; ma la prima parte, dedicata all'animismo, fu letta in modo superficiale e dogmatico, per circa mezzo secolo ne furono trattenuti solo alcuni punti e su tutti la riduzione dell'intera civilizzazione pre-scientifica a patologia nevrotica. Perciò, dopo (e in parte a causa di) Freud, l'animismo è diventato l'etichetta di stigmatizzazione sotto la quale venivano raccolti tutti gli aspetti del pensiero primitivo ritenuti da respingere, semplicemente perché diversi da quelli occidentali. Il riconoscimento degli aspetti positivi dell'animismo – presente in piccola parte nello stesso *Totem e tabù*, ma in gran parte ancora da elaborare – è uno degli “anelli mancanti” che hanno legittimato generazioni di occidentali nel passaggio dal pregiudizio al sopruso nei confronti dei popoli primitivi. Ci permettiamo qui una breve digressione sul questo tema.

L'utilizzo dell'animismo come categoria di totalizzazione delle espressioni culturali non occidentali ha prodotto gravi danni (coloniali e intellettuali) e, a partire dagli anni Sessanta, ha stimolato una ribellione da parte degli studiosi dei paesi più colpiti. Il caso dell'Africa è, in questo senso, paradigmatico se uno dei suoi più importanti filosofi nativi, Paulin Hountondji, è arrivato a negare decisamente la riducibilità delle religioni africane all'animismo e a coniare, in inglese, il termine provocatorio di *unanimism*²¹ per veicolare un importante concetto generale: “c'è un mito all'opera, il mito di un'unanimità primitiva, con il suo suggerimento che nelle società «primitive» – cioè le società non-occidentali – ciascuno è sempre d'accordo con tutti gli altri” (Hountondji 1983, 64). Questa reazione fisiologica va rispettata ed è sintomo di una situazione delicata da molti punti di vista: quello che dispiace, tuttavia, è notare come l'uso strumentale di un'importante categoria antropologica – quale quella di “animismo” – abbia di fatto indotto molti studiosi dei paesi coloniali ad una reazione negativa anche nei confronti di un importante presupposto dell'antropologia, sul quale abbiamo già insistito:

²¹ La parola *unanimism* è di difficile resa in italiano: si compone del prefisso negativo “un-” e della parola “animism” e, pur evocando il termine *unanimity* (unanimità), non è presente nel vocabolario inglese; come neologismo, ha quindi il pregio di denunciare il tentativo di ridurre le culture africane all'animismo e, in generale, a espressione di un identico contenuto culturale.

quello dell'unità psichica umana e della conseguente legittimità di cercare in culture diverse, al di là delle innegabili differenze, linee spirituali comuni. L'idea che guida la nostra ricerca è che, riconosciuti i rischi delle letture eccessivamente sincretiche, negare l'unità psichica umana sia un'operazione tutt'altro che benefica e ingenerosa nei confronti dei dati storico-antropologici.²²

L'ultimo tema freudiano che vorremmo trattare è l'approfondimento della teoria psicoanalitica delle religioni avvenuto negli anni Venti, attraverso i saggi *L'avvenire di un'illusione* (1927) e *Il disagio della civiltà* (1930): in questi si condensano molti anni di riflessioni, scaturite dall'esigenza di una nuova sintesi e dalle critiche ricevute per *Totem e tabù*. La strategia generale che ci sembra Freud abbia adottato è di ricondurre le mai rinnegate letture dell'animismo e del totemismo all'interno di un più ampio quadro di analisi, per il quale "le rappresentazioni religiose sono scaturite dallo stesso bisogno che ha generato tutte le altre acquisizioni della civiltà, ossia dalla necessità di difendersi contro lo schiacciante strapotere della natura" (Freud 1971 [1927], 161).

In sintesi, tutte le tradizioni e le conquiste dell'umanità rispondono ad un'esigenza fondamentale di protezione, che Freud chiama "nostalgia del padre"; questa viene sistematicamente sconvolta dai drammi della sofferenza, delle malattie e della morte: perciò ogni atto protettivo è tanto illusorio quanto necessario per sopravvivere e per difenderci dalla verità naturale; e l'atto sarà tanto più efficace quanto meglio ci illuderà. Certo, per Freud non tutte le illusioni sono uguali e quelle religiose hanno il difetto (ma anche il vantaggio) di proiettare al di fuori del mondo, su di un Padre teologico provvidente, i desideri di protezione per i quali si dispera in terra; ma anche le più laiche espressioni di civiltà nutrono, in fondo, un'illusione analoga a quella religiosa quando credono di realizzare quei desideri sulla terra: contro la realtà e la realizzabilità della protezione giocano, da un lato l'*impotenza costitutiva* dell'umano rispetto alla natura, dall'altro la *pulsione distruttiva* presente nell'umanità.

²² Siamo perfettamente consapevoli della delicatezza del tema e dell'impossibilità di liquidarlo in poche battute, per questo ci riserviamo di tornarvi quando tratteremo della proposta di Lévi-Strauss: tuttavia, ci sembra importante, da un lato ribadire il valore intrinseco di un approccio strutturalista all'antropologia, che cerchi le costanti dietro le differenze; dall'altro rilevare come molti studi africani post-coloniali siano generalmente segnati dal *relativismo culturale*, che rischia di compromettere il valore e la sopravvivenza delle stesse civiltà che intende difendere: si confrontino a riguardo gli interessanti contributi di Oladipo (2004) e Procesi (2014). È in questo drammatico campo di battaglia, sconvolto anche a livello culturale dalle troppe vittime e dalla scomparsa di intere culture, che siamo destinati ad attuare il nostro tentativo di pacificazione pansichista fra le vittime e i carnefici.

Ora, il punto delicato di questa nuova sintesi è, ad avviso dello stesso Freud, la connessione fra la causa della religione individuata in *Totem e tabù* (cioè il complesso di Edipo) e quel movente più generale costituito dall'impotenza umana; per fugare le accuse di contraddizione, Freud immagina di rispondere a un oppositore che domandi spiegazioni:

È naturalmente mio compito indicare i tramiti della connessione fra ciò che è stato detto prima e ciò che viene addotto ora, ossia fra la motivazione più profonda e quella manifesta, fra il complesso paterno e l'insufficienza e il bisogno di protezione dell'uomo. Questi collegamenti non sono difficili da trovare. Si tratta delle relazioni tra l'insufficienza del bambino e quella, che ne costituisce il seguito, dell'adulto, cosicché, com'era da aspettarsi, il motivo che la psicoanalisi adduce per il formarsi della religione è uno solo: il contributo *infantile* alla sua motivazione manifesta. Trasferiamoci nella vita psichica del bambino piccolo. [...] La libido segue la via dei bisogni narcisistici e aderisce agli oggetti che ne assicurano il soddisfacimento. Così *la madre*, che soddisfa la fame, diviene il primo oggetto d'amore e certamente anche la prima difesa contro tutti i pericoli indeterminati che incombono nel mondo esterno, diviene, possiamo dire, la prima protezione contro l'angoscia. Nella funzione protettiva la madre *viene presto sostituita dal padre*, più forte, ed è a questo che la funzione rimane connessa per tutta l'infanzia. Ma il rapporto con il padre è colmo di una peculiare *ambivalenza*. Il padre stesso costituiva un pericolo, forse a causa del suo precedente rapporto con la madre. Lo si teme quindi non meno di quanto lo si desidera ardentemente e ammira. [...] Il motivo del desiderio ardente del padre coincide pertanto col bisogno di protezione contro le conseguenze della debolezza umana. (Freud 1971 [1927], 163-164; corsivi nostri).

L'analisi generale, nella sua lucida disperazione, è solida e consentirebbe collegamenti con le grandi figure di Leopardi e Nietzsche, tuttavia vorremmo interrogare il testo, e anche la restante produzione freudiana, sul punto che a noi appare più debole e sintomatico: che ne è delle *donne*, madri o, ancor di più, figlie che siano? Perché il loro punto di vista è rimosso? Davvero il loro ruolo storico può essere stato così ridotto e quello del maschio così determinante, in ogni tempo e luogo?²³

²³ La prospettiva di Romano Màdera, profondo conoscitore sia di Freud che di Jung, corrobora la nostra lettura e coinvolge nell'accusa di aver rimosso la componente femminile dell'umanità anche lo stesso Jung, seppure con minori responsabilità: si confrontino le pagine di Màdera (2015, 44) e Màdera (1998, 112-126).

Freud sembra non accorgersi del problema e ribadisce, fino al cuore de *Il disagio della civiltà*, la sua lettura,²⁴ conclusa con un'ultima amara denuncia: “così mi manca il coraggio di erigermi a profeta di fronte ai miei simili e accetto il rimprovero di non saper portare loro nessuna consolazione, perché in fondo questo è ciò che tutti chiedono, i più fieri rivoluzionari non meno appassionatamente dei più virtuosi credenti” (Freud 1971 [1930], 280). Certo, se il principio è una natura matrigna e il rapporto vitale si costituisce fra lo strapotere di quella e l'immane debolezza degli esseri finiti, il discorso è chiuso: ammesso che sopravvivano, il destino di questi ultimi è la nevrosi e l'illusione. Ma *che* principio e rapporto vitale siano tali, non è affatto scontato: un'*alternativa femminile* è possibile, sia nella teoria, sia perché è storicamente attestata in molte civiltà primitive e arcaiche. Il principio naturale potrebbe avere il volto amorevole di una madre, che tutela e regola la vita in tutti i suoi aspetti,²⁵ potrebbe essere un simbolo di sintesi e accoglienza invece che di irrimediabile lacerazione. È questo il modello in base al quale interpreteremo la mentalità primitiva e a cui ci ispireremo per la nostra ipotesi di definizione della coscienza.

Non siamo certo i primi a indicare questa positiva via di fuga rispetto a Freud: già nell'*Introduzione all'edizione italiana di Totem e tabù*, datata 1969, il famoso antropologo ungherese Károly Kerényi manifesta, rispetto al testo freudiano, l'urgenza di “porre in movimento ciò che si è ormai irrigidito fin quasi a diventare un dogma” (Kerényi 1969, 8); l'errore principale da lui attribuito a Freud è quello di aver considerato il complesso edipico, che definisce il modello della famiglia patriarcale indoeuropea, come unico ambito di riferimento possibile per la spiegazione della religione, tralasciando l'alternativa matrilineare, della quale Freud pur aveva informazione dall'opera di Bachofen *Il matriarcato* (1861). Il giudizio di Kerényi non potrebbe essere più netto a riguardo: “in compenso bisogna rivalutare il ruolo della componente femminile dell'umanità” (Kerényi 1969, 14). Questa intenzione aveva già trovato

²⁴ Si confronti ad esempio l'ottima sintesi freudiana: “Quanto ai bisogni religiosi, la derivazione dall'impotenza infantile e dalla nostalgia del padre da questa suscitata a me sembra incontrovertibile, tanto più che questo sentimento non si limita a perpetuarsi oltre la vita del bambino, ma si alimenta di continuo dell'angoscia di fronte allo strapotere del fato” (Freud 1971 [1930], 207).

²⁵ Come vedremo anche nel paragrafo 1.2.1, questa lettura non va intesa come una negazione dei problemi sottolineati da Freud in merito alle sofferenze umane, bensì come un'integrazione degli aspetti negativi entro il punto di riferimento *reale* di un potere benigno e giusto allo stesso tempo: a questo credevano gli antichi e – almeno per capirli, se non per verificare la loro visione del mondo – dobbiamo provare a pensare e, soprattutto, a vivere in base ai loro valori. Il modello materno a cui pensiamo, e che è storicamente attestato per molte civiltà primitive, è dunque, non tanto quello ingenuo di una *dea-schiava* che realizza ogni desiderio umano, bensì quello di un'*educatrice* che insegna ai suoi figli come superare le difficili prove della vita, cogliendone sempre la positività.

una prima concretizzazione nel 1942, quando, a seguito di una significativa collaborazione, Kerényi e Jung pubblicano *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*: in questa famosa opera, i due autori gettano nuova luce su momenti della mitologia greca di chiara vocazione femminile, integrando i dati storici relativi al culto ellenico del fanciullo divino e di Demetra (la dea madre) con l'interpretazione psicologica dei simboli che essi rappresentano.²⁶ Proviamo a ordinare le linee-guida della proposta di Jung, utili tanto per descrivere un'alternativa al modello patriarcale freudiano, quanto per segnalare alcuni elementi rilevanti in vista della nostra descrizione della coscienza.

Il grande psicoanalista svizzero può anzitutto essere considerato a buon diritto un esponente della lettura anti-intellettualista sull'origine della religione e sulla natura dell'uomo in generale: al pari di Freud egli ritiene infatti, in entrambi i casi, determinante il ruolo dell'inconscio e trascurabile la partecipazione della razionalità. Eppure è presente nell'opera junghiana anche una tendenza a individuare una positiva *valenza proto-logica* nell'inconscio e quindi, indirettamente, nell'uomo e nella religione. Ciò induce, come vedremo meglio in seguito, a moderare il giudizio sull'anti-intellettualismo di Jung. Cerchiamo ora di precisare meglio quali sono i fondamenti della psicologia analitica, attraverso una serie di passi junghiani.

Io intendo l'inconscio piuttosto come una psiche impersonale comune a tutti gli uomini anche se essa si manifesta attraverso una coscienza personale. [...] Le immagini mitiche appartengono alla struttura dell'inconscio e sono di possesso impersonale: esse possiedono la maggior parte degli uomini, anziché esser possedute da loro. [...] Abitualmente io chiamo la "personalità sopraordinata" "sé", distinguendo, in questo modo, nettamente tra l'io che, com'è noto, arriva soltanto fin dove arriva la coscienza, e la *totalità* della personalità, in cui oltre alla parte cosciente è compresa anche quella inconscia. L'io sta dunque al sé come una parte sta alla totalità. È in questo senso che il sé è sopra ordinato. [...] Per causa della parte inconscia, il sé è così distanziato dalla coscienza, che *solo in parte esso può esprimersi in figure umane, mentre per l'altra parte si esprime in semplici simboli astratti*. (Jung, Kerényi 1972 [1942], 229).

²⁶ Nell'ottimo saggio Mådera (1998, cap. 6) si può trovare un argomentato giudizio sul perché la valorizzazione dell'elemento femminile nella psicologia analitica junghiana sarebbe un tentativo fallito; senza entrare nel merito, vorremmo precisare che il nostro interesse è rivolto principalmente allo Jung fautore di un rilancio degli studi sul femminile nella mentalità pre-arcaica greca e, più in generale, al valore archetipico e non meramente storico attribuito dall'analista svizzero al mito della Madre.

Come abbiamo già accennato sopra, il principale motivo di disaccordo fra Freud e Jung risiede nel valore attribuito ai contenuti dell'inconscio – umano e storico per il primo autore, superiore all'umano ed eterno per il secondo. La dimensione impersonale e collettiva dell'inconscio è costituita, secondo Jung, da una rete paradigmatica di *archetipi* – “strutture psichiche universali, disposizioni innate” (Màdera 2015, 46) – che determinano la storia umana senza essere immediatamente riconoscibili come tali, proprio a causa della loro incomparabile potenza. D'altra parte, l'inconscio irrepresentabile possiede una tendenza a comunicarsi all'uomo e assume dunque le forme dei sogni, delle “immagini mitiche”, dei “simboli astratti” e infine delle “figure umane”.²⁷ Jung sembra sostenere dunque una ossimorica *differenza partecipativa* delle strutture dell'inconscio rispetto all'io ordinario, confermando con ciò le tesi tyloriane sulla natura metapersonale dell'anima profonda e sulla sua distinzione dalla coscienza personale.

Ora, a causa di questa differenza che fessura la mente, distinguendola in due poli solo potenzialmente comunicanti, la condizione umana secondo Jung è segnata da una *dissociazione naturale*, rimediabile solo grazie ad uno speciale approccio terapeutico che coniughi l'intenzione di realizzarsi del singolo e la capacità di tradurre i simboli del suo inconscio da parte di agenti esterni (individuali o collettivi): ogni individuo è chiamato a percorrere in prima persona le tappe trasformative verso una piena integrazione negli archetipi – sua provenienza ancestrale – ed è, in questo compito, più o meno aiutato dalla cultura a cui appartiene.

Il confronto con l'inconscio ha perlopiù inizio nella ambito dell'inconscio personale, basato sui contenuti acquisiti personalmente, i quali costituiscono l'Ombra (“morale”), e prosegue poi attraverso i simboli archetipici, che rappresentano l'inconscio collettivo. Il confronto ha lo scopo di superare la dissociazione. Per giungere a questa meta terapeutica, la natura stessa o l'intervento esterno del medico inducono la collisione e il conflitto tra gli opposti, senza il quale non è possibile alcuna riunificazione. Ciò comporta non solo prender coscienza del conflitto, ma anche vivere un'esperienza eccezionale: il *riconoscimento di un'entità estranea al proprio interno*, ovvero di una volontà autonoma obietti-

²⁷ Nelle parole di Jung: “l'inconscio fornisce, per così dire, la forma archetipica, vuota in sé e dunque irrepresentabile. Ma la coscienza provvede immediatamente a colmarla di materiale rappresentativo affine o analogo rendendola percepibile” (Jung 1983 [1954], 127).

vamente esistente. [...] Il confronto con l'inconscio è sia un'esperienza irrazionale sia un processo conoscitivo. (Jung 1983 [1954], 130).

Il primo rilievo da fare su questo passo riguarda il rapporto generale tra gli opposti, che costituisce, secondo la prospettiva junghiana, l'essenza stessa dell'inconscio e degli archetipi: oscillando fra il conflitto e la riunificazione, il rapporto o nesso degli opposti è una costante del difficile processo di individuazione del sé sul quale dovremo tornare a riflettere. Tale processo parte dunque con un momento di risveglio alla presenza di una forza sconosciuta in noi, che assumerà progressivamente i tratti di una *grande anima*²⁸ da cui siamo in realtà contenuti e costituiti. La generale difficoltà nel realizzare l'identificazione con essa motiva la presenza di un *mediatore naturale*, costituito secondo Jung da "quei grandi sistemi di cura della psiche che sono le religioni" (Jung 1983 [1954], 128); queste ultime godono infatti di uno speciale statuto fra le espressioni umane, in quanto sono la prima forma di traduzione figurativa dei contenuti dell'inconscio e dipendono in qualche modo dalla stessa urgenza comunicativa che abbiamo visto caratterizzare gli archetipi.

La teoria junghiana dunque complica e valorizza la questione della genesi della religione rispetto alla riduzione freudiana di tutte le forme spirituali dell'umanità a un'origine storica e a contenuti illusori: secondo Jung infatti le molteplici forme storiche di religione solo a loro volta espressione di uno *sfondo senza origine* (che possiamo definire anche come "divino") e i contenuti religiosi svolgono un fondamentale ruolo di mediazione fra le complementari tendenze a realizzarsi dell'inconscio e della coscienza umana.

Peraltro, come abbiamo già accennato, l'esito positivo del processo di individuazione è sempre in gioco e non può ritenersi scontato per nessuno, nemmeno presso le civiltà spiritualmente più progredite, in quanto richiede ad ogni individuo un coinvolgimento totalizzante nella ricerca di sé. Sono gli stessi archetipi, depositari del potenziale salvifico, a punire coloro che ne trascurano la centralità:

²⁸ L'espressione non è di Jung e intende evocare l'*anima mundi* della tradizione platonica; l'idea di un'anima cosmica ci sembra riassumere bene i caratteri di universalità, volizione e intenzione di comunicarsi propri dell'inconscio junghiano. Con questa scelta terminologica intendiamo fin da ora negare una qualsiasi attribuzione di animismo o pansichismo allo psicoanalista svizzero; questa tesi, che sarà argomentata a breve nel testo, non pregiudica d'altra parte il nostro impiego di alcuni momenti fondativi della psicologia analitica a sostegno del pansichismo.

Se il confronto con l'emersione delle forze inconse non trova un'attenzione scrupolosa da parte della coscienza, allora le stesse immagini archetipiche, o simboli, diventano disgregatori della coscienza (psicosi) o perturbatori (nevrosi). In forma diversa, ma isomorfa, gli stessi processi riguardano il collettivo: se un'epoca perde il contatto, come accade per i contemporanei, con le forze inconse, rifugiandosi in un astratto razionalismo, allora la compensazione può – e la storia della prima metà del Novecento, secondo Jung, l'ha dimostrato – diventare catastrofica. Le forze dell'inconscio collettivo si impossessano delle masse e popoli interi diventano succubi di forze inconse non elaborate. (Màdera 2015, 47).

Il ruolo del mito, quale sfondo psichico delle civiltà, e il ruolo delle religioni che ne devono tradurre il potenziale positivo, sono dunque imprescindibili; perciò secondo Jung è possibile ottenere una realizzazione individuale e collettiva, non emancipandosi dalle religioni, bensì riconciliandosi con le loro eterne istanze spirituali.

Un caso storicamente attestato di realizzazione individuale e collettiva, cui Jung dedica particolare attenzione, è quello del mito di Demetra e Persefone – o meglio, dell'archetipo della Kore (Fanciulla divina) – nel contesto dei misteri di Eleusi. Questo archetipo svolge un ruolo decisivo nell'elaborazione di un modello filosofico centrato sul femminile, non solo per i suoi intrinseci valori psicologico-sapientziali, ma anche perché è stato uno dei punti di riferimento della filosofia pitagorico-eleatica, che ne porterà a compimento alcune istanze fondamentali.²⁹ Senza dilungarci nella ricostruzione dei noti eventi simbolici del mito, sarà sufficiente in questa sede sottolineare come Jung vi individui una sintesi mirabile delle polarità della vita e quindi un enorme potenziale di trasformazione nei confronti dei suoi fruitori: venendo a contatto con l'archetipo della Kore, ognuno conosceva i tratti punitivi e salvifici, potenti e innocenti di un medesimo volto divino, e poteva realizzare che il mito narrava una storia di individuazione del sé in cui lui stesso era coinvolto.

La vita singola si eleva al tipo, anzi all'archetipo del destino femminile in generale. Con ciò ha luogo un'apocatastasi delle vite ancestrali che, per mezzo del ponte costituito dai singoli individui del presente, si prolungano nelle generazioni future. Per mezzo di tale

²⁹ Il senso di questo valore “demetriaco” (cioè, collegato alla Dea Madre) della filosofia pitagorico-eleatica sarà chiarito nel § 1.2.2, cui rimandiamo per una migliore comprensione della tematica.

esperienza l'individuo s'inquadra coerentemente nella vita delle generazioni, di modo che la corrente della vita che deve fluire attraverso gli individui, trova la via libera da ogni ostacolo superfluo. Ma anche l'individuo stesso viene redento dal suo isolamento e restituito alla sua totalità. Ogni pratica culturale accentrata su archetipi ha, in ultima analisi, questo fine e questo risultato. (Jung, Kerényi 1972 [1942], 231).

L'analisi dell'archetipo della Kore può essere dunque considerato paradigmatico del modo in cui Jung intende il percorso di realizzazione, che se riconosce nel conflitto degli opposti una dimensione ineludibile della conoscenza (al pari del Freud dell'opposizione *Eros / Thanatos*), ritiene sempre possibile una superiore riunificazione. Ogni analisi junghiana si conclude infatti con la consapevolezza che, per merito di chi fruisce di un archetipo (o dello psicologo che aiuta il fruitore), "l'idea primitiva si è trasformata in un simbolo dell'unificazione costruttiva dei contrasti, in un vero simbolo unificatore". (Jung, Kerényi 1972 [1942], 139).

Per tutti questi motivi, si può affermare che la cifra più rappresentativa del pensiero di Jung sia la *coniunctio*, cioè il potenziale di integrazione trasformativa propria di ogni opposizione archetipica, che dovrebbe apparire ormai nella sua sostanziale *identità* con il nesso a-duale degli opposti, da noi più volte richiamato per descrivere l'essenza del pensiero primitivo. È proprio alla luce della *coniunctio* così intesa che si può affermare, come accennato sopra, la *valenza proto-logica* dell'inconscio junghiano e di tutte le realtà che ne dipendono: sotto la traccia della critica alla razionalità unilaterale del positivismo, che impediva un accesso reale alle dimensioni del mito e dell'inconscio, è rinvenibile infatti nell'opera di Jung (e in quella di Lévy-Bruhl, di cui parleremo fra poco) la definizione di una *diversa logica ancestrale*, che sfida il principio di non contraddizione intellettualisticamente inteso; il nucleo di questa logica ancestrale, che presiede alla realtà di ogni fenomeno naturale, è simboleggiato dal nesso a-duale degli opposti. La collocazione di Jung nel dibattito sull'intellettualismo, cioè sulla razionalità della religione e della mentalità primitiva, deve essere dunque attentamente ponderata sulla base di un dato fondamentale: per Jung esistono *due* sistemi definibili logici in senso lato, il primo creato dall'io umano dissociato dal sé e caratterizzato da una razionalità esclusiva, dominata dalla negazione; il secondo rappresentativo della stessa struttura dell'inconscio (e delle realtà da esso dipendenti), caratterizzato da una razionalità inclusiva, assolutamente

contraddittoria agli occhi del primo sistema, ma cionondimeno assolutamente logica.³⁰ La legittima affermazione di un anti-intellettualismo junghiano rispetto al primo sistema deve dunque essere moderata e integrata, in forza del secondo sistema, dal riconoscimento di un importante valore intellettualista.³¹

In base a questa lettura proto-logica della mentalità primitiva si legittima dunque, nel suo complesso, il nostro ricorso ad autori e temi usualmente considerati non filosofici e il tentativo di ricostruire, attraverso la logica archetipica, lo sfondo di formazione (se non l'essenza stessa) dell'animismo e del pansichismo. Ora, rispetto a questo programma di ampio respiro, che si articolerà nel presente e nel successivo paragrafo, il pensiero di Jung rappresenta, allo stesso tempo, un grande aiuto e un'occasione mancata: cerchiamo di spiegare perché, partendo dal primo elemento.

I contributi junghiani funzionali alla nostra ricerca sono numerosi e tutti collegati al tema della valenza proto-logica del pensiero primitivo, a sua volta sintetizzata dal nesso a-duale degli opposti. Il confronto fra questa valenza e la razionalità ordinaria si è tradotto, per Jung, nella teoria della *differenza partecipata* di io e sé e anche nell'approfondimento di un carattere dell'inconscio che sarà di grande importanza nel seguito del nostro percorso.

L'inconscio tende a considerare spirito e materia non solo equivalenti ma addirittura identici, e ciò in flagrante contrasto con l'intellettualistica unilateralità della coscienza, che ora vorrebbe spiritualizzare la materia, ora materializzare lo spirito. (Jung 1985 [1950], 59).

Questo dato di indistinzione, già sottolineato da Tylor, testimonia come l'a-dualità degli opposti tenda comunemente a presentarsi al pensiero primitivo nella forma di un nesso psico-

³⁰ Lo studio che più di ogni altro ha indirizzato le nostre ricerche sulla legittimità logica di questa alternativa inclusiva è Tarca (2006a, seconda variazione).

³¹ Secondo una lettura classica, a cui dà voce ad esempio Filoramo, si dovrebbe considerare lo psicoanalista svizzero un'anti-intellettualista più radicale di Freud: "al primato della ragione freudiana [...] Jung contrappone, infatti, il primato dell'intuizione e della fantasia. Ugualmente, a una concezione della psiche dominata, certo, da forze inconse, ma pur sempre indagabile nelle sue stratificazioni, Jung contrappone la «realtà dell'anima», un dato costitutivamente irrazionale [...]" (Filoramo 2004, 57). Ora, per rispondere a questa visione unilaterale si dovrebbe anzitutto osservare come il primato dell'intuizione e della fantasia sia principalmente un carattere della *metodologia clinica*, e non del valore di verità dell'inconscio; se intendiamo comprendere quest'ultimo valore, superando le forme storiche in cui si occulta, troveremo, secondo Jung, una struttura di archetipi caratterizzata da universalità, semplicità e stabilità e perciò, di principio, organizzabile entro uno schema logico, seppure "speciale".

fisico originario, che si può ulteriormente declinare nell'affermazione della *virtualità della materia*, cioè della capacità della natura di esprimere sempre nuove forme animate e di apparire come sostanzialmente coincidente alla vita.

Attraverso i disegni terapeutici dei propri pazienti e soffermandosi sul ritorno in essi della figura dell'occhio, Jung approfondisce inoltre un secondo carattere dell'inconscio: “[questo ritorno] mi sembra connesso con il motivo della polioftalmia, e indicativo della natura propria all'inconscio, il quale può essere considerato alla stregua di una coscienza multipla” (Jung 1985 [1950], 95-96).³² L'idea che un'unità psichica più grande sia composta da una pluralità di momenti a loro volta psichici – e che quindi la “coscienza” sia una proprietà ontologica fondamentale, non derivata da altro – svolge un ruolo decisivo per la teoria del panpsichismo che intendiamo elaborare e la indirizza, come vedremo, verso un modello di *compositività universale*, nel quale gli elementi psichici originari possono formare qualsiasi aggregato materiale e costituire anche una più o meno grande sintesi organica.

Alla fine di questa sezione (1.1) presenteremo una nuova sintesi dei caratteri della coscienza, desunti dagli autori studiati e finora solo introdotti con le definizioni di “differenza partecipata”, “materialità virtuale” e “compositività universale” (cui si aggiungerà il “valore logico-affettivo”).³³ Ciascuno di questi tratti è collegato agli altri e tutti insieme costituiscono una *rete cognitiva coerente* di ciò che la mente è apparsa essere ai popoli primitivi e potrebbe essere in una futura teoria del panpsichismo che sappia fare riferimento a quei tratti.

In conclusione, dobbiamo affrontare la domanda che il lettore si sarà posto di fronte alla nostra sintesi del pensiero junghiano e al giudizio circa la sua “occasione mancata”: Jung può essere considerato un sostenitore diretto del panpsichismo? Rispondere a questa domanda non è semplice, per la vastità e complessità della produzione junghiana, tuttavia riteniamo che le

³² Questa breve ma importante osservazione junghiana sull'inconscio come coscienza multipla presenta un rimando in nota ad un altro scritto (Jung 1976 [1954]), nel quale l'autore approfondisce il tema.

³³ Il primo momento – logico – di quest'ultimo valore della coscienza, che consiste nella sua natura razionale, è già stato anticipato con l'affermazione della natura proto-logica della mentalità primitiva e dell'identità della coscienza umana nella storia: l'uomo tende a produrre contenuti razionali in quanto possiede una forma mentale caratterizzata dalla stabilità nel tempo. Peraltro, è importante non dimenticare che, nell'atto di formarsi una prima teoria dell'anima, l'uomo primitivo non pensa anzitutto né esclusivamente a se stesso, bensì riflette sulla natura del tutto: la filosofia primitiva è proto-logica anche perché non argomenta un *passaggio* dalla propria coscienza a quella altrui, come potrebbe essere legittimo fare e – in fondo – anche noi faremo (cfr. § 3.1.4), ma presenta l'animismo come un'*intuizione generale*, suffragata comunque da alcune ragioni. Quest'ultima riflessione sull'immediatezza dell'animismo primitivo è in parziale contrasto con la ricostruzione tyloriana e richiede un'ulteriore spiegazione, che sarà presentata poco oltre in questo paragrafo, attraverso il concetto di *partecipazione* elaborato dal filosofo-antropologo Lévy-Bruhl.

tendenze animistiche potenzialmente presenti nei momenti teorici sopra analizzati non siano state adeguatamente sviluppate da Jung e si siano tradotte nella mancata occasione di sostenere il panpsichismo.³⁴ Per comprendere meglio l'inconciliabilità del pensiero junghiano con quello panpsichista è importante riferirsi alle diverse fonti prevalenti dei due: se il primo si basa sulla tradizione mistico-alchemica, di ascendenza chiaramente neoplatonica e quindi vincolata ad un'ipoteca metafisica, il secondo (almeno nelle sue versioni prevalenti e da noi preferite)³⁵ è una forma di pensiero naturalistico che esclude costitutivamente la differenza ontologica (sia fra ente ed ente che fra enti e un presunto creatore) e che si ritrova principalmente nei popoli primitivi, in alcuni presocratici e in Spinoza.

Il punto decisivo che divide il pensiero neoplatonico da quello naturalistico è relativo, in particolare, al valore e al ruolo dell'uomo nell'universo – subordinante nei confronti degli altri enti e inferiore solo ad una divinità trascendente per il primo, integrato a quello di tutti gli altri enti per il secondo. Una tesi portante della nostra ricerca, che verrà meglio elaborata in seguito, è che il riconoscimento del panpsichismo come verità ontologica, capace di individuare un denominatore comune ad ogni ente, si esprime immediatamente in una forma di rispetto e quindi in un'etica paritetica nei confronti della natura nel suo complesso. Questo fondamento ed esito *anti-antropocentrico* del panpsichismo – come pure il riferimento al pensiero primitivo, presocratico o spinoziano – risultano a nostro avviso minoritari se non assenti nell'impianto teorico junghiano.

In conclusione, quanto rischia di sfuggire allo stesso Jung è quanto certamente sfugge al suo collega Kerényi,³⁶ e cioè che il collegamento fra animismo e matriarcato non è trascurabile né accidentale, ma esprime piuttosto l'unità dei tratti ontologici ed etici propri di una visione complessiva dell'universo, che ha caratterizzato la storia dell'uomo preistorico con una

³⁴ L'ultima sezione del già citato scritto Jung (1976 [1954]), che ipotizza una complementarità delle leggi di psicologia e fisica e una materia dotata di una psiche latente, potrebbe essere considerata una prova dell'interesse di Jung verso una soluzione panpsichista; tuttavia, questa ipotesi non viene ripresa sistematicamente dal suo autore e si incammina sul terreno incerto del sincretismo con la fisica post-einsteiniana: come vedremo meglio nel § 1.2.5 in merito a Whitehead, il tentativo di fondare il panpsichismo attraverso la relatività e la meccanica quantistica è tuttora esposto a forti criticità.

³⁵ Un importante filosofo britannico – Timothy Sprigge (1932-2007) – ha elaborato, ad esempio, una teoria panpsichista di stampo *idealistico*, ancora oggi apprezzata da alcuni studiosi. Per una più completa disamina delle varie correnti del panpsichismo, cfr. § 2.1.2.

³⁶ Nella famosa e già citata Introduzione a *Totem e Tabù*, Kerényi, da un lato dà per scontata la tesi di Freud per la quale la condizione dell'animista sarebbe nevrotica, dall'altro crede di evolvere il punto di vista freudiano con le domande: “com'è giunta l'umanità a questa condizione, e: com'è riuscita a guarirne? È chiaro invece che non tutta l'umanità cadde in questa condizione, ma soltanto quella parte che vi si attardò, e anche questa parte vi cade per determinate ragioni che si presentarono soltanto nel corso del tempo” (Kerényi 1969, 19).

profondità e vastità non ancora adeguatamente indagate. Rispetto ai pur importanti contributi di Freud, Jung e Kerényi sarà necessario allora approfondire l'ipotesi che animismo e matriarcato non vadano scollegati tra loro, ma solidalmente liberati dalla riduzione a nevrosi e illusioni; di più, che vadano tra loro addirittura identificati e considerati come costituenti – degni di interesse filosofico – della religione panteistica e panpsichica primitiva: la coscienza di appartenere ad un ordine di animazione egualitario e il sentimento di rispetto integrale della natura si fondono in un unico contenuto proto-filosofico, cui abbiamo già assegnato il nome di “valore logico-affettivo”, o anche di “sintonia con l'ambiente”, e che troviamo già testimoniato in Freud (nella tematizzazione del *sentimento oceanico*) e, soprattutto, nel concetto di *partecipazione* di Lévy-Bruhl. Vediamo in che senso e misura i due autori gettino luce su quest'ultimo, decisivo, tratto della mentalità primitiva.

La tematizzazione del sentimento oceanico da parte di Freud svolge una funzione polemica essenziale all'interno del celebre saggio *Il disagio della civiltà* (1930), di cui costituisce l'apertura. Il grande psicanalista, consapevole delle critiche ricevute per la sua radicale posizione in materia di origini della religione, riassume la testimonianza ricevuta per lettera dallo scrittore Romain Rolland, che pretendeva di individuare un'origine della religiosità migliore di quella edipica in un sentimento immediato dell'infinito, che sarebbe comune a milioni di uomini e, in particolare, alla comunità dei mistici di ogni tempo e tradizione; pur riconoscendo la soggettività di questo “sentimento oceanico”, l'assenza di garanzie di immortalità ad esso legate e, soprattutto, l'inadeguatezza delle religioni storiche a canalizzarlo adeguatamente, Rolland invitava comunque Freud a non ignorare questa presunta fonte psicologica inesauribile.³⁷ L'analisi freudiana che ne deriva è tanto onesta e interessante da costituire anche, a nostro avviso, un'importante contributo alla definizione e alla valorizzazione del sentimento oceanico. Certo, lo psicanalista dichiara di non percepire affatto un sentimento di questo tipo e si impegna a dimostrare la necessità di una sua subordinazione al più universale complesso edipico; ma la coraggiosa ammissione che possa esistere qualcosa come un sentimento oceanico mette alla prova i capisaldi della stessa psicanalisi.

³⁷ Per avere un quadro più ampio sul sentimento oceanico, in larga misura simpatetico con la nostra lettura, cfr. il contributo Campoli (2011).

L'idea che l'uomo debba avere conoscenza della propria connessione con il mondo circostante attraverso un sentimento immediato e fin dall'inizio orientato in tale direzione, appare così strana e si accorda così male con la struttura della nostra psicologia da legittimare il tentativo di una spiegazione psicoanalitica, ossia genetica, di tale sentimento. (Freud 1971 [1930], 200-201).

Freud va dunque alla ricerca dell'origine del sentimento oceanico e la rinviene retrocedendo dalla fase adulta, caratterizzata dalla distinzione fra io e mondo (cioè dal principio di realtà), verso una fase molto infantile in cui vige il principio di piacere e il lattante non distingue fra sé e l'altro da sé. La ricostruzione della prima esperienza dell'io – radice del sentimento oceanico – e del suo rapporto con la limitazione del principio di realtà è molto significativa:

[...] in origine l'io include tutto, in seguito separa da sé un mondo esterno. Il nostro presente senso dell'io è perciò soltanto un avvizzito residuo di un sentimento assai più inclusivo, anzi di un sentimento onnicomprensivo che corrispondeva a una comunione più intima dell'io con l'ambiente. (Freud 1971 [1930], 203).

La legge di conservazione dei contenuti psichici, su cui ci siamo già soffermati in precedenza, garantisce a Freud una – apparentemente facile – conclusione: il sentimento oceanico sarebbe la riemersione di quel primitivo senso infantile, presente in modo più o meno rilevante in molti individui (se non in tutti). Tuttavia, il testo freudiano sorvola su un dettaglio decisivo e sintomatico: la spiegazione genetica, costitutiva del metodo psicoanalitico e rivolta a individuare la causa di un certo stato psicologico – si ricordi l'ipotesi dell'orda primitiva che origina il complesso edipico – incontra nel senso infantile un'evidenza che resiste ad ogni spiegazione storica: da cosa infatti potrebbe dipendere quello stato che virtualmente coincide con la vita stessa del soggetto? La nostra ipotesi è dunque che Freud stia cercando, nel testo, di dissimulare il suo disagio di fronte ad una singolare proprietà del sentimento oceanico: quella di essere *senza origine* e di descrivere qualcosa di importante – se non decisivo – per la vita dell'uomo, che si costituirebbe come un modello radicalmente alternativo a quello psicoanalitico. Leggiamo, a riguardo, l'importante brano con cui Freud conclude la sua interpretazione del sentimento oceanico, cercando di ridurre la pretesa esplicativa rispetto all'origine della religione.

Questa pretesa non mi sembra convincente. Un sentimento può essere fonte di energia solo se in quanto tale è l'espressione di un forte bisogno. Quanto ai bisogni religiosi, la derivazione dall'impotenza infantile e dalla nostalgia del padre da questa suscitata a me

sembra incontrovertibile, tanto più che questo sentimento non si limita a perpetuarsi oltre la vita del bambino, ma si alimenta di continuo dell'angoscia di fronte allo strapotere del fato. Non saprei indicare un bisogno radicato nell'infanzia forte quanto quello di protezione paterna. La parte spettante al sentimento oceanico, sentimento che potrebbe dirsi volto alla *restaurazione del narcisismo illimitato*, viene in tal modo estromessa dal primo piano. L'origine dell'atteggiamento religioso può venir individuata nei suoi chiari contorni risalendo al sentimento d'impotenza dell'infanzia. *Dietro può esserci ancora qualcos'altro, ma per il momento è avvolto nella nebbia.*

Posso immaginarmi che *successivamente* il sentimento oceanico sia entrato in relazione con la religione. Questo "essere uno con il tutto", che è il contenuto ideativo inerente al sentimento, ci appare come un *primo* tentativo di consolazione religiosa, come un altro modo di negare il pericolo che l'io riconosce come minaccia incombente dal mondo esterno. *Confesso di nuovo che mi è molto difficile lavorare con queste grandezze a stento afferrabili.* (Freud 1971 [1930], 207; corsivi nostri).

Il passo freudiano è eccezionale per molti aspetti e meriterebbe anzitutto una lettura psicoanalitica, specie per la testimonianza di una peculiare lotta interiore nell'autore: quella fra l'impulso ad accettare il potere esplicativo del sentimento oceanico e la resistenza razionale contro questa soluzione; le frasi che concludono i due capoversi del brano citato sono molto significative in questo senso, così come il richiamo al primato – almeno cronologico – di un sentimento che coinciderebbe con il narcisismo assoluto dell'animismo e, in generale, con la già presentata *soluzione materna* al problema del dolore. Dal punto di vista di una lettura razionale, inoltre, il passo presenta almeno due significative incongruenze, non comuni nella brillante scrittura freudiana, di cui è giusto chiedere conto al suo autore: nel capoverso conclusivo si ammette, molto onestamente, che il sentimento oceanico sia una risposta alternativa al pericolo del mondo, ma la sua collocazione oscilla sintomaticamente fra un "prima" e un "dopo" rispetto all'istituzione della religione; nel primo capoverso, infine, l'argomento di estromissione del sentimento oceanico è a nostro avviso fallace, in quanto si basa su una banalizzazione della tesi avversa:³⁸ la sua premessa minore sembra dire infatti che il sentimento oceanico (o materno) *non possa* derivare dal bisogno di protezione e da ciò si deduce la supe-

³⁸ La fallacia logica, in questo caso, è quella nota come *uomo di paglia*: "per argomentare contro questa fallacia si mostra che il tema originario della discussione è stato travisato, nel senso che è stato affrontato un soggetto diverso, o più debole" (Boniolo, Vidali 2002, 106).

riorità della risposta paterna. Ma isolare la sensazione di “essere uno con il tutto” dal suo ruolo di risposta *positiva* ai bisogni fondamentali significa ridurre la tesi materna a qualcosa di assolutamente ingenuo e, appunto, inafferrabile.³⁹ In particolare, ci sembra che Freud – presupponendo che possa esistere solo una risposta illusoria, e quindi problematica, al bisogno di protezione – confonda la totale positività della risposta materna per un’assenza di risposta: ciò che il grande psicanalista non riesce a comprendere, ma che presagisce dietro la nebbia della propria posizione, è che l’uomo primitivo ha *esaurito* l’angoscia grazie al senso di appartenenza alla natura; che il potere dell’uomo primitivo si fonda nell’accettazione dei propri limiti e nella conoscenza delle leggi di integrazione con il tutto, le quali garantiscono ad ogni entità uno spazio vitale in cui realizzarsi.

Alla luce di quanto detto, dunque, scartare l’ipotesi che l’uomo primitivo si sia legittimamente affidato al valore tangibile e benigno della natura, garante della sua sopravvivenza quotidiana e di stirpe, significa perdere qualcosa di essenziale della nostra eredità preistorica e antica; se al contrario vogliamo comprendere il valore storico – e anche la potenzialità futura – del pensiero primitivo, dobbiamo ora rivolgerci agli antropologi che sono stati capaci di sospendere le ipoteche della mentalità critica moderna e di immedesimarsi nelle mentalità fortemente aliene dei nostri predecessori, anche solo per l’opportunità scientifica di conoscere veramente il “pensiero selvaggio”, se non addirittura per l’intima convinzione che in quel pensiero si trovi qualcosa di essenzialmente vero. Ora, queste due tendenze, differenti ma anche compatibili, si sono realizzate in antropologia rispettivamente con il *relativismo culturale*, fondato da Franz Boas,⁴⁰ e con il *prelogismo* di Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939): se per il primo approccio è fondamentale scorretto dare un giudizio di valore sulle altre culture – ritenute sempre differenti e quindi incomparabili – ed è preferibile limitarsi a conoscerle per quanto possibile “dall’interno”, per il secondo approccio invece le culture primitive sono tutte accomunate da una mentalità partecipativa, o prelogica, che si mostra in definitiva più capace di comprendere le differenze rispetto alla mentalità occidentale e quindi dotata di un valore intrinseco e forse superiore. Prima di ricostruire più in dettaglio la proposta di Lévy-Bruhl, è

³⁹ Abbiamo già visto, infatti, quanto la tesi freudiana dell’“onnipotenza dei pensieri”, che liquida l’animismo come un narcisismo assoluto, incapace di vedere i limiti dell’uomo nel cosmo, sia del tutto insostenibile e vada sostituita con un’immagine dell’uomo animista quale mediatore magico fra i propri bisogni e quelli del resto del cosmo.

⁴⁰ L’opera seminale della scuola relativistica è: Boas, Franz (1911) – *The Mind of Primitive Man*, The MacMillan Company, New York.

importante sottolineare come essa sia frutto di un travagliato passaggio da un evolucionismo classico a una teoria della mente fondata sulla facoltà partecipativa e mistica.⁴¹ Il pensiero dell'antropologo francese ha attraversato varie fasi ed è ricco di contrasti come di grandi intuizioni, è comprensibile dunque che appaia a studiosi diversi come una forma di relativismo culturale o, al contrario, di anti-relativismo;⁴² riteniamo tuttavia che – in generale e per la finalità della nostra ricerca – l'aspetto fra i due più caratterizzante della produzione di Lévy-Bruhl sia quello *anti-relativista*, rivolto all'elaborazione di un giudizio di valore complessivo sulle civiltà primitive e moderne. Vediamo ora, in sintesi, quali sono le figure più feconde in cui si articola il pensiero dell'autore.

Partiamo da una questione metodologica di grande importanza, che rivela anche la vasta formazione filosofica di Lévy-Bruhl: dopo aver studiato gli schemi interpretativi del positivismo e dei missionari cristiani, ai quali spesso si dovevano i più importanti resoconti sulle società primitive, egli dichiara una profonda insoddisfazione per tutti gli approcci gravati da presupposti (più o meno consapevoli) e si mette alla ricerca di un metodo ermeneutico che purifichi l'osservatore da tutti i vincoli della propria cultura; questa ricerca definisce i caratteri di una vera e propria antropologia filosofica, ereditando la radicalità dei modelli dell'ironia socratica e della critica degli idoli baconiana e gravando il suo autore del più ambizioso ruolo di “filosofo delle scienze sociali” (Barnard 2002, 144). Leggiamo un eloquente passo tratto da *L'anima primitiva* (1927), opera che assumeremo come punto di riferimento per la nostra analisi:

Riesce difficile, a questo proposito, metterci dal punto di vista della mentalità primitiva. A dire il vero, non dobbiamo lusingarci di poterci mai riuscire del tutto. Non possiamo cancellare dal nostro spirito concetti che possiede sin dall'infanzia né abolire, d'un tratto, l'uso e il ricordo di parole di cui ci siamo sempre serviti. Come possiamo, alla maniera

⁴¹ La prima opera importante di Lévy-Bruhl esprimeva fin dal titolo – *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) – una preferenza evolucionistica e positivista per la mente razionale; ma questa posizione verrà lentamente trasformata nelle opere degli anni Venti e finirà per essere rovesciata nell'ipotesi che la facoltà partecipativa, tipica della mentalità primitiva, sia una proprietà universale dell'umano. Quest'ultima posizione – per certi versi in contrasto con quanto Lévy-Bruhl aveva sostenuto nei suoi scritti ufficiali – è solo abbozzata dall'autore nei *Quaderni*, composti negli ultimi mesi di vita e pubblicati postumi (1949); la rilevanza di questa intuizione, sebbene non sviluppata, è stata spesso evidenziata dagli studiosi e risulta di particolare interesse, come vedremo all'inizio del prossimo paragrafo, anche per la nostra ricerca.

⁴² Questa significativa divergenza si può riscontrare nelle letture di Massenzio, in Filoramo *et alii* (2005, 493-494) e di Barnard (2002, 144-146).

dei primitivi, sentire che, nel momento in cui un animale è ferito o ucciso, non soltanto gli altri della sua specie ne sono immediatamente avvertiti ma che, in realtà, non il determinato individuo, ma la specie stessa personificata nella sua essenza o nel suo genio, è stata colpita? (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 77).

Qui siamo di fronte, non tanto ad una dichiarazione di impossibilità di un metodo senza presupposti, quanto al paradosso di un oggetto di studio che nell'atto in cui lascia cogliere qualcosa di sé respinge chi cerca di comprenderlo del tutto. Da questo sistematico corto circuito e dall'urgenza di provare l'unica alternativa – di “fare il primitivo”, che ovunque non comprende ma “sente” – Lévy-Bruhl trae la più originale e problematica delle sue dottrine, il prelogismo. In sintesi, essa si basa sul *rifiuto dell'unità psichica dell'umanità* e sulla proposta di considerare la mente primitiva come radicalmente diversa da quella moderna, perché caratterizzata da un'*affettività dominante*, dalla sostanziale assenza delle leggi logiche tradizionali (a cominciare dai principi di causalità e non-contraddizione), da un'*simbiosi mistica* con il proprio ambiente. Per Lévy-Bruhl esistono dunque due umanità separate da una cesura che, se non le rende incomunicanti, le espone costitutivamente al rischio dell'incomprensione reciproca. L'antropologo francese risulta così un sostenitore dell'*anti-intellettualismo* più radicale e le sue pur importanti precisazioni, che esporremo qui di seguito, non lo proteggeranno dalle costanti e dure critiche rivoltegli soprattutto da Durkheim e del nascente strutturalismo.

Prima del fondamentale ripensamento – avvenuto, come vedremo nel prossimo paragrafo, proprio sul tema dell'unità psichica dell'uomo – Lévy-Bruhl tenterà per tutta la vita di distinguere il concetto di “prelogico” da quelli di “antilogico” da un lato e di “alogico” dall'altro. Ora, l'unico modo per rendere intellegibile questa prima precisazione dell'antropologo risulta, a nostro modo di vedere, quello che mantiene fra prelogico e logico una relazione positiva e genealogica, diversa sia dalla contrapposizione che dall'irrelazione; ma pensare una tale relazione senza tornare a una qualche forma di continuità psicologica dell'umano, nella quale elementi di “simbiosi mistica” siano conciliabili con la razionalità, non è affatto facile, anche se è estremamente fecondo.⁴³ In sintesi, si tratta di pensare l'aspetto *proto-logico*

⁴³ Ogni tentativo in questa direzione ci sembra infatti dover ammettere una fondamentale *ibridazione* fra l'elemento partecipativo (affettivo) e quello distintivo (razionale), fra l'eccezionalità dell'inclusione totale – al limite della contraddizione – e l'ordine della differenziazione. Lungo questa via, tentata a più riprese da Lévy-Bruhl, cercheremo di muovere alcuni passi, soprattutto in vista della definizione dell'ultimo importante tratto della coscienza: il già citato “principio logico-affettivo”. Due modi diversi di pensare l'opportunità di una nuova

dell'affettività e, per converso, l'aspetto *proto-affettivo* della logica. Come vedremo meglio da alcuni passi in citazione, Lévy-Bruhl riesce in più momenti a testimoniare quest'ultima, speciale forma di nesso a-duale, ma al costo di mettere fortemente sotto tensione la separazione, comunque operante all'interno del suo prelogismo, fra mente primitiva e mente moderna.⁴⁴

Lévy-Bruhl presenta anche una seconda importante precisazione volta a legittimare e, allo stesso tempo, a limitare la separazione fra mentalità primitiva e moderna; essa riguarda il tipo di umanità studiata: a differenza di molti antropologi suoi predecessori, e in coerenza con l'impostazione radicale di Marett, l'antropologo francese circoscrive la sua nozione di "primitivo" ai soli popoli privi di scrittura e va alla caccia di un "primo uomo"; questo è evidente fin dalla *Prefazione* dell'opera sopra citata, in cui Lévy-Bruhl dice di essere partito alla ricerca del significato che certe nozioni (come "anima", "individuo") hanno per i primitivi, ma di essersi ritrovato "in presenza di «prenozioni»" (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 19). Ora, mentre una nozione è qualcosa di documentato e sancito dalla differenza rispetto a tutto ciò che essa *non* descrive, la prenozione primitiva è invece un simbolo, descrivibile ma non esauribile con le parole, e indica una realtà da *vivere* che tendenzialmente include molti altri (se non tutti i) fenomeni: al fondo della mentalità primitiva, come abbiamo già detto parlando di Jung, vi è un'intuizione totalizzante che va considerata originaria, in quanto non proviene da altre idee e presenta una grande omogeneità in tutte le civiltà primitive; questo fa pensare addirittura che la loro mentalità sia definita da un'*unità di contenuti*, oltre che di forma.

Lévy-Bruhl è stato uno dei primi "filosofi delle scienze sociali" dell'età contemporanea a descrivere questi contenuti e a teorizzare la loro unitarietà attraverso la *legge di partecipazio-*

logica, entrambi influenti sul nostro percorso di formazione, sono la filosofia della "differenza positiva", per la quale si veda Tarca (2001), e le proposte di sistemi paraconsistenti (cioè tali da ammettere la verità di alcune contraddizioni), per le quali si vedano Priest, Routley, Norman (eds.) (1989) e Berto (2006).

⁴⁴ La tesi della "doppia umanità" di Lévy-Bruhl risulta anticipatrice di alcune interessanti letture odierne volte a sottolineare le cesure – tendenzialmente *non* evolutive – intercorse nella storia dell'umanità. Sarebbe difficile negare, infatti, gli enormi mutamenti antropologici avvenuti soprattutto nel corso del Seicento, del Novecento e tuttora in atto attraverso l'impatto della tecnica sull'uomo postmoderno. In Tarca (2012, 393) si afferma, ad esempio, che "ciò a cui stiamo assistendo è un vero e proprio salto evolutivo, una sorta di neospeciazione per la quale dal seno dell'umanità si sono sviluppate forme di vita che stanno via via perdendo il loro carattere umano. [...] L'esistenza dei singoli uomini è sempre più nelle mani di questi organismi, e in loro balia"; il giovane filosofo animalista Leonardo Caffò auspica che, dopo la stagione del superomismo novecentesco, attraverso un ripensamento radicale dei confini fra umano e non umano, si possa sostituire alla deriva *trans-umanista* – sostanzialmente corrispondente al fosco quadro descritto da Tarca – una prospettiva positiva di *post-umanesimo*, capace anche di interpretare correttamente il rapporto con la tecnica (cfr. Caffò 2015 e 2017). La nostra prospettiva etica, presentata in modo più diffuso nella Conclusione, punta molto sulla rimarginazione dell'apparente cesura con l'umanità primitiva e, quindi, sul recupero dell'identità che ci accomuna a tutti gli esseri.

ne: tutte le prenozioni dei primitivi del pianeta diverrebbero più chiare e assumerebbero il loro senso alla luce di un sentimento di appartenenza ad una dimensione che unisce tutti gli esseri attraverso vincoli di omogeneità, solidarietà e compenetrazione delle parti e del tutto; l'identità dei vari membri dei gruppi non sarebbe dunque individuale bensì "partecipata", nel senso che si realizzerebbe nella comunità di appartenenza e non attraverso l'opposizione a dei presunti "altri".⁴⁵ Certo, presso i primitivi non esiste alcuna *teoria* di tutto ciò, ma la presenza diffusa del sentimento partecipativo, in tempi e contesti anche molto diversi fra loro, dovrebbe aiutarci ad evitare un errore epistemologico molto comune: quello di confondere l'assenza di filosofia con l'assenza di contenuti mentali in grado di organizzare coerentemente il mondo delle proprie rappresentazioni; nell'antropologia di Lévy-Bruhl "la formazione della «legge di partecipazione» risponde, infatti, alla necessità di indicare un a priori specifico, una condizione formale unificante delle attività cognitive proprie dei primitivi" (Fimiani 2000, 42). Leggiamo a proposito un passo dell'antropologo in cui si precisano i contenuti e la natura del sentimento partecipativo.

Per questa mentalità, al di sotto delle forme diverse di cui esseri ed oggetti si rivestono sulla terra, nell'aria e nell'acqua, esiste e circola una medesima *realtà essenziale*, una e multipla, materiale e spirituale insieme. Essa realtà *si sposta* costantemente dagli uni agli altri ed è attraverso di essa che si spiega, nei limiti entro i quali lo spirito primitivo si dà pensiero di una spiegazione, l'esistenza e l'attività degli esseri, la loro permanenza e metamorfosi, la loro vita e morte. Questa *realtà mistica*, ovunque diffusa, più *sentita* – in verità – che rappresentata, non può, come la sostanza dei nostri metafisici, essere intesa in forma di concetto. Il Codrington per primo l'ha resa nota col nome di *mana* [...]. (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 27; corsivi nostri).

Qui il tema della difficoltà di comprensione della mentalità primitiva si intreccia a quello della percezione della "realtà essenziale" da parte dei suoi partecipanti: l'autore definisce

⁴⁵ Il punto decisivo da comprendere, secondo Lévy-Bruhl, è che l'uomo primitivo nasce e permane in questo senso di unità – del tutto analogo al sentimento oceanico – ed è perciò costitutivamente privo delle nozioni di "io" e "altro". Per procedere nell'analisi della mentalità primitiva è dunque necessario abbandonare le nozioni pregiudizievole della nostra cultura di provenienza e ispirarsi all'analogia fra bambini e primitivi: come cambiamo approccio di fronte ad un fanciullo privo della nozione di soggettività individuale, così dobbiamo relazionarci ai rappresentanti dell'infanzia dell'umanità.

“mistica” e, altrove, “collettiva” ed “emotiva”⁴⁶ quella percezione, perché non si baserebbe su un rapporto conoscitivo esterno – fra soggetto e oggetto – bensì sull’auto-percezione di un momento di coscienza interno ad una più vasta rete di momenti analoghi. Vedremo in seguito l’importanza della compenetrazione fra questa realtà essenziale e le sue parti per un approfondimento del discorso sull’animismo primitivo. Per ora è sufficiente aver compreso il nesso fra l’intuizione emotiva di una realtà vivente onnicomprensiva e l’espressione di un sentimento diffuso di partecipazione, in base al quale il primitivo organizza anche le sue singole rappresentazioni; secondo Lévy-Bruhl, infatti, “l’emozione non segue la rappresentazione dell’oggetto, bensì la precede. Prima che la percezione distingua le proprietà dell’oggetto, una sintesi propriamente emotiva organizza il mondo” (Lévinas 1957, 560-561).

Gli altri contenuti rilevanti unificati dalla legge di partecipazione sono relativi *all’uguaglianza valoriale e all’identità trasformativa* di tutti gli esseri; si potrebbe riassumerli filosoficamente in questo modo: poiché esiste un’unica realtà naturale, che esprime da sé tutte le forme dell’esistenza, non sono pensabili né una gerarchia fra le forme, né una permanenza assoluta di qualche forma. Vediamo in concreto come il primitivo declina questi due aspetti della partecipazione: anzitutto, animali, piante, pietre (e anche determinati oggetti) sono considerati sacri al pari dell’uomo; se c’è una differenza nelle facoltà di questi esseri è solo relativa o quantitativa,⁴⁷ e tale da non escludere affatto la facoltà degli “spiriti” (o della “realtà essenziale” di cui si parla nell’ultima citazione) di permutarsi in ciascuna di queste forme. In particolare, per i primitivi la permutabilità dell’umano e dell’animale è tale che uno stesso spirito può abitare più corpi di questi regni, anche contemporaneamente.

Lévy-Bruhl riassume questo aspetto nevralgico e sorprendente della mentalità primitiva, con il concetto di *dualità e bipresenza*, cui sono dedicati ben tre capitoli del testo che stiamo analizzando: in base a questo concetto, ciò che vi è di essenziale e caratterizzante in un certo essere – ad esempio la mia “identità” – si definisce grazie alla sua partizione in almeno due momenti e alla facoltà del momento più spirituale di essere contemporaneamente presente nel

⁴⁶ Esistono due illustri precedenti alla luce dei quali leggere l’attribuzione di una natura collettiva ed emotiva alla mente primitiva: da un lato la teoria junghiana degli archetipi dell’inconscio collettivo, dall’altro la teoria anti-intellettualista di Marett, che attribuiva ad uno sfondo pre-razionale e immediato la percezione del *mana*.

⁴⁷ Ad esempio, una pianta non può muoversi, ma ha recettori e facoltà comunicative sotto terra, che mancano agli esseri dotati di locomozione; un pipistrello vede meno ma ode meglio dell’uomo: Per inciso, la continuità fra i regni biologici e la scoperta di facoltà che rendono speciali le altre specie e normalizzano l’uomo sono oggi ampiamente suffragate dalle scienze etologiche e mal recepite solo – sintomaticamente – dalle scienze umane.

mio corpo e in un altro animale.⁴⁸ Ecco dunque che le cognizioni pre-filosofiche dei primitivi sono in grado di porre problemi ontologici di grande spessore, anzitutto non vincolando l'identità degli esseri alla forma sensibile degli oggetti.⁴⁹ dove un osservatore attuale vedrebbe solo un leopardo e un altro uomo, il primitivo potrebbe vedere una *stessa* identità bipresente. Bisogna fare attenzione, tuttavia, a non equiparare il rapporto fra identità e permutazione alla classica opposizione anima-corpo: il primitivo non crede che l'identità di qualcosa sia l'essere stabile che trasmigra attraverso i corpi in divenire; piuttosto, l'identità di qualcosa *consiste* nella permutazione in varie forme, ne viene costantemente modificata e conserva un "sé" solo in quanto espressione ultima della "realtà mistica". Per sfruttare un esempio filosofico, l'idea di individuo dei primitivi è molto debole e più affine alla dottrina spinoziana dei modi, in relazione agli attributi e alla sostanza, che alla dottrina aristotelica della sostanzialità degli enti.

Al fine di approfondire questo punto essenziale della sua lettura, in cui si gioca la differenza positiva dell'anima primitiva, Lévy-Bruhl si richiama al ruolo centrale della "realtà mistica", vera protagonista delle vicende vissute dagli esseri; tuttavia, da esperto filosofo, egli intende mostrare anche in che senso, all'interno di questa realtà, i singoli esseri svolgano un ruolo proprio e non illusorio.⁵⁰ Per completare questo difficile affresco l'autore fa riferimento alla tradizione totemica australiana e, dopo averne ricordato la natura genealogica e il ruolo centrale che vi svolgono gli antenati, afferma:

L'antenato totemico, leone, leopardo, coccodrillo, bruco witchetty o eucalipto, non è semplicemente l'animale o la pianta di cui si constata l'esistenza nell'ambiente in cui vive il gruppo sociale, è – come ben vide A.R. Brown – l'essenza mistica individuale e insieme specifica di quell'animale e di quella pianta; ed è contemporaneamente un essere ad essenza umana. [...] L'antenato totemico propriamente detto sarebbe dunque un caso particolare dell'antenato mitico, presente quasi dappertutto, nel quale l'animale o il vegetale è indissolubilmente confuso con l'uomo. Codesta partecipazione s'estende al gruppo umano originato da lui, e se il gruppo rende all'antenato mitico il dovuto culto, ne raccoglie i benefici. La sua intima parentela con la specie animale o vegetale di cui l'antenato

⁴⁸ L'affinità fra questa proposta e il concetto di "differenza partecipata" della coscienza, da noi elaborato attraverso Tylor e Jung, è evidente e conferma la plausibilità di un impiego più esteso di quel concetto: cfr. il finale del § 1.1.4.

⁴⁹ Come mostra Augé (2002, 72-73 e 132-133), le civiltà primitive sono accomunate dall'assenza dell'idea di materia inerte e dalla indisponibilità alla reificazione totale dei corpi.

⁵⁰ La centralità di questo problema nel percorso di Lévy-Bruhl è lucidamente avvertita in Fimiani (2000, 18-20).

aveva assunto la forma deve assicurargliene la protezione. (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 66-67).

Ora, se può sorprendere l'attribuzione di un'originaria natura umana all'antenato mitico, bisogna notare che ad essa si affiancano pariteticamente anche le nature animale e vegetale. L'affresco parentale va considerato allora per le conseguenze rispetto alle genealogie degli esseri derivati: la vita partecipata di uomini, animali e piante nella loro singolarità è uno dei modi essenziali in cui l'antenato mitico continua a vivere e nella cui immanenza, complessivamente intesa, si identifica. Ogni tentativo di forzare le profonde distinzioni partecipative dei primitivi nelle forme binarie e assiologiche della mentalità moderna, che cerca sempre il migliore fra i lati distinti, è destinato a perdere completamente il significato della mentalità prelogica.

A questo proposito è molto significativo osservare come, nell'intero testo di Lévy-Bruhl, sia attivo un dispositivo volto a neutralizzare sistematicamente i rischi del pensiero separante e valutante: la reale forza di tale dispositivo può essere definita, ancora una volta, attraverso il nostro concetto di "nesso a-duale degli opposti", in quanto esso è capace, allo stesso tempo, di raffigurare il modo in cui i primitivi pensano la realtà e di funzionare da confutazione rispetto ai tentativi di impoverirne il senso. Vediamo un passo in cui questo concetto, nella sua duplice forza, ci appare particolarmente significativo:

Venendo a mancare l'elemento che istituisce la individualità, collegandola agli antenati da cui essa proviene, l'individualità stessa non potrebbe esistere. L'individuo non è se stesso, se non a condizione di essere, nel contempo, cosa diversa da se stesso. Sotto questo nuovo aspetto, l'individuo, lungi dall'essere uno, così come noi lo concepiamo, è uno e, insieme, molteplice: esso è dunque, per così dire un effettivo «luogo di partecipazione». Questa fondamentale differenza fra le rappresentazioni dei primitivi e le nostre, è sfuggita tuttavia a quasi tutti gli osservatori. Spesso, anzi, è interpretata, specie dai missionari cattolici e protestanti, come un punto di contatto (rassomiglianza) fra le nostre rappresentazioni e quelle dei primitivi. Bisogna ammettere che l'atteggiamento degli indigeni è tale che, lungi dal mettere in guardia i nostri missionari contro un siffatto errore, ve li spinge piuttosto e ve li incoraggia. In realtà, quando i missionari spiegano che l'uomo corporeo e visibile non è tutto l'uomo, e che, a dispetto della morte e della decomposizione del corpo, esso continua a vivere, gli indigeni si affrettano a rispondere: «Così la pensiamo anche noi!». E quando i missionari insegnano che la natura dell'uomo è doppia, gli indigeni immediatamente sottolineano approvando: «È proprio quello che abbiamo sempre creduto!». Ma si tratta di un accordo apparente che cela una profonda diversità tra

il pensiero dei missionari e quello degli indigeni. Nello spinto dei bianchi si tratta di un *dualismo*, in quello degli indigeni si tratta di una *dualità*. Il missionario crede alla distinzione delle due sostanze, l'una corporea e peritura, l'altra spirituale e immortale: [...] ora, nulla è più estraneo alla mentalità primitiva di questa opposizione di due sostanze, i cui attributi sarebbero antagonistici. Essa invece sente tutti gli esseri come omogenei: nessuno è pura materia e tanto meno puro spirito. Tutti sono corpi o hanno corpi, e tutti posseggono, in gradi diversi, le proprietà mistiche che noi riconosciamo ai soli spiriti. (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 228-229).

In questa pagina de *L'anima primitiva*, che abbiamo voluto riportare anche per il tono tragico e insieme ironico della narrazione, si chiarisce bene quanto Lévy-Bruhl intenda la dualità dell'anima e, in generale, i concetti principali della mentalità primitiva – ad esempio quello di partecipazione – come altrettante istanze di un nesso a-duale di opposti; la forza di questo dispositivo concettuale risiede nella capacità di pensare allo stesso tempo l'unità e la distinzione degli elementi connessi, la loro *co-istituzione*,⁵¹ cioè il farsi della loro identità proprio e solo nel rapporto reciproco. La frequenza e la rilevanza di questo dispositivo nell'opera di Lévy-Bruhl ci legittima inoltre a sostenere, come già fatto sopra per Jung, la necessità di una moderazione del giudizio sul suo anti-intellettualismo: anche questo importante interprete della mentalità prelogica vi rinvia, in fondo, i semi germoglianti di una *proto-logia*.

Il problema del dualismo materia-spirito (o anima-corpo) attraversa l'intera opera di Lévy-Bruhl, apprendovi, molto correttamente, come l'ostacolo principale alla comprensione dei primitivi e la fonte di molteplici fraintendimenti. Più di Tylor e di Jung – che riflettono sull'unità di materia e spirito, rispettivamente, per i primitivi e per l'inconscio – l'antropologo francese ne fa la cifra che caratterizza la cesura principale nella storia del pensiero umano. Vedremo nel prossimo § 1.2.3 quali enormi opportunità e difficoltà ha imposto ai primi filosofi greci la tematizzazione del rapporto degli opposti in generale, e del nesso materia-spirito in particolare. Una prima conclusione in merito verso la quale possiamo già orientarci dopo le ricerche fin qui esposte, è la seguente: il pensiero pre-filosofico umano ha un propensione naturale per una forma molto radicale e conseguente di “monismo metodologico”, in base alla

⁵¹ Il termine “co-istituzione” e la riflessione generale qui in corso sul nesso a-duale degli opposti sono desunti dall'insegnamento di Luigi Vero Tarca, che vi ha dedicato anni di intenso, e in parte con noi condiviso, lavoro. Una formulazione particolarmente brillante di questo orientamento generale del suo pensiero si può trovare ad esempio, in Tarca (2006b).

quale sono semplicemente lasciate inconcepite le rappresentazioni di “spirito non materiale” e “materia non spirituale” (ma il discorso si potrebbe estendere ad altre coppie di opposti come, per citare solo due casi, “divino / umano” e “umano / animale”). Il dualismo per converso – sia nella sua forma generale che nel caso specifico dell’opposizione materia-spirito – non può essere considerato un archetipo della mente primitiva anche se, come vedremo nel corso della nostra ricerca, si tratta di un concetto che viene acquisito dalla filosofia greca fin dall’età arcaica e che sarà destinato a dominare la scena quasi senza soluzione di continuità. Peraltro, il fatto che la storia della filosofia abbia allontanato progressivamente l’uomo dalla verità della partecipazione non toglie che, nell’economia plurimillenaria della storia umana sulla terra, la possibilità del dualismo sia un evento storico dotato di un inizio e, auspicabilmente, di una fine.

L’ultimo tema da affrontare per completare un’analisi dell’opera di Lévy-Bruhl utile alla nostra ricerca è chiaramente quello dell’animismo: dovrebbe essere risultato chiaro dalle citazioni già riportate che l’antropologo non disdegna il ricorso al concetto animistico di mana e che un aspetto implicito della realtà mistica consiste nella sua animazione, dalla quale è agevole derivare una teoria animistica attraverso la legge di partecipazione. L’anima primitiva potrebbe dunque essere descritta agevolmente come un sentimento primitivo e totalizzante, tuttavia Lévy-Bruhl non sembra interessato a concedere tanto spazio a concezioni che probabilmente, dopo Tylor e Marett, considera come un dato acquisito. La relativa assenza del tema dall’opera dell’antropologo francese non si può tradurre in una riduzione della sua importanza, se è vero che la partecipazione “diviene la stessa esperienza vivente della comprensione emozionale del mondo, l’indice di un’*Einfühlung* cosmovitale” (Fimiani 2000, 41).⁵² Qui la riflessione sull’animismo può intrecciarsi ad una visione religiosa più generale e coinvolgere alcuni temi teologici, quali la natura del divino, il panteismo e il rapporto fra la divinità e le sue emanazioni; alcuni sostenitori contemporanei del panpsichismo sostengono addirittura che, senza un punto di riferimento cosmopsichico – cioè senza un dio – non si può dare adeguata fondazione alla dottrina;⁵³ ma Lévy-Bruhl si dimostra, come detto, interessato solo al terzo tema, nella convinzione che gli stessi primitivi avessero un’immagine del mondo irridu-

⁵² Il termine tedesco impiegato da Fimiani è tratto dalle riflessioni di Scheler sulla simpatia e si può tradurre con “unipatia”, a indicare l’omogeneità, al limite della perdita della distinzione, che caratterizza il sentimento partecipativo.

⁵³ Il tema è affrontato più diffusamente nel § 2.1.2, cui rinviamo per una più completa disamina delle diverse forme del panpsichismo contemporaneo.

cibile a qualunque teologia strutturata, in quanto l'aspetto mistico è per loro solo vivibile e non circoscrivibile. Nella mentalità primitiva infatti

[...] s'impone l'idea di un mondo assimilato ad un amalgama, a un «mastiche», in cui semplicemente si rapprende una polvere di eventi: l'essere è la differenziazione estrema di punti infinitesimi equivalenti, un luogo di differenze indifferenti incluse in una fonte unica che infinitamente si moltiplica e si sottrae. Di questa unità originaria non si può che accogliere l'interminabile mostrarsi e l'innocenza di un divenire sostanzialmente rovesciato nell'immobilità del tutto. (Fimiani 2000, 20).

Queste riflessioni sono a nostro avviso corrette, anche se rischiano di descrivere l'universo primitivo come sostanzialmente chiuso ad ogni cambiamento. Tuttavia, a ben vedere, esiste un altro luogo nel quale Lévy-Bruhl è in grado di fornire un contributo di prim'ordine alla dottrina animistica: se ci spostiamo ad analizzare il punto centrale della sua opera, cioè la concezione primitiva dell'individuo, scopriamo infatti delle documentate riflessioni sul livello *micro-psichico* dell'anima e sulla sua *dualità* che consentono un importante approfondimento di due temi già da noi evidenziati: la compositività universale e la differenza partecipata della coscienza. Partiamo dal primo tema.

Per quanto gli individui umani non siano rappresentati in un certo senso come veicoli di forza mistica, come portatori di *mana*, tuttavia, quando il primitivo vuole spiegare le loro funzioni vitali o mentali lo farà sempre attribuendo esse funzioni a esseri particolari, siti negli individui stessi e preposti ad assolverle. Per esempio, secondo i Ba-ila, noi sentiamo perché nelle nostre orecchie ci sono dei piccoli esseri chiamati *bapuka*, i quali sono preposti all'udito. [...] Per la mentalità primitiva tutte le funzioni dell'organismo, e in particolare le funzioni di relazione, si spiegano in realtà per mezzo di azioni di presenza. (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 128).

È facile comprendere come, in base all'idea dell'identità trasformativa, i primitivi immaginassero la realtà come totalmente permutabile e i servizi di presenza attiva forniti dai “piccoli esseri” come trasferibili in ogni altro essere naturale: il quadro generale che ne emerge è quindi quello di una compositività universale di elementi micro-psichici, ai quali in definitiva è demandato il compito fondamentale di agire *per* i “grandi esseri” in molteplici campi (dalla sensibilità alla cognizione) e di concedere il proprio contributo vitale per la formazione di *sintesi più vaste*; dove la natura maggiore o minore della sintesi non deve essere interpretata come un giudizio di valore, ma semplicemente di scala fisica, in quanto gli elementi micro-

psichici sono condizione necessaria e sufficiente alle sintesi superiori. Questa teoria complessiva del sentimento individuale ha attraversato i secoli ed è tuttora discussa, in forme diverse e prevalentemente ridotte al cervello, sotto il nome di *ipotesi humunculare* (a indicare l'idea di base che vi siano tanti "piccoli uomini" preposti al funzionamento del cervello).⁵⁴

Veniamo ora al secondo tema, relativo alla differenza partecipata dell'anima; abbiamo in parte già ricostruito la rappresentazione primitiva che vede l'identità di ciascun essere attraversata da una partizione (definita da Lévy-Bruhl come "dualità") e la possibilità che una parte speciale dell'identità di ciascuno si incarni in altri corpi. Tuttavia, il quadro della dualità e delle sue permutazioni non si esaurisce qui, come si evince dai seguenti passi, frutto delle analisi condotte dall'antropologo su numerosi testi e resoconti diretti dei colleghi.

Ecco quanto possiamo, semplicemente, dedurre dai testi sopra citati: 1) l'esistenza di un «secondo io», essere o oggetto misteriosamente unito all'uomo; 2) la solidarietà mistica di questo essere o oggetto con l'individuo il quale vive e muore in tutt'uno con esso; 3) la definizione di questo essere o oggetto come [...] ombra, riflesso, immagine, eco, doppio. Anche fra i negri l'individuo partecipa di un essere che non si confonde interamente con lui, che preesiste loro e dal quale la morte li separerà: tuttavia, per tutta la vita questo essere è collegato all'individuo. Anzi, più che collegato, è ad esso consustanziale, fa parte della sua persona. Anche qui, l'indigeno tributa un culto a questo elemento di se stesso che sorpassa la sua individualità, e dal quale spera soccorso e protezione. (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 164 e 222-223).

Questi passi sono di estremo interesse perché ci informano sul fatto che quella parte speciale della propria identità, di cui tutti gli esseri sono dotati, non deve andare alla ricerca di un contatto con la realtà mistica, né è rispetto ad essa in una relazione esterna, bensì *coincide* con essa. Nella dualità propria dell'anima ogni individuo incontra non solo il vero sé, ma anche la realtà mistica, o meglio, scopre che i due momenti coincidono. Questo significa che l'identità di ogni momento della natura, in quanto si esprime come dualità partecipativa, realizza la propria sintonia e protezione in qualcosa che già le appartiene, o meglio, partecipa essenzialmente a ciò che è salvo e, in certo modo, immortale: l'identità della salvezza è la *sua* identità.

⁵⁴ Come emergerà nel corso dei capitoli 2 e 3, lo sviluppo di una teoria micro-psichica è, nella nostra prospettiva, essenziale per una corretta fondazione del panpsichismo.

Vedremo poco oltre quali importanti conseguenze si possono trarre dal momento dell'identità fra i due lati della stessa medaglia: l'anima e la realtà mistica.

Esiste tuttavia anche il momento della differenza fra i due lati della medaglia e il tema della differenza partecipata è relativo più propriamente a questo secondo momento: se Lévy-Bruhl sente l'esigenza di sottolineare la distinzione, oltre all'unità, dell'individuo e del suo doppio mistico – secondo lo stilema del nesso a-duale – è per evitare ogni fraintendimento reificante o iniziatico della proposta dei primitivi: la partecipazione non sfocia mai in un possesso individuale del doppio (o realtà mistica), la cui protezione deve essere, da un lato continuamente guadagnata attraverso il culto, dall'altro deve essere considerata costitutivamente a disposizione di tutti. Anche quando l'antropologo esalta l'aspetto *differenziale* della differenza partecipata propria dell'anima, sa che esso non può sfociare mai in una forma di dualismo o di abbandono definitivo dei suoi esseri da parte della divinità naturale.

Recuperiamo dunque il momento dell'identità fra anima e realtà mistica, che ci consentirà di presentare anche un'importante riflessione sul senso della morte per i primitivi: dicevamo poco sopra che quella identità è una garanzia di salvezza per tutte le anime; eppure, nei due passi sopra accostati sembrerebbe esserci una contraddizione palese, perché si afferma prima che l'individuo vive e muore unitamente alla realtà mistica, poi che alla morte del primo sopravvivrà la seconda. Il testo di Lévy-Bruhl è ricco di affermazioni apparentemente contraddittorie, specie sul tema della morte; ci permettiamo una breve digressione per spiegare come questa situazione di apparente confusione dipenda, ancora una volta, dalla enorme difficoltà a uscire dallo schemi interpretativi occidentali per pensare *con* i primitivi. Anzitutto, è chiaro che gli schemi da sospendere sono quello che contrappone negativamente la vita e la morte e quello che intende l'identità come superiore alla differenza e che, nel caso specifico, interpreta l'identità di un individuo come qualcosa di *personale*, di stabile attraverso il tempo. Tuttavia, come abbiamo visto, nella mentalità primitiva troviamo una visione tutt'altro che personalistica e sostanzialistica dell'identità; l'abbiamo definita addirittura un'identità trasformativa, in quanto non coincide con la vita stabile di un corpo, bensì guadagna se stessa cambiando vari corpi, anche contemporaneamente. Dovrebbe essere chiaro, allora, in che senso conciliare le apparenti contraddizioni della mentalità primitiva: quando essa pensa la morte del corpo individuale o della parte ordinaria dell'anima non la colora di negatività; la separazione della

realtà mistica dal corpo individuale deve essere vista anch'essa come un episodio *positivo*, che libera il corpo, affinché esso possa diventare qualcosa d'altro nelle nuove forme che la realtà mistica assumerà; in questo processo, e proprio *grazie* alla morte, si realizza dunque un'altra forma di sopravvivenza trasformativa dell'identità.⁵⁵ Il segreto della simbiosi mistica primitiva, della sua capacità di realizzare una sintonia con l'ambiente e di realizzare un alto grado di felicità, risiede dunque in un *diverso concetto dell'identità* – la cui cifra è la partecipazione ad una totalità vivente – e nella relativa garanzia che ogni momento della realtà naturale sia strutturalmente *definito dalla vita*.

Secondo Lévy-Bruhl, in conclusione, nella cosmologia primitiva esiste una specie di doppio canale dell'immortalità, che è da un lato generica (nel totem, nel clan o nelle altre forme che assume storicamente la realtà mistica) e dall'altro individuale (nelle reincarnazioni del totem o del clan): nel cerchio della vita fluente, che unifica questa duplice istanza di sopravvivenza, tutto torna su se stesso, perché il totem o il clan è in grado di permanere proprio grazie all'espressione di sempre nuovi membri.

Sulla scorta del percorso condotto grazie a Lévy-Bruhl ci permettiamo, infine, alcune riflessioni sul senso della morte in relazione all'animismo e, in generale, sull'applicabilità dei modelli valoriali primitivi all'attuale dibattito filosofico. Il primo tema è piuttosto semplice e consiste nell'ipotizzare che *l'esperienza del cadavere altrui* – indicata tanto da Tylor quanto da Freud come con-causa traumatica del delirio animista – potrebbe invece essere stata vissuta dai primitivi, pur nella sua intrinseca eccezionalità e nel suo innegabile impatto emotivo, più come un rito di passaggio positivo che come un momento irrimediabilmente traumatico. In particolare, vivere la morte degli altri significa partecipare a quello scambio simbolico in cui si conferma la propria fiducia assiologica nella continuità della vita in altre forme, quali che siano le determinazioni elaborate per pensarlo.⁵⁶ L'ispirata riflessione sul feticismo-animismo

⁵⁵ Il carattere in qualche modo positivo della morte e la natura sostanzialmente superflua della sopravvivenza individuale è dimostrato anche da un plesso di dottrine primitive su cui Lévy-Bruhl si sofferma nell'ultimo capitolo del suo testo: in moltissime culture indigene si ritiene che l'individuo, nella sua forma singolare, sopravviva alla morte fisica, ma solo per un certo tempo; in questa forma temporanea continua a essere dotato di "dualità e bipresenza" e può quindi interagire con il mondo dei vivi; infine, esso è destinato a terminare in una morte definitiva della sua singolarità, che avviene senza alcuna ansia di punizione o di eternità: non nella sua individualità bensì nella solidarietà al suo totem, clan, o alle altre forme che assume storicamente la realtà mistica, sta la sua vera immortalità.

⁵⁶ Si confrontino anche le seguenti riflessioni di Galimberti: "Contro l'illusione dei vivi di volersi vivi a esclusione dei morti, contro l'illusione di fare della vita un plusvalore assoluto separandola dalla morte, la logica dello scambio simbolico ristabilisce l'*ambivalenza* della vita e della morte, e in questo modo scongiura, con la segre-

condotta da Marc Augé ne *Il dio oggetto* ci sembra giungere a conclusioni analoghe alle nostre, anche in merito al contrasto con una cultura che voglia forzatamente imporre il paradigma di una materialità inerte.

Il contrasto tra corpo e cadavere esprime tutta l'incertezza del pensiero umano. Si è posto spesso il problema dei mezzi necessari ad animare la materia, a darle vita, ma meno per lo stupore dinanzi al miracolo della vita che in seguito all'incessante esperienza della morte, del ritorno allo stato inerte che ripropone l'interrogativo sulla natura dell'essere senza la vita. La sola risposta possibile (perché nega il carattere assoluto di un'opposizione di cui la trasformazione del corpo è insieme la dimostrazione radicale e l'esperienza senza rimedio) postula una continuità tra materia e vita, ricorrendo a un terzo termine che più o meno corrisponde, nei diversi contesti culturali, all'idea di energia. (Augé 2002, 63-64).

Ora, se è chiaro che la fiducia dei primitivi nella positività della vita può essere legittimamente letta, dal punto di vista materialistico o da quello psicoanalitico, come negazione del principio di realtà e sua sostituzione con un ideale tanto consolatorio quanto illusorio, è vero d'altra parte che la *precedenza storica* e il *valore culturale* delle civiltà indigene fanno meritare a queste ultime almeno un'opportunità di ripresentare al mondo secolarizzato e disilluso i propri contenuti. A quest'ultimo obiettivo è stato finora rivolto il percorso della nostra ricerca, che si deve tuttavia completare di un essenziale tassello, senza il quale sarebbe incompleto: la riproposizione in chiave contemporanea di uno schematismo ancestrale assume infatti una legittimità scientifica solo nella misura in cui si sappia mostrare che la precedenza e il valore delle civiltà che l'hanno prodotto è, per così dire, anche meta-storico, ed è in grado di ripresentare – nel caso che a noi interessa – qualcosa di oggettivamente rilevante e ancora sotto-stimato nel campo della filosofia della mente. Ora, vedremo dal tema e dall'autore trattato – l'animismo infantile secondo la scuola di Piaget – che non dobbiamo affatto uscire dal sentiero finora tracciato per avvalorarne il senso complessivo.

gazione della morte e dei morti, quel concetto di immortalità dell'anima o dello spirito, da cui tutte le religioni prendono le mosse per fondare la loro «economia» della salvezza, con conseguente «accumulo» di meriti individuali e di opere, che spezza lo scambio simbolico. [...] È la *scissione* della vita dalla morte che i primitivi scongiurano, perché sospettano, in ciò che non si scambia, quell'*accumulo di valore* che essi temono come la «parte maledetta», come la parte del potere, dove la reciprocità si interrompe in quel dare senza ricevere e senza restituire che ne definisce l'essenza” (Galimberti 2002, 31-32).

Il saggio *La rappresentazione del mondo nel fanciullo* (1926) di Jean Piaget segna indubbiamente una svolta nella conoscenza della psicologia infantile, fino a quel momento poco studiata, e costituisce uno dei punti di riferimento per lo studio filosofico dell'animismo: in esso si dimostra infatti che la mente infantile ha una *propensione innata* verso l'animismo e che quest'ultimo, pur avendo uno *sviluppo* e una *fine* rispetto alla crescita del bambino, non può in ogni caso essere considerato un prodotto culturale. Piaget si può considerare perciò il pensatore che più di ogni altro, nella grande stagione di pensiero del primo Novecento, ha contribuito alla fondazione e alla divulgazione di una teoria scientifica sull'animismo; inoltre, la tesi dell'animismo infantile è stata oggetto fino ad oggi di un ampio dibattito in sede psicologica e ha beneficiato di una sostanziale conferma e anche di nuove prospettive interpretative, che la rendono ancora più rilevante dal punto di vista filosofico. Tuttavia, pressoché nessun filosofo a nostra conoscenza, nemmeno fra gli esponenti del pansichismo, ha approfondito la questione. Proveremo dunque a indicare e sviluppare alcuni tratti della proposta di scuola piagetiana che riteniamo essenziali per una valorizzazione della nostra teoria.

Il grande psicologo svizzero è stato il primo a indicare nell'analogia fra il mondo psichico infantile e quello primitivo – da molti altri solo notata – qualcosa di *decisivo* da approfondire; affermazioni come le seguenti sono una prova piuttosto esplicita di un interesse programmatico di Piaget per questo tema: “senza dubbio troveremo a ogni passo analogie tra fanciullo e primitivo; ma non è cercandole che le troveremo, bensì studiando il fanciullo in se stesso, senza presupposti di sorta” (Piaget 1955 [1926], 94). I primi stimoli in questa direzione erano presenti tanto negli studi antropologici quanto negli scritti di Freud, entrambi ben noti a Piaget, tuttavia egli è molto prudente nel varcare i limiti della propria disciplina e, nel presentare la tesi dell'animismo infantile, risponde ad una prevedibile obiezione come segue:

Il termine animismo indica una credenza propria dei popoli primitivi, e noi l'adottiamo per parlare del fanciullo. Sembra dunque che noi risolviamo a priori il problema se credenze analoghe siano identiche nel fanciullo e nel primitivo. Ma non è così. Noi prendiamo il termine «animismo» come termine generico, e il problema se le diverse specie di animismo abbiano la stessa origine psicologica o origini distinte resta per noi intero. (Piaget 1955 [1926], 176).

La sospensione del giudizio sull'ultimo problema risponde probabilmente all'esigenza di non compromettere la tesi dell'animismo infantile, di per sé già innovativa, traendo conclusioni suggestive ma iperboliche, come quelle che lo storico delle religioni Joseph Campbell trae ispirandosi a Piaget: “l'ordine infantile e l'ordine religioso sono almeno analoghi, ed è

possibile che il secondo sia semplicemente una proiezione inconscia del primo” (Campbell 2000, 107). Le differenze fra i due ordini di credenze esistono e cercheremo di evidenziarle attraverso lo studio di Piaget, tuttavia la legittimità della domanda su una possibile origine comune delle diverse forme di animismo resta in tutta la sua forza, soprattutto se si riflette su due punti fondamentali: il primo, che Piaget giunge alla tesi dell’animismo infantile, oltre che attraverso un metodo sperimentale, soprattutto grazie al concetto di partecipazione di Lévy-Bruhl, e quindi ispirandosi ad un modello pensato per la mentalità primitiva; il secondo, che la tesi piagetiana è molto radicale e conduce all’affermazione dell’*universalità* dell’animismo infantile, in quanto lo considera un “fatto” della mente, un elemento genetico inaggirabile.⁵⁷ Piaget elabora dunque una nuova teoria psicologica relativa al bambino, dotata evidentemente di ricadute nei campi dell’antropologia filosofica e della filosofia della mente, ma non si sbilancia nel loro sviluppo. Al termine dell’analisi a lui dedicata proveremo a esplicitare alcuni di queste ricadute, con l’aiuto delle riflessioni degli psicologi che ne ha raccolto l’eredità. Vediamo ora in che senso il modello della partecipazione primitiva sia alla base della teoria psicologica di Piaget e gli permetta di rispondere alla prevedibile obiezione per la quale l’uso del termine “animismo”, in riferimento ai bambini, sarebbe improprio.

Gli etnologi inglesi hanno usato il termine «animismo» per indicare le credenze secondo le quali i primitivi riempirebbero la natura di «anime», di «spiriti», ecc. per assegnare delle cause ai fenomeni fisici. Il primitivo sarebbe dunque *giunto* alla nozione di anima per vie che si è cercato di immaginare, e appunto questa nozione sarebbe all’origine delle credenze animistiche. È oggi noto quanto superficiale sia questa descrizione della mentalità primitiva, e quanto sia relativa alla nostra mentalità contemporanea. La profonda critica di Lévy-Bruhl e i saggi di Baldwin hanno mostrato all’evidenza che il cammino seguito dai primitivi è stato proprio *l’inverso* di quello che si attribuisce loro. I primitivi non hanno distinto fra spirito e materia. Ed è proprio perché non hanno fatto questa distinzione, che tutte le cose appaiono loro come dotate a un tempo di proprietà materiali e di intenzioni. Grazie all’esistenza di questo *continuo insieme morale e fisico*, possono essere

⁵⁷ Lo psicologo impiega per definire l’animismo infantile la significativa espressione “dato primitivo” (cfr. Piaget 1955 [1926], 234-235 e 242); per chiarire meglio il senso della sua inaggirabilità, si potrebbe dire che non si dà il caso in cui la propensione a vivere secondo idee animiste rimanga del tutto latente o sia assente in qualche individuo, anche se è possibile che sia più o meno intesa.

spiegate le partecipazioni occulte di cui è piena la loro magia [...]. (Piaget 1955 [1926], 175; corsivi nostri).

L'obiezione alla sua teoria, riassunta da Piaget nella prima parte della citazione, vorrebbe delegittimare l'uso della nozione stessa di "animismo" in quanto legata ad uno specifico prodotto culturale, del tutto alieno dal mondo infantile; a questo rilievo lo psicologo svizzero fa una contestazione di metodo, adottando esplicitamente la prospettiva partecipata di Lévy-Bruhl e, in particolare, l'idea che alla base delle prime nozioni primitive si trovi un sentimento immediato di indistinzione rispetto al mondo. Ora, per Piaget questo "continuo insieme morale e fisico" in cui consiste il sentimento primitivo ha delle forti analogie con la situazione psicologica dell'infante, anzitutto in quanto siamo di fronte, in entrambi i casi, a *fenomeni originari*, di cui non ha senso cercare un precedente, e che rappresentano un "fondo" dell'uomo: i primitivi o i bambini che vivono l'esperienza di questo/i fondo/i *non* vi giungono dopo un percorso, ma si trovano già abitati da esso/i alla nascita.⁵⁸ Da questo punto di vista, tutti i tratti comuni dell'anima primitiva e tutti i tratti comuni dell'anima infantile definiscono due fenomeni analoghi (se non identici) di *innatismo mentale*.

L'adesione piagetiana al modello partecipativo di Lévy-Bruhl è dunque la pietra angolare sulla quale è costruito lo straordinario edificio dell'animismo infantile, al punto che le critiche rivolte dallo psicologo svizzero a Tylor e a Freud potrebbero essere attribuite anche all'antropologo che le ispira.⁵⁹ al primo Piaget contesta l'idea che sia la scoperta del pensiero a determinare la nascita dell'animismo, attraverso una proiezione del sé sulle cose; egli ritiene infatti, al contrario, che sia il sentimento di unità io-mondo a presentarsi immediatamente come animismo e perciò sostiene che quest'ultimo "esiste nel fanciullo molto più come orientamento spirituale, come schema di spiegazione, che come credenza coscientemente sistema-

⁵⁸ L'alternativa fra il singolare e il plurale intende prestare fede alla sospensione del giudizio operata da Piaget circa la natura dell'affinità fra primitivi e bambini. Peraltro, ci sembra giusto rilevare che, anche se i fondi cui giungono gli uni e gli altri fossero diversi, avrebbero sempre qualcosa di identico, in quanto definirebbero un *carattere innato* della loro mente. Si badi comunque che questo rilievo di per sé non implica alcuna identità necessaria fra mente primitiva e infantile, proprio perché i due gruppi di uomini confrontati potrebbero appartenere a "specie" diverse: è questa, come si ricorderà, la celebre tesi anti-unitaria che Lévy-Bruhl aveva sostenuto per tutta la vita e che ritratterà in punto di morte (cfr. § 1.1.4). Il punto è importante perché Piaget aveva compiuto le sue misurazioni sperimentali solo su bambini occidentali e, non a caso, gli psicologi che dopo di lui si sono occupati della sua tesi hanno tentato anche una misurazione sui bambini "aborigeni"; di questo tentativo tratteremo brevemente alla fine del presente paragrafo.

⁵⁹ Le due critiche si trovano, rispettivamente, in Piaget (1955 [1926], 243, 155-156 e 239).

tica” (Piaget 1955 [1926], 193). Il giudizio su Freud si presenta invece più articolato: se da un lato Piaget considera la teoria narcisistica – depurata della sua venatura negativa – come valida alleata dell’indistinzione partecipata io-mondo, dall’altro non si spiega come Freud possa sovrapporvi un tentativo di spiegare l’animismo attraverso il meccanismo di proiezione; nella misura in cui riteniamo naturale lo stato narcisistico, e cioè affermiamo che i primitivi e gli infanti lo vivono costantemente, è difficile coniugarvi una lettura storica dello stesso fenomeno.⁶⁰ La confusione freudiana è sintomo allora di un problema mal posto, rispetto al quale Piaget dichiara il ruolo dirimente del modello partecipativo, arricchendolo di una nuova fonte di ispirazione:

Ricollochiamoci invece nelle ipotesi alle quali siamo stati portati dallo studio dei rapporti fra io e mondo esterno. Al punto di partenza della vita del pensiero, troviamo una coscienza protoplasmica che non distingue in nulla io e cose. [...] Il reale è un complesso di scambi, di correnti complementari, gli uni determinati dall’assimilazione delle cose all’organismo, le altre dall’adattamento dell’organismo ai dati dell’ambiente. La parte solida di *Materia e memoria* è quella in cui Bergson mostra come la percezione sia situata tanto nel suo oggetto quanto nel cervello, poiché una perfetta continuità unisce le reazioni del cervello al movimento dell’oggetto. Al punto di partenza non esiste dunque né io né mondo esterno, ma un *continuum*. (Piaget 1955 [1926], 239-240).

Si delinea dunque, tramite i riferimenti ad autori di diversi ambiti, la base fondamentale della *psicologia dello sviluppo* di Piaget:⁶¹ un’intuizione panpsichica infantile di un continuo dinamico che, per quanto sia ritenuta dallo stesso psicologo *non* corrispondente alla piena evoluzione dell’uomo, ne è peraltro condizione essenziale, sostrato originario.⁶² Anche

⁶⁰ Abbiamo già evidenziato in precedenza una contraddizione simile a carico del pensiero freudiano: quella che consiste nell’indecisione fra il modello assoluto dell’onnipotenza dei pensieri e l’opportunità di una sua limitazione tramite la cessione di parte del potere.

⁶¹ Avanziamo un’ipotesi sulla *genesì dell’opera*: Piaget potrebbe aver rilevato le impressionanti affinità fra alcune osservazioni sulla psicologia infantile – fatte in prima persona con i suoi numerosi figli – e le citate riflessioni psicologiche, antropologiche e filosofiche tratte da Freud, Lévy-Bruhl e Bergson; la sistematicità delle conferme interdisciplinari potrebbe averlo condotto ad elaborare un modello ipotetico di mente infantile e a cercarne quindi una conferma sperimentale. Parleremo del metodo psicologico di verifica adottato da Piaget poco oltre nel testo.

⁶² A scanso di equivoci, è importante precisare che quello di Piaget è un animismo psicologico e non ontologico, cioè riguarda le *credenze* sul reale piuttosto che la *natura* del reale; lo psicologo è anzi filosoficamente *anti*-panpsichista e ritiene che l’abbandono delle credenze animiste da parte del pre-adolescente sia un’evoluzione positiva. Avremo modo di riflettere sull’ipoteca positivista di Piaget poco oltre, ma tutto ciò non toglie

l'indagine di Piaget, affine a quella dell'ammirato Lévy-Bruhl, cerca di sondare quel "primo uomo" pervaso dalla intuizione di una materia vivente e dedica pagine altissime alla definizione della prima, decisiva fase dell'animismo infantile (il cosiddetto "animismo diffuso").

In breve, per quanto prudenti e alieni dal prendere alla lettera le risposte dei fanciulli si possa essere, è incontestabile che il pensiero infantile parte dall'idea di una vita universale come da una idea madre. Sotto questo punto di vista, l'animismo non è dunque affatto il prodotto di una costruzione ponderata del pensiero del fanciullo. È un *dato primitivo*, e solo per differenziazioni successive la materia inerte è distinta dalla vita. [...] L'animismo infantile presuppone un'attitudine originale di credenza in un continuo di coscienza. O meglio, il fanciullo attribuisce alle cose non propriamente il sapere e il sentire, ma *una specie di volontà e di discernimento elementari, il minimo necessario al compimento delle funzioni che la natura esercita*. Questa volontà e questo discernimento non significano che il fanciullo consideri le cose come persone (il fanciullo si sente meno personale di noi), ma solo che confonde intenzionalità e attività. (Piaget 1955 [1926], 234-235; corsivi nostri).

La descrizione della coscienza quale minima cognizione di sé, che Piaget elabora a partire dalle testimonianze dei bambini, presenta dunque una serie di tratti eterodossi, per non dire scandalosi, rispetto alla tradizionale immagine filosofico-religiosa della coscienza: secondo il modello infantile, infatti, la coscienza *non* è equiparata alla ragione (al "sapere") e ha una precedenza ontologica rispetto ad essa; *non* è affatto di esclusiva pertinenza umana, perciò non è limitata dal concetto di "persona; si definisce come una *proprietà naturale* della materia, in grado di transitare in tutti gli enti; infine, nonostante sia una *facoltà elementare*, non va confusa con la semplice percezione esteriore (il "sentire"), ma definisce uno stato interiore che presiede alle funzioni vitali e alla volontà dei soggetti: possiamo ipotizzare quindi, anche se Piaget non lo esplicita, che questo tipo di coscienza animista coincida con la stessa *identità* dei soggetti.

l'immenso valore delle sue ricerche dal punto di vista di una teoria filosofica del pansichismo. Una breve nota, infine, su Bergson: la sua filosofia presenta aspetti potenzialmente pansichisti – come la nozione di "percezione pura" sfruttata da Deleuze proprio in questa direzione – ma non può essere annoverata fra le esplicite teorie pansichiste, come dimostra acutamente Skrbina (2005, 159-162). Sul pansichismo bergsoniano di Deleuze cfr. Ronchi (2011, 119-123) e Godani (2009, 115-123).

Questo straordinario modello cognitivo, anche se studiato da Piaget solo dal punto di vista psicologico, come credenza propria dei bambini, avrebbe meritato un ruolo di rilievo nel dibattito filosofico sulla natura della mente e, in particolare, sulla storia del panpsichismo. Ora, proprio perché questo riconoscimento in gran parte non si è realizzato, riteniamo doveroso integrare il contributo piagetiano non solo nella nostra ricostruzione storica ma anche nel nostro tentativo di fondazione del panpsichismo.⁶³ Per questo duplice scopo, è opportuno dedicare un breve approfondimento ad altri aspetti non secondari della teoria piagetiana.

La prima questione da chiarire per meglio apprezzare la proposta dello psicologo svizzero riguarda il *metodo* impiegato: come è giunto a conclusioni tanto forti sulla mente infantile, data anche l'evidente difficoltà a indagarla in modo scientifico? Non è stato vittima di una sovradeterminazione del modello partecipativo? Ora, Piaget va considerato un pioniere del metodo sperimentale di indagine sulla psiche infantile ed è riuscito a elaborare una *forma di colloquio guidato*, rivolto ai bambini appena in grado di parlare, che fornisce dati rilevanti sulle loro credenze, superando l'impossibilità delle descrizioni esterne e introspettive; senza entrare eccessivamente nella questione della legittimità del colloquio guidato e della cruciale estensione dei suoi risultati ai neonati – da più parti messa in dubbio – vorremmo almeno riportare alcuni dati a favore di Piaget: il suo metodo è stato infatti perfezionato dagli psicologi che ne hanno raccolto l'eredità e ha dato ulteriori conferme dell'animismo infantile; l'autorità del grande psicologo svizzero deriva in parte dall'aver sfruttato scientificamente l'esperienza di vita con i suoi tre figli; infine, l'estensione del modello animista (o di indistinzione io-mondo) agli infanti preverbali gode ormai di conferme multidisciplinari e si basa – nel caso di Piaget – sull'ipotesi razionale che lo sviluppo dell'animismo infantile lungo la linea di una crescente distinzione fra io e mondo (fino alla chiusura della stessa credenza animista) possa trovare nell'*assoluta indistinzione* una base naturale.

La seconda questione da chiarire riguarda quindi gli *stadi dell'animismo infantile*: Piaget ne individua quattro, per uno sviluppo complessivo dalla nascita fino alla pre-adolescenza; lo stadio più rilevante per la nostra ricerca è senza dubbio il primo (definito di animismo “diffuso” o “implicito”), che si estende fino ai 6-7 anni ed è caratterizzato dalla sostanziale mancanza dell'idea di “materia inerte” e quindi da una piena attribuzione di vita o coscienza agli og-

⁶³ Come vedremo alla fine del prossimo § 1.1.4, i tratti testimoniati dalla ricostruzione piagetiana possono essere proficuamente sussunti nella figura della “differenza partecipata” della mente, in particolare per quanto riguarda l'irriducibilità di quest'ultima alla razionalità e la sua natura di sfondo psichico comune ai diversi esseri.

getti del mondo, anche se immobili.⁶⁴ Nel corso dei successivi tre stadi la coscienza viene invece progressivamente riservata a tutto ciò che si muove, a ciò che si muove di moto proprio e, infine, ai soli animali:⁶⁵ è chiaro dunque che l'animismo di questi ultimi stadi non prevede più l'attribuzione di proprietà mentali a tutti gli enti e non ha il rilievo filosofico che ricopre nel primo stadio; concentreremo dunque la nostra attenzione sulla descrizione della fase iniziale, più propriamente animista, della vita infantile. Piaget elenca due gruppi di cause concorrenti nello sviluppo del primo animismo, uno di tipo individuale o genetico, identificabile con il sentimento di partecipazione, e uno di tipo sociale, riconducibile alle conferme che giungono dai genitori; il ruolo di questi ultimi risulterebbe determinante, in particolare, nel *radicare* l'orientamento animista iniziale dell'infante, attraverso il soddisfacimento immediato dei suoi bisogni in un primo momento, e attraverso l'uso di un linguaggio personificato – che il bambino recepisce in senso letterale – in un secondo momento. I fattori sociali sono responsabili, peraltro, anche dei primi *dubbi* infantili nei confronti dell'animismo diffuso, che sorgono molto presto (verso i 4-5 anni), producono un'iniziale risposta di “sistematizzazione animistica” (fino ai 6-7 anni) e, in seguito, conducono al progressivo abbandono dell'animismo diffuso.⁶⁶

La terza questione da approfondire – senza dubbio la più importante perché Piaget vi dedica una delle tre sezioni del libro – è quella dell'*artificialismo*: le analisi sperimentali conducono a riconoscere nei bambini una tendenza, rilevante quanto quella animista, a considerare la totalità delle cose come prodotta dall'umanità e operante in vista del suo bene. L'artificialismo infantile compone uno sguardo sulla realtà che è dunque, allo stesso tempo, finalistico, antropocentrico e morale;⁶⁷ tuttavia, è lo stesso Piaget a mettere in guardia dal duplice rischio di disgiungere l'artificialismo dall'animismo e di esaltare l'aspetto antropocen-

⁶⁴ Le verifiche sperimentali condotte da Piaget sui bambini a partire dai 4 anni dimostrano, ad esempio, che per essi sono animati di un'attività virtuale il vetro (che protegge dal freddo) e la candela (che ha potenzialità di illuminare); inoltre, la vita e la coscienza sono considerati da essi sostanzialmente *equivalenti*, in quanto con coscienza i bambini nella prima fase intendono, come abbiamo visto, la facoltà elementare che presiede, allo stesso tempo, alle funzioni fisiologiche e volitive (cfr. Piaget 1955 [1926], 199-204 e 209-211). L'elemento, per così dire, “potenziale” della coscienza, che è presente virtualmente anche se non è espressa in azioni, risulta di particolare rilievo filosofico, perché da un lato dimostra il valore protologico delle prenozioni infantili, dall'altro conferma la natura *interiore* della stessa coscienza, intesa come facoltà elementare: essa non è un sentire, né dipende da un contatto con l'esterno, che sarebbe partecipativamente problematico, ma è la *condizione* della sensazione, così come di tutte le altre facoltà sviluppabili dagli esseri nella sua apertura.

⁶⁵ Cfr. Piaget (1955 [1926], 179-192).

⁶⁶ Cfr. Piaget (1955 [1926], 238-255).

⁶⁷ Cfr. Piaget (1955 [1926], 227-232, 236-238 e 381-389).

trico della seconda tendenza: le due tendenze risultano, secondo l'attenta analisi psicologica di Piaget, evidentemente *complementari*⁶⁸ (ad esempio, il sole "creato" dagli uomini è allo stesso tempo "vivo") e la centralità dell'ego e dell'umanità deve essere sempre considerata all'intero del paradigma fondamentale della partecipazione.⁶⁹ L'aspetto più originale e degno di nota dell'artificialismo, che può gettare luce anche sul problema dell'antropocentrismo moderato, è piuttosto quello della sua moralità. Piaget lo precisa in questo modo: "i fanciulli, fin verso i 7-8 anni, rifiutano di ammettere che le cose possano fare ciò che vogliono, non perché non abbiano volontà, ma perché la loro volontà è costretta da una legge morale il cui principio è di far tutto per il bene degli uomini" (Piaget 1955 [1926], 228-229).

Queste importanti testimonianze piagetiane ci danno l'occasione di approfondire un aspetto del discorso sulla realtà partecipativa che, se rimane in forma germinale nella psicologia dei bambini, si può considerare già sbocciato nella mentalità primitiva: *l'intera realtà potrebbe essere retta da un vincolo di solidarietà dalla valenza etico-ontologica, che presiede all'equa distribuzione del bene in tutte le direzioni.*⁷⁰ Se questa ipotesi è valida, la descrizione piagetiana dello sguardo infantile sul mondo, lungi dall'essere inutile per la nostra ricostruzione, potrebbe essere vista come una prospettiva – legittima come quella di altri esseri – su una più vasta realtà onnicentrica.⁷¹ a partire dallo stesso testo di Piaget è dunque sensato pensare, al fianco del sacrificio degli altri enti per il nostro bene, un analogo sacrificio da parte nostra a favore degli altri; l'atto creativo con cui l'umanità è autrice delle cose potrebbe essere letto in questo senso. La natura, come ordine della compartecipazione, sarebbe allora il luogo della reciprocità, in cui gli altri sono per noi perché noi siamo per gli altri.

⁶⁸ Questa complementarità è dimostrata da Piaget evidenziando da un lato lo sviluppo parallelo delle due tendenze, ciascuna articolata in quattro fasi fra loro speculari, dall'altro il ruolo decisivo dei genitori anche nel radicamento dell'artificialismo, a partire dalla promozione nel bambino dell'idea che "tutta la natura gravita intorno a lui ed è stata organizzata dai genitori o dagli uomini in generale" (Piaget 1955 [1926], 381); la propensione genetica all'artificialismo si traduce dunque, nel bambino, in una "deificazione spontanea dei genitori" (382).

⁶⁹ È necessario tenere uniti l'antropocentrismo infantile con la sua moderazione, secondo la fondamentale indicazione dello stesso Piaget: "più volte abbiamo constatato che il fanciullo non è così antropomorfo come lo si vorrebbe far credere" (Piaget 1955 [1926], 227). Richiamiamo anche, a questo riguardo, l'analoga ma più forte dinamica con la quale, nell'atto di descrivere il modello di mente infantile, Piaget la svincolava dai concetti di "ragione" e di "persona".

⁷⁰ Approfondiremo questa lettura nel prossimo paragrafo, tornando ai contributi dell'antropologia e sviluppando la proposta di un valore logico-affettivo della coscienza e della realtà.

⁷¹ È chiaro che per superare questo prospettivismo del finito è necessaria la filosofia, tuttavia alla preistoria umana potrebbe essere riconosciuta, secondo l'interpretazione che stiamo elaborando, una fondamentale capacità di anticipare i temi portanti della prima filosofia greca. A questo riguardo, cfr. § 1.2.1.

Esiste tuttavia anche un tratto negativo della proposta piagetiana, che gli impedirebbe di apprezzare la lettura estensiva e filosofica appena proposta. Lo psicologo svizzero rimane infatti fondamentalmente vincolato al *pregiudizio positivistico* che vede nella psiche del bambino qualcosa di *immaturo* e capace di realizzarsi solo nella ragione: è in base a questa ipotesi, tipica del suo tempo, che Piaget considera l'animismo infantile scientificamente rilevante solo come credenza psicologica e non anche per suoi contenuti; né è valsa a trasformare questo pregiudizio la dichiarata affinità della psiche infantile con quella dei primitivi, di certo meno riducibili al giudizio di immaturità che investe i bambini. La nostra ipotesi di lettura – ontologica oltre che psicologica – propone invece una *dislocazione anamorfica*⁷² dello sguardo sui fenomeni dell'animismo infantile e primitivo che consente di vedere, in particolare nel modello mentale descritto da Piaget, la prima testimonianza della natura della coscienza, frutto dell'essenziale vicinanza al vero dei “primi uomini” piuttosto che della loro ingenuità o immaturità. Se questa ipotesi è corretta, l'idea di coscienza dovrebbe subire una trasformazione radicale, che prevede l'abbandono della sua attribuzione esclusiva all'uomo e lo sviluppo del suo carattere immediato, interiore e differente rispetto alla ragione; l'intera seconda parte della nostra ricerca è dedicata a dimostrare che questa ipotesi può essere suffragata da importanti argomenti e che è in grado di interpretare proficuamente i principali problemi della filosofia della mente contemporanea. Tuttavia, per meglio comprendere il valore dell'ipotesi panpsichica, è necessario anzitutto apprezzare la legittimazione che le proviene dalla *preistoria* dell'umanità.

La quarta e ultima questione da affrontare per concludere l'analisi del saggio di Piaget riguarda i *limiti temporali e spaziali* delle credenze animiste infantili: come abbiamo visto, lo psicologo certifica una significativa regolarità nelle fasi di sviluppo che conducono dall'animismo diffuso alla sua chiusura, tuttavia limita il suo campo di indagine a bambini dello stesso ambiente culturale e non si pone il problema di verificare più estensivamente l'universalità della sua tesi. Ora, questa verifica non può prescindere da un'indagine sui bam-

⁷² L'anamorfose è un metodo di rappresentazione prospettica che, pur scientifico quanto la prospettiva classica, si basa su una chiave di lettura dell'immagine *non* frontale e presenta dunque le proprie immagini distorte e quasi irriconoscibili all'osservatore che si ponga davanti al quadro. Un celebre esempio di anamorfose è presente nel dipinto *Gli ambasciatori* di Holbein il Giovane. Espressione tipica del gusto per la cifratura del Barocco, l'anamorfose è sfruttata nel nostro esempio per significare la necessità di cambiare il punto di vista al fine di poter decifrare la realtà della coscienza. Per un approfondimento sul tema dell'anamorfose, anche in relazione al pensiero cartesiano, cfr. l'ottimo volume De Rosa (ed.) (2013).

bini di culture diverse da quella occidentale. A questo fondamentale lavoro di verifica si sono dedicati gli psicologi post-piagetiani i quali, a partire da un minore o maggiore fiducia nella tesi dell'animismo infantile, l'hanno messa al vaglio con un bacino di soggetti molto più ampio e, soprattutto, presso popoli di diversa cultura. I risultati ottenuti da queste verifiche sono stati per molti versi straordinari e rafforzano la nostra lettura ontologica dell'animismo infantile: ci permettiamo dunque un breve sunto del dibattito.

Il contributo seminale, che ha posto per la prima volta il problema dell'universalità dell'animismo infantile, è senza dubbio quello dell'etnologa Margaret Mead (1932), per la quale l'ipotesi piagetiana di comparazione fra le menti infantile e primitiva è semplicemente suggestiva, ma non regge alla prova dei fatti. Inviata nel 1928 in Melanesia ad approfondire il problema presso il popolo Manus, scelto per il suo animismo istituzionalizzato, Mead elabora un metodo di verifica differente da quello piagetiano e più adeguato, dal suo punto di vista, ai bambini locali: il risultato è una pressoché totale assenza di pensiero animista spontaneo presso i giovani Manus, anche se analizzati quando sono incoscienti di essere sotto osservazione. La rilevante differenza fra il ricco animismo degli adulti Manus e la sua assenza presso i loro bambini prova, per l'etnologa, due punti anti-piagetiani: che l'animismo può avere una *genesì culturale* e non genetica, e quindi che la sua presunta universalità è dubbia; che il nesso fra l'immatùrità intellettuale e l'animismo è ancora più dubbio.

L'approccio del contributo di Dennis, Russell (1940) è diametralmente opposto: a partire dalla contestazione del metodo impiegato da Mead, a loro avviso lacunoso e incomparabile con quello piagetiano, cercano di avvalorare l'universalismo della propensione animica attraverso lo studio del caso del popolo animista indo-americano degli Zuni. Il risultato dei loro "colloqui piagetiani", oltre a confermare la tesi principale dello psicologo svizzero, testimonia anche delle importanti novità in merito ai limiti e alla struttura delle credenze infantili.

I dati raccolti suggeriscono che complessivamente i bambini Zuni possono rimanere nel primo stadio dell'animismo più a lungo di quanto non facciano i bambini dei bianchi americani, ma che sviluppano meno nozioni artificialistiche o almeno le abbandonano prima. Se queste differenze sono reali, possono essere il risultato di fattori culturali specifici piuttosto rappresentare una generale differenza fra bambini primitivi e civilizzati. (Dennis, Russell 1940, 187).

La grande mole di verifiche condotte negli anni Quaranta e Cinquanta, su bambini delle più diverse culture, ha confermato una sostanziale vittoria degli psicologi piagetiani e si può affermare oggi che la tesi dell'illimitatezza spaziale delle credenze animiste infantili risulti

sostanzialmente provata.⁷³ A coordinamento di questo importante risultato, rimane tuttavia da decifrare il problema dei limiti temporali dello stesso animismo, già evidenziato nella citazione di Dennis, Russell e dagli stessi psicologi ulteriormente problematizzata in studi successivi; sembra infatti che, a fronte di una conferma generale dell'esistenza degli stadi di sviluppo individuati da Piaget, non si possano d'altra parte definire con la nettezza da lui pretesa i termini di inizio e fine dei vari stadi. La generale estensione del ruolo dei fattori culturali nel determinare il destino di tali termini può stimolare riflessioni di vario genere, tuttavia noi vorremmo metterne a fuoco una di grande rilievo per la nostra ricerca: anzitutto, l'animismo diffuso non solo rimane confermato nella sua natura genetica, ma viene liberato dalla presunta necessità evolutiva di trasformarsi in una razionalità anti-animistica; dal punto di vista della rilevanza dei fattori culturali, ha visto meglio Mead degli psicologi piagetiani, i quali rimangono in qualche modo vincolati, per motivi poco chiari, al paradigma dell'immaturità infantile. Inoltre, gli studi di Dennis e Russell sottolineano la centralità del primo stadio, dell'animismo diffuso, testimoniando in più occasioni come questo – se non ostacolato da culture contrarie – tenda ad *estendere* la propria durata ben oltre i limiti ritenuti invariabili da Piaget e anche a *limitare* il ruolo della tendenza complementare all'artificialismo: ora, si potrebbe ritenere che queste caratteristiche siano a loro volta attribuibili solo all'influsso della cultura adulta degli Zuni sui loro bambini, ma questo significherebbe, secondo noi, impoverire l'analisi di un dato molto importante: la *naturale persistenza* della base animista e il tipo di effetti che essa può produrre se non trova opposizione, cioè nel caso in cui l'educazione dei bambini sia molto limitata o coerente con i dati dell'animismo diffuso. Il problema meriterebbe certo un'analisi più accurata e centrata sulla comparazione di singoli casi, ma a nostra notizia una tale analisi non è mai stata svolta; cionondimeno, il tema dell'estensione temporale dell'animismo ci consente di tratteggiare un'ipotesi interpretativa più generale sui popoli primitivi e un bilancio complessivo dell'eredità piagetiana.

L'ipotesi è la seguente: se presso le civiltà più o meno occidentalizzate, analizzate su vasta scala, fosse verificabile una tendenza generale a *conservare* una base animista, nonostante o attraverso gli interventi culturali successivi, ciò proverebbe che quanto vi è di naturale in quella propensione non è la sua sostituzione finale con un pensiero anti-animista, bensì la sua

⁷³ La sintesi più equilibrata delle posizioni dei diversi psicologi, che argomenta anche la preferibilità della soluzione piagetiana e la limitatezza dell'analisi di Mead, risulta a nostro avviso Jahoda (1958).

persistenza nella storia dei popoli.⁷⁴ In altre parole, se si potesse fare una verifica antropologica su vasta scala si dimostrerebbe che una forma primitiva di animismo – proprio perché genetica – tende a resistere nella mente umana, nonostante le pressioni per una sua eradicazione.⁷⁵ E poiché riteniamo, come detto, che vi siano molti elementi per considerare *vera* la propensione animista non solo dal punto di vista storico-etnografico, ma anche da quello filosofico, si può concludere *che il fenomeno della sovversione culturale dell'ordine naturale animista rappresenti uno degli eventi più decisivi e negativi della storia dell'umanità*. Questa tesi, che si distacca per alcuni aspetti dal pensiero di Piaget, ha trovato peraltro in questo un solido fondamento; è dunque al significato dell'eredità piagetiana che dobbiamo infine rivolgerci per meglio elaborare il senso della nostra proposta.

Il bilancio conclusivo di questa scuola di pensiero non può che essere positivo, in quanto con essa si è compiuto il passo fondamentale grazie al quale l'animismo è passato dallo statuto storico di “antica e implausibile teoria fra le altre” a quello, psicologico-genetico, di punto di riferimento universale a partire dal quale si sviluppa la mente umana.⁷⁶ Rispetto a questo lascito scientifico perenne lo stesso pregiudizio dell'immaturità infantile può essere considerato secondario e correggibile. La teoria evolutiva della mente proposta da Piaget lo colloca, inoltre, in una posizione originale nel dibattito sull'intellettualismo: se infatti egli può essere ritenuto un sostenitore della tesi *anti-intellettualista* rispetto al *fondo* della natura umana, in quanto considera la psiche infantile come irriflessa e affettiva, d'altra parte potrebbe essere ritenuto un intellettualista rispetto al precoce sviluppo di una psiche razionale, caratterizzata da precise fasi di evoluzione. L'affermazione della presenza in tutti gli uomini di una base innata, che evolve molto presto (già dai 4-5 anni) verso forme intellettuali dinamiche ma costanti, rende la psicologia dello sviluppo di Piaget affine allo strutturalismo, sebbene non ad esso riducibile. A questo proposito va riconosciuto allo psicologo il merito di aver contribuito,

⁷⁴ Questa ipotesi è frutto dell'integrazione di un dato tyloriano (la persistenza e la riemersione dell'animismo) sull'impianto interpretativo di Piaget.

⁷⁵ Il contributo di Dennis, Mallinger (1949), che testimonia la tendenziale regressione degli anziani occidentali verso idee animiste, può essere considerato un'importante prova a favore della nostra tesi: il fondo primitivo dell'anima non verrebbe cancellato ma solo, per così dire, nascosto dalle convinzioni sociali vigenti.

⁷⁶ È proprio in base a questa svolta innatista che possiamo rispondere al dilemma già posto e relativo all'identità dei contenuti proto-filosofici, condivisi da una grande varietà di popoli primitivi: questi contenuti hanno una natura *meta-storica* e, nonostante non si presentino ancora in forma filosofica e possano quindi presentare dei limiti, godono di un primato non solo temporale rispetto alle elaborazioni mitiche o filosofiche di altra natura.

con una posizione originale,⁷⁷ al dibattito sull'*unità dello spirito umano*, che come vedremo è stato il centro di addensamento della riflessione strutturalista di Lévi-Strauss e ha molta rilevanza anche per la nostra ricerca. Rispetto alla separazione dell'umanità in due gruppi distinti, operata come abbiamo visto da Lévy-Bruhl, la scuola piagetiana rappresenta, nel suo complesso, una sorta di rivoluzione silenziosa che prelude a quella strutturalista: il merito principale di questa scuola è infatti di aver mostrato, in ambito psicologico, che una base animista dello spirito umano non risiede solo, per così dire, nella nostra *alba filogenetica*, cioè nelle menti distanti e incomprensibili dei nostri antenati ancestrali, ma anche e soprattutto – sebbene in forme in parte differenti da quelle primitive – nell'*alba ontogenetica di ognuno di noi*, indifferentemente dal tempo e dallo spazio in cui è nato.

Concluso il bilancio complessivo dell'eredità piagetiana, siamo ora in grado di compiere gli ultimi passi in direzione di una migliore strutturazione della nostra teoria, che dovrà in seguito essere argomentata.⁷⁸ Abbiamo ipotizzato poco sopra che la mente animica (per noi coincidente con la stessa coscienza) abbia la straordinaria capacità di sopravvivere, come un fiume carsico, ai tentativi di sovversione culturale; in coerenza con la teoria tyloriana del *survival/revival*, possiamo ipotizzare anche l'esistenza di un suo potenziale di riemersione nei luoghi non eccessivamente vincolati dagli agenti culturali anti-animisti.

Ora, che senso complessivo si dovrà attribuire alla tendenza a-duale della coscienza al nascondimento e alla manifestazione? Quali sono i fattori che la determinano verso l'uno o l'altro momento di sé? Rispondere a queste domande è un'operazione delicata e non esauribile in questo contesto, tuttavia possiamo almeno dare alcune indicazioni di massima, la prima delle quali consiste nel rilevare come sarebbe svilente nei confronti della mente animica – nella quale individuiamo un nucleo di verità essenziale – pensare che il suo nascondimento sia qualcosa di fondamentalmente *subito* da una causa esterna. La soluzione alternativa sarebbe

⁷⁷ Il testo Piaget (1968) presenta, negli ultimi due capitoli, un bel confronto con lo strutturalismo di Lévi-Strauss, rispetto al quale lo psicologo assume una posizione di apprezzamento e di critica costruttiva, che lo pone sulla *soglia* del post-strutturalismo. Piaget invita ad esempio Lévi-Strauss ad *aprire* le pur meravigliose strutture algebriche rinvenute nello spirito umano in base a considerazioni sull'evoluzione infinita: “a differenza di molte specie animali che possono modificarsi solo cambiando specie, l'uomo è giunto a trasformarsi trasformando il mondo e a strutturarsi costruendo le sue strutture, senza subirle né dall'esterno né dall'interno grazie a una predestinazione intemporale” (Piaget 1968, 145).

⁷⁸ Il luogo principale in cui viene presentata la fondazione dei tratti della coscienza qui solo asseriti è la sezione 2.1.

allora considerare il nascondimento un elemento strutturale, dotato di una funzione precisa: la tendenza a scomparire rispetto a quanto è da lei consentito sarebbe inscritta nell'identità stessa della coscienza; come sfondo comune di esseri che sviluppano ciascuno una sua fenomenologia specifica, la coscienza dovrebbe conservare una natura differenziale e delle leggi concessive che la distinguano, senza separarla, dal mondo della manifestazione immediata. Un modo già impiegato per definire questo carattere della coscienza è “differenza partecipata”. Ora, rispetto a questa base differenziale i fattori storici avversi avrebbero la funzione di esaltare il nascondimento della coscienza, che eserciterebbe dunque – in una specie di *arte della fuga* – un fondamentale dispositivo di difesa della propria integrità.⁷⁹ In questa prospettiva, i fattori storici avversi sarebbero certo determinanti nel limitare l'efficacia dell'animismo nel mondo, ma questo limite riguarderebbe fundamentalmente la dimensione umana, che è solo una minuscola porzione della realtà panpsichica. È chiaro allora che i principali fattori storici avversi sarebbero le dottrine filosofiche anti-animiste, e in particolare le due più formidabili che, senza soluzione di continuità, si sono spartite il dominio sulla storia occidentale dopo l'età antica: il dualismo e il materialismo. Se queste dottrine sono in grado di ridurre al silenzio i filosofi panpsichisti e di determinare le istituzioni linguistiche, sociali e culturali in base alle quali si toglie ogni spazio per un'alternativa, non sono in grado d'altra parte di infliggere un colpo di grazia alla radice perenne dalla quale il panpsichismo emerge; perciò, come vedremo nella prossima sezione (1.2), questo modo filosofico alternativo, dalla radice ancestrale e continuamente in grado di fiorire, si presenta nel corso della storia del pensiero occidentale come uno *sconfitto indomito*.⁸⁰

Passiamo infine alla tendenza verso la manifestazione propria della coscienza: anche qui, il ruolo di essenza ultima della realtà che tendiamo ad attribuirle trasformerebbe la coscienza in uno *sfondo manifestativo già realizzato*, in un'apertura accogliente e differenziale che consente l'emersione da sé di ogni altro contenuto, compreso quello che ne provoca l'oblio storico-filosofico. I fattori storici che favorirebbero la riemersione di questo sfondo onnipresente ma

⁷⁹ La difficoltà nel comprendere la natura e la dinamica della coscienza risiede anche nei tratti “orientali” che la compongono: la semplicità in luogo della complessità, la difesa distaccata e compassionevole in luogo dell'attacco di potenza, la pratica del vuoto in luogo dell'accumulo incessante.

⁸⁰ Un profilo di inattualità, segnato dalla capacità di elaborare tesi per il futuro incomprensibili nel loro presente, è tipico dei filosofi panpsichisti: pensiamo, solo per citare i nomi più rilevanti, a Parmenide (di cui si tratterà di dimostrare il panpsichismo) e ai più classici e riconosciuti esempi di Giordano Bruno, di Spinoza (forse il più grande di tutti i tempi), e di Gilles Deleuze.

difficile da cogliere, specie a partire da culture ostili, sarebbero quelli nei quali la *ragione*⁸¹ non viene impiegata affatto o viene impiegata in forme diverse da quelle anti-animiste: pensiamo all'*arte* e alla *religione*,⁸² veri e propri luoghi paralleli al sapere filosofico e sempre in grado di raccoglierne per osmosi le tendenze più eterodosse. D'altra parte non è affatto possibile escludere di principio la filosofia dal novero dei fattori favorenti per un ritorno del pansichismo: quanto più il contesto culturale in cui viviamo relega la ragione in una funzione anti-animista – rendendole storicamente più difficile l'esperienza della coscienza universale – tanto più si dovrebbe rinnovare la vocazione della ragione a superare se stessa per riconoscere la propria derivazione da quella coscienza che, come essenza comune, la integra solidarmente al tutto. Di più, se l'esperienza della mente animica è oggi più accessibile tramite arte e religione, la filosofia è l'unico fattore che potrebbe realizzare quell'esperienza soggettiva in una teoria di riferimento complessiva, capace di fare della parità di tutti gli esseri un principio trasformativo anche sul piano pedagogico, politico ed economico. La sfida, senza dubbio enorme, ma già in parte avviata nella filosofia della mente contemporanea, dove si muovono pensatori pansichisti molto ascoltati,⁸³ consiste dunque nel mostrare in che senso il pensiero pansichico sia l'unico scientificamente ed eticamente all'altezza dei dilemmi conoscitivi ed esistenziali in cui l'uomo ancora si dibatte; nel mostrare che animista può essere non solo il bambino del presente, ma anche l'adulto del futuro.

⁸¹ Coscienza e ragione meritano grande attenzione all'interno del nostro discorso, soprattutto in quanto propendiamo, contrariamente a gran parte della tradizione occidentale, a *non* identificarle: in breve, la coscienza sarebbe la forma psichica comune a tutti gli esseri che, nel caso umano, contiene la funzione razionale. Se questo possesso esclusivo non fornisce alcuna posizione privilegiata all'uomo rispetto agli altri enti, la differenza coscienza-ragione non va intesa d'altra parte come una condanna della filosofia: la ragione rimane, come diremo, il principale fattore di riemersione della mente animica, tuttavia, in una società antropocentrica e materialista come l'attuale, è più facile realizzare una riemersione attraverso arte e religione che attraverso la ragione: per giungere all'esperienza della coscienza quest'ultima dovrebbe infatti abbandonare l'idea di essere ad essa identica, realizzando un'ardua auto-sospensione.

⁸² Una mirabile e ambivalente fonte per la nostra identificazione dei fattori favorenti è stata la produzione freudiana, che riserva all'arte un potenziale rivelativo negato invece alla religione; in Freud (1969 [1913], 133) si riconosce addirittura il ruolo eminente dell'arte nella preservazione di una forma accettabile di onnipotenza dei pensieri. Naturalmente, non tutte le forme artistiche e religiose sviluppano un potenziale di riemersione della mente animica: restano escluse di principio le forme che sono riconducibili alle culture dualiste o materialiste, mentre sono animisticamente molto attive le forme "di rottura" rispetto a quelle culture.

⁸³ Cfr. § 1.3.1.

1.1.4 Dall'ultimo Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss: il principio logico-affettivo

Il presente paragrafo, che chiude la prima sezione della nostra ricerca, è principalmente rivolto a sintetizzare il *modello di mente* desumibile dai più importanti studi antropologici e psicologici sull'animismo e sulle civiltà primitive. Dedicheremo, a questo scopo, due brevi approfondimenti rispettivamente, all'ultima fase del pensiero di Lévy-Bruhl e alla proposta strutturalista di Lévi-Strauss: attraverso le novità ermeneutiche presenti in questi grandi autori, ricostruiremo il senso di un ultimo tratto, in precedenza solo accennato, della mente primitiva, cioè la sua valenza logico-affettiva. Il nucleo principale di quest'ultimo tratto consiste nel mostrare la *razionalità* e il ruolo fondamentale *morale* dell'intuizione partecipativa e della mente primitiva in generale.

Partiamo dunque da Lévy-Bruhl e da quel fondamentale ripensamento che ha caratterizzato l'ultima parte della sua vita. Abbiamo già discusso il suo originale tentativo di dividere l'umanità in due famiglie (la prelogica e la razionale) e i problemi cui dava origine. Le più frequenti critiche in merito, rivolte a Lévy-Bruhl da un eterogeneo gruppo di intellettuali, sono ben riassunte da De Martino nella sua dura *Prefazione* all'edizione italiana de *L'anima primitiva*, dove si dice: “[...] che il prelogico non esaurisce il primitivo e che anche l'uomo colto ha aspetti prelogici, e infine che lo iato fra noi e il primitivo non aiuta ma ostacola la comprensione” (De Martino 1948, 14). Ebbene, se volessimo sintetizzare il ripensamento di Lévy-Bruhl potremmo dire che ha finito per abbracciare totalmente le ultime due critiche ma meno la prima. Negli appunti degli ultimi anni di vita, pubblicati postumi con il titolo di *Quaderni*, l'antropologo francese dichiara infatti di aver compreso i limiti del prelogismo e di aver elaborato un nuovo e più comprensivo modello di riferimento:

Rettifico ciò che credevo corretto nel 1910: non esiste una mentalità primitiva che si distingua dall'altra per *due* caratteristiche che le sono peculiari (mistica e prelogica). Esiste una mentalità mistica che è più pronunciata e più facilmente osservabile nei «popoli primitivi» piuttosto che nelle nostre società, ma è presente in ogni mente umana. (Lévy-Bruhl 1949, 131).

Dopo aver difeso per una vita un'originale tesi di discontinuità della mente umana, Lévy-Bruhl elabora una tesi opposta, di *radicale unità psichica*, basata sulla nozione di “mentalità

mistica”; in questo nuovo modello di riferimento sono importanti almeno due aspetti: il primo, che l’unificazione della mente umana avviene sotto il segno dell’*affettività*,⁸⁴ propria dell’elemento mistico, estendendo universalmente un carattere prima riservato alla mentalità primitiva; il secondo, che la mentalità mistica, così estesa, è molto meno impermeabile agli aspetti razionali di quanto non fosse nel modello prelogista e che perciò, di principio, per l’ultimo Lévy-Bruhl è molto più facile accettare l’esistenza di elementi proto-logici nella mentalità mistica; della possibilità di trovare questi elementi anche nell’opera edita dell’antropologo parleremo a breve, non prima di aver tratto una più generale conclusione: il nuovo modello di mente mistica, da un lato renderebbe accessibile a Lévy-Bruhl il sogno – spesso evidente fra le righe degli suoi scritti – di sentire come i primitivi, dall’altro confermerebbe la nostra tesi di riferimento che individua nella mentalità primitiva qualcosa di essenziale anche per le nostre vite di uomini razionali. Se esiste uno sfondo permanente e sopito della mente umana, che si manifesta più direttamente nei primitivi, oltre che nei bambini, allora “prendere sul serio” i nostri antenati, anche in un modo finora intentato e radicale, è un atto scientifico totalmente legittimo, che Lévy-Bruhl e anche Lévi-Strauss, seppur in modi differenti, hanno avuto il merito di praticare in modo pionieristico.⁸⁵

Per focalizzare al meglio la portata del ripensamento operato da Lévy-Bruhl nei suoi *Quaterni* e trarre delle conclusioni utili alla nostra sintesi sulla mente primitiva, compariamo il nuovo modello con quello precedente al ripensamento, ottimamente sintetizzato da Fimiani:

La *partecipazione*, allora, da principio di legittimità o categoria sintetica di un’altra verità – quella che in opposizione alla logica vuole dirsi «prelogica» – diviene *esperienza fondamentale* di un più profondo, che, se pure si fa più cieco, più sordo, più lontano, è l’apertura originaria su cui ogni altro pensiero riposa. La partecipazione si assimila, così, a una sorta di *durata pura*, incompatibile con ogni trascendentalismo o teoria della conoscenza, proponendosi come immediato accesso alla vita. (Fimiani 2000, 52).

⁸⁴ Per inciso, questa ritrattazione della discontinuità psichica non implica quindi la ritrattazione dell’anti-intellettualismo, anche se sarebbe necessario, come abbiamo già fatto nel caso di Jung, moderarlo in forza degli elementi proto-logici ammissibili in base al nuovo modello mistico.

⁸⁵ Rivive così l’idea, originariamente tyloriana, per la quale la mentalità primitiva è universalmente presente, sebbene più o meno emergente, in tutti gli uomini; ma rivive rovesciando il suo valore, da stigma dell’inevitabilità dell’errore a cifra della verità dell’elemento primitivo, della sua ineliminabile presenza come sfondo di ogni società.

Ora, se è vero che la mente mistica teorizzata dall'ultimo Lévy-Bruhl rimane "l'apertura originaria su cui ogni altro pensiero riposa", la sua incompatibilità con una teoria trascendentale della conoscenza non è più sostenibile; gli ultimi appunti dell'antropologo francese, in forza delle recuperata unità psichica, si muovono proprio verso un modello generale della mente, prima precluso dalla tesi del prelogismo, e caratterizzato ora da una potenziale complementarità di mente mistica e proto-razionalità: l'anima primitiva rimane un fondo – nelle parole di Fimiani – "più cieco, più sordo, più lontano" rispetto alla razionalità comunemente intesa, ma è anche qualcosa di "più profondo" e fondativo rispetto a questa. Portando alle estreme conseguenze questa impostazione – decisiva per il nostro discorso – si può affermare che la mente primitiva e la mente razionale (da noi definite anche come "coscienza" e "ragione") andrebbero pensate in modo distinto e integrato allo stesso tempo, secondo un rapporto che è anzitutto quello di generazione della seconda da parte della prima e quindi quello di reciproca influenza: sostenere la doppia possibilità, di una prima emersione della razionalità dal bacino mistico-affettivo della mente primitiva, e di una loro potenziale complementarità, consente allora di *pensare unitariamente l'aspetto proto-logico dell'affettività originaria e l'aspetto proto-affettivo della logica originaria*. Ora, la tematizzazione esplicita di questi ultimi passaggi è sostanzialmente assente dall'opera edita di Lévy-Bruhl e appena desumibile dai suoi appunti postumi; tuttavia, alla luce del suo ultimo pensiero, è possibile leggere in trasparenza, anche nelle sue opere principali, una tendenza implicita verso questo nesso logico-affettivo.⁸⁶ Proveremo in quanto segue a dimostrarne la presenza almeno in un punto de *L'anima primitiva* e a esplicitarne il valore, anche in relazione all'obiettivo di elaborare il nostro modello di mente primitiva. L'occasione migliore ci è fornita dalla vivida descrizione del sentimento primitivo di partecipazione nei confronti di piante e animali; Lévy-Bruhl la ricalca dal resoconto del grande missionario-etnografo tedesco Bruno Gutmann, profondo conoscitore della civiltà Chaga della Tanzania.

In un altro lavoro il Gutmann insiste lungamente sul «sentimento di unità di vita fra l'animale e la pianta», sentimento che l'uomo sperimenta in questa società, e sul desiderio

⁸⁶ Fimiani fornisce un'importante conferma alla nostra lettura quando dice che, già nell'opera edita dell'antropologo, "non sono in gioco [...] accostamenti, sia pure dinamici, tra sentimenti e rappresentazioni, ma i modi di una integrazione totale tra l'affettivo e il cognitivo per cui ne va di un *sapere vitale*, di una *emozionalità che apprende*" (Fimiani 2000, 40).

che egli ha di sentirsi in comunione con loro. Il primitivo, egli dice, *sente di dipendere* dalle piante e dagli animali fino a un punto che noi possiamo difficilmente immaginare. «Per effetto di questa dipendenza, si rappresenta in maniera del tutto diversa dalla nostra la *tranquilla sicurezza* e la *certezza dei mezzi di sussistenza*, di cui godono le bestie e le piante. La strada che porta il primitivo a condividere la certezza e la tranquillità degli animali e delle piante, e ad elevarsi ad una vita più sicura, *non passa per la violenza ma per il rispetto* e per lo sforzo che egli fa per adattarsi ai loro sistemi di vita». (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 45; corsivi nostri).

Il resoconto si completa poco oltre, quando Lévy-Bruhl ricorda che i primitivi naturalmente non si astengono dalla raccolta delle piante e dalla caccia degli animali.

Ma d'altra parte sono pieni di rispetto, come Gutmann ha bene illustrato, per le straordinarie facoltà delle piante e degli animali, i quali bastano così meravigliosamente a se stessi e che posseggono dunque un sapere, o piuttosto un potere, di cui l'uomo ben volentieri vorrebbe essere partecipe. Donde il suo atteggiamento nei loro riguardi, che non è affatto, come il nostro, quello di un superiore e di un padrone irresponsabile. (Lévy-Bruhl 2013 [1927], 71-72).

Ora, ci sembra piuttosto evidente che un sentimento di partecipazione così articolato non può essere ridotto ad un'adesione affettiva alogica e manifesta piuttosto l'aspetto proto-logico dell'affettività originaria: c'è un preciso schema che lega l'intuizione del primato ontologico di piante e animali al senso di dipendenza da essi e alla conseguente condotta di rispetto; che lega l'intuizione del primato gnoseologico degli stessi enti, attraverso la prova del loro rapporto di superiore sintonia con l'ambiente, all'istituzione di un rapporto di apprendimento con essi; e questa ricostruzione si potrebbe completare ricordando il già citato caso totemico della protezione garantita dall'antenato ai suoi discendenti umani attraverso l'intima parentela con determinate specie vegetali e animali. La mente del primitivo lavora palesemente secondo un principio di identificazione e discendenza genealogica rispetto all'ambiente che la accoglie e dal quale, attraverso pratiche di conoscenza e consumo rispettoso, si attende di essere garantita quanto alla sua stessa serenità esistenziale. Non è esagerato affermare, in conclusione, che l'embrionale ragionamento da noi sinteticamente ricostruito sia molto più prossimo ad alcune direttrici delle attuali scienze biologiche di quanto non lo fossero le raffinatissime elucubrazioni con cui i filosofi tardo-antichi e medievali hanno cominciato a ritagliare per l'uomo un posto esclusivo rispetto a tutti gli altri enti.

L'analisi potrebbe proseguire con profitto anche assumendo una prospettiva più propriamente mentale: piante e animali possiedono delle facoltà psicologiche filogeneticamente precedenti alle nostre, che garantiscono loro un agio esemplare e alle quali – attraverso una forma di addestramento interiore – possiamo sperare di aderire. A partire dalla nostra mentalità attuale è piuttosto difficile comprendere questa “logica sotto-sopra” per la quale le facoltà più elementari, che per secoli abbiamo ritenuto infime, al punto da finire con il negarle – l'anima vegetativa delle piante e quella sensitiva degli animali – sono i modelli mentali di ispirazione cui ricondurre la nostra complessità. Tuttavia, è proprio questo il compito a cui Lévy-Bruhl sembra orientarci, in passi nei quali risulta evidente il suo giudizio di condanna verso la presunta superiorità – che si traduce in una irresponsabile violenza – dell'uomo moderno.

I paradigmi incommensurabili del presente e del passato si contrappongono qui in modo particolarmente netto: da un lato una presunta unicità atomica dell'uomo, che sacrifica tutto il resto sull'altare del superamento di ogni limite, preda di una fisiologica insoddisfazione; dall'altro un avanzato modello di corresponsabilità rizomatica,⁸⁷ che realizza il proprio bene attraverso una coerente *autolimitazione* alla misura di ciò che basta per una vita serena. Non ci sembra scorretto dunque declinare in conclusione il tema della mentalità primitiva anche secondo l'aspetto proto-affettivo della logica originaria: il primo uomo, esposto molto più di noi alle tensioni della natura selvaggia, dà una lettura assiologica dell'ambiente di cui partecipa per la quale, posta la giustizia del sacrificio reciproco di tutti gli esseri, il bilancio energetico dello stesso ambiente è nettamente a favore della felicità. La strutturazione genealogica del mondo, cioè la realtà della sua organizzazione e conoscibilità, è garanzia della sua positività morale e l'intuizione della legge di parentela si traduce in un'*etica primitiva*.

⁸⁷ Sul rizoma come figura filosofica che indica una realtà onnicentrica cfr. il classico Deleuze, Guattari (2003 [1980]).

1.2 Il pansichismo parmenideo e la sua rimozione: un caso paradigmatico

1.2.1 Il nesso psicofisico: l'identità di *nóos* ed essere in Parmenide

In questa nuova sezione, dedicata alla storia del pansichismo filosofico, cercheremo di mettere a fuoco gli snodi più rilevanti attraverso i quali è nata, si è sviluppata ed è entrata in crisi la dottrina oggetto del nostro studio. Considerata in modo unanime come consustanziale alla nascita della filosofia nella Grecia arcaica, la dottrina pansichista ha vissuto, come intendiamo dimostrare, una breve fase di splendore cui è seguito un lungo periodo di latenza. Ci soffermeremo, in particolare, sulle figure di Parmenide e di Anassagora per mostrare in base a quali principi il pansichismo possa fiorire o, di contro, entrare in crisi e con quali conseguenze.

Parmenide di Elea è stato il primo filosofo, fra quelli di cui abbiamo notizia, a tentare una *fondazione* della dottrina pansichica, e può a ragione essere ritenuto il primo pansichista scientifico d'Occidente. Gli studiosi non sono generalmente disposti ad ammettere la rilevanza fondamentale del pansichismo all'interno (o addirittura come cifra) della scuola eleatica; il nostro intento principale, in questo primo paragrafo, sarà dunque di mostrare da un lato quali siano le condizioni contestuali che rendono naturale e possibile l'attribuzione di una tale dottrina a Parmenide, dall'altro quali siano le importanti prove testuali che ci conducono, con buona approssimazione, ad affermare il ruolo fondamentale dell'Eleate come padre fondatore del pansichismo occidentale. Particolare rilievo, dato il disaccordo diffuso su questa attribuzione (sia in età antica che contemporanea), sarà riservato alla determinazione dei motivi che potrebbero aver condotto all'oblio delle evidenze pansichiste del testo parmenideo.

Il detto in cui Parmenide afferma la verità dell'essere e determina nel modo più evidente il risultato della sua filosofia è il celebre B 3 DK:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

infatti lo stesso è pensare ed essere.

Per comprendere il senso di tale identità, e del poema nel suo complesso, è essenziale definire il significato dell'atto del *νοεῖν* (*noeîn*) e del connesso sostantivo *νόος* (*nóos*): infatti la radice del “pensare” *νο-* ricorre ben sedici volte nei versi parmenidei a noi noti. Ma prima di analizzare il valore del *nóos* in Parmenide dobbiamo chiederci se sia giusto tradurlo con “pensiero”: infatti ogni traduzione è, almeno in parte, un tradimento del significato originario delle parole, e questo è vero in massima misura per i termini greci riguardanti i modi di acquisizio-

ne e di coscienza del conoscere; inoltre, la storia della trasmissione di un concetto è spesso una reinterpretazione dello stesso; perciò bisogna dire che tradurre un verbo come *noein* con “pensare” è corretto, ma senza dubbio *ambiguo* finché non si mostri quale significato il termine abbia assunto nel contesto in cui è presente. Per capire il valore dei termini di radice *vo-* impiegati da Parmenide è necessaria dunque un’analisi dettagliata del loro universo semantico, a partire dai poemi omerici. Una ricognizione di tale vastità potrebbe apparire inessenziale, ma la distanza fra ciò che Parmenide intende per *nóos* e il senso filosofico attribuito allo stesso facoltà da Platone in avanti è veramente rilevante. Siamo favoriti nell’esposizione di questo percorso storico e semantico dagli eccezionali studi che gli storici del pensiero hanno dedicato alla costituzione e allo sviluppo dei concetti di *conoscenza* e di *coscienza* presso gli Elleni.

Tutti i termini omerici, in quanto espressione di una civiltà preistorica e fondata sull’oralità, hanno un significato originario relato alla *concretezza*. Solo successivamente – e non sempre in modo corretto – l’*astrazione* distingue e formalizza quanto gli antichi percepiscono come unito e tangibile; questo processo avviene con la diffusione della scrittura, la quale esprime lo spirito ordinatore dell’uomo storico. Perciò Onians afferma a riguardo del verbo “sapere” (*oída*):

È necessario rinunciare ai preconcetti nati dall’uso greco posteriore e al nostro stesso modo di pensare. A un verbo che in seguito designerà la cognizione, la consapevolezza intellettuale, si dovrà attribuire un significato più ricco, un nesso con la sfera affettiva, l’emozione, persino la conazione: si tratta di una condizione, o piuttosto disposizione, della mente nella sua interezza. (Onians 1998 [1951], 38).

Questa connessione di significati cognitivi, emotivi e volitivi è tipica di tutti i termini omerici riguardanti la sfera del sapere; e in generale, molti concetti primitivi sono il risultato di un intreccio unitario di significati diversi, finalizzati al miglior intendimento di ciò di cui si parla; perciò definiamo anche l’area semantica di ogni termine primitivo come *unicomplessità* – coordinazione di sensi reciprocamente coerenti. Ora, fra le cose tangibili, gli Dei e la mente umana sono senza dubbio sentite da qualsiasi popolo primitivo come le entità più difficili e importanti da capire per sapere la verità e vivere bene. L’*Iliade* e l’*Odissea* rappresentano la memoria collettiva di una civiltà impegnata essenzialmente nella comprensione di sé; la testimonianza che possiamo trarre da tali opere è di eccezionale valore perché esse sono il risultato *scritto* della sedimentazione di almeno cinquecento anni di storia. Studiamo dunque la stratificazione dei significati riscontrabili per il termine *nóos* nei poemi omerici. Anzitutto è

importante notare, come afferma Von Fritz, che “[...] i Greci di Omero non facevano la distinzione alquanto astratta fra un *organo* intellettuale e la sua *funzione* [...]” (Von Fritz 1943, 83; corsivi nostri); anche Kerényi conferma la necessità di una lettura a base materiale dei concetti omerici quando dice: “[...] per i Greci il *nóos* – benché sembri esistere solo nel *noeîn* e non avere alcun altro appoggio nel mondo – possiede una sostanzialità assai spiccata e, proprio per questo, anche una divinità” (Kerényi 2001, 108). Questa riflessione ci permette di cogliere un carattere essenziale del *nóos* in quanto tale, che avrà i suoi massimi sviluppi proprio in Parmenide: il “pensiero” è uno dei rarissimi elementi *in comune* fra uomini e Dei; la maggiore capacità della conoscenza divina non è mai messa in questione,¹ ma anche l’uomo può sapere e quando passa dall’ignoranza alla consapevolezza si avvicina agli Dei, ne riceve un beneficio in base al quale comprende la *necessità* di agire in un certo modo, perché il da farsi appare tale al suo *noeîn*.

L’evento del sapere intuitivo può essere concepito in greco anche così: quando esso accade è dio. Quel sapere divino che talvolta fa irruzione nella vita umana [...] appartiene alla struttura del fenomeno greco «sapere» quale completamento del sapere umano. Infatti il sapere umano è qualcosa di passivo, significa che si è sottoposti a un’efficacia, sottomessi alla potenza del sapere, e che si agisce in base ad essa. (Kerényi 2001, 107).

Quanto qui detto è già una prefigurazione del punto di arrivo cui la nostra indagine si rivolge; ma prima di trarne delle conseguenze filosofiche bisogna comprendere le caratteristiche più semplici e certamente più immediate secondo cui il *noeîn* si presenta nei poemi omerici. Leshner sostiene che *di norma* in Omero il sapere è equiparato al *percepire*, specie attraverso la vista, e che l’intellettualizzazione della conoscenza è un risultato posteriore della filosofia; questo senso originario del “pensare” ellenico, per il quale la *base* della notizia di qualcosa è la percezione sensibile, va sempre tenuto presente, anche per capire Parmenide – il quale sembra a prima vista assolutamente disinteressato alla conoscenza empirica.²

¹ In *Iliade* II, 688 si dice: “ma sempre il *nóos* di Zeus è migliore di quello degli uomini”.

² In termini filosofici potremmo dire che il *noeîn* è l’apparire dell’essente; questo ci sembra adeguatamente supportato anche dal frammento di Archiloco 70 West: “Tale è la mente [*θυμός*] degli uomini mortali quale il giorno che Zeus presenta [...], perché essi pensano [*φρονέουσι*] le cose con le quali si incontrano”. Si veda inoltre il passo omerico σ, 136-137. Termini come *φρένες* (da cui il verbo anche parmenideo *φρονεῖν*) e *θυμός* sono in relazione strettissima con il *νόος* e costituiscono, nel loro complesso, l’identità della coscienza.

Tuttavia sarebbe un errore fermarsi ad una mera identificazione di “conoscere” con “aver visto”; se prestiamo attenzione non solo alla terminologia, ma al contenuto e allo sviluppo della storia di Omero, diverrà chiaro che attribuirgli una semplice equivalenza fra conoscenza e percezione sensibile è insostenibile. Le più importanti sono quelle situazioni in cui è detto che qualcuno vede, ma che *non* nota, riconosce o realizza. È in tali passaggi che il divario fra percepire e conoscere emerge. [...] Il divario fra il visibile e il riconosciuto, fra l’ovvia apparenza e la più sottile realtà della situazione, diviene un intervallo in cui l’intelligenza umana può tanto affermarsi quanto andare in rovina. La padronanza di ciò che appare e l’uso dell’inganno sono caratteristiche peculiari della *mêtis* [saggezza] di Odisseo e della sua astuzia. Il riconoscimento della vera natura della situazione è un segno – forse il preminente – del suo *nóos*. (Leshner 1981, 14-15).

L’*Odissea* radicalizza, rispetto all’*Iliade*, questa possibile differenza fra percezione e riconoscimento della verità, poiché è caratterizzata nel suo complesso dal tema dell’inganno, dell’illusione e del misconoscimento. Perciò Leshner conclude che “[...] la *mêtis* e il *nóos* rivestono un ruolo fondamentale nella storia del ritorno di Odisseo e [...] comportano tipicamente la creazione e la penetrazione delle ingannevoli apparenze e affermazioni” (Leshner 1981, 19).

L’essenza del *noeîn*, come conferma l’eccellente studio di Von Fritz, è dunque “il realizzare una situazione e il pianificare o avere un’intenzione” (Von Fritz 1943, 85); inoltre, un’accurata indagine sulle occorrenze omeriche di *noeîn* dimostra, secondo lo stesso autore, che solo in un quinto delle occorrenze esso significa “pianificare”; è facile comprendere come quest’ultimo senso sia logicamente dipendente da quello di “realizzare” – attestato per ben quattro quinti delle occorrenze – in quanto l’emozione e la volizione derivano direttamente da una situazione già compresa e, in questo senso, *realizzata*. Tanto più il “pensiero” è divino quanto più è immediato il passaggio dalla coscienza all’azione; ma prima di analizzare questo rapporto, approfondiamo l’essenza della realizzazione che compete al *nóos*: se, come abbiamo visto, il *noeîn* trascende la sua base percettiva, peraltro è ad essa strettamente legato; in Omero non significa mai ragionamento, quanto piuttosto intuizione mentale:

Il termine ἰδεῖν [vedere] copre tutti i casi in cui qualcosa giunge a nostra conoscenza attraverso il senso della vista, incluso il caso in cui questo oggetto rimane indefinito: ad esempio una macchia verde o marrone la cui forma non possiamo ben distinguere. Il termine γινώσκειν [riconoscere], d’altra parte, designa specificamente il riconoscimento di quell’oggetto come qualcosa di definito: ad esempio un cespuglio o un essere umano. [...] Il termine νοεῖν, infine, significa un ulteriore passo nel riconoscimento dell’oggetto: la *realizzazione*, ad esempio, che quella macchia marrone non è solo un essere umano ma

un nemico che tende un'imboscata. Quest'ultima realizzazione è di certo – per impiegare la nostra moderna terminologia – un *atto puramente mentale* e non appartiene propriamente alla percezione sensibile. (Von Fritz 1943, 88; corsivi nostri).

Il *nóos* può essere definito dunque come la facoltà intuitiva del sapere che penetra in profondità, anche oltre la notizia dei sensi; perciò esso giunge a significare – quando è predicato di Zeus – il suo essere onnipresente e onniveggente: come afferma Kerényi,

[...] nessun altro dio può sfuggire con l'astuzia al *nóos* di Zeus né renderlo inefficace. Il *noeîn* di Zeus significa un perfetto rispecchiamento spirituale fra ciò che esiste e ciò che deve accadere in quanto conseguenza dell'esistente. (Kerényi 2001, 109).

Per il pensiero divino la compiutezza della *realizzazione* è il vedere che quanto appare alla mente esiste nella realtà: questa è l'onnipotenza del pensiero attribuito agli dei. L'essenza della vita divina è il guardare l'intero riconoscendolo come *identico a sé*; poiché dunque il veduto è identico al vedere bisogna concludere che “In senso greco l'*esistenza* è guardare ed essere guardati; è sapere ed essere saputi [...]” (Kerényi 2001, 109). Il verbo *theoreîn* esprime splendidamente la sintesi del “vedere” (*horáō*) con la radice θε– da cui si formano tanto i sostantivi *theós* (dio), *theá* (dea) e *théa* (visione), quanto il verbo θεάω (*theáō*) – che significa “guardare”: gli dei vedono – sono per essenza il sapere – e nella loro contemplazione (*theoría*) sono il *vedere il vedere*. In una parola sono *apparire* – il quale per essenza appare, ed è perciò sempre apparire dell'apparire, autocoscienza: questa è l'essenza originaria del *noeîn* che la filosofia ionica avrà il destino di testimoniare, soprattutto con Parmenide.³ Il significato teoretico originario del “pensare” è dunque l'esser *apparire* della verità, l'esser coscienza di sé come reale, la *sintesi* dell'essere il luogo *in cui* tutto appare e *che* appare al tutto.

D'altra parte, a completamento di questo lato assolutamente positivo, è necessario considerare anche l'essenziale aspetto negativo del *noeîn* nella sua formulazione epica: il pensiero degli Dei è onnipotente, “Tuttavia è possibile che a Zeus venga impedito il *noeîn*. Il suo *nóos*, così come i suoi occhi, può essere neutralizzato da una potente realtà del mondo – dal sonno e

³ Anche Heidegger propone una lettura simile: “θεάω, il guardare, non indica quindi affatto il vedere nel senso del vedere che rappresenta davanti a sé e dello stare a vedere con cui l'uomo si rivolge all'ente in quanto «oggetto» e lo coglie. θεάω è piuttosto quel guardare in cui colui che guarda mostra se stesso, appare e «c'è»” (Heidegger 1999 [1982], 191).

dall'amore [*Iliade* Ξ], oppure da un incomprensibile accecamento [*Iliade* T, 91-113]" (Kerényi 2001, 109). Anche il sapere divino appare coinvolto dalla contraddizione della finitezza. Questa aporia essenziale è rappresentata in modo molto filosofico dallo straordinario racconto del *Prometeo incatenato* di Eschilo, che presenta anche una via di uscita conciliativa da tale dramma.⁴ Ma quanto qui interessa è sottolineare la radicalità di tale contraddizione interna alla civiltà omerica e arcaica: lo stesso Esiodo, prima di Eschilo, impernia l'intero destino del rapporto fra uomini e Dei sull'inganno perpetrato da Prometeo ai danni di Zeus. L'invio di Pandora al genere umano – come punizione del furto del fuoco realizzato da Prometeo – è significativo per due motivi: da un lato perché segna l'inizio dei mali per la stirpe dei mortali; dall'altro perché ribadisce la contraddizione della finitezza divina: tanto in *Opere e giorni* (v. 105) quanto in *Teogonia* (v. 613) si dice che è impossibile ingannare o sottrarsi al *nóos* di Zeus, ma questo è proprio quanto Prometeo con il suo furto *di fatto* realizza. I versi suonano dunque più come degli ammonimenti a non ripetere l'inganno e, in definitiva, come la prova della sua *possibilità*: Zeus è potente

Ma il prode figlio di Iapeto [Prometeo] lo ingannò
rubando il bagliore lungisplendente del fuoco incessante
in una ferula cava; s'addolorò fino in fondo nel cuore
Zeus alto tonante, e l'animo gli arse dall'ira
appena vide fra gli uomini il bagliore lungisplendente del fuoco.
Allora in cambio del fuoco ordì un male per gli uomini...
(Esiodo – *Teogonia*, 565-570).

Se persino gli Dei sono *erranti*, la stirpe degli uomini, che dagli immortali in tutto si distingue, deve differire da essi anche nella facoltà del *mancare* il sapere: perciò se Zeus *può* talvolta essere accecato o ingannato, l'uomo senza dubbio *deve* subire sempre una misura di mancanza – se non un'assenza completa del sapere.⁵ Le grandi composizioni della lirica ar-

⁴ Si confrontino in particolare i vv. 128-192. Si leggano anche i vv. 521-534 della *Teogonia* esiodea, in cui già si manifesta la contraddizione degli Dei.

⁵ Questo concetto e il rapporto fra sensibilità e noeticità è ben rappresentato nel famoso passo omerico *Odissea* X, 32: quando Odisseo, finalmente approdato ad Itaca, si presenta nel suo palazzo occupato dai Proci, questi ultimi lo *vedono* ma non lo riconoscono; di essi si dice: “gli stolti *non avevano inteso* [οὐκ ἐνόησαν]”; la facoltà noetica interpreta e dà senso all'apparire, ma può (e negli umani, in certo senso, deve) anche mancare la realizzazione della verità.

caica, e in parte anche il fenomeno della tragedia, rappresentano la forza con cui questa corrente in certo modo negativa del pensiero ellenico condurrà la stessa civiltà greca al declino; ma la figura dell'*eroe* è un ponte che il pensiero ellenico lancia fra uomini e Dei, proprio nel momento della loro più radicale scissione: oltre che per la capacità di comando, l'uomo è eroico quando indaga se stesso valicando in qualche modo la propria mortalità, come Odisseo. La *filosofia* è il successivo e più profondo tentativo percorso dal genio ellenico per mostrare come la vita del sapiente sia una notevole eccezione a questa apparente condanna all'ignoranza.

Si è detto che il *noeîn* rappresenta per gli Elleni la facoltà di coscienza della realtà, ma che può anche mancare nella propria funzione. Passiamo dunque ad analizzare gli approfondimenti filosofici del significato di *noeîn*: il dato più rilevante è che la dialettica dei valori immediati del *noeîn* – cioè la possibilità che la sua essenza positiva si trovi peraltro in errore – viene riflessa nella maniera più radicale dai filosofi ionici. In generale possiamo dire che Eraclito, Pitagora e Senofane, promuovono una *riforma* della teologia tradizionale volta ad assolvere il divino da ogni contraddizione: se appare che gli Dei siano malvagi o possano mancare di coscienza del reale, ciò è dovuto all'ignoranza che caratterizza l'umano; le passioni e gli errori che ingannano il *nóos* sono analizzati in modo inaudito e riconosciuti come propri solo degli uomini. Eraclito dice infatti: “Che mente [*νóος*] e che senno [*φρήν*] essi hanno? Credono ai cantori di piazza e prendono a maestro il volgo, non sapendo che i molti sono cattivi e pochi invece hanno valore” (B 104 DK). La *decettività* della mente è il peggior male del genere umano in quanto esso, pur avendo la capacità di comprendere la verità, l'abbandona: “Bisogna dunque seguire ciò che è comune. Il *lógos* è comune, ma molti vivono come se avessero una loro privata saggezza [*φρόνησις*]” (B 2 DK). Il sapiente fa eccezione in quanto, attraverso una vita di ricerca, può connettersi alla legge che permea l'universo. Questo paradigma filosofico è attivo identicamente anche in Senofane, di cui giova leggere di seguito i frammenti B 23, 24 e 25 DK: “Un Dio, tra gli Dei e tra gli uomini il più grande, / né per aspetto simile ai mortali né per *pensiero* [*νόημα*]. // Intero vede, intero *pensa* [*νοεῖ*] e intero ode. // Ma senza fatica col *senno della mente* [*νόου φρενὶ*] scuote tutte le cose”.⁶ Tutte le doti di eccezionalità del pensiero divino vengono purificate dalla possibilità dell'errore e della delusione, mentre si approfondisce sempre di più la differenza fra uomini e Dei; a riguardo della dottrina senofanea e-

⁶ Già Talete dice (A 1 [35] DK): “Degli esseri [...] il più veloce la mente [*νóος*], poiché attraverso tutto corre”.

spresa nei frammenti citati, Von Fritz afferma che “Ciò non preclude la presenza del *nóos* anche nei mortali, ma sembra indicare che, per Senofane, il loro *nóos* fosse non solo più ristretto nella portata rispetto a quello divino ma anche molto raro” (Von Fritz 1945, 230). Peraltro, l’apparire dell’orizzonte filosofico, in cui per la prima volta si riflette coscientemente l’*intero*, costituisce un avvicinamento dei pochi sapienti alla trascendentalità dello sguardo divino: l’oggetto della scienza è tanto più difficile da conoscere per gli uomini quanto più si comprende la sua identità con un sapere assoluto. Possiamo dire dunque che i principali risultati della riflessione filosofica sul “pensiero” siano un *approfondimento critico* di quanto la civiltà omerica aveva inteso con *nóos*: presso gli Ionici

Il suo scopo è più ampio, il suo oggetto più grande e l’introspezione che è suo compito ottenere più profonda rispetto ai poemi omerici. E questo perché il suo oggetto essenziale è la legge divina che governa ogni cosa, e anche laddove il *nóos* riguardi un complesso o una situazione individuale, questa legge divina deve essere sempre parte dell’insieme. (Von Fritz 1945, 234).

Nella speculazione ionica i dubbi sulla completezza del sapere divino – e quindi sulla giustizia della sua azione – sono allontanati dalla coscienza della *trascendentalità* dello sguardo divino, nonché dalla garanzia della sua *positività* rispetto all’uomo (in quanto il divino appare ora come il positivo per essenza); questa verità è la garanzia dell’esistenza di un ordine cosmico eterno e giusto – *identico* alla mente divina e, in linea di principio, conoscibile da quel *nóos* che sappia comprendere la legge dialettica secondo cui tutto è strutturato: perciò, la facoltà umana di cogliere tale verità assoluta è tanto più limitata nel numero alle menti eccezionali, quanto più garantita nella sua *pensabilità* dall’essere struttura innegabile e totale – quindi disposta in ogni cosa in modo da costituirne eternamente l’essenza; inoltre, la relazione del *nóos* all’universo percettivo appare tanto meno vincolante quanto più profonda è la consapevolezza del limite che definisce la dimensione empirica; cionondimeno, il rapporto fra la dimensione noetica e quella percettiva non viene mai negato dai filosofi ionici: la legge [*lógos*] che la mente conosce è infatti lo stesso ordine [*kósmos*] della materia [*phýsis*], perciò il filosofo parte dalla percezione per penetrare, nella sua struttura essenziale, la “nascosta armonia” del divino; questo al fine di guardare tutte le cose con occhi diversi e concordi al vero, non certo di abitare una qualche regione di trascendenza dalla materia; perciò Eraclito afferma degli uomini: “Soprattutto da questo *lógos*, con il quale continuamente sono in rapporto, essi discordano, e le cose in cui ogni giorno si imbattono a costoro appaiono estranee” (B 72 DK).

Anche Aristotele riferisce un aneddoto che esplicita il sentimento di immanenza che anima la filosofia ionica:

Di Eraclito si narra un detto che egli avrebbe rivolto a degli stranieri che volevano incontrarlo. Essi avvicinandosi lo videro mentre si scaldava presso il focolare; s'arrestarono sorpresi, soprattutto perché, vedendoli esitanti, egli li invitò ad entrare dicendo: "Anche qui sono presenti gli Dei". (Aristotele – *Le parti degli animali* A 5, 645 a 17).⁷

Concludiamo il paragrafo riprendendo ora la riflessione che riteniamo essenziale per la comprensione della filosofia ionica e, naturalmente, di Parmenide: se l'essenza del divino [*theïon*] – in quanto questo è *mente* – è il guardare l'intero riconoscendolo come identico a sé, e se il divino è l'intero stesso, allora *tutto è lo stesso vedere*, e ogni essente tanto vede quanto è visto: *l'apparire* – in questa sua struttura di reciprocità – è il destino dell'essente proprio perché lo stesso elemento materiale del cosmo è per essenza *spirituale*. Tutto questo è presente in una fondamentale testimonianza:

Talete affermava che Dio è la mente [*νοῦν*] del cosmo, e che il tutto è animato [*ἐμψυχον*] e insieme pieno di demoni; e che attraverso l'umidità elementare penetra una potenza divina che lo muove. (A 23 DK).

Alla luce di ciò, il detto parmenideo secondo il quale (B 3 DK) "...lo stesso è pensare ed essere" dovrebbe apparire più chiaro e risultare accettabile come espressione di una filosofia di tradizione ionica, la quale peraltro trasfigura tanto il senso omerico del pensare quanto – in modo più sorprendente – la stessa teoria filosofica della mente elaborata dai suoi maestri Pitagora e Senofane.

In base a quanto detto finora, siamo ormai in grado di capire la significativa occorrenza del termine *nóos* nel B 4 DK:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπέοντα νόω παρεόντα βεβαίως·

1 Considera come cose assenti siano alla mente saldamente presenti:

⁷ Abbiamo tratto questo passo aristotelico, condividendone la lettura, da Heidegger (1995 [1976], 90).

οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἔδν τοῦ ἔόντος ἔχεσθαι

2 infatti, non potrai separare l'essente dal suo essere connesso con l'essente

οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον

3 né come disperso dappertutto completamente nel cosmo

οὔτε συνιστάμενον.

4 né come compattato.

Come appare evidente dal verso 1, Parmenide è assai vicino al significato omerico del termine *nóos*: facoltà di unificazione dell'esperienza. I termini *ap-eónta* e *par-eónta*, con cui il pensiero è essenzialmente in relazione, significano alla lettera “essenti lontani” ed “essenti vicini”; perciò anche il *nóos* parmenideo si fonda sulla percezione di quanto appare; tuttavia non si identifica alla sensazione: proprio sulla base della constatazione del limite di ogni conoscenza empirica, come abbiamo visto, è stato riconosciuto al “pensiero”, già a partire dai poemi omerici, un potere di trascendimento della base sensibile – una capacità di realizzare il vero oltre l'apparire finito. La pura sensibilità non può costituire la dimensione ultima della realtà, ma va coordinata al *nóos*, il quale permette di vedere nei fenomeni qualcosa che immediatamente può non apparire; i sensi quindi non sono per sé decettivi, ma possono anche nascondere oltre che presentare. Ora, il pensiero filosofico ha contribuito in modo determinante all'approfondimento e alla definizione del formidabile potere del pensiero rispetto all'empirico;⁸ perciò la seguente riflessione aristotelica su alcuni presocratici – ripresa anche da Teofrasto in riferimento a Parmenide – è del tutto fuori luogo: “In generale, questi filosofi affermano che tutto ciò che ci appare ai sensi è necessariamente vero, per la ragione che essi ritengono che l'intelligenza sia sensazione e che questa sia una alterazione” (Aristotele – *Metafisica* Γ 5, 1009 b 12-15). Questo non potrebbe dirsi nemmeno della mentalità omerica e risulta quindi, a maggior ragione, una riduzione estrema della complessità delle teorie percettive presocratiche. Basta rileggere, ad esempio, il verso B 4, 1 DK per capire che il *nóos* parmenideo ha maturato la facoltà *attiva* di trasfigurare la notizia dei sensi: “Considera come cose assenti siano alla mente saldamente presenti”. Qui la verità dell'essere – di cui la mente è

⁸ Il senso di questa trasfigurazione positiva del pensiero, soprattutto nella sua formulazione parmenidea meriterebbe un approfondimento; riportiamo intanto un bel passo di Bollack su B 4 DK: “Io preferirei dare ad *apeónta* un senso più vasto. Questi non sono solo gli elementi estranei alla nostra costituzione, ma tutto ciò che sfugge alla nostra percezione immediata, tutto ciò che la nostra immaginazione sicura – perché istruita dalla rivelazione della Dea – ricostruisce, tutto l'universo che viene ad essere descritto, tutto l'essere” (Bollack 1957, 66).

custode – informa di sé i contenuti percettivi impedendo che essi siano la base per l’affermazione inconscia della nullità di quanto non appare; se è apparsa una relazione di presenza fra la mente e un suo contenuto, l’essere di quell’evento è eterno – non c’è distanza che possa convincere la mente di non essere più l’apparire di quella relazione. Come afferma Ruggiu, commentando il frammento nel suo complesso,

Separare lo essere dall’essere significa porre un ente come altro dall’essere, cioè non comprendere che l’ente è esso stesso essere. Solo se l’ente non è saputo come essere esso può cadere nel nulla e quindi si può identificare il “non essere più presente” di una certa realtà – cioè il suo essere assente – come identico all’affermazione che quella realtà è diventata nulla. [...] Il *nóos* è appunto quel momento essenziale della conoscenza che sa il legame che lega ogni cosa all’essere; ed è per questo sapere dell’essere che gli *apeónta* hanno la stessa realtà dei *pareónta* [...]. (Ruggiu 1975, 170).

In Parmenide la facoltà del pensiero raggiunge un potere inaudito di riflessione della verità e di sé. Sulla base della comprensione intuitiva della realtà, che esprime la sua relazione originaria con l’essere, il *noeîn* si mostra per la prima volta capace di un’attività di puro ragionamento filosofico:

Esso argomenta, deduce, cerca di dimostrare la verità delle sue asserzioni attraverso il ragionamento logico. [...] Non c’è dubbio che il pensiero discorsivo sia parte della funzione del *nóos*. Tuttavia – cosa altrettanto importante – il *noeîn* non è identico al processo di deduzione logica puro e semplice nel senso della logica formale [...]. La funzione primaria del *nóos* è ancora quella di essere in diretto contatto con la realtà ultima. (Von Fritz 1945, 241).

Nel corso dell’analisi emergerà il senso determinato del *potere logico* del pensiero, tuttavia, prima di addentrarci nel cuore della questione, dobbiamo ricordare che l’approfondimento della positività del *nóos* si accompagna sempre – lungo il poema parmenideo – alla consapevolezza della possibilità che esso erri: l’impianto fortemente polemico contro la logica dei mortali e l’occorrenza evidentemente negativa del termine *nóos* in B 6, 6 DK sono le prove

più evidenti di questa possibilità, che tanto più separa gli uomini dalla verità quanto più la capacità filosofica di comprensione di essa si mostra in tutta la sua eccezionalità.

Si noti, infine, che in B 4 DK la teoria gnoseologica è anche riflessione *cosmologica*:⁹ infatti, il bersaglio polemico dei versi 2-4 non è solo il pensiero – in larga parte inconscio – dell'uomo comune, che pensa la nullità di un qualsiasi momento dell'essere; obiettivo della critica parmenidea è anche – nello specifico – il pensiero di quei filosofi che hanno elaborato una *teoria del divenire*. Tutte le cosmologie di scuola ionica, di cui Parmenide aveva probabilmente una buona conoscenza, affermano infatti l'assolutezza del movimento, come cambiamento della sostanza originaria; dispersione e compressione sono le proprietà polari in base alle quali si pensa il divenire. Tuttavia per Parmenide né il medesimo si può dividere, né i distinti si possono unificare: ogni azione e passione è esclusa dalla quiete dell'essere. È perciò necessario leggere in questi versi un'allusione all'errore cosmogonico in cui, dopo Parmenide, lo stesso Empedocle resterà palesemente coinvolto.

Abbiamo accennato che uno dei risultati più rilevanti dell'Eleatismo è l'affermazione dell'identità assoluta di pensare ed essere. Compito del presente scritto è, ora, fondare la legittimità testuale di questa attribuzione e sviluppare le conseguenze logiche di tale tesi per verificarne la coerenza. Se anche un solo elemento del poema parmenideo contraddice l'identità in questione, dunque si è autorizzati a dichiarare fallito il programma del presente lavoro; peraltro l'ambizione di quest'ultimo – come è chiaro – sta non solo nel dimostrare che (e in che senso) Parmenide ha storicamente affermato questa tautologia onto-noetica, bensì – soprattutto – nel mostrare *perché* il grande Eleate abbia *ragione* su questo punto fondamentale: la delucidazione di un tratto ancora poco riconosciuto della storia della filosofia (la teoria parmenidea del pensare) si completa quindi con la dimostrazione della sua assoluta *fondatezza*. Nell'esposizione di quanto di eterno dimora nelle leggi di Parmenide sta la filosoficità del nostro scritto. Presentiamo ora un'analisi dei termini in radice $\nu\omicron$ - impiegati da Parmenide, partendo dal già citato B 3 DK:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

infatti lo stesso è pensare ed essere.

⁹ Il senso gnoseologico del frammento in questione è ampiamente riconosciuto, mentre il tema cosmologico lo è di meno: per una buona analisi si veda Viola (1987).

Il significato di tale tautologia è materia ampiamente dibattuta e la traduzione da noi presentata è solo una delle tante proposte. Intanto, è logicamente possibile intendere il verso sia come (1) proposizione “predicativa” che come (2) proposizione “identitaria”: nel primo caso si pone un’identità fra un significato e una sua proprietà, come nella proposizione “Socrate è mortale”. Nel secondo caso si afferma invece l’identità assoluta di due termini, come nella proposizione “Socrate è il maestro di Platone”. Una tautologia predicativa comporta una differenza nell’estensione di soggetto e predicato, che partecipano l’uno dell’altro semplicemente per un aspetto determinato; mentre una tautologia identitaria implica la *coestensività* dei termini uniti, per cui ciascuno implica sempre l’altro. Applicando questo paradigma al caso che ci interessa possiamo presentare tre differenti ipotesi di lettura dell’identità fra *noein* (P) ed *einai* (E): secondo il modo di tautologia predicativa (1), o (1a) P è compreso in E [in formula $P \rightarrow E$], oppure (1b) E è compreso in P [in formula $E \rightarrow P$]; la terza possibilità è che, secondo il modello identitario (2), fra P ed E viga un rapporto di *coimplicazione* [in formula $P \leftrightarrow E$]. Nei primi due casi si verifica una *prevalenza* dell’estensione o di E o di P rispetto al suo altro, nel terzo una *parità* fra i due termini uniti nel giudizio. Le due alternative interne all’ipotesi (1) sono reciprocamente *escludentisi*, mentre la lettura (2) comprende in qualche modo tanto la (1a) quanto la (1b), neutralizzando la possibilità che ciascun momento della tautologia prevalga sull’altro. Notiamo che qui la logicità del procedere fonda un metodo pratico di composizione delle opposizioni, tanto più rilevante in quanto, come vedremo, le ipotesi (1a) e (1b) si sono storicamente manifestate in due schieramenti critici contrapposti. Assumiamo per definizione che la posizione (1a) sia un “realismo”, mentre quella (1b) un “idealismo”.

Nel presente scritto si sostiene che, per motivi contestuali, testuali e logici è senza dubbio necessario ascrivere a Parmenide una tautologia di tipo ($P \leftrightarrow E$).¹⁰ La prima e più immediata prova testuale della nostra ipotesi risiede in ciò: Parmenide – come conferma ad esempio

¹⁰ La tautologia assoluta di pensare ed essere perciò afferma *sia* che ogni essere è pensare [$E \rightarrow P$] *sia* che ogni pensare è essere [$P \rightarrow E$], presentandosi come la sintesi degli opposti. Il primo lato è studiato nel presente paragrafo, mentre il secondo andrebbe analizzato con attenzione, ma qui non è possibile farlo; ci limitiamo a dire che il senso in cui, secondo Parmenide, si deve affermare la realtà concreta dei pensieri presenta delle forti affinità con alcune correnti della filosofia contemporanea: il realismo modale di David Lewis, le forme più radicali di eternalismo / quadridimensionalismo e l’interpretazione “a molti mondi” della meccanica quantistica. Il motivo contestuale per affermare che Parmenide sostiene una forma di *panpsichismo* è il suo appartenere a pieno titolo alla tradizione filosofica ionica. Di seguito nel testo si espongono le prove testuali e, soprattutto, logiche di tale attribuzione.

l'intero B 8 DK – conosce la forma predicativa “x è y” e la applica proprio per indicare il rapporto d'identità predicativa; dunque è logico che la diversa forma qui in esame – “lo stesso è x e y” – si applichi ad un caso *ulteriore* di tautologie, quelle identitarie.¹¹ Perciò se Parmenide adotta una forma diversa di predicazione tautologica, in soli tre luoghi (B 3, B 8, 34 e B 16, 2 DK) e sempre, come vedremo, per esprimere la relazione identitaria di P ed E – ciò significa che attraverso di essa si media un contenuto *eccezionale* rispetto alle altre proposizioni: il massimo risultato dell'Eleatismo nella sua formulazione parmenidea – la perfetta *coestensio-*
ne e identità di sostanza e pensiero. La migliore formulazione di questa verità parmenidea appare oggi nella riflessione di Long, che la descrive in questo modo:

“Pensare” ed “essere” conservano i loro autonomi significati. Nell'identificare i loro referenti [Parmenide] non sta riducendo né il pensare all'essere né l'essere al pensare; sta dicendo che il pensare veridico e la realtà sono *coestensivi*: il pensare è la vita o il cuore dell'essere, e l'essere caratterizza la natura ontologica e veridica del pensare. (Long 1996, 146).¹²

Per intendere a pieno il significato delle parole di Long dobbiamo rivolgerci anzitutto a quanti hanno sondato per primi l'ipotesi ($\mathbf{P} \leftrightarrow \mathbf{E}$); tale comprensione *assoluta* della tautologia di B 3 DK ha trovato in Gregory Vlastos il più coerente e convinto assertore; nella sua recensione a un testo di Zafiropoulo, egli afferma di condividere con questo autore la posizione per cui l'essere è *mente vivente*. Riportiamo dunque il fondamentale ragionamento con cui Vlastos prova e definisce la sua posizione interpretativa:

¹¹ Questa riflessione trova conferma anche nelle lingue moderne, infatti, se è corretto tradurre il secondo esempio citato con “lo stesso è Socrate e il maestro di Platone”, non altrettanto si può dire della proposizione “Socrate e la mortalità sono lo stesso”, perché i due termini di quest'ultima frase hanno estensione differente. Che Parmenide ignorasse la distinzione fra giudizio partecipativo e tautologia assoluta ci sembra altamente improbabile. Piuttosto possiamo dire che nel poema, se il soggetto della predicazione è l'*essere*, anche la forma “x è y” esprime una tautologia identitaria e dunque il filosofo potrebbe aver adottato la forma “lo stesso è x e y” per sottolineare con forza un *concetto* che – chiaramente – doveva apparire già alla sua epoca fortemente *originale*, soprattutto se si tiene conto che la sua formulazione parmenidea approfondisce in più punti l'assunto panpsichistico dei filosofi ionici, come vedremo in 5.1.

¹² Ruggiu spiega la tautologia così: “Questa identità significa che il pensare implica l'Essere, nel senso che il pensare è espressione dell'Essere e di nient'altro. Ma l'identità pone anche *la reciproca*: e cioè che l'Essere si costituisce e si esprime come *pensare*. Senza il pensare, l'Essere diviene indicibile e impensabile, riveste le stesse caratteristiche del nulla. L'un termine, dunque, si affida all'altro. Conoscete e conosciuto, pensiero ed Essere sono identici” (Ruggiu 2003, 235; corsivi nostri). Ricordare qui di seguito gli argomenti dei pochi (benché importanti) esegeti che accettano di pensare quanto la logica e la lettera del testo, nel modo più esplicito, attestano, aiuta a preparare le condizioni per il miglior intendimento della tautologia ($\mathbf{P} \leftrightarrow \mathbf{E}$).

Che l'essere eleatico sia *mente* può essere dedotto anche, senza riferimenti a Platone, dai frammenti di Parmenide: in modo diretto da B 3 e da B 8, 34-36 che sono molto probabilmente costruiti come asserzione dell'identità di pensare ed essere; in modo indiretto dalla considerazione che difficilmente si può negare esistenza al *pensiero* che conosce. Se esiste davvero, esso è almeno una *parte* dell'essere, dal momento che “niente è o sarà all'infuori dell'essere” (B 8, 36-37); e poiché l'essere è “tutto uguale” (B 8, 22), se il pensiero è una qualche parte dell'essere, *tutto l'essere deve essere pensiero*. Non vedo nessuna via ragionevole per sfuggire a questa conclusione, nonostante l'ansia di molti studiosi per trovarne una. Questo è con ogni certezza *idealismo* – un tipo di idealismo che ovviamente *non* deve essere confuso con nessuno dei sistemi successivi che portano questo nome, ma che condivide con tutti questi il dogma per cui *pensiero e realtà sono coestensivi*. [...] In Parmenide *non* ci può essere *priorità* di alcun concetto rispetto a nessun altro. (Vlastos 1953, 168 e nota 2; corsivi nostri).¹³

L'argomento è ben fondato, soprattutto se si considera che la logica predicazionale dell'essere è di tipo *assoluto*: ogni predicato, infatti, o non è in relazione all'essere, e dunque è nulla, oppure è connesso all'essere, che nella sua totalità si identifica a quel suo predicato. L'impossibilità del giudizio filosofico *finito*, che predichi qualcosa solo di una parte dell'essere (spaziale o temporale), riposa sui contrassegni dedotti in B 8 DK: l'indivisibilità, l'omogeneità e la continuità dell'essere sono fondamento per l'affermazione del finale carattere di identità in ogni parte (B 8,49 DK). Tutto ciò che si predica dell'essente è valido in modo trascendentale per tutto l'essere. Estremamente rilevante è infine la definizione della filosofia parmenidea come *idealismo*: vedremo nel corso dell'analisi come e perché l'attribuzione di Vlastos sia essenzialmente corretta. Lo stesso ordine di riflessioni troviamo in un altro studio degli anni Cinquanta, Phillips: la coestensione di E e P

[...] significa che il reale è razionale, non semplicemente nel senso del razionalmente intellegibile, ma anche a quanto sembra del razionalmente *intelligente*. [...] Se pensare ed essere sono lo stesso, dunque intanto tutto ciò che pensa è, il che è triviale; ma anche *tutto*

¹³ Ciò che il recensore non condivide con Zafiropoulo è il particolare paradigma animistico (contemplante un certo dualismo di anima e corpo), all'interno del quale l'autore intende convogliare l'intera tradizione filosofica ellenica fino a Platone compreso.

ciò che è pensa, che non è triviale affatto. [...] La proposizione “tutto ciò che è pensa” dovrebbe significare almeno che tutto è in un certo senso *vivo*, il che sembra sia stato creduto in diverse forme da molti presocratici. [...] Se tutto, in quanto è, pensa, e se la sola entità esistente è l’Uno Essere, dunque tale essere non può pensare altro che se stesso, tanto che sarà sia soggetto che oggetto d’esperienza. (Phillips 1955, 556-558; corsivi nostri).

In Parmenide il rapporto fra la struttura logica dell’essere e la sua autocoscienza è un concetto tanto determinante quanto ignorato o, al limite, combattuto; oltre alla frammentarietà delle testimonianze, c’è una ragione filosofica molto forte che impedisce di intendere l’evidenza testuale e logica di buona parte delle riflessioni di scuola ionica: la tradizione occidentale, almeno da Aristotele in avanti e con rare eccezioni, poggia sull’idea che gli enti che pensano sono *solo* gli uomini e, al limite, gli Dei; perciò Aubenque – che ora seguiremo per ricostruire la storia del frammento 3 DK – afferma:

Il senso ovvio sembra essere: “Infatti la stessa cosa è conoscere ed essere”. Questo senso ovvio è apparso tuttavia imbarazzante alla maggior parte degli interpreti, perché l’essere di cui si fa questione nel poema, qualunque interpretazione positiva gli si dà, non sembra assimilarsi in nulla all’essere del soggetto conoscente. (Aubenque 1987, 115).

La persuasione secondo cui solo l’uomo è *soggetto* ostacola la comprensione di tutte le filosofie che sono apparse *prima* che l’intelletto astrae pongesse le fatali distinzioni che hanno provocato l’allontanamento del pensiero filosofico dalla verità. Pochi esegeti sono riusciti a superare tale pregiudizio secolare e ad ascoltare quanto Parmenide sta dicendo. Fränkel è indubbiamente uno di essi; dopo aver introdotto il frammento B 3 DK, il grande studioso afferma infatti: “L’Essere di Parmenide è dunque concepito fin da principio come un *Essere consapevole*, e non esiste alcun altro Essere autentico all’infuori di quello in cui l’Essere comprende se stesso come Essere” (Fränkel 1997, 517; corsivi nostri). I cosiddetti presocratici si trovano ancora al di qua, ad esempio, della differenza fra spirito e materia, ed è perciò anacronistico convogliare i loro concetti nell’*opposizione* fra idealismo e realismo; e se è vero che già i primi pensatori in qualche modo cooperarono, soprattutto dopo Parmenide, alla fondazione di un sistema filosofico dualistico, ciò non significa essere autorizzati a leggere la scienza ionica con categorie speculative che rendono i più profondi concetti di questa delle palesi assurdità; così per molti decenni i critici, soprattutto di ambito anglo-americano, hanno più o meno consciamente cercato di adattare il testo del frammento 3 alla *loro* comprensione

della realtà: sembra assurdo dunque che l'intero pensi, mentre "Al contrario, la frase fornirebbe la spiegazione *attesa* se si potesse farle significare in un modo o nell'altro: «La stessa cosa è *essere pensato* ed essere»" (Aubenque 1987, 115). Infatti, la soluzione proposta da tutti i negatori della perfetta tautologia di P ed E è di intendere i due infiniti secondo il valore consecutivo, ricorrente in Omero; ma questa ipotesi è ormai stata mostrata in tutta la sua artificialità e contraddittorietà¹⁴ in quanto riposa, come detto, sull'adeguazione del testo a ciò che *per noi* sarebbe consono dicesse e, soprattutto, su di una totale sfiducia nelle *fonti* di trasmissione del frammento 3 DK: sono i neoplatonici Plotino e Clemente di Alessandria a citare il detto parmenideo intendendolo già, come riteniamo corretto fare, attivamente – a significare l'identità dell'essere intellegibile e dell'intelligenza.¹⁵ Dunque non solo il testo ma anche "L'*interpretazione* che identifica pensare ed essere è fornita dalle due nostre fonti del frammento [...]" (Gallop 1984, 32; corsivi nostri). Tuttavia, secondo Tarán non bisogna affidarsi troppo a Plotino poiché sarebbe il tipico filosofo che cerca negli scritti degli altri la conferma delle proprie tesi; piuttosto,

Se Parmenide con il B 3 avesse veramente inteso l'identità di essere e pensare, sarebbe più che strano che Platone e Aristotele avessero trascurato una così importante e al tempo stesso semplice affermazione. [...] Questa sarebbe stata trascurata anche da Teofrasto e da tutti gli altri finché Plotino la riscoprì. (Tarán 1965, 198).

¹⁴ L'ipotesi è grammaticalmente possibile, inoltre una forma di infinito attivo con valore consecutivo ricorre già in B 2, 2 DK, dove letteralmente si dice: "le sole vie di ricerca che sono da pensare [*noēsai*]" . Ora, nota giustamente Aubenque che l'infinito con valore consecutivo fornisce un senso passivo ad una forma verbale attiva, e che se questo è il caso di B 3 DK, allora anche il verbo essere dovrebbe essere coinvolto in questa costruzione e il verso direbbe dunque: "lo stesso è da pensare e da essere". Ma che il verbo *eînai* abbia valore passivo è impossibile; inoltre si aggiunga che Parmenide fa uso correntemente delle forme medio-passive dei verbi, e che se fosse stata sua intenzione trasmettere un concetto di identità fra l'essere e il *pensato*, lo avrebbe potuto esprimere senza ricorrere ad una costruzione tanto ambigua come quella con l'infinito consecutivo.

¹⁵ "Plotino, dunque, conosce Parmenide; per quanto la sua conoscenza sia indiretta [...] non si può tuttavia pensare che egli, pur limitando, come usa, la citazione dei testi a quel minimo necessario che gli occorre, non debba aver avuto [...] una conoscenza più completa di quei brani medesimi nel loro contesto" (Cilento 1964, 196-197). Nelle stesse pagine questo autore presenta una riflessione su B 3 DK veramente saggia, che condividiamo in pieno: "Mi sembra strano che su una espressione che per il suo arcaismo dovrebbe suonare estremamente semplice e per la sua immediatezza intuitiva dovrebbe rappresentare una facile conquista della stessa natura umana vista anteriormente ad ogni peso di tradizione, il moderno esegeta debba, ad ogni costo, attraverso analisi faticose ed esplorazioni erudite, attenuarne la portata sino a ridurla a dimensioni di estrema povertà e fare una sentenza banale di quel che per lunga tradizione gli antichi stessi sentirono come alta novità".

Ora, si risponda a questi argomenti nel seguente modo: che Platone abbia realmente ignorato questo tratto della filosofia parmenidea è un *problema*, perché se è vero che non ne parla mai esplicitamente, d'altronde – come abbiamo visto in 3.3 – vi sono molti passi platonici che accennano alla necessità che l'essere eleatico sia capace di pensiero. Si aggiunga poi che non sorprende il silenzio di Aristotele su un tema tanto importante, perché è ampiamente riconosciuto che i trattati peripatetici sono tanto preziosi divulgatori d'informazioni che avremmo altrimenti perduto, quanto pericolosi veicoli di fraintendimenti delle dottrine antiche.¹⁶ Infine – elemento di maggiore rilievo – è senz'altro errato dire che anche Teofrasto avrebbe ignorato la tautologia di pensare ed essere: il paragrafo seguente argomenta viceversa la necessità di ascrivere al maestro peripatetico la più evidente *conferma* indiretta del semantema ($P \leftrightarrow E$), soprattutto nel momento che qui più interessa – l'identità di ciò che è con l'atto del pensare.

Caposcuola, fin dai primi anni del '900, dell'esegesi *realistica* da noi già criticata, nonché iniziatore dell'influente lettura *passiva* del detto parmenideo è il grande storico della filosofia Eduard Zeller. Collegando logicamente il frammento 3 alla conclusione di B 2 DK, egli afferma, per i motivi sopra accennati, che la traduzione corretta è: ««poiché la stessa cosa può essere pensata ed essere», ossia: solo ciò che può essere si può pensare» (Zeller, Mondolfo 1967 [1919], 183); in questo modo si afferma nella maniera più netta il prevalere dell'essere sul pensare e la necessità che l'atto conoscitivo *dipenda* dalla presenza dell'esistente.¹⁷ Zeller, e i numerosi critici che lo hanno seguito, sostengono una lettura realistica perché ritengono essenziale arginare la possibilità che l'esegesi idealistica affermi, al contrario, il *potere* del pensiero sull'essere e la dipendenza di ciò che è presente dall'atto spirituale che lo pensa. Effettivamente già Hegel, nella sezione dedicata a Parmenide delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, legge in modo radicalmente idealistico gli importanti versi B 8, 34-37 DK, attribuendo all'Eleate uno dei capisaldi della propria dottrina filosofica: la *produttività* dell'idea. Ecco la traduzione e l'interpretazione hegeliana:

¹⁶ È importante ricordare sempre che Aristotele e il suo successore Teofrasto scrivono quasi due secoli dopo Parmenide, probabilmente senza disporre dell'intera opera dell'Eleate. Se si tiene conto di queste difficoltà e del fatto che fra gli Ionici e Aristotele si pone Platone, può apparire più chiaro perché lo Stagirita ignori, o talora sottovaluti pesantemente, molte riflessioni importanti della filosofia presocratica, proprio *mentre* ne costituisce una delle più ricche fonti. L'atteggiamento di sufficienza riservato a Senofane nel libro A della *Metafisica* valga come esempio su tutti.

¹⁷ Per questo, nello stesso volume, l'aggiornamento critico e bibliografico ad opera di Giovanni Reale riporta un giudizio negativo: «Notiamo come la traduzione di Zeller e seguaci (molti dei quali intendono poi realisticamente il contenuto) sia infelicissima, in quanto introduce, sia pure sfumatamente, l'idea di possibilità incompatibile del tutto con il sistema parmenideo». (Zeller, Mondolfo 1967 [1919], 224).

“Il pensare e ciò, a motivo di cui il pensiero è, sono la stessa cosa. Infatti tu non troverai il pensiero senza l’ente, in cui esso si esprime; giacché esso è e sarà niente, all’infuori dell’ente”. Ecco il pensiero principale. Il pensiero produce se stesso; e ciò che vien prodotto, è un pensiero. Pertanto il pensiero è identico col suo essere [...]. Vediamo che qui Parmenide s’innalza al regno dell’idea; e con lui quindi incomincia il vero e proprio filosofare. (Hegel 1998 [1833], 279).

Concordiamo con i “realisti” nel sostenere che una lettura “idealistica” di questo tipo verrebbe erroneamente ad “ascrivere a Parmenide la dottrina che l’esistenza dell’essere dipende dall’esercizio del potere del pensiero” (Tarán 1965, 199): infatti, ogni *divenire* della materia spirituale è escluso nel modo più chiaro dai versi del poema; ma superare – come è giusto – l’anacronismo della posizione “idealista” (1b) non implica affatto la fondatezza del suo opposto (1a), che commette un errore esegetico altrettanto grave nel negare gli indizi, rari ma coerenti, a favore della lettura (2) da noi sostenuta, la quale parifica E e P. I sostenitori dell’ipotesi “realistica” affermano giustamente che in Parmenide l’essere è la condizione stessa della verità del pensare in quanto tale, e che solo esso può essere pensato: come dice Gallop, il frammento 3 significa che “il pensiero richiede un oggetto esistente” (Gallop 1984, 8). Ora, questa interpretazione testimonia senz’altro un *momento* della tautologia parmenidea ($\mathbf{P} \leftrightarrow \mathbf{E}$), e precisamente il suo lato ($\mathbf{P} \rightarrow \mathbf{E}$); questa implicazione, per la quale ad ogni pensare corrisponde l’essere, è ricca di conseguenze importanti, ma di certo non esaurisce la formidabile portata filosofica della doppia identità di pensiero ed essere ($\mathbf{P} \leftrightarrow \mathbf{E}$), per la quale è vera anche la reciproca: ($\mathbf{E} \rightarrow \mathbf{P}$), per la quale ad ogni essere corrisponde il pensare.¹⁸ È necessario dunque

[...] mostrare che, già per Parmenide, l’essere è il correlato dell’intelletto o, più esattamente, che l’intelletto non pensa ciò che pensa che come essente, *qua ens* o *sub specie entis*. L’intelligenza coincide con l’essere di ciò che essa pensa, nel momento in cui lo

¹⁸ D’ora in avanti le formule ($\mathbf{P} \rightarrow \mathbf{E}$) e ($\mathbf{E} \rightarrow \mathbf{P}$) indicano i momenti *positivi* che compongono la tautologia ($\mathbf{P} \leftrightarrow \mathbf{E}$), e *non più* le astratte posizioni contrapposte di “realismo” (1a) e “idealismo” (1b); anche se analizzati, per ragioni discorsive, una alla volta, i due lati della tautologia parmenidea devono perciò essere intesi sempre come componenti di un intero, in ottemperanza all’equivalenza logica per cui $(\mathbf{P} \rightarrow \mathbf{E}) \wedge (\mathbf{E} \rightarrow \mathbf{P}) = (\mathbf{P} \leftrightarrow \mathbf{E})$: ogni pensare è essere e ogni essere è pensare, quindi pensiero ed essere si coimplicano.

pensa: tale sarà il senso del frammento 3. Non si può dunque dare interamente torto all'interpretazione che vede nel frammento 3 l'affermazione dell'identità dell'essere e dell'*intelligibilità*; ma bisogna guardare allo spirito che afferma esplicitamente l'identità dell'essere e dell'*intelligenza*. (Aubenque 1987, 117).

Bisogna comprendere che nella logica della predicazione parmenidea manca sia il *trascendimento* del soggetto rispetto al predicato, sia quello dello spirito rispetto alla materia; piuttosto, in essa è testimoniata la coestensività di due momenti della tautologia che fanno uno: quindi per Parmenide il reale è razionale e il razionale reale – senza potere di *fare*, bensì come *attualità dell'essere*.¹⁹ Tutti i pensatori ellenici sostengono, come sottolinea Burnyeat,²⁰ una forma di realismo, in quanto affermano l'esistenza di una realtà sensibile esterna al soggetto; perciò l'impegno di Berkeley per ridurli a meri precursori del suo immaterialismo idealistico fallisce del tutto; ciò non significa tuttavia dover rinunciare a definire il pensiero di alcuni Ionici come *idealismo*: la tautologia parmenidea, ad esempio, è senz'altro – come ha brillantemente notato Vlastos – una posizione idealistica, in quanto problematizza il concetto di *esteriorità* rispetto al pensiero in quanto tale; ed è anche una filosofia realistica, in quanto il pensiero non crea il suo oggetto ma ne *verifica* l'esistenza: perciò tanto la lettura "ideale" che quella "reale" nascondono un importante elemento positivo, che appare solo nell'atto di comprensione dell'unità loro. Perciò Long – che senza dubbio è oggi il più profondo interprete della filosofia ionica – sostiene giustamente che l'esegesi "realistica" della relazione di P ed E può essere mantenuta all'interno della tautologia ($P \leftrightarrow E$), e che addirittura quest'ultima

[...] rinforza in modo determinante la relazione fra "ciò che è" e "ciò che è pensabile". Perché se "ciò che non è" non è pensabile, nel senso richiesto di non essere disponibile ad essere pensato (o conosciuto), e se "ciò che è" e l'*attività del pensare* così come l'oggetto del pensiero sono lo stesso, ne consegue che l'essere in quanto pensare deve pensare "ciò che è". Per la lettura che identifica mente ed essere, non ci può essere differenza fra

¹⁹ Né Zeller né Hegel avevano ragione, o meglio, è giusto comprendere l'essere parmenideo alla luce tanto del "realismo" quanto dell'"idealismo", mediando gli aspetti dogmatici di entrambi in base a quanto è filosoficamente corretto dedurre dal testo parmenideo; è da dire, peraltro, che dopo un iniziale equilibrio la scuola realistica ha preso decisamente il sopravvento, costituendo tuttora l'approccio medio condiviso da tutti gli esegeti dell'Eleatismo; ma, come abbiamo iniziato a vedere, che questa *riduzione* della portata filosofica di Parmenide ci restituisca il senso autentico del detto di B 3 DK è fortemente dubbio.

²⁰ Si veda Burnyeat (1982).

l'essere in quanto soggetto pensante, e l'essere in quanto oggetto pensato. (Long 1996, 135).

Passiamo ora all'analisi dei significativi versi B 8, 34-37 DK, in cui secondo alcuni studiosi si chiarifica definitivamente la natura della relazione di E e P.²¹ Il difficile testo afferma a nostro avviso:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

34 Lo stesso è il pensare e ciò per cui il pensiero è.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,

35 Infatti senza l'essere, nel quale è espresso,

εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται

36 non troverai il pensare; giacché nessun altro è o sarà

ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος...

37 oltre l'essere...

Quale che sia la traduzione dei versi, è evidente che ancora una volta Parmenide sta affermando l'identità del *pensare*²² e dell'essere: infatti il semantema “ciò per cui il pensiero è” significa proprio l'*essere*, senza il quale non è possibile trovare il pensare; ma in che relazione sono P ed E secondo il nesso che il poema ci presenta al verso 34? Per rispondere a questa domanda è decisiva l'analisi della congiunzione relativa οὐνεκεν [oúneken]. I valori proposti dagli studiosi sono fondamentalmente due: o di nesso causale o di nesso finale; l'essere dunque sarebbe o “ciò a causa del quale” oppure “ciò in vista del quale” il pensiero è. Entrambe le soluzioni sono corrette, ma tenute separate pongono una diversità fra quanto invece Parmenide, con tutta evidenza, identifica: infatti, se l'essere è solo la causa (o solo il fine) del pensiero, si corre il rischio di attribuire al testo, ancora una volta, un'affermazione di superiorità dell'essere rispetto al pensare (o almeno un'estrinsecità dei due elementi); proprio per evitare di dire quanto la logica parmenidea in ogni modo respinge, ribadiamo la necessità – soprattutto

²¹ Crystal sostiene la correttezza dell'identità ($P \leftrightarrow E$), ma afferma che, *prima* del frammento 8, “[...] si può dire al massimo che se c'è pensare, dunque ci deve essere l'essere ma non che, se c'è l'essere, c'è necessariamente il pensare” (Crystal 2002, 28). Sul tema si veda anche Ruggiu (2003, 234 nota 273).

²² Parmenide impiega la forma attiva *noein* per ben due volte (B 8, 34 e 36), una delle quali accompagnata dall'articolo (*tò*); ciò basti ad escludere qualsiasi lettura passiva del verbo medesimo.

to di fronte ad una lingua arcaica – di un metodo esegetico *comprensivo*,²³ che rispetti quella che abbiamo definito l'unicomplessità del concetto eleatico.

La nostra traduzione è dunque: [A] “lo stesso è il pensare e ciò per cui il pensiero è”. La resa del nesso *oúneken* con “per” sfrutta una caratteristica *polisemia* della lingua italiana e ha l'indubbio vantaggio di unire nella medesima espressione una complessità di significati correlati: la preposizione semplice “per” supporta infatti, simultaneamente, il senso *causale* (adottato dalla maggioranza degli interpreti)²⁴ e il senso *finale*; inoltre esprime anche un complemento di *mezzo*, a significare che il pensiero attraversa del tutto l'essere. Ora, l'attraversamento è la medesimezza che media e unisce causa e fine: l'essere di Parmenide è proprio il continuo in cui sono connessi inizio e termine del tutto. Anche la congiunzione relativa *oúneken* può assumere in greco i tre significati; inoltre, il suo impiego filosofico consente – senza contraddizione – di pensarli tutti presenti nel medesimo concetto: l'*interaltà* dell'oggetto di predicazione logica richiede infatti una completa trasfigurazione della carica semantica dei singoli termini che lo esprimono, e la polisemia del medesimo significante è un tratto tradizionale del linguaggio filosofico, in particolare di quello eracliteo e parmenideo.²⁵ Questa unità triplice del “per” appare dunque la migliore esplicazione del verso 34, perché consente di esprimere in un unico segno l'unità di causa, mezzo e fine, la quale costituisce una costante della sintassi parmenidea. Assai istruttivo in questo senso è il detto (B 5, 1-2 DK): “È comune per me / il punto da cui prendere inizio: lì infatti tornerò di nuovo”.

Se il pensare è identico all'essere su cui si fonda, attraverso cui si esprime e in cui si realizza – dunque il pensiero è anche *ciò di cui* è essere (e viceversa): il pensiero è pensare dell'essere e l'essente è essere pensiero. Perciò è vero, fra l'altro, che il pensare è l'identità del *pensante* e del *pensato*, i quali sono entrambi essenti; anche per questa ragione il testo prosegue dicendo: “infatti senza l'essente, nel quale è espresso, non troverai il pensare”; il pensiero è attraverso chi pensa ed è originariamente espressione dell'essente significato. Concludiamo dunque che è proprio dell'essente che Parmenide è profondamente interessato a mo-

²³ Come abbiamo notato in altri punti del nostro lavoro una caratteristica essenziale delle lingue antiche, specie nella loro fase primitiva, è la *complessità semantica* delle singole radici che la compongono, le quali possono raccogliere un numero assai elevato di significati sotto una stessa espressione. Il greco omerico di cui fa uso Parmenide è una lingua epica tipicamente *arcaizzante*, che convoglia, per importanti ragioni semantiche e perché il metro poetico lo richiede, plessi di significati nel medesimo significante. Anche questo è un motivo della difficoltà ermeneutica in cui continuamente ci si ritrova nel tentativo di comprendere il testo parmenideo.

²⁴ Si confronti ad esempio Von Fritz (1945, 238).

²⁵ Si veda a conferma di ciò Lloyd (1971); inoltre si possono consultare le buone pagine Ruggi (1975, 67-113).

strare l'identità con il pensare, cioè il suo essere *pensare* esistente per sé: ogni pensato (cioè ogni oggetto d'apparire o apparente *in sé*) proprio in quanto esiste anche *oltre* il suo essere pensato – e proprio per essere pensato – deve essere per essenza *pensante* (cioè soggetto d'apparire, apparente *per sé*); detto altrimenti: ogni ente che appare in sé, cioè che è pensato, deve apparire per sé, cioè essere pensiero. L'apparire a sé come atto pensante è condizione dell'apparire ad altro come contenuto pensato: l'essente è dunque il pensante pensato stesso. Tutto appare in sé e per sé, tutto è pensare, il che comporta [1] l'*attualità dell'essere*.²⁶

Il riferimento inevitabile alla filosofia di Giovanni Gentile è fondamentale per capire il diverso senso dell'*attualismo* parmenideo: applicando la dialettica hegeliana alle sue stesse categorie, Gentile definisce la realtà in quanto tale come puro atto del pensare, svincolando l'idealismo dalla *fissità* di ogni categoria non creata quanto solo testimoniata dal metodo dialettico hegeliano. Il pensiero è l'intero come *attualità diveniente*, che crea liberamente il suo stesso processo. Come afferma Brianese,

Un pensiero così inteso è *eterno*, poiché in quanto attuale, assolutamente *immanente* e assolutamente non-trascendibile, supera non solo il solipsismo, ma anche e soprattutto la temporalità e la spazialità [...]. Un'eternità che non contraddice il carattere diveniente del pensiero reale, in quanto il pensiero è per sua natura un *processo* [...]. (Brianese 1996, 66; corsivi nostri).

Parmenide è tanto intimamente connesso all'aspetto strettamente noetico della riflessione gentiliana quanto sideralmente distante da ogni concetto di produttività: per Gentile tutto *si altera* perché il reale è la libertà dell'atto come automovimento, per Parmenide tutto è immobile perché la necessità tiene l'essente nella sua identità. Leggiamo un brano estratto dalla comunicazione gentiliana dal titolo *L'atto del pensare come atto puro* (1912).

L'atto dell'io è coscienza in quanto autocoscienza: l'oggetto dell'io è l'io stesso. Ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che di identico, inerte, avrebbe bisogno d'altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la sua libertà. Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide coll'essere. L'autocoscienza è lo stesso movimento o processo. Co-

²⁶ Impieghiamo il termine "attualità" a indicare solo che l'intero è dotato di *coscienza*.

me processo originario o assoluto, non ha bisogno di essere alterato. È intima alterità: non essere, ma essere che si ripiega su se stesso, negandosi perciò come essere. (Gentile 1991 [1912], 320).

Lo stesso rapporto di profonda affinità e differenza è riscontrabile fra Aristotele e Parmenide sul tema dell'autocoscienza: lo Stagirita incentra l'identità e l'ordine del cosmo e dell'uomo sull'intelletto in atto; il *nóos* che pensa l'essente è in qualche modo *identico* ai suoi oggetti²⁷ – e ciò vale in modo eminente per il motore immobile, che è pura autoriflessione.²⁸ Ma Aristotele identifica il pensare all'essere senza sostenere anche la reciproca: ci troviamo quindi di fronte ad una *doppia asimmetria* rispetto a Parmenide, in quanto non solo la filosofia aristotelica esclude che tutto pensi,²⁹ ma afferma per di più che la materia è un impedimento all'*attualità*³⁰ del pensiero, il quale in tanto è in atto in quanto è *separato* [χωριστός: *chōristós*]³¹ dalla dimensione materiale. Leggiamo un eloquente passaggio de *L'anima*.

Si potrebbe porre una questione: qualora l'intelletto sia semplice e impassibile, e non abbia nulla in comune con alcunché, come afferma Anassagora, in che modo penserà, se il pensare è una specie di subire? (Infatti è in quanto due enti hanno qualcosa in comune, che l'uno sembra agire e l'altro subire). Inoltre *l'intelletto è esso stesso intellegibile*? Infatti o anche *gli altri esseri saranno dotati d'intelletto*, se l'intelletto non è intellegibile mediante qualcos'altro e se l'intellegibile è qualcosa di specificatamente unico; oppure l'intelletto avrà mescolato in sé qualcosa che lo rende intellegibile come lo sono gli altri esseri. Ora riguardo al subire in virtù di un elemento in comune si è discusso precedentemente, e ciò consente di affermare che l'intelletto è in certo modo *potenzialmente* gli intellegibili, ma in atto non è nessuno di essi prima di pensarli. [...] È precisamente questo il caso dell'intelletto. Inoltre è *esso stesso intellegibile* come lo sono gli oggetti intellegibili. Infatti, nel caso degli oggetti *senza materia*, il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono la stessa cosa [...]. Invece negli oggetti che hanno materia ciascuno degli intellegibi-

²⁷ Cfr. Aristotele – *L'anima* Γ 7, 431 b 17-18.

²⁸ Cfr. Aristotele – *Metafisica* Λ 9, 1074 b 15 – 1075 a 10.

²⁹ Cfr. Aristotele – *L'anima* Γ 2, 427 b 6-8.

³⁰ Naturalmente l'atto aristotelico [ἐνέργεια: *enérgeia*] è diverso da quello gentiliano: il primo significa la realizzazione della possibilità di essere da parte di un essente, il secondo – come abbiamo detto – indica l'autocoscienza del pensiero. Per la conclusione del confronto fra Aristotele e Parmenide sul tema dell'essere in atto della potenza dell'essente cfr. 5.1.

³¹ Cfr. Aristotele – *L'anima* Γ 4, 429 b 5.

li è presente *potenzialmente*. Di conseguenza *gli enti materiali non saranno dotati di intelletto* (giacché l'intelletto è la facoltà di conoscere tali enti senza la loro materia), mentre esso possederà l'intelligibile. (Aristotele – *L'anima* Γ 4, 429 b 23 – 430 a 10).

L'esclusività e la trascendenza della mente – umana o divina che sia – sono espressione evidente di una filosofia che si fonda su di un dualismo di materia e spirito. Parmenide intende la mente in tutt'altra maniera, dichiarandola comprendente e trascendentale.

Tanto basti per quanto riguarda i tre frammenti oggetto d'indagine e una prima ricostruzione delle evidenze testuali per la tautologia (**E→P**). In seguito argomenteremo un'ulteriore, e se possibile ancora più esplicita, *ragione testuale* in base alla quale è necessario ascrivere a Parmenide la dottrina dell'attualità dell'essere, per cui ogni essere è pensare. Ora è giunto il momento di affrontare la *ragione logica* in base alla quale Parmenide pensa e lascia da pensare la stessa dottrina. Perché l'essere *pensa*? A pensare non sono *solo* gli Dei e, al massimo, gli uomini? Comprendere il fondamento della necessità che questa dottrina sia affermata, in base alla definizione dell'identità dell'essente, significa comprendere l'eterno valore filosofico dell'Eleatismo, oltre che testimoniare quanto esso storicamente ha affermato.

I versi B 8, 29-33 DK sono stati finora da noi tralasciati, ma sono forse il culmine del poema; è della massima importanza notare anzitutto che essi *precedono* immediatamente i già discussi versi 34-37; bisogna scoprire dunque quale nesso argomentativo connette il concetto di *pensare* ai seguenti argomenti sull'essere:

ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται

29 *E rimanendo lo stesso e nello stesso [en tautōi] in se medesimo [kath' heautó] giace*

χοῦτως ἔμπεδον αἴθρι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη

30 e in questo modo rimane lì stabile; infatti Necessità inflessibile

πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει,

31 lo tiene nei legami del limite, che tutt'attorno lo chiude,

οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·

32 perché è legge che l'essere non sia incompiuto:

ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

33 infatti non è mancante, mentre, se lo fosse, avrebbe bisogno di tutto.

Il pensare è lo stesso di ciò che rimane sé, giacendo *nello stesso e in se medesimo*: il verso 29 appare dunque fondamentale, perché afferma che l'essere è nel modo dell'autoidentità, cioè non è semantema semplice bensì relazione di sé con sé – *autoriflessione*. L'essenza

dell'essere è perciò l'essenza del pensare. Con costante riferimento alla filosofia di Emanuele Severino – che massimamente si è avvicinato a pensare come Parmenide – si mostri dunque la dialettica della medesimezza logica di E e P, in sé, e nella relazione loro; sulla base delle premesse poste nel capitolo precedente si può così argomentare: il principio di Parmenide (PP) afferma che $\forall x(x=x)$: l'essere è *autoidentità*, cioè relazione originaria di sé con sé (in termini severiniani – immediatezza logica). Perciò l'atto dell'identità è riflessione – *apparire* del proprio essere identico. La copula fa riflettere il predicato nel soggetto, che dice “Io”; quindi l'autoidentità è autocoscienza – relazione *saputa* di sé con sé. La verità dell'essere come autoidentità è pensiero di pensiero – essere che appare o, secondo l'indicazione severiniana, “coscienza dell'autocoscienza”. Ora, che l'autoidentità di ogni significato *sia* immediatamente la sua autocoscienza si esprima con la formula $\forall x(x)^2$: che l'identità sia autoriflessione significa infatti che ogni (x) è *per sé*, e che quindi *si sa*. Il tutto pensa *perché* è se stesso. Questo momento coscienziale della struttura originaria dell'essere è il suo *apparire* (in termini severiniani – immediatezza fenomenologica). Il primo momento della tautologia parmenidea ($E \rightarrow P$) può dunque essere riformulato, con una semplice variazione formale, in $\forall(x)P(x)$: *tutto pensa*.

Questo è quanto ci sembra di poter dedurre anche dalla coerenza della struttura originaria testimoniata da Emanuele Severino, la quale afferma il nesso necessario di immediatezza logica e immediatezza fenomenologica: “[...] così dire che l'identità è presente è dire che la presenza è l'identità” (Severino 1981 [1958], 39). Nel fondamentale paragrafo intitolato *Che cosa significa pensare*, Severino definisce la distanza del concetto originario di pensiero rispetto al significato fondamentalmente *produttivo* che la tradizione occidentale gli ha attribuito:

Al di fuori del nichilismo dell'Occidente, il senso essenziale del pensiero è l'apparire del Tutto. E l'apparire è eterno, come ogni ente. Ed è l'apparire della propria eternità. L'apparire eterno non è qualcosa che vada cercato lontano: è anzi il più vicino: anzi è la dimensione rispetto alla quale le cose possono essere dette lontane o vicine. In questo senso, è l'apparire *attuale*; ma non perché questa attualità abbia qualcosa a che vedere col senso occidentale dell'«atto». L'apparire attuale è l'apparire che appare [...]. Ma la necessità che questo sia il senso autentico del pensiero è la necessità che il pensiero sia l'apparire della struttura originaria della Necessità. [...] il pensiero, in quanto apparire, è struttura, perché nella struttura originaria della Necessità *l'apparire include originariamente sé stesso nel proprio contenuto* (ossia nella totalità degli enti che appaiono). La

Necessità non è tale senza questa originaria autocomprensione dell'apparire. (Severino 1981 [1958], 90-91).

Dunque, l'apparire è originariamente apparire di se stesso, e in questo senso è autocoscienza; perciò l'apparire (o pensare) – come autocontenersi – è la presenza della propria identità; e per converso l'esser sé – come autoidentità dell'essente – è l'identità della propria presenza:

[...] l'immediatezza *del nesso* tra i significati (= cose significanti = significare delle cose = enti) è posta come immediatezza «logica» (la logicità, il logo, essendo appunto il nesso tra i significati) e l'immediatezza della logicità viene chiamata «principio di non contraddizione». L'immediatezza *della notizia*, ossia dell'apparire delle varie forme di nessi che uniscono i significati, è chiamata immediatezza «fenomenologica». (Severino 1981 [1958], 17).³²

La struttura originaria si mostra come relazione di perfetta simmetria di pensare ed essere, del momento fenomenologico e del momento logico: questo sembra il risultato più rilevante della dialettica severiniana e la conferma logica della coimplicazione ($\mathbf{P} \leftrightarrow \mathbf{E}$). In questo senso, sarebbe corretto definire la filosofia di Severino come “neoparmenidismo”. Tuttavia, un problema emergente ne *La struttura originaria* (1958) rende errata questa definizione e – se Parmenide ha ragione – contraddice la verità del nesso fra il principio dell'essere e la fenomenologia: infatti, benché sia apparsa necessaria l'equivalenza dei due momenti della struttura dell'immediato, un'incoerente *disequazione* si manifesta fatalmente e permane, per quanto ci è dato di capire, lungo l'intera parabola filosofica di Severino: si legga con attenzione questo decisivo passo. L'apparire – si è detto – è apparire di sé in quanto autocomprensione, quindi

[...] l'apparire non è soltanto il comprendente, ma anche il compreso, cioè esiste sia come comprendente sia come compreso; sì che, in questo senso, l'identico si distingue. [...] Proprio perché l'apparire è tale, ossia apparire *di* qualcosa e quindi, necessariamente, *di* sé, il riferimento *a sé* è, insieme, l'identità e la differenza dei termini del riferimento. Il *ri-*ferimento implica la differenza, il riferimento *a sé* implica l'identità. (Questa differenza non va confusa con quella, che pur deve sussistere, affinché una determinazione qualsiasi

³² A pagina 114 dello stesso testo si dice inoltre: “Col termine «pensiero» si intende qui [...] l'attualità o la presenza immediata dell'essere [...]”.

d sia identica a sé [...]: *d* è identico a sé solo in quanto *d* non appare isolato dal suo essere identico a sé, ma appare come $(d=d) = (d=d)$: isolato dall'apparire del suo essere identico a sé, *d* non è e non appare come *d*, ma come non-*d*. Anche l'apparire è una determinazione che è identica a sé nel senso di ogni altra determinazione e che, nel senso di ogni altra determinazione, richiede una *differenza* tra *d* e l'equazione concreta che esprime l'identità di *d*. Ma, *inoltre*, l'apparire è quella determinazione specifica che consiste in un *riferimento a sé*, dove il *riferimento* implica la differenza del riferentesi e di ciò cui esso si riferisce, e il riferimento *a sé* implica l'identità dei differenti. Identici, dunque, in quanto sono la stessa determinazione – e cioè in quanto nel riferimento il riferentesi si riferisce a sé –; differenti, in quanto questa determinazione è un riferimento a..., ossia è l'apparire di...). (Severino 1981 [1958], 93).

Il senso secondo cui l'identico si distingue nell'apparire *non* va confuso – è *altro* – dal senso secondo cui l'identico si distingue nell'essere; perciò si dice che l'apparire in quanto tale, poiché è “una determinazione identica a sé” (= un essente), si comporta come ogni altra determinazione, *mentre* l'essente in quanto tale, manca – e perciò è *altro* – dall'essere “quella determinazione specifica che consiste in un *riferimento a sé*”: solo quell'ente che è anche apparire gode di entrambe le essenze – pensare ed essere – ma *non* ogni essere è perciò apparire. Ecco spiegato quell’*“inoltre”* che con tutta evidenza vuole sottolineare che la struttura dell'identità con sé dell'essente (L-immediatezza) *non* è identica alla struttura dell'autocoscienza dell'apparire (F-immediatezza).³³ Ma se il riferimento a sé è estrinseco rispetto all'autoidentità dell'essente non si comprende come si possa affermare che *d* è in verità $(d=d) = (d=d)$. Dunque la struttura severiniana dell'esser sé si contraddice perché, per porre l'identità dell'essente, *deve* affermarne il riferimento a sé e insieme, per tener ferma la *differenza* fra essere e apparire, *non può* concedere che tutto appaia e sia apparire di sé. Nella filosofia di Severino definire l'essenza del pensiero come “apparire del Tutto” non significa quindi che tutto pensa, bensì che solo *una parte* dell'essente è attivamente apparire di sé, mentre la parte restante appare passivamente ad altro – è mero pensato. La contraddizione di cui stiamo parlando riguarda il senso secondo cui bisogna intendere la fenomenologia e il si-

³³ Una delle più chiare formulazioni della *differenza* fra essere e apparire si trova in Severino (1995, 153-154). La nostra proposta rispetto a questo problema è, in primo luogo, di riconoscere l'astrattezza del concetto di *ulteriorità* dell'essere rispetto all'apparire/pensare; in secondo luogo di comprendere la *necessità* dell'equazione parmenidea ($P \leftrightarrow E$).

gnificato del pensare; tuttavia non ha un valore meramente psicologico, ma coinvolge immediatamente il fondamentale problema ontologico dell'evidenza del movimento: la coscienza è infatti l'immutabile sguardo rispetto a cui avverrebbe il moto degli eterni. Severino è relativamente consapevole di tale difficoltà se nelle stesse pagine scrive:

Ma ne *La struttura originaria* la testimonianza dell'impossibilità che l'ente non sia spinge verso la verità dell'essere anche il senso della «fenomenologia», ossia del concetto dell'apparire dell'ente. La verità dell'essere, come Necessità del legame che unisce ogni ente al suo essere (cioè al suo non essere un niente), è insieme verità dell'apparire dell'essere, cioè Necessità che il divenire dell'ente appaia non come un uscire e un ritornare nel niente, ma come apparire e scomparire di ciò che, in quanto ente, è necessariamente legato al suo essere e, così, è eterno. Ma è appunto nel modo in cui si stabilisce il senso della «fenomenologia» che questo libro, incominciando a parlare la lingua della testimonianza della Necessità, rimane sotto la soggezione della lingua che testimonia l'isolamento della terra dalla Necessità. Appunto per questo si è detto che ne *La struttura originaria* la testimonianza dell'impossibilità che l'ente non sia spinge il senso della «fenomenologia» verso la verità dell'essere; e cioè un tratto della verità dell'essere (la L-immediatezza) spinge l'altro tratto (la F-immediatezza, la «fenomenologia») verso il senso che gli conviene nell'unità concreta dei due tratti, e che ancora non raggiunge perché ancora è soltanto spinta verso tale unità, anche se nell'estrema vicinanza di essa. (Severino 1981 [1958], 18-19).

Riteniamo che queste parole siano, tuttora, una valida descrizione dell'aporia in cui si trova il discorso di Severino e dello straordinario percorso che lo sta conducendo a riconoscere la necessità di un *ampliamento* della dimensione dell'apparire, che avvicini sempre di più l'essere alla perfetta equazione con l'apparire – cioè con il pensare.³⁴

Tuttavia, ora è bene riprendere l'analisi logica della tautologia parmenidea: tutto l'essere è apparire, nel senso attivo di *pensare*; perciò l'apparire dell'essente è anzitutto l'esser coscienti della propria presenza. Pensare è sapere di essere: l'assoluto pensato del pensiero – la condizione trascendentale di ogni suo contenuto – è il *sapersi*, l'apparire originario della *forma di*

³⁴ Si veda ad esempio l'intero sviluppo di Severino (2001); in questo testo si deduce la necessità che esistano infinite altre coscienze oltre quella attuale di ciascuno. Ma resta ancora un problema che, ad esempio, l'albero o la pietra pensino e, in questo senso, l'infinità dei cerchi dell'apparire differisce dalla sua *completezza*.

sé come proprio contenuto intrascendibile. La presenza dell'essere è anzitutto automanifestazione, apparire di sé a sé come coscienza dell'intero; ogni mente è forma eterna di un contenuto infinito in quanto, come dice Parmenide, nascita e morte sono state tenute lontane da una vera certezza ed è legge che l'essere sia assolutamente completo di tutto. L'apparire per sé, cioè il sapersi come atto cosciente, è dunque condizione del presentarsi di altro sé in noi; e questo perché, in assoluto, *ogni* essente è apparire di altro in quanto appare a sé. Inoltre, proprio perché l'autoriflessione dell'apparire, che noi siamo, è originariamente la sua manifestatività, l'esser pensante significa anche l'esser *apparente* come tutto; ciò significa, in generale, che ogni essente appare anche ad altro – e quindi può essere pensato – proprio perché è originariamente presente; perciò l'apparire per sé, come atto cosciente, è anche condizione del nostro apparire ad altro. L'apparire nel tutto e come tutto è la relazione originaria di ogni essente. Che tutto, secondo il noto passo del *Parmenide* platonico (132 b 3 – c 11), sia formato di pensieri e pensi, significa perciò che l'intero è presenza di sé per sé e per altro sé.

Ogni ente appare a sé come essere e, in questo senso, il *sapersi* è il pensare originario dell'essente – la sua noeticità – che dobbiamo senz'altro predicare dell'intero. Non v'è motivo di limitare l'essenza intrascendibile dell'uomo (l'essere pensiero eterno) all'uomo stesso; e questo perché ciò che *per noi* è veramente intrascendibile è la *mentalità* dell'umano, non l'*umanità* della mente. Con ciò si intende dire che i predicati della mente umana aventi valore trascendentale (cioè l'apparire come coscienza di sé e di altro, e l'intrascendibilità del suo essere eterno apparire) sono universalmente predicabili di ogni essente. Dire "tutto pensa" significa dunque: io *so* che la *forma* del pensare è presente in tutti gli essenti, *so* che essa è sempre in relazione a dei *contenuti* dell'apparire, e *so* che il suo essere forma *eterna* destina ogni pensante – ogni essente – all'infinita conoscenza del tutto; *non* conosco invece – si badi – i *contenuti determinati* delle altre forme di pensiero, ad eccezione di quelli di cui nel comunicare ci facciamo dono reciproco – tra uomini, e tra uomini e tutti gli altri *animali*.

La trascendentalità del pensare è condizione necessaria della completezza dell'intero e dell'apparire concreto. È perché ciascun essente pensa e appare che l'intero può pensare ed essere la totalità come sintesi concreta dell'essente; infatti il tutto è posto come tale solo se – oltre a contenere – *anche* è l'apparire di ogni essente; infatti, l'autocomprensione concreta della totalità è identica alla coscienza di *ciascun* momento di cui essa stessa è composta. Dunque l'intero è coscienza *della* totalità non nel senso passivo di contenere con lo sguardo qualcosa di diverso da sé, ma nel senso attivo e trascendentale di essere – per intero e quindi in ogni proprio momento – *ciò che si guarda*. La totalità si sa come coscienza di sé: *tutto l'essente è soggetto*.

In conclusione è giusto approfondire la già citata tesi di Long, per la quale lo scopo della filosofia parmenidea è “pensare al pensare l’essere” [*to think about thinking Being*]: ora, in base a quanto detto, ciò significa anzitutto pensare al proprio essere pensante; il concetto filosofico di “autocoscienza” è perfettamente consaputo e posto a fondamento della struttura originaria dell’essere. L’interesse della filosofia ionica per “[...] metodologia filosofica, indagine di secondo ordine, mente e relazione di conoscente e conosciuto” (Long 1996, 127-128) è stato a lungo lasciato in secondo piano a causa dell’interpretazione dei primi filosofi che la tradizione dossografica ha presentato come canonica. Ma un’attenta esegesi grammaticale e logica dei frammenti pervenuti ci consente sempre più di guardare al di là della trasmissione indiretta delle dottrine antiche. Concludiamo dunque – secondo un concetto perfettamente significato dall’espressione inglese di Long – che quanto Parmenide ha in vista è anche il *pensare all’essere pensante*: l’olismo parmenideo è tanto ontologico quanto psichico. Chiaramente, pensare all’essere pensante non si riduce a pensare solo al *proprio* sapere bensì, attraverso di sé, a pensare alla noeticità *del tutto*. La verità dell’essere, di cui la mente in quanto tale è espressione, salva l’uomo dall’incubo dell’inevitabilità dell’errore mediando la separazione ontologica (e l’incommensurabilità gnoseologica) fra Dio e gli uomini: il *nóos* in atto conosce il vero per la sua naturale capacità manifestativa, e se nella sua individuazione umana resta esposto alla possibilità di errare, il filosofo mostra peraltro anche la possibilità che esso realizzi a pieno il suo conoscere:

Presentando i suoi argomenti come il dono di una rivelazione divina, Parmenide presume che gli esseri umani possano (almeno momentaneamente) pensare i pensieri che il divino pensa. Nel mito e nella tradizione religiosa la mente di Zeus era ritenuta imperscrutabile dagli uomini. I primi filosofi greci, con l’eccezione di Senofane, criticarono questa limitazione. Sostenevano che il pensiero umano potesse avere accesso ai fondamentali funzionamenti dell’universo, e descrissero questi funzionamenti non sul modello di una fisica inanimata, bensì come ilozoismo – materialità dotata di intelligenza divina. (Long 1996, 148).

Uomini e Dei trovano nella facoltà noetica il punto di contatto e di autocoscienza della totalità: tutti i filosofi ionici³⁵ condividono questo atteggiamento di fiducia nell'autorivelazione della struttura originaria del reale proprio perché, in base all'*ilozoismo* (o panpsichismo) non pongono una separazione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto: la materia – in quanto è razionale – è pervasa di intenzionalità, la quale inerisce, a sua volta, alla sostanza materiale. Come ha visto bene Gomperz, “L'Essere materiale di Parmenide è, con certezza, altresì un Essere spirituale. Esso è insieme materia universale e spirito universale [...]”; la filosofia dell'Eleate sarebbe perciò avvicicabile in qualche modo a Spinoza e ai pensatori della scuola Vedanta, anche se carattere originale della sostanza parmenidea, rispetto ad entrambi i paragoni, è il suo essere “[...] infeconda in quanto materia, perché incapace di qualsiasi sviluppo, e impotente in quanto spirito, perché incapace di qualsiasi attività” (Gomperz 1933 [1896], 273-274).³⁶ Le analogie della filosofia parmenidea con altre dottrine, anche molto distanti nel tempo e nello spazio, non si esauriscono naturalmente a quelle citate: nell'ambito del pensiero occidentale è altrettanto rilevante la connessione fra la noeticità originaria dell'essere parmenideo e il principio della monade come sostanza spirituale di Leibniz; infatti, la teoria della percettività della materia in quanto tale è un ripensamento della radicale separazione cartesiana fra *res extensa* e *res cogitans* che ripropone la connessione immediata di certezza e verità mentre pone il fondamento in cui si dispiega l'idealismo. Infine, nell'ambito della tradizione orientale, non è del tutto fuori luogo sottolineare la vicinanza di Parmenide alla scuola Yogacara, appartenente al Buddismo di tradizione mahayana: per gli esponenti di tale indirizzo il reale è la forma stessa della coscienza e ogni conoscenza è autorivelazione della soggettività originaria del tutto; perciò ogni essere è espressione di una mente universale e onnicomprensiva. Per questo Tucci definisce la posizione dello Yogacara, al pari di quella Vedanta, come un monismo idealistico.³⁷

³⁵ Diversamente da Long, anche lo stesso Senofane si può considerare qualcosa di più che uno scettico. Inoltre, sempre rispetto allo stesso autore, dissentiamo nell'avvicinamento eccessivo delle filosofie di Empedocle e Anassagora alla posizione parmenidea. Queste divergenze ermeneutiche non tolgono peraltro che Long sia da considerare il massimo conoscitore contemporaneo della filosofia presocratica.

³⁶ Che l'autore possa aver considerato negativo il carattere di immobilità dell'essere sembra evincersi dalle parole immediatamente seguenti: “Una monotonia desolata emana da questo scolorito edificio speculativo”. Ma ciò non toglie che l'analisi presentata coglie nel segno l'essenza della filosofia parmenidea: l'essere è materia spirituale in quiete, che sta al di là di ogni bisogno e quindi di ogni *produttività*. Anche Phillips condivide l'avvicinamento di Parmenide e Spinoza per quanto concerne la posizione di una sostanza estesa e pensante: cfr. Phillips (1955, 557 e 559).

³⁷ Si veda ad esempio Tucci (1992, capp. III e VIII).

1.2.2 La prova testuale del panpsychismo parmenideo: B 16 DK

Come abbiamo accennato nel precedente paragrafo, la migliore prova testuale dell'identità assoluta di essere e pensare appare nel frammento B 16 DK. Tuttavia il testo greco è fortemente discusso, la traduzione assai difficile e – infine – la trasmissione dei quattro versi che lo compongono piuttosto fuorviante, perché inserita in un contesto interpretativo tanto stimolante quanto limitato. Per recuperare l'*evidenza testuale* in cui Parmenide afferma nel modo più limpido che l'intero è pensiero, è necessario anzitutto superare i fraintendimenti della tradizione dossografica che trasmette il frammento, e quindi tentare di tradurre il testo sulla base di quanto già conosciamo della dottrina parmenidea.

Il frammento B 16 DK è riportato da due fonti peripatetiche, Aristotele e Teofrasto – successore del precedente alla guida del Liceo. Il problema, come detto, è che entrambi instaurano una serie di incomprensioni proprio *mentre* mediano informazioni di rara preziosità sulla filosofia di Parmenide. Poiché l'impostazione filosofica teofrastea dipende in larga misura dall'opera del suo maestro Aristotele, è da quest'ultimo che dobbiamo partire per cercare di capire in che modo la scuola peripatetica, trasmettendo per due volte il frammento, interpretava attraverso di esso la filosofia presocratica; abbiamo detto che per lo Stagirita “In generale, questi filosofi affermano che tutto ciò che ci appare ai sensi è necessariamente vero, per la ragione che essi ritengono che l'intelligenza sia *sensazione* e che questa sia una *alterazione*. [...] Anche Parmenide dice la stessa cosa” (Aristotele – *Metafisica* Γ 5, 1009 b 12-21).³⁸ Il frammento B 4 DK esclude, come detto, che si possa attribuire anche a Parmenide una riduzione del *nóos* alla percezione; ma la testimonianza è interessante anche perché afferma che lo stesso Eleate non nega del tutto i fenomeni, in quanto ammetterebbe una forma di alterazione: infatti poco prima Aristotele aveva detto di Parmenide:

Poiché egli ritiene che accanto all'essere non ci sia affatto il non-essere, necessariamente deve credere che l'essere sia uno e null'altro che essere [...]. Costretto, peraltro, a tener conto dei fenomeni, e supponendo che l'uno sia secondo la ragione, mentre il molteplice secondo il senso, egli pone pure due cause e *due principi*: il caldo e il freddo, vale a dire il

³⁸ La citazione aristotelica del frammento B 16 DK è immediatamente seguente; qui non viene riportata perché il filosofo non dice alcunché a riguardo della dottrina in esso espressa. Si è preferito perciò analizzare più oltre lo stesso frammento, in base alla citazione – assai più ricca – che ne fornisce Teofrasto.

fuoco e la terra; e assegna al caldo il rango dell'*essere* e al freddo il rango del *non-essere*.
(Aristotele – *Metafisica* A 5, 986 b 27 – 987 a 2).

È della massima importanza analizzare quest'ultima identificazione: l'essere è il fuoco, mentre la terra è il non-essere. Ma intanto si noti che anche Teofrasto, come riferisce Alessandro, aveva proposto una ricostruzione assai simile della struttura filosofica proposta dall'Eleate.

Parmenide [...] dimostra che il tutto è eterno e cerca anche di rendere conto della genesi delle cose che sono. Egli non considera però le due vie allo stesso modo, ma secondo verità [*kat' alétheian*], afferma che tutto è uno, ingenerato e di forma sferica, mentre, secondo l'opinione [*katà dóxan*] dei molti, per spiegare l'origine dei fenomeni, pone *due principi*, vale a dire fuoco e terra, l'uno dei quali è principio attivo, l'altro è materia. (Parmenide – A 7 DK).

A partire da questa impostazione del problema, e sulla base di altri indizi testuali, i commentatori antichi e gli stessi interpreti moderni, dedussero che il poema parmenideo fosse diviso in due parti, fra loro radicalmente opposte – Verità [*alétheia*] e Opinione [*dóxa*] – l'una del tutto positiva, l'altra assolutamente negativa o al massimo verosimile, benché mai vera. Questa è la lettura tradizionale di Parmenide: all'interno della *dóxa* sarebbe stata trasmessa solo una dottrina dell'apparenza fuorviante, secondo cui i mortali vivono. Ma alcuni preparati interpreti di Parmenide – come Schwabl e Ruggiu – hanno dimostrato che la *dóxa* parmenidea non è del tutto negativa, bensì presenta un'esposizione dei contenuti dell'apparire sul fondamento della verità dell'essere. Ora, sulla base di questo innovativo paradigma ermeneutico, notiamo che forse lo stesso Aristotele (e magari anche Teofrasto) aveva almeno intuito la positività della *dóxa*; il maggiore problema rimane piuttosto l'identificazione aristotelica dei principi parmenidei di fuoco e terra (o notte) con essere e non essere; leggiamo invece quanto Parmenide afferma al frammento B 8, 50-61 DK, considerato tradizionalmente l'inizio della sezione della *dóxa*, ma permeato – come avremo modo di mostrare – anche della verità dell'essere.

50 In questo per te pongo termine al discorso sicuro e al pensiero

51 sulla verità; e dopo ciò le opinioni dei mortali

52 apprendi, ascoltando l'ordine ingannevole delle mie parole.

53 Stabilirono infatti di dar nome a due forme

54 l'unità delle quali non è necessaria – in questo essi si sono ingannati.

55 Le giudicarono opposte [*tantía*] nella struttura e posero segni
56 separatamente [*chōrís*] gli uni dagli altri; da un lato il fuoco etereo della fiamma,
57 che è benevolo, molto [*rado*] leggero, in se stesso dappertutto identico,
58 ma rispetto all'altro non identico; d'altro lato posero anche quella cosa per se stessa,
59 come opposta [*tantía*], notte oscura, struttura densa e pesante.
60 Io ti espongo questo ordinamento verosimile in tutto,
61 cosicché mai nessuna convinzione dei mortali ti superi.

L'errore dei mortali non è dunque la posizione di due forme, bensì l'astratta posizione della relazione loro: qualora esse siano considerate come opposte [*tantía*] – nel senso di reciprocamente separate [*chōrís*] – si manca il fondamentale riconoscimento della necessità che siano *unite*; e l'unità di fuoco e notte è il loro appartenere eternamente all'essere. Ecco la conferma tratta dal frammento B 9 DK:

1 Ma poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte
2 e le cose che corrispondono alle loro forze sono attribuite a queste o a quelle,
3 tutto è pieno insieme [*homōû*] di luce e di notte invisibile
4 uguali [*ísōn*] ambedue, poiché con nessuna delle due si trova il nulla.

Luce e notte – elementi costitutivi fondamentali dell'universo – sono presenti contemporaneamente [*homōû*] nel tutto e sono identici nel *non essere* il nulla. I mortali, che già falliscono nella comprensione della verità dell'essere come il non-nulla, oppongono al fuoco “benigno” un principio che nella sua negatività rispetto all'altro, deve essere stato inteso come non essere e come “male”: perciò dove sussiste un rapporto di *contrarietà* (fra luce e notte) i mortali pongono una relazione di *contraddittorietà*, mentre dove c'è assoluta contraddizione (fra essere e nulla) essi riconoscono invece una relazione fra contrari.³⁹ Perciò la confusione di cui rimane vittima lo stesso Aristotele non è una sua colpa *specificata*, bensì una lettura erronea degli elementi fisici già comune al tempo di Parmenide e da questi ottimamente criticata. Tenendo presente la tradizione aristotelica, veniamo dunque al resoconto di Teofrasto che, nella sua opera *Sulla sensazione*, afferma – citando il frammento B 16 DK di Parmenide:

³⁹ I versi B 6, 6-9 DK dicono infatti dei mortali: “...costoro sono trascinati / sordi e ciechi a un tempo, attoniti, genti senza giudizio / dalle quali l'essere e il non essere sono ritenuti lo stesso / e non lo stesso, mentre di tutte le cose c'è un sentiero che torna indietro”.

Sulla *sensazione* la gran parte delle opinioni in generale si riducono a due: gli uni la fanno derivare dal *simile*, gli altri dal *contrario*. Parmenide, Empedocle e Platone dal simile, Anassagora coi suoi seguaci e Eraclito dal contrario. Parmenide, in generale, non ha fornito una dottrina precisa, ma ha detto soltanto che, essendo due gli elementi, la *conoscenza* [*gnôsis*] avviene secondo quello *prevalente* [*hyperbállon*]. Infatti se prevale il caldo o invece il freddo, il pensiero diventa diverso, ed è migliore e più puro quello che ha luogo per il caldo; e tuttavia anche in questo pensiero deve esserci una certa *proporzione* [*symmetría*] (B 16, 1-4 DK):

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσις μελέων πολυπλάγκτων ⁴⁰
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

[Parmenide] infatti, identifica *sentire* [*aisthánesthai*] e *pensare* [*phroneîn*], per cui anche la memoria e l'oblio derivano da questi elementi attraverso la loro *mescolanza* [*krâsis*]. Nel caso, però, che questi due elementi nella mescolanza si pareggino, egli non precisa se il pensare abbia o meno luogo e quale stato sia questo. Ma che anche con il contrario preso per se stesso egli faccia avvenire la sensazione, appare chiaro nei versi in cui afferma che il cadavere non percepisce la luce, il caldo e il suono, a causa della mancanza del fuoco, mentre invece percepisce il freddo, il silenzio e tutti i contrari di questo tipo. E in generale ogni essere ha una qualche conoscenza. In questo modo, con tale decisione, egli sembra eliminare le difficoltà che derivano dalla sua dottrina. (Parmenide – A 46 DK).⁴¹

La teoria della conoscenza di Parmenide sosterrebbe dunque, secondo la lettura peripatetica, che “il simile si comprende mediante il simile”, in modo uguale per la sensazione e per

⁴⁰ Per il primo, tormentato verso adottiamo la versione greca proposta, con buoni argomenti, in Verdenius (1964, 6-13). La lettura proposta da questo interprete ci sembra, per i motivi che esporremo in seguito nel testo, la più coerente rispetto alla dottrina generale del poema, oltre che la più plausibile filologicamente.

⁴¹ Nel corso del precedente paragrafo si è studiato il problema parmenideo della coscienza – o apparire – secondo un procedimento, in certo modo, *a priori*: mostrando cioè quanto la mente sappia *da sé di sé* – senza l'intervento di alcunché di esterno. L'apparire, tuttavia, è strutturato logicamente come interrelazione originaria di sensibile e intellegibile, quindi la sua analisi rimarrebbe costitutivamente incompleta se non prevedesse un'indagine dei contenuti di conoscenza, per così dire, *a posteriori*: Parmenide pensò anche a questo fornendoci una *teoria della conoscenza*, che comprendesse anche l'aspetto percettivo dell'apprendere.

l'intellezione, che sono la stessa cosa.⁴² I temi peripatetici del *prevalere* di un elemento sull'altro, e dell'*alterazione* che ogni volta farebbe diverso il pensiero in base a ciò che esso subisce dall'esterno, hanno condotto i traduttori a concentrarsi sugli aspetti negativi del frammento e a leggervi una teoria "soggettiva" (cioè negativa) del percepire umano: il detto sarebbe dunque un'esposizione di quella parte del poema (la *dóxa*) in cui, secondo l'interpretazione tradizionale, non vi sarebbe esposto altro che ciò che appare ai mortali come vero – cioè il *falso*. Il fondamento sotteso a questa interpretazione negativa della *dóxa* è esprimibile in questo modo: "poiché Parmenide ha detto che l'essere è eterno e immobile, dunque tutto ciò che espone *di quanto si muove* non può che essere la descrizione di un mondo illusorio"; ora, il presupposto errato di questo fondamento è la persuasione che il filosofo – dopo aver definito il *tutto* come quiete sulla base di un puro atto noetico – potesse ancora credere che i sensi attestino, ciononostante, il movimento. Ma il frammento B 4 DK ci aiuta nuovamente a capire che, secondo Parmenide, quanto appare deve essere compreso e determinato in base all'intelletto, e non viceversa. Il filosofo può dunque, come dimostra Zenone, elaborare una fenomenologia dell'eterno, negando solo un'*interpretazione negativa* di ciò che si manifesta; non può certo negare, invece, che ciò che appare, in quanto è tale, sia essere (e che dunque sia in quiete). L'attribuzione astratta del B 16 DK alla seconda parte del poema (intesa come *dóxa* negativa) e la riduzione della teoria ivi espressa a dottrina ingannevole della sensazione umana ha di certo contribuito all'allontanamento della traduzione dallo spirito del testo; una lettura "tradizionale" del frammento sarebbe, in questo senso negativo, la seguente (B 16, 1-4 DK):

Infatti, come è in ogni momento la mescolanza delle membra erranti
così è la mente negli uomini; giacché lo stesso
è ciò che pensa, la sostanza delle membra, per tutti gli uomini
e per ciascuno: infatti ciò che prevale è pensiero.

⁴² Si confronti il passo Aristotele – *L'anima* Γ 3, 427 a 17 – b 10: Teofrasto riprende fin nel lessico la "critica" aristotelica all'identificazione di sentire e pensare; tuttavia, come è errato attribuire a Parmenide (e in generale ai primi filosofi) tale riduzione, così è limitante affermare che i primi filosofi (compreso Parmenide) avessero ignorato l'esistenza dell'errore, perché convinti che "tutto quello che appare ai sensi è vero". La dialettica di verità ed errore è un momento fondamentale del poema parmenideo; ora, non è possibile credere che Aristotele abbia intenzionalmente falsato le teorie dei pensatori precedenti: possiamo dire, a sua parziale giustificazione, che è la sua *distanza teorica* rispetto ai filosofi ioniaci – oltre che probabilmente una conoscenza limitata dei loro scritti – ad indurlo a interpretazioni errate degli stessi.

La grande maggioranza dei critici propone dunque un significato per cui nel detto parmenideo si illustrerebbe solo l'*erranza* della conoscenza umana, “trascinata” dalla mescolanza di luce e notte che – di volta in volta – altera il *nóos*; quest’ultimo si presenterebbe negli uomini sempre *diverso* rispetto a se stesso, a seconda di quale elemento *prevale* in ogni singolo momento percettivo.⁴³ Tuttavia, come abbiamo accennato, nel poema parmenideo non è mai esistita una sezione negativa *opposta* a una positiva; bisogna dire, piuttosto, che ogni frammento è pervaso dello spirito definitorio e costruttivo della verità dell’essere come anche dall’intento critico rispetto all’errore: il poema è un’*unità compositiva* in cui la sintesi di verità e critica dell’errore è sempre presente, anche se secondo proporzioni reciproche di volta in volta diverse. In definitiva, il problema è che il citato passaggio tematico (B 8, 50-61 DK) *dal* discorso che parla del vero – facendo continuo riferimento all’errore – *al* discorso che critica l’errore *sempre in relazione* alla verità dell’essere, è *stato confuso* con l’esistenza di un’opposizione dogmatica fra due parti del poema assolutamente inconciliabili. Dunque, l’errore che i mortali compiono rispetto al concetto degli elementi (fuoco e notte) – intendendoli come *separati* – è lo stesso errore che hanno ripetuto molti critici del poema parmenideo, compreso Aristotele: dividere l’*unicomplessità* in due momenti che invece esistono come tali solo nella loro sintesi. Fortunatamente, già alcuni attenti esegeti degli anni Cinquanta hanno notato la *positività* del frammento B 16 DK e di conseguenza hanno avanzato l’ipotesi che gli si potesse attribuire anche un significato *universale*: infatti, è vero che nella sua testimonianza Teofrasto riprende l’astratta interpretazione aristotelica (pensare = sentire), ma egli dice – inoltre – che Parmenide non ha definito specificatamente una dottrina della percezione, quanto piuttosto una teoria della *gnôsis* [conoscenza] in generale; vedremo perciò come una lettura attenta del frammento lo liberi dai presupposti riduzionistici lasciando che si mostri per ciò che esso è: una *teoria della mente in quanto tale* – espressione della tautologia universale ($P \leftrightarrow E$), piuttosto che di una teoria negativa della percezione umana. In questa importante risemantizzazione del detto parmenideo risulterà essenziale – in modo abbastanza sorprendente – proprio il resoconto di

⁴³ La traduzione e l’interpretazione negative fornite sono tratte da Guthrie (1962, 67-69). Anche Vlastos, sorprendentemente, resta vittima del presupposto per il quale i sensi sarebbero in quanto tali decettivi, e l’elemento notturno per essenza non-essere: il B 16 DK non insegnerebbe alcunché dell’identità di essere e pensare; si veda l’intero articolo Vlastos (1946). Vedremo come la situazione sia tutt’altra, dal momento che *proprio* in questo frammento appare la conferma testuale più esplicita di quella tesi ($P \leftrightarrow E$), cui peraltro lo stesso Vlastos, in modo pionieristico, ha dedicato alcune delle migliori pagine critiche di sempre.

Teofrasto che lo tramanda. Passiamo dunque, con l'aiuto essenziale di più esperti grecisti, a ricostruire il significato originario del testo, di cui per comodità riportiamo di nuovo la lettera (B 16 DK):

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κράσις μελέων πολυπλάγκτων
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πάσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.

Notiamo intanto che il detto è composto di tre proposizioni introdotte sempre da un γὰρ [gàr], traducibile senz'altro col valore esplicativo e giustificativo di “infatti” o “giacché”; ciò significa che la proposizione successiva è sempre spiegazione della precedente, con la quale ha un rapporto di reciproca fondazione. È dunque metodologicamente corretto e semanticamente richiesto ricorrere a ciascuna delle tre proposizioni per comprendere il senso delle altre. La corretta traduzione della prima frase è, a nostro avviso, la seguente:

Infatti, come ogni volta l'unione dei molto mobili elementi comprende,
così la mente si presenta negli uomini...

Si pone un primo paragone, introdotto dagli avverbi relativi di inizio verso [ὥς...τῶς], in cui sono correlati l'unione di elementi molto mobili [*krâsis meléōn poluplânctōn*] e la mente degli uomini [*nóos anthrópōisi*]; come l'unione, così il pensiero – sintesi di una pluralità. Per comprendere a fondo la portata del primo verso è necessario interrogarsi sul significato della *krâsis*: essa ha valore trascendentale, cioè si dà universalmente per ogni situazione; a differenza del termine parmenideo μίξις [*míxis*: B 12, 4 DK] che indica maggiormente l'atto del congiungersi di due entità per sé autonome, la *krâsis* significa lo stato dell'essere in *fusione originaria*, cioè l'identità dei distinti che formano in verità una terzo rispetto a loro, che è sempre. Teofrasto è ambiguo perché – attribuendo la *krâsis* senz'altro al caldo e al freddo – da un lato afferma che “nel pensiero deve esserci sempre una certa proporzione” fra i due elementi, e dall'altro dice che v'è coscienza anche con il “contrario preso per se stesso”: non si capisce dunque, in un primo momento, se si possa dare un atto di pensiero anche con la pura notte – come sembra essere il caso del cadavere – o se la fusione in quanto tale preveda la presenza di entrambi gli elementi. Interrogando gli altri versi di Parmenide possiamo rispondere che *localmente* – per una “parte” dell'essere – si può dare un elemento preso per sé, come nel caso (B 12, 1 DK): “Le corone più strette furono riempite di fuoco non mescolato”; ma

in assoluto, come abbiamo dedotto da B 8, 50-61 DK, l'unità delle forme di fuoco e notte è necessaria; ciò è confermato chiaramente anche dal verso B 12, 2 DK nel quale la presenza locale di corone di puro fuoco è equilibrata dall'apparire di altre corone: "Le corone più strette furono riempite di fuoco non mescolato, / quelle che seguono ad esse furono riempite di notte, ma in esse si immette una parte di fuoco". L'intero è dunque unità trascendentale – cioè sempre in atto – delle diverse forme (B 12, 3 DK): "nel mezzo di queste sta una divinità che tutto governa". Ma, ciò posto, il nostro problema è quale sia il caso di B 16, 1 DK: si sta parlando, in quel verso, di una *krâsis* di tipo locale – e allora è più giusto tradurre con il termine "mescolanza" perché in essa può anche darsi un elemento puro – oppure si intende la *krâsis* dell'intero – per cui dobbiamo intenderla come "fusione" o "sintesi" sempre essente? La risposta a questa domanda è fondamentale, in quanto in base ad essa si determina la comprensione di gran parte di ciò che resta del frammento B 16 DK.

Ora, per la differenza del termine *krâsis* rispetto a *mîxis*, e soprattutto perché l'unione di cui si parla nel primo verso è introdotta dall'avverbio universale *hekástote*,⁴⁴ riteniamo corretto adottare una lettura trascendentale di *krâsis*. Questa opzione sembra adeguatamente confermata anche da ciò che l'unione comprende: *meléōn polupláncōn* – gli elementi molto mobili di fuoco e notte, di cui si è detto (B 9, 3 DK) "tutto è pieno a un tempo". I sostenitori della lettura locale della *krâsis* (che sono gli stessi interpreti "negativi" del B 16 DK di cui sopra) vedono al contrario nell'intero frammento solo una teoria della conoscenza umana, e intendono perciò il secondo emistichio del primo verso come "mescolanza delle membra corporee"; inoltre costoro, coniugando questo presupposto antropocentrico con l'attribuzione dell'intero detto all'opinione dei mortali, intendono l'aggettivo *polúplanctos* – che determina la natura delle "membra" (o degli "elementi") – secondo il suo significato più negativo di "molto erranti":⁴⁵ infatti, nella percezione le membra degli uomini sarebbero trascinate in ogni luogo dal

⁴⁴ È chiaro che se, adottando il testo greco di Diels-Kranz, si legge *ἑκαστος* invece di *ἑκαστο(ε)* il senso del verso cambia radicalmente: abbiamo già rimandato ai motivi per cui – secondo le indicazioni di autorevoli studiosi – adottiamo quest'ultimo avverbio per "ogni volta"; tuttavia molti critici preferiscono, al contrario, leggere il termine nella prima versione – come "ciascuno" – e ritengono che l'intero frammento parli esclusivamente di una situazione umana. Come in tutta la tesi, il nostro tentativo è proprio quello di mostrare la *necessità* di abbandonare una lettura antropocentrica di Parmenide.

⁴⁵ Questa opzione per il senso radicalmente negativo di *polúplanctos* sarebbe supportata dall'appartenenza dell'aggettivo all'area semantica di radice *πλακτ-* i cui derivati sono impiegati da Parmenide per parlare dei *mortali*: si confrontino i versi B 6, 5-6 DK. Tuttavia, come avremo modo di spiegare, ciò che determina il senso dell'aggettivo di B 16, 1 DK è senza dubbio più il suo *contesto specifico* che la sua afferenza a radici e a termini tratti da contesti diversi.

continuo mutamento del mondo sensibile, e così il loro *nóos* – se è vero che per Parmenide percezione e intellesione sono lo stesso e sono un’alterazione. L’argomento di questi interpreti è serio e richiede una discussione attenta.⁴⁶ Anzitutto per i Greci, come si evince facilmente dai testi omerici, i sensi non sono per sé decettivi, ma possono esserlo se non ricevono un adeguato completamento da parte del *nóos*. Questo è vero anche per i filosofi ionici in generale, e in modo eccezionale per lo stesso Parmenide. Inoltre si aggiunga che l’aggettivo *polúplanctos*, pur appartenendo ad un’area semantica potenzialmente negativa, occorre qui in un contesto del tutto diverso, assolutamente privo – come vedremo – di *altri* termini semanticamente negativi che farebbero propendere per una comprensione dello stesso in senso decettivo.⁴⁷ Quest’ultima riflessione è determinante, come lo è il fatto che l’aggettivo significhi *anche* – in modo più neutro – “dai molteplici movimenti”, e quindi *possa* assumere sfumature positive o negative in base al contesto cui è relato. Ciò basti a provare, per il momento, che non siamo affatto costretti ad arrenderci all’esegesi antropocentrica e decettiva del frammento. Anzi bisogna cominciare a dire che la lettura trascendentale e positiva di *krâsis meléōn* ha ricevuto rare ma eccezionali conferme: Bollack, riprendendo una riflessione di Schwabl già formulata da Rostagni,⁴⁸ scrive quanto segue:

L’espressione importante è *krâsis meléōn* e il frammento si rapporta alla costituzione fisica del *nóos* piuttosto che alla *differenza* delle percezioni secondo la persona o secondo il momento [...]. Noi diamo a *melē* il senso di *membra costitutive dell’universo* (che ritroviamo in Empedocle), di *elementi*. Il pensiero è la fusione degli elementi che ci costituiscono. (Bollack 1957, 66-67; corsivi nostri).

⁴⁶ Un’ottima anche se non completa critica dei presupposti negativi sedimentatisi sul frammento, a partire da Aristotele e da Teofrasto, appare in Hershbell (1970). In breve: il pregio di questo articolo sta nel riconoscere la positività del frammento, mentre il limite risiede nella mancata comprensione della tautologia di pensare ed essere.

⁴⁷ Manca nell’intero frammento un qualche elemento che indirizzi verso una lettura negativa di *polúplanctos*. Si noti ad esempio che qui occorre per due volte il termine “uomo” [*ánthrōpos*], impiegato da Parmenide con un senso decisamente più neutro rispetto a “mortale” [*brotós*], che segnala invece, in ogni sua occorrenza, l’*errare* dell’uomo (si confrontino a prova di ciò B 1, 30; B 6, 4; B 8, 39, 51 e 61 DK).

⁴⁸ L’autore afferma che nel B 16 DK anche Parmenide, attingendo da Orfici e Pitagorici, “[...] aveva identificato il *pensiero* con l’armonica fusione (*κράσις*) degli elementi”; e prosegue in nota: “Per *κράσις μελέων πολυπλάγκτων* intendo la fusione degli elementi, non degli «organi» o delle «membra», come traducono gli altri (quand’anche questi volessero intendere «fusione delle membra per riguardo agli elementi»)” Rostagni (1924, 108 e 109 nota 1). Questo rilievo è giusto e importante, perché se la fusione e unità universale degli elementi comprende e rende intellegibile anche la relazione fra le singole membra corporee non è vero il contrario: l’armonia degli organi umani non implica che il tutto sia secondo la legge di tale ordine.

Gli elementi sono fuoco e notte: essi spiegano, in base alla loro trascendentalità, *anche* il pensiero e la sensazione umani; tuttavia ridurre la portata della proposizione ad esprimere solamente una dottrina antropologica significa fraintendere del tutto il suo valore semantico ed essere destinati, come vedremo, a mancare la corretta traduzione dell'ultima fondamentale frase del frammento. Concludiamo da quanto detto in precedenza e in base alla citazione appena riportata che, se è corretto rilevare – in coerenza con il resoconto di Teofrasto – la *diversità* della sintesi degli elementi in ciascun momento, peraltro il verso e il senso generale del frammento invitano a porre l'accento sul potere di sintesi della *krâsis*, che ogni volta raccoglie la pluralità degli elementi universali in unità: è vero infatti che gli elementi sono molto mobili, ma la mescolanza – come dice lo stesso Teofrasto – richiede sempre “una certa proporzione” fra i costituenti, che solo la loro sintesi può fornire; perciò il significato del primo verso è che sempre – cioè per ogni diverso momento – la relazione degli elementi cosmici è proporzionata e compresa dalla *krâsis*. In quanto sintesi del molteplice, questa è identica a sua volta al modo in cui “il pensiero si presenta negli uomini”; inoltre, come vedremo, è identica alla *natura essenziale* degli elementi⁴⁹ (la *meléōn phýsis* del verso 3), perché la struttura originaria della sostanza prevede che la sintesi dei due elementi universali (fuoco e notte) sia sempre presente: come si dice in B 9, 3-4 DK, “tutto è pieno insieme di luce e di notte invisibile / uguali ambedue, poiché con nessuna delle due si trova il nulla”. Un ulteriore passo in avanti nella comprensione della natura dei *mélē* è compiuto da Philip, secondo una prospettiva sostanzialmente affine e coordinabile a quella che stiamo elaborando. Questo autore afferma infatti – recuperando il senso musicale del termine – che comprendere i *mélē* come semplici elementi umani è limitante; e conclude

Vorrei suggerire che *meléōn* potrebbe significare qui non le membra fisiche quanto gli elementi musicali delle armonie. La traduzione quindi sarebbe: “Infatti, come ogni volta è la fusione degli accordi molto mobili, così gli uomini sono dotati di mente. [...]”. Bisognerebbe intendere ciò nel senso del *Fedone* (86 b): “fusione e armonia è l'anima” [κράσις καὶ ἄρμονία ἢ ψυχή]. Il significato del frammento sarebbe dunque: quella attualità del pensiero che è l'universo, e i processi dell'intelletto nell'individuale, sono con-

⁴⁹ Questa *identità* della sintesi con il modo del pensiero *e con* la natura degli elementi cosmici è confermata dallo stesso Bollack. Come si può notare, tale medesimezza, mentre prepara una migliore comprensione dei versi finali del frammento, è già a livello logico affermazione della trascendentalità del pensiero.

nessi dal fatto che entrambi sono armonie; e noi possiamo avere conoscenza dell'universo perché partecipiamo della comune armonia. Secondo questa interpretazione, Parmenide starebbe alludendo alla musica delle sfere in connessione con una teoria della conoscenza che sta argomentando. (Philip 1958, 64-65).⁵⁰

Il passaggio conclusivo alla mente universale compiuto dall'autore va ora argomentato. Come ricordano in un loro articolo Cassin e Narcy, già Diels aveva proposto di intendere il *nóos* del verso 2 come soggetto dell'*échei* al verso 1; ciò perché egli adottava la difficile versione del testo greco con l'accusativo *κράσιω* in luogo del più probabile, e da noi preferito, nominativo *κράσις*; comunque l'aspetto importante di questa proposta di Diels è che "soggetto di *échei*, *nóos* deve essere inteso come un'entità distinta dall'uomo" (Cassin, Narcy 1987, 288). Ora, la distinzione non implica naturalmente la separatezza dei distinti quanto, in questo caso, la *comprensione* dell'uomo nella facoltà della mente. Come abbiamo visto, nella traduzione di *mélē* gli esegeti si dividono fra quanti sostengono un senso antropologico e quanti invece un senso cosmico del termine; ma solo la lettura *universale* dona tutta la sua forza al paragone della prima proposizione: "con questo senso cosmico il primo verso pone un rapporto generale del *nóos* al mondo, che il secondo verso applica al caso particolare degli uomini" (Cassin, Narcy 1987, 289). L'attribuzione di una natura intellettuale alla *krâsis* non dovrebbe ormai più sorprendere, ma si noti, a ulteriore riprova, che il verbo *échei* possiede fra i suoi tanti significati anche quello noetico di "conoscere, tener fermo con la mente":⁵¹ coniugando questa accezione intellettuale con il senso fisico del verbo ("contenere") è possibile intuire il senso di sintesi di materia e mente che si è cercato di significare nella nostra traduzione di *échei* con "*comprende*". La fusione trascendentale degli elementi appare dunque struttura fisica della materia e insieme atto noetico, che contiene anche il momento della coscienza umana. Consapevoli del significato interale del primo verso e del valore del paragone fra la sintesi

⁵⁰ La teoria di questo autore meriterebbe un approfondimento in quanto si fonda su di un'ottima conoscenza della tradizione pitagorica e afferma in qualche modo la connessione di Parmenide con essa. Ora, nonostante varie testimonianze (ad esempio A 1 e A 12 DK) provino la correttezza di questa attribuzione, molti studiosi preferiscono credere ad una opposizione fra l'Eleate e la maggior parte delle scuole ioniche; lo studio di Ruggiu, su cui il nostro lavoro in gran parte si fonda, soffre di questo difetto di sottovalutazione, soprattutto rispetto ad alcuni tratti pitagorici della teoria parmenidea: infatti riteniamo che, lungi dal negare le filosofie ioniche, Parmenide "le continui in una nuova forma" (Kahn 1968-1969, 702 e nota 3). La relazione fra Parmenide e Pitagora è straordinariamente feconda e, in generale, il tema dei rapporti fra l'Eleatismo e i vari pensatori ionici è fra i più degni di essere studiati in tutta la filosofia antica. Ottima, in questo senso, è la prospettiva di Long (1996).

⁵¹ Si confronti, ad esempio, Montanari F. – *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino, 1995, pp. 861-863.

degli elementi in quanto tale e la mente umana, possiamo ora procedere con la traduzione dei due versi conclusivi (B 16, 2-4 DK).

...τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.

Notiamo subito che la seconda proposizione del frammento, che deve spiegare e fondare la prima, inizia con lo stilema predicazionale [*tò gàr autó*], a indicare con tutta probabilità un tipo di identità eccezionale fra i termini in esso uniti: infatti la stessa costruzione appare già, come abbiamo visto, in B 3 e in B 8, 34 DK, dove pone l'identità assoluta di pensare ed essere. Anche qui a stessa forma corrisponde medesimo contenuto. Perciò la traduzione che proponiamo per il verso 3 è la seguente:

...giacché lo stesso / è ciò che pensa – natura degli elementi – negli uomini...

La costruzione è assai difficile; comunque sia, molti esegeti riconoscono la plausibilità di due letture diverse che sostanzialmente non cambiano il senso dell'identità in questione;⁵² noi abbiamo inteso *hóper* come nominativo fornendo al semantema *meléōn phýsis* valore di apposizione (cioè di espressione esplicativa) rispetto a “ciò che pensa”. Sul senso in cui dobbiamo intendere gli “elementi” siamo adeguatamente informati; per capire il valore della tautologia del verso 3 è quindi sufficiente indagare il significato del termine *phýsis* che ad essi è essenzialmente in relazione. Ora, il valore trascendentale del termine, specie nel contesto ionico, è universalmente riconosciuto: la *phýsis* è l'intero dell'essere materialmente inteso; con l'aiuto di alcuni interessanti studi critici possiamo accedere inoltre ad un significato a questo coordinato ed essenziale: la *phýsis* è l'essenza di una cosa, ciò che ne governa interiormente il comportamento; compresa in questo senso essa assume, soprattutto nei pensatori ionici, l'importante valore di costituzione mentale dell'essente: posto che nel nostro frammento la “natura” possa assumere tali valori

⁵² Kahn riassume la questione con grande intelligenza: “Si noti che non fa differenza se si prende *φύσις* come soggetto o come oggetto di *φρονέει*, in apposizione a *νόος* oppure ad *ὅπερ*, dal momento che ciò che la proposizione asserisce è precisamente l'identità dei due termini. L'ambigua sintassi di *φύσις* è un tipico accorgimento parmenideo per *esprimere* questa identità” (Kahn 1968-1969, 721 nota 25).

[...] non c'è niente che proibisca l'identificazione di questa *meléōn phýsis* con il *nóos*; vista dall'interno, la mente è la costituzione delle membra corporee, cioè controlla i movimenti del corpo. [...] Questo non significa, naturalmente, che Parmenide considerasse il *nóos* come la *phýsis* di tutte le cose. Esso è la *phýsis* solamente del corpo umano. (Hershbell 1970, 12).

La riflessione di Hershbell è giusta, ma chiaramente, nel guadagnare il senso noetico della “natura”, perde di vista la sua essenziale interaltà: come invece ha mostrato Mondolfo (1935), per i filosofi ionici non solo il concetto di “natura” definisce il tutto, ma sussiste anche un'identità perfetta di *phýsis* e *theîon*. Che “tutto è pieno di Dei”⁵³ significa perciò proprio che l'intero è materia cosciente – essere divino. Si sarà notato che finora abbiamo lasciato indeterminato l'ultimo tratto della tautologia della seconda frase; questo perché qui si annida il presupposto antropocentrico più difficile da superare e perché proprio in una inedita quanto semplice traduzione risiede il senso innovativo della nostra lettura universale di B 16 DK. Si dà ora spiegazione del punto decisivo in cui il *testo parmenideo* deve essere letto come pura affermazione della tautologia (**P↔E**). La lettura tradizionale, e apparentemente evidente, del nesso identitario e della frase finale del frammento è:

... giacché lo stesso / è ciò che pensa, la sostanza delle membra, negli uomini
in tutti e in ciascuno: infatti ciò che prevale è pensiero.

Parmenide sta istituendo un paragone con la costruzione *tò autó*, solitamente impiegata in modo enfatico, per mostrare l'unità effettiva di due diversi ritenuti *non* evidentemente equivalenti presso la mentalità comune. Ora, se il verso predicasse la medesimezza della mente come negli uomini, così in tutti gli uomini e in ciascun uomo, dovremmo riconoscere che Parmenide impiega una forma di predicazione – di solito riservata a concetti di eccezionale difficoltà e rilevanza – per esprimere una *analiticità* sinceramente imbarazzante: è evidente infatti che il termine “uomini” del verso 3 contiene già – in un contesto filosofico – l'idea che si tratta di *tutti* e perciò di *ciascuno* degli elementi compresi nella parola al plurale; dunque dovremmo attribuire ad un filosofo – autore per di più di un'opera in esametri che segue un ca-

⁵³ Talete – A 22 DK.

none compositivo piuttosto vincolante – l’incomprensibile esigenza di una superflua ripetizione.⁵⁴

Notiamo piuttosto che la comprensione della struttura esametrica del poema è spesso importante per risolvere problemi di esegesi: l’esametro – misura del respiro umano – è un verso composto di sei piedi di accentazione; ogni esametro è diviso in due emistichi da una *cesura*; alla fine di ogni esametro c’è una *pausa*. Ambedue le sospensioni nell’emissione del verso (cesura e pausa) sono elementi fisici e concettuali: poiché infatti nella recitazione il testo viene *espresso*, ogni silenzio nella trasmissione del suono è significativa per la mediazione del contenuto e per il respiro che lo media; questo è vero specie per la pausa di fine verso, che è più lunga di quella della cesura e prevede anche – a differenza di quest’ultima – un’inspirazione. Perciò è giusto dire che, dopo il termine “uomini” del verso 3, il respiro si esaurisce e la pausa d’inspirazione segna anche un’autonomia concettuale fra quanto precede e quanto segue – nel nostro caso fra “uomini” da un lato e, dall’altro, *kai pâsin kai pantí*; dunque, nella comprensione del senso del paragone, svolge un ruolo determinante la pausa finale del verso 3: è il *kai* di inizio verso 4 – dopo la sospensione significativa – ad esprimere il secondo termine di paragone.⁵⁵ Ora, la strada tradizionale, che traduce l’equivalenza centrale del frammento come una mera ripetizione del concetto di “umanità” ci appare francamente impercorribile; essa si basa sul solito presupposto: ciò che pensa è solo l’uomo. Ora, se questo non è il caso, *in cosa* sarebbe identico “ciò che pensa” oltre che negli uomini – il che è lo stesso che chiedere: quale può essere la traduzione di *kai pâsin kai pantí* ?

Rispondere a questa domanda non è facile perché, sorprendentemente, nessuno degli ottimi esegeti su cui abbiamo basato la nostra lettura universale del frammento ci viene in soccorso. Tuttavia, il problema dell’identificazione del secondo termine di paragone assume valore di un’aporia solo fintantoché si rimane in qualche modo legati al presupposto antropocentrico che si vorrebbe superare. *Al di fuori* di questa illusione, la soluzione al problema è evidente, e

⁵⁴ Il solo Fischetti ha notato l’assurdità di questa tradizione dicendo: “Ora a me pare che il rapportare questa identità agli uomini tutti e al singolo sia enfatico, e non solo per la ripetizione della congiunzione *καί*, ché chi dice tutti gli uomini vi comprende anche il singolo: perciò il paragone non punta tanto su questa distinzione superflua, retorica” (Fischetti 1973-1974, 189); non presentiamo tuttavia la proposta di traduzione di Fischetti perché, inspiegabilmente, ricade subito nell’errore antropocentrico.

⁵⁵ La scansione esametrica del testo appare tanto più rilevante quando si consideri che all’epoca della composizione del poema la trasmissione e la condivisione *orale* delle opere d’intelletto era ancora largamente prevalente: Parmenide scrive in esametri proprio per poter *recitare* al pubblico ellenico la sua straordinaria esperienza di rivelazione.

“quello che sembrava un serpente appare una corda”, con cui quasi tutti i critici – compresi quelli che hanno intuito la trascendentalità degli elementi – si sono annodati. La risposta che il testo attende è, a nostro avviso, la seguente: il secondo termine di paragone [*kai pâsin kai pantî*] non è la ripetizione del termine precedente [*anthrópoisin*], bensì qualcosa di essenzialmente più esteso, che rende la tautologia parmenidea estremamente significativa: quanto nessuno ha riconosciuto è che *πάσιν* [*pâsin*] e *παντί* [*pantî*] grammaticalmente sono anche le forme del *neutro*, plurale e singolare – e non necessariamente quelle del maschile. La nostra traduzione è dunque:

Infatti, come ogni volta l'unione dei molto mobili elementi comprende,
così la mente si presenta negli uomini: giacché lo stesso
è ciò che pensa – natura degli elementi – negli uomini
e in tutte le cose come in ciascuna; infatti il pieno è pensiero.

Il pensiero è identico in ogni essente, la coscienza è uguale per gli uomini e per tutte le cose. La dialettica della tautologia onto-noetica attraversa l'intero brano: infatti, l'elemento onnipervasivo e veramente rilevante nell'intero frammento è l'*identità* della mente, sia presa per se stessa, sia in relazione ad ogni situazione in cui si trovi a pensare; inoltre, i concetti di *krâsis* e *phýsis* – essenza del pensiero – sono l'espressione del potere determinante di questo rispetto alla pluralità degli elementi (e quindi delle membra). Il *nóos* è identico a “ciò che pensa” ed anche alla *krâsis* e *phýsis* dei *mélē*: è l'unità del molteplice e l'identità del diverso – la composizione del tutto nella (e come) comprensione universale.

Per quanto ci è stato possibile consultare della letteratura critica, nessun interprete ha compreso il testo dell'ultimo verso con il *neutro*, nemmeno Bollack e Philip – che tanto hanno contribuito a sondare la straordinaria profondità del detto parmenideo. Solo un cenno in nota di Kahn fornisce la conferma almeno della plausibilità grammaticale della soluzione da noi proposta.⁵⁶ Siamo perfettamente consapevoli dell'arditezza di questa lettura al *neutro*, tuttavia crediamo che sia tipico dello *stile* di Parmenide e del pensiero del periodo arcaico trasfigurare il linguaggio stesso nell'atto di esprimere un contenuto sapienziale inaudito; proprio al fine di

⁵⁶ “L'interpretazione di questi versi è difficile. Li comprendo approssimativamente così: «Infatti il pensiero degli uomini [...] è lo stesso di ciò che pensa, cioè, della natura delle membra negli uomini, in ciascuno (o in ciascuna cosa) e in tutti (o nel Tutto)»” (Kahn 1968-1969, 721 nota 25; corsivi nostri). La lettura di Kahn subisce tuttavia una forte ipoteca dal fatto di ritenere senz'altro che il frammento B 16 DK appartenga al “regno dell'opinione”.

mediare contenuti nuovi, molti filosofi ionici sfruttano la *polisemia* della parola, si servono poeticamente della saturazione semantica di ogni singolo termine per mediare il massimo dei significati esprimibili attraverso ciascuno di essi: maestro di questo gioco oracolare è naturalmente Eraclito, benché la tradizione pitagorica e il poema parmenideo non siano affatto da meno. A breve vedremo un ulteriore esempio di questa caratteristica polisemia parmenidea, che appare sempre immune da ambiguità, a patto che si consideri ciascuna espressione nel contesto generale in cui è significativa; certo, la *frammentarietà* dei versi rimastici non aiuta nella distinzione del significato preciso dei termini più rilevanti, e inoltre è sovente causa di gravi fraintendimenti nell'interpretazione complessiva; tuttavia, a favore della presenza dei due *neutri* nel paragone parmenideo ci sono ben due profonde conferme, inequivocabili e determinanti: una nella frase finale del frammento, l'altra nel modo in cui Teofrasto conclude la sua testimonianza su Parmenide.

Per quanto riguarda l'ultima proposizione di B 16 DK, si sarà notato che nella traduzione tradizionale del frammento essa è resa con “infatti *ciò che prevale* è pensiero”. Altri interpreti leggono, come sembra più corretto “infatti *il pieno* è pensiero”.⁵⁷ Anche qui il problema risiede nella polisemia della parola filosofica: *πλέον* [*pléon*] è infatti sia il comparativo neutro di *πολύς* [*polús*], sia la forma neutra di *πλέος* [*pléos*]. I sostenitori della prima lettura, seguono alla lettera l'espressione teofrastea: “Parmenide, in generale, non ha fornito una dottrina precisa, ma ha detto soltanto che, essendo due gli elementi, la conoscenza [*gnōsis*] avviene secondo quello *prevalente* [*hyperbállon*]”.⁵⁸ Sulla base dell'equazione di pensiero e sensazione, essi leggono nel frammento una teoria della conoscenza umana. Abbiamo già ampiamente mostrato la contraddittorietà di questa riduzione; ma qui il motivo fondamentale per tradurre *pléon* con “pieno” in luogo di “maggiore” sono le altre occorrenze del termine nel poema: ora, sia in B 8, 24 che in B 9, 3 DK *pléon* significa la pienezza dell'essere ed è accompagnato dalla parola “tutto”. Coerentemente B 16, 4 DK afferma che l'intero – in quanto pienezza di tutto l'essente – è pensiero, il che è in rapporto di complicazione con il paragone della proposizio-

⁵⁷ Si veda ad esempio Bollack (1957, 68-69).

⁵⁸ Parmenide – A 46 DK. Tradurre con “più” *riduce* la teoria gnoseologica di Parmenide ad una teoria della sensazione, come vorrebbe Aristotele; in questo caso l'intendere sarebbe solo una ricezione *passiva* del dato sensibile. Ma la gnoseologia parmenidea *comprende* l'aspetto percettivo, senza ridursi peraltro ad esso: prova di ciò è B 4 DK, che abbiamo visto comportare un valore *attivo* e *determinante* della mente sul dato sensibile. L'interessante articolo Laks (1990) cerca di assolvere Teofrasto dall'accusa di aver frainteso Parmenide confondendo i due sensi di *pléon*.

ne precedente: infatti, se tutto è pieno di essere e il pensare è lo stesso che essere, dunque tutto è pieno di pensiero.⁵⁹

Infine veniamo alla seconda conferma della lettura neutra e universale delle nostre frasi: l'originale testimonianza di Teofrasto, spesso accusato di fraintendere le dottrine parmenidee. Ebbene, è vero che Teofrasto nel suo trattato – e anche discutendo del filosofo eleate – si riferisce fondamentalmente alla sensazione umana, tuttavia non possiamo ignorare le ultime frasi della sua testimonianza su Parmenide.

E in generale ogni essere ha una qualche conoscenza [kai hólōs dē pân tò òn échein tinà gnōsin]. In questo modo, con tale decisione, egli sembra eliminare le difficoltà che derivano dalla sua dottrina. (Parmenide – A 46 DK).

Indubbiamente questa conclusione provoca un sussulto, perché non solo ci comunica che per Parmenide ogni essente [*pân tò òn*] comprende una forma di conoscenza [*échein tinà gnōsin*], ma ci dice inoltre che, attraverso l'affermazione della trascendentalità del pensiero, il filosofo ha ritenuto di superare i problemi relativi alla sua dottrina. Appare dunque in tutta la sua portata il significato autentico della proposizione gnoseologica secondo cui “il simile si conosce con il simile”: il soggetto conosce qualcosa d'altro da sé in quanto questo altro è coscienza di se stesso in atto; cioè in quanto l'altro da sé è *altro sé*: tutto è pensato perché pensante. La coscienza può conoscere solo altra coscienza. Ciò implica che la conoscenza non si produce, bensì è l'attualità della coscienza cosmica assolutamente trasparente a se stessa: il tutto – per intero e quindi in ogni suo momento – è *atto gnoseologico* di tutto per tutto.⁶⁰ Nel sapersi, l'intero è “simile” ad ogni altro perciò altro non v'è che manchi di sé. Questa è una tipica dottrina presocratica: “soggetto e oggetto, essere e spirito non sono realmente esteriori l'uno all'altro” (Cassin, Narcy 1987, 290). L'essere è soggetto conoscente – mente vivente

⁵⁹ La traduzione da noi proposta verifica una costruzione del frammento dalla simmetria perfetta, strutturata in forma di *chiasmo* fra [AU] (affermazioni universali) e [AP] (affermazioni particolari). Ecco la costruzione: [AU] “come ogni volta l'unione dei molto mobili elementi comprende...” [AP] “così la mente si presenta negli uomini”. Centrale mediazione della medesimezza di *ciò che pensa*: [AP] “negli uomini...” [AU] “e in tutte le cose come in ciascuna: infatti il pieno è pensiero”. Quest'ultima proposizione spiega, fonda e sigilla il detto; una volta appurato il significato universale di esso possiamo senza dubbio riformularlo anche partendo dal risultato, congiungendo inizio e fine del circolo parmenideo: l'intero è pensiero, infatti la struttura essenziale dell'essere è il comprendere, presente in ogni cosa – perciò anche negli uomini – come atto di sintesi del molteplice.

⁶⁰ “[...] L'universo in quanto intero è una divinità, cioè un soggetto cosciente. Dal momento che questo soggetto divino è coestensivo con l'universo, non può avere altro oggetto di cognizione che se stesso. Ciò significa che la coscienza della deità è sempre autocoscienza” (Finkelberg 1986, 410).

che nel suo complesso, e perciò in ogni suo momento, si pensa come essere. *La mente è materia e la materia è mente*: questo è il senso più profondo e da molto inaudito della logicità dell'essere, la condizione tanto del conoscere quanto dell'essere conosciuto.⁶¹ Nessun pensatore ellenico – fino a Parmenide e Zenone compresi – ha mai pensato l'essere diversamente da un *corpo vivente*. Solo con Melisso e Anassagora appare il concetto di incorporeità e immaterialità destinato ad avere tanto peso nella filosofia di Platone e Aristotele.⁶²

Per capire completamente che cosa è la mente per Parmenide dobbiamo dunque approfondire il concetto, a prima vista assurdo eppure fondamentale, della sua *materialità*. In sezioni magistrali della sua poderosa opera, Onians esplica la più antica concezione ellenica della coscienza in questo modo: in Omero la sua sede è nelle φρένες [*phrénes*], che denotano “[...] non solo lo «spirito», come usualmente tradotto, ma l'organo fisico che è anche sede dell'intelligenza” (Onians 1998 [1951], 59). Ora, secondo lo studioso, le *phrénes* sono identificabili non già, come hanno fatto altri interpreti, con il diaframma quanto con i polmoni; capire ciò aiuta a definire anche il θυμός [*thumós*] – sostanza aeriforme contenuta dalle *phrénes* – come *respiro*. Si aggiunga che il *thumós* non si riduce alla semplice aria inspirata ed espirata ma è “respiro in relazione al sangue” (Onians 1998 [1951], 73), fluido vitale. La conclusione della ricerca dello studioso, che trova molte conferme negli sviluppi della filosofia presocratica, è che la coscienza si identifica con il respiro – sua materia costitutiva: “La mente, i pensieri, la conoscenza sono fiato che può anche essere espirato” (Onians 1998 [1951], 81). Con questa consapevolezza si comprende meglio l'etimologia accettata da Von Fritz per spiegare l'origine di *nóos*: la parola deriverebbe infatti da una radice analoga all'inglese “*to sniff*” – vicina al significato di “inspirare” (Von Fritz 1943, 92-93). Leggiamo un ulteriore brano che illustri anche come le successive formulazioni concettuali di area gnoseologica si fondino tutte sulla medesima base di coscienza materiale come respirazione.

Benché possa apparire incredibile che i polmoni o il respiro abbiano una qualche relazione con la vista, per Omero l'uomo «vede nelle *phrénes*» o «nei polmoni». Il vedere «diletta la *phrén*» ed è opera del *thumós* o del respiro [...]. Nell'atto della visione qualcosa –

⁶¹ Il B 16 DK esprime dunque una teoria ontologica che è insieme dottrina della conoscenza in quanto tale: le letture limitate che rinvengono nel detto parmenideo solo una spiegazione della percezione sensibile o del conoscere umano – epurate della loro negatività – sono perfettamente contenute e valorizzate.

⁶² Per un'esposizione della genealogia del concetto di “immateriale” si veda l'ottimo saggio Renehan (1980).

ciò che è ricevuto attraverso gli occhi – viene «aspirato» dall’oggetto veduto. Ciò che viene ricevuto è «respiro». [...] Il suono, naturalmente, era emesso insieme alla voce, e nel respiro dovette essere individuato l’odore. [...] Questo per quanto riguarda i tre sensi che operano attraverso l’aria esterna alimentando la coscienza centrale, il respiro o anima-respiro (*thumós*) che risiede nei polmoni (*phrénes*). Le più antiche testimonianze greche, poste in tal modo in relazione, permettono forse di comprendere che il termine, omerico e successivo, ἄλω, «percepire» [...] coincide realmente con l’omerico ἄλω, «inspirare» [...]. Allo stesso modo si può ora constatare come ἀσθόμαι, «percepire» [...] sia la forma media dell’omerico ἄσθω, «ansimare, inspirare» [...]. Dunque la primaria relazione del respiro con la coscienza sembra essere stata elaborata in una fase assai antica, fino alla logica conclusione in un sistema armonioso, che sopravvive, benché non riconosciuto, in questi termini. La nostra incredulità, se non la nostra meraviglia, si fa più contenuta ove si osservi che gli antichi Indù avevano credenze analoghe. Secondo le *Upanishad*, la parola, la vista, l’udito e la mente erano noti come soffio o respiro (*prāna*). (Onians 1998 [1951], 97-100).

Per constatare la correttezza della ricostruzione e con ciò tornare a Parmenide, compiamo infine un breve passaggio attraverso l’*Odissea*, secondo un suggerimento di Onians. Nel dialogo con Odisseo, Circe vaticina all’eroe il destino di tornare finalmente nella sua Itaca.

Ma prima occorre facciate un altro viaggio e andiate
alle case di Ade e della tremenda Persefone,
per chiedere all’anima del tebano Tiresia,
il cieco indovino, di cui sono saldi i precordi [*phrénes*]:
a lui solo Persefone diede, anche da morto,
la facoltà d’esser savio [*nóos*]; gli altri sono ombre vaganti.
(Omero – *Odissea* κ, 490-495).

Onians spiega: “Tiresia è privilegiato, giacché, sebbene morto, dispone di un corpo, o almeno di quella parte di esso che costituisce l’organo della coscienza e dell’intelligenza, vale a dire le *phrénes*, i polmoni, cosicché egli solo possiede il respiro e con esso la coscienza e l’intelligenza che ne derivano” (Onians 1998 [1951], 84). La Dea Persefone, come regina degli inferi – cioè al massimo della sua espressione di sapienza e divinità – ha, in Omero, il potere di lasciare il *nóos* al defunto o di toglierlo sciogliendone il corpo nel fuoco; l’indovino Tiresia, noto per la sua sapienza, riceve il beneficio di non essere bruciato: perciò il suo corpo conserva le facoltà, e con esso permane anche l’anima, cosciente di sé e capace di interagire, a

differenza di quella dei defunti che – poiché bruciati – sono solo “ombre vaganti”. Ora, rispetto a questa escatologia il pensiero teologico dei presocratici apporta molte innovazioni, ma il concetto di coscienza come plesso psico-fisico rimane lo stesso.⁶³ Vediamo le prove nel poema: il termine greco *phrénes* condivide la sua radice con il verbo *φρονεῖν* [*phroneîn*], che Parmenide impiega in B 16, 3 DK per significare “ciò che pensa”; inoltre nel proemio (B 1, 22 DK), fra le pochissime determinazioni della Dea che riceve il filosofo, appare il suo accoglierlo *πρόφρων* [*próphrōn*] – che si traduce “con animo ben disposto”, ma rimanda al significato originario di “presente come e per il pensiero”. Onians ammette francamente che “[...] a noi manca un termine quale *phroneîn* per quella complessa unità che è la realtà” (Onians 1998 [1951], 42), tuttavia possiamo concludere – coordinando le sue riflessioni con la nostra esegesi del B 16 DK – che per Parmenide l’essere *phroneîn* dell’intero significa la sua vitalità psico-fisica, il suo essere, in perfetta coerenza con il pansichismo ionico, *il respiro della mente universale*.

Il poema di Parmenide fornisce un ulteriore indizio a rendere necessaria l’affermazione della noeticità assoluta dell’essere: come ricorda Long, “La parola *ἦτορ* [*êtor*] è uno dei termini omerici tradizionali per indicare la sede della vita, dell’emozione e del *pensiero o mente*. Abbiamo tutte le ragioni per supporre che Parmenide, il quale modella così direttamente il suo linguaggio su Omero, stia usando la parola proprio in questo senso” (Long 1996, 142). Infatti, in B 1, 28-30 DK la Dea dichiara al filosofo:

28 ...Bisogna che tu apprenda ogni cosa

ἦμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέες ἦτορ

29 sia il saldo *cuore* [*êtor*] della verità ben rotonda

30 sia le opinioni dei mortali, nelle quali non vi è vera fiducia.

⁶³ Sia detto di passaggio: ciò che sorprende è che in quasi tutti gli studi che ci è stato possibile consultare manchi l’identificazione della Dea che parla nel poema parmenideo con Persefone stessa: le prove testuali e contestuali sono tali e tante da permettere di affermare ciò con buona probabilità di correttezza. Tuttavia, studiare la mitologia parmenidea è tanto essenziale per una piena comprensione della sua filosofia quanto arduo; non è questo il luogo per presentare le nostre idee a riguardo, notiamo solamente che l’identificazione della Dea in Persefone non esclude quanto piuttosto completa la proposta ermeneutica di Ruggiu (1975, capp. 1-2). Infine è giusto ricordare che l’unica rilevante eccezione a questo completo misconoscimento della natura della Dea è l’ottima introduzione di Giovanni Cerri a Parmenide – *Poema sulla natura*, Rizzoli, Milano, 2000; alle pp. 107-8 si legge: “[...] in realtà ascoltatori e lettori non avrebbero potuto fare a meno di pensare alla Dea signora dell’Ade, cioè a Persefone, la cui casa si trova secondo Esiodo poco oltre la porta del Giorno e della Notte. [...] La candidatura di Persefone, anche se finora non era stata proposta da nessuno, mi sembra dunque estremamente probabile”.

Anche Onians supporta questa lettura del termine *êtor*, che in Omero “Si trova nelle *phrênes* e nel cuore. Ride. È coinvolto nel linguaggio” (Onians 1998 [1951], 105). Quest’ulteriore riscontro permette senza dubbio di affermare che la verità di Parmenide è l’autocoscienza dell’intero. Perciò Long può concludere che

Con la comprensione del significato del “cuore” della verità, noi siamo nella posizione per vedere che “l’apprendimento della verità” non è apprendere qualcosa che esista al di fuori della mente. La verità di Parmenide ha una mente, che è come dire che la sua verità costituisce la cognizione o il pensiero vero. Come lettori di Parmenide, noi siamo stati invitati ad apprendere come pensare correttamente assimilando le nostre menti alla conoscenza e al pensiero che perviene alla verità in quanto tale. (Long 1996, 143).

Torniamo infine per l’ultima volta al termine *nóos*, al fine di sondarne in modo radicale l’essenza originaria, che è accessibile in modo privilegiato attraverso il suo etimo. In questa analisi ci appoggiamo agli studi di Giovanni Semerano che, con metodo rivoluzionario, connette le lingue antiche e moderne al ceppo sumerico-accadico e semitico piuttosto che alla presunta derivazione indoeuropea. Riportiamo dunque la definizione dal suo dizionario etimologico della lingua greca:

νόος, *intelletto, mente, spirito, significato di una parola*. Il radicale *voF-* ci offre il recupero del significato originario di *νόος* ed è una conquista dello spirito che indaga, un significato simile a quello di *λόγος* e del latino «verbum»: *voF-* risale al semitico, ebraico *ne’ûm* (parola, espressione, voce oracolare) che richiama la base di accadico *nabûm* (nominare, dare un nome alle cose, invocare). (Semerano 1994, 197-198).⁶⁴

La parola è espressione di sé come autocoscienza. Testimonia originariamente la verità dell’essere – il suo apparire, il suo essere mente. Il parlare è l’apparire della relazione d’identità originaria fra significante e significato, fra soggetto e oggetto, mediante il nome. Nella mentalità primitiva l’immediatezza del vero si conosce come realtà della parola: ogni pensiero è vero, e il pensare è parlare perché non appare la contraddizione che pone la separa-

⁶⁴ Al fine di rendere la definizione più leggibile, e solo per questa citazione, abbiamo omissso le parentesi quadre che indicano i tagli apportati al testo e abbiamo esplicitato le abbreviazioni.

tezza fra mente e realtà; questa fondamentale fase originaria – perciò sempre presente – della coscienza è quanto Freud ha riconosciuto come essenza della civiltà primitiva e definito come “onnipotenza del pensiero”:⁶⁵ all’interno di tale essenza si dice che il pensare è reale – tutto l’essere pensa e tutto il pensiero è essere – come nella tautologia ($P \leftrightarrow E$). Ogni pratica magica primitiva si fonda su questo assunto. In seguito, l’apparire dell’errore (contraddizione) separa quanto originariamente sembrava unito, rinviando l’uomo alla ricerca della profondità del vero. La filosofia trasfigura infine l’essenza dell’errore perché – semantizzando l’essere e il nulla – è l’apparire del non essere della contraddizione: se nel primo momento la contraddizione semplicemente non appare, ora appare il suo non apparire. Perciò, recuperando il senso autentico – e non ingenuo – della tautologia originaria il pensiero realizza il significato della verità di questa, cioè testimonia concretamente il senso dell’affermazione: “il pensare è reale – tutto l’essere pensa e tutto il pensiero è essere”.

⁶⁵ Cfr. § 1.1.3.

2. Per una fondazione naturalistica del panpsichismo

Ogni uomo vede il corpo del sole, nessuno ne vede l'anima, né vede l'anima infatti di nessun altro corpo d'animale, [e] sia vivo che morto. Abbiamo molte ragioni però di supporre e di attenderci che questo genere dell'anima sia per noi tale che del tutto sfugga naturalmente a tutti i sensi del nostro corpo e sia conoscibile solo per via d'intelletto. Usiamo quindi il solo intelletto e il solo pensiero per comprendere questo su di esso.

Platone – *Leggi*, 898 d-e

2.1 Filosofia della mente e panpsichismo: il dibattito contemporaneo

2.1.1 *Il materialismo mentale e i suoi problemi*

L'obiettivo generale del presente capitolo è argomentare a favore di una forma di panpsichismo naturalistico, che sappia collocarsi nella corrente fisicalista della filosofia della mente ed entrare in dialogo con alcune istanze neuroscientifiche. Il compito non è affatto semplice perché le aree che vorremmo integrare partono generalmente da posizioni di reciproca differenza e finiscono quasi sempre per sostenere due teorie incompatibili, quella di un materialismo a base scientifica e quella di un panpsichismo di frontiera, fondato su discipline più eterodosse o sulla pura teoresi. Anche nel nostro caso gli argomenti più decisivi saranno di tipo logico-filosofico, ma verranno contestualizzati all'interno della cosiddetta teoria dell'identità psico-fisica, alla quale riteniamo che il panpsichismo possa fornire un discreto contributo.

Per iniziare, in questo paragrafo esporremo i tratti essenziali della teoria dell'identità, le principali obiezioni che ha dovuto affrontare e le strategie di risposta da essa proposte. Nata nell'alveo della filosofia analitica grazie agli inglesi Ullin Place e Jack Smart e sviluppata a partire dagli anni Cinquanta soprattutto in Australia, questa corrente ha annoverato gli importanti contributi di David Armstrong e David Lewis. Nel suo complesso la teoria dell'identità consiste nel tentativo di presentare un'alternativa materialistica al concetto dualistico di “anima” e a quello idealistico di “spirito”; più precisamente,

Place e Smart hanno proposto un'interpretazione fisica dei processi mentali, dando luogo alla corrente nota come materialismo australiano. Il nucleo di questa posizione è l'idea della necessaria "plausibilità scientifica" delle teorie filosofiche, che in filosofia della mente venne tradotta nella cosiddetta "identity theory of mind" per la quale gli stati di coscienza *sono* (non sono semplicemente correlativi a-) processi cerebrali. (D'Agostini 2014, cap. 2).

I materialisti australiani¹ perseguono l'obiettivo della naturalizzazione della mente sul modello della riduzione inter-teorica, che ha condotto a importanti successi scientifici: come il problema della trasmissione e del ruolo della vita in biologia è stato risolto in base al DNA scoperto in chimica, così tutti gli aspetti fenomenici della mente (M) dovrebbero essere, in linea di principio, riducibili a processi cerebrali (F), che ne sono la causa. La posizione dei materialisti australiani è perciò sintetizzabile con la formula (M = F) e il ricorso alla nozione di identità per definire il rapporto di mente e cervello rappresenta, come vedremo, il punto più interessante e delicato della loro teoria; per il momento ci limitiamo a rilevare un dato importante: l'identità (M = F) è stata considerata dai suoi primi teorici come una *verità contingente*, perché sostanzialmente desunta dai successi empirici dei primi esperimenti neuroscientifici e limitata a quell'ente particolare che è il *cervello*.

La teoria dell'identità è divenuta, fin dai primi anni Sessanta, bersaglio di molte e forti critiche a partire dalle quali sono nate le nuove correnti del funzionalismo e, più tardi, dell'anti-riduzionismo ispirato a Kripke. L'innegabile successo storico di queste correnti, che ha condannato il materialismo australiano ad alcuni decenni di dimenticanza, non deve tuttavia essere confuso con una reale superiorità teorica di quelle critiche: oggi assistiamo infatti ad un interessante processo di riabilitazione della teoria dell'identità, basato anzitutto sulla forza delle ragioni che questa è in grado di esibire e sulla sua capacità di superare le vecchie obiezioni. Di tale processo è testimonianza il volume Gozzano, Hill (eds.) (2012), che introduce il tema (pp. 3-7) sottolineando le ragioni a sostegno della teoria dell'identità psico-fisica, già evidenziate dai suoi fautori e oggi corroborate dai progressi in campo neuro-fisiologico, così riassu-

¹ Impiegheremo come sinonimi i termini relativi al "materialismo australiano" e alla "teoria dell'identità" perché quasi tutti i filosofi che ne sono stati protagonisti, pur non essendo anagraficamente australiani (ad eccezione di Armstrong), hanno avuto come sede di attività prevalente o come sede "di elezione" (è questo il caso di Lewis) le università australiane.

mibili: anzitutto, la teoria gode dell'indubbio vantaggio della semplicità, risolvendo il problema mente-corpo in un unico processo fisico; perciò essa è in grado di spiegare molti processi psico-fisici meglio dei suoi rivali e, in particolare, di fornire una ricostruzione scientificamente coerente dei ruoli causali svolti dalle proprietà mentali rispetto al mondo fisico.

Naturalmente, il dibattito attuale è molto aperto e ci sono anche importanti contributi, in qualche modo simpatetici con il fisicalismo, che ritengono insufficienti queste ragioni classiche, rilanciate dai nuovi sostenitori del materialismo australiano: il testo Kim (2005, in particolare cap. 5) è forse il più importante esempio di questo disaccordo fra fisicalisti e si conclude, significativamente, con il riconoscimento del *residuo epifenomenico* (cioè non in grado di svolgere ruolo causale) che la mente conserverebbe dopo i tentativi di una sua riduzione al fisico. Tuttavia, prima di valutare il significato di questo residuo, che assumerà un ruolo importante nella nostra lettura, vediamo in sintesi quali sono le principali obiezioni mosse contro la teoria dell'identità e come questa sia in grado ormai di rispondere punto su punto.

Considereremo qui di seguito quattro obiezioni: le prime tre (realizzabilità multipla, argomento modale, argomento della conoscenza) sono obiezioni più complesse ma meno incisive, tanto che, nonostante la loro fama, si può dimostrare non solo che la teoria dell'identità psicofisica è in grado di superarle, ma addirittura che ne ha tratto un rafforzamento. L'ultima obiezione (dalla legge di Leibniz), piuttosto comune nei primi anni Sessanta, fu invece ritenuta da parte degli stessi fondatori del materialismo australiano meno incisiva, anche per la sua semplicità, e perciò ignorata o liquidata con argomenti controproducenti. La nostra analisi e proposta si concentrerà principalmente su quest'ultima obiezione e sui suoi effetti, nel tentativo di dimostrare tre punti: che essa non è affatto triviale; che dopo Kripke dovrebbe essere considerata decisiva; che la sua applicazione alla teoria dell'identità potrebbe avere su quest'ultima un potere trasformativo e tutt'altro che confutatorio.

Comunque, per introdurre la nostra sintesi delle obiezioni, vorremmo evidenziare un *tratto comune* alle prime due, che sono quelle che hanno ricevuto il più ampio sviluppo nella letteratura filosofica: l'obiezione della realizzabilità multipla, avanzata da Putnam in vari articoli degli anni Sessanta,² e quella modale, elaborata in Kripke (1980), sono entrambe ascrivibili metodologicamente alla tradizione del famoso argomento cartesiano a favore

² La sintesi migliore è quella di Putnam (1967), di cui esiste anche una traduzione italiana in De Palma, Pareti (eds.) (2004).

dell'immaterialità della mente;³ sia Putnam che Kripke infatti, seppure in una prospettiva diversa da quella di Descartes, ne adottano la modalità dimostrativa che consiste nel dedurre l'impossibilità di uno stato di cose (l'identità di mente e corpo) dalla possibilità di concepire senza contraddizione uno stato di cose differente. L'applicazione di questa veneranda strategia al caso dei materialisti australiani era legittimata anzitutto dal tipo di rapporto identitario che questi istituivano con l'equazione ($F = M$): abbiamo visto infatti che si trattava di un'identità contingente e perciò attaccabile dal punto di vista della possibilità di concepire altrimenti la relazione fra stati cerebrali e mentali.

Nell'obiezione della *realizzabilità multipla* Putnam immagina allora che uno stesso stato mentale (ad esempio, il dolore) possa essere causato da processi diversi da quelli che avvengono nell'uomo (cioè diversi dall'attivazione delle fibre-C) e in molteplici organismi, come in un polpo o in un androide di un altro pianeta. Se questo è possibile, e dunque non esiste un solo modo di realizzare lo stato mentale del dolore, la tesi dell'identità psico-fisica crolla. Questo argomento, che ha svolto un ruolo generativo rispetto all'intero movimento funzionalista, è oggi considerato meno forte, soprattutto dopo gli sviluppi degli studi filosofici e neuroscientifici sulla concepibilità delle altre esperienze e sui casi di danno cerebrale;⁴ in particolare, il saggio Nagel (1974) ha costituito una svolta restrittiva rispetto alla possibilità di concepire soggettività diverse dalla propria e, ancor più, lontane da quella della propria specie. L'appello a queste considerazioni sembra sufficiente per mostrare la contraddizione dell'argomento funzionalista, infatti

Se gli stati di coscienza sono intrinsecamente soggettivi ne segue che non è possibile sapere cosa si prova a essere un polpo che ha dolore (o che ha fame, per quel che conta) perché siamo due soggetti molto diversi. Ma questa è *proprio* la premessa dell'argomento di Putnam contro la teoria dell'identità! (Gozzano 2007, 114).

Un'altra linea di risposta all'obiezione della realizzabilità multipla, sostenuta ad esempio da Bechtel (2012), è quella di pretendere da parte del funzionalista l'utilizzo dello stesso livel-

³ Cfr. Descartes (1997 [1641]), in particolare la Sesta meditazione, nella quale il filosofo francese avanza, a favore del suo dualismo di sostanze, l'esempio della perfetta concepibilità di una mente senza corpo.

⁴ Cfr. Gozzano, Hill (2012), pp. 9-10.

lo di specificazione fra il lato psicologico e quello neurale del suo confronto: è chiaro che se parliamo del dolore in generale il suo referente di uguale livello è l'animale in generale, non le sue molteplici specie. Anche Shapiro e Polger (2012), dopo aver analizzato vari esempi di classificazione tratti dalle scienze e dal mondo reale, sostengono la non esistenza di categorie identitarie che cancellino le differenze fra individui della stessa specie o fra le specie. Il funzionalista non potrebbe riuscire dunque, in nessun caso, nell'intento di esibire un esempio concreto di realizzazione multipla dello stesso stato mentale.

Passiamo ora all'analisi della seconda obiezione contro la teoria dell'identità, quella dell'*argomento modale kripkeano*, partendo con un'avvertenza: tale obiezione comprende in realtà una famiglia di argomenti, tutti riconducibili all'impostazione originale del grande filosofo americano, ma sviluppati anche da un altro importante filosofo, David Chalmers. Proveremo allora a mostrare la parentela fra le varie versioni proposte dai due filosofi, sottolineando ove necessario le differenze. Partiamo con un'esposizione sintetica dell'argomento originale di Kripke, tratta da Gozzano (2012):

- (1) Se gli stati mentali dello stesso tipo, ad esempio i dolori, sono identici agli stati fisici corrispondenti, ad esempio alle attivazioni delle fibre-C, allora questa identità, se è vera, è necessariamente vera.
 - (2) È concepibile che due individui possano esemplificare lo stesso tipo di stato mentale mentre esemplificano stati fisici differenti.
 - (3) Ciò che è concepibile è possibile.
 - (4) È possibile per due individui nello stesso stato mentale essere differenti quanto ai loro stati fisici.
 - (5) I tipi di stati mentali, o le proprietà mentali, non possono essere identiche ai tipi di stati fisici, o alle proprietà fisiche, e la teoria dell'identità dei tipi per la mente è falsa.
- (Gozzano 2012, 111; la numerazione è stata da noi aggiunta).

La premessa (1) esprime la famosa teoria della designazione rigida di Kripke, per la quale non possono esistere verità contingenti ma, al limite, necessità a posteriori. Abbiamo accennato sopra che la sola novità comportata da questa premessa è sufficiente per mettere in crisi la forma classica della teoria dell'identità e richiederne un adeguamento, la cui modalità è decisiva e dovrà essere teorizzata con la massima attenzione; tuttavia, (1) non è, di per sé, una confutazione della teoria dell'identità e per trovare il cuore dell'argomento dobbiamo spostarci alle altre premesse.

La (2) è declinata da Kripke anche in una diversa forma, nella quale si afferma che “è concepibile avere una proprietà mentale *senza* la corrispondente proprietà fisica”. È qui che si evidenzia l’adozione di una strategia cartesiana, condivisa con i funzionalisti (e di fatto la premessa (2) è una riproposizione della realizzabilità multipla): l’importante è, come detto, poter concepire un’alternativa qualsiasi all’identità rigida ($F = M$) e mostrare quindi che ciò che è concepibile è anche metafisicamente possibile, come pretende di fare la premessa (3).

Ora, riteniamo proficuo mostrare come il famoso argomento degli zombie di Chalmers si innesti proprio sull’impianto kripkeano appena descritto, semplificandolo e aprendo, allo stesso tempo, una via d’uscita alternativa all’abbandono della teoria dell’identità. Nel suo importante saggio *The Two-Dimensional Argument against Materialism* (2010) il filosofo australiano definisce con (P) l’insieme delle proprietà fisiche dell’universo, con (Q) un qualsiasi stato mentale, quindi propone la seguente riscrittura del nostro argomento modale, nota anche con il nome di “argomento della concepibilità”:

(2*) $P \wedge \neg Q$ è concepibile.

(3* + 4*) Se $P \wedge \neg Q$ è concepibile, $P \wedge \neg Q$ è metafisicamente possibile.

(5*) Se $P \wedge \neg Q$ è metafisicamente possibile, il materialismo è falso.

(Chalmers 2010, 141; la numerazione è stata da noi modificata).

Abbiamo anteposto una numerazione con l’asterisco alle premesse e alla conclusione del nuovo argomento di Chalmers proprio per mostrare come sia sostanzialmente una “variazione sul tema” dell’argomento di Kripke. La novità più rilevante dell’argomento della concepibilità, pur nella sua fedeltà all’impianto cartesiano, è di invertire il contenuto della (2) e affermare che (2*) “è concepibile avere la stessa proprietà fisica *senza* la corrispondente proprietà mentale”; per Chalmers sono concepibili un corpo e un mondo perfettamente identici ai nostri, ma privi della corrispondenti forme di coscienza, un mondo zombie. L’argomento della concepibilità, così inteso, assumerebbe allora un chiaro impegno ontologico, in qualche modo già implicito nella critica kripkeana alla teoria dell’identità, ma ora del tutto evidente: il problema mente-corpo andrebbe risolto nell’ambito di un dualismo di proprietà se non di sostanze.

Ora, esistono tre possibilità di superare le obiezioni modali sopra ricostruite: a) mettere in questione la premessa di concepibilità [(2) e (2*)]; b) criticare la premessa di possibilità del concepito [(3) e (3*)]; c) ipotizzare una terza via per fondare una forma di materialismo capace di integrare le proprietà mentali in modo innovativo: vedremo che quest’ultima ipotesi è messa in campo dallo stesso Chalmers come completamento del suo argomento di concepibi-

lità, dunque ignorarla sarebbe scientificamente scorretto. Nell'impossibilità di ricostruire l'enorme dibattito nato dagli argomenti modali, proporremo solo una selezione delle più efficaci soluzioni a favore della teoria dell'identità; e poiché la strategia a) è la più difficile da seguire e impegna oggi i sostenitori del materialismo australiano in un ripensamento complessivo della dottrina, ne rinviemo per il momento la discussione al paragrafo successivo (3.1.2), occupandoci ora della strategia b). Questa scelta non incide sullo sviluppo ordinato della nostra ricostruzione, sebbene possa essere faticoso seguirla, perché le strategie di risposta sono indipendenti e potrebbe bastare l'esibizione della correttezza di una fra esse per deporre le pretese dell'obiezione modale nel suo complesso. Ebbene, optiamo per l'esposizione della strategia b) come prima scelta anche perché ci risulta il modo più sicuro e diretto per difendere la teoria dell'identità.

La riflessione sul passaggio dalla concepibilità alla possibilità di qualcosa è da sempre fra gli oggetti privilegiati della filosofia e ha visto una recente rinascita proprio a seguito dei primi scritti di Chalmers (cioè dal 1996); ora, senza nulla togliere all'importanza delle articolatissime proposte attuali, raccolte ad esempio nel volume Gendler, Hawthorne (2002), riteniamo che il problema possa essere risolto in modo più netto, facendo appello alle osservazioni avanzate più di recente da Williamson (2007, specie cap. 5): gli argomenti che intendono passare dalla concepibilità alla possibilità di qualcosa sono fallaci semplicemente perché è *possibile concepire l'impossibile*, e la difficoltà di vedere che ciò che stiamo immaginando è contraddittorio lo fa apparire uno strumento utile alla dimostrazione nonostante la sua inservibilità. L'autore che a nostro avviso ha più e meglio approfondito questi temi, indipendentemente dal dibattito analitico che stiamo ricostruendo, è Emanuele Severino: nel saggio *Aletheia* (1982) egli ha riflettuto in generale sulle condizioni di possibilità della contraddizione e sulla differenza fra il suo contenuto (la contraddittorietà, che è l'impossibile) e la persuasione che questo contenuto sia vero (il contraddirsi, assolutamente pensabile); inoltre ha dimostrato come il contenuto della contraddizione, proprio per presentarsi come un contenuto accettabile alla nostra mente, debba assumere una forma rovesciata, che lo rende difficile da individuare:

La condizione della possibilità dell'esistenza del contraddirsi è allora, innanzitutto, che il contraddirsi non appaia come tale, cioè che sia interrotto il tragitto che unisce la forma diretta alla forma indiretta della contraddizione, e la forma diretta rimanga un in sé, isolato dal proprio fenomeno. (Severino 1982, 432-433).

Se tutto questo è vero, non dobbiamo tuttavia perdere di vista l'obiettivo della nostra confutazione della premessa per la quale "se qualcosa è concepibile allora è possibile": questa premessa resta falsificata dal semplice rilievo che è possibile concepire l'impossibile come fosse possibile; l'esibizione dei *motivi specifici* per i quali gli zombie sono impossibili è indipendente dal compito di confutare l'argomento modale e può essere condotta anche in un secondo momento.⁵

Passiamo dunque brevemente all'analisi della terza obiezione contro la teoria dell'identità, costituita dall'*argomento della conoscenza* di Frank Jackson: in un celebre articolo intitolato *Epiphenmenal Qualia* (1982) egli mette in campo l'esperimento mentale della super-scienziata Mary che, chiusa dalla nascita in una stanza senza colori, studia e conosce a fondo tutte le possibili verità del mondo fisico e, in particolare, relative alla percezione dei colori: se essa, come credeva Jackson in quell'articolo, impara qualcosa di nuovo nel momento in cui le viene concesso di fare esperienza di qualcosa di colorato, allora non è vero che la somma di tutte le proprietà fisiche sia sufficiente a spiegare la coscienza e dunque il materialismo sarebbe falso; l'articolo si conclude infine con un'interessante teoria epifenomenica della coscienza. Ora, il destino del brillante argomento è stato molto singolare in quanto, dopo aver impegnato per alcuni anni tutti i protagonisti della filosofia analitica della mente in un intenso dibattito, lo stesso Jackson ha concluso per la sua insufficienza dimostrativa ed è passato, di conseguenza, da una posizione anti-riduzionista al fisicalismo.⁶

La ritrattazione da parte del suo autore non deve tuttavia far ritenere del tutto liquidati i problemi posti dall'argomento né esaurito il potenziale significato epistemologico dell'esperimento di Mary, che si può riassumere dicendo che "esiste un'asimmetria concettuale tra il piano della spiegazione fisica e il piano fenomenologico" (Paternoster 2009, 108). E se, ad avviso di un autore che riteniamo particolarmente accorto, come Stoljar (2001), l'insufficienza delle nostre conoscenze fisiche, su cui l'argomento di Jackson ci ha richiamato, potrebbe essere trasformata dall'adozione di una forma di *monismo russelliano*, altri im-

⁵ Per non lasciare in sospenso il discorso possiamo anticipare che i motivi specifici risiedono proprio nella possibile e auspicabile descrizione di un sistema coerente basato sulla teoria dell'identità e nell'apporto che a questo sistema può provenire dalle teorie della *cognizione incarnata* (ad esempio, da Varela, Thompson, Rosch 1991; Clark 1997; Gallagher 2005). Ne discuteremo più approfonditamente nel paragrafo 3.1.5.

⁶ Il più completo volume dedicato all'argomento della conoscenza è il Ludlow, Nagasawa, Stoljar (eds.) 2004, che comprende anche tutti i più rilevanti contributi in merito dello stesso Jackson.

portanti contributi come Levine (1983) e Block (1995) hanno rilanciato la tendenza a integrare l'argomento jacksoniano nella direzione, se non di un dualismo, di un'irriducibilità epistemologica della coscienza alla sua base neurale e funzionale. Tuttavia, riteniamo che l'aspetto più vivo della proposta del filosofo australiano sia forse quella meno visibile rispetto alla fama dell'argomento, cioè il rilievo di una possibile *natura epifenomenica* della coscienza: non intendiamo sostenere che l'epifenomenismo sia la soluzione dei problemi, tuttavia, soprattutto dopo il già citato contributo simpatetico di Kim (2005), riteniamo opportuno sottolineare che la permanenza del riferimento ad un residuo epifenomenico – o ad un residuo da spiegare – in tutti gli importanti contributi appena citati potrebbe essere anche, non troppo paradossalmente, un *indicatore* della direzione da intraprendere proprio per risolvere il problema della *causazione mentale* e per definire i caratteri della *mente fenomenica*: nel prossimo paragrafo cercheremo dunque di riflettere, attraverso le nuove proposte dei sostenitori della teoria dell'identità, su quale sia il problema epistemologico che impedisce al naturalismo di realizzarsi come dovrebbe. Tuttavia, prima di rivolgerci a questo fondamentale problema, siamo in debito verso Chalmers, al quale è giusto concedere il riconoscimento di aver prospettato una terza via, effettivamente percorribile e secondo noi fondamentale, per rimanere in un ambito naturalistico.

La strategia c) proposta da Chalmers (2010) consiste, significativamente, nell'integrazione di una forma di monismo russelliano, equivalente a un panpsichismo o a un panprotopsichismo, fin nel cuore dell'argomento di concepibilità; e se il filosofo australiano ha mosso importanti passi verso un metodo e una teoria del monismo russelliano soltanto nei suoi più recenti scritti,⁷ sarebbe comunque ingiusto considerare questo approfondimento del suo “dualismo naturalistico” come assente nel resto della sua produzione: fin dalla sua prima opera, *The Conscious Mind* (1996, specie cap. 8), egli considera infatti la possibilità che il dualismo, in certo modo ossimorico, sostenuto nella prima parte del testo assuma la forma panpsichica del monismo russelliano; tale possibilità è intesa da Chalmers come una reale alternativa alla negazione del materialismo, ma si può realizzare, a suo avviso, solo a condizione di trasformare

⁷ Cfr. gli eccellenti contributi Chalmers (2015 e 2016), a loro volta inseriti in due volumi monografici dedicati, rispettivamente, al monismo russelliano e al panpsichismo.

la nostra concezione di cosa è fisico.⁸ Vediamo quali sono allora le condizioni dell'integrazione della proposta monistica in quello che Chalmers stesso definisce “un argomento della concepiibilità *rifinito*”, e in che senso questa integrazione costituirebbe un'alternativa naturalistica al dualismo.

Secondo questa visione [russelliana] la coscienza è strettamente collegata alle proprietà intrinseche che servono come basi categoriche delle disposizioni microfisiche. Russell e altri sostenevano che la natura di queste proprietà non viene rivelata a noi attraverso la percezione (che ne svela solo gli effetti) né grazie alla scienza (che ne svela solo le relazioni). [...] [Queste proprietà] potrebbero esse stesse essere proprietà fenomeniche, o potrebbero essere proprietà *protofenomeniche*: proprietà che vanno a costituire collettivamente delle proprietà fenomeniche quando organizzate nel modo appropriato. [...] Se queste intrinseche proprietà protofenomeniche si qualificano come proprietà fisiche, allora gli zombie che concepiamo non sono duplicati pienamente fisici, e tutti i duplicati pienamente fisici saranno anche duplicati fenomenici. Secondo questa interpretazione, il monismo russelliano si qualifica come una forma di fisicalismo. Tuttavia, poiché si basa su una speculazione relativa alla natura speciale delle proprietà fondamentali a livello microfisico, esso incarna una forma profondamente diversa di fisicalismo che ha molto in comune con il dualismo di proprietà e che molti fisicalisti vorranno rigettare. Ad ogni modo, possiamo ora colmare il vuoto del precedente argomento come segue:

- (1) $P \wedge \neg Q$ è concepibile.
 - (2) Se $P \wedge \neg Q$ è concepibile, allora $P \wedge \neg Q$ è una possibilità di primo livello (*1-possible*).
 - (3) Se $P \wedge \neg Q$ è una possibilità di primo livello, allora $P \wedge \neg Q$ è una possibilità di secondo livello (*2-possible*) oppure il monismo russelliano è vero.
 - (4) Se $P \wedge \neg Q$ è una possibilità di secondo livello, il materialismo è falso.
 - (5) Il materialismo è falso oppure il monismo russelliano è vero.
- (Chalmers 2010, 151).

⁸ Il monismo russelliano, elaborato dal Russell a partire da *The Analysis of Matter* (1927), è un ottimo candidato per questo compito in quanto, partendo dal riconoscimento di una fondamentale ignoranza umana su “qualcosa” di rilevante per la soluzione del problema mente-corpo, ipotizza che questa X neutrale da noi ignorata sia l'origine solidale tanto della coscienza che della materia.

Acquisita questa alternativa protofenomenica, o panpsichista, alla confutazione del materialismo, viene naturale domandarsi se essa possa essere conciliabile con una nuova forma di teoria dell'identità. Questo fondamentale interrogativo, al quale riteniamo si debba rispondere affermativamente, fornisce la migliore occasione per presentare la quarta e ultima obiezione rivolta al materialismo australiano, dalla quale, come abbiamo detto, i fautori di quella dottrina (e, aggiungiamo, gli stessi obiettori) non hanno tratto quanto di meglio si poteva derivare. Come il lettore accorto avrà già capito, stiamo parlando di quel gruppo di “provocazioni al pensiero” che furono presentate a Smart da alcuni partecipanti alle sue conferenze americane del 1958 e immortalate nel suo saggio *Sensations and Brain Processes* (1959); le obiezioni in questione erano caratterizzate dal tentativo di individuare una proprietà, fra quelle mentali o fra quelle cerebrali, che *non* fosse applicabile al suo lato opposto, ad esempio, “un'immagine mentale non è nello spazio fisico, mentre il cervello lo è”, oppure “nel cervello avviene un certo movimento molecolare, mentre nell'esperienza mentale no”. Tutti i rilievi anti-materialisti di questo tipo assumono il loro valore dalla legge dell'indiscernibilità degli identici di Leibniz per la quale, “se due cose sono identiche devono avere ciascuna tutte le proprietà dell'altra”, in formula: $x = y \rightarrow \forall F (Fx \leftrightarrow Fy)$. Un'altra critica ricevuta dai partecipanti chiedeva spiegazione a Smart del fatto che sembriamo avere un accesso diretto alla coscienza, mentre non abbiamo alcun accesso ai processi cerebrali.

Smart risponde a entrambe le obiezioni combinando la tesi di Place, secondo la quale l'identità mente-corpo è contingente, con la distinzione illustrata da Feigl mediante la coppia fregiana “riferimento/senso” tra l'identità (ontologica) di certi stati e la diversità (linguistica o concettuale) delle loro descrizioni. Due cose possono essere contingentemente identiche anche se noi attribuiamo a esse proprietà che, nel nostro (riformabile) linguaggio corrente, vengono espresse da predicati incompatibili. Inoltre, possiamo conoscere una cosa sotto una descrizione e non sotto un'altra, sebbene le due descrizioni abbiano lo stesso riferimento. Più in generale i termini psicologici non implicano di per sé l'esistenza di entità mentali; sono compatibili sia con il dualismo che con il materialismo, ossia sono “topico-neutrali”. (Nannini 2005, 109).

Ora, nonostante il passo di Nannini faccia apprezzare a pieno la profondità e coerenza delle risposte del materialismo australiano, non possiamo sottrarci dal notare l'inevitabile punto debole costituito dalla riproposizione dell'identità contingente: e se, dopo Kripke, è diventato molto più arduo pensare il rapporto identitario in modo diverso dalla necessità, è proprio in base alla legge di Leibniz, al suo potenziale inespresso e positivo, che possiamo compiere il

passo secondo noi decisivo: *quali che siano le proprietà fondamentali della mente fenomenica (a cominciare da coscienza e intenzionalità), esse devono appartenere identicamente a ciò che svolge i ruoli neuro-fisiologici nel cervello.* Una delle prime testimonianze di questa conseguenza della teoria dell'identità la troviamo in Feyerabend (1963), il quale tuttavia è reso incapace, dal suo stesso intento critico, di apprezzare la capacità trasformativa del suo rilievo rispetto al dilemma dell'identità mente-cervello:

questa ipotesi si ritorce contro se stessa. Perché non solo implica, come è inteso faccia, che gli eventi mentali hanno caratteristiche fisiche; essa sembra anche implicare (se letta da destra a sinistra) che alcuni eventi fisici, cioè i processi centrali, hanno caratteristiche non fisiche. Sostituisce quindi un dualismo di eventi con un dualismo di caratteristiche. (Feyerabend 1963, 295).

Senza dilungarci sui limiti di questa testimonianza, riteniamo utile ribadire che se e poiché intendiamo sostenere il materialismo identitario, ad una rigorosa applicazione della legge di Leibniz, segue inevitabilmente una forma di psichismo cerebrale, prospettiva certo portatrice di grandi problemi ma, forse, anche di opportunità. Il reale limite del materialismo australiano è stato, finora, di non avvedersi di questo dettaglio trasformativo insito nella sua stessa definizione. La nostra tesi a sostegno di una qualche forma di protofenomenismo o di panpsichismo (russelliano o meno, segnato dal dualismo di proprietà o meno) andrà, in quanto segue, valutata ed eventualmente sviluppata a partire dalle nuove fioriture della teoria dell'identità, nell'intento di fare passi, anche sorprendenti, verso l'integrazione con le neuroscienze e, soprattutto, verso la verità.

2.1.2 Tassonomia delle tesi rivali del panpsichismo

Le posizioni di filosofia della mente del tutto incompatibili con il panpsichismo sono: il *materialismo emergentista*, il *dualismo di sostanze* e il *panprotopsichismo*; le posizioni compatibili con le forme di panpsichismo che riteniamo più deboli sono invece: l'*idealismo*, il *monismo neutrale* e le proposte di *desostanzializzazione del soggetto*.

Il materialismo emergentista è una tesi classica di filosofia della mente, per la quale questa non è originaria né maggioritaria nell'universo e sopravviene sulla materia ad un certo punto della sua storia evolutiva. I filosofi materialisti hanno proposto dunque diversi gradi di riduzione della mente alle sue presunte cause materiali, ma le loro ipotesi devono affrontare obiezioni molto convincenti e divenute classiche, come quella di Kripke (1980), contro l'identificazione dell'esperienza con i processi cerebrali, come il *knowledge argument* di Jackson (1982) e il *conceivability argument*, in particolare nella forma sostenuta da Chalmers (1996).⁹

Il dualismo di sostanze, di derivazione più o meno cartesiana, presta il fianco ad una più facile e a nostro avviso decisiva obiezione che consiste nel chiedere ragione della concepibilità di una sostanza senza materia. Un argomento classico del fisicalismo – panpsichista (Strawson 2006) e non (Frege 1918) – dimostra infatti la necessità che la mente sia, in una qualche forma, proprietà di un soggetto materiale. Riteniamo, inoltre, di poter sfruttare lo stesso argomento anche nei confronti dell'Idealismo, sia nella sua formulazione classica che in quella panpsichista (Sprigge 1983): l'idealismo, comunque formulato, è la tesi per la quale la materia non è originaria né maggioritaria nell'universo e sopravviene a partire dalla base mentale della realtà.

Il monismo neutrale è una tesi ontologica formulata da Bertand Russell (1927) come alternativa al dualismo e all'idealismo: essa si basa sulla constatazione che la fisica e le scienze matematiche sono in grado di rivelare solo la natura relazionale, ma non quella *intrinseca*, dei fenomeni materiali ed esperienziali; da qui Russell inferisce un modello di spiegazione della realtà che, facendo riferimento ad un elemento fondativo, terzo e neutro fra il fisico e il men-

⁹ È interessante notare due aspetti: primo, che per Kripke la discussione dell'identità mente-corpo rappresenta la principale conseguenza della tesi semantica fondamentale relativa all'identità; secondo, che gli altri due argomenti (espressione di uno stile di pensiero tipico della scuola australiana di Canberra), sono stati ridimensionati nella loro portata dai loro stessi autori (almeno nel caso di Jackson 2003) e conducono oggi, più che nella direzione del dualismo, verso un'apertura a nuove forme di fisicalismo, sia compatibili con il panpsichismo (come nelle ipotesi di lavoro di Chalmers 1996 e 2014a), che non compatibili con esso (Stoljar 2006 e 2014 e Pereboom 2014).

tale, ne sappia produrre una sintesi monistica. David Chalmers (2014a) considera il monismo neutrale come la migliore base per la fondazione del panpsichismo; e alla teoria russelliana fanno riferimento molti studiosi (anche non panpsichisti, come Pereboom 2014) interessati ad una spiegazione fisicalista, ma non riduzionista, della coscienza. Nonostante questi elementi a favore, riteniamo che il monismo neutrale vada analizzato con molta circospezione, sia per l'ambiguità delle fonti, sia perché appare naturale il suo sviluppo in forme diverse da quelle "negative", che contraddistinguono la sua formulazione letterale: se infatti si restasse fermi all'ipotesi dell'*ignoranza* circa la realtà ultima, non si potrebbe sfruttare il monismo neutrale in filosofia della mente, se non per vie indirette;¹⁰ se si accetta invece di ridefinire la realtà ultima attraverso i termini della materialità, della psichicità o di una sintesi delle due, sembra evidente la trasformazione dello stesso monismo neutrale in nuove forme di materialismo (Stoljar 2014, Pereboom 2014), di idealismo (Rosenberg 2004), di panprotopsichismo o di panpsichismo.¹¹

Il panprotopsichismo rappresenta una valida alternativa al panpsichismo e va considerato attentamente, sia per la sua forte affinità con quest'ultimo, sia per la sua capacità di conservare alcuni caratteri salienti del monismo neutrale: il panprotopsichismo sostiene infatti che i costituenti ultimi della realtà siano di tipo proto-mentale e che si differenzino da quelli ipotizzati dal panpsichismo per essere *non* autocoscienti. I sostenitori di questa tesi partono dalla constatazione dell'esistenza, nella mente umana, di una larga porzione di processi inconsci (evidenziata anche dalla distinzione cognitiva fra stati mentali di primo e secondo ordine); affermano inoltre che la maggiore semplicità dei processi protopsichici li rende migliori candidati a costituirsi come livello fondamentale della realtà.

L'elaborazione di un argomento forte, in grado di mostrare la preferibilità del panpsichismo, non è quindi un compito facile: intendiamo basarla comunque sull'*analisi concettuale* della nozione di "mente"¹² e sul rilievo della contraddittorietà insita nell'ipotesi di una "percezione inconscia", isolata dalla coscienza; riteniamo infatti che le forme dell'inconscio siano reali, ma possano darsi solo come momenti di una coscienza. Inoltre, il panpsichismo mostra

¹⁰ Un esempio rilevante di questo uso indiretto è Stoljar (2006).

¹¹ Si confronti, ad esempio, la voce dedicata al *Neutral monism* dalla *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, paradigmatica nel mostrare la possibilità di derivare dalla tesi di base conclusioni opposte.

¹² Punti di riferimento di questa analisi sono Severino (1982) e Braddon-Mitchell, Nola (2009).

migliori capacità, rispetto al suo rivale, nei confronti del *problema della combinazione*:¹³ in sintesi, questo problema consiste nella difficoltà di spiegare i criteri di costituzione delle coscienze complesse a partire da elementi (proto)psichici ed evidenza, a nostro avviso, la contraddizione in cui il panprotopsichismo si imbatte nel momento in cui deve giustificare il passaggio dalle menti non coscienti a quelle autocoscienti.

La tesi della desostanzializzazione del soggetto (o *defleated subject*) viene da noi trattata per ultima in quanto è compatibile con tutte le altre teorie della mente e sostiene che per comprenderla sia necessario passare da un modello sostanzialistico del soggetto ad uno *relazionale*, se non addirittura che sia necessario *abbandonare* la stessa nozione di soggetto. Il confronto con questa ipotesi appare molto delicato, sia perché riteniamo teoreticamente convincente una descrizione relazionale della coscienza, sia perché la più radicale negazione della soggettività si è espressa storicamente in varie proposte filosofiche, fra loro collegate e a vario titolo rilevanti per il pansichismo: in sintesi, William James (1890) ha elaborato infatti un pansichismo senza soggetto, Russell (1921) un'analoga negazione della soggettività senza conseguenze pansichiste, infine Whitehead (1929) un sistema panprotopsichico ispirato alla meccanica quantistica.

Dopo aver attentamente esaminato queste teorie, e in particolare l'ipotesi di sostenere un *defleated subject panpsychism*, ci siamo convinti della necessità di porre un limite alla desostanzializzazione del soggetto: se è vero infatti che questo si compone delle sue esperienze ed tutt'altro che immutabile, appare cogente la conservazione di uno o più *nuclei sostanziali*, che supportino la relazionalità delle strutture fenomenologiche e senza i quali sarebbe difficile sostenere una forma di realismo filosofico e la convinzione di poter dire delle verità.¹⁴ A livello operativo quest'ultima riflessione, da un lato conduce ad un ripensamento del peso da attribuire, nella stesura della tesi, alle teorie non congruenti con il tipo di pansichismo da noi preferito; dall'altro consente di passare alla discussione del primo dei punti su cui sono stato stimolato a riflettere, cioè alla definizione del miglior modello di pansichismo sostenibile.

¹³ Sulle opportunità e le difficoltà di questo problema, si veda Chalmers (2014b).

¹⁴ Una forma di *defleated subject panpsychism* risulta quindi molto interessante, ma da considerare per quel tanto che ha di diverso dalla negazione delle soggettività.

2.1.3 Un argomento a priori: indiscernibilità di coscienza e identità

Il pansichismo è una tradizione «veneranda e terribile»,¹⁵ da un lato perché è attestata già nel pensiero ionico arcaico ed quindi è consustanziale alla cosiddetta ‘nascita della filosofia’; dall’altro, perché è destinata a mettere in questione i presupposti antropocentrici dei ‘saperi’ di ogni tempo e ad essere quindi aspramente criticata da quanti non sono disposti a rinunciare a quei presupposti. Articolandosi in molte varianti, il ‘sentiero pansichista’ aperto dai pensatori ionici è proseguito nei suoi grandi esponenti della prima età moderna (Spinoza e Leibniz) e riemerge dalla condanna ad essere una corrente carsica della filosofia in autori importanti come William James, Russell e Whitehead, e negli attuali dibattiti di filosofia della mente.¹⁶

La mia proposta di fondazione del pansichismo fa riferimento principalmente alla filosofia di Parmenide e consiste in un «unico argomento»,¹⁷ basato sul principio di identità. Sono pochi i filosofi che hanno negato la validità di quest’ultimo, così come sono pochi i filosofi che hanno tematizzato la sua *logica riflessiva* e che hanno quindi definito l’identità come struttura di *autoidentità*. Severino è in questo secondo gruppo di pensatori: a fondamento de *La struttura originaria* sta infatti la dimostrazione che l’ente non è un noema isolato, che debba essere quindi messo in relazione con se stesso, bensì una struttura tautologica in cui si rivela «l’identità con sé della relazione originaria del qualcosa con se stesso» (Severino 1995, p. 151). In formula, $(A=A)=(A=A)$. Proprio da questa comprensione dell’esistenza come autoidentità parte la proposta del mio ‘argomento noetico’, che chiede: la tautologia dell’esser sé ci dice solo l’*essere* dell’ente (il suo essere eterno in quanto non-nulla) o qualcosa di più?

A mio avviso essa ci mostra anche l’esser *autocosciente* da parte dell’essente: non solo l’*esser sé*, bensì anche l’*esser sé*. Per non lasciarsi sfuggire quanto è davanti agli occhi, è utile citare l’importante verso di Parmenide B 8, 29 DK, che afferma: «[L’essere] rimanendo lo

¹⁵ Così Platone definisce la figura di Parmenide in *Teeteto*, 183e3-184a3. C’è anche un altro motivo per definire il pansichismo ‘venerando e terribile’, perché esso trova a mio avviso una prima compiuta formulazione razionale, proprio in Parmenide di Elea. Quanto sto per esporre è quindi, oltre che un argomento teoretico originale, la migliore ricostruzione storica e filosofica del pensiero di Parmenide, come ho cercato di dimostrare nella mia tesi di laurea, intitolata *Archeologia eleatica. Il pensiero di Parmenide e l’affermazione dell’attualità dell’essere*, discussa presso l’Università Ca’ Foscari nell’anno accademico 2004/2005. Un autorevolissimo, benché piuttosto inascoltato, supporto alla lettura pansichista di Parmenide si trova nel magistrale articolo Long 1996.

¹⁶ Un’interessante introduzione alla storia del pansichismo si trova in Skrbina 2005; i contributi teoretici più rilevanti sono tutti piuttosto recenti, come ad esempio Chalmers 1996, in particolare alle pp. 152-153 e 293-301; Strawson (a cura di) 2006; Skrbina (a cura di) 2009; Blamauer (a cura di) 2011 e ancora Chalmers 2013a e 2013b.

¹⁷ Cfr. Anselmo, *Proslogion*, Proemio, 1 = Anselmo [1078] 2001, pp. 58-59.

stesso e nello stesso in se medesimo giace». Qui si dichiara una verità fondamentale: che l'essere ha come contenuto se stesso, cioè è quella relazione di sé con sé che Severino chiama autoriferimento e che però egli *nega* sia identica all'autoidentità. L'argomento noetico, al contrario, è semplicemente l'affermazione dell'*evidenza* dell'identità fra autoidentità e autoriferimento, cioè fra essere e apparire: in formula ($E \Leftrightarrow C$). La sua evidenza lo mostra quindi come un tratto essenziale, e finora inaudito, dell'immediatezza logica che la struttura originaria ha il compito di testimoniare.¹⁸

L'argomento si può anche formulare, ironicamente, così: se ($io=io$) è – per me – espressione della mia autocoscienza, allora ($A=A$) è – per A – espressione della sua autocoscienza; nella tautologia l'essere dell'identità, in quanto significa un puro riferimento a sé, riflette il predicato nel soggetto – che dice 'io'. L'argomento noetico rivela che nella tautologia ($A=A$) si dice tanto con poco, cioè si nasconde un *momento di verità*, semplice ma difficile da cogliere, che costringe a guardare con occhi nuovi quanto da sempre abbiamo davanti. Per questo il mio argomento può provocare uno straniamento, un'iniziale accusa di insensatezza, ma anche una rivelazione improvvisa e conclusiva, come i *kōan* della tradizione buddhista Chan/Zen.¹⁹

Propongo ora alcune variazioni sul tema dell'argomento noetico: poiché ogni esistenza consiste in un orizzonte fenomenico, l'essere del destino è il destino di apparire, l'ente è *mente*; ogni qualcosa è *qualcuno*, cioè è un 'prossimo', che condivide con noi più di quanto si sia mai immaginato. L'apparire è dunque trascendentale nel senso medievale del termine, cioè è un apparire di finiti che è consustanziale e *attraversa* ogni finito: definisco quindi la dimensione della coscienza nel finito come apparire *transfinito*. A questa dimensione totalizzante allude probabilmente il bellissimo frammento B 45 DK di Eraclito, che dà anche il titolo al presente articolo: «i confini dell'anima vai e non li trovi anche percorrendo ogni strada: tanto profondo è il suo *lógos*».

¹⁸ Severino, come ampia parte dei filosofi occidentali, limita l'apparire all'essere umano perché lo descrive a partire dalla *propria* fenomenologia, cioè dall'apparire immediato della sua coscienza di umano. Ed effettivamente è proprio questo il dato dell'immediatezza fenomenologica: io so di essere e dell'essere, ma non so che l'essere *si sa*. Per comprendere il tratto panpsichista della struttura originaria, bisogna dunque affidarsi alla teoresi pura, completando quanto il dato fenomenologico non può dire, in coerenza con un tipo di prassi autocorrettiva – insegnata dallo stesso Severino – che consiste nel limitare la sovradeterminazione della fenomenologia rispetto alla logica: cfr. ad esempio Severino [1958] 1981, pp. 13-24.

¹⁹ Cfr. Tollini 2012, pp. 72-95.

L'intero è coscienza della totalità, non nel senso passivo di contenere con lo sguardo qualcosa di diverso da sé, bensì nel senso attivo e trascendentale di essere – per intero e quindi in ogni suo momento – *ciò che si guarda*.²⁰ Con una libera variazione sul tema dell'argomento ontologico, si potrebbe dire inoltre che l'intero è *il massimo che possa pensarsi*.²¹

È chiaro dunque che la struttura dell'apparire, in ottica panpsichista, resta profondamente trasformata: l'ente è anzitutto un apparire 'interiormente' a sé grazie a sé, che per apparire non ha bisogno di essere incluso in alcuna struttura esterna. L'ente è quindi un'*automanifestazione*, e proprio per questo può apparire anche 'esteriormente': qualcosa può apparire in un altro cerchio solo perché é, in sé, un cerchio. È necessario quindi che 'l'esser cerchio' sia riconosciuto come proprietà originaria inclusa in ogni cosa e non solo come dimensione includente ogni cosa (sia essa il cerchio finito o l'apparire infinito).

A questo riguardo, ritengo che l'argomento noetico si presti ad esprimere nel modo più profondo anche un'altra tendenza oggettiva del pensiero di Severino, cioè quella che riconosce nell'autocoscienza un elemento *originario*, in cui si radica ogni significato del pensare, ma che *non* coincide con l'espressione della razionalità.²² Anticipo qui una distinzione che proporrò nel prossimo paragrafo, fra *mente* e *ragione*: la prima è l'intuizione immediata di sé e del mondo propria di ogni essere, la seconda è una facoltà discorsiva complessa, che si sviluppa solo in pochi esseri, ma sempre a partire dalla prima. Sulla scorta di questa distinzione è inoltre possibile comprendere il senso in cui, a mio avviso, è corretto affermare il motto panpsichista 'tutto è cosciente': questo è vero a condizione che con 'coscienza' si intenda la mente prima che la ragione o il pensiero. Dopo un'essenziale *estensione* dell'anima, il compito di un panpsichismo sostenibile starà infatti nel bilanciare la sua 'lucida follia' con la definizione rigorosa dei *limiti* della sua pensabilità.

La distinzione fra mente e ragione è il primo passo di questa "limitazione", che è necessario ora completare con una riflessione ontologica sul senso dell'ente e della sua animazione in base alla prospettiva panpsichista qui proposta. Espressioni come "tutto è cosciente" fanno trasalire quanti – da Aristotele a Severino – si basano su un'ontologia di tipo classico e pensa-

²⁰ Dell'intero si potrebbe dire anche quel che Senofane dice in B 24 DK: «tutto intero vede tutto intero è cosciente tutto intero ode».

²¹ Cfr. Anselmo, *Proslogion*, capp. 2-4 = Anselmo [1078] 2001, pp. 80-93. È chiara peraltro anche l'enorme distanza fra la proposta metafisica anselmiana e il panteismo panpsichista che qui sto argomentando.

²² Cfr. ad esempio Severino 2010, pp. 140-148.

no quindi che l'esser-ente sia una proprietà egualmente e naturalmente presente in ogni cosa, nell'albero come nella sedia con esso prodotta: se tutto è cosciente, una legittima obiezione al mio discorso potrebbe chiedere ragione, ad esempio, dell'ipotesi contro-intuitiva di una "mente della sedia". Ora, preciso anzitutto che la mia ontologia di riferimento è di tipo mereologico: ritengo che, dopo le scoperte scientifiche degli ultimi due secoli, non si possa ignorare la natura compositiva degli enti e la conseguente differenza fra "particelle elementari" e "aggregati" da esse originati. Perciò, alla suddetta obiezione risponderai che mentre tutte le particelle sono coscienze, non tutti i loro aggregati sono "organismi", cioè non tutti gli aggregati accedono al livello complesso di una macro-coscienza regolativa: la sedia è fatta di molte menti, ma non ne sviluppa una sintetica, perché è un ente artificiale, frutto di un'interpretazione umana. Si noti, infine, come l'"esclusione relativa" della sedia in quanto tale dal novero delle coscienze e degli esseri rimanga peraltro coerente con l'affermazione del pansichismo compositivo.²³

²³ Un'opera a cui mi ispiro nell'affermare una "superiorità di principio" degli enti naturali su quelli artificiali è Van Inwagen (1990). I riferimenti classici per un'ontologia mereologica sono: Spinoza [1677] (2010), 2P13Post1-6, pp. 1252-1253; e anche Leibniz [1714] (1967), §§ 61-71, vol. 1, pp. 293-295. Per un'interessante introduzione alle opportunità e ai problemi della mereologia cfr. Varzi (2005, cap. 3).

Bibliografia

- Aime, Marco; Severino, Emanuele (2009) – *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Aristotele (2000) – *Metafisica*, Bompiani, Milano.
- Aristotele (2003) – *L'anima*, Bompiani, Milano.
- Aristotele (2002) – *Le parti degli animali*, Rizzoli, Milano.
- Aubenque, Pierre (ed.) (1987) – *Études sur Parménide. Vol. 2: Problemes d'interpretation*, Vrin, Paris.
- Aubenque P. (1987) – “Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide”, in Aubenque, Pierre (ed.), pp. 102-134.
- Augé, Marc (2002) – *Il dio oggetto*, Meltemi, Roma (orig. *Le dieu objet*, Flammarion, Paris, 1988).
- Augé, Marc (2008) – *Genio del paganesimo*, Bollati Boringhieri, Torino (orig. *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris, 1982).
- Barnard, Alan (2002) – *Storia del pensiero antropologico*, il Mulino, Bologna (orig. *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000).
- Bechtel (2012) – “Identity, reduction, and conserved mechanisms: perspectives from circadian rhythm research”, in Gozzano, Hill (eds.), pp. 43-65.
- Berto, Francesco (2006) – *Teorie dell'assurdo. I rivali del Principio di Non-Contraddizione*, Prefazione di Graham Priest, Carocci, Roma.
- Block, Ned (1995) – “On a Confusion about a Function of Consciousness”, in *Behavioural and Brain Sciences*, n. 18, pp. 227-287.
- Bollack, Jean (1957) – “Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)”, in *Revue des Études Grecques*, n. 70, pp. 56-71.
- Boniolo, Giovanni; Vidali, Paolo (2002) – *Strumenti per ragionare*, Bruno Mondadori, Milano.
- Brianese, Giorgio (1996) – *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano.
- Burkert, Walter (1999) – *Da Omero ai magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Marsilio, Venezia (orig. in lingua italiana).
- Burnyeat, Myles Fredric (1982) – “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, in *The Philosophical Review*, n. 91, pp. 3-40.
- Caffo, Leonardo (2015) – “Superuomo e Postumanesimo: genere, innovazione, umanità”, in *Outlet. Innovazione. Per una critica dell'ideologia italiana*, n. 7, pp. 118-123.

- Caffo, Leonardo (2017) – *Fragile Umanità: il Postumano Contemporaneo*, Einaudi, Torino.
- Campoli, Roberto (2011) – “Il sentimento oceanico e dintorni”, in *Il ruolo terapeutico*, n. 116, pp. 21-33.
- Cantoni, Remo (1963 [1941]) – *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un’antropologia*, il Saggiatore, Milano.
- Campbell, Joseph (2000) – *Mitologia primitiva. Le maschere di Dio*, Mondadori, Milano (orig. *The Masks of God. Primitive Mythology*, Viking Press, New York, nuova edizione 1969; prima edizione 1959).
- Cassin, Barbara; Narcy, Michel (1987) – “Parménide sophiste: la citation aristotélicienne du fr. XVI”, in Aubenque, Pierre (ed.), pp. 277-293.
- Chalmers, David J. (1996) – *The Conscious Mind. In search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Chalmers, David J. (2010) – “The Two-Dimensional Argument against Materialism”, in Id. *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 141-205.
- Chalmers, David J. (2015) – “Panpsychism and Panprotopsychism”, in Alter, Torin; Nagasawa, Yujin (eds.) – *Consciousness in the Physical World. Perspectives on Russellian Monism*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 246-276.
- Chalmers, David J. (2016) – “The Combination Problem for Panpsychism”, in Brüntrup, Godehard; Jaskolla, Ludwig (eds.) – *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. xx-xx.
- Ciattini, Alessandra (1995) – *L’animismo di Edward Burnett Tylor. Uno sguardo sulla religione primitiva*, l’Harmattan Italia, Torino.
- Cilento, Vincenzo (1964) – “Parmenide in Plotino”, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, n. 43, pp. 194-203.
- Clark, Andy (1997) – *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- Clarke, David S. (2003) – *Panpsychism and the Religious Attitude*, State University of New York Press, Albany.
- Clarke, David S. (2004) – *Panpsychism. Past and Recent Selected Readings*, State University of New York Press, Albany.
- Crystal, Ian (2002) – *Self-Intellection and Its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*, Ashgate, Aldershot.

- D'Agostini, Franca (2014) – “La filosofia analitica nel mondo. La scuola australiana”, in Melchiorre, Virgilio (ed.) – *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano, cap. II (consultato in ebook).
- Dei, Fabio (2012) – *Antropologia culturale*, il Mulino, Bologna.
- De Las Casas, Bartolomé (1991 [1542]) – *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Mondadori, Milano (orig. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*).
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2003 [1980]) – *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma (orig. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris).
- Dennis, Wayne; Mallinger, Betty (1949) – “Animism and Related Tendencies in Senescence”, in *Journal of Gerontology*, n. 4.3, pp. 218-221.
- Dennis, Wayne; Russell, R.W. (1940) – “Piaget's questions applied to Zuni children”, in *Child Development*, n. 11, pp. 181-187.
- De Martino, Ernesto (1948) – “Prefazione”, in Lévy-Bruhl (2013 [1927]), pp. 13-17.
- De Palma, Armando; Pareti, Germana (eds.) (2004) – *Mente e corpo. Dai dilemmi della filosofia alle ipotesi della neuroscienza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- De Rosa, Agostino (ed.) (2013) – *Jean François Niceron. Prospettiva, catottrica e magia artificiale*, Aracne, Roma.
- Descartes, René (1997 [1641]) – *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari (orig. *Meditationes de prima philosophia*, Paris).
- Dodds, Eric D. (2003) – *I Greci e l'irrazionale*, Sansoni, Milano (orig. *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1951).
- Eliade, Mircea (1973) – *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino (orig. *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1956).
- Esiòdo (2000) – *Teogonia*, Rizzoli, Milano.
- Feyerabend, Paul K. (1963) – “Comment: Mental Events and the Brain”, in *Journal of Philosophy*, vol. 60 (n. 11), pp. 295-296.
- Filoramo, Giovanni (2004) – *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino.
- Filoramo, Giovanni; Massenzio, Marcello; Raveri, Massimo; Scarpi, Paolo (2005 [1998]) – *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari.
- Fimiani, Mariapaola (2000) – *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Finkelberg, Aryeh (1986) – “'Like by Like' and Two Reflections of Reality in Parmenides”, in *Hermes*, n. 114, pp. 405-412.

- Fischetti, Giuseppe (1973-1974) – “Tre note greche”, in *Atti dell’Istituto veneto di Scienze, Lettere e Arti*, n. 132, pp. 155-204.
- Flanagan, Owen (2000) – *Anime che sognano. Il sonno e l’evoluzione della coscienza*, Editori Riuniti, Roma (orig. *Dreaming Souls. Sleep, Dream and the Evolution of the Conscious Mind*, Oxford University Press, New York, 2000).
- Fränkel, Hermann (1997) – *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, il Mulino, Bologna (orig. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck, München, 1962).
- Freud, Sigmund (1969 [1913]) – *Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, Bollati Boringhieri, Torino (orig. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Hugo Heller & Cie., Leipzig-Wien, 1913).
- Freud, Sigmund (1978 [1924]) – “Le resistenze alla psicoanalisi”, in Id. – *Opere, vol. X: 1924-1929*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 45-58 (orig. *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*).
- Freud, Sigmund (1971 [1927]) – “L’avvenire di un’illusione”, in Id. – *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 143-196 (orig. *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, 1927).
- Freud, Sigmund (1971 [1930]) – “Il disagio della civiltà”, in Id. – *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 197-280 (orig. *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1930).
- Fusillo, Massimo (2012) – *Feticci. Letteratura, cinema, arti visive*, il Mulino, Bologna.
- Galimberti, Umberto (2002) – *Il corpo*, Feltrinelli, Milano (nuova edizione; orig. 1983).
- Gallagher, Shaun (2005) – *How the Body Shapes the Mind*, Clarendon Press, Oxford-New York.
- Gallop, David (1984) – *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with Introduction*, University of Toronto Press, Toronto.
- Gendler, Tamar Szabó; Hawthorne, John (eds.) (2002) – *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford.
- Gentile, Giovanni (1991) [1912] – *L’atto del pensare come atto puro*, in Id. – *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano, pp. 315-326 (orig. *L’atto del pensare come atto puro*, A. Reber, Palermo).
- Gimbutas, Marija (1990) – *Il linguaggio della Dea*, Longanesi, Milano (orig. *The Language of the Goddess. Unearthing the hidden symbols of western civilization*, Harper & Row, San Francisco, 1989).

- Godani, Paolo (2009) – *Deleuze*, Carocci, Roma.
- Gomperz, Theodor (1933) [1896] – *Pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze, vol. I (orig. *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie, I*, Veit & Comp., Leipzig).
- Gozzano, Simone (2007) – *Pensieri materiali. Corpo, mente e causalità*, Utet Università, Novara.
- Gozzano, Simone; Hill, Christopher S. (eds.) (2012) – *New Perspectives on Type Identity. The Mental and the Physical*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gozzano, Simone (2012) – “Type-identity conditions for phenomenal properties”, in Gozzano, Hill (eds.), pp. 111-126.
- Guthrie, William Keith Chambers (1962) – *A History of Greek Philosophy. Vol. II*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Harvey, Graham (2005) – *Animism. Respecting the Living World*, Hurst & Company, London.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1998) [1833] – *Lezioni sulla storia della filosofia. Volume I*, La Nuova Italia, Firenze (orig. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band I*, Duncker und Humblot, Berlin).
- Heidegger, Martin (1999) [1982] – *Parmenide*, Adelphi, Milano (orig. *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main).
- Heidegger, Martin (1995) [1976] – *Lettera sull'«umanesimo»*, Adelphi, Milano (orig. *Brief über den «Humanismus»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main).
- Hershbell, Jackson P. (1970) – “Parmenides’ Way of Truth and B 16”, in *Apeiron*, n. 4, pp. 1-23.
- Hountondji, Paulin (1983) – *African Philosophy. Myth and Reality*, Indiana University Press, Bloomington.
- Jabès, Edmond (1991) – *Il libro dell'ospitalità*, Raffaello Cortina, Milano (orig. *Le Livre de l'Hospitalité*, Gallimard, Paris, 1991).
- Jahoda, Gustav (1958) – “Child Animism I. A Critical Survey of Cross-cultural Research”, in *The Journal of Social Psychology*, n. 47, pp. 197-212.
- Jung, Carl Gustav; Kerényi, Károly (1972) – *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino (orig. *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig, 1942).
- Jung, Carl Gustav (1976) – “Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche”, in Id. – *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 177-251 (orig. “Theoretische Überlegungen

- zum Wesen des Psychischen” [1954], in Id. – *Gesammelte Werke*, vol. 8, Walter Verlag, Solothurn-Düsseldorf, 2001, pp. 183-261).
- Jung, Carl Gustav (1983) – *L'albero filosofico*, Bollati Boringhieri, Torino (orig. *Der philosophische Baum*, Walter Verlag, Olten, 1954).
- Jung, Carl Gustav (1985) – “Empiria del processo d'individuazione”, in Id. – *Coscienza inconscio e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 33-103 (orig. “Zur Empirie des Individuationsprozesses” [1950], in Id. – *Gesammelte Werke*, vol. 9.1, Walter Verlag, Solothurn-Düsseldorf, 2006, pp. 309-372).
- Kahn, Charles H. (1968-1969) – “The Thesis of Parmenides”, in *Review of Metaphysics*, n. 22, pp. 700-724.
- Kerényi, Károly (1969) – “Introduzione all'edizione italiana”, in Freud (1969 [1913]), pp. 7-22.
- Kerényi, Károly (2001) – *Religione antica*, Adelphi, Milano (orig. *Antike Religion*, J.G. Cotta, Stuttgart, 1995).
- Kim, Jaegwon (2005) – *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton.
- Kripke, Saul (1980) – *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Laks, Andre (1990) – “'The More' and 'the Full': on the Reconstruction of Parmenides' Theory of Sensation in Theophrastus, *De Sensibus*, 3-4”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n. 8, pp. 1-18.
- Leshner, James H. (1981) – “Perceiving and Knowing in the Iliad and Odyssey”, in *Phronesis*, n. 26 pp. 2-24.
- Lévinas, Emmanuel (1957) – “Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine”, in *Revue philosophique*, n. 4, pp. 556-69.
- Levine, Joseph (1983) – “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, in *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 64, pp. 354-361.
- Lévi-Strauss, Claude (2015) – *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano (orig. *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962).
- Lévi-Strauss, Claude (1976) – *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano (orig. *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962).
- Lévi-Strauss, Claude (2002) – *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino (orig. *Race et Histoire, Race et Culture*, Albin Michel - UNESCO, Paris, 2001).
- Lévi-Strauss, Claude (2010) – *Mito e significato*, il Saggiatore, Milano (orig. *Myth and Meaning*, University of Toronto Press, Toronto, 1978).

- Lévy-Bruhl, Lucien (2013 [1927]) – *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino (orig. *L'âme primitive*, Alcan, Paris, 1927).
- Lévy-Bruhl, Lucien (1949) – *Les Carnets*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard (1971) – *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Long, Anthony Arthur (1996) – “Parmenides on Thinking Being”, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, n. 12, pp. 125-151.
- Ludlow, Peter; Nagasawa, Yujin; Stoljar, Daniel (eds.) (2004) – *There's Something About Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- Màdera, Romano (1998) – *Carl Gustav Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano.
- Màdera, Romano (2015) – “Freud e Jung alla conquista del segreto del mito”, in Leghissa, Giovanni; Manera, Enrico (eds.) – *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma, pp. 39-48.
- Marazzi, Ugo (ed.) (1984) – *Testi dello Sciamanesimo siberiano e centro-asiatico*, UTET, Torino.
- Marcuse, Herbert (1968) – *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino (orig. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1955).
- Mathews, Freya (2013) – *Riabitare la realtà. Verso un recupero della cultura*, FioriGialli Edizioni, Roma (orig. *Reinhabiting Reality. Towards a Recovery of Culture*, State University of New York Press, Albany, 2005).
- Mead, Margaret (1932) – “An Investigation of the Thought of Primitive Children, with Special Reference to Animism”, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 62, pp. 173-190.
- Mondolfo, Rodolfo (1935) – “ΦΥΣΙΣ e ΘΕΙΟΝ: intorno al carattere e al concetto centrale della filosofia presocratica”, in *Atene e Roma*, n. 13.2, pp. 81-100.
- Mueller, Fernand-Lucien (1978) – *Storia della psicologia*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano (orig. *Historie de la psychologie*, Payot, Paris, 1976).
- Nagel, Thomas (1974) – “What Is it Like to Be a Bat?”, in *Philosophical Review*, n. 83, pp. 435-450 (tr. it. in Id. – *Questioni mortali*, il Saggiatore, Milano, 1986, pp. 162-175).
- Nannini, Sandro (2002) – *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari.

- Öffenberger, Niels (2014) – *La preistoria della logica polivalente nell'antichità*, Edizioni ETS, Pisa (orig. *Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik in der Antike*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1990).
- Oladipo, Olusegun (2004) – “Religion in African Culture: Some Conceptual Issues”, in Wiredu, Kwasi (ed.) – *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Malden, pp. 355-363.
- Onians, Richard Broxton (1998) [1951] – *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Adelphi, Milano (orig. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, Cambridge).
- Parmenide (2003) – *Poema sulla natura*, Bompiani, Milano.
- Paternoster, Alfredo (2009) – “Il soggetto cosciente”, in Di Francesco, Michele; Marraffa, Massimo (eds.) – *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 83-117.
- Philip, J.A. (1958) – “Parmenides' Theory of Knowledge”, in *Phoenix*, n. 12, pp. 63-66.
- Phillips, E.D. (1955) – “Parmenides on Thought and Being”, in *The Philosophical Review*, n. 64, pp. 546-560.
- Piaget, Jean (1955 [1926]) – *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Einaudi, Torino (orig. *La représentation du monde chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris).
- Piaget, Jean (1968) – *Lo strutturalismo*, il Saggiatore, Milano (orig. *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, Paris).
- Priest, Graham; Routley, Richard; Norman, Jean (1989) – *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, Philosophia Verlag, München-Hamden-Wien.
- Procesi, Lidia (2014) – “La filosofia in Africa”, in Melchiorre, Virgilio (ed.) – *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano, cap. X (consultato in ebook).
- Putnam, Hillary (1967) – “Psychological Predicates”, in Capitan, W.H.; Merrill, D.D (eds.) – *Art, Mind, and Religion*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 37-48 (tr. it. Id. – “La natura degli stati mentali”, in De Palma, Pareti (eds.) (2004), pp. 63-78).
- Renhan, Robert (1980) – “On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality”, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n. 21, pp. 105-138.
- Ronchi, Rocco (2011) – *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti edizioni, Milano.
- Rostagni, Augusto (1924) – *Il verbo di Pitagora*, Bocca, Torino.
- Ruggiu, Luigi (1975) – *Parmenide*, Marsilio, Venezia.

- Ruggiu, Luigi (2003) – “Commentario filosofico al poema di Parmenide *Sulla Natura*”, in Parmenide – *Poema sulla natura*, Bompiani, Milano, pp. 153-380.
- Semerano, Giovanni (1994) – *Le origini della cultura europea*, Olschki, Firenze, vol. II.
- Severino, Emanuele (1981) [1958] – *La struttura originaria*, 2a ed., Adelphi, Milano.
- Severino, Emanuele (1982) – “Aletheia”, in Id. – *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, pp. 415-442.
- Severino, Emanuele (1995) – *Tautótēs*, Adelphi, Milano.
- Severino, Emanuele (2001) – *La Gloria*, Adelphi, Milano.
- Shapiro, Lawrence A.; Polger, Thomas W. (2012) – “Identity, variability, and multiple realization”, in Gozzano, Hill (eds.), pp. 264-287.
- Skrbina, David (2005) – *Panpsychism in the West*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- Sykes, John (1966) – *Storia dei Quaccheri*, Sansoni, Firenze (orig. *The Quakers. A new look at their place in society*, A. Wingate, London, 1958).
- Stoljar, Daniel (2001) – “Two Conceptions of the Physical”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 62, pp. 253-281; ristampato anche in: Ludlow, Nagasawa, Stoljar (eds.) (2004), pp. 309-331.
- Strehlow, Theodor G.H. (2006) – *I sentieri dei sogni. La religione degli aborigeni dell’Australia centrale*, Mimesis, Milano (orig. *Central Australian Religion. Personal Monototemism in a Polytotemic Community*, Australian Association for the Study of Religions, Bedford Park [South Australia], 1978).
- Tarán, Leonardo (1965) – *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton.
- Tarca, Luigi Vero (2001) – *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli.
- Tarca, Luigi Vero (2006a) – *Quattro variazioni sul tema negativo / positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble ‘900, Treviso.
- Tarca, Luigi Vero (2006b) – “Tutto diverso dalla negazione”, in *Teoria*, n. XXVI (1), pp. 113-135.
- Tarca, Luigi Vero (2012) – “Lo spirito della tecnica: dal potere all’onnipotere”, in Pasquale, Gianluigi (ed.) – *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, Carocci, Roma, pp. 389-397.
- Tarca, Luigi Vero (2013) – “Raimon Panikkar: la «giusta visione del mondo» nello sguardo di un mistico”, in Candiotta, Laura; Tarca, Luigi Vero (eds.) – *Primum Philosophari*.

- Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 281-300.
- Tucci, Giuseppe (1992) – *Storia della filosofia indiana*, TEA, Milano (orig. Laterza, Roma-Bari, 1956).
- Tylor, Edward Burnett (1871) – *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, 2 voll., John Murray, London.
- Untersteiner, Mario (1972) – *La fisiologia del mito*, La Nuova Italia, Firenze (prima ed. F.lli Bocca, Milano, 1946).
- Vanzago, Luca (2009) – *Breve storia dell'anima*, il Mulino, Bologna.
- Varela, Francisco J.; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor (1991) – *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, The MIT Press, Cambridge (MA).
- Verdenius, Willem Jacob (1964) – *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Hakkert, Amsterdam.
- Viola, Coloman (1987) – “Aux origines de la gnoséologie: réflexions sur le sens du fr. IV du Poème de Parménide”, in Aubenque, Pierre (ed.), pp. 69-101.
- Vlastos, Gregory (1946) – “Parmenides’ Theory of Knowledge”, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, n. 77, pp. 66-77.
- Vlastos, Gregory (1953) – “Review of Jean Zafiropoulo’s, *L' école éléate*”, in *Gnomon*, n. 25, pp. 166-169.
- Vola, Giorgio (ed.) (1980) – *I quaccheri. Eversione e non violenza. Gli scritti essenziali (1650-1700)*, Claudiana, Torino.
- Von Fritz, Kurt (1943) – “Νόος and νοεῖν in the Homeric Poems”, in *Classical Philology*, n. 38, pp. 79-93.
- Von Fritz, Kurt (1945) – “Νοῦς, νοεῖν and their Derivates in Presocratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)”, in *Classical Philology*, n. 40, pp. 223-242.
- Zeller, Eduard; Mondolfo, Rodolfo (1967) [1919] – *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze, parte I, vol. 3, (orig. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, O. R. Reisland, Leipzig).