

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Número 4^{03/2015}

Ignacio Marcio Cid **Pròleg** p. 2

Francesco Consiglio **La mente incarnata
e le prospettive morali della Fenomenologia
della Percezione** p. 4

Matteo Meloni **Critica e derive del mito
nell'opera di Walter Benjamin** p. 15

Renato Giovannoli **Eliocentrismo, «fuoco centrale»
e antiche teorie dell'espansione dell'universo.
Intorno a un passo della lettera di Galileo
a Piero Dini del 23 marzo 1615** p. 30

Marc Peguera **El abismo antropológico
de la democracia** p. 53



Ignacio Marcio Cid Pròleg

En aquest número d'enguany, el quart de la sèrie regular, la revista continua fidel als seus principis fundacionals i a la seva vocació: cercar la pluridisciplinarietat transversal i el diàleg (també l'interlingüístic) sense haver de renunciar al rigor i l'exigència intel·lectual. Si girem la vista des d'aquest breu talaia temporal, sabem i sentim el mateix compromís, encara que no visquem d'il·lusions primerenques ni a l'escalf d'allò començat de bell nou. Hi ha sèrie de dificultats que, en aquest camí, s'ha palesat: com que la nostra tribuna neix de l'emancipació de la veu pròpia, és un repte aplegar contribucions significatives i diverses, tot conservant – creiem – un esperit netament filosòfic, que ignora o depassa el *networking* interessat o la compulsió publicadora que només busca mèrits immeritats. En qual·sevol cas, ens és grat de donar espai i acolliment a qui legítimament en demana i se'ns adreça. Així és fa, en el nostre cas, la forja de la filosofia com a pensament humanitzat i compartit que repara en els petits detalls o en les grans qüestions i en fa problema o hi ofereix resposta temptativa.

D'aquesta manera, l'existència ininterrompuda d'aquesta revista, que vam definir com a manifestació d'un òrgan vital, ens permet sentir una gratificació a causa de la feina feta. Quatre anys – bé que ho sabem – en comparació amb projectes editorials multiseulars són coses minses; però no ho són en termes de reflexió, de vivència personal i de apertura. En aquest sentit, cal dir que creix d'any en any el nombre col·laboradors i contribuïdors, cosa digna d'esment, tot i la nostra petitesa. És per tot això que volem donar una nota de celebració a aquest quart aniversari.

A l'ensems, juntament amb la satisfacció, assumim volgudament la responsabilitat de continuar la tasca, difondre-la i ampliar-la més encara.

En aquest número es poden trobar diversos articles, que comencen amb una lectura de Merleau-Ponty, on es destaca un cos no dualistament escindit i condició de experiència, una anàlisi acurada d'una carta de Galileu Galilei, de la qual es poden extreure suggeridores i actuals conclusions cosmològiques, una exploració sobre la pervivència del mite, d'acord amb Adorno en l'actualitat, a partir de la seva obra, així com, finalment, una exigent reflexió sobre la democràcia i la vigència dels seus propòsits.

Els articles posen de manifest la vitalitat, el dinamisme, l'heterogeneïtat i fins i tot l'heterodòxia inclusiva com a valors que, des del nostre fòrum, defendem. Són, també, valors profundament democràtics i dialògics en el sentit que tot subjecte amb res a dir i amb la capacitat racional per fer-ho, ha establert, primerament, un procés d'observació i reflexió conduent a una producció escrita, i després l'ha oferta generosament al públic lector en un mitjà obert.

En temps de governança, de poders fàctics, de formació (acadèmica, religiosa, política) que uniformitza i imposa ara el pensament únic, ara la liquiditat conceptual relativista, cal fer sinó un crit, sí alçar la nostra veu tot dient que cadascú té una missatge propi, exclusiu, que es pot fer sentir i que hi ha quelcom per entendre i enriquir o ampliar horitzons en el més ampli sentit de la paraula. Democràcia, doncs, en el sentit d'agrupació humana que, sotmesa a llei, es converteix en cos ciutadà i que no és una massa informe sinó un conjunt d'individus, subjectes pensants i corporis, de dret.

És ben veritat que els llibres no es poden defensar, com diu Plató al *Fedre*, 275d-e: “doncs això és, Fedre, el que té de terrible l'escriptura i que és en veritat igual al que ocorre amb la pintura. En efecte, els productes d'aquesta es mostren com si fossin vius, però si se'ls pregunta quelcom, callen amb gran solemnitat. El mateix els passa a les paraules escrites. Es creuria que parlen com si pensessin, però si se'ls pregunta amb l'afany d'informar-se sobre quelcom del que s'ha dit, expressen tan sols una cosa que sempre és la mateixa. D'altra banda, basta amb què quelcom s'hagi escrit una sola vegada, perquè l'escrit circuli per tot arreu el mateix entre els entesos que entre aquells a què no els concerneix en absolut, sense que sàpiga dir a qui els ha d'interessar i a qui no. I quan és maltractat, o reprovat injustament, constantment necessita l'ajuda del seu pare, perquè per si sol no és capaç de defensar-se ni de socórrer-se a si mateix”. No és gens mentida, de tota manera, que *verba volant, scripta manent*.

La funció d'aquesta revista, si n'ha de tenir a banda d'autoexpressiva, rau, doncs, en conciliar en el sentit de ver convivents des del respecte, la pluralitat de discursos i conceptes, la pluralitat de torn de paraules, de mètodes i enfocaments, procurant que l'escriptura sigui o bé un fruit de la reflexió personal i interpersonal o bé, encara, un punt de partida per a debats vius entre persones.

*Francesco Consiglio** **La mente incarnata e le prospettive morali della Fenomenologia della Percezione**

ABSTRACT

In contrasto con quella che era stata la tradizione dell'empirismo classico di matrice hobbesiana e lockiana da un lato, e la tradizione razionalista afferente al nucleo filosofico cartesiano, Merleau-Ponty elabora una "terza via" che si propone di riportare la conoscenza nell'ambito dello stretto rapporto tra il corpo e i fenomeni che esso esperisce in quanto corpo vivente e non mero oggetto tra gli oggetti. Il mio corpo non è, come credeva convintamente Cartesio, mera *res extensa*, separata dalla mia più pura e vera essenza di *res cogitans*; anzi è proprio col mio essere corpo vivente che conosco pienamente il mondo. Noi non costruiamo il mondo naturale, ma lo viviamo. È in esso che avviene l'incontro con l'Altro, l'incontro di prospettive che ci mette alla prova nell'agire morale; è in questo incontro che nasce il senso che esso assume per noi. È in questo rapporto d'intersoggettività che si genera il nodo di significati che costituisce il mondo culturale e più ancora quello morale. In questo contesto l'ottica del corpo vissuto costituisce un presupposto radicale che modifica fin dal principio il rapporto tra soggetto e mondo, tra soggetto singolo e altri individui.

KEYWORDS

Merleau-Ponty / Intersoggettività / Mente incarnata / Intelligenza morale / Fenomenologia

1. Introduzione

Nella Premessa alla Fenomenologia della percezione, Maurice Merleau-Ponty punta l'attenzione sul concetto di "ritorno alle cose stesse". La fenomenologia è, infatti, quella disciplina (o meglio, quell'orientamento filosofico) che si propone, nella sua ottica, di riportare le essenze nell'esistenza. Questo processo implica una sorta di rivoluzione copernicana che, da quell'io penso proprio del criticismo kantiano, sposti l'attenzione sul corpo vissuto, sul corpo proprio del soggetto, il

* Francesco Consiglio è dottore in filosofia. Formatosi nelle università di Siena (Laurea Triennale in Filosofia), Parma (Laurea Specialistica in Filosofia) e Salamanca, ha focalizzato i suoi studi principalmente sulla teoria della conoscenza e la teoria della mente. Più di recente, ha iniziato ad occuparsi di teoria dell'intelligenza collettiva. Ha pubblicato articoli e traduzioni su alcune riviste spagnole di filosofia e ha presentato contributi scientifici durante dei congressi tenutisi presso l'Università di Salamanca e l'Università Complutense di Madrid. (e-mail: drosofil@hotmail.it)

quale è il vero tramite attraverso cui conosciamo il mondo. E questo proprio perché lo conosciamo nel nostro viverlo.

In contrasto con quella che era stata la tradizione dell'empirismo classico di matrice hobbesiana e lockiana da un lato, e la tradizione razionalista afferente al nucleo filosofico cartesiano, Merleau-Ponty elabora una "terza via" che si propone di riportare la conoscenza nell'ambito dello stretto rapporto tra il corpo e i fenomeni che esso esperisce in quanto corpo vivente e non mero oggetto tra gli oggetti:

«Io non sono il risultato o la convergenza delle molteplici causalità che determinano il mio corpo o il mio "psichismo", non posso pensarmi come una parte del mondo, come il semplice oggetto della biologia, della psicologia e della sociologia, né chiedere su di me l'universo della scienza. Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, io lo so a partire da una veduta mia o da una esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla. Tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto e se vogliamo pensare la scienza stessa con rigore, valutarne esattamente il senso e la portata, dobbiamo anzitutto risvegliare quest'esperienza del mondo di cui essa è l'espressione seconda. [...] Le vedute scientifiche per le quali io sono un momento del mondo, sono sempre ingenue e ipocrite, perché sottintendono, senza menzionarla, l'altra veduta – quella della coscienza – per la quale originariamente un mondo si dispone attorno a me e comincia a esistere per me».¹

Il punto fermo è che io «non posso pensarmi come una parte del mondo» perché non sono un semplice oggetto. Il mio corpo non è, come credeva convintamente Cartesio, mera *res extensa*, separata dalla mia più pura e vera essenza di *res cogitans*; anzi è proprio col mio essere corpo vivente che conosco pienamente il mondo, l'insieme delle "verità esperienziali" che lo permeano e lo informano; ancora è tramite il corpo vissuto che noi, secondo Merleau-Ponty, cogliamo pienamente quelle «nervature dell'essere» cui alludeva Platone². D'altra parte è vero che tutto ciò che io so del mondo lo so a partire da «una veduta mia» che non posso aggirare e che si proietta in maniera viva nelle cose che percepiamo. Per questo «tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto».

Eppure non bisogna dimenticare che il mondo è sempre là, prima di noi. Esso non è posto da noi, la nostra coscienza non è un kantiano *io legislatore* che ordina e al tempo stesso plasma i fenomeni imponendo le sue categorie. Noi non costruiamo il mondo naturale, ma lo viviamo³.

È in esso che avviene l'incontro con l'Altro, l'incontro di prospettive che ci mette alla prova nell'agire morale; è in questo incontro che nasce il senso che esso assume per noi:

«Il mondo fenomenologico non è essere puro, ma il senso che traspare all'intersezione delle mie esperienze e di quelle altrui, grazie all'innestarsi delle une sulle altre: esso è quindi inseparabile dalla soggettività e dall'intersoggettività».⁴

Infine è in questo rapporto d'intersoggettività che si genera il nodo di significati che costituisce il mondo culturale e più ancora quello morale.

1 MERLEAU-PONTY Maurice, *Fenomenologia della Percezione*, Milano: Bompiani, 2003, pp. 16-17.

2 PLATONE, *Fedro* 265 d-e.

3 «Il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo; io sono aperto al mondo, comunico indubitalmente con esso, ma non lo possiedo, esso è inesauribile» (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 26).

4 Id., p. 29.

In questo contesto l'ottica del corpo vissuto costituisce un presupposto radicale che modifica fin dal principio il rapporto tra soggetto e mondo, tra soggetto singolo e altri individui.

Altrettanto centrali risultano i ruoli di *campo fenomenico* e *sensazione* nella costruzione dell'intreccio di prospettive in cui l'individuo si confronta con l'alterità, con la differenza.

2. Il campo fenomenico e la sensazione

Ma vediamo, dunque, com'è costituito il mondo che si apre alla mente fenomenologica: esso è dato all'interno del campo fenomenico che si offre alla nostra percezione. Questa, in effetti, è la nostra forma prima di conoscenza, i cui contenuti non devono essere confusi con quelli presenti alla nostra memoria e che costituiscono la semplice schiera dei ricordi; infatti di per sé il mondo contiene già un senso che differisce da quello dei nostri ricordi: esso è il senso immediato che ci comunica la percezione della realtà⁵. D'altra parte la percezione si configura come una forma di conoscenza a metà strada tra oggettivo e soggettivo come nel caso della celebre illusione di Müller-Lyer, in cui due segmenti di identica lunghezza sembrano differenti senza esserlo, eppure questa loro apparente differenza costituisce un contenuto percettivo non trascurabile. Questo perché «la peculiarità del percepito è di ammettere l'ambiguità, il "mosso", di lasciarsi modellare dal suo»⁶. Dunque nel campo fenomenico «La visione è già abitata da un senso che le assegna una funzione nello spettacolo del mondo così come nella nostra esistenza. Il puro *quale* ci sarebbe dato solo se il mondo fosse uno spettacolo e il corpo proprio un meccanismo di cui uno spirito imparziale prenderebbe conoscenza⁷. Per contro, il sentire investe la qualità di un valore vitale, la coglie anzitutto nel suo significato per noi, per quella massa pesante che è il nostro corpo, e per tale motivo comporta sempre un riferimento al corpo»⁸.

Il risultato è che tutte le operazioni percettive che compie il soggetto tracciano direzioni, linee di forza, dispongono prospettive e, in breve, organizzano il mondo dato secondo i progetti del momento e costruiscono un «ambiente di comportamento», un sistema di significati che ha l'esito di esprimere all'esterno l'attività interna del soggetto.

Particolarmente, il mondo si dà al soggetto nella percezione intersensoriale, ovvero nell'intersezione delle sensazioni correlate tra loro a dare il significato complessivo dell'ambiente: udito e vista, suono e colore si permeano vicendevolmente per offrire una mappa comportamentale dell'ambiente che sia olistica

5 «Se infine si ammette che i ricordi non si proiettano spontaneamente sulle sensazioni e che la coscienza li confronta con il dato presente per conservare solo quelli che si accordano con esso, allora si riconosce un testo originario che porta in sé il suo senso e lo oppone a quello dei ricordi: questo testo è la percezione stessa. [...] Ritornando ai fenomeni, troviamo come strato fondamentale un insieme già pregno di un senso irriducibile: non sensazioni lacunose, fra le quali dovrebbero inserirsi dei ricordi, ma la fisionomia, la struttura del paesaggio o della parola, spontaneamente conforme alle intenzioni del momento come alle esperienze precedenti» (id., pp. 56-57).

6 Id., p. 43.

7 Come evidenzia Roberta Lanfredini (cfr. LANFREDINI Roberta, "Qualia e sensazioni: Merleau-Ponty e la nozione di esperienza", *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Milano: Guerini e Associati, 2011, pp. 69-86), il "puro quale" non esiste, ma anzi proprio quei *qualia*, lungi dall'essere elementi puri e dati in maniera asettica ad uno "spirito imparziale", sono coinvolti e al contempo coinvolgono quello stesso spirito imparziale nel momento della percezione. Essi hanno un significato vivo che acquistano nell'incontro col corpo vissuto e che non avrebbero se fossero presi come meri oggetti anonimi per il soggetto vivente. «Il sentire investe di valore vitale la qualità» e appunto la coglie nel suo «significato per noi».

8 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 95.

nell'immagine che ne viene al soggetto. E tale immagine è ancor più carica di senso umano in quanto è penetrata dalla vita del soggetto, dal suo corpo vissuto protagonista di questo orizzonte percettivo intersensoriale. E ancora:

«Se il comportamento è una forma nella quale i “contenuti visivi” e i “contenuti tattili”, la sensibilità e la motilità figurano solo a titolo di momenti inseparabili, allora esso rimane inaccessibile al pensiero causale, può essere colto esclusivamente da un'altra specie di pensiero: quello che prende il suo oggetto allo stato nascente, così come appare a chi lo vive, con l'atmosfera di senso in cui è avvolto».⁹

In effetti il corpo proprio, senza abbandonare la sua propria particolarità, crea al di là di sé un'ossatura di significati in cui organizza tutta una serie di pensieri ed esperienze. Così, la percezione del colore o del suono o di altri contenuti appartenenti al campo fenomenico si configura come una sorta di assorbimento dello sguardo o dell'udito nel colore o nel suono percepiti e con essi il soggetto si lega tramite una tela di tensioni percettive, che involge senziente e sentito in un unico insieme inseparabile. E se il soggetto kantiano pone il mondo, il soggetto effettivo, per poter affermare una verità deve innanzitutto avere un mondo, ovvero portarsi attorno un sistema di significati, le cui corrispondenze, perché si possano utilizzare, non abbiano bisogno di essere esplicite. Quindi, se il corpo costruisce attorno a sé un sistema di significati, «non si deve dire che il nostro corpo è nello spazio, né d'altra parte che è nel tempo. Esso abita lo spazio e il tempo»¹⁰. Li abita poiché li vive come corpo vivente e non come mero oggetto tra gli oggetti; esso può rileggere il mondo e permearlo col suo habitus comportamentale. Infatti il mondo di significati che costruisce è anche un mondo carico di significati morali, intrecciati in molteplici prospettive. Ed è oltretutto notevole anche il fatto che già la stessa motilità sia dotata dell'elementare potere di dare un senso (o *Sinngebung*)¹¹. Ma la motilità esiste solo nel corpo vissuto, e pertanto «affinché noi possiamo rappresentarci lo spazio è anzitutto necessario che vi siamo stati introdotti dal nostro corpo e che esso ci abbia fornito il primo modello delle trasposizioni, delle equivalenze, delle identificazioni che fanno dello spazio un sistema oggettivo e permettono alla nostra esperienza di essere un'esperienza di oggetti, di sboccare in un “in sé”»¹².

È quindi ancora il corpo ad aprirci direttamente al mondo, e la motilità diviene un suo modo di costruire significati attorno alle cose percepite. Esso è la nostra interfaccia più vera e immediata e ci coinvolge nel processo percettivo fin nella nostra intimità. In questa prospettiva l'uomo assume un significato

9 Id., p. 175.

10 Id., p. 194.

11 È interessante notare qua che la capacità di dare senso alle azioni che è propria della motilità umana, trova delle solide basi neurali nelle dinamiche che coinvolgono i cosiddetti “neuroni specchio”: «L'“atto dell'osservatore” è un *atto potenziale*, causato dall'attivazione dei neuroni specchio in grado di codificare l'informazione sensoriale in termini motori e di rendere così possibile quella “reciprocità” di atti e di intenzioni che è alla base dell'immediato riconoscimento da parte nostra del significato dei gesti degli altri. La comprensione delle intenzioni altrui non ha qui nulla di “teorico”, bensì poggia sull'automatica selezione di quelle strategie d'azione che in base al nostro patrimonio motorio risultano di volta in volta più compatibili con lo scenario osservato. Non appena vediamo qualcuno compiere un atto o una catena d'atti, i suoi movimenti, che lo voglia o meno, acquistano per noi un significato immediato [...]. Il possesso del sistema dei neuroni specchio e la selettività delle loro risposte determinano così uno *spazio d'azione condiviso*, all'interno del quale ogni atto e ogni catena d'atti, nostri o altrui, appaiono immediatamente iscritti e compresi, senza che ciò richieda alcuna esplicita o deliberata “operazione conoscitiva”» (RIZZOLATTI Giacomo, SINIGAGLIA Corrado, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006, p. 127).

12 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 197.

radicalmente legato al suo essere corpo vivente e percipiente: egli assume senso nello stesso momento che lo dà al mondo nell'attimo concreto della percezione sensibile.

«L'esperienza del corpo ci fa riconoscere un'imposizione di senso che non è quella di una coscienza costituente universale, ci fa riconoscere un senso che aderisce a certi contenuti. Il mio corpo è quel nucleo significativo che si comporta come una funzione generale e che nondimeno esiste [...]. In esso impariamo a conoscere quel nodo dell'essenza e dell'esistenza che generalmente ritroveremo nella percezione»¹³.

Ed è proprio in questo nodo di essenza ed esistenza che alberga l'incontro/scontro tra prospettive dei differenti soggetti; è in esso che si entra in contatto con quella dimensione dell'agire morale che si profonde nell'universo di significati e lo percorre fin dal principio.

Ma dunque la conoscenza morale è prima di tutto conoscenza percettiva. Ora il *percettivo*, come abbiamo visto sopra, è un contenuto cognitivo a metà strada tra oggettivo e soggettivo; quindi anche la conoscenza morale si configura, nel medesimo modo, come un sapere che non è propriamente oggettivo e, al contempo, neppure esclusivamente soggettivo. I suoi contenuti non si riducono a mero oggetto dell'effimera passione degli animi, ma neppure si presentano come frutto atavico e imperituro di una natura inamovibile. In questo si segna un chiaro distinguo con i contenuti dello *ius naturalis* protagonista del pensiero rinascimentale: con Merleau-Ponty l'uomo infonde senso nell'azione col suo stesso vivere, col suo stesso corpo in quanto vissuto. Infatti «l'esperienza del corpo proprio ci insegna a radicare lo spazio nell'esistenza [... poiché ...] essere corpo significa essere legato a un certo mondo»¹⁴, un mondo conosciuto tramite il corpo, un mondo i cui significati sono dati dalla nostra interazione reciproca con esso.

Infine l'uomo è simile, in quanto individuo, più che a un mero oggetto del mondo, ad una vera e propria opera d'arte:

«Un romanzo, una poesia, un quadro, un brano musicale sono individui, cioè esseri in cui non si può distinguere l'espressione dall'espresso, il cui senso è accessibile solo per contatto diretto e che irradiano il loro significato senza abbandonare il proprio posto temporale e spaziale. In questo senso il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte. Esso è un nodo di significati viventi»¹⁵.

Appunto in quanto «nodo di significati viventi» il corpo reca in sé il mondo morale che costruisce nell'incontro con l'alterità. Come dice Merleau-Ponty, «il senso è accessibile solo per contatto diretto»; il significato del mondo morale è compreso in quanto percepito, è appreso direttamente. Esso è oggetto di una vera e propria forma d'intelligenza, una «sorta d'intelligenza morale»¹⁶; un sapere la cui natura e i cui contenuti si dimostrano radicalmente impliciti nell'azione del soggetto, del suo stesso corpo.

Ma l'apprensione percettiva è strettamente legata al corpo anche nel senso che viene acquisita come una sorta di abitudine: infatti il cieco impara per abitudine a collegare le percezioni legate al bastone che regge in mano e a dar loro un senso coerente, un significato in cui si possa tradurre il mondo, e che non

13 Id., p. 203.

14 Id., p. 212.

15 Id., p. 216.

16 Cfr. CHURCHLAND Paul M., *Il motore della ragione. La sede dell'anima*, Milano: Il Saggiatore, 1998.

lo tradisca nella percezione quotidiana esattamente come ogni individuo impara a suo modo a conoscere il proprio corpo¹⁷. Così anche la percezione morale costruisce un mondo di contenuti impliciti nell'esperienza e che si regge su di un'abitudine percettiva, un *uso*¹⁸.

La comprensione dell'altro, poi, è comprensione del suo pensiero espresso; ed esso è espresso particolarmente tramite la parola, che riprende il pensiero altrui e diviene quasi una «riflessione sull'altro», ovvero «una facoltà del pensare in base all'altro»¹⁹. La parola si presenta dunque come la principale piattaforma d'interazione tra gli individui, come uno strumento di quella stessa motilità, integrato sinergicamente all'interno del dinamismo corporeo. E come già si è detto sopra a riguardo della percezione, anche la parola è legata all'uso e il suo senso lo intendo dall'uso che vedo farne, dal contesto in cui essa si manifesta.

La parola «si insegna da sé e convoglia il suo senso nella mente dell'ascoltatore»²⁰. Per essere compresa «basta che ne possieda l'essenza articolare e sonora come una delle modulazioni, uno degli usi del mio corpo»²¹. Anch'essa (come accade per il bastone del cieco) è per il locutore uno strumento espressivo tramite il quale il suo corpo interagisce col mondo. Essa, come appendice del corpo proprio, ridisegna un mondo di sensi, di significati, legati all'abitudine locutoria, all'uso. Per suo mezzo il soggetto interagisce con l'alterità, costruisce l'orizzonte dei significati in cui incontra l'altro, ma anche si scontra con esso: due visioni, due pensieri possono divergere ed essi si manifestano, comunque, nella parola²². Tuttavia il mondo è dotato di un senso proprio, anteriore al soggetto cui il mondo si offre dinanzi. È questo senso che pone il discrimine tra le prospettive, ma, al contempo, è esso stesso che le relativizza all'interno della dimensione del confronto morale:

«Il fatto è che il parlare o le parole portano un primo strato di significato che aderisce ad essi e che dà il pensiero come stile, come significato affettivo, come mimica esistenziale, piuttosto che come enunciato concettuale. Sotto il significato concettuale delle parole scopriamo qui un significato esistenziale, che non è solamente tradotto da esse, ma che le abita e ne è inseparabile. [...] Quando è riuscita, l'operazione espressiva non lascia al lettore o allo scrittore stesso solamente un promemoria, ma fa esistere il significato come una cosa nel cuore stesso del testo, lo fa vivere in un organismo di parole, lo installa nello scrittore o nel lettore come un nuovo organo di senso, dischiude un nuovo campo o una nuova dimensione alla nostra esperienza»²³.

17 «Come prima l'abitudine motoria illuminava la natura particolare dello spazio corporeo, così ora l'abitudine in genere fa comprendere la sintesi generale del corpo proprio. [...] Quando il bastone diviene uno strumento familiare, il mondo degli oggetti tattili arretra, non comincia più all'epidermide della mano, ma in fondo al bastone. Si è tentati di dire che, attraverso le sensazioni prodotte dalla pressione del bastone sulla mano, il cieco costruisce il bastone e le sue diverse posizioni, e di aggiungere che, a loro volta, queste ultime mediano un oggetto alla seconda potenza, l'oggetto esterno. La percezione sarebbe sempre una lettura dei medesimi dati sensibili [...]. Le pressioni sulla mano e il bastone non sono più dati, il bastone non è più un oggetto che il cieco percepirebbe, ma uno strumento *con* il quale egli percepisce. È un'appendice del corpo, un'estensione della sintesi corporea». (MERLEAU-PONTY, 2003, pp. 216-217).

18 È qua interessante da ricordare, allora, il valore etimologico del lemma "morale", in quanto *mos* in latino indica precisamente il costume, l'uso.

19 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 249.

20 Id., p. 250.

21 Id., p. 251.

22 «In primo luogo si deve riconoscere che nel soggetto parlante il pensiero non è una rappresentazione, e cioè che esso non pone espressamente oggetti o relazioni. L'oratore non pensa prima di parlare, nemmeno mentre parla; la sua parola è il suo pensiero». (Id., p. 250).

23 Id., p. 253.

Quindi la parola reca in sé un significato affettivo, imprime al mondo dei significati una dimensione esistenziale e pone il pensiero in quanto stile. Questo stile di pensiero è il significato esistenziale che abita le parole con cui è espresso e caratterizza l'inclinazione dell'agire morale, implicato nella varietà delle differenti prospettive che si confrontano di continuo intersecandosi. Il mondo (con il suo senso proprio) si pone, dunque, come il punto di fuga naturale in cui queste ottiche convergono e in cui trovano una base più o meno solida.

3. La prospettiva della mente incarnata

Inquadrare il concetto di *mente incarnata* risulta basilare se si vuole rintracciare il fondamento morale nell'opera di Merleau-Ponty.

Nell'ambito fenomenologico, il concetto di mente incarnata si è rivelato un'intuizione particolarmente acuta circa la nostra natura più intimamente umana. Soprattutto in ambito recente questo concetto ha riscontrato un notevole successo e risvegliato nutrito interesse, in particolare nell'ambito cognitivista. Filosofi di ampio respiro come Gallagher e Zahavi hanno evidenziato molto bene come, tra le proposte della fenomenologia, il concetto di mente incarnata svolga un ruolo eminente. La nostra esperienza cognitiva, si asserisce, è plasmata fondamentalmente da un cervello incarnato, dotato di un corpo. Sembra, sostanzialmente, che i cervelli che ci ritroviamo siano letteralmente plasmati e (perché no?) diversificati dai corpi che possediamo e dalle azioni che compiamo nel mondo reale. Infine, poiché siamo dotati di un corpo calato in un ambiente, la nostra cognizione non è semplicemente incarnata, ma anche *situata*.

Essa è situata in quanto avviene nel contesto situazionale in cui prende corpo; assume, in base ad esso, un significato peculiare che la connota e la modella. La cognizione, dunque, è formata dall'uso pubblico²⁴, dalle convenzioni culturali e sociali in cui viviamo e che esperiamo direttamente.

Oltretutto, la dimensione incarnata della nostra mente è innegabile se facciamo attenzione alla conformazione delle nostre strutture anatomiche: ad essa sono strettamente connesse le nostre capacità e, in sintesi, ciò che per noi è il mondo. Ad esempio la nostra struttura scheletrica, la postura eretta che ci è congenita in quanto uomini, richiede a sua volta una precisa muscolatura ed un particolare sistema nervoso. La capacità di sedersi o di assumere altre posture è essenzialmente motoria e quindi strettamente legata al tipo di corpo che abbiamo. Essa influenza alle radici la nostra percezione:

«Il mutamento di postura che sopraggiunge con la posizione eretta e la possibilità di camminare hanno ugualmente un effetto su quello che riusciamo a vedere, su ciò cui possiamo prestare attenzione, su ciò che possiamo afferrare e manipolare»²⁵.

Risulta dunque evidente quanto corpo e cognizione, corpo e mente, si presentino come un binomio inscindibile. Ma ancora, sono le possibilità motorie del nostro corpo a influenzare non solo il modo di rapportarci alle cose presenti nell'ambiente che ci circonda, ma anche alle persone con cui ci relazioniamo:

24 Si potrebbe notare come anche il Wittgenstein delle Ricerche filosofiche sia di quest'avviso: noi non conosciamo in base a contenuti mentali inaccessibili e privati, ma la nostra conoscenza è frutto di un uso comune, diffuso e consolidato (cfr. Ricerche filosofiche, osservazione 293).

25 GALLAGHER Shaun, ZAHAVI Dan, *La mente fenomenologica*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009, p. 202.

«con la postura eretta manteniamo la distanza e l'indipendenza – la distanza dal suolo, dalle cose e un certo grado di indipendenza dalle altre persone. Stando in piedi, l'ampiezza della visuale si estende e di conseguenza l'orizzonte ambientale si espande e si distanzia. Si ridefiniscono gli orizzonti spaziali per la percezione e l'azione».²⁶

Stare in piedi, dal punto di vista evolutivo implica una riduzione d'importanza del senso dell'olfatto e un acutizzazione della vista. Non solo, le nostre percezioni visive sono strettamente legate all'anatomia dell'occhio: il nostro campo visivo è condizionato dal fatto che solo nel fuoco ottico si possano discernere i particolari più fini di un oggetto (incluse le minime variazioni di tonalità cromatica), mentre la periferia dell'occhio è deputata a cogliere il movimento ed altri dati più "grossolani"²⁷.

In sintesi, risulta evidente che «il corpo biologico (quel che consente ed esclude, data la sua struttura, la postura di base e la capacità motoria) forgia il modo in cui percepiamo e pensiamo il mondo»²⁸.

La nozione di mente incarnata rimpiazza, dunque, le ordinarie nozioni di mente e corpo singolarmente intesi. Il corpo, infatti, non è mero oggetto d'esperienza (come nell'ottica cartesiana), ma vero e proprio principio d'esperienza. Ecco che quindi la prima distinzione fenomenologica da tracciare è quella tra *corpo vissuto* e *corpo oggettivo*. Tale distinzione non sta ad indicare una differenza ontologica, ma semplicemente fenomenologica²⁹.

Già Husserl aveva marcato la distinzione tra *Körper* e *Leib*, corpo oggettivo e corpo vissuto. E in *Idee per una fenomenologia pura* possiamo leggere:

«Il corpo proprio si costituisce dunque originariamente in duplice modo: da un lato è cosa fisica, materia, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo calore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro, io trovo su di esso, e ho sensazioni "su" di esso e "in" esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita»³⁰.

Ma ancora, il corpo struttura la nostra esperienza. Esso non si pone come uno schermo tra me e il mondo, bensì esso ci si dà come il nostro modo primario di essere al mondo. Esso è il centro della nostra esperienza ed è attorno a questo nostro corpo che, in definitiva, ruota tutto il mondo esperienziale. Come puntualizza Merleau-Ponty, «il corpo è il veicolo dell'essere al mondo, e per un vivente avere un corpo significa unirsi a un ambiente definito, fondersi con certi progetti e impegnarsi continuamente. [...] è anche vero, per la stessa ragione, che il mio corpo è il perno del mondo: io so che gli oggetti hanno svariate facce perché potrei farne il giro, e in questo senso ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo»³¹.

26 Ibid.

27 Lo nota anche Merleau-Ponty quando dice «I limiti stessi del campo visivo non sono variabili, vi è un momento in cui l'oggetto che si avvicina comincia assolutamente ad essere visto» (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 39). I limiti del campo visivo non sono variabili proprio perché il nostro occhio è conformato in una maniera ben determinata, tale da darci le impressioni sensibili che quotidianamente cogliamo, quel particolare insieme di chiaroscuri, quella grande varietà cromatica che ci è tanto familiare.

28 GALLAGHER & ZAHAVI, 2009, p. 204.

29 «Non si intende con ciò affermare che ciascuno di noi ha due corpi, uno oggettivo e uno vissuto, bensì la distinzione vuole esplicitare due modi differenti in cui possiamo esperire e comprendere il corpo» (id., p. 208).

30 HUSSERL Edmund, *Idee per una fenomenologia pura*, Libro II, Torino, Einaudi 1965, p. 540.

31 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 130.

In ultimo, la corporeità è strettamente congiunta alla nostra cognizione dell'ambiente sociale, poiché esistere in quanto incarnati significa esistere in modo tale da essere sotto lo sguardo dell'altro. In effetti il comportamento corporeo ha sempre un lato pubblico. Viene a cadere, dunque, il problema insito nel dualismo ontologico cartesiano e che conduce facilmente al solipsismo: la comunicabilità con le altre menti, proprio perché queste sono incarnate, è implicata dal nostro stesso corpo e dal suo agire interattivo nei confronti dell'ambiente circostante. Nell'incontro faccia a faccia, siamo posti davanti a un tutto unificato, poiché siamo situati sia nella natura che nella cultura, ambienti umani che abitiamo, che viviamo, e coi quali siamo intimamente legati. È in questo contesto che l'intersoggettività si rivela non come un incontro tra soggetti passivi, ma come un incontro tra soggetti agenti.

Se è vero che il mondo in cui viviamo è intrinsecamente legato al nostro comportamento corporeo, in tal modo esso costituisce di fatto una «rete di significati» in cui agiamo. Si tratta dunque di riconoscere che il mondo in cui viviamo è (come si è notato già sopra) saturo di riferimenti pratici all'uso pubblico:

«La spazialità del mondo della vita, del mondo in cui viviamo, non viene colta per mezzo di misure geometriche, bensì è strutturata dai contesti d'uso. [...] Ciò che è più prossimo non è necessariamente ciò che è più vicino dal punto di vista geometrico, bensì ciò che ci interessa, ciò che possiamo afferrare ed usare. [...] Le misurazioni geometriche sono esatte, ma la loro esattezza non garantisce che esse siano rilevanti e utili quando si tratta di cogliere la spazialità delle preoccupazioni pratiche»³².

«Afferrare e usare», ma anche quel «cogliere la spazialità delle preoccupazioni pratiche» sono immagini eminentemente legate alla percezione corporea, alla prospettiva del *vissuto* in cui s'intersecano, in molteplici aspetti e numerosi piani prospettici, le singole ottiche dei soggetti agenti. In questo contesto, capire un'azione significa comprendere non tanto ciò che l'ha causata sotto l'aspetto puramente fisico, quanto ciò che l'ha motivata e giustificata³³. Risulta allora evidente il ruolo decisivo del corpo nella costituzione del mondo morale poiché esso «non è solamente uno spazio espressivo fra tutti gli altri, come lo è il corpo costituito; è invece l'origine di tutti gli altri, il movimento stesso d'espressione, ciò che proietta all'esterno i significati assegnando a essi un luogo, ciò grazie a cui questi significati si mettono a esistere come cose, sotto le nostre mani, sotto i nostri occhi»³⁴.

4. L'altro e il mondo umano

L'uomo, si è detto, non vive semplicemente in un mondo naturale, ma vive anche in un mondo culturale. Quest'ultimo è caratterizzato dalla presenza di strutture e utensili nei quali si legge tutta l'umanità dei loro significati. Dice Merleau-Ponty:

«La civiltà alla quale partecipo esiste per me con evidenza negli utensili che essa si dà. [...] Nell'oggetto culturale io esperisco la presenza prossima dell'altro sotto un velo di anonimato. Si usa la pipa per fumare, il cucchiaino per mangiare, il campanello per chiamare, e la percezione di un mondo culturale potrebbe essere verificata mediante quella di un atto umano o di un altro uomo»³⁵.

32 GALLAGHER & ZAHAVI, 2009, p. 231.

33 È utile notare quanto anche il secondo Wittgenstein ci tenesse molto alla distinzione tra spazio delle *ragioni* e spazio delle *cause*: il mentale non è riducibile ad un contenuto puramente fisico.

34 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 202.

35 Id., p. 452.

Il mondo culturale con cui entriamo quotidianamente in contatto trasuda umanità da ogni lembo (seppur minimo) del suo ampio tessuto. Ancora una volta, è specificatamente l'uso a caratterizzare gli oggetti, a impregnarli di umanità: «la presenza prossima dell'altro» ci appare «sotto un velo di anonimato» in ogni oggetto che sia utensile³⁶, che abbia un significato in quanto è usato dall'uomo. Effettivamente la pipa è fatta per fumare e il cucchiaino per mangiare, ma solo in quanto siamo uomini possiamo comprendere ciò che essi significano. Più precisamente, possiamo comprendere il senso degli oggetti culturali solo in quanto abbiamo un corpo che possa farne esperienza, che possa farne uso.

L'incontro con l'altro è tuttavia indispensabile per comprendere il mondo culturale poiché, dice ancora Merleau-Ponty, è grazie al fatto che vedo altri uomini fare un certo uso di quegli oggetti che, per analogia col mio corpo, colgo il senso che si cela in essi e l'intenzione che affiora dai gesti percepiti. Nell'incontro con l'altro ho appunto esperienza di un insieme di intenzioni espresse (e carpite) dal corpo vissuto, le quali generano il nodo di significati in cui le nostre prospettive s'incontrano e si toccano. Infatti «il corpo altrui, come portatore di un comportamento, è il primo degli oggetti culturali e quello in virtù del quale essi esistono tutti»³⁷. Esso costituisce un'interfaccia primordiale che si pone come la naturale piattaforma di interrelazione personale in cui si dà la dimensione dell'intersoggettività. Ancora è grazie al corpo che possiamo avere manifestazione della coscienza, e in ogni corpo noi vediamo una coscienza che, allo stesso modo che la nostra, proietta molteplici intenzioni che contribuiscono a costruire ed arricchire il mondo umano. La coscienza, dunque, non può più essere concepita come una coscienza per-sé, ma dev'essere individuata come una coscienza percettiva, la quale è il soggetto di un comportamento e deve quindi essere concepita come esistenza. Ed ogni esistenza proietta uno sguardo suo proprio sul mondo, che caratterizza quest'ultimo con le sue personali tensioni prospettiche. Infatti:

«grazie alla riflessione fenomenologica io trovo la visione [...] come sguardo in presa su un mondo visibile: ecco perché per me può esserci uno sguardo altrui, perché quello strumento espressivo che chiamiamo un volto può essere portatore di un'esistenza nello stesso modo in cui la mia esistenza è portata dall'apparato conoscitivo che è il mio corpo»³⁸.

È, perciò, il volto a svolgere una funzione decisiva come «strumento espressivo» che traduce in atto le intenzioni, facendo trasparire il carattere della nostra propria mente incarnata.

L'altra coscienza, allora, può essere dedotta solo se vengono riconosciute precise correlazioni tra la mia mimica facciale e «i miei "fatti psichici"», se queste medesime correlazioni traspaiono dalle espressioni emozionali dell'altro.

L'altro appare come il coronamento di un sistema relazionale che ci accomuna, e tiene insieme «il mio corpo quale lo vivo» e quello altrui per come invece lo vedo dall'esterno. Siamo «entrambi dei comportamenti» e lo siamo l'uno nei confronti dell'altro; per questo non siamo riducibili a meri oggetti esperibili. Da questa situazione deriva l'inevitabile incontro delle nostre prospettive ognuna delle quali «scivola spontaneamente in quella altrui, poiché sono entrambe raccolte in un unico mondo al quale noi tutti partecipiamo come soggetti anonimi

36 Ancora l'etimologia latina: provenendo dal verbo *utor*, la parola utensile tradisce la sua natura inequivocabilmente umana che connota l'oggetto nell'utilizzo, nell'uso.

37 MERLEAU-PONTY, 2003, p. 453.

38 Id., p. 456.

della percezione»³⁹. Nel mondo, quindi, le nostre prospettive hanno un campo d'incontro ed è soprattutto il linguaggio che, tra i vari *manipulanda*, svolge un ruolo eminentemente centrale: «nell'esperienza del dialogo, si costituisce un terreno comune fra l'altro e me, il mio pensiero e il suo formano un tessuto unico»⁴⁰.

Nel dialogo, dunque, si tocca il punto apicale dell'incontro tra due soggetti, si raggiunge la «reciprocità perfetta» delle prospettive e, tramite la parola, infine «coesistiamo attraverso un medesimo mondo».

5. Conclusioni morali

La mente incarnata, la coscienza intrisa del corpo e della sua natura, l'incontro con l'altro e il suo sguardo prospettico che fissa le mie azioni in un rapporto reciproco, costituiscono, come abbiamo visto, il livello del confronto intersoggettivo. Su questo piano s'inserisce la libertà in stretta connessione alla «molteplicità prospettica» che si viene a realizzare sul piano intersoggettivo dell'incontro. È appunto nell'incontro che l'uomo svela un carattere che lo rende unico: «solo l'uomo è capace di modulare e rimodulare la sua esperienza del mondo, elaborandola da punti di vista differenti»⁴¹. Elaborando punti di vista differenti, l'uomo non agisce più secondo una coscienza individuale, ma la sua scelta è legata all'ambiente e all'intreccio delle numerose prospettive che connotano quest'ultimo; inoltre solo l'uomo, tra tutte le forme di vita che caricano l'ambiente di tensioni e desideri, può rielaborare la sua esperienza del mondo da punti di vista differenti, ed è in quest'ambito che si pone la scelta: essa «è operazione complessa che mette in gioco sì l'esistenza e la storia del soggetto, ma di un soggetto partecipe di una rete di relazioni in cui si trova inserito, sulla quale ha un potere limitato. La scelta, la libertà, la creatività individuale non possono essere ipostatizzate in se stesse e isolate da quello sfondo di natura e di storia in cui sono radicate, che continua a farci *consortes* nonostante le differenze individuali»⁴². È proprio poiché siamo *consortes* che siamo legati ad un unico sfondo e ad un unico destino (*cum-sorte*) che ci pone su un medesimo piano d'azione e di vita. Per questa ragione, in fondo, non possiamo fare a meno di confrontare le nostre prospettive reciprocamente e di porci l'uno dal punto di vista dell'altro.

39 Id., p. 458.

40 Id., p. 459.

41 MELETTI Mara, "Scelta o percezione? A proposito di una più complessa comprensione del conflitto morale", *Cristianesimo teologia filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, Milano: Franco Angeli, 2010, p. 231.

42 Id., p. 236.

Matteo Meloni* Critica e derive del mito nell'opera di Walter Benjamin

ABSTRACT

La riflessione critica sul mito e sulle sue derive nel mondo moderno sono presenti in buona parte del pensiero benjaminiano. A cominciare dagli scritti di filosofia del linguaggio nei quali il mito biblico istituisce il fondamento ontologico della parola originaria, tra rifiuto della storia e messianismo, fino alle considerazioni sul diritto e sul concetto di destino nella società borghese. Ma è soprattutto nella critica letteraria che Benjamin espone le sue più brillanti intuizioni: dallo sprigionarsi delle forze primordiali della natura che, nelle *Affinità elettive* di Goethe, tra violenza del diritto e libertà etica, si impossessano dei personaggi, alla dialettica del “risveglio” con Proust e i surrealisti, e all'esperienza profonda della *vie antérieure* di Baudelaire. Così, senza mai distanziarsi dal radicamento della condizione storica del suo tempo e senza mai cadere in facile misticismo, Walter Benjamin ha acutamente ispezionato le tracce del mito nella modernità, auspicando con intelligenza la liberazione umana dalla schiavitù della barbarie contingenti.

KEYWORDS

Mito / Benjamin / Critica / Goethe / Baudelaire

La riflessione sul mito e sulle sue connessioni nel mondo moderno accompagna buona parte dell'opera critica e filosofica di Walter Benjamin. Si potrebbe infatti affermare che, anche se non totalmente in misura diretta, la critica «genealogica e morfologica del mito»¹ penetri per via trasversale, come un orizzonte di riferimento da cui non ci si può allontanare, in molte opere del pensatore berlinese. Se prendiamo, ad esempio, gli scritti prettamente filosofici, quelli che trattano problemi di ordine teoretico (e che Renato Solmi chiama «le eccezioni» dell'opera di Benjamin²), il mito, insieme alla religione, è subito chiamato in causa

* Matteo Meloni è studente, laureando, iscritto alla Laurea magistrale in Letteratura, filologia e linguistica italiana presso il Dipartimento di Studi Umanistici (StudiUm) dell'Università di Torino. Ha conseguito la Laurea triennale in Lettere con una tesi su Vittorio Sereni (*Il dialogo con le ombre nella poesia di Vittorio Sereni*) e si occupa principalmente di poesia del primo e secondo Novecento, letteratura delle origini (Dante e la filosofia medievale) e critica letteraria. Da febbraio a luglio 2014 ha lavorato come tirocinante presso il Centro Interuniversitario per gli Studi di Letteratura Italiana in Piemonte “Guido Gozzano – Cesare Pavese”.

1 DESIDERI Fabrizio – BALDI Massimo, *Benjamin*, Roma: Carocci, 2010, p. 60.

2 Introduzione a BENJAMIN Walter, *Angelus Novus*, Torino: Einaudi 1962.

in qualità di sostrato comune dell'umanità, nella sua dimensione primordiale e atavica: il destino, il diritto, il potere, la violenza, etc. non sono altro che formulazioni concettuali determinate a partire proprio dalla sfera mitica. Da un altro punto di vista, per quanto riguarda la complessa attività di critica letteraria in forma di saggio e frammento, il richiamo al mito entra nel discorso per vie "filologiche", affrontando diversi problemi a partire dalla decodificazione dei testi: dall'incombenza del destino di Ottilia nelle *Affinità elettive*, e alla *vie antérieure* baudelairiana. Ciononostante, il mito in Benjamin non è fuga nell'irrazionalismo (atteggiamento invece dimostrato da alcuni suoi coevi e da Benjamin stesso assai osteggiato) né dipendenza da un qualche misticismo; perciò non troviamo il puro fervore romantico o l'antropologismo e lo psicologismo dell'antico in voga in quegli anni³, ma semmai un aggancio intellettuale utile e necessario per sciogliere nodi di valenza storica ed estetica.

Questo breve articolo cercherà di portare alla luce i tratti salienti del tema del mitico, percorrendo alcuni scritti scelti di Benjamin, da entrambe le prospettive sopra elencate, sia per ordine tematico, sia quando possibile, cronologico, al fine di comprendere meglio il pensiero del filosofo berlinese.

1. Mythos e Sprache

Le prime formulazioni critiche che usufruiscono dell'ausilio teorico del mito, seppur di matrice biblica e cabalistica⁴, risalgono allo scritto giovanile del 1916 *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*. In questo testo Benjamin iscrive la filosofia del linguaggio nell'orizzonte teologico, discutendo la relazione indissolubile tra nome e cosa, o meglio tra l'essere linguistico e l'essere spirituale delle cose. Il sunto di partenza, come fa notare Desideri in un saggio nel 1980⁵, è la radicalità con cui Benjamin esclude il primato della Ratio dal linguaggio: non è il soggetto imperante a servirsi della parola a suo uso e consumo, poiché la parola non è un mero strumento comunicativo a disposizione del parlante – questa casomai la vacua e inconsistente concezione borghese della lingua –, ma è la lingua stessa che *si* comunica nella sua essenza attraverso il *medium* offerto dall'uomo. Dato che la *Sprache* è in rapporto dialettico con la manifestazione spirituale della vita delle cose e dell'uomo in particolare («ogni comunicazione di contenuti spirituali è linguaggio, dove la comunicazione mediante la parola è solo un caso particolare»⁶), non esiste cosa che non sia in qualche rapporto con il linguaggio. Tuttavia, fin dalle prime pagine, Benjamin specifica che l'essenza spirituale e quella linguistica non hanno lo stesso statuto ontologico, cioè non coincidono come vorrebbe la teoria romantica e mistica della lingua di origine naturalistica⁷.

3 Si pensi ai memorabili studi a partire da Freud (*Totem e tabù*, 1913), J. Frazer (*Il ramo d'oro*, 1915), Levy-Bruhl (*La mentalità primitiva*, 1922), W. F. Otto (*Gli dèi della Grecia*, 1929) e più avanti Carl Gustav Jung.

4 Mediata in particolare dall'amico Gershom Scholem, il principio mistico della cabalistica ebraica (dagli studi di Abulafia in particolare, XIII secolo) si basa sulla credenza che fondamento di ogni linguaggio umano è il nome di Dio. Questo non avrebbe tuttavia propriamente senso né sarebbe comunicabile: esso è infatti composto dalle 22 lettere dell'alfabeto che, combinate insieme, danno vita a tutte le lingue degli uomini. Ciò che avrebbe piuttosto senso e forma, non è la parola stessa, ma la sua tradizione, in quanto mediazione e riflessione attraverso il tempo.

5 DESIDERI Fabrizio, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Roma: Editori Riuniti 1980.

6 BENJAMIN Walter, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in BENJAMIN, 1962, p. 53.

7 Già Platone, nel *Cratilo*, rende portavoce l'omonimo protagonista dialogante della concezione che vede la corrispondenza unitaria e naturalmente corretta di nome e cosa: i nomi sono rappresentanti delle cose poiché gli dèi nominarono le cose, riversando sui nomi la loro perfezione. Benjamin a tal proposito afferma: «Ma è equivoca anche la confutazione della teoria borghese da parte della teoria mistica del linguaggio. Per questa infatti la parola è senz'altro l'essenza della cosa. Ciò è inesatto, perché la cosa in sé non ha parola, essa è creata dal verbo di Dio e conosciuta nel suo nome secondo la parola umana» (*Sulla lingua*).

La distinzione fra l'essere spirituale e quello linguistico – dice Benjamin – in cui esso si comunica, è la distinzione primordiale di un'indagine di teoria linguistica di cui si è vista l'espressione nel doppio senso della parola *logos* (*verbum* e *ratio*). Ma allora che cosa comunica la lingua? La lingua comunica solo quanto vi è di comunicabile nell'essere spirituale, e ciò coincide con la sua essenza linguistica. E se «l'essenza linguistica delle cose è la loro lingua, questa proposizione, applicata all'uomo, suona: l'essenza linguistica dell'uomo è la sua lingua. Vale a dire che l'uomo comunica la sua essenza spirituale *nella* sua lingua»⁸. L'uomo pertanto comunica la sua essenza spirituale nominando le cose.

La matrice teologico-mitica di questa concezione – e qui arriviamo al centro del nostro discorso – si fonda per Benjamin sul mitologema della creazione biblica. Il racconto (*mythos*) a cui si fa riferimento è quello della *Genesi*: Dio creò il mondo mediante il *Verbum*⁹, conferendo al nome il ruolo di *medio* della conoscenza («Vale a dire che Dio ha fatto le cose conoscibili nei loro nomi»¹⁰) – cosicché solo in Dio vi sia rapporto assoluto tra nome e conoscenza. In seguito plasmò con la terra il primo uomo (Adamo) ispirandogli il fiato e il dono della lingua, cioè la sua stessa potenza generativa di conoscenza, deprivata solamente della facoltà di creazione materiale¹¹; quindi pose davanti ad esso gli animali perché egli li nominasse («Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius»¹²); così l'uomo diede i nomi a tutte le creature («Appellavitque Adam nominibus suis cuncta pecora et universa volatilia caeli et omnes bestias agri»). Creata anche la donna, e commesso il peccato originale, Dio scacciò i due dal giardino dell'Eden, condannandoli al lavoro e alla sofferenza. Di qui, secondo Benjamin, l'originale dispersione della lingua paradisiaca – ossia quella «perfettamente conoscente» dei nomi – che è il primo stadio della successiva moltiplicazione babelica delle lingue, le quali si faranno sempre più mezzo di comunicazione, dovendo «comunicare *qualcosa* fuori di se stessa». Il peccato originale, la violazione del divieto di conoscenza del bene e del male, rappresenta «l'atto di nascita della parola umana – in cui il nome non vive più intatto – che è uscita fuori dalla lingua nominale». Mentre la conoscenza delle cose è fondata sul nome, quella del bene e del male è fondata sulla «ciarla»¹³ (*Geschwätz*), la parola giudicante. Tale deriva del linguaggio, quale la ciarla, punisce chi l'ha provocata, l'essere umano, inserendo nel mondo la nozione stessa di bene e male: il giudizio. Ma la nascita della parola come mezzo e della parola «giudicante» non sono gli unici due effetti della

8 BENJAMIN, 1962, p. 56.

9 «In questo *fiat* – dice Benjamin – e nel “nominò” all'inizio e alla fine degli atti appare ogni volta la profonda e chiara relazione della creazione alla lingua. Esso ha inizio con l'onnipotenza creatrice della lingua, e alla fine la lingua s'incorpora, per così dire, l'oggetto creato, lo nomina. Essa è quindi ciò che crea e ciò che compie, è il verbo e il nome. In Dio il nome è creatore perché verbo, e il verbo di Dio è conoscente perché è nome» (*Sulla lingua*).

10 Ivi, p. 62.

11 Benjamin sottolinea il fatto che «la creazione dell'uomo non è avvenuta mediante la parola, ma a quest'uomo non creato dalla parola è conferito il dono della lingua, ed egli è innalzato al di sopra della natura» e più avanti «Dio non ha creato l'uomo dal verbo, e non l'ha nominato. Egli non ha voluto sottoporlo alla lingua, ma nell'uomo Dio ha lasciato uscire la lingua, che gli era servita come medio della creazione, liberamente da sé. Dio riposò quando ebbe affidato a se stessa, nell'uomo, la sua forza creatrice» (*Ibidem*).

12 «Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo (Adamo), per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome» (Genesi 2, 19). I passi in latino della Bibbia sono presi da www.vatican.va/archive/bible/index_it.htm.

13 Termine che Benjamin prende in prestito da Kierkegaard.

caduta. Benjamin annuncia infatti anche un terzo effetto: l'astrazione, ovvero una caratteristica della facoltà dello spirito linguistico; a differenza dei nomi, che hanno appiglio nel concreto del mondo, il bene e il male sono «innominabili» e indicano il deperimento del rapporto tra il soggetto e l'oggetto della parola.

Inoltre – come suggerisce Agamben in un articolo del 1982¹⁴ – è assai interessante il rapporto che Benjamin istituisce, proprio tramite il mito, tra lingua e storia. Già concezione medievale (Dante, *Convivio*, II, XIII), che ha le sue fondamenta nell'antichità e tarda antichità (Varrone nel *De lingua latina* e Agostino nel *De Ordine*), la lingua dell'uomo è percepita come una *tradizione* infinita della conoscenza dei nomi il cui origine sfugge al singolo all'individuo, il quale deve adeguarsi ed apprendere il suo idioma nel processo *in fieri*. Anche Wittgenstein, d'altronde, parla nel *Tractatus* dei nomi come segni primitivi (*Urzeichen*), il cui significato deve esserci insegnato per poterlo comprendere – mentre con le proposizioni noi ci intendiamo senza ulteriori spiegazioni. Benjamin in tutto ciò porta alla luce quel mitico «primordiale fondamento storico del linguaggio»¹⁵ che, istituendo il legame tra lingua e storia, avvicina entrambe a un destino di redenzione verso cui si muovono, quale lo stadio messianico finale di ritorno alle origini. Nel saggio *Sul compito del traduttore* (1921) il pensatore berlinese, parlando della parentela profonda delle lingue, prosegue il parallelo, presentando da un lato la «fine messianica» quale compimento della storia e dall'altro la *liberazione* della patina significativa delle lingue, tramite la traduzione e la filosofia, nel dispiegamento pieno della parola pura:

Liberarla da questo senso, fare del simboleggiante il simboleggiato stesso, riottenere – nel movimento linguistico – forgiata la pura lingua, è il grande ed unico potere della traduzione. In questa pura lingua, che più nulla intende e più nulla esprime, ma come parola priva di espressione e creativa è l'inteso di tutte le lingue, ogni comunicazione, ogni significato, ogni intenzione pervengono ad una sfera in cui sono destinati ad estinguersi.¹⁶

Questo punto d'arrivo, la lingua pura e universale, non è però da intendersi in senso cronologico (nessuna età dell'esperanto, per intenderci), quanto piuttosto in senso ideale, platonico. «La lingua universale – sostiene ancora Agamben – che è qui in questione non può essere per Benjamin che l'idea della lingua cioè, non un *ideale* (in senso neokantiano), ma la stessa *idea platonica* del linguaggio, che salva e compie in sé tutte le lingue e che un enigmatico frammento aristotelico ci descrive come “un che di mezzo, un mediatore fra la prosa e la poesia”»¹⁷. Quale la ricomposizione di un vecchio mosaico, l'esercizio del traduttore è segnato da quella «debole forza messianica» che mira all'interruzione del divenire delle forme in cui si darà la redenzione dell'infranto. In ciò risiede il vero sapere, l'anticipazione che si apre all'avvento del Messia.

Il mito, dunque, che è per definizione radicato nel passato, si fa propulsore di una spinta verso un futuro che, sebbene non determinato temporalmente, sigilla la sua convivenza e aderenza all'origine divina del linguaggio, e con essa istilla nell'uomo la speranza di un orizzonte escatologico che è prima di tutto assenza della comunicazione per come siamo abituati a percepirla, e liberazione

14 AGAMBEN Giorgio, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in AA. VV. *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Roma: Editori Riuniti, 1983.

15 Ivi, p. 69.

16 BENJAMIN, 1962 p. 50.

17 AGAMBEN, 1983, p. 79.

dell'indicibile nella celebrazione di un'intesa più profonda che non è solo umana, «come i nati della domenica intendono la lingua degli uccelli».

2. Destino e carattere

Un altro scritto in cui il mito fa da sfondo è *Destino e carattere* (scritto nel 1919 e pubblicato nel 1921). Qui Benjamin cerca di ribaltare la questione del rapporto tra destino e carattere, isolando i vocaboli dal loro deviamiento terminologico che, nel decadimento linguistico e gnoseologico della civiltà borghese, li ha portati a coincidere con il sistema di segni a loro legato. Procedendo dal presupposto della distinzione netta tra mondo esterno e uomo agente, l'impostazione positivista del pensiero borghese ha infatti inserito il carattere nel contesto etico, determinando la sua conoscibilità, mentre il destino in quello religioso, sancendo al contrario la sua oscurità e pertanto l'inconoscibilità, in modo da poter prendere chiaramente le distanze dalle pratiche astrologiche o divinatorie. Benjamin, fin dall'inizio del saggio, si scaglia contro tutto ciò, considerando innanzitutto destino e carattere in qualità di elementi separati dai precedenti ambiti di partenza – determinati, come si è detto, dalla decifrabilità segnica – e indagando il loro rapporto in quanto «designati» direttamente della vita dell'uomo agente e del mondo esterno.

Il destino, *in primis*, sarebbe connesso non alla religione, bensì alla sfera del mito, poiché appare collegato strettamente al concetto di colpa, dove le azioni sciagurate dell'uomo sono conseguenza di un intervento punitivo del divino: così «per citare il caso tipico, la disgrazia fatale è considerata come la risposta di Dio o degli dèi alla colpa religiosa»¹⁸. Tuttavia, Benjamin osserva che sulla bilancia del destino a contrappeso della colpa manca in assoluto il concetto di innocenza. «Nella classica configurazione greca dell'idea di destino la felicità che tocca ad un uomo non è affatto concepita come la conferma della sua innocente condotta di vita, ma come la tentazione alla colpa più grave, all'*hybris*»¹⁹. La dimensione originaria del mito, che vede l'uomo immerso nella sua «nuda vita», ossia in uno stato in balia di forze naturali che comunicano prima di tutto loro stesse, struttura il concetto di fato in termini eticamente negativi, senza lasciare spazio all'innocenza e soprattutto alla felicità. D'altro canto gli dèi – seguendo Hölderlin – sono immemori del destino e quindi beati, a testimoniare che felicità e innocenza conducono fuori dalla legge umana del destino, in uno spazio esclusivamente divino che si impone come orizzonte-limite e norma sancita che l'uomo deve accettare. E per Benjamin un ordine siffatto, che non prevede felicità, innocenza o redenzione non può essere religioso. Di qui la constatazione di appartenenza a un altro campo derivato dal mito e perdurato nel mondo moderno: il diritto. Quest'ultimo infatti, concepito quale «residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolarono solo le loro relazioni, ma anche il loro rapporto con gli dèi»²⁰, è l'istituzionalizzazione mondana e politica della «condanna» alla colpa – si badi, non al castigo – nei termini dei «criteri della persona», come stato naturale dell'individuo vivente. Il diritto, che si scopre

18 BENJAMIN, 1962, p. 33.

19 *Ibidem*. Al tal proposito si legga il frammento *La felicità dell'uomo antico* (BENJAMIN Walter, *Opere complete*, Vol. 1 Torino: Einaudi, 2000), dove si sottolinea il rischio che corre l'uomo antico (*l'hybris* appunto) nel considerarsi padrone della propria felicità, indipendente dal dono degli dèi. Benjamin conclude a tal proposito che l'unica vera felicità per l'uomo antico risiede nel sentimento di vittoria – rigorosamente concesso dagli dèi – che, avulso da ogni riflessione critica, conferisce all'uomo la contentezza di aver ricevuto proprio su di sé il favore e il premio degli dèi, celebrandosi in festa e orgoglio familiare.

20 *Ivi*, p. 34.

tutt'altro che superamento dello stadio mitico come vorrebbero le scienze giuridiche, ne è piuttosto la sua diretta evoluzione, una forma residuale che non lascia scampo.

L'unico esempio di liberazione dalle leggi del destino mitico è, per Benjamin, quello dell'eroe nella tragedia. Qui il demonico viene infranto in nome del genio umano che alza il capo, che si ribella nel silenzio sublime dell'eroe al destino imposto e si riconosce superiore agli dèi stessi («nella tragedia l'uomo pagano si rende conto di essere migliore dei suoi dèi, anche se questa conoscenza gli toglie la parola, e rimane muta»²¹). Benché senza nessuna riconciliazione pacifica tra umano e divino, nella tragedia si scorge il tentativo da parte dell'uomo di sollevarsi dall'inquietudine dell'esistenza.

Alla lettura di questo senso del destino, per spiegare la sua connessione con il carattere all'interno del pensiero borghese comune, Benjamin fa riferimento alla chiromanzia e all'astrologia quali tecniche di inserimento delle apparenze dell'essere mitico-giuridico dell'uomo in sistemi di segni, i quali tuttavia non possono essere veramente decifrati se non in una temporalità irreal e fuori della storia (nel quale ogni tempo è contemporaneo all'altro), dove i tratti del carattere vengono fatti convergere ai segni del destino. L'obiettivo critico del pensatore berlinese è però sempre quello di discernere destino e carattere dagli ambiti di appartenenza della morale e della religione, perciò afferma che se anche il carattere appartiene allo stato naturale dell'uomo, non può essere inserito nella classificazione morali nate dalla logica viziata del giudizio, radicata nell'apparenza e nel pensiero borghese, che distingue *qualità* e non *azioni* – le uniche in verità rilevanti in ambito morale²². Secondo Benjamin, un esempio da prendere in considerazione per indagare le trame del carattere risiede nell'ambito teatrale della commedia, dove l'eroe comico compie atti che non vengono giudicati moralmente dal pubblico, ma percepiti come espressioni dell'unità caratteriale rappresentata: «non è mai in se stesse, mai dal punto di vista morale, che le azioni dell'eroe comico toccano il pubblico; i suoi atti interessano solo in quanto riflettono la luce del carattere»²³. I personaggi della commedia mettono in scena dei profili caratteriali esaltati da un unico tratto che copre gli altri possibili. L'uomo perde la sua complessa diversità interiore per diventare una singola maschera ben costruita e indifferente alle oppressioni dei precetti etici. In questo modo Benjamin può in conclusione affermare che «la sublimità della commedia di carattere riposa su questa anonimità dell'uomo e della sua moralità pur mentre l'individuo si dispiega al massimo dell'unicità nel suo tratto caratteristico»²⁴. Arrivati a questo punto si potrebbe dedurre, come avvertono Desideri e Baldi nel saggio sopra citato, che l'eroe comico possa diventare il nuovo genio che contrappone alla legge mitica della colpevolezza l'esperienza felice e innocente della libertà naturale dell'uomo. Ciò proprio in virtù del fatto che il personaggio comico «mascalzone» sarebbe

21 *Ibidem.*

22 Cfr. «Ma, come tocca dimostrare alla morale, mai qualità, ma solo azioni possono essere moralmente rilevanti. Va da sé che l'apparenza vuole altrimenti. Non solo "furtivo", "prodigo", "animoso", sembrano implicare valutazioni morali (qui si può ancora prescindere dall'apparente coloritura morale dei concetti), ma soprattutto parola come "disinteresse", "maligno", "vendicativo", "invidioso", paiono designare tratti di carattere in cui non è più possibile astrarre da una valutazione morale. E tuttavia questa astrazione non solo è possibile in ogni caso, a necessaria per cogliere il senso dei concetti. Ed essa va concepita nel senso che la valutazione in sé rimane perfettamente intatta e le viene tolto solo l'accento morale, per far posto, in senso positivo o negativo, ad apprezzamenti non meno limitati delle terminazioni – senza dubbio moralmente indifferenti – di qualità dell'intelletto (come "intelligente" o "stupido")» in BENJAMIN, 1962, p. 37.

23 *Ivi*, p. 37.

24 *Ibidem.*

disprezzato nella vita reale, o comunque connotato negativamente, mentre sulla scena si innalza al di sopra del giudizio e, in risposta all'ordine mitico, alza fieramente il capo..

3. Natura e sacrificio nelle *Affinità elettive*

Le idee formulate in *Destino e carattere* avranno pienamente sviluppo in un testo di poco posteriore, il soreliano *Per una critica della violenza* (scritto nel 1920), dove Benjamin polarizza le nozioni di diritto, quale retaggio del mito e del dominio della necessità, e di giustizia, il principio capace di interrompere il tempo dello stesso diritto, instaurando un nuovo orizzonte divino di redenzione e di purificazione nell'ottica teologico-messianica. Qui il filosofo analizza criticamente il concetto di violenza (traduzione di *Gewalt*, che significa anche "potere" e "autorità") in tutta la sua problematicità,²⁵ arrivando a perlustrare possibili alternative, sia umane (la risoluzione pacifica dei conflitti attraverso la lingua) che escatologiche²⁶.

Quello che vorremmo trattare noi in questo capitolo è però la presenza del mito in uno dei più importanti saggi letterari di Walter Benjamin: *Le affinità elettive* (1922), pubblicato nel 1925 nella seconda versione definitiva all'interno della rivista "Neue Deutsche Beiträge" di Hugo von Hofmannsthal. La critica dell'elemento mitico è qui collegata ancora una volta alla dialettica che oscilla tra violenza del diritto e libertà etica, forze naturali e contratto sociale. Dopo l'iniziale distinzione tra contenuto reale dell'opera e contenuto di verità, e quindi tra commento e critica²⁷ – differenza propedeutica per mostrare come Benjamin stesso si occupi del contenuto di verità – il testo assume i tratti della polemica contro le interpretazioni erranee del romanzo di Goethe, in particolare contro quella di Friedrich Gundolf²⁸, il quale interpretava l'opera come la riproduzione artistica del vissuto personale, l'esperienza biografica (*Erlebnis*) a sfondo eroico dell'autore, segnata dall'empatia (*Einfühlung*) e dove il poeta si realizzerebbe nell'azione taumaturgica del creatore («Poiché nel libro di Gundolf è stato effettuato proprio il tentativo di esporre la vita di Goethe come una vita mitica [...] Gundolf si immerge nel mondo dei contenuti reali della vita goethiana, nei quali può tuttavia solo illudersi di esporre il suo contenuto di verità»)²⁹. Benjamin mette in guardia

25 Una reale ed efficace critica della violenza secondo Benjamin «coincide con la critica di ogni potere giuridico, vale a dire con la critica di ogni potere legale o esecutivo, e non può essere realizzata con un programma minore». Con ciò Benjamin si muove abilmente tra le accezioni possibili di violenza, distinguendo in merito la violenza che pone la legge (che cioè si impone quale espressione naturale di una forza innovatrice) e una violenza che conserva la legge (ossia una violenza che ha lo scopo di mantenere il diritto vigente e il potere costituito).

26 Per un commento critico del saggio benjaminiano sulla violenza si rimanda a CASTRUCCI Emanuele, *Diritto come mito*, in Id., *La forma e la decisione. Studi critici*, Milano: Giuffè editore, 1985.

27 Il contenuto reale, o fattuale, è quello che racchiude tutti gli elementi relativi al mondo reale dell'autore (biografia, esperienza, rapporti con altri scrittori e opere, etc.) e alla contingenza del tempo storico in cui è stata scritta l'opera, cioè tutto ciò che all'opera deriva dall'esperienza dell'autore. Questo "strato" è oggetto del commento e del lavoro filologico iniziale. Il contenuto di verità, invece, si può definire come la struttura formale dell'opera letteraria, la sua complessa forma interna. Il dispiegamento di questo livello più nascosto è favorito dal lavoro della critica, pur sempre vincolata dal rapporto dialettico con il commento.

28 GUNDOLF Friedrich, *Goethe*, Berlino: Bondi 1920 (anche consultabile sul sito www.archive.org).

29 È nota l'avversione di Benjamin, ribadita nel saggio sulle *Affinità elettive*, verso la critica di matrice biografica, fondata sull'interpretazione del contenuto dell'opera a partire dal peso delle vicende vissute dall'autore. In questo caso, come in molti altri, il pensatore berlinese esprime la sua costante avversione ad ogni forma di psicologismo ed estetismo argomentativo. Si pensi, del resto, alla fondamentale polemica contro il circolo "George-Kreis" che vedeva nel poeta il ricevente di una missione divina, un sublime eroe-creatore.

dal tentare l'analisi del prodotto artistico a partire dai contenuti mitici della vita di Goethe, poiché così facendo lo si considererebbe una sorta di appendice della vita e non un «dominio separato», un'autentica opera d'arte dove invece risiede il «nucleo luminoso del contenuto liberatore». Tutto ciò che riguarda il mito personale di Goethe non può far giungere al vero contenuto dell'opera, poiché non c'è verità nel mito, ma solo possibile e provvisoria conoscenza. Secondo Benjamin, dunque, mito e verità sono concetti che non possono convivere storicamente («È perciò che in Grecia la vera e propria arte, la vera e propria filosofia cominciano solo al tramonto del mito»³⁰), tantomeno nella prospettiva della critica di un'opera d'arte. L'utilizzo del mito da parte della critica non può essere l'ultima spiegazione, non può essere l'orizzonte d'arrivo; non può cioè costituire il fondamento definitivo di svelamento dell'arte e della vita.

Slegando la figura di Goethe dalla sfera mitico-eroica della concezione di poeta, Benjamin si concentra sulla questione del superamento del mito all'interno dell'opera. In tal modo, partendo dalla definizione kantiana di matrimonio, ossia quel contratto che prevede il reciproco diritto tra soggetti all'uso sessuale del corpo altrui, Benjamin sostiene che il vero oggetto del romanzo non sia il matrimonio in quanto tale, bensì la rappresentazione delle «forze mitiche del diritto» sorte dalla dissoluzione del vincolo matrimoniale. Vera protagonista è pertanto la natura, configurata prima di tutto come sorella di Eros, forza scatenatrice di spinte primordiali e sovrumane che irrompono nella vita dei personaggi, relegandoli al ruolo di spettatori e manichini nelle mani di un'azione superiore che ne determina le profonde affinità. In tal modo Goethe avrebbe, secondo Benjamin, portato alla luce tutta la decadenza morale della cultura e delle istituzioni dell'aristocrazia tedesca di fine Settecento (la pubblicazione delle *Affinità elettive* è del 1808), in particolare quelle inerenti la sfera privata, quali le nozze appunto. Lo iato che risulta evidente tra diritto giuridico e moralità è la realtà di un «essere secondo il destino», il nodo fatale di colpa e castigo che si scontra con le pretese etiche della civiltà. I personaggi «soccombono alle forze che essa pretende di aver dominato, anche se si rivela poi sempre impotente a reprimerle»³¹. Di qui la morte finale di Ottilia, personaggio dibattuto dalla critica e oggetto di discussione anche da parte del saggista berlinese. Per Benjamin, infatti, il «sacrificio» di Ottilia è il compimento di quella simbologia di morte che attraversa tutta l'opera; è il sacrificio dell'innocente nella sua dimensione mitica originaria: il castigo. Ottilia è la raffigurazione della bellezza nella sua apparenza, nella sua taciturna stasi (Benjamin parla di «silenzio vegetale»), con il suo «dimorare "colpevole-incolpevole" nell'ambito del destino, di un'ambiguità che non conosce né l'oscurità della colpa né la luce della decisione»³². Tuttavia, la fine della fanciulla non è da intendersi come la sacra morte tragica (cosa che d'altronde sosteneva Gundolf), assimilabile a quella dell'eroe che *decide* la sua sorte e la comunica verbalmente, giacché Ottilia è sì innocente, ma va incontro al suo destino istintivamente, sottraendosi nel suo mutismo al mondo mitico che tenta di inghiottirla:

In ogni caso, è paradossalmente curioso che proprio la scelta del romanzo di Goethe sembri legata alle vicende personali di Benjamin con la compagna Dora Kellner e Julia Cohn. Giulio Schiavoni ricorda: «Gershom Scholem ha riferito che i vissuti erotico-sentimentali che figurano al centro del romanzo goethiano e che sono oggetto di approfondimento del saggio benjaminiano hanno analogie e corrispondenze nella situazione biografica in cui lo stesso saggista berlinese si trova coinvolto nel periodo in cui redige il suo commento» (SCHIAVONI Giulio, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, Torino: Einaudi, 2001, p. 83).

30 BENJAMIN, 1962, p. 202.

31 Ivi, p. 211.

32 DESIDERI-BALDI, 2010., p. 81.

Nessuna decisione etica può attuarsi senza assumere forma linguistica, e, a rigor di termini, senza essere divenuta, in questa forma, oggetto di comunicazione. Perciò, nel perfetto silenzio di Ottilia, la moralità della volontà di morte che la guida diventa necessariamente dubbia. Alla base di questa volontà non c'è, in realtà, una decisione, ma un istinto. Perciò la sua morte non è, come lei sembra dire ambigualmente, sacra. [...] E così la morte è castigo nel senso del destino, e non la santa espiazione, che mai la morte volontaria, ma solo quella divinamente decretata da Dio, può diventare per l'uomo³³.

Non c'è catarsi, dunque. Benjamin definisce la morte della giovane *trauervoll*: pura rappresentazione luttuosa, afflizione funebre. E allora ci si potrebbe chiedere, a questo punto: risulta completamente assente dall'opera qualsiasi forma di espiazione o redenzione? La risposta sembrerebbe affermativa. Cionondimeno, Benjamin intravede nella novella *Gli strani figli dei due vicini*³⁴ «un salto al di fuori della fissità del mondo mitico»³⁵, una tentativo di ribellione dello stesso Goethe alla ferrea legge del *mythos*. Qui, a differenza della vicenda del romanzo, ci si trova di fronte a una concessione di redenzione (*Erlösung*) – o perlomeno trasfigurata – per un diverso epilogo alquanto simbolico ed esemplare: i due giovani amanti, ritrovatisi, riescono a liberarsi da ogni vincolo opprimente grazie alle capacità della decisione (*Entscheidung*) che dimostrano. La sintesi, «l'ultima parola» che suggella la funzione della novella, è *Elpis*, la speranza, l'unica che «può spezzare la mitica potenza di *Ananke*, criticando l'idea di destino»³⁶; in questi termini l'unione finale dei giovani è la garanzia della loro libertà. Solo così i due possono uscire dal ciclo demonico del mito-diritto e redimersi nell'ambito della scelta naturale – e non in quello morale, come i protagonisti. Solo così è plausibile una riconciliazione con Dio, in quanto «*Elpis* rimane l'ultima delle parole orfiche: alla certezza della benedizione, che gli amanti raccolgono nella novella, corrisponde la speranza nella redenzione, che nutriamo per tutti i morti. Essa è la sola giustificazione delle fede nell'immortalità, che non può mai accendersi alla propria esistenza»³⁷.

La narrazione di questa novella, come altrove la fiaba, adempie a «una funzione antimitica»³⁸, sancendo la ribellione dell'autore contro la spirale autodistruttiva delle potenze caotiche soggiacenti al mito.

4. Scenari del mito tra sogno e risveglio: sulla via di Baudelaire

Se finora abbiamo trattato gli scritti giovanili e dei primi anni '20, constatando come la messa in questione del mito penetri dalla filosofia del linguaggio alla critica letteraria, ora ci concentreremo su un aspetto che potremmo definire appartenente agli «scritti della maturità» di Walter Benjamin, risalenti agli anni '30. Con il passaggio al materialismo storico, si apre una fase feconda di pensiero che, tra le altre cose, porterà Benjamin a riprendere quello che rimarrà il grande progetto, ma solo in parte realizzato, del *Passagen-Werk* (un lavoro cominciato nel 1927, sotto l'influenza di Aragon), una sorta di resoconto estetico-filosofico

33 BENJAMIN, 1962, p. 216.

34 La novella è narrata dall'amico del Lord nella seconda parte del romanzo.

35 BENVENUTI Giuliana, *La cenere lieve del vissuto. Il concetto di critica in Walter Benjamin*, Roma: Bulzoni editore 1994, p. 49.

36 DESIDERI-BALDI, 2010, p. 83.

37 BENJAMIN, 1962., p. 242.

38 GUGLIELMINETTI Enrico, *Walter Benjamin. Tempo ripetizione equivocità*, Milano: Mursia 1990, p. 162.

di quelle che per Benjamin sono le “radici della modernità”: una raccolta di scritti e frammenti dedicati alla Parigi del XIX secolo funzionali a rendere lo spirito dell’intera epoca. Se già per i surrealisti – ai quali peraltro il pensatore berlinese ha dedicato molta attenzione, prendendo notevoli spunti per i suoi *Passagen*³⁹ – Parigi era un «piccolo cosmo», Benjamin ne fa il centro della sua riflessione.

Il metodo di lavoro si basa, in linea con lo stile dell’autore, non su una costruzione sistematica di ragionamenti né sulla critica di singole opere letterarie, bensì sulla collezione – rimanendo fedele al primato che Bachofen conferiva all’icona e al simbolo sul linguaggio logico-discorsivo⁴⁰ – di immagini, sul montaggio di citazioni e frammenti di analisi riguardanti quei minimi riferimenti della storia (quelle «cristallizzazioni meno appariscenti dell’esistenza, nei suoi scarti»⁴¹), per un inventario concettuale della vita sociale e spirituale del tempo («un colpo d’occhio prospetticamente articolato nelle profondità del XIX secolo»⁴²). La tecnica del montaggio si attua «facendo della *dispositio* il centro del processo compositivo, [lasciando] che le forme di sviluppo e il legame interno contenuti nei materiali filologici conduc[ano] alla stesura unicamente attraverso la costruzione»⁴³.

C’è da sottolineare che Benjamin non è tanto interessato alle speculazioni strutturali in termini marxiani, quindi economico-politiche, dell’epoca, quanto piuttosto a quelle “sovrastrutturali”, privilegiando gli elementi socio-culturali e materiali della quotidianità cittadina: architettura (si pensi agli interventi di Haussmann), luoghi di incontro e di passaggio, prostituzione, gioco d’azzardo, utilizzo delle merci all’interno dell’arte, etc., tutto ciò che la cultura di massa ha recepito e manifestato nella sua esistenza urbana. Di qui, nel 1937 su sollecitazione di Adorno, Benjamin penserà di partire dal capitolo centrale del lavoro, quello su Baudelaire, per realizzare un’opera a sé stante, configurata come “modello in miniatura” per l’intero lavoro sui *Passagen-Werk*⁴⁴.

Ciò che qui ci interessa di questa affascinante opera è il nucleo di riflessione che tornerà in tutta la sua «drammatica urgenza»⁴⁵ nelle *Tesi di filosofia della storia*, ossia una sorta di attraversamento delle macerie della storia nel suo tentativo di liberarsi dal “filtro” del mito e dall’eterno ritorno dell’uguale, tramite il “risveglio” e l’attualizzazione (*Aktualisierung*) quale prassi estetico-filosofica

39 Cfr. il saggio di Benjamin *Il surrealismo. Ultima istantanea sugli intellettuali europei* (del 1929; contenuto anche nella raccolta einaudiana dei saggi letterari di Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione* del 1955) dove Benjamin tra le altre cose affronta il rapporto tra comunismo e surrealismo, in quello che egli chiama “materialismo antropologico”. Del resto, sarà lo stesso Benjamin a considerare il lavoro sul surrealismo un «paravento teso davanti ai *Pariser Passagen*» (Lettera a Scholem del 15 marzo 1929).

40 Per Bachofen l’immagine apre ad una comunicazione di maggiore portata semantica, che ha in sé il detto e il non detto, il presente e l’assente. Egli si sofferma in particolare sull’iconicità delle tombe e dei corredi funerari (*Saggio sul simbolismo funerario degli antichi*, 1859). Inoltre, nel saggio su Bachofen (*Johann Jakob Bachofen*, 1935) Benjamin sottolinea l’importanza del simbolo-immagine, che per lo studioso svizzero è «fondamento del pensiero e della vita degli antichi». Il simbolo, nella sua stabilità e immutabilità, mette in contatto tramite il mito le generazioni più antiche e quelle più recenti, varcando la soglia temporale e quindi la distanza culturale (Cfr. CONTE Pietro, *Parlare per immagini*, in Id., *Mito e tradizione. Johann Jakob Bachofen tra estetica e filosofia della storia*, Milano: LED 2009).

41 Lettera a Scholem del 9 agosto 1935.

42 Lettera a Scholem del 8 luglio 1938.

43 Introduzione a BENJAMIN Walter, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell’età del capitalismo avanzato*, Vicenza: Vicenza, 2012, p. 15.

44 Per una dettagliata descrizione – per quanto possibile – del progetto dell’opera si veda ancora l’introduzione a Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, cit. In sostanza si tratta di un libro dialetticamente organizzato in tre parti: I. Baudelaire come allegorico; II. La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire; III. La merce come oggetto della poesia.

45 SCHIAVONI, 2001, p. 319.

capace di donare attualità al presente, passando dalla vita latente del sogno e della reminiscenza alla conoscenza⁴⁶. Per fare ciò Benjamin, sulla scia di Aragon e i surrealisti, parte dall'individuazione all'interno della vita urbana di alcuni punti di contatto tra presente e passato, tra vecchio e nuovo, tra artistico e mercantile, facendo emergere alla luce le tracce del mito nel Moderno, mediante quelle che egli chiama "immagini di sogno" (*Traumbilder*). E se già Aragon dedicava particolari attenzioni a fenomeni sociali quali la *flânerie*, la prostituzione o la moda, Benjamin, pur riprendendo tali tematiche, se ne distanzia in maniera fondamentale nei propositi, già annunciati nel progetto del 1927:

Delimitazione della tendenza di questo lavoro rispetto ad Aragon: mentre Aragon persevera nella sfera del sogno, qui deve essere trovata la costellazione del risveglio. Mentre in Aragon permane un elemento impressionista – la "mitologia" – e questo impressionismo va reso responsabile dei molti filosofemi del libro – qui si tratta invece di una risoluzione della "mitologia" nello spazio della storia. Naturalmente questo può accedere soltanto risvegliando un sapere non ancora cosciente del passato.⁴⁷

È chiaro. Benjamin mette in guardia dall'onirismo "rischioso" del surrealismo, in quanto approccio che facilmente potrebbe svuotarsi nel mito, quando d'altra parte egli intende ricondurre il sogno a tutti quegli elementi della Parigi ottocentesca appartenenti alla "preistoria della modernità", passando attraverso la loro origine, per dissolverli nello spazio umano della storia, nei suoi costituenti materiali. Il sogno diventa allora una realtà collettiva, sociale, che investe l'intera popolazione e stringe l'inconscio al nodo del clima culturale del tempo⁴⁸. E il *passage* ne è un esempio: fantomatico spazio della memoria, è «un luogo moderno del mito, nel quale si rimane prigionieri dei sogni ad occhi aperti e della coazione a vagabondare»⁴⁹, e nel quale «il passato non passa e il futuro non giunge»⁵⁰. Qui infatti si possono trovare e le glorie dell'antico e la moderna ossessione della merce, in tutto il suo feticismo, la moda, e ogni apparenza che congloba entrambi gli aspetti. Il *passage*, inoltre, dimostrandosi dimora del passato, si presenta anche come punto di "soglia", luogo di transito, della non-fine, del non-esser-più delle cose: «Il passare, il non essere più, lavora appassionatamente alle cose [...] Questi monumenti di un non essere più sono i *passages*»⁵¹. Per di più anche il rapporto tra il nome e il suo referente è dialettico: «E la forza che lavora in essi è la dialettica. La dialettica li sconvolge, li rivoluziona, converte sopra in sotto, e senza che resti nulla di ciò che essi sono [...] E nulla rimane di essi se non il nome»⁵². La dialettica si instaura nell'immagine, diventando "categoria della somiglianza", quasi un volto delle cose⁵³ in cui specchiarsi e percepire la verità di queste, nonché il suo contrario.

46 Nella *Teoria della conoscenza e del progresso* si legge «Bonificare territori su cui è cresciuta finora solo la follia. Ogni terreno ha dovuto, una volta, essere dissodato dalla ragione, ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito. È quanto occorre qui fare per il XIX secolo» (BENJAMIN Walter, *Teoria e conoscenza del progresso* (N) in Id., *Parigi capitale del XIX secolo. Progetti appunti materiali 1927-1940*, Torino: Einaudi 1986, p. 592).

47 Ivi, p. 593.

48 A questo proposito è curioso notare l'interesse di Benjamin per Jung. In effetti nel *Passagen* sarebbe dovuto entrare anche uno scritto sulla "dottrina storica dei sogni", proprio inerente al lavoro jungiano sugli archetipi.

49 SCHIAVONI, 2001., p. 324.

50 BODEI Remo, *I confini del sogno. Fantasie e immagini oniriche in Benjamin*, in AA.VV, *Walter Benjamin: sogno e industria*, Torino: Celid, 1996, p. 180.

51 BENJAMIN, 1986, p. 1028.

52 Ivi, p. 1029.

53 L'idea del viso delle cose si trova esplicitamente quando Benjamin parla dell'universo dell'hashish:

Se l'intenzione di Benjamin è quella di superare l'elemento mitico ripetitivo nella storia, condizione necessaria diviene, come accennato sopra, la «dialettica del risveglio», la sola «svolta copernicana» che possa portare alla piena visione storica del mondo. Mentre prima

si considerava il “passato” come un punto fisso e si assegnava al presente lo sforzo di avvicinare a tentoni la conoscenza a questo punto fermo. Ora questo rapporto deve capovolgersi e il passato deve diventare il rovesciamento dialettico, l'irruzione improvvisa della coscienza risvegliata⁵⁴.

Quest'idea, già esposta da Benjamin nel saggio *Per un ritratto di Proust* (1929) insieme alla riflessione sulla “memoria involontaria”, viene dallo scrittore francese della *recherche*⁵⁵ e si fonda sul «risveglio come processo graduale che si fa strada nella vita del singolo come in quella delle generazioni»⁵⁶, ovvero sia un capovolgimento, sulla soglia tra giorno e notte, veglia e sonno, dell'esperienza accumulata coscientemente nella “prassi” quotidiana, nel flusso continuo dell'esperienza diurna. Si tratta in altre parole di un reperimento minuzioso del lato nascosto e inconscio della realtà, del non vissuto volutamente ed espressamente dell'esperienza (*Erfahrung*), ma che comunque si radica nella mente umana del singolo e della comunità («C'è un sapere non ancora cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio»⁵⁷). In questo modo i *passages*, con tutti gli elementi della Parigi del XIX secolo, rappresentano una “preistoria onirica” di ciò che l'umanità viveva al tempo di Benjamin, un'epoca già dominata dal capitalismo visto come «fenomeno naturale col quale un sonno nuovo e dei nuovi sogni avvolsero l'Europa, dando vita a una riattivazione di forze mitiche»⁵⁸. D'altronde, il diciannovesimo secolo – scrive Remo Bodei – e la grande città (e in particolare Parigi, come capitale dell'epoca) sono il momento del prepotente riemergere di potenze mitiche, quasi esse fossero evocate dalla crescente razionalizzazione dell'economia e della società. Il capitalismo, il più ‘razionale’ dei modi di produzione, facendo saltare le energie di legame che tenevano insieme le strutture tradizionali, ne fa emergere la dimensione mitica⁵⁹. Di qui il proposito non può che essere il recupero dialettico, attraverso la reminiscenza (*Eingedenken*) di immagini ed espressioni artistiche del periodo, cosicché sia possibile sottrarre alle forze del mito le redini del tempo e ritrovare un nuovo rapporto *attuale* con il presente. Solo in questa maniera c'è la speranza di vivificare la coscienza affinché non cada nel vortice alienante della tecnica – per Benjamin il rischio più importante – la quale ha l'effetto di ridefinire il rapporto natura-uomo⁶⁰. Si faccia attenzione, però, a non considerare

qui «tutto è viso, ogni cosa ha l'intensità della presenza che permette di cercarvi come in un viso i tratti apparenti. In questa circostanza anche una proposizione riceve un viso per non parlare della singola parola».

54 BENJAMIN, 1986., p. 508.

55 Cfr. «La memoria involontaria di Proust non è forse assai più vicina all'oblio che a ciò che si chiama comunemente ricordo? E quest'opera della memoria spontanea, in cui il ricordo è la trama e l'oblio l'ordito, non è forse il contrario dell'opera di Penelope, piuttosto che la sua copia? Poiché qui il giorno disfà ciò che aveva fatto la notte. Ogni mattino, quando ci svegliamo, teniamo in mano perlopiù debolmente, solo per qualche frangia il tappeto dell'esistenza vissuta, quale l'ha tessuto in noi l'oblio. Ma ogni giorno disfà il tessuto, gli ornamenti dell'oblio con l'agire pratico, e, ancor più, con il ricordare legato alla prassi» (BENJAMIN, *Per un ritratto di Proust*, in Id., *Avanguardia e rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1955, p. 28).

56 BENJAMIN, 1986, cit., p. 507.

57 Ivi, p. 508.

58 Ivi, p. 511.

59 BODEI Remo, *L'esperienza e le forme. La Parigi di Walter Benjamin e di Siegfried Kracauer*, in AA.VV., *Caleidoscopio benjaminiano*, Roma: Edizioni dell'Istituto italiano di studi germanici, 1987, p. 633.

60 L'ultimo aforisma di *Strada a senso unico* parla chiaro: mentre l'uomo antico aveva una connessione

il risveglio-attualizzazione come una reinterpretazione del passato alla luce del presente o viceversa. L'operazione di Benjamin favorisce piuttosto un incontro fecondo tra passato e presente decisivo per entrambi, per salvarli l'uno nell'altro, sia per quanto riguarda la conoscenza, sia dalla prospettiva materialistica della prassi⁶¹, contrapponendo l'attualizzazione al concetto falsato di progresso e rompendo in tal modo l'assunzione del «volgare naturalismo storico».

Ora, uno dei capisaldi sui cui si fonda tutto il discorso di Benjamin e su cui convergono i motivi più importanti del lavoro sui *Passages* è Baudelaire. Il poeta francese è eletto da Benjamin a modello rappresentativo di quella che per lui è la radice della modernità nel XIX secolo, rifiutando l'immagine tradizionale di esteta decadente e misticheggiante. Nella parte del saggio *Su alcuni motivi in Baudelaire* Benjamin, per giungere a spiegare come la poetica di Baudelaire pervenga alla possibile dissoluzione del mito, parte dal concetto filosofico di “vera” esperienza «in opposizione all'esperienza che si deposita nell'esistenza normalizzata e denaturata delle masse civilizzate»⁶², distinzione su cui si soffermano le “scuole” del primo Novecento della filosofia della vita (Dilthey innanzitutto, con *L'esperienza vissuta e la poesia*, ma anche Klages e Jung). Secondo Benjamin un esito fortunato di tale distinzione si trova nella filosofia della *durée* di Bergson (soprattutto dal punto di vista neurologico in *Matière e mémoire*). Bergson, pur essendo distante da qualsiasi storicizzazione dell'esperienza, presenta il concetto di durata interiore qualitativa del tempo e dell'esperienza, la quale fornisce materiale – interiorizzato per via perlopiù inconscia – alla memoria, che a questo punto si presenta come una stratificazione duratura e indipendente della coscienza. Più precisamente Bergson, distinguendo la “memoria-abitudine” (quella che presiede ai meccanismi motori e ad altre funzioni spontanee) dalla “memoria pura”, pone quest'ultima a coincidenza della durata reale della coscienza, poiché di essa costituisce la sostanza spirituale⁶³. Quello che osserva Benjamin è che, così come la descrive Bergson, questo tipo di esperienza è quella di cui il lettore potrà dire: «soltanto il poeta sarà il soggetto adeguato a una simile esperienza»⁶⁴. E a tal proposito è chiamato in causa nuovamente Proust, l'unico artista ad essere stato in grado di «produrre artificialmente, nelle condizioni socialmente odierne, l'esperienza come intesa da Bergson»⁶⁵, del quale il concetto di memoria pura avrebbe il corrispettivo nella *mémoire involontaire*, quel meccanismo per cui l'individuo vive la riemersione di un ricordo che non credeva nemmeno di avere introiettato. La differenza è però evidente: mentre per Bergson l'accesso alla

comunitaria con il cosmo nelle forme dell'ebbrezza, l'uomo moderno si rapporta al cosmo tramite il medium della tecnica, rintanato nella sua individualità. Cfr. «Questo grande corteggiamento del cosmo [la grande guerra] s'è compiuto, per la prima volta, su scala planetaria, cioè nello spirito della tecnica [...] Dominio della natura, insegnano gli imperialisti, è il senso di ogni tecnica [...] Nella tecnica le si sta organizzando una *physis* nella quale il suo contatto col cosmo avverrà in forma nuova e diversa che per popoli e famiglie. Basti ricordare l'esperienza di velocità grazie alle quali ora il genere umano si prepara a viaggi vertiginosi verso il cuore del tempo» (*AL PLANETARIO*) in BENJAMIN Walter, *Strada a senso unico*, Torino: Einaudi 1983, p. 71.

61 Cfr. «Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine [l'immagine dialettica del risveglio] è ciò in cui è stato si unisce fulmineamente con l'ora [*Jetzt*] in una costellazione [...] Poiché, mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'ora è dialettica: non è un decorso ma un'immagine discontinua, a salti» (BENJAMIN, 1986, p. 598).

62 BENJAMIN, 2012, p. 854.

63 CAMBIANO Giuseppe – MORI Massimo, *Storia della filosofia contemporanea*, Roma-Bari: Laterza 2014, p. 166.

64 BENJAMIN, 2012, p.855.

65 *Ibidem*.

qualità di tempo e di memoria è atto volontario, per Proust no, giacché «è affidato al caso che il singolo acquisti immagine di se stesso, che diventi signore della propria esperienza». Il flusso vitale sprigionato dalla memoria è, appunto, involontario, scatenato da qualcosa di apparentemente insignificante, come un oggetto o una sensazione. Proust ha saputo più di ogni altro trascrivere la dimensione strettamente individuale di tale esperienza, appartenente alla «persona privata isolata in tutti sensi». Benjamin è tuttavia determinato ad andare oltre, perciò poco dopo aggiunge quella che possiamo considerare la chiave di comprensione dell'intero nostro ragionamento:

Dove vi è esperienza in senso stretto, certi contenuti del passato individuale entrano in congiunzione nella memoria con quelli del passato collettivo. I culti, con i loro cerimoniali, le loro feste, di cui forse in Proust non si parla mai, effettuavano continuamente la fusione di questi due materiali della memoria. Essi provocavano il ricordo in determinate epoche e continuavano a esserne per tutta la vita il pretesto. Ricordo volontario e involontario perdono così la loro reciproca esclusività⁶⁶.

Ancora il nesso tra la disposizione soggettiva del singolo individuo alla vita interiore e la dimensione collettiva. E per rafforzare ulteriormente l'idea, Benjamin argomenta con Freud. Nel saggio *Al di là del principio di piacere* (1921), lo psicanalista austriaco presenta la dicotomia di memoria e coscienza, quali elementi in opposizione contrastiva che, escludendosi a vicenda, costituiscono il funzionamento della psiche. Dal momento che la coscienza con la sua attività di veglia protegge dagli stimoli e dagli *chocs*, non permettendo all'esperienza più profonda di lasciare tracce nella mente e quindi nel ricordo, «parte integrante della *mémoire involontaire* può diventare solo ciò che non è stato vissuto espressamente e consapevolmente», ciò che non è stato dunque propriamente un *Erlebnis*.⁶⁷ In questo modo Benjamin congiunge l'autorevole spiegazione freudiana del funzionamento della singola psiche con l'idea del sostrato mitico e culturale che si radica nella memoria comune della società, frutto di una vera esperienza storica (*Erfahrung*).

In tutto ciò, Baudelaire è centrale per la poetica delle *correspondances*. La sua poesia nasce sovente dall'emersione cognitiva di quelle corrispondenze del mondo – un mondo urbano, con tutta la sua ambigua umanità – che si fissano su «elementi culturali» radicati in una vita remota, anteriore. «Il passato – afferma Benjamin – mormora della corrispondenze; e la loro esperienza canonica si trova anch'essa in una vita anteriore»⁶⁸. Solo con la poesia, tramite lo *choc* quale espediente tipico del poeta francese⁶⁹, si possono portare alla luce quegli stati dell'esperienza risalenti a un passato che si fa attualità, che riporta alla mente le «date

66 Ivi, p. 857.

67 È utile arrivati a questo punto comprendere che a Benjamin non interessano i tentativi dello storicismo di nobilitare il fluido vitalismo dell'*Erlebnis*, arricchendo proprio l'esperienza vissuta – facile illusione –, quanto piuttosto, da materialista storico, condividere con la propria epoca e la propria classe lo stato in cui ci si trova a vivere l'impovertimento dell'esperienza stessa (il *dürftige Zeit*), nel tentativo di estrapolare una fonte di conoscenza che giovi alla ricostruzione del futuro.

68 BENJAMIN, 2012, p. 882.

69 Lo *choc* è una forma di conoscenza peculiare della modernità, in quanto abbandono momentaneo di una identità fissa e immutabile, un venir meno dell'unità psichica abituale, dove tramite lo «spavento» le sensazioni guidano a un livello superiore di comprensione del mondo. Avallato anche da Freud, lo *choc* rappresenta il momento culminante della rottura delle protezioni della coscienza. La difesa dagli *chocs* è il severo tentativo di assegnare all'evento scatenante, anche rischiando di lacerarne e perderne il vero contenuto, un preciso collocamento temporale all'interno della coscienza, rassicurando la memoria cronologico-narrativa dell'individuo.

della preistoria» quali cifre di un risveglio realizzato nella pienezza della vita storica. *Spleen e Idéal* non sono altro che i poli tra cui l'esperienza può entrare in poesia: se il primo è l'impatto cronologico, malinconico e oggettivo del presente, dove a regnare nel tempo è «l'orda dei secondi», il secondo è la forza del ricordo che passa dalla potenza all'atto, stimolando il transito dialettico da *Erlebnis* a *Erfahrung*: «lo spleen – ancora Benjamin – non è nient'altro che la quintessenza dell'esperienza storica». Un celebre esempio, oltre ai sonetti *La vie antérieure* e *Le correspondances*, è il testo *À une passante*, nel quale il poeta rievoca l'incrocio di sguardi avuto con una donna incontrata in mezzo alla folla cittadina. Il poeta-flâneur si scopre come «animato da un profondo disprezzo nei confronti della folla, ma al contempo diventa suo complice. Solo subendo la tempesta di choc che spirava tra la folla, al flâneur è possibile fare esperienza della *vie antérieure*, di quella vita preistorica che, nelle allegorie della società moderna, deposita la traccia delle corrispondenze»⁷⁰.

5. Conclusioni messianiche

Se quella di Baudelaire sembra una risposta alla crisi della modernità, un allontanamento volontario dalla mitopoiesi che questa tenta di costruire («Il mito era – suggerisce Agamben – il percorso facile che Baudelaire si è negato. Una poesia come *La vie antérieure*, il cui titolo suggerisce ogni possibile compromissione, dimostra quando distante Baudelaire fosse dal mito»), l'intera riflessione filosofica di Walter Benjamin si potrebbe considerare un avanzamento in tal senso: dal riconoscimento delle derive che il mito ha preso nel mondo moderno (quale la violenza dei fascismi o la subdola schiavitù imposta dal capitalismo), alla dissezione anatomica all'interno delle correnti che lo hanno ospitato, e infine alla catarsi liberatoria entro i confini della storia materiale e, quasi paradossalmente, escatologica dell'uomo. La critica del mito è pertanto essenziale in quanto trampolino di lancio per uscire dal vortice ripetitivo del ciclo interminabile della natura, dove l'uomo si chiude nell'atemporalità e a dettare legge è il «nesso della colpevolezza» che stabilisce il destino. La condanna mitica del ritorno del sempre uguale è per Benjamin l'immagine stessa dell'inferno: «imprigionato in relazioni mitico-naturali l'agire dell'uomo è sottratto alla possibilità stessa della decisione morale»⁷¹, dovendo subire il sigillo indelebile della necessità, il dominio di *Ananke*, la quale priva il presente della sua attualità e grava sull'unica speranza di salvezza, la ricerca umana della felicità. Questa la prassi che mantiene attuabile la redenzione, lo svincolarsi dall'ingranaggio dei destini. Solo così l'esperienza potrà essere riportata alla sua finitudine, al suo caduco fallire, ignorando l'immortalità titanica e coniugando l'idea di tradizione e di giustizia in perenne tensione con la storia. Solo così sarà fattibile anticipare, benché per approssimazione, l'avvento del Regno, in attesa del Messia.

70 DESIDERI-BALDI, 2010, p. 129.

71 DESIDERI Fabrizio, *Apocalissi profana*, in BENJAMIN, 1962 p. 323.

Renato Giovannoli* **Eliocentrismo, «fuoco centrale» e antiche teorie dell'espansione dell'universo. Intorno a un passo della lettera di Galileo a Piero Dini del 23 marzo 1615**

ABSTRACT

L'analisi di una pagina della lettera di Galileo Galilei a Piero Dini del 23 marzo 1615 offre l'occasione di evidenziare alcuni aspetti trascurati della rinascita della teoria eliocentrica in epoca moderna, quali i rapporti tra ottica e astronomia e l'influenza del pensiero di Filolao. Lo studio delle fonti greche di Galileo permette inoltre di riconoscere nel modello eliocentrico che egli suggerisce in questo testo le tracce di alcune anticipazioni antiche e medievali della teoria cosmologica contemporanea dell'espansione dell'universo.

KEYWORDS

Galileo Galilei / Fuoco centrale / Cosmologia greca / Espansione dell'universo / Roberto Grossatesta

1. Lo strano sistema eliocentrico galileiano del 1615

È veramente singolare il modello eliocentrico dell'universo che Galileo Galilei abbozza in una delle sue cosiddette «Lettere copernicane», quella indirizzata a monsignor Piero Dini e datata 23 marzo 1615. Scandagliare le profondità di questo testo permetterà non solo di ricostruire aspetti poco noti della storia dell'eliocentrismo – in particolare per quanto riguarda il ruolo delle fonti antiche e dell'immaginazione filosofica – ma anche di soffermarsi sulle teorie greche (e su una teoria medievale) dell'espansione dell'universo, che anticipano la cosmologia novecentesca e le cui tracce traspaiono ancora nel testo di Galileo.

Nel libro della Genesi, argomenta Galileo, «aviamo la creazione della luce del primo giorno [Genesi 1, 3-5], dove che il corpo solare viene creato il giorno quarto [Genesi 1, 14-19]». Anche il Salmo 73 (v. 16) dice «*Tu fabricatus es auroram et Solem* [Tu hai creato l'aurora e il Sole]»,¹ «il qual luogo viene interpretato, Iddio aver fatto avanti al Sole una luce simile a quella dell'aurora». Il sole, dunque, «più

* Renato Giovannoli (1956) è docente di filosofia al Liceo di Lugano 1. Allievo di Umberto Eco, ha pubblicato tra l'altro *La scienza della fantascienza* (Milano, Bompiani, 2015³) e *Elementare, Wittgenstein! Filosofia del racconto poliziesco* (Milano, Medusa, 2007), in cui studia gli aspetti scientifici e filosofici della narrativa popolare.

¹ Così la Vulgata traduce il testo ebraico, oggi in genere interpretato: «il luminare [minore, cioè la luna] e il sole». La traduzione dei Settanta ha «il Sole e la Luna».

tosto che un principio e fonte primario» della luce, ne è «un ricetta», e la «luce diffusa per tutto il mondo concorre ad unirsi e fortificarsi in esso corpo solare, per ciò nel centro dell'universo collocato, e quindi poi, fatta più splendida e vigorosa, di nuovo a diffondersi».

Misteriosamente, Galileo afferma poi che a questa ipotesi

mostra d'alludere l'opinione d'alcuni antichi filosofi, che hanno creduto lo splendor del Sole esser un concorso nel centro del mondo de gli splendori delle stelle, che, standogli intorno sfericamente disposte, vibrano i raggi loro, li quali, concorrendo e intersecandosi in esso centro, accrescono ivi e per mille volte raddoppiano la luce loro; onde ella poi, fortificata, si riflette e si sparge assai più vigorosa e ripiena, dirò così, di maschio e vivace calore, e si diffonde a vivificare tutti i corpi che intorno ad esso centro si raggirano: sì che, con certa similitudine, come nel cuore dell'animale si fa una continua regenerazione di spiriti vitali, che sostengono e vivificano tutte le membra, mentre però viene altresì ad esso cuore altronde sumministrato il pabulo e nutrimento, senza il quale ei perirebbe, così nel Sole, mentre ab extra concorre il suo pabulo, si conserva quel fonte onde continuamente deriva e si diffonde questo lume e calore prolifico, che dà la vita a tutti i membri che attorno gli riseggono.²

Due momenti dell'argomentazione di Galileo si fanno notare e dovranno essere discussi: il riferimento ad *auctoritates* antiche, che ci condurrà al tema dell'espansione dell'universo, e l'accento a un modello cosmologico di tipo ottico, che si prolunga nella similitudine de Sole come cuore del mondo.

2. L'eliocentrismo platonico di Dionigi Areopagita

Chi sono gli «antichi filosofi» di cui Galileo riferirebbe l'opinione? Le storie della filosofia non registrano nessun filosofo che abbia teorizzato una simile cosmologia. Tuttavia, poco dopo, a proposito di «questo spirito e lume del sole, diffuso per l'universo», Galileo aggiunge che sebbene

io potessi produr molte attestazioni di filosofi e gravi scrittori, voglio che mi basti un solo luogo del Beato Dionisio Areopagita nel libro *De divinis nominibus*; il quale è tale: «*Lux etiam colligit convertitque ad se omnia, quæ videntur, quæ moventur, quæ illustrantur, quæ calescunt, et uno nomine ea quæ ab eius splendore continentur. Itaque Sol Ilios dicitur, quod omnia congregat colligatque dispersa.* [La luce raccoglie e attrae a sé tutte le cose che si vedono, si muovono, sono illuminate, hanno calore, in una parola tutte le cose contenute nel suo splendore. Così il Sole è detto Ilios, perché riunisce e raccoglie le cose disperse]». E poco più a basso scrive dell'istesso: «*Si enim Sol hic, quem videmus, eorum quæ sub sensum cadunt essentias et qualitates, quamquam multæ sint ac dissimiles, tamen ipse, qui unus est æqualibiterque lumen fundit, renovat, alit, tuetur, perficit, dividit, coniungit, fovet, fœcunda reddit, auget, mutat, firmat, edit, movet, vitaliaque facit omnia, et unaquæque res huius universitatis, pro captu suo, unius atque eiusdem Solis est particeps, causasque multorum, quæ participant, in se æquabiliter anticipatas habet; certe maiore ratione etc.* [Se infatti questo Sole che vediamo, sebbene le qualità e le essenze delle cose che cadono sotto i sensi siano molte e dissimili, tuttavia esso, che è uno e diffonde ugualmente la luce, rinnova, alimenta, difende, rende compiute, divide, congiunge, riscalda, rende feconde, fa crescere, muta, rafforza, produce, muove e rende vitali tutte le cose, e ognuna delle cose di questo universo, secondo la sua capacità, partecipa di questo uno e medesimo Sole, allo

2 GALILEI Galileo, lettera a Piero Dini, 23 marzo 1615, in *Le opere di Galileo Galilei*, rist. dell'edizione nazionale, d'ora in poi OG, vol. 5, Firenze: Barbèra, 1932, pp. 302-303.

stesso modo [esso] ha anticipate in sé le cause delle molte cose che [a lui] partecipano; certo a maggior ragione ecc.]]»³

I due passi di Dionigi Areopagita, citati nella traduzione di Joachim Périon (1499-1559)⁴, provengono dai capitoli 4 e 5 del *De divinis nominibus*.⁵ Come già con le citazioni bibliche della pagina precedente, Galileo si sforza di giocare sullo stesso terreno dei suoi critici e degli inquisitori che di lì a poco lo censureranno, utilizzando un testo patristico a favore dell'eliocentrismo, e bisogna dargli atto di essere riuscito a scovare un passo di sapore indubbiamente eliocentrico di un padre della Chiesa autorevolissimo. Nonostante Lorenzo Valla avesse già svelato il carattere pseudoepigrafico della sua opera, questo filosofo cristiano dalla forte impronta neoplatonica, che scrisse molto probabilmente non prima della fine del V secolo, era infatti ancora per lo più identificato con il Dionigi membro dell'Aeropago di Atene convertito da san Paolo (Atti 17, 34) che aveva finto di essere, e quindi considerato un'autorità apostolica.

Il contesto dei due passi dionisiani citati da Galileo è quello di una trattazione dei nomi divini «Bene» e «Luce» il cui riferimento principale è il Platone della *Repubblica*,⁶ che parla del Bene come del «fulgore supremo dell'essere»,⁷ della più alta delle idee sopracelesti, «causa universale di tutto ciò che è buono e bello»,⁸ alla quale il Sole corrisponde sul piano delle cose sensibili. In qualche modo per Platone, il Bene è il Sole intellegibile, l'idea del Sole, e il Sole fisico, «causa di tutte [...] le realtà [sensibili]»,⁹ ne è dunque il simbolo. Anche l'etimologia di «Ilios» – cioè *hélios* secondo la pronuncia postclassica ed ecclesiastica – come derivato da *halízein*, «raccogliere» (attraverso la mediazione della forma dorica *halios*), è ripresa da Platone.¹⁰ Nell'applicare questo simbolismo, Dionigi oscilla tra la luce del primo giorno della creazione e il Sole, ma che si tratti dell'una o dell'altro la loro centralità rispetto a tutte le altre realtà sensibili è analoga a quella della Bontà divina a cui

tutte le cose tendono [...] in quanto principio [...] e fine; e il Bene, come dicono le Scritture, è quello da cui tutte le cose [...] vennero all'esistenza, come dedotte da una causa perfetta [...]; e verso di lui tutte le cose si convertono come verso un fine proprio per ciascuna.¹¹

Così come tutte le cose sono generate per «deduzione» dal Bene in quanto «causa perfetta», il Sole, secondo quanto Dionigi dice nel secondo passo citato da Galileo, «ha anticipate in sé le cause delle molte cose». Sebbene questa dottrina abbia un valore essenzialmente simbolico, considerata nel suo aspetto fisico sembra affermare che il Sole è il principio fisico dell'universo sensibile, così come

3 Ivi, p. 303.

4 *D. Dionysii Areopagitae Opera omnia quae extant. Eiusdem vita. Scholia incerti auctoris in librum De Ecclesiastica Hierarchia. Quae omnia nunc primum a Ioachimo Perionio Benedectino [...] conuersa sunt*, Coloniae: Maternum Cholinum, 1557. Altre edizioni: Lutetiae Parisiorum: Michaelis Vascosani, 1566; Louanii: Hieronymum Wellaeum, 1566; Lugduni: Gulielmum Rouillium, 1585.

5 DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 4, 4, 700 b; 5, 8, 824 b-c.

6 PLATONE, *Repubblica*, 507 d - 508 c; 516 a - 518 c.

7 Ivi, 518 c (trad. di Roberto Radice, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Rusconi, 1991, p. 1241)

8 Ivi, 517 c (PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1240).

9 Ivi, 516 c (PLATONE, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1239).

10 Idem, *Cratilo*, 408 e - 409 a.

11 DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 4, 4, 700 a-b (idem, *Tutte le opere*, trad. di Piero Scazzoso, Milano: Rusconi, 1981, pp. 298).

il Bene ne è il principio intellegibile, e in quanto «raccolge e attrae a sé tutte le cose» anche la sua fine. Il Sole diviene così il punto alpha da cui le cose materiali emanano e il punto omega in cui ritornano – qualcosa di simile a quello che nella cosmologia relativistica sono la singolarità primordiale da cui l'universo con il *big bang* si è espanso e la singolarità finale in cui potrebbe collassare con un *big crunch* – o almeno, secondo la lettura di Galileo, un cuore pulsante dell'universo che distribuisce e riassorbe luce e vita.

Troviamo un equivalente iconografico di questa teoria in uno dei mosaici della chiesa ravennate di San Vitale, coevo all'opera di Dionigi (figura 1). In esso due angeli sorreggono un tondo che possiamo considerare un cosmogramma. La lettera alpha al centro rinvia all'Apocalisse (1, 8; 21, 6; 22, 13), dove il Cristo dice: «Io sono l'alpha e l'omega». Questo punto alfa, come un Sole – il Cristo come Sole intellegibile (vedi Malachia 1, 11, citato in Luca 1, 78) – emana dei raggi che si diffondono fino alla circonferenza del tondo. Anche i cerchi concentrici che trascolorano dal bianco a un blu intenso – i colori del cielo – esprimono l'idea di un'emanazione. Poiché l'alfa è un simbolo del Principio, questo movimento può essere inteso come l'espansione del cosmo da un punto centrale. Manca, ma è presupposto, l'omega, cioè il punto d'arrivo del *reditus* del cosmo al suo Principio.



Figura 1 – Cristo Sole intellegibile come punto alpha del cosmo. Mosaico, sec. VI secolo (Ravenna, Chiesa di San Vitale).

Galileo trae la conclusione, non esplicita in Dionigi, che se dal punto di vista fisico è il Sole sensibile ad avere questo ruolo di punto alpha e omega, esso debba essere «per ciò nel centro dell'universo collocato».

Ma lo strano sistema eliocentrico galileiano del 1615 non è spiegato del tutto dall'eliocentrismo platonico di Dionigi, e d'altra parte Dionigi sarebbe solo uno degli «antichi filosofi» ai quali Galileo allude. Chi sono gli altri?

3. Galileo e Filolao

Per risolvere questo problema dobbiamo considerare gli elenchi di antichi precursori del copernicanesimo forniti da Galileo nella *Lettera a madonna Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana*¹² e nelle cosiddette *Considerazioni circa l'opinione copernicana*,¹³ che arricchiscono l'analogo ma molto più breve elenco dato da Copernico nell'introduzione al *De revolutionibus orbium coelestium*. Questi

12 OG, vol. V, p. 321.

13 Ivi, p. 352.

testi, scritti nello stesso anno della lettera a Dini, includono, oltre ai veri e propri eliocentristi (Aristarco di Samo e Seleuco di Babilonia), anche autori che avevano ipotizzato la rotazione della Terra sul suo asse ma non una sua rivoluzione (Iceta, Eraclide Pontico, il pitagorico Ecfanto e Seneca) e i Pitagorici, in particolare Filolao, che avevano sostenuto la teoria di un «fuoco centrale» attorno al quale compiono le proprie rivoluzioni non solo la Terra ma anche gli altri pianeti incluso il Sole.

Galileo fa di ogni erba un fascio e tratta come eliocentristi tutti questi autori, mentre gli unici a esserlo veramente sono Aristarco e Seleuco, i quali però non hanno mai «creduto lo splendor del Sole essere un concorso nel centro del mondo de gli splendori delle stelle, che, standogli intorno sfericamente disposte, vibrano i raggi loro». E allora a chi fa riferimento Galileo parlando di «alcuni antichi filosofi» che avrebbero sostenuto questa teoria? Certamente a Filolao (V-IV secolo a. C.), menzionato anche nella prefazione al *De revolutionibus* da Copernico, che come Galileo aveva trovato notizie su di lui nel *De placitis philosophorum naturalium*, allora attribuito a Plutarco, ma il cui autore è il dossografo Aezio (sec. I-II).¹⁴ In realtà neppure Filolao ha ritenuto «lo splendor del Sole essere un concorso nel centro del mondo de gli splendori delle stelle», ma il confronto tra il passo di Galileo che stiamo studiando e il seguente passo del *De placitis philosophorum* su Filolao lascia pochi dubbi che sia questa la fonte di Galileo, il quale forse parla al plurale di «alcuni antichi filosofi» poiché attribuisce a Pitagora e ai Pitagorici in generale questa teoria.

Dice Filolao Pitagorico che il Sole è di natura vitrea; esso assorbe il riverbero del fuoco che è nel cosmo e ne trasmette a noi la luce e il calore; sicché in certo modo vi sono due soli: la sostanza ignea celeste e il corpo reso igneo da quella per la sua natura speculare; a meno che, poi, non si voglia chiamare terzo sole la luce che dallo specchio per rifrazione si diffonde fino a noi; poiché anche questa luce noi chiamiamo sole, quasi immagine di una immagine.¹⁵

Non solo troviamo qui l'idea del sole come raccoglitore della luce solare e suo trasmettitore per riflessione, ma anche un altro aspetto della teoria eliocentrica esposta da Galileo nella sua lettera a Dini. Come si è accennato, Galileo tenta in questo testo di giocare sullo stesso terreno dei suoi avversari, piegando le autorità bibliche e patristiche a una dimostrazione dell'eliocentrismo. In particolare discute il versetto 6 del Salmo 18, che era uno dei cavalli di battaglia degli anticopernicani:

in sole posuit tabernaculum suum et ipse, sponsus procedens de thalamo suo, exultavit ut gigas ad currendam viam [[Dio] pose la sua tenda nel sole ed esso come uno sposo che esce dal talamo, balzò come un gigante per percorrere la via].

14 AEZIO, *De placitis philosophorum*, III, 13, 1-2 = DIELS Hermann e KRANZ Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6a ed., 1951-1952, d'ora in poi DK, 44, A, 21. Mi servo, anche per quanto riguarda le citazioni, dell'edizione italiana di DK: *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walter Kranz*, a cura di Giovanni Reale e collabb., 3a ed. riveduta e corretta, Milano: Bompiani, 2008. – L'opera di Aezio era inclusa nei *Moralia* plutarchei pubblicati in greco a Venezia da Aldo Manuzio nel 1509, e sempre in greco era stato pubblicato a Basilea da Guillaume Budé nel 1531. Budé ne aveva fatto anche una traduzione latina, edita nel 1510 a Parigi (subito dopo a Roma) e nel 1516 a Strasburgo. Copernico, che poteva aver visto l'edizione latina del 1616 nella biblioteca della Cattedrale di Frauenburg di cui era canonico, si era servito di quella greca del 1531 per l'edizione definitiva del *De revolutionibus*. Vedi GINGERICH Owen, "Did Copernicus Owe a Debt to Aristarchus?", *Journal for the History of Astronomy*, vol. XVI, n. 1, 1985.

15 AEZIO, *De placitis philosophorum*, II, 20, 12 = DK, 44, A, 19.

La via che il Sole percorre era ovviamente per gli anticopernicani la sua orbita intorno alla Terra. Galileo invece sostiene che «*ipse [...] exultavit*» etc. «esser detto del Sole irradiante», e che «tale emanazione e movimento si deve referire ad esso lume solare, e non all'istesso corpo solare», anche perché non «torna bene dire che *thalamus procedat de thalamo*». Galileo identifica il sole di cui Dio ha fatto la sua tenda con il talamo, e quindi quello non può uscire da questo. Per lui non è il corpo del Sole a «percorrere la via», ma il Sole nel suo aspetto di luce e calore irradiati dal corpo solare. La soluzione è lambiccata. Tuttavia l'esegesi galileiana del passo non è semplicemente una forzatura del testo biblico, ma deriva anche dalla sovrapposizione a esso del testo di Aezio su Filolao, che analogamente distingue «due soli», uno corporeo e uno, per dirla con Galileo, «irradiante» (anzi tre, uno corporeo e due irradianti, considerando il doppio movimento della luce).

A favorire questa lettura deve aver contribuito anche una concordanza tra il Salmo 18 e Filolao, e cioè il fatto che il primo definisca «tenda di Dio» il Sole e il secondo «casa di Zeus» il fuoco centrale, come attesta un altro passo di Aezio, che certo Galileo conosceva, nel quale la teoria di Filolao è esposta a grandi linee nel suo insieme:

Filolao colloca un fuoco nel mezzo, intorno al centro che egli chiama «focolare [*hestia*] dell'universo», e anche «casa di Zeus», «madre degli dei», «altare», «vincolo», «misura della natura». E poi un altro fuoco nella parte più alta, il quale è l'involucro. E dice che primo per natura è il fuoco di mezzo, intorno a cui si muovono in giro dieci corpi divini, cioè d'Olimpo [il fuoco esterno] e i cinque pianeti, dopo questi il sole, sotto il sole la luna, sotto ancora la terra, e sotto questa l'antiterra; dopo tutti sta il fuoco del focolare, che ha il suo posto intorno al centro.¹⁶

Si noti ancora che in questo testo si parla non solo del fuoco centrale ma anche di «un altro fuoco nella parte più alta [dell'universo], il quale [ne] è l'involucro». Nel testo di Aezio che è la fonte più diretta di Galileo e che ho citato per primo non è detto chiaramente che il sole riflette il fuoco centrale, bensì il «fuoco che è nel cosmo». Probabilmente Galileo ha inteso questa espressione come riferita al fuoco che Filolao colloca agli estremi confini del cosmo, pensando che secondo Filolao – ma non abbiamo testimonianze o frammenti che lo affermino esplicitamente – esso si manifesti nelle stelle fisse.

4. Il fuoco centrale di Filolao e l'espansione dell'universo

Tacendo del fuoco centrale, Galileo lo identifica di fatto con il Sole, che pone al centro dell'universo, così come farà più esplicitamente Keplero, che tre anni dopo, parlando nell'*Epitome astronomiae copernicanae* della centralità del Sole, precisa in inciso: «(per il quale essi [i Pitagorici] sogliono utilizzare il termine Fuoco, occultando secondo le leggi della Setta i propri dogmi)».¹⁷ Questa assimilazione non rende giustizia alla teoria di Filolao, il quale facendo ruotare tanto il Sole quanto la Terra intorno al fuoco centrale va al di là, per così dire, dell'eliocentrismo, e

16 AEZIO, *De placitis philosophorum*, II, 7, 7 = DK, 44, A, 16. – Nella prefazione al *De revolutionibus*, Copernico aveva citato a proposito di Filolao idem, III, 13, 1-2 = DK, 44, A, 21: «È opinione comune che la terra stia ferma; ma Filolao Pitagorico dice che gira intorno al fuoco secondo il circolo obliquo, in modo simile al sole alla luna» (la citazione continua includendo III, 13, 3, su Eraclide Pontico ed Ecfanto).

17 KEPLERO Johannes, *Epitome Astronomiae Copernicanae, Usitata Formâ Quaestionum & Responsionum conscripta* [...], Lentij ad Danubium [Linz]: excudebat Johannes Plancus, 1618, IV, I, 2, p. 444: «(pro quo ipsi Ignis vocabulo sunt usi, ex instituto Sectae occultantes sua dogmata)».

quasi prevede la concezione contemporanea per cui le stelle ruotano con movimento a spirale, trascinandosi dietro i pianeti, intorno al centro delle galassie. A dirla tutta, la teoria di Filolao è ancor di più un'anticipazione della teoria del *big bang*, poiché il fuoco centrale non soltanto occupa il centro geometrico dell'universo, ma è il nucleo corporeo a partire dal quale l'universo si è espanso.

Il cosmo è uno, e cominciò a formarsi col principio del mezzo, e «procedendo» dal mezzo in su attraverso gli stessi gradi che in giù.¹⁸

Il primo armonicamente composto, l'uno, nel mezzo della sfera si chiama focolare.¹⁹

Questo embrione dell'universo contiene anche, proprio come il Sole di Dionigi Areopagita, i principi formali, intellegibili di tutte le cose, come attestano i nomi «Uno», «vincolo» e «misura della natura». Secondo un'altra testimonianza, ancora più esplicita,

«Filolao pone» nel fuoco del centro quel principio direttivo che il dio demiurgo pose, a guisa di chiglia, come fondamento della sfera dell'universo.²⁰

A proposito del paragone tra il fuoco centrale o il Sole di Dionigi e il nucleo primordiale dell'universo della cosmologia contemporanea si potrebbe obiettare che quest'ultimo – che sia inteso come una singolarità, punto virtualmente senza estensione e di densità infinita, come nella Relatività classica, oppure come un corpo esteso di densità non finita, come nell'ambito della Gravità Quantistica – diversamente dal fuoco centrale o dal Sole dionisiano, non è tuttora al centro dell'universo, e che anzi l'universo non ha, nella cosmologia contemporanea, alcun centro. Secondo la Teoria della Relatività l'universo potrebbe avere la forma della superficie tridimensionale di una sfera, o meglio di un'ipersfera a quattro dimensioni, o tre-sfera, in espansione, cioè dell'analogo, con una dimensione in più, della superficie di una sfera. Ora, sulla superficie di una sfera in espansione non vi è alcun centro, e il nucleo primordiale dell'universo non è che quella stessa superficie sferica quando le sue dimensioni erano minime.

Questo è vero, però, soltanto se consideriamo l'universo soltanto dal punto di vista spaziale. La cosmologia relativistica considera invece l'universo non come una realtà spaziale tridimensionale che si trasforma nel tempo, ma come un *continuum* spazio-temporale a quattro dimensioni, in cui ogni istante è dato per così dire simultaneamente. L'istante iniziale dell'universo e l'universo stesso quando non era che un punto, se consideriamo lo spazio continuo della Relatività classica, o poco più di un punto, se consideriamo lo spazio quantizzato della Gravità Quantistica a *loops*,²¹ sono dunque in un certo senso “ancora” esistenti. Talvolta l'universo in espansione viene rappresentato in maniera intuitiva come la superficie di un palloncino che si sta gonfiando – riducendo per comodità la tre-sfera a una sfera tridimensionale – i cui diversi stadi di gonfiatura corrispondono all'universo nei diversi istanti del cosiddetto tempo cosmologico.²²

18 FILOLAO, *Baccanti*, cit. in STOBEO, *Eclogae*, I, 15 = DK, 44, B, 17.

19 Idem, *Sulla natura*, cit. in GIAMBILICO, *In Nicomachi arithmetica introductionem* = DK, 44, B, 7.

20 STOBEO, *Eclogae*, I, 21 = DK, 44, A, 17.

21 Su questo modello di Gravità Quantistica, alternativo a quello delle «corde [*strings*]», si veda ROVELLI Carlo, *La realtà non è come appare*, Milano: Cortina, 2014.

22 La Relatività non ammette l'idea di un tempo assoluto, ma per descrivere l'espansione dell'universo si può, semplificando, utilizzare come sistema di riferimento quello costituito da “coordinate comoventi”, cioè quello di un osservatore che si muove secondo il movimento di espansione, il cui tempo è detto “tempo cosmologico”.

Se consideriamo questi istanti come “simultanei” l’universo sarà rappresentato da un cono (curvilineo, perché la velocità di espansione non è costante) quadridimensionale (pentadimensionale se consideriamo la dimensione soppressa per comodità), ogni sezione del quale è la tre-sfera universale in un istante del tempo cosmologico. Il nucleo primordiale dell’universo è nel vertice di questo cono, una posizione in certo modo centrale, come appare ancora più evidente se proiettiamo il cono in uno spazio tridimensionale in cui le tre-sfere appariranno concentriche. Per intenderci, se eliminiamo un’altra dimensione e proiettiamo il cono, ora tridimensionale, su un piano parallelo alla sua base, le sue sezioni saranno cerchi concentrici, ed esso sarà simile al cosmogramma ravennate della *figura 1*. In questa proiezione piana, o in quella tridimensionale in cui le sezioni del cono sono sfere concentriche, il tempo potrà essere inteso come una coordinata radiale (senza valori negativi) alla cui origine sarà la singolarità primordiale, secondo la Relatività classica, o «una palla di fuoco compressa», per citare una metafora del fisico Carlo Rovelli, teorico della Gravità Quantistica *a loops*,²³ che irresistibilmente richiama il fuoco centrale.

5. La teoria greca dell’espansione dell’universo a partire da un «uovo» igneo

L’idea di un fuoco centrale, chiamato anche «focolare [*hestía*]», è l’applicazione di un simbolismo arcaico, quello dell’abitazione come immagine dell’universo, al centro del quale, come al centro della casa, deve esservi un «focolare». Del resto, Hestia, uno dei nomi del fuoco centrale, è lo stesso della dea del focolare domestico e al centro del tempio romano di Vesta, l’equivalente latino di Hestia, ardeva un fuoco perenne custodito dalle Vestali. Newton, che come Copernico, Keplero e Galileo vedeva nella teoria del fuoco centrale un’anticipazione dell’eliocentrismo, «diceva che la struttura con cui gli antichi rappresentavano il mondo nella forma più antica di religione, era “un fuoco per l’offerta dei sacrifici [che] ardeva perpetuamente in mezzo a un luogo consacrato».²⁴

C’è da credere dunque che la teoria del fuoco centrale non sia un’invenzione di Filolao, ma soltanto la variante di una tradizione di carattere sacerdotale precedente i “filosofi” del VI secolo a. C. di cui era patrimonio comune. Eusebio di Cesarea scrive che Filolao è «colui stesso che affidò alla scrittura le conversazioni di Pitagora»,²⁵ e anche se la testimonianza è tarda non è poi così inverosimile che, come credeva Galileo, la teoria del fuoco centrale fosse stata professata da Pitagora. Ne troviamo in ogni caso delle tracce anche in Eraclito, il quale affermava che tutti gli elementi sono «mutazioni del fuoco»,²⁶ e

23 Ivi, p. 178. Analogamente, il fisico matematico DAVIES Paul W. C. ha intitolato «Il fuoco primordiale» il cap. 2, dedicato al *big bang* del suo libro *The Runaway Universe*, London: Dent, 1978 (*L’universo che fugge*, Milano: Mondadori, 1979).

24 TEETER DOBBS Betty Jo, *Isaac Newton scienziato e alchimista*, Roma: Mediterranee, 2002, p. 121 (trad. di *The Janus Faces of Genius*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991), che cita: Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda MS var. 1, Newton MS 17.3, ff.8-10, cit. in Richard S. Westfall, “Isaac Newton’s *Theologiae Gentilis Originis Philosophicae*”, in *The Secular Mind*, a cura di W. Warren Wagar, New York: Holmes & Meier, 1982, p. 24.

25 EUSEBIO DI CESAREA, *Adversus Hieroclem* = DK, 44, A, 8.

26 CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromati*, V, 105 = DK, 22, B, 31.

che [...] il fulmine dirige ogni cosa, ossia «il dio» guida con il fulmine, intendendo con fulmine il fuoco eterno. Dice anche che questo fuoco è dotato di intelligenza, e che esso è causa dell'ordinamento dell'universo.²⁷

Ancora, il filosofo di Efeso afferma che

questo ordine [del mondo] [...] era sempre, è e sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne,²⁸

cioè, secondo la parafrasi di Diogene Laerzio, certamente influenzata dalla lettura stoica di Eraclito, che

l'universo nasce dal fuoco e di nuovo si risolve nel fuoco, secondo cicli determinati, con alternanza costante, per tutta quanta l'eternità.²⁹

Per Eraclito in effetti il fuoco non è che l'aspetto fisico del Logos che governa ogni cosa, un principio fisico che, come il fuoco centrale e il Sole di Dionigi, contiene il principio intellegibile dell'universo.

Va notata qui anche l'idea degli universi ciclici, che secondo la cosmologia contemporanea è una conseguenza dell'eventualità che al *big bang* segua un *big crunch*, che riporterebbe il cosmo allo stato superdenso precedente il *big bang*, provocando il ripetersi dell'espansione. Manca, è vero, in Eraclito l'idea che il fuoco fosse concentrato in origine in una sorta di uovo cosmico come il fuoco centrale. E d'altra parte non troviamo nei frammenti di Filolao che ci sono pervenuti un riassorbimento dell'universo nel fuoco centrale, nel qual caso oltre a un *big bang* avremmo anche un *big crunch*. Ma forse, come ho accennato, il pensiero di questi filosofi, o meglio quanto possiamo ricostruirne sulla base di pochi frammenti, è erede di una dottrina più completa, oltre che più antica.

A tale tradizione apparteneva probabilmente l'«uovo splendente [*ōeon argýpheon*]» da cui è nato il mondo secondo le cosmogonie orfiche.³⁰ Questo uovo cosmico era talvolta identificato al dio Phanes, che in un celebre bassorilievo del II secolo conservato alla Galleria estense di Ferrara appare al centro del cosmo, simbolizzato dalla fascia zodiacale, tra le due metà fiammeggianti di un uovo appena rotto (*figura 2*).

Un frammento orfico, ammesso che si riferisca come è possibile all'uovo cosmico, dice che esso «si lanciò per [*ōrmēthē d'anà*] un cerchio immenso».³¹ Franco Ferrari ha notato che Parmenide ha usato lo stesso verbo, *ormáō*, per descrivere l'origine degli astri che «si lanciarono a nascere [*ōrmēthēsan gígnesthai*]»,³² e affermato che Parmenide doveva conoscere la dottrina di Anassimandro secondo il quale da «un seme generativo» separatosi dall'ápeiron (l'«infinito») – così Ferrari interpreta una testimonianza piuttosto oscura –

27 IPPOLITO, *Refutatio contra omnes haereses*, IX, 10 = DK, 22, B, 64.

28 CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromati*, V, 105 = DK, 22, B, 30.

29 DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, IX, 1, 8, incluso in DK, 22, A, 1.

30 DAMASCIO, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, 55 (I, 111, 17) = *Orphicorum fragmenta*, a cura di Otto Kern, Berlin: Weidmann, 1922, d'ora in poi OF-K, fr. 70 = *Poetae epici graeci. Pars II. Orphicorum et Orphicissimum testimonium et fragmenta*, a cura di Alberto Bernabé, Munich-Leipzig: Saur, 2004-2005, d'ora in poi OF-B, 114 F; SIMPLICIO, *Physica*, 146, 29 = DK 28, A, 20, che allude all'«uovo d'argento» di Orfeo. Vedi sul tema FERRARI Franco, *Il migliore dei mondi impossibili. Parmenide e il cosmo dei Presocratici*, Roma: Aracne, 2010, pp. 112-113.

31 PROCLLO, *Commento al Timeo di Platone*, II, 70, 11 = OF-K, fr. 71 b = OF-B, 118 F.

32 SIMPLICIO, *Commento al Cielo di Aristotele (Commentaria in Aristotelem graeca, vol. VII: Simplicii in Aristotelis De Caelo commentaria)*, a cura di I. L. Heiberg, Berlin: Reimer, 1894, p. 559, 20) = DK 28, B, 11.



Figura 2 – Phanes come uovo cosmico. Bassorilievo, sec. II (Ferrara, Galleria estense).

si sviluppò, come la scorza intorno all'albero, una sfera fiammeggiante che circonda l'aria intorno alla terra. Quando questa sfera si spezzò, dividendosi e separandosi in alcuni cerchi, presero forma il sole, la luna e gli astri.³³

Anche Anassimandro conosceva quindi una teoria del *big bang*, e anche una teoria degli universi ciclici, giacché in questo frammento dice anche che «questi «mondi» si ripetono ciclicamente da tempo infinito». Ancora,

Anassimandro afferma «che le stelle sono» densi involucri d'aria a forma di ruota, pieni di fuoco, che da certe aperture soffiano fiamme al di fuori. [...] Anassimandro «sostiene che gli astri» sono trasportati dai cerchi e dalle sfere sui quali ciascuno di essi si trova.³⁴

Di queste «ruote» di fuoco parla anche Parmenide chiamandole «corone».

33 DK, 12, A, 10; FERRARI, 2010, pp. 82-83.

34 AEZIO, *De placitis philosophorum*, II, 13, 7 = DK, 12, A, 18.

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; nel mezzo di queste sta una Divinità che tutto governa.³⁵

Da un «seme» si sarebbe dunque espansa una sfera di fuoco, che si sarebbe poi stabilizzata – quasi che l'espansione sia avvenuta secondo un'onda di probabilità o una vibrazione, come le onde concentriche provocate da un sasso nell'acqua – separandosi in «cerchi», o meglio forse in sfere concentriche, nelle quali non si fa fatica a riconoscere le antenate delle sfere celesti aristoteliche, fatte di solido etere e dunque capaci di «trasportare» gli astri. In Filolao abbiamo solo le due sfere principali, quella centrale e quella più esterna, analoga alla «sfera fiammeggiante» di Anassimandro che, in prospettiva geocentrica, «come la scorza intorno all'albero, [...] circonda l'aria intorno alla terra».

Ovviamente, in tutti questi casi non si tratta di un'espansione dello spazio, come nella teoria relativistica dell'espansione dell'universo, ma piuttosto di un'espansione della materia nello spazio (quantunque si potrebbe discutere se i Greci possedessero una nozione dello spazio di tipo “newtoniano” come contenitore neutro dei corpi). D'altra parte, non si può rimproverare a queste teorie, e a quella medievale che considereremo nel paragrafo 7, di non essere a giorno per quanto riguarda la geometria a più di tre dimensioni,³⁶ e bisogna riconoscere che si tratta di notevoli anticipazioni delle conclusioni della cosmologia del Novecento.

Per tornare alla lettera di Galileo a Dini, notiamo che anche Dionigi Areopagita, pur assumendo un punto di vista eliocentrico, sembra debitore, oltre che dell'“eliocentrismo” di Platone, di questa tradizione, giuntagli probabilmente attraverso canali platonici, di cui l'idea galileiana del doppio movimento della luce dal cielo delle stelle fisse al Sole e da questo al cielo delle stelle fisse, che però riduce l'idea di un universo in espansione e ciclico a quella di un universo pulsante, è una delle ultime tracce nell'Età Moderna.

35 SIMPLICIO, *Commento alla Fisica di Aristotele (Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. IX-X: *Simplicii in Aristotelis Physicorum*, a cura Hermann Diels, Berlin, Reimer, 1882 e 1895, p. 39, 12) = DK, 28, B, 12. – La teoria delle «corone di fuoco» è esposta da Parmenide nella seconda parte del suo poema, tra le dottrine formulate «secondo opinione [katà dóxan]» (DK, 28, B, 19) e non tra quelle formulate secondo verità nella prima parte. Queste ultime prevedono l'esistenza di un ente che non lascia alcuno spazio al non-ente (al nulla) ed è dunque di necessità eterno, immobile e omogeneo. Parmenide, tuttavia, anche nella seconda parte del poema non vuole allontanarsi troppo da questa visione, per la quale «il nulla non è» (DK, 28, B, 6) e non può dirsi «che siano le cose che non sono» (DK, 28, B, 7). Per questo non considera che le ruote di «notte» alternate alle ruote di fuoco siano degli spazi di vuoto, cioè appunto di nulla, e afferma che contengono «una parte di fuoco»: «Tutto è pieno ugualmente di luce e notte oscura, uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla» (DK, 28, B, 9). L'assoluto monismo della prima parte del poema è comunque abbandonato, ma solo al livello dell'opinione, che è relativa all'apparenza e non all'ente reale. «Di qui il paradosso per cui dalla massa immutabile dell'essere [...] dovrebbe essersi separato un globo in divenire», commenta FERRARI, 2010, p. 85 (ma sul tema degli «anelli cosmici» si vedano le pp. pp. 83-92), che parla anche di un «espandersi attraverso lo spazio cosmico» di questa massa. Si tratta di un analogo dei miti vedici dell'Uno nato dalle «acque indistinte» e dell'Embrione d'Oro portato dalle acque «potenti» menzionati dal *Rgveda* (X, 129, 1-3; X, 121, 1 e 7), che la *Chandogya Upanishad* (III, 19, 1) interpreta come l'Essere che, sorto dal Non-Essere, «si sviluppò e divenne un uovo». Si badi però che, come d'altronde mostra l'analogia con la dottrina parmenidea, questo non-essere non ha nulla a che fare con il non-essere di Parmenide: non è il puro nulla ma un più-che-essere.

36 Un'interpretazione anacronistica dell'ente sferico e finito di Parmenide (DK, 28, B, 8, 42-44) come superficie di una tre-sfera risolverebbe il problema, intravisto da Melisso (DK, 30, B, 3 e 6), che nasce dal fatto che un ente sferico e finito lascerebbe posto al di là del suo limite al non-ente, il che contraddice l'assioma dello stesso Parmenide di cui si è detto nella nota precedente. Se l'ente sferico di Parmenide fosse come il cosmo relativistico la superficie di una tre-sfera, esso potrebbe essere tranquillamente essere finito e illimitato e l'ontologia parmenidea risulterebbe coerente. Vedi in proposito GIOVANNOLI Renato, “Parmenide e la Relatività”, *Il Volterriano*, n. 12, Mendrisio: Liceo di Mendrisio, 2015.

6. Cleante contro Aristarco: un'antica polemica di difficile interpretazione

Sebbene nell'edizione a stampa del *De revolutionibus orbium coelestium* non vi sia alcun riferimento all'eliocentrismo di Aristarco di Samo (IV-III secolo a. C.), il manoscritto del libro conservato alla Biblioteca Jagellonica (Biblioteka Jagiellonska) di Cracovia contiene un accenno, per altro molto generico, ad Aristarco come sostenitore della mobilità della Terra. Non è chiaro quale testimonianza in proposito Copernico conoscesse,³⁷ e probabilmente non conosceva quella data da Plutarco nel suo dialogo intitolato *Il volto della Luna*, che però pone una serie di problemi per noi interessanti. Essa è inclusa in una discussione sulla materia di cui sarebbe fatta la Luna, che i personaggi platonici del dialogo, tra cui un certo Lucio, sostengono sia «un corpo pesante e solido». Farnace, uno stoico, sostiene invece che sia «una miscela d'aria e di fuoco blando» e accusa i platonici «di aver capovolto il mondo», cioè di attribuire caratteri terrestri a un'entità celeste. A questo punto, secondo le edizioni moderne del dialogo,

Lucio scoppiò a ridere: «Purché mio caro, tu non ci intenti un processo come quello che Cleante [*Kleánthēs*] pretendeva dai Greci contro Aristarco di Samo [*Harístarchon [...] tòn Sámion*], che egli accusò di perturbare il focolare dell'universo nel tentativo di salvare i fenomeni con l'ipotesi che il cielo resti immobile mentre la Terra percorre un'orbita obliqua ruotando al contempo intorno al proprio asse. Noi per parte nostra non formuliamo nessuna teoria. Ma non capisco, mio ottimo amico, perché mai chi ammette che la luna sia terra soverta il mondo [...]».³⁸

Sarebbe però un errore pensare che Copernico, dopo aver citato Aristarco nel manoscritto del *De revolutionibus*, abbia stralciato la citazione nella versione a stampa del libro poiché questo passo sembra attestare che già nell'Antichità l'eliocentrismo era tacciato d'empietà e dunque sarebbe stato un'*auctoritas* alquanto scomoda per lui (e magari anche che, per lo stesso motivo, Galileo nella lettera a Cristina di Lorena a proposito di Aristarco citi la testimonianza di Archimede e non quella di Plutarco):³⁹ non solo perché la menzione di Aristarco sparì probabilmente dal *De revolutionibus* per errore, nel corso dell'*editing* del manoscritto,⁴⁰ ma soprattutto perché, come ha fatto notare Lucio Russo nel 1996,⁴¹ la redazione del passo che ho citato modifica con un emendamento, introdotto da Gilles Ménage (Menagius) nel 1664,⁴² il testo di entrambi i codici che ci hanno trasmesso *Il volto della luna*, che dice tutt'altro. Tradotto alla lettera esso infatti suona:

[...] un processo come quello che Aristarco [*Harístarchos*] pretendeva dai Greci contro Cleante il Samio [*Kleánthē tòn Sámion*], che accusò di perturbare il focolare dell'universo, poiché cercava di salvare i fenomeni con l'ipotesi che il cielo [...].

37 Sulla questione si veda GINGERICH, 1985.

38 PLUTARCO, *De facie quae in orbe lunae apparet*, 5 (*Il volto della luna*, a cura di Dario Del Corno, traduzione di Luigi Lehnus, Milano: Adelphi, 1991, p. 56).

39 OG, vol. V, p. 321; ARCHIMEDE, *Arenario*, 1.

40 Vedi ancora GINGERICH, 1985.

41 RUSSO LUCIO e MEDEGLIA Silvio M., "Sulla presunta accusa di empietà ad Aristarco di Samo", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s., vol. LIII, n. 2, 1996.

42 *Laertii Diogenis de vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum qui in Philosophia claruerunt libri X*, Thoma Aldobrandino interprete cum annotationibus eiusdem. [...] Cum uberrimis Augidii Menagii observationibus, Londini: Impensis Octaviani Pulleyn, Typis Th. Ratcliffe, 1664.

Il fatto che il nome di Aristarco sia al nominativo, e non all'accusativo come nell'emendamento di Ménage, mentre il nome di Cleante è all'accusativo e non al nominativo come in Ménage, significa inequivocabilmente che sarebbe stato Aristarco ad accusare di empietà Cleante. Ma il qualificativo «il Samio» è all'accusativo come «Cleante», e Cleante era di Asso, non di Samo come Aristarco, il che potrebbe giustificare l'emendamento di Ménage. D'altra parte, se si accetta l'emendamento, il passo avrebbe una sintassi piuttosto strana con quel «il Samio» così lontano dal nome di Aristarco. Se non si vuole supporre l'improbabile esistenza di un Cleante di Samo, il problema potrebbe essere risolto, ma in maniera alquanto congetturale, come fa Silvio M. Medeglia in un'appendice all'articolo di Russo, supponendo che il testo sia corrotto altrove.⁴³

In ogni caso, il punto è che, come nota Russo, si può dubitare che Cleante (circa 330-232 a. C.), lo scolarca della Stoa che era succeduto al fondatore della scuola, Zenone di Clio, ritenesse empio l'eliocentrismo, lui che «era dell'avviso che l'egemonico del cosmo» [cioè l'ente deputato al governo del mondo] fosse il sole, perché è il più grande degli astri, e più di ogni altra cosa contribuisce alla conduzione del tutto, dando luogo al giorno, all'anno e alle altre divisioni del tempo».⁴⁴

È vero che Cleante era, almeno nelle sue dichiarazioni pubbliche, un geocentrista, come si può ricavare anche dal suo celebre *Inno a Zeus*, nel quale, rivolgendosi al dio dice: «A te tutto il nostro universo, girando intorno alla Terra, | ubbidisce».⁴⁵ Si potrebbe aggiungere che il Sole difficilmente poteva per lui essere il centro dell'universo, probabilmente perché pensava che proprio in quanto egemonico dovesse avere un ruolo attivo e non passivo e dunque essere in movimento. È stato infatti tramandato che «gli Stoici ritennero la causa prima un essere in moto»,⁴⁶ e che

certi pensano che non sia necessario ammettere un motore immobile, ma che ogni motore debba essere mosso. Risulta che esponenti di questo pensiero furono alcuni degli antichi fisici che posero un principio, o più principi di natura corporea. Fra i più recenti di essi si trovano gli Stoici.⁴⁷

Cleante aveva ereditato da Eraclito l'idea che il *lógos*, la ragione universale, fosse nel fuoco e perciò, ancora nell'*Inno a Zeus*, parla, proprio come Eraclito, del

43 Il testo dei manoscritti era noto a VOLTAIRE che, tratto in inganno dall'ambiguità della frase (chi è che cercava di salvare i fenomeni, Aristarco o Cleante?) ma anche allo scopo di mettere in dubbio le testimonianze su Aristarco per svalutare la scienza antica, scrive nella voce «Système» del suo *Dictionnaire philosophique*, 1764 (cito dall'edizione online <http://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire_-_Dictionnaire_philosophique.pdf>): «Ecco le parole di Plutarco nel suo zibaldone intitolato *Il volto della luna*: Aristarco il Samio diceva che i Greci dovevano punire Cleante di Samo, il quale supponeva che il cielo fosse immobile, e che fosse la Terra che si muove intorno allo zodiaco, ruotando sul suo asse». Anche Giacomo LEOPARDI, nella sua *Storia dell'astronomia dalla sua origine fino all'anno MDCCCXI* (1813, in G. Leopardi e Margherita Hack, *Storia dell'astronomia dalle origini al 2000 e oltre*, Roma: Edizioni dell'Altana, 2002, cit. a p. 132), dice che «sembra che Plutarco asserisca, essere stato Cleante, e non Aristarco, fautore del moto della Terra, così leggendosi nel suo libro *De facie in orbe Lunae*», soffermandosi poi sull'«opinione del Menagio, favorita dal Fabricio e dal consentimento universale degli scrittori».

44 EUSEBIO DI CESAREA, *Preparazione evangelica*, XV, 15, 7 = SVF, I, 499.

45 CLEANTE, *Inno a Zeus*, vv. 7-8, in STOBEO, *Ecloghe*, I, 1, 12 = *Stoicorum vetera fragmenta*, a cura di Hans von Arnim, Leipzig: B. G. Teubner, 1903-1905, d'ora in poi SVF, vol. I, fr. 537. Per le citazioni mi servo dell'edizione italiana di SVF: *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, a cura di Roberto Radice, Milano: Rusconi, 1998.

46 AEZIO, *De placitis philosophorum*, I, 11, 7 = SVF, vol. II, 338.

47 SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, a cura di H. Diels, Berlin: Reimer, 1882, p. 420 = SVF, vol. II, 339.

fulmine di Zeus come dello strumento con cui il dio regge il «lógos universale, il quale attraverso il tutto | circola, mescolato/unito [*mignúmenos*] al grande astro e ai piccoli». ⁴⁸ Un fuoco, dunque, che circola per tutto il cosmo, concentrandosi in particolare nel Sole, senza un corpo fisico fisso che ne sia l'origine e il centro di diffusione, come il fuoco centrale di Filolao o il Sole di Dionigi.

Tutto ciò però non spiega il livore che Cleante avrebbe manifestato contro l'eliocentrismo, che poteva considerare almeno in parte solidale all'idea del Sole come egemonico, e tantomeno l'accusa gravissima di empietà che rivolgerebbe ad Aristarco se l'emendamento di Ménage riportasse effettivamente il testo alla sua redazione originale, né in definitiva giustifica l'emendamento stesso che risente piuttosto delle polemiche anticopernicane dei decenni che lo hanno preceduto. (Russo ha perfettamente ragione, da questo punto di vista, a sostenere che il fatto che gli storici della scienza lo abbiano preso per buono comporta una sottovalutazione del ruolo eminente che la teoria eliocentrica potrebbe aver avuto nell'Antichità.) Il fatto poi che Cleante, secondo Diogene Laerzio, avrebbe scritto un libro intitolato *Contro Aristarco*, testimonia solo che tra i due c'è stata una polemica. ⁴⁹

Va notato anche che Aristarco accusa Cleante, o Cleante accusa Aristarco «di perturbare il focolare [*tēn hestiân*] dell'universo», un termine che come abbiamo visto designa in Filolao il fuoco centrale. Se fosse stato Aristarco ad accusare Cleante, si potrebbe pensare che egli identificasse il fuoco centrale, con il Sole, e che dunque Cleante identificandolo con la Terra commettesse effettivamente un'empietà. Come vedremo nel paragrafo 9, l'identificazione del sole con il fuoco centrale non è solo un luogo comune per gli eliocentristi dell'inizio dell'Età moderna, ma è attestata anche nella Grecia antica.

A favore dell'emendamento di Ménage, che presuppone che il termine *hestía* nel testo di Plutarco designi la Terra in quanto centro dell'universo, c'è il fatto che Cleante non sarebbe il primo a utilizzarlo in questo senso. Euripide, per esempio, afferma che «i saggi chiamano la Madre Terra Hestia perché essa siede immobile al centro dell'etere». ⁵⁰ Resta che il termine *hestía* significa «focolare» ed è più motivato il suo significato di «fuoco centrale» che non quello di «Terra», cosicché Ovidio, in un suo testo esplicitamente geocentrico, invocherà un fuoco ctonio per giustificare il simbolismo del tempio di Vesta: «Vesta è lo stesso che Terra: entrambe hanno dentro un fuoco perpetuo». ⁵¹

Un'ultima ipotesi, poco probabile ma da considerare, è che Ménage abbia effettivamente restaurato il testo e Cleante intendesse per *hestía* proprio il fuoco centrale. In questo caso potrebbe aver rimproverato Aristarco di aver commesso l'empietà di sostituire al fuoco centrale il Sole, cioè il suo riflesso. Bisognerebbe però ipotizzare in aggiunta che Cleante coltivasse un pirocentrismo esoterico, professando pubblicamente un geocentrismo che, rispetto all'eliocentrismo, altrettanto falso dal suo punto di vista, avrebbe avuto il vantaggio di non turbare l'opinione comune. ⁵²

48 CLEANTE, *Inno a Zeus*, vv. 12-13.

49 DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 5.

50 EURIPIDE, fr. 944 in *Tragicorum garecorum fragmenta*, a cura di August Nauk, Leipzig: B. G. Teubner, 1889.

51 OVIDIO, *Fasti*, VI, 267: «Vesta eadem est et terra: subest uigil ignis utrique».

52 Di un esoterismo stoico parla CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromati*, V, 9, 58 = SVF, vol. I, fr. 43: «gli Stoici dicono che Zenone, il fondatore della scuola, lasciò qualche scritto, di cui non facilmente consentono la lettura ai discepoli, tranne che prima abbiano dato prova di fare autentica filosofia» (Clemente Alessandrino, *Stromati. Note di vera filosofia*, a cura di Giovanni Pini, Milano: Paoline, 1985, p. 592).

7. Aspetti ottici nel sistema eliocentrico galileiano del 1613

Galileo, dicevamo, sostituisce al fuoco centrale il Sole. D'altra parte, lascia al Sole la funzione di riflettere la luce che gli attribuiva Filolao, cosicché esso non è, come il fuoco centrale o il Sole di Dionigi, un "principio" in senso proprio. In ogni caso, anche se Galileo non è esplicito in proposito, sembrerebbe che la luce raccolta dal Sole e poi da esso riflessa, dopo essersi diffusa verso i confini dell'universo sia riflessa di nuovo dalle stelle verso il centro dell'universo, e così via. L'assunzione che anche il cielo delle stelle fisse abbia un potere riflettente è necessaria perché la circolazione della luce possa instaurarsi. Qui il modello assume un carattere ottico più che astrofisico, il che è coerente con il fatto che Galileo lo esponga nel contesto di una disquisizione fisico-biblica sulla natura della luce, sebbene non sia chiaro quanto di questa ottica astronomica sia metafora e quanto ipotesi fisica.

Come si è visto, Galileo afferma «lo splendor del Sole essere un concorso nel centro del mondo de gli splendori delle stelle, che, standogli intorno sfericamente disposte, vibrano i raggi loro, li quali concorrendo e intersecandosi in esso centro, accrescono ivi e per mille volte raddoppiano la luce loro». Il Sole sembrerebbe insomma occupare il fuoco ottico di tutti i raggi luminosi dell'universo e il cielo delle stelle fisse, se si accetta che a sua volta rifletta la luce, comportarsi come una sorta di specchio ustorio. Già Euclide nella *Catoptrica* aveva infatti dimostrato che «dagli specchi concavi posti al sole si accende il fuoco», poiché «tutti i raggi [...] si incontreranno nel centro. Riscaldatisi dunque questi raggi intorno al centro si concentrerà un fuoco. Così che della stoppa posta qui si accenderà».⁵³ È per questo motivo che il punto, o i punti di convergenza dei raggi riflessi da uno specchio concavo sono detti «fuochi». Possiamo dunque immaginare l'universo descritto da Galileo nel 1613 come uno specchio concavo sferico, che rappresenta il cielo delle stelle fisse, nel cui fuoco, al centro della sfera, è collocato un piccolissimo specchio sferico convesso, che rappresenta il Sole. All'interno di questo sistema chiuso, la luce continuerà a riflettersi dall'uno all'altro specchio.

All'inizio del Seicento ottica e astronomia incrociano i loro cammini. Il motivo principale è che l'uso del telescopio nelle osservazioni astronomiche richiedeva un chiarimento dei principi ottici del suo funzionamento,⁵⁴ che sarà Keplero a dare nel 1611 nella sua *Dioptrice*. Questo libro si offriva come complemento del *Sidereus Nuncius*, nel quale Galileo l'anno precedente aveva divulgato le proprie scoperte fatte con il telescopio, e nella «Praefatio» conteneva due lettere di Galileo (e le loro traduzioni in latino) sulle fasi di Venere e sulla strana forma di Saturno, scritte nei mesi precedenti.⁵⁵ Già nel 1604, Keplero aveva pubblicato l'*Astronomiae pars optica*, in cui si era occupato anche degli specchi concavi, dando una spiegazione geometrica dei fenomeni ottici a cui danno luogo. In questo contesto Keplero notava tra l'altro, descrivendo il fenomeno che ci è parso essere all'origine del modello cosmologico galileiano del 1613, che «in una superficie sferica concava, i raggi che si diffondono dal centro in ogni direzione non

53 EUCLIDE, *Catoptrica*, 30 (in idem, *Tutte le opere*, a cura di Fabio Acerbi, Milano: Bompiani, 2007, p. 2243).

54 Su come il problema si pose e su chi lo sollevò, si veda BUCCIANI Massimo, *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma*, Torino: Einaudi, 2003, pp. 171, 181, 187, 193-194.

55 KEPLER Johannes, *Dioptrice seu Demonstratio eorum quae visui & visibilibus propter Conspicilla non ita pridem inventa accidunt*, Augustae Vindelicorum [Augsburg]: typis Davidis Franci, 1611.

sono paralleli dopo la riflessione, ma si riuniscono nella loro origine». ⁵⁶ Nella pagina seguente Keplero introduce la nozione, e conia il termine stesso, di «fuoco» di una conica.

Ci sono presso queste curve alcuni punti particolarmente considerevoli, che hanno una chiara definizione ma non un nome, a meno che non ci serviamo come nome della loro definizione o di qualche loro proprietà. [...] Noi, a causa della luce e tenendo conto della fisica, chiameremo quei punti fuochi. Avremmo detto centri [...], se nelle iperboli e nelle ellissi gli autori non chiamassero un altro punto con il nome di centro. Il fuoco, dunque, è uno nel cerchio [...], e coincide con il centro. Nell'ellisse, invece, i fuochi sono due [...], ugualmente lontani dal centro della figura e tanto più lontani quanto più la figura è schiacciata. ⁵⁷

In effetti, all'interno di uno specchio ellittico i raggi emessi da una fonte di luce in uno dei fuochi si intersecano e si concentrano nell'altro fuoco.

Nulla ci fa pensare che i Pitagorici considerassero il fuoco centrale un fuoco in senso ottico, ma non c'è dubbio che Keplero, applicando nel 1609 i suoi studi sulle coniche nella formulazione delle leggi del moto planetario, che prevedono che le orbite dei pianeti siano ellissi *di cui il Sole occupa un fuoco*, abbia sovrapposto le due diverse nozioni di «fuoco». Forse è una mera coincidenza, ma Keplero, che come Galileo identificava il fuoco centrale con il Sole, finì, se non proprio per considerare come Galileo quel fuoco un fuoco ottico, per porlo, dal punto di vista geometrico, in un fuoco in senso ottico. Potremmo persino chiederci se una libera associazione tra i due fuochi omonimi non l'abbia aiutato a concepire questa ipotesi, e anche, sebbene Galileo non abbia mai accolto le orbite ellittiche di Keplero, se il modello galileiano del 1613 non possa essere stato stimolato anche dal fatto che Keplero aveva posto il Sole nel fuoco dell'ellisse. In ogni caso gli studi di Keplero sulle coniche e gli specchi ustori interessarono l'ambiente dei galileiani, come dimostra la pubblicazione nel 1632, da parte di Bonaventura Cavalieri (allievo di Benedetto Castelli, amico e collaboratore di Galileo) di *Lo specchio ustorio, ovvero Trattato Delle Settioni Coniche*, nel quale era dato un certo rilievo al contributo di Keplero in questo settore dell'ottica e si affermava che Keplero «ci ha fatto vedere con manifeste ragioni [...] che le circulations de' Pianeti intorno al Sole non sono altrimenti circolari, ma ellittiche». ⁵⁸

A titolo di associazione libera, si veda l'immagine tratta dal libro di Athanasius Kircher *Ars magna lucis et umbrae*, pubblicato nel 1646, che riproduco nella *figura 3*. ⁵⁹ L'incisore ha raffigurato su istruzioni di Kircher tre specchi

56 Idem, *Ad Vitellionem Paralipomena, Quibus Astronomiae pars optica traditur*, Francofurti: Apud Claudium Marnium & Haeredes Ioannis Aubrii, 1604, IV, 3, p. 92: «Atqui in sphaerica concaua superficie radii ex centro in superficiem undique illapsi post repercussum non fiunt paralleli, sed recolliguntur ad suam originem».

57 Ivi, IV, 4, p. 93: «Sunt autem apud has lineas aliqua puncta praecipuae considerationis, quae definitionem certam habent, nomen nullum, nisi pro nomine definitionem aut proprietatem aliquam usurpes. [...] Nos lucis causâ, & oculis in Mechanicam intentis ea puncta Focos appellabimus. Centra dixissemus [...], nisi in Hyperbola & Ellipsi conici authores aliud punctum centri nomini appellarent. Focus igitur in circulo unus est [...] isque idem qui & centrum: in Ellipsi foci duo sunt [...] aequaliter à centro figurae remoti & plus in acutiore».

58 CAVALIERI Bonaventura, *Lo specchio ustorio, ovvero Trattato Delle Settioni Coniche, e di alcuni loro mirabili effetti intorno al Lume, Caldo, Freddo, Suono, e Moto ancora*, Bologna: Presso Clemente Ferroni, 1632, cit. alle pp. 169-170; Bologna: Presso Gio. Battista Ferroni, 1650.

59 KIRCHER Athanasius, *Ars magna lucis e umbrae in decem Libros digesta. Quibus admirandae lucis et umbrae in mundo, atque adeò uniuersa natura, vires effectusq. vti noua, ita varia nouorum reconditorumq. speciminum exhibitione, ad varios mortalium vsus, panduntur*, Romae: Sumptibus Hermanni Scheus, Ex Typographia Ludouici Grignani, 1646.

ustori, uno parabolico, il secondo ellittico, il terzo a forma di arco di cerchio. I raggi solari che cadono nel primo e nel terzo sono stati raffigurati provenienti dall'esterno. Nello specchio ellittico, invece, che ha una forma chiusa, Kircher è stato costretto a collocare il Sole in uno dei fuochi, evocando inevitabilmente il sistema copernicano di Keplero, che in quanto gesuita non era autorizzato ad approvare.

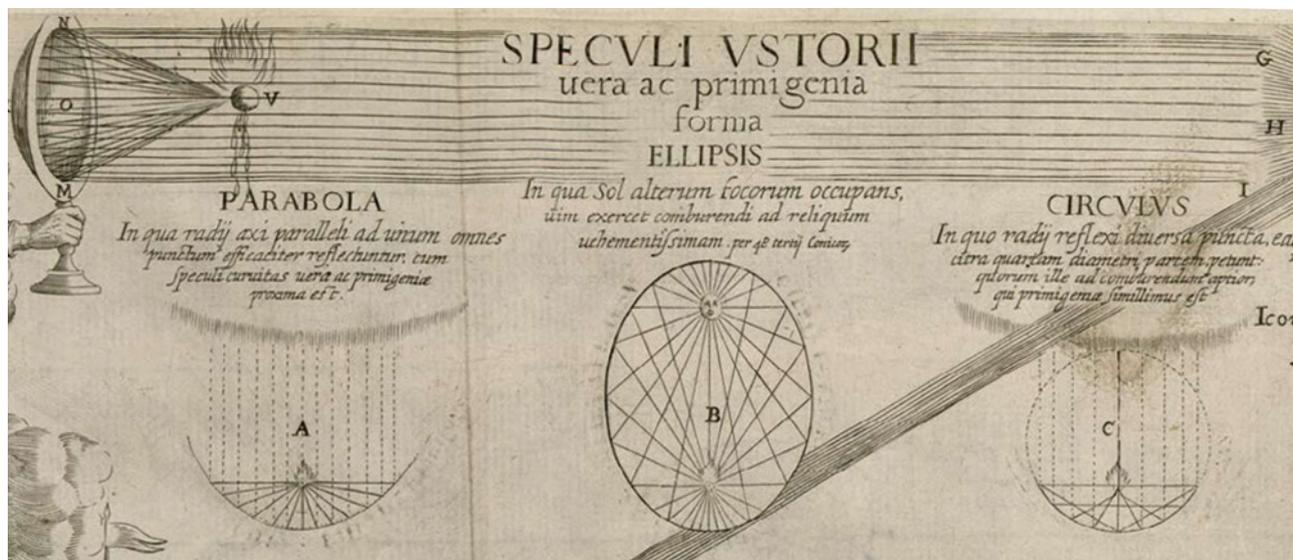


Figura 3 – Specchi ustori parabolico, ellittico e circolare. Da Athanasius Kircher, *Ars magna lucis et umbrae*, 1646.

8. L'espansione dell'universo secondo Roberto Grossatesta

Un precedente della cosmologia su base ottica di Galileo è costituito dalla cosmogonia di Roberto Grossatesta (circa 1175-1253). Nel suo trattato *De luce seu inchoatione formarum* (La luce, o il principio delle forme), scritto intorno al 1225, il filosofo francescano, con un riferimento implicito a Gn 1, 3-5 che pone la luce come prima creatura, afferma che essa «di per sé diffonde se stessa in ogni direzione, in modo che da un punto di luce istantaneamente sarà generata una sfera di luce grande a piacere». Ma poiché la luce è la «prima forma corporea», anzi «è la corporeità stessa», «essa all'inizio del tempo ha esteso la materia». ⁶⁰ Temo che l'argomentazione con cui Grossatesta pretende di dimostrare che questa espansione deve dar luogo a un universo finito sia paralogistica. In ogni caso,

nel modo in cui si è detto, la luce [*lux*], estendendo la materia prima nella forma di una sfera, e rarefacendone al massimo [*ad summum rarefaciens*] le parti estreme, completò nella sfera più esterna le potenzialità della materia, e non la lasciò suscettibile di altre modificazioni [*susceptibilem ulterioris impressionis*]. ⁶¹

In altri termini, la luce-materia si rarefà espandendosi, tanto più quanto più è giunta lontano dal centro dell'espansione. Quando la sua parte più esterna si è

60 GROSSATESTA Roberto, *De luce* (testo in *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, a cura di Ludwig Baur, Münster: Aschendorff, 1912, pp. 51-59, reperibile nella pagina web <<http://www.grosseteste.com/cgi-bin/textdisplay.cgi?text=de-luce.xml>>, citt. alle pp. 51-52).

61 Ivi (pp. 54).

rarefatta al massimo, il processo subisce un'interruzione. Questa parte esterna della sfera non può più subire modificazioni perché ha esaurito le sue potenzialità, e si stabilizza dando luogo al firmamento, cioè all'ottavo cielo, quello delle stelle fisse. L'espansione dunque cessa, ma non è impossibile che, per una sorta di rimbalzo, si modifichi la luce-materia meno rarefatta, al di sotto del firmamento.

Il primo corpo, che è il firmamento [continua Grossatesta], completato in questo modo espande il suo lume [*expandit lumen suum*] da ogni sua parte di se stesso verso il centro dell'universo. [...] Questo lume, espanso e raccolto [*lumen [...] expansum et collectum*] dal primo corpo verso il centro dell'universo, riuni insieme la massa che esisteva al di sotto del primo corpo; e poiché il primo corpo non può essere diminuito in quanto completo e immutabile, e inoltre non può in uno spazio essere fatto il vuoto, fu necessario nello stesso riunirsi di questa massa che le parti più esterne fossero estese e disgregate. Quindi le parti più interne della suddetta massa divennero più dense e quelle più esterne più rarefatte; e questo lume [*lumen*] aveva un così grande potere di riunire, e riunendo di separare, che le parti più esterne della massa contenuta sotto il primo corpo furono rese sottili e rarefatte al massimo grado [*ad summum subtiliarent et rarefacerent*]. E così, nelle parti più esterne della massa in questione, venne a essere la seconda sfera, completa e non più capace di ricevere alcuna modificazione. Tale è il completamento e la perfezione della seconda sfera, che il lume [*lumen*] è generato a partire dalla prima sfera, e la luce [*lux*], che è semplice nella prima sfera, nella seconda è raddoppiata.⁶²

A questo punto, il processo si ripete e il *lumen* del secondo cielo ne crea un terzo, il terzo un quarto, e così via, fino a giungere all'ottavo cielo – contando dall'esterno – cioè a quello della Luna e, ancora più oltre, alle quattro sfere dei quattro elementi nel mondo sublunare, generando l'intero cosmo aristotelico. In ognuna delle fasi del suo svolgimento il processo lascia in direzione del centro delle sfere una materia più densa, cosicché anche le sfere sono sempre più dense procedendo verso il centro. Abbiamo qui un analogo fisico della metafisica della luce di Dionigi Areopagita, esposta soprattutto nel suo trattato *La gerarchia celeste*, secondo la quale la luce divina riflessa dagli ordini angelici più alti a quelli più bassi si affievolisce di grado in grado nella sua discesa.

Non sono sicuro che questa cosmogonia sia logicamente coerente, ma recentemente un gruppo di cosmologi, fisici e medievisti ha «riformulato la descrizione latina [di Grossatesta] nei termini di un modello matematico moderno» (la *figura 4* che riproduce due immagini generate con il computer a partire dalle equazioni di questo modello).⁶³ D'altra parte, è comprensibile che il paragone tra questa espansione dell'universo a partire da un punto e la teoria *big bang* sia da tempo un luogo comune della storiografia filosofica.

Per quanto ci riguarda, va notata la somiglianza di questa teoria con quella antico-greca delle «corone di fuoco» di cui abbiamo parlato nel paragrafo 5 (in particolare nella versione di Anassimandro, in cui il formarsi dell'ultima sfera

62 Ivi (pp. 54-55).

63 Richard G. Bower, Tom C. B. Mc Leish, Brian K. Tanner, Hannah E. Smithson, Cecilia Panti, Neil Lewis e Giles E. M. Gasper, "A Medieval Multiverse: Mathematical Modelling of the 13th Century Universe of Robert Grosseteste", *Proceedings of the Royal Society. A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, vol. 470, n. 2167, 2014, pp. 20140025-20140025, anche in <<http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1403/1403.0769.pdf>>. La cit. è tratta dall'abstract. La figura 4 riproduce le fig. 3 e 4 dell'articolo. A Cecilia Panti, storica della filosofia medievale, dobbiamo l'edizione di Roberto Grossatesta, *La luce*, Pisa: PLUS. Pisa University Press, 2011, e *Robert Grosseteste's De luce. A Critical Edition*, in *Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu. New Editions and Studies*, a cura di John Flood, James Ginther e Joseph W. Goering, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2013.

precede quella delle altre) e, soprattutto, con il sistema eliocentrico descritto da Galileo nella lettera a Dini. Sia in Grossatesta che in Galileo abbiamo una cosmologia costruita, sotto l'égida della metafisica della luce di Dionigi Areopagita, su basi ottiche, e in particolare sulle proprietà della luce, nella quale l'universo è generato da un movimento pulsante della luce dal centro alla periferia del sistema, e ritorno.⁶⁴

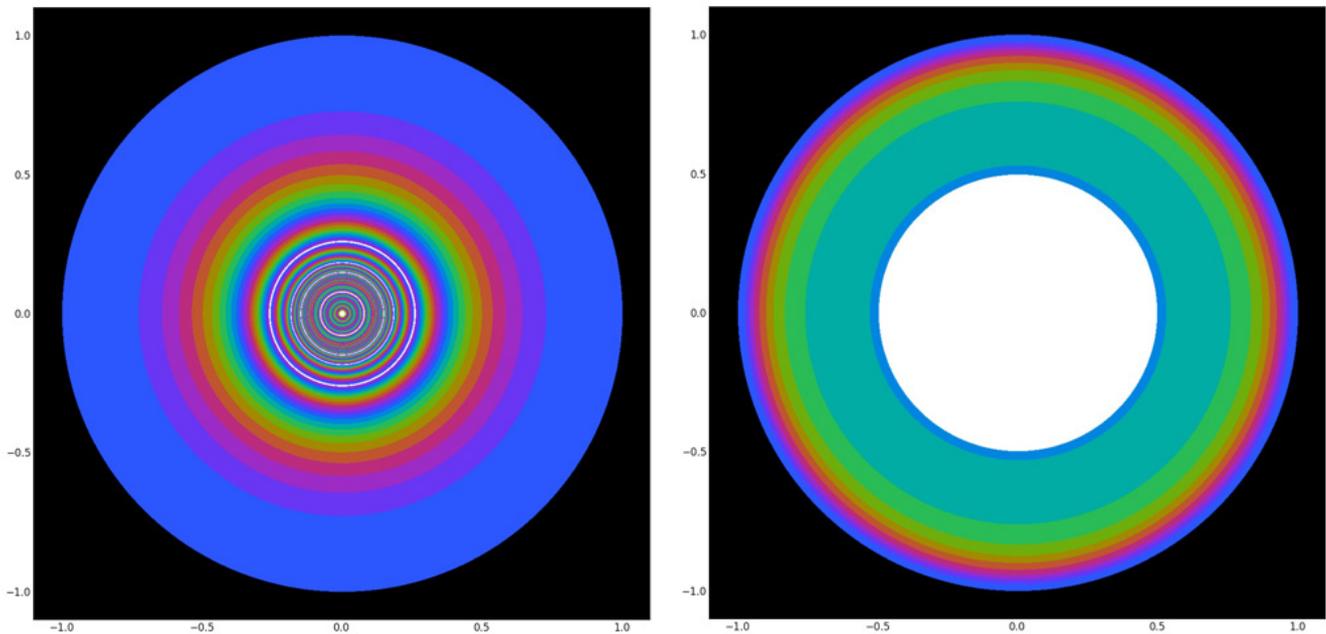


Figura 4 – La prima immagine è a rappresentazione bidimensionale a «falsi colori» delle sfere celesti generata da un «modello di Grossatesta [Grosseteste's model]» in cui le sfere sono «completamente trasparenti». Questo modello ha però il difetto di dar luogo a un numero eccessivo di sfere. La seconda immagine è la rappresentazione bidimensionale a «falsi colori» delle sfere celesti generata da una variante del modello in cui le sfere non sono «completamente trasparenti» e risultano di conseguenza in numero di 10 (inclusa la sfera centrale bianca che rappresenta il mondo sublunare). Da Richard G. Bower et al., *A Medieval Multiverse*, 2014.

I nomi di Grossatesta e Galileo sono stati frequentemente associati perché il metodo di «risoluzione e composizione» (analisi e sintesi, induzione e deduzione), ovvero il metodo scientifico caratterizzato dal processo circolare che dai dati empirici conduce alla legge, e da questa per predizione ai dati empirici, potrebbe essere giunto a Galileo proprio da Grossatesta, attraverso «la tradizione degli studi logici della scuola medica che a Padova, fin dall'inizio del sec. XIV, s'era instaurata nel clima dell'aristotelismo averroistico», e in particolare a Giacomo Zabarella (1533-1589).⁶⁵ Forse non è necessario supporre un diretto influsso di Grossatesta sulla cosmologia ottica di Galileo, il quale però avrebbe potuto leggere il *De luce* in un manoscritto italiano delle opere fisiche grossatestiane, circa

64 AGNOLI Francesco, "Grossatesta, il Big Bang nel '200", *Avvenire*, 11 agosto 2007, scrive che la teoria di Grossatesta, «è il caso di ricordarlo, [...] fu ripresa da Galileo Galilei in una lettera del 1615 a monsignor Pietro Dini, in cui partendo dal fiat lux del Genesi, ipotizzava appunto l'origine dell'universo da un punto di luce energia». La citazione della lettera a Dini, che non può che essere quella che stiamo commentando, è probabilmente stata fatta a memoria ed è inesatta, ma l'annotazione conferma la convergenza della cosmologia galileiana del 1615 e quella di Grossatesta. Si veda anche, dello stesso autore, *Roberto Grossatesta. La filosofia della luce*, Bologna: ESD. Edizioni Studio Domenicano, 2007, dove la lettera a Dini non è citata, ma che associa Galileo e Grossatesta a proposito dell'«unificazione di fisica celeste e fisica terrestre» (pp. 89-90, nota 133), sviluppa l'analogia tra il *big bang* di Grossatesta e quello della cosmologia contemporanea (pp. 92-93) e contiene la citazione del passo di Ricasoli Rucellai che trascriverò tra qualche riga.

65 BRUNETTI FRANZ, "Introduzione", in G. Galilei, *Opere*, a cura di F. Brunetti, Torino: UTET, 1980, vol. I, p. 30-31.

del 1400, conservato alla Biblioteca Marucelliana di Firenze.⁶⁶ Inoltre vi è una testimonianza di Orazio Ricasoli Rucellai (1604-1673), secondo la quale il «signor Galileo nostro» pensava che

la luce fosse il cominciamento universale della natura, e ciò imperocché credeva, che la luce fosse l'estrema espansione, cioè l'ultima rarefazione che dar si potesse: dal qual primo principio tutte le cose, condensandosi essa, dove più e dove meno, si componessero, sino alla più spessa e fitta condensazione, anche delle pietre più dure et impenetrabili. [...] Se la luce nasce dal fuoco [conclude Ricasoli Rucellai], può dirsi che il fuoco sia il principio di tutte le cose, come dice Eraclito.⁶⁷

Ricasoli Rucellai non era stato un vero discepolo di Galileo, come amava far credere, e lo aveva incontrato solo occasionalmente. Ma non vi sono particolari motivi per dubitare di questa testimonianza, che indubbiamente fa pensare a Grossatesta, non solo per il ruolo principale che Galileo avrebbe dato alla luce, ma anche per le idee di un'«estrema espansione, [...] ultima rarefazione» della luce (Grossatesta: «*expandit lumen suum*», «*ad summum rarefaciens*», «*ad summum [...] rarefacient*»). Ancora, si può notare che in un passo non citato precedentemente Grossatesta parla della luce primigenia come di un «corpo spirituale, o se si preferisce uno spirito corporale [*corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis*]», e che analogamente Galileo nella lettera a Dini definisce la luce «sostanza spiritosissima» e «spirito» pur sottolineandone il carattere fisico.

9. Il cuore macrocosmico

Resta da accennare al paragone che nella lettera a Dini Galileo fa tra la circolazione cosmica della luce, raccolta e ridistribuita dal Sole, e la circolazione degli umori – all'epoca il processo della circolazione sanguigna cominciava appena ad essere noto⁶⁸ – nei corpi degli animali dalle membra al cuore e dal cuore alle membra. Si tratta, dichiaratamente, di una metafora, che Galileo aveva già accennato nella lettera a Benedetto Castelli del 21 dicembre 1613, dove definiva il sole «strumento e ministro massimo della natura, quasi cuor del mondo».⁶⁹ Nella lettera alla granduchessa Cristina utilizzerà quasi le stesse parole, parlando del Sole come «ministro massimo della natura e in certo modo anima e cuore del mondo», e aggiungerà che esso

infonde a gli altri corpi che lo circondano non solo la luce, ma il moto ancora, col rigirarsi in sé medesimo; sì che, nell'istesso modo che, cessando 'l moto del cuore animale, cesserebbono tutti gli altri movimenti delle sue membra, così, cessando la conversione del Sole, si fermerebbono le conversioni di tutti i pianeti.⁷⁰

La metafora aveva già corso nell'Antichità nel quadro della concezione del cosmo inteso, per citare la formula del *Timeo* di Platone, come un «unico vivente».⁷¹

66 Biblioteca Marucelliana C. 163.

67 RICASOLI RUCELLAÏ Orazio, *Dialoghi filosofici*, "Eraclito. Dialogo quarto", in *I manoscritti palatini di Firenze*, a cura di Francesco Palermo, vol. III, Firenze: Cellini, 1868, p. 290.

68 Secondo MASON F. S., "Scienza e religione nell'Inghilterra del XVII secolo", in *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, a cura di Christopher Hill, Milano: Feltrinelli, 1957, 19712, p. 292, «fu il riformatore Michael Servetus (1509-1553) che per primo, in un breve capitolo della sua opera teologica *Christianismi restitutio* [*Restituzione del Cristianesimo*, 1533], avanzò la teoria della circolazione del sangue». Come vedremo tra poco, sarà William Harvey quasi un secolo dopo a dare la prima dimostrazione sperimentale della teoria.

69 OG, vol. V, p. 288.

70 Ivi, p. 345.

71 PLATONE, *Timeo*, 30 d.

La troviamo nel *Commento al Timeo* di Adrasto di Afrodisia (sec. II), che conosciamo in quanto ampiamente citato in un'opera di Teone di Smirne sulle conoscenze matematiche necessarie alla comprensione di Platone (e nel *Commento al Timeo* di Calcidio). Adrasto sosteneva la teoria secondo cui Venere e Mercurio orbitano intorno al Sole e non intorno alla Terra, motivata dal fatto che, come scrive Teone, i due pianeti, «che hanno un movimento uguale a quello del Sole, appaiono sempre vicino ad esso, e a volte questi due astri lo seguono, a volte lo precedono». ⁷² L'ipotesi, che riappare tra IV e V secolo in Macrobio e Marziano Capella, ⁷³ e nel IX secolo, applicata a tutti i pianeti, in Giovanni Scoto Eriugena, ⁷⁴ anticipa quella di Tycho Brahe, poiché come nota Paul Moraux, «nel sistema geocentrico si trova un piccolo sistema, che possiamo designare come solare». ⁷⁵ Teone-Adrasto afferma che «questa posizione e questo ordine [dei due pianeti] sono tanto più veri in quanto il Sole, caldo per essenza, è il focolare del mondo, in quanto mondo e animale, e per così dire il cuore dell'universo». Si noti che qui il Sole è esplicitamente identificato con il «focolare del mondo», cioè con il fuoco centrale. Per giustificare il fatto che da ciò non ne derivi la verosimiglianza di una cosmologia pienamente eliocentrica, Teone-Adrasto aggiunge che «nei corpi animati, il centro del corpo, cioè dell'animale, è diverso dal centro del volume». Così nell'uomo, «il centro della creatura animata è nel cuore sempre in movimento e sempre caldo, e a causa di ciò fonte di ogni facoltà dell'anima», ma «il centro del volume è diverso: è situato circa nell'ombelico». ⁷⁶

Il Sole sarebbe insomma il Cuore del mondo, pur restando la Terra nel suo centro geometrico. Teone, precedentemente, aveva affermato che «certi Pitagorici [...] vogliono [...] che il cerchio del Sole sia nel mezzo dei pianeti [ovvero che il Sole sia il quarto dei sette pianeti ruotanti intorno alla Terra], come se fosse il cuore dell'universo e il più adatto a comandare». ⁷⁷ Anche Proclo parla del Sole come del «cuore del mondo», ⁷⁸ e Macrobio lo definisce «cuore del cielo». ⁷⁹ Plutarco scrive che «il cosmo [...] è un essere vivente», e «il Sole distribuisce luce e calore come il cuore fa col sangue e il respiro». ⁸⁰

Nel Rinascimento l'idea del Sole come cuore del mondo torna in voga, anche in relazione alla concezione dell'uomo come microcosmo. Paracelso, per esempio, definiva il cuore «sole microcosmico». ⁸¹ È anzi possibile che sia stata

72 TEONE DI SMIRNE, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, III, 13 (Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, testo greco e trad. di Jean Dupuis, Paris: Hachette, 1892, p. 225).

73 MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, I, 19; MARZIANO CAPPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VIII, 854-857.

74 GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon*, III, 697 d.

75 MORAUX Paul, *L'Aristotelismo presso i Greci [Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia]*, 1884, Milano: Vita e Pensiero, 2000, vol. II, tomo I, cap. 4, p. 301, che dell'*Expositio rerum mathematicarum* cita l'ed. a cura di Edouard Hiller, Leipzig: Teubner, 1878, 186, 24 - 187, 13.

76 TEONE DI SMIRNE, *Expositio rerum mathematicarum*, III, 33 (p. 303). Cfr. MORAUX, 1884, p. 302 (che cita l'edizione Hiller, 187, 13 - 188, 7), e fa notare che, nonostante le sue posizioni cardiocentriche in fisiologia, Aristotele «mai però accenna al fatto che nell'universo il Sole detenga la medesima funzione vitale del cuore nel vivente».

77 Ivi, III, 15 (p. 227). Cfr. MORAUX, 1884, p. 302, nota 78 (che cita l'edizione Hiller, 138, 16-17). Alle pp. 302-303 e nota 79 alcuni riferimenti bibliografici relativi a questa tematica nei testi stoici e in particolare in Posidonio.

78 PROCLO, *Inno a Helios*.

79 MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, I, 20.

80 PLUTARCO, *De facie quae in orbe lunae apparet*, 15 (*Il volto della luna*, cit., pp. 69-70).

81 PARACELUSUS Theophrast von Hohenheim, *Elf Traktat von Ursprung, Ursachen, Zeichen und Kur einzelner Krankheiten*, circa 1520, estratto riprodotto in Paracelsus, *Essential Readings*, a cura di Nicholas Goodrik-Klarke, Berkeley (California): North Atlantic Books, 1999, p. 44.

proprio questa analogia a stimolare la teoria della circolazione sanguigna, dal momento che William Harvey (1578-1637), che per primo ne diede una dimostrazione sperimentale, «cercò costantemente nei corpi terreni esempi del movimento circolatorio – di cui la circolazione del sangue era il primo – per dare loro condizioni di parità con quello dei corpi celesti che si riteneva superiore». ⁸² Per tornare alla nostra metafora, Harvey scrive che «il cuore può quindi ben essere designato come [...] il sole del microcosmo, come analogamente il Sole può ben essere designato il cuore del mondo». ⁸³

Come si è visto, Teone-Adrasto identifica il fuoco centrale con il cuore macrocosmico, anticipando quello che è un luogo comune degli eliocentristi dell'inizio dell'età moderna, ma che, come si diceva, non rende giustizia alla dottrina di Filolao, i cui orizzonti sono assai più ampi di quella della cosmologia elio o geocentrica. Ci si potrebbe però chiedere se non vi sia stato nel Rinascimento qualcuno che abbia preso Filolao sul serio. Ebbene, cercando un corrispettivo iconografico della similitudine del Sole come cuore del mondo, mi sono ricordato di un'immagine che, rivista a distanza di tempo, mi è parsa poter essere un indizio – l'unico a mia conoscenza ⁸⁴ – della sopravvivenza all'epoca della rivoluzione copernicana dell'idea di un fuoco centrale *non* identificato al Sole. Si tratta di una formella quadrata di marmo nero incisa, che probabilmente decorava l'edificio della Certosa di Saint-Denis d'Orque, appartenuta all'archeologo e studioso di simbolismo Louis Charbonneau-Lassay, che l'ha studiata e riprodotta per mezzo di un'incisione su legno in un suo articolo del 1924 (*figura 5*). ⁸⁵ Il bassorilievo, che Charbonneau data su basi stilistiche al terzo quarto del Cinquecento, rappresenta un Sacro Cuore fiammeggiante circondato da due fasce circolari, una con i pianeti, l'altra con le costellazioni zodiacali. Come notò a suo tempo René Guénon, il contesto astronomico «caratterizza espressamente [questo cuore] come “Centro del Mondo”». ⁸⁶ La corona fiammeggiante che lo circonda fa pensare a prima vista a una raffigurazione precocemente eliocentrica. Tuttavia, guardando meglio, nella fascia circolare dei pianeti si nota il simbolo del Sole, anch'esso orbitante intorno al cuore. D'altra

82 MASON, 1957, p. 294.

83 HARVEY William, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, 1628, cap. 8 (*Trattato anatomico sul movimento del cuore e del sangue negli animali*, in idem, *Opere*, a cura di Franco Alessio, Torino: Boringhieri, 1963, p. 59).

84 RUBBIANI Alfonso, con l'articolo “L'orologio del comune di Bologna e la sfera del 1451”, *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna*, s. III, vol. XXVI, 1908, in estratto Bologna: Zanichelli, 1908, aveva diffuso la leggenda che l'orologio astronomico di Bologna costruito nel 1451 fosse il «primo e unico a mostrare nel suo quadrante un'immagine del mondo diversa dal sistema Tolomaico» (p. 3 dell'estratto), cioè «il mondo come lo supposero nell'antica Grecia i discepoli di Pitagora, e anzitutto Filolao di Taranto» (p. 4), e in particolare avesse al centro del quadrante una raffigurazione del fuoco centrale. Rubbiani si basava sul fatto che tra i frammenti superstiti di quell'orologio ci fosse un oggetto di rame dorato in «forma di stella fiammeggiante» (p. 17) e che i documenti coinvolgono nella costruzione dell'orologio il dotto bizantino Bessarione, il quale «cita volentieri nella sua difesa di Platone [il *De placitis philosophorum*] [...], che forse egli aveva portato seco dall'Oriente, se pure quell'opera attribuita a Plutarco non era già in Italia tra gli altri [libri] appunto di Plutarco portati da Grecia da Giovanni Aurispa nel 1423» (p. 15). Purtroppo, come fece notare molti decenni dopo SIMONI Antonio, “L'orologio pubblico di Bologna del 1451”, *Culta Bononia. Rivista di studi bolognesi*, anno V, n.1, 1973, molti orologi dell'epoca avevano al centro un “astro fiammeggiante”, che però era la Terra, aristotelicamente rappresentata come circondata dalle sfere degli altri tre elementi, la più esterna delle quali è quella del fuoco.

85 CHARBONNEAU-LASSAY Louis, “Le marbre astronomique de la Chartreuse de Saint-Denis d'Orques”, *Regnabit*, anno III, n. 9, 1924 (*Il marmo astronomico della Certosa di Saint-Denis D'Orques*, in idem, *Il Giardino del Cristo ferito. Il Vulnerario e il Florario del Cristo*, a cura di PierLuigi Zoccatelli, Roma: Arkeios, 1995). La formella, che ha il lato di 20 cm, è conservata al Musée Charbonneau-Lassay di Loudun.

86 René Guénon, “Le coeur rayonnant et le coeur enflammé », *Études Traditionnelles*, n. 252, 1946, poi in idem, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris : Gallimard, 1962, come cap. 69 (*Simboli della Scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1975, cit. a p. 355).

parte, sia dal punto di vista simbolico che da quello strettamente iconografico, non si direbbe che quest'ultimo sia da identificare con la Terra. Inoltre, nella fascia dei pianeti c'è, oltre ai simboli dei sette pianeti, un ottavo simbolo: una piccola croce che potrebbe rappresentare proprio la Terra. All'epoca non esisteva un simbolo astronomico della Terra, che in genere non era considerata un pianeta, e se questa ipotesi potesse essere confermata l'anonimo artista ne avrebbe scelto uno assai simile a quello usato attualmente⁸⁷ (e a quanto ne so non prima del XIX secolo), che consiste in una croce inscritta in un cerchio. In definitiva, il cuore fiammeggiante del «marmo astronomico» della Certosa di Saint-Denis d'Orques potrebbe essere un'applicazione al simbolismo cristiano della teoria del fuoco centrale di Filolao.

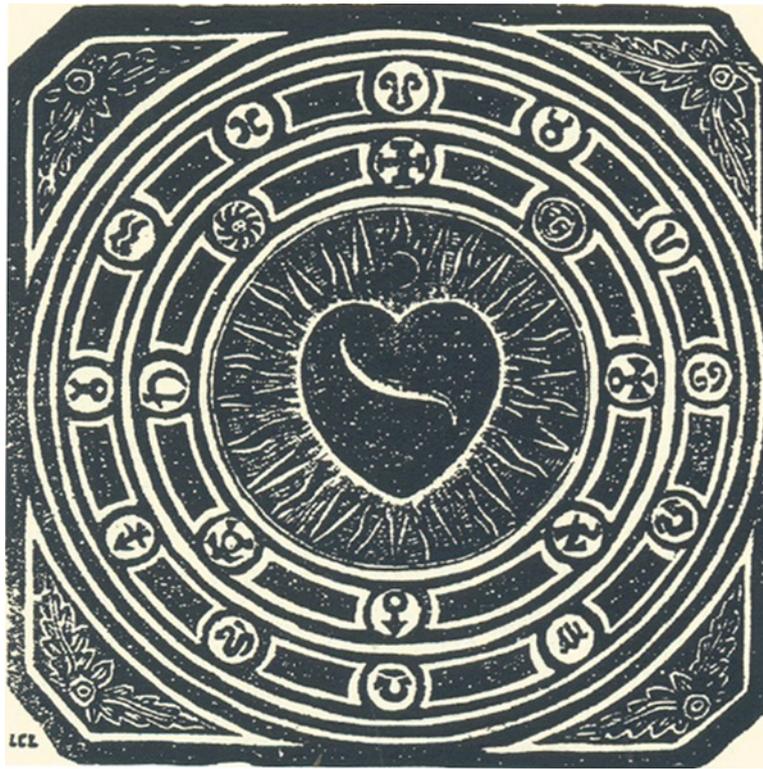


Figura 5 – Il «marmo astronomico» della Certosa di Saint-Denis d'Orques (Loudun, Musée Charbonneau-Lassay). Incisione di L. Charbonneau-Lassay.

87 Vedi, per esempio, nel website della NASA, la pagina <http://solarsystem.nasa.gov/multimedia/display.cfm?IM_ID=167>, consultata nel 2015.

Marc Peguera* **El abismo antropológico de la democracia**

La démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même.¹

Democracia significa etimológicamente la dominación de las masas. Pero no tomemos el término 'dominación' en un sentido formal. (...) El dominio real es el poder decidir por sí mismo sobre cuestiones esenciales y hacerlo con conocimiento de causa. En estas cuatro palabras: con conocimiento de causa, se encuentra todo el problema de la democracia.²

De los procesos de democratización de las sociedades antiguas hay (...) bastante que aprender si se contemplan sin gazmoñería de manual cívico, esto es, comprendiéndolos históricamente también en su funcionalidad metapolítica y sin hipostasiar, por otra parte, aquellos rasgos suyos que pueden coincidir más o menos nominalmente con los procesos modernos de relación política.³

ABSTRACT

La democracia es el edificio sobre el que, supuestamente, ondean las banderas de la libertad, la igualdad y la fraternidad desde la Revolución Francesa. Sin embargo, el imperialismo contemporáneo, oligárquico, belicista y destructivo en grado sumo, prácticamente sin parangón en la historia de la humanidad, deriva directamente de ella, a pesar de sus instituciones, sus preceptos y su áurea de legitimidad. A partir de los principios y orígenes del sistema político que alberga tamaña paradoja e inspirados por la tradición del republicanismo democrático, así como por el ideal ilustrado que consideraba que el derecho debía ser una creación de la razón, pretendemos desmontar los mimbres que nos mantienen en un profundo abismo antropológico del que parece imposible escapar. Para ello, y tras sentar las bases mínimas del estudio en la tradición clásica, con Aristóteles y Platón como referentes, saltaremos hasta la contemporaneidad para resaltar esquemáticamente sus contradicciones, incidiendo en el papel capital del derecho y a la busca de las bases para empezar a pensar y construir una democracia que haga justicia a su nombre.

* Marc Peguera es Diplomado en Ingeniería Técnica en Química Industrial por la UPC, Licenciado en Filosofía por la UB, Posgrado en Análisis Económico y Filosófico-Político del Capitalismo Contemporáneo por la UB y actualmente cursa el Máster en Democracia y Derechos Humanos. Ética y Política por la UB.

1 La democracia es un estado en el que el pueblo soberano, / guiado por leyes que son obra suya, / hace por sí mismo todo lo que puede hacer, / y mediante delegados todo lo que no puede hacer por sí mismo. ROBESPIERRE Maximilien, *Discurso ante la Convención el 5 de Febrero de 1794*, Yannick Bosc, Florence Gauthier y Sophie Wahnich (eds.), en *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, Barcelona: El Viejo Topo, 2005, p.247.

2 CASTORIADIS Cornelius, *Le contenu du socialisme, 1957*, Margarita Díaz, trad., en *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid: Trotta, 2007, p.11.

3 CAPELLA Juan Ramón, *Los ciudadanos siervos*, Madrid: Trotta, 2005, p.65.

El pueblo y la fuerza

Günther Anders, en su *Carta abierta a Klaus Eichmann*, enunciaba una regla: «si aquello a lo que propiamente habría que reaccionar se torna desmesurado, también nuestra capacidad de sentir desfallece».⁴ Como buen lector del pensador de origen polaco y de sus reflexiones sobre la capacidad de la técnica para «producir efectos desmesurados con acciones insignificantes», Carlos Fernández Liria ha escrito que en ocasiones «la desproporción entre la acción y sus efectos es tan grande que la imaginación se desorienta», lo que nos conduce a una desviación emocional. Se remonta también a Hannah Arendt para hablarnos en esos términos del propio Eichmann, que «durante su juicio en Jerusalén (...) explicaba con naturalidad cómo su trabajo consistía en aligerar el ritmo de la cadena de exterminio de judíos», lo que aderezaba con una aterradora anécdota: «en una ocasión en que unos testigos le acusaron de haber estrangulado a un muchacho judío con sus propias manos, Eichmann perdió los estribos y se puso a gritar desesperado que eso era mentira, «*que él nunca había matado a nadie*». De este modo, «estrangular a una persona es insoportable para una conciencia moral normal, administrar la muerte de un millón de personas es pura rutina».⁵

Este trabajo nace de la curiosidad que genera en quien esto escribe lo que cabe considerar como inhibición de nuestras sociedades ante el archiconocido horror cotidiano o como pasotismo o incapacidad aparente de sentir ante la desmesura. Las instituciones que gestionan el común y cuya ascendencia sobre dicho horror es directa, deberían responder al pueblo soberano en los países de tradición democrática, y a su interés, que suele ser tenido por general. Curiosamente y a pesar de la indudable responsabilidad que dicha tradición confiere al pueblo, es casi unánime en el mismo, entre la ciudadanía de dichos países, la defensa de la vida o el desprecio de la guerra, y no hay duda de que le conmueve la conmiseración, cuando no la empatía, ante el sufrimiento de cualquier ser vivo. De ahí la aparente paradoja que refulge en carne viva cuando nos vemos sometidos, impertérritos y no pocas veces fascinados, al relato informativo convencional, plagado de crímenes, violencia sin fin y guerra mundializada sin cuartel, que generalmente se justifica bajo el emblema de la democracia.

Los equívocos que acompañan a dicho concepto y lo pervierten exigen que empecemos con un rápido ejercicio de signo filológico que nos permita acometer la reflexión sobre su significado así como la evolución a grandes rasgos del mismo, de modo que podamos precisar qué queremos decir cuando hablamos de democracia o, en su defecto, que seamos claros al delimitar el sistema político que mejor representa aquello a lo que generalmente se pretende aludir cuando alguien la nombra, la esgrime o la defiende, directa o tácitamente. En este sentido, nos dice Luciano Canfora, recuperando «las palabras del Pericles tucidídeo», que el «príncipe (*prôtos anér*)» ateniense opone democracia a libertad en su famoso epitafio, oposición que choca con la mayoría de sus intérpretes. Su traducción del fragmento definitorio (Tucidides, II, 37) es la siguiente:

4 ANDERS Günther, *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Vicente Gómez Ibáñez, trad., Madrid: Paidós, 2010, p.38.

5 FERNÁNDEZ LIRIA Carlos, *El naufragio del hombre*, Hondarribia: Hiru, 2010, pp.107-108.

«La palabra que adoptamos para definir nuestro sistema político (...) es democracia porque, en la administración (...), éste se define no respecto a los pocos sino respecto a la mayoría (...). Pero en las disputas privadas concedemos a cada uno el mismo peso y, en cualquier caso, en nuestra vida pública rige la libertad».

Excusatio non petita, accusatio manifesta: la adversativa periclea nos advierte sobre la consideración peyorativa del concepto por parte de los críticos del sistema político ateniense, que Canfora resume sin medias tintas al aseverar que «democracia era el término con el que los adversarios del gobierno «popular» definían dicho gobierno, con la pretensión de destacar justamente su carácter violento (*krátos* significa precisamente la fuerza ejercida con violencia). Para los adversarios del sistema político que giraba en torno a la Asamblea Popular, democracia era, por tanto, un sistema liberticida».⁶

La degradación reversible

Si algo caracteriza a las lecturas y a las interpretaciones filológicas, políticas y filosóficas de los textos clásicos y/o de los regímenes realmente existentes en el periodo de la *polis* griega en torno al s.V a.c. es su diversidad, cuando no su ambivalencia, la polisemia de no pocos términos clave e incluso cierta ambigüedad. La necesidad de analizar con perspectiva el panorama político antiguo encuentra, en su propio contexto histórico, a un acerado analista. Así lo advierte Luciano Canfora en otro texto, reconociendo «esa mirada de “entomólogo” de la política que permite a Aristóteles expresarse atenuando y casi velando las lacerantes comparaciones entre los sistemas políticos».⁷

Será el estagirita quien nos ofrezca una definición del sistema democrático que ha hecho fortuna entre los clásicos al hablarnos del gobierno de los pobres libres, de «los que no tienen un gran capital».⁸ No es residual en la lectura e interpretación de la obra aristotélica la insistencia que, por parte de reconocidos intérpretes y/o transmisores del legado político de aquel periodo histórico y desde posiciones inequívocamente comprometidas con la defensa de las clases populares (si se nos permite hablar en esos términos del escenario ateniense del s.V a.c., siguiendo la estela de Arthur Rosenberg)⁹, se ha venido dando en relación a las condiciones materiales de existencia de aquéllas, así como a las derivas elitistas o de signo aristocrático que abundan en la citada obra (principalmente en la *Política*), dejando en un segundo término, cuando no ignorando, lecturas más abiertas que, como veremos más adelante, permiten establecer un marco teórico más versátil en el que el derecho apunte al frágil dueto que forman la propia lucha interclasista y la democracia, que en principio es consecuencia de aquélla.

6 CANFORA Luciano, *La democracia. Historia de una ideología*, María Pons Irazazábal, trad., Barcelona: Crítica, 2004, p.16.

7 CANFORA Luciano, *El mundo de Atenas*, Edgardo Dobry, trad., Barcelona: Anagrama, 2014, p.389.

8 ARISTÓTELES, *Política*, Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, trad., Madrid: Alianza, 2012, p.131. En otro lugar lo define perfectamente: «Tendremos democracia cuando los libres y pobres, siendo muchos, tengan el control del poder». *Ibid.* p.164. Un poco más adelante, concreta la composición del *demos*: «Clases de pueblo son una los campesinos, otra la de los oficios, otra la de los comerciantes que se dedican a la venta y a la compra, otra la que vive del mar, y dentro de ésta, unos son guerreros, otros comerciantes, otros transportadores y otros pescadores (...); y además de estas clases, la de los jornaleros y la que cuenta con poca hacienda que no se puede permitir descanso, así como los que sin ser de ambos padres [ciudadanos] son libres y cualquier otra clase de gente similar». *Ibidem* pp.167-168.

9 «La teoría según la cual la lucha de clases constituye el fundamento de todo proceso histórico encuentra, sin duda alguna, su mejor confirmación en la observación del mundo antiguo». ROSENBERG Arthur, *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*, Joaquín Miras, trad., Barcelona: El Viejo Topo, 2006, p.46.

En su admirable estudio sobre la fraternidad, Antoni Domènech se explaya en dicho terreno a cuenta de su, por otro lado, respetado Aristóteles cuando éste describe la cuarta forma de democracia, justamente la que «cronológicamente ha surgido en último lugar en las ciudades».¹⁰ Nos dice Domènech que «el fondo de lo que a Aristóteles le resulta insoportable aquí» es que «la reforma democrático-radical de Ephialtes» ha permitido que «el pueblo pobre, el *dêmos*» haya irrumpido «en la vida pública» mientras que «los ricos y distinguidos se desentienden progresivamente de la participación política».¹¹

Convendría matizar esto, o al menos completarlo, y atenuar la lectura en clave clasista en beneficio de una lectura más abierta de lo que a simple vista pudiera parecer. No cabe duda de que Aristóteles nos habla en su obra de los riesgos que se corren ante la participación como sujetos políticos de ciudadanos que «no son ricos ni gozan de prestigio ninguno por su virtud (...) — aunque, añade también — no darles opción ni participación sería terrible (...). Por eso — continúa — precisamente Solón y algunos otros legisladores les encomiendan las elecciones y la rendición de cuentas de los magistrados, pero no les dejan ejercer el poder individualmente. Pues todos reunidos poseen suficiente sentido y, mezclados con los mejores, benefician a las ciudades».¹² En su defensa del punto medio, que postula mediante un paralelismo enraizado en su teoría ética sobre la virtud como camino a la vida feliz,¹³ Aristóteles defiende un régimen en el que domine numéricamente la clase media, minimizando tanto como sea posible la existencia de ricos y pobres, y por una vez concluye tomando partido por el *demos* al afirmar que «las ambiciones de los ricos destruyen más el sistema que las del pueblo».¹⁴

Aristóteles deja bien claro su propósito al considerar que «fin de la ciudad es, por tanto, el buen vivir (...). La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y ésta es, como decimos, la vida feliz y bella».¹⁵ Y considera que el mejor régimen en el que conseguir dicho fin es el que «mezcla oligarquía y democracia»,¹⁶ más conocido como «república» (*politeia*). A todo esto, conviene recordar que el estagirita llega a afirmar en otro lugar que «más segura y estable es la democracia» y que, en consecuencia, «la república de la clase media se parece más a la democracia que a la oligarquía; y precisamente ése es el más seguro de tales sistemas».¹⁷

Curiosamente, e insistiendo en este punto en oposición al Pericles tucidídeo, que opone democracia a libertad, Aristóteles afirma en una de las descripciones más completas que hace de dicho sistema (*Política*, VI, 2) que el «fundamento básico del sistema democrático es la libertad»¹⁸, y conviene que nos

10 ARISTÓTELES, 2012, p.171.

11 DOMÈNECH Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica, 2004, pp.51-52.

12 ARISTÓTELES, 2012, p.137. Esta idea la vemos sobrevolar en Platón: «Pero el juicio me lo formo a partir de vuestro modo de ser, ya que si me atuviera a vuestros argumentos» (Sócrates les ha dicho antes a sus interlocutores que han sido persuadidos — les dice que, sin duda, han experimentado algo divino — para que consideren que la injusticia es mejor que la justicia), «debería desconfiar de vosotros. Ahora bien, cuanto más confío en vosotros, tanto más siento la dificultad respecto de lo que debo hacer». PLATÓN, *República*, Conrado Eggers Lan, trad., Madrid: Gredos, 2008, p.120.

13 ARISTÓTELES, 2012, p.179.

14 *Ibidem*, p.184.

15 *Ibidem*, p.135.

16 *Ibidem*, p.174.

17 *Ibidem*, p.201.

18 *Ibidem*, p.246. Vemos claramente la oposición al Pericles tucidídeo en este punto, lo que de alguna manera sirve para matizar el criticismo aristotélico hacia dicho sistema de gobierno.

remitamos a una de sus citas sobre la preferencia que muestra por un sistema mixto, concretamente cuando afirma que «se descomponen principalmente las repúblicas y las democracias por la violación de la justicia en el propio seno del régimen», a lo que añade inmediatamente, valorando la flexibilidad del régimen mixto por el que ha tomado partido, que «a los sistemas que se inclinan más hacia la oligarquía los llaman aristocracias y a los que hacia la masa, repúblicas, y, por tanto, éstas son más seguras que las otras; ya que más fuerte es lo más numeroso y todo el mundo está más contento con la igualdad».¹⁹

Así pues, libertad, justicia e igualdad serían características propias de la república postulada por Aristóteles que, a partir de las citas previas, convendría que fuese de signo democrático. Luciano Canfora muestra menos miramientos con la posible condescendencia que, según nuestra propia lectura, tiene el autor de la *Política* en relación a la democracia, aunque pensamos que ambas lecturas son compatibles: «la democracia (como la oligarquía o la tiranía) es para Aristóteles una forma degradada, cuyo correlato positivo es la *politeia*. Por tanto, *demokratia* vale esencialmente como dominio de un grupo social — el demo — , no necesariamente de la mayoría».²⁰ Y es que, si queremos salvar la coherencia del discurso aristotélico, ¿no es plausible respetar y valorar positivamente algo degradado o al menos respetarlo y tenerlo en consideración mientras la degradación sea reversible? ¿Y qué impide una crítica constructiva de algo que, más o menos degradado, respetas y valoras? ¿Acaso no está anunciando Aristóteles con su *politeia* un sistema político en el que se pueda revertir la degradación del sistema de dominación de los pobres libres? Aristóteles, crítico con las desviaciones propias de la democracia, no la desprecia completamente, no le hace una enmienda a la totalidad pues, en cierto modo y como hemos visto, nos dice que podemos servirnos y aprender de alguna de sus características en el proceso de construcción y/o perfeccionamiento de su *politeia* o república de corte aristocrático, el sistema mixto que defiende y postula en su obra.

El orden como cimiento

Cuenta Homero que «las puertas del cielo» están «custodiadas por las Horas»²¹. Siguiendo su estela, incidía Virgilio en la leyenda al narrar que la noche era «guiada por las Horas»²², pero fue Hesiodo el primero en descubrirnos quiénes eran: hijas de Zeus y de su segunda esposa, Temis, de la raza de los Titanes y diosa de la leyes eternas, es decir, de la Ley (natural), o diosa de la Justicia, como también se la conoce. Las tres Horas son Dice, Eirene y Eunomía, o sea, Justicia, Paz y Orden respectivamente, que «a los trabajos atienden para los hombres mortales».²³

En su *Constitución de los atenienses*, Aristóteles nos habla del arcontado de Aristecmo, régimen en el que «los más» estaban «sometidos a servidumbre por

19 Ibidem, p.216. Agarrándonos a la fuerza de lo más numeroso, a lomos de la tradición del republicanismo democrático (prototípico en Aristóteles y su *politeia* o república mixta), podemos rastrear (en dicha tradición) las huellas de esta idea, capital en la reflexión sobre la democracia. Por ejemplo, es Maquiavelo el que, discrepando «tanto de nuestro Tito Livio como de los demás historiadores», que arremeten contra las multitudes, afirma que «ese defecto que los escritores le echan en cara a la multitud es algo de lo que se puede acusar a todos los hombres en particular, y sobre todo a los príncipes, pues todos, de no estar controlados por las leyes, cometerían los mismos errores que la multitud desenfrenada». MAQUIAVELO Nicolás, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Ana Martínez Arancón, trad., Madrid: Alianza, 2012, p.176. Esta cita nos pone sobre aviso ante el papel de la ley, que analizaremos detenidamente más adelante.

20 CANFORA, 2014, p.161.

21 HOMERO, *Iliada*, Emilio Crespo Güemes, trad., Madrid: Gredos, 2000, p.207

22 VIRGILIO, *Obras Completas, Eneida*, Aurelio Espinosa Pólit, trad., Madrid: Cátedra, 2008, p.474.

23 HESIODO, *Teogonía*, Paola Vianello de Córdova, trad., México DF: UNAM, 2007, p.30.

unos pocos», de modo que «el pueblo se sublevó contra los notables». El conflicto evolucionó dramáticamente (fue «muy violento», según Aristóteles) y finalmente se eligió «de común acuerdo para el gobierno a Solón como mediador».²⁴ Las medidas que tomó han pasado a la historia. Como nos dice Aristóteles, «las medidas del régimen de Solón más favorables al pueblo fueron estas tres: la primera y más importante, el que no se hicieran préstamos bajo la garantía de las personas. Luego, que le fuera posible a quien lo quisiera buscar reparación por los agravios. Y la tercera — con la que aseguran que adquirió más fuerza la gente común — el derecho de apelación al tribunal. Y es que el pueblo, al tener control sobre el voto, llega a tener control sobre el poder político».²⁵

Es el propio Solón el que explica la evolución de la ciudad y cómo unos pocos «se enriquecen dejándose atraer por las acciones injustas (...) y no respetan los venerables cimientos de la justicia (...). Esta herida, imposible de evitar, alcanza entonces a la ciudad entera: rápidamente cae en una infame esclavitud, que despierta las luchas civiles y la guerra dormida (...). De esta forma, el infortunio público alcanza a cada uno en su casa (...) y encuentra siempre a su presa aunque uno se refugie huyendo en su cámara más remota. Estas son las enseñanzas que mi corazón me ordena dar a los atenienses: cómo *disnomía* acarrea males sin cuento mientras que *Eunomía* lo hace todo ordenado y cabal (...) y bajo su influjo todas las acciones humanas son justas e inteligentes».²⁶

Queda claro por tanto: *Eunomía* es buen orden o virtud cívica. En su camino destila inteligencia y, haciendo honor a sus dos hermanas, e hijas de Temis, presupone justicia y paz. Estamos todavía lejos de la democracia, aunque se observan pasos hacia ella, y empieza a intuirse el derecho, capital para nuestra tesis. Luciano Canfora nos ofrece la perspectiva necesaria al recordar, parafraseando a Heródoto, que más adelante «Clístenes “tomó al *demo* en su *hetería*”», es decir, se apropió de las bases populares que sostenían al régimen vigente (dominado por la facción de Pisístrato) y se sirvió de los espartanos, bajo cuya égida «se ayudaban, unos a otros, en lucha contra el *demo*». Así, en tiempos de Clístenes, «uno de los clanes en lucha consiguió desplazar a la tiranía tras haberla apoyado inicialmente y haberla convertido luego, hábil y eficazmente, en blanco; finalmente la derrocó, con el apoyo de la gran potencia impulsora de la *Eunomía* (εὐνομία), Esparta, ἀτυράννευτος²⁷ por excelencia».²⁸

Derecho y espacio vacío

Más allá de sus contradicciones, Clístenes «hizo lo primero una distribución de todos en diez tribus, en lugar de las cuatro existentes, con el propósito de mezclarlos, a fin de que participaran más personas en los asuntos públicos (...). Convirtió asimismo en miembros de un mismo *demo* a los habitantes de cada *demo*»²⁹, es decir, que la ciudadanía pasaba a depender de la pertenencia a un *demo*. Clístenes llevó a cabo una ampliación de la igualdad política, limitando el papel de los nobles, que no dejó de ser importante. La creciente igualación política se cimentó,

24 ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, Alberto Bernabé Pajares, trad., Madrid: Abada, 2005, p.33.

25 *Ibidem*, pp.41-43. Cfr. ABELLÁN Joaquín, *Democracia*, Madrid: Alianza, 2011, p.25.

26 Cfr. ABELLÁN, 2011, p.28.

27 “No gobernada por tiranos” o “libre de tiranos”. Véase por ejemplo TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Antonio Guzmán Guerra, trad., Madrid: Alianza, 2011, p.58: «Lacedemonia (...) vivió siempre libre de Tiranos».

28 CANFORA, 2014, p.67.

29 ARISTÓTELES, 2005, p.69. El propio Aristóteles llega a hablar en otro lugar de dichas medidas, que «Clístenes empleó en Atenas cuando quiso dar auge a la democracia». ARISTÓTELES, 2012, p.252.

además, en el incremento de población ateniense y en las continuas campañas militares, que precisaban de ciudadanos libres en el frente de batalla o remando en las naves, y tan sólo se encontraban dispuestos a tales tareas los más pobres. El proceso de igualación política que se produjo se denomina *Isonomía*, que vendría a significar, tal y como se entendía en aquella época, igualación frente a los derechos de participación.³⁰ O sea, *Isonomía* (ἰσονομία) significaba repartición equitativa, igualdad jurídica, igualdad ante la ley, del griego *isos* (ἴσος), «igual» y *nomos* (νόμος), «uso, costumbre, ley». De alguna manera se iba más allá del orden propio de la *Eunomía* acrecentando los derechos, es decir, igualando los derechos políticos de las diferentes clases sociales.

Pero las leyes deben buscar el espacio y la coherencia que la *Isonomía* les exige. Aristóteles abogaba en todo momento por la importancia de las «leyes y demás normativas»³¹, así como insistía en la necesidad de vigilarlas para que «no se infrinjan»³². De ahí dirá que surge el «buen gobierno (...) que es, de un lado, obedecer a las leyes existentes, y de otro, que (éstas) sean buenas».³³ Las buenas leyes, por tanto, se adaptarán al régimen vigente. Esta idea debemos trasladarla al espectro democrático, sin olvidar las limitaciones propias del mismo como, por ejemplo, cuando tratamos de superar la oposición que el Pericles tucidídeo planteaba en su epitafio entre democracia y libertad.

Retrocedamos ahora hasta los primeros diálogos de Platón, cuando la vida de Sócrates pendía un hilo. Esperando su inminente ejecución, Sócrates recibe la visita de Critón, que trata de persuadirle para que huya y se salve. Sócrates analiza «si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses»³⁴ y, como tantas veces en las que abogó por el uso de la razón, trata de argumentar sus decisiones basándose en un sólido principio de justicia. Así es como le dice a Critón que huir, en contra de lo que han dictado las leyes, equivaldría a destruir las leyes y la propia ciudad.

Sócrates afirma en defensa de las leyes que cualquier ciudadano puede irse de la ciudad si no está conforme con ellas³⁵, pero en caso de quedarse ha de escucharlas. El propio Sócrates les da voz: «nosotras (las leyes) proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos»³⁶. Seguidamente, añade lo que a nuestro juicio es el elemento clave del diálogo al decir que «si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño (...) nos irritaremos contigo mientras vivas».³⁷

Esta última cita nos habla de la injusticia inherente a la condena de Sócrates, pero nos muestra la necesidad de ser justos aunque la injusticia se cierna sobre nosotros. Sócrates considera necesario someterse a las leyes pues no fue capaz de

30 Luciano Canfora establece una certera comparación: «*Demokratia* (...) expresa el predominio de una parte más que la participación en igualdad de condiciones de todos, indistintamente, en la vida de la ciudad (que se expresa mejor con *Isonomía*)». CANFORA, 2014, p.159.

31 ARISTÓTELES, 2012, p.221.

32 *Ibidem*, p.218.

33 *Ibidem*, p.175. También decía que «en función de los regímenes hay que poner las leyes». *Ibidem*, p.160. Y conviene recordar que, hablando del “marco general” en una reflexión sobre la Monarquía, afirmaba que «es preciso que haya un legislador y que existan leyes; pero que no deben ser soberanas donde se salgan de sus límites, aunque deben tener autoridad en todo lo demás». *Ibidem*, p.150.

34 PLATÓN, *Critón*, Julio Calonge, trad., en *Diálogos I*, Madrid: Gredos, 2008a, p.201.

35 *Ibidem*, p.206.

36 *Ibidem*, p.206-207.

37 *Ibidem*, p.210.

persuadirlas, de convencerlas, y deja bien claro que han sido los hombres y no las leyes quienes le han condenado injustamente, es decir, nos está diciendo que los hombres han ocupado el espacio reservado a las leyes, espacio que denominaremos ‘espacio vacío’.³⁸ Los autores de *Educación para la Ciudadanía* hablan de dicho espacio como «espacio de la ciudadanía», situado «en el centro de la ciudad», alrededor del cual bascula toda la vida ciudadana, un lugar o espacio «sin dioses ni reyes».³⁹ Es un lugar en el que todos los ciudadanos son iguales y que «puede ser ocupado por cualquiera. Y sólo en ese sentido puede ser el lugar de todos, a fuerza (...) de no ser el lugar de nadie, a fuerza de que nadie pueda apropiarse de ese lugar».⁴⁰ Es «el lugar sobre el que habría (...) que levantar la asamblea, el Parlamento, el edificio de la ley, la ciudad». Aunque los ciudadanos seamos diferentes, en ese espacio seremos todos iguales y será ahí donde hablemos, dialoguemos y argumentemos, es decir, donde utilicemos la razón. Por eso los autores de *Educación para la ciudadanía* nos recuerdan que, para Sócrates, como hemos visto en *Critón* al referirse a los hombres, «ese lugar vacío estaba, todavía, siempre demasiado lleno» de dioses, reyes e ídolos, «de pequeños déspotas celestes y terrestres».⁴¹

La importancia de la ley

Cornelius Castoriadis, en una conferencia de 1982, advertía sobre la «esencia de lo que importa en la vida política de la antigua Grecia», que a su juicio era «el proceso histórico instituyente: la actividad y las luchas que se desarrollan en torno a la transformación de las instituciones».⁴² No es difícil atestiguarlo. El Sócrates platónico cuenta en su propia *Apología* cómo afrontó «el riesgo con la ley y la justicia», sabiendo que se jugaba su propia integridad, justo cuando se pretendía juzgar a los diez generales victoriosos en la batalla de las islas Arginusas que, ante un virulento temporal, no habían podido recoger los cuerpos de los fallecidos, algo que era castigado con la pena capital. La ley impedía que todos fuesen juzgados a la vez, aunque así fue como sucedió. Contra eso se había rebelado Sócrates⁴³, contrario a que los hombres usurpasen el espacio de las leyes, en el marco de un discurso en el que estaba reconociendo que no había participado en política: «¿Acaso creéis que yo habría llegado a vivir tantos años, si me hubiera ocupado de los asuntos públicos y, al ocuparme de ellos como corresponde a un hombre honrado, hubiera prestado ayuda a las cosas justas y considerado esto lo más importante, como es debido?».⁴⁴

¿Qué es lo que estaba pasando en la Atenas del cambio de siglo, en aquella polis de la Grecia clásica, cuna de la democracia, es decir, cuna de la hegemonía o dominio de los pobres libres? Luciano Canfora, en la línea de Castoriadis, nos habla de un conflicto, que «surge inevitablemente de la aspiración a la inmediata

38 Tomo prestado el concepto de FERNÁNDEZ LIRIA Carlos, FERNÁNDEZ LIRIA Pedro, ALEGRE Luis, *Educación para la Ciudadanía. Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*, Madrid: Akal, 2007.

39 FERNÁNDEZ LIRIA, FERNÁNDEZ LIRIA, ALEGRE, 2007, p.16.

40 *Ibidem*, p.19.

41 *Ibidem*, p.18.

42 Castoriadis iba más allá y hablaba, de hecho, de «auto-institución explícita (si quiera sea parcial) de la *pólis* como proceso permanente». Recuerda el inicio de dicho proceso (la elección de los *thesmothétai* en Atenas hacia 683-682 a.C.) y cómo «en la misma época (...) los ciudadanos de Esparta (...) se establecieron como *hómoioi* (“semejantes”, es decir, iguales) y se asentó el reinado del *nómos* (ley)», que podemos entender como base de la *eúvoqía*, como ya hemos visto. CASTORIADIS Cornelius, *La pólis griega y la creación de la democracia* (Fr.), en *Escritos políticos. Antología*, Xavier Pedrol, ed., Madrid: Catarata, 2005, pp.103-104.

43 PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Julio Calonge, trad., en *Diálogos I*, Madrid: Gredos, 2008a, p.170.

44 PLATÓN, 2008a, pp.172-173.

coparticipación, a la división en partes iguales» pues, al fin y al cabo, «del conflicto nace también el derecho, que a su vez es hijo de las demandas capitales a la “justicia” (τὸ ἴσον)». ⁴⁵ Es la ley como salida o solución al conflicto. Sólo necesitamos un espacio donde situarla, un marco en el que podamos hablar de un Estado de derecho. Platón, como discípulo aventajado de Sócrates, al que otorga todo el protagonismo en buena parte de sus diálogos, fue más allá de los cansinos y generalizados tópicos sobre sus preferencias políticas y construyó un edificio filosófico en el que no criticaba tanto a la democracia como a la tradición pactista entre las oligarquías y los pobres libres.

Platón ha sido sistemáticamente denigrado por los guardianes del mito democrático ateniense, que lo han calificado desde «radical moralista antidemocrático» (Moses Finley)⁴⁶ hasta «iluminado» (Antoni Domènech)⁴⁷. Lo cierto es que Platón, sin olvidar sus propuestas concretas de organización política, es un defensor de lo que podríamos denominar “proto-Estado de derecho”.⁴⁸ Como han defendido y argumentado los autores de *Educación para la ciudadanía*, «es en defensa de la ley que Sócrates y Platón se oponen a la democracia, y no en defensa de forma alguna de aristocracia, de oligarquía o de tiranía». ⁴⁹ Su razonamiento nos dirige a las palabras del propio Platón⁵⁰, más allá de la más o menos plausible mimetización maestro/discípulo que podamos concebir respecto al discurso de “su” Sócrates, palabras que encontramos en la Carta VII⁵¹ y en la menos conocida Carta VIII,⁵² donde hace una encendida defensa de la preeminencia de las leyes por encima de cualquier interés grupal o particular. Platón afirma, contraponiendo la tiranía a la democracia, pues ambas conoció, que «servidumbre y libertad exageradas son, cada una por su parte, un gran mal, mientras que si se mantienen en un término moderado son excelentes», idea que remata con una toma de posición más propia de un ilustrado que de un “moralista antidemocrático” o un “iluminado” (estaba iluminado, sí, pero por la razón): «La sumisión a Dios está dentro de la medida, pero sobrepasa la medida la sumisión a los hombres. Dios para los hombres sensatos es la ley; para los hombres insensatos, es el placer». ⁵³

45 CANFORA, 2014, p.73.

46 Citado en CANFORA, 2014, p.54.

47 DOMÈNECH, 2004, p.56. La acritud antiplatónica del autor llega al punto de permitirse un duro retro-paralelismo cuando afirma que el «odio, el desprecio, la inquina, el terror (...) inspirado por la plebe no es monopolio de los intelectuales fascistas» y alude a continuación a una advertencia del fundador de la Academia ateniense en su *Leyes* (756E): «los esclavos nunca serán amigos de sus amos, ni la gente baja y mala (*phaúlou*) de la gente de pro (*spoudaiou*)». Consideramos desproporcionado este paralelismo (hacia atrás), por muy acusado que fuese el desprecio que Platón sentía por la plebe.

48 «La *pólis* griega no es un “Estado” en sentido moderno. La propia palabra “Estado” no existe en griego antiguo». CASTORIADIS, 2005, p.109.

49 FERNÁNDEZ LIRIA, FERNÁNDEZ LIRIA, ALEGRE, 2007, p.85.

50 «Platón recogería a este respecto el testigo de Sócrates. En su celeberrima Carta VII, exhorta encarecidamente a los partidarios del asesinado rey de Siracusa a «no someter a Siracusa al gobierno de los déspotas, sino al gobierno de la ley». Y en la menos conocida Carta VIII, alaba a los espartanos por haber logrado que «la ley se haya convertido en soberana de los hombres y que los hombres ya no sean los tiranos de las leyes». En todo caso, en la madurez de su pensamiento político, Platón defiende inequívocamente el poder absoluto de la ley sobre todos los ciudadanos, incluidos los encargados de gobernar, mientras que rechaza, por el contrario, enérgicamente que el demos pueda convertirse en «tirano de las leyes», obediéndolas o desobediéndolas según su conveniencia, sin preocuparse de otra cosa que de tener la aprobación de la “mayoría”. FERNÁNDEZ LIRIA, FERNÁNDEZ LIRIA, ALEGRE, 2007, p.87.

51 «No sometáis Sicilia ni ninguna otra ciudad a dueños absolutos — al menos ésa es mi opinión — sino a las leyes, ya que ello no es bueno ni para los que someten ni para los sometidos (...)». PLATÓN, *Carta VII*, Juan Zaragoza, trad., en *Diálogos VII*, Madrid: Gredos, 2008b, p.502.

52 Platón repite el «consejo de siempre», como él mismo recuerda, recordando sucesos del pasado: «la ley llegó a ser reina soberana de los hombres, y no los hombres tiranos de las leyes». PLATÓN, *Carta VIII*, Juan Zaragoza, trad., en *Diálogos VII*, Madrid: Gredos, 2008b, p.537.

53 PLATÓN, 2008b, p.538. Alain Badiou incide en esta tesis afirmando que «la crítica platónica de la

La insuficiencia de la Ley

«Legum denique idcirco omnes servi sumus, ut liberi esse possimus». ⁵⁴ Como demuestra esta conocida máxima ciceroniana, el papel que la ley jugaba en la Grecia clásica fue heredado por los romanos que, obviamente, terminaron por transmitírnoslo. Ahora bien, si algo nos interesa remarcar de esta cita es la idea de que la ley nos hará libres, una idea que de alguna manera se insinuaba en los deseos de Sócrates y Platón. No obstante, la ley no es suficiente para alcanzar la libertad, del mismo modo que la democracia por sí sola, como aseveraba el Pericles tucidídeo en su epitafio y más allá de las constricciones propias de dicho sistema, tampoco basta. Hace falta algo más y Castoriadis nos da una pista que nos permite empezar a recomponer las piezas sueltas de nuestro discurso: «la igualdad de los ciudadanos es naturalmente una igualdad ante la ley (*Isonomía*), pero sustancialmente es mucho más que eso. Esa igualdad no se limita a la concesión de “derechos” iguales pasivos, sino que entraña la participación general activa en los asuntos públicos». ⁵⁵

De alguna manera estamos regresando desde la ley y el derecho a la democracia, que pretendemos comprender desde una perspectiva contemporánea, asumiendo esa «participación general activa» como elemento indisociable de la respuesta que merece el estado presente de eso que nuestros diccionarios definen como «doctrina favorable a la intervención del pueblo en el gobierno» ⁵⁶. Ahora bien, dejando de lado la consideración general positiva del concepto en su versión contemporánea, que contrasta con la consideración peyorativa dominante allí donde nació, nos encontramos ante un callejón de difícil salida como ha advertido Giorgio Agamben al recordar que «todo discurso sobre el término ‘democracia’ queda hoy falseado por una ambigüedad preliminar que condena a quienes lo emplean a caer en un malentendido». ⁵⁷

Esa ambigüedad o «anfibología», en palabras del propio Agamben, nos devuelve a la problemática lingüística que apuntamos al principio de este trabajo, aunque ahora el problema ha dejado de ser estrictamente filológico para pasar a ser puramente semántico. Así, la democracia parece haberse convertido en un cajón de sastre político en el que sólo se distingue, al menos conceptualmente, esa idea de «participación general activa». Convendría analizar, dirigiendo ahora la mirada hacia nuestra propia realidad social y política, hasta qué punto dicho elemento que Castoriadis apuntalaba en su referencia a la igualdad, se corresponde a la realidad o es poco menos que un mito.

La farsa como apoteosis de la pasividad

Nos cuenta Gerardo Pisarello en su último libro sobre procesos constituyentes que la «creciente erosión del carisma europeo y la necesidad de acomodar

democracia dista mucho de quedarse en reactiva o aristocrática» aludiendo a la «anarquía existencial de los demócratas satisfechos» en su lectura del libro VIII de la *República* (561d). BADIOU Alain, *El emblema democrático*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, trad., en *Democracia en suspenso*, vv.aa., Madrid: Casus Belli, 2010, pp. 20 & 23.

54 «En consecuencia, todos somos esclavos de las leyes, para que podamos ser libres». CICERÓN, *Pro Cluentio* (Clue. LIII, 146).

55 CASTORIADIS, 2005, p.105.

56 RAE, Diccionario de la Lengua Española, *Democracia*, <<http://lema.rae.es/drae/?val=democracia>>, 2012.

57 AGAMBEN Giorgio, *Notas preliminares sobre del concepto de democracia*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, trad., en *Democracia en suspenso*, vv.aa., Madrid: Casus Belli, 2010, p.13.

en términos institucionales (a) los nuevos países del Este» condujo a la Unión Europea (UE) en el Consejo Europeo de Laeken en 2001 a iniciar un proceso constituyente «que, al menos formalmente, apelaba a la legitimidad del concepto de Constitución». El Consejo nombró a una Convención o grupo de expertos encabezados por el ex-presidente francés Valéry Giscard d'Estaing, que elaboró un texto en el que «los grandes grupos empresariales» (...) hicieron «valer sus demandas privatizadoras», mientras que «la incidencia de las publicitadas audiencias de la Convención con la sociedad civil o con los más jóvenes fue escasa. (...) Una vez que ésta presentó las partes I y II del proyecto de Tratado Constitucional, los gobiernos impusieron de manera furtiva la parte III, que reproducía con detalle la orientación económica de los Tratados ya existentes y que ni siquiera se llegó a discutir». A esto cabe añadir «recortes ulteriores a muchas de las pobres previsiones “sociales” y “federales” contempladas por la convención» por parte de los diferentes ejecutivos estatales.⁵⁸

El texto final debía ser aprobado por los diferentes Estados. En algunos de ellos se hizo pasar directamente a los Parlamentos correspondientes, pero en otros se convocó un referéndum. Entre estos últimos, el 29 de Mayo de 2005, los franceses rechazaban la propuesta de Tratado en las urnas, exactamente igual que los holandeses tres días después. La exigencia de unanimidad provocó una parálisis que la Presidencia Alemana de la UE trató de solventar en Lisboa en Diciembre de 2007, donde se dio luz verde a un refrito del texto anterior que conservaba los ejes esenciales de aquél y que, gracias a ciertas particularidades político-jurídicas, permitía su aprobación en los diferentes Estados de la Unión sin necesidad de pasar por las urnas. El ejecutivo francés, en lugar de someter el nuevo texto a un referéndum lo derivó sin despeinarse al Parlamento, que dio su visto bueno por amplia mayoría.

La UE, no obstante, estaba a punto de enfrentarse a la enésima parálisis. Nos recuerda José Manuel Martínez Sierra que «la ratificación de los tratados constitutivos, (...) reglada de conformidad al Convenio de Viena de 1969 sobre el Derecho de los Tratados, nos remite a los ordenamientos constitucionales nacionales»⁵⁹, lo que convirtió a Irlanda en un obstáculo. La constitución irlandesa, al no contener «un receptáculo específico para el derecho europeo» debe tomar la ratificación de cualquier tratado europeo como una reforma constitucional propia y, por tanto, obliga a someter cualquier Tratado constitucional europeo a referéndum, caso único en la UE.⁶⁰ De este modo, el 12 de Junio de 2008 los irlandeses rechazaron en las urnas la propuesta de Tratado constitucional surgida de Lisboa. Kristin Ross nos ha recordado que, «Giscard d'Estaing fue el primero en admitir⁶¹ que (...) el texto en cuestión (...) apenas había sufrido revisión alguna

58 PISARELLO Gerardo, *Procesos Constituyentes. Caminos para la ruptura democrática*, Madrid: Trotta, 2014, pp.102-103.

59 MARTÍNEZ José Manuel, *La reforma constitucional y el referéndum en Irlanda: a propósito de Niza*, <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/trcons/cont/7/psc/psc12.pdf>>, 2001.

60 «La reforma de la Constitución (*Amendment of the Constitution*) regulada en el artículo 46 de la Carta Magna irlandesa, se articula en tres momentos. La propuesta de reforma se inicia en la Cámara de Representantes (*Dáil Éireann*) en la forma de proyecto de ley (*Bill*). En segundo lugar, ambas Cámaras del Parlamento (*Houses of the Oireachtas*) deben tramitar y aprobar dicho proyecto, el cual adquiere el carácter de “Ley de reforma constitucional”. Dicha Ley contiene el objeto material de la reforma y debe, en tercer lugar, ser sometida a referéndum popular». MARTÍNEZ, 2001, p.2.

61 «La conclusion vient d'elle-même à l'esprit. Dans le traité de Lisbonne, rédigé exclusivement à partir du projet de traité constitutionnel, les outils sont exactement les mêmes. Seul l'ordre a été changé dans la boîte à outils. La boîte, elle-même, a été redécouverte, en utilisant un modèle ancien, qui comporte trois casiers dans lesquels il faut fouiller pour trouver ce que l'on cherche». GISCARD Valéry, *Traité européen : “les outils sont exactement les mêmes, seul l'ordre a été changé dans la boîte à outils”*, Vid. Le Monde, 26 de Octubre

respecto al documento que ya habían desestimado dos años antes los franceses y los holandeses, cuando fueron consultados en referéndum popular»⁶², lo que no deja de ser sintomático. Como los irlandeses habían votado “mal” debían repetir el referéndum, lo que sucedió casi año y medio más tarde, el 2 de Octubre de 2009, tras una durísima campaña mediática trufada de amenazas al desastre que se avecinaba para los irlandeses si no votaban “bien”. La durísima coyuntura de la recién iniciada crisis del sistema capitalista terminó de convencer a los irlandeses, que al fin dieron su visto bueno a la «caja de herramientas» surgida de Lisboa. El proceso de implementación del Tratado para una constitución europea mostró con nitidez que era un perverso tejemaneje de las élites europeas al que la ciudadanía asistió con miedo y pasividad, sin capacidad real para modificarlo o revertirlo.⁶³ La democracia en la UE había confirmado su condición de farsa.⁶⁴

Los cimientos intelectuales de la farsa

El panorama descrito ha gozado de fuertes soportes intelectuales y Jürgen Habermas los simboliza a la perfección. Durante los últimos años, Habermas ha dedicado buena parte de sus esfuerzos intelectuales a intervenir en el debate sobre la construcción europea, enmarcándolo en una reflexión teórico-política que bebe de una tradición que podríamos llamar universalista, caracterizada por una suerte de pacifismo institucional de bases jurídicas y herencia ilustrada que condiciona la paz al papel de las instituciones. Es una tradición que, desde Kant (la sociedad cosmopolita) hasta él mismo, pasando por Kelsen (la paz a través del derecho), ha sido acusada desde múltiples lugares de ingenua en relación a su universalismo cosmopolítico.⁶⁵ En su ensayo de 1998 *La constelación posnacional y el futuro de la democracia*⁶⁶ Habermas coagula dicha teoría, de raíces kantianas,

de 2007, <http://www.lemonde.fr/europe/article/2007/10/26/vge-sur-le-traite-europeen-les-outils-sont-exactement-les-memes_971315_3214.html>, 2007.

62 ROSS Kristin, *Se vende democracia*, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, trad., en *Democracia en suspenso*, vv.aa., Madrid: Casus Belli, 2010, p.103.

63 Obviamente, debemos hablar de una estructura perfectamente engrasada, es decir, no todo se reduce al Tratado Constitucional: «Los dos últimos tratados (el de Estabilidad, Coordinación y Gobernanza y el Constitutivo del Mecanismo Europeo de Estabilidad) institucionalizan la dictadura de los poderes económicos y financieros dominantes bajo el férreo control del Estado alemán». MORENEO Manolo, LLOPIS Enric, *Por Europa y contra el sistema euro*, Barcelona, El Viejo Topo, 2014, p.43.

64 Entendemos ‘democracia’ aquí no en su sentido clásico (Aristóteles), ni siquiera como la conjunción de *demokratia*, *Eunomía* e *Isonomía*, sino como aquello que, en la línea que sintetiza la definición de la RAE («doctrina favorable a la intervención del pueblo en el gobierno»), mediante la representación cabe añadir), postulan sus actuales profetas, entre los que cabe contar a los “europeístas”. Luciano Canfora ha radiografiado perfectamente sus contradicciones y las características esenciales de lo que considera como un sistema mixto: «la búsqueda cada vez más sofisticada de leyes electorales de carácter mayoritario no es más que un aspecto del esfuerzo por impedir la validez *erga omnes* de la democracia representativa o, dicho de otro modo, una forma de poner remedio a los efectos siempre desagradables del sufragio universal». Para ello «se obliga (...) al elector a elegir, si quiere expresar un “voto útil”, no de forma indiscriminada, sino entre (unas) opciones determinadas. Y puesto que las opciones útiles convergen hacia el centro — cuya conquista es, en los países ricos, la verdadera apuesta electoral —, la tendencia es que los elegidos representen en buena parte a las opciones moderadas y que, teniendo en cuenta el *coste* de la elección, pertenezcan por lo general a las clases medio altas, tradicionalmente moderadas». El diagnóstico es diáfano: «vuelve a estar en auge en Occidente el sistema “mixto”, cuyo instrumento principal son los sistemas electorales mayoritarios. Más que la limitación explícita de los derechos de los demás, que se produce en un sistema mixto de tipo clásico (sufragio restringido), se prefiere la limitación indirecta (leyes electorales mayoritarias)». CANFORA, 2004, pp.247-249.

65 Por ejemplo, Danilo Zolo ha incidido en esta línea crítica al referirse a Habermas como “*western globalist*” y tachando sus propuestas como “*culto cosmopolita*”. ZOLO Danilo, *Terrorismo Humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*, Juan Vivanco Gefaell, trad., Barcelona: Bellaterra, 2011, p.85

66 HABERMAS Jürgen, *La constelación posnacional y el futuro de la democracia*, en *La Constelación Posnacional. Ensayos políticos*, Luis Díez, trad., Barcelona: Paidós, 2000.

partiendo de un análisis de la modernidad en el que la democracia de masas del Estado del bienestar se encuentra al final del proceso iniciado con los Estados-nación erigidos tras la Revolución Francesa. La constelación nacional (la democracia liberal) se legitimaba mediante un proceso democrático articulado mediante una estructura institucional, algo que pone en cuestión la globalización, que Habermas no cuestiona, sino que asume como inevitable: la ve como un proceso, no como un estado final, y obliga a ir más allá del Estado-nación, pues las fronteras nacionales se ven superadas. Es decir, las tendencias de la economía globalizada agudizan la competencia internacional aunque, según Habermas, no afectan a la democracia como tal pero sí a su institucionalización en el Estado-nación, es decir, a su seguridad jurídica y a la administración del Estado, a la soberanía sobre el territorio, a la identidad colectiva y a la legitimidad democrática del Estado-nación.

A partir de aquí, Habermas se preocupa, consecuentemente, por la condición de posibilidad de la política. Nítidamente posicionado contra cualquier atrincheramiento se esfuerza por advertir ante los peligros de la «autoliquidación del Estado»⁶⁷, lo que interesa al neoliberalismo. Plantea una dialéctica entre aperturas y clausuras: «en cada nueva hornada modernizadora, los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos se abren para reorganizarse y volver a alcanzar una nueva forma de integración».⁶⁸ El individualismo y la individuación generan una ruptura entre el Estado constitucional y la nación, mientras que la globalización empuja a una apertura del Estado-nación que, al mismo tiempo ve restringida su capacidad de maniobra. Así, nos habla de un desafío cuya única salida pasa por «desarrollar dentro de la constelación posnacional nuevas formas de autocontrol democrático de la sociedad».⁶⁹ Aquí es donde se sirve de la construcción europea para ilustrar lo que pretende explicar mediante la idea de «constelación posnacional».

Jürgen Habermas se ha significado como un acérrimo defensor de la construcción europea. Aunque no son los únicos aspectos que analiza al preguntarse por la viabilidad del proyecto europeo, nos interesa destacar dos: la capacidad de la UE para suplir la pérdida de competencias de los Estados-nación, para lo que se precisan recursos políticos y la cuestión (necesidad más bien) de una identidad colectiva como pueblo europeo, que pasaría por una Constitución Europea. Como él mismo afirma, a través de la «autocomprensión normativa de la modernidad europea» (el universalismo igualitario que reivindica) busca facilitar la «transición a las plenas relaciones de reconocimiento mutuo de una democracia posnacional».

Su propuesta, en la comentada línea cosmopolita-universalista, pasa por la creación de «grandes unidades políticas», lo que facilitaría la «recuperación de la política frente a los mercados globalizados».⁷⁰ Para ello, consciente de las limitaciones presentes (en 1998, aunque prácticamente nada ha cambiado desde entonces), propone tres medidas para abrir el camino que debería conducirnos a una gobernanza mundial posnacional o, dicho de otro modo, a una democracia cosmopolita: «creación del estatus de ciudadanos del mundo, (...) introducción de un Tribunal Penal Internacional dotado de (...) competencias (...) y (...) la transformación del Consejo de Seguridad de la ONU en un ejecutivo con capacidad de acción» únicamente «en tareas garantizadoras del orden (seguridad,

67 HABERMAS, 2000, p.109.

68 Ibidem, p.111.

69 Ibidem, p.117.

70 Ibidem, p.135.

ddhh y política ambiental preventiva)». ⁷¹ A partir de aquí, en los asuntos más determinantes, estaríamos ante una cuestión de legitimidad y por ello se pregunta: «¿cómo es posible una legitimación democrática de las decisiones más allá del esquema de organización estatal?» Su respuesta es reveladora: el derecho de participación ha sido tradicionalmente entendido de forma voluntarista (la democracia se legitima desde que todo el mundo puede votar, hagan lo que hagan finalmente, llegado el momento electoral), pero si la entendemos en un sentido estrictamente epistémico, dicha legitimación (digamos, clásica) ya no es primordial, es decir, pasa a ser secundaria. Desde esta nueva perspectiva, lo que realmente importa es la «accesibilidad general de un proceso deliberativo cuya estructura justifica la expectativa de unos resultados racionalmente aceptables». ⁷² De este modo, «el centro de gravedad se desplaza desde la encarnación concreta de la voluntad soberana en personas, elecciones, asambleas y votos, hasta las exigencias procedimentales de los procesos de comunicación y decisión». ⁷³ Habermas nos habla de un «sistema internacional de negociaciones» donde, al parecer, podría legitimarse mediante un salto de calidad la participación de las organizaciones no gubernamentales. La participación ciudadana quedaría circunscrita, por tanto, a un nivel concreto, nacional, quedando los asuntos más generales supeditados a esa racionalidad aceptable.

Durante el inequívocamente antidemocrático proceso de implementación de una Constitución para Europa, que como hemos descrito se hace de espaldas a los ciudadanos, con nocturnidad y dando prioridad a un sesgo neoliberal incontrovertible denunciado por numerosas voces críticas inmediata y sistemáticamente silenciadas por los grandes medios, Habermas prosigue con sus reflexiones y su cruzada de signo federalista ⁷⁴. En un discurso en Viena en Marzo de 2006, reconociéndose en un trayecto entre el marxismo hegeliano y el pragmatismo kantiano y refiriéndose orgulloso a la pacificación de la sociedad de clases en el Estado social, reconoce que el futuro de Europa es lo que más le inquieta. ⁷⁵ No es indiferente a lo que podríamos calificar como escándalo constitucional y reconoce el anquilosamiento tras los referéndums de Francia y Holanda, de modo que ante la falta de decisión frente a serias amenazas como la economía mundial, el choque de civilizaciones y el papel de los EEUU (potencia hegemónica), se anima a defender una Europa a dos velocidades ⁷⁶ en la que un núcleo tome las riendas frente a una periferia que lastra el devenir de este nuevo imperio, porque eso es lo que realmente está en juego, ésa es la geoestrategia realmente existente. En Noviembre de 2007, preparando una reunión con el ministro de Asuntos Exteriores alemán, Frank-Walter Steinmeiner, en un foro del SPD, Habermas incide en la idea de la Europa a dos velocidades en un conocido alegato.

A pesar de constatar tanto el «déficit democrático» ⁷⁷ de la UE, como la indefinición del proyecto europeo, la *finalité* ⁷⁸, Habermas considera que «el Tratado

71 Ibidem, p.139.

72 Ibidem, p.143.

73 Ibidem, p.144.

74 Que responde a lo que Manolo Monereo ha calificado como «un “objeto político no identificado” que podríamos llamar federalismo europeo». MONEREO, LLOPIS, 2014, p.30.

75 HABERMAS Jürgen, *Un olfato vanguardista para lo relevante. El papel del intelectual y la cuestión de Europa*, Pedro Madrigal, trad., en ¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI, Madrid: Trotta, 2009, p.61.

76 HABERMAS, 2009, pp.62-63.

77 HABERMAS Jürgen, *La política de Europa en un callejón sin salida. Alegato a favor de una política de integración escalonada*, Pedro Madrigal, trad., en ¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI, Madrid: Trotta, 2009, p.83.

78 HABERMAS, 2009, p.88.

de Lisboa, si fuera ratificado, traería en el año 2009 una reforma deseable de las instituciones». ⁷⁹ Comenta, así mismo, la dificultad que él observa en el imprescindible proceso de gestación de una identidad europea, de un pueblo europeo, pero entiende que si el romanticismo alemán pudo integrar diversas «historias nacionales» ⁸⁰ en la Alemania el s.XIX, ¿por qué no habría de ser posible hacer lo mismo en la Europa del s.XXI? Las amenazas exterior (difusión global de las epidemias, crimen organizado a nivel global, nuevo terrorismo, fronteras porosas y las potentes corrientes migratorias) justifican la constelación posnacional, es decir, la inserción de los Estados nacionales «en las redes internacionales existentes» ⁸¹ o, como más adelante (2011) ha dicho en otro lugar, «la transnacionalización de la soberanía popular en la forma de una federación democrática de Estados nacionales». En ese nuevo ensayo, con el Tratado de Lisboa definitiva y groseramente impuesto, Habermas alude a la «fuerza civilizadora de la juridificación democrática» mientras que parece haber olvidado o minimizado sus reservas previas sobre déficits democráticos. Así, esa transnacionalización de la soberanía popular es posible gracias a dos innovaciones: la subordinación del derecho nacional al derecho establecido supranacionalmente y la división del poder constituyente entre ciudadanos de la Unión y pueblos europeos, innovaciones que permiten el desarrollo de Europa hacia la capacitación política y la legitimación democrática, desarrollo que todavía no está bloqueado, a lo que añade: «la mayor parte del trayecto se ha recorrido ya con el Tratado de Lisboa». El problema ya no es el proceso de construcción europea en sí, entendido endógenamente, sino «la dinámica económica de la sociedad mundial, que refuerza desde hace décadas un déficit democrático hace tiempo existente». ⁸²

Ya lo hemos ido viendo (deliberación frente a participación) y Habermas lo reafirma crudamente citando a R.A.Dahl: la democracia se legitimaría por su capacidad para resolver problemas antes que por el grado de participación de la ciudadanía en el correspondiente proceso. ⁸³ De ahí que, definitivamente despojado de las prevenciones y recelos de los «déficits democráticos» señalados, abraza su particular *realpolitik*: «tenemos que apreciar la calidad democrática de la configuración que la Unión Europea ya ha tomado con el Tratado de Lisboa». ⁸⁴ Culminación de su reflexión sobre el derecho cosmopolita de raíz kantiana, de esa fuerza civilizadora de la juridificación democrática, Habermas cuadra su particular círculo reflexivo afirmando que «las prácticas políticas no son una mera variable dependiente del campo de los intereses sociales, de las relaciones de poder informales y de las necesidades sistémico-funcionales», sino que «obedecen más bien a un obstinado código político que está ensamblado con la estructura normativa jurídica». ⁸⁵ Sorprende que, a pesar de haber definido acertadamente el concepto de Estado de derecho como «civilización del poder», es decir, «la juridificación democrática del dominio político», que pasa indefectiblemente por el establecimiento democrático de dicho derecho, Habermas asuma y hasta legitime lo que sin duda contradice su propia teorización del citado concepto.

79 Ibidem, p.82.

80 Ibidem, p.89.

81 Ibidem, p.94.

82 HABERMAS Jürgen, *La crisis de la Unión Europea a la luz de una constitucionalización del Derecho internacional. Un ensayo sobre la Constitución de Europa*, Francesc Jesús Hernández i Dobon y Benno Herzog, trad., en *La Constitución de Europa*, Madrid: Trotta, 2012, pp.46-47.

83 HABERMAS, 2012, p.50.

84 Ibidem, p.54.

85 Ibidem, pp. 71-72.

¿Dónde quedan los europeos en el proceso de establecimiento del derecho que les rige y afecta? ¿Acaso no es evidente que la máxima ciceroniana sobre la liberación a partir de las leyes ha caído en saco roto desde el proceso constitucional europeo jaleado por Habermas? La democracia, al parecer, puede permitirse el alejamiento de los centros de decisión, lo que se intuye como contradictorio, fundamentalmente porque se difumina la participación en una suerte de proceso deliberativo de tendencias elitistas, plenamente confirmadas en la Europa realmente existente. Jürgen Habermas se mueve en el terreno del deseo, rectificando a medias o añadiendo discretos elementos críticos cuando la realidad le apremia, pero vuelve al regazo de su sueño cosmopolita cada vez que celebra lo que a todas luces es democráticamente inaceptable.

Los cimientos imperialistas de la farsa

La democracia hoy, en el periodo que cubre el paso del s.XX al s.XXI, debe ser pensada y entendida en el marco del sistema capitalista y a rebufo del profundo desarrollo de las tecnologías y los procesos que vehiculan la información y el conocimiento. Para ello, seguiremos centrados en el caso de la UE, donde una integración de ámbito supranacional trata de revertir, no sin tensiones (recordemos el caso irlandés) y quién sabe durante cuánto tiempo, las tradicionales dinámicas y realidades estatales y/o nacionales fragmentadas. La UE, como ha escrito Ángel Ferrero, «ha promovido la desregulación del mercado laboral y la liberalización de amplios sectores de la economía», de modo que se ha producido «una competición darwinista que (ha conducido) a la fusión y concentración de empresas» en todo tipo de sectores. En este marco, «la crisis brinda una oportunidad para acelerar este proceso» y, claro, «no es casual que todos los autores “europeístas” coincidan en su denuncia del Estado nacional, dotado de las herramientas para frenar e incluso revertir ese mismo proceso», Estado nacional que, a su vez, «es presentado (...) como una forma social superada y obsoleta», como hemos visto en la teorización de Jürgen Habermas. En el fondo, todo forma parte de un proyecto imperialista y de un viejo sueño de dominación, pues «lo que representaron la “misión civilizadora” (mission civilisatrice) y “la carga del hombre blanco” (white man’s burden) para Francia y el Imperio británico, es lo que hoy retoman los “valores europeos” — y su “transmisión” e incluso “exportación” — para la UE». Se ha pretendido construir la integración europea a imagen y semejanza del modelo estadounidense, ensalzando y proyectando una suerte de *common* europeo, acudiendo a ciertas raíces de forma harto selectiva y «lo cierto, sin embargo, es que entre los países que componen la UE no existen más vínculos históricos o culturales que entre (...) éstos y el Norte de África (en el caso de Europa meridional) o Rusia (en el caso de Europa Oriental), los cuales por cierto quedan estrangulados tras su adhesión a la UE».⁸⁶ La UE se encuentra en una fase de unificación, integración y homogeneización, exigida por el modelo neoliberal implantado. Se pretende convertirla en una potencia que pueda hacer frente o al menos equipararse a las grandes potencias ya existentes o aquellas que se han erigido como tales durante las últimas décadas, “imperialismos rivales” como China, por ejemplo.

La Unión Europea, por tanto, es una organización supranacional plutocrática, eminentemente antidemocrática y, como se deduce de lo comentado,

86 FERRERO Ángel, *La Unión Europea en la era de los «imperialismos rivales»*, en *El último europeo. Imperialismo, xenofobia y derecha radical en la Unión Europea*, vv.aa., Madrid: La oveja roja, 2014, pp.40-50.

de marcado carácter imperialista (bajo tutela de los EEUU),⁸⁷ concebida en sus orígenes para aprovechar novedosos vientos desarrollistas, inicialmente discretos y, a partir de los años 70, fuertes, convirtiéndose en huracanes tras la caída del muro de Berlín, vientos que empezaron a soplar tras las promesas que trajo bajo el brazo el fin de la Segunda Guerra Mundial de mano de los vencedores, promesas obviamente traicionadas que, como nos recuerda Josep Fontana, «nos garantizaban, entre otras cosas, “el derecho que tienen todos los pueblos a escoger la forma de gobierno bajo la cual quieren vivir” y una paz que había de proporcionar “a todos los hombres de todos los países una existencia libre, sin miedo ni pobreza”».⁸⁸

Supera con creces nuestras intenciones cualquier radiografía acerca del perfil capitalista y, por tanto, imperialista que sentó las bases de lo que ha terminado siendo la Unión Europea. El s.XX ha asistido a la irrefrenable eclosión del imperialismo norteamericano,⁸⁹ heredero directo de su antecedente más directo, el británico, cuyo auge coincidió con la era victoriana.⁹⁰ El imperialismo de

87 «Europa (mucho más que la UE) es un territorio militarmente ocupado por fuerzas norteamericanas por medio de decenas de bases controladas por la OTAN y con una destacable presencia de armas nucleares. La poderosa Alemania sigue teniendo 26 bases militares en su territorio, entre ellas la mayor fuera de los EEUU: Ramstein». MORENEO, LLOPIS, 2014, pp.45-46.

88 FONTANA Josep, *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, Barcelona: Pasado & Presente, 2011, p.9. Esta monumental obra de Fontana es, como él mismo confiesa, una respuesta a la frustración frente a las promesas incumplidas.

89 Resultan altamente ilustrativas de dicha eclosión las palabras del General Smedley Butler: «La banda de militares no desconoce ni uno solo de los trucos del crimen organizado. Cuenta con “exploradores”, encargados de indicar quién es el enemigo; con “forzudos” que destruyen al enemigo; con “cerebros” que hacen los preparativos; y con un “gran jefe”, el capitalismo supernacionalista. Quizás resulte extraño que alguien como yo, que soy militar, recurra a estas comparaciones. Lo hago en aras de la veracidad. Pasé treinta y tres años y cuatro meses en servicio activo, pertenecía a una de las fuerzas militares que se distinguen por su agilidad, el Cuerpo de Marines. Presté servicios con muy diversas graduaciones, desde la de subteniente hasta la de general de brigada. Y en este periodo, dediqué casi todo mi tiempo a hacer las veces de forzado al servicio de las grandes empresas, de Wall Street y de los banqueros. En otras palabras, fui un estafador, un criminal a sueldo del capitalismo. En aquel tiempo sospechaba que formaba parte de una red del crimen organizado. Hoy estoy seguro de ello. En 1903, contribuí a “preparar” Honduras para las empresas procesadoras de fruta de EEUU. En 1914, contribuí a garantizar los intereses petroleros de EEUU en México, particularmente en Tampico. Contribuí a convertir Haití y Cuba en lugares decentes donde los muchachos del Nacional City Bank pudieran recaudar buenas rentas. Colaboré en el saqueo de media docena de repúblicas centroamericanas en beneficio de Wall Street. El historial de estafas es largo. De 1909 a 1912 ayudé a limpiar Nicaragua por el bien de la banca internacional de los hermanos Brown. En 1916, allané el camino a las empresas azucareras de EEUU en la República Dominicana. En China, eliminé los obstáculos que podían entorpecer el funcionamiento de la Standard Oil. En aquellos tiempos estuve al frente de un negocio próspero, como dirían los hampones. Al recordarlo, me da la impresión de que podría haber dado unos cuantos consejos a Al Capone. Él se limitó a dirigir una red del crimen organizado en tres distritos. Yo actué en tres continentes. El problema es que cuando el dólar estadounidense gana apenas el seis por ciento, aquí se ponen impacientes y van al extranjero para ganarse el ciento por ciento. La bandera sigue al dólar y los soldados siguen a la bandera». Cfr. ALBA RICO, Santiago, *Vendrá la realidad y nos encontrará dormidos (partes de guerra y prosas de resistencia)*, Hondarribia: Hiru, 2006, pp.322-323.

90 Seguramente ha sido Mike Davis quien mejor (y con más crudeza) ha establecido la innegable y estrecha relación entre capitalismo e imperialismo en aquella cesión del testigo imperial entre finales del s.XIX y principios del s.XX: «La Gran Sequía de la década de 1870 fue meramente el Primer Acto de una tragedia mundial en tres actos. Durante las sequías globales provocadas por El Niño en 1888-91 y, especialmente, en 1886-1902, murieron otras tantas millones de personas, probablemente decenas de millones. Sin embargo, la década posterior a la hambruna de 1878-79 se caracterizó por lluvias copiosas y bien distribuidas y por cosechas abundantes en ambos hemisferios. Fue la era del Trigo. (...) El nuevo comercio de cereales integrado globalmente puso las bases para que las conmoviciones climáticas, y el correspondiente déficit en las cosechas, se tradujesen en un impacto sobre los precios que cruzó los continentes a la velocidad de un telegrama. Ahora, un “jaque” sobre los comercios de futuros en Chicago o una sequía en el Punjab podían hacer morir de hambre (o enriquecer) a personas que se encontraban a miles de kilómetros. Como indica la serie de precios de los cereales en Estados Unidos desde 1891, El Niño fundó una nueva “teleconexión” trágica al acelerar la especulación en los precios por parte de las grandes cámaras de comercio». DAVIS Mike,

matriz europea del s.XX ha mirado siempre de reojo o a la espalda del estadounidense, justificándose o reflejándose en el mismo y echándose en sus brazos a partir de la creación de la Organización para el Tratado del Atlántico Norte (OTAN). Obviamente, el terrorismo ha sido santo y seña de la organización trasatlántica. En Agosto de 1990, el Primer Ministro italiano Giulio Andreotti, presionado por una serie de investigaciones judiciales, se vio forzado a confirmar la existencia de un ejército secreto (“stay behind”) bajo mando de la OTAN que operaba en toda Europa, conocido en Italia como “red Gladio” (espada), y que podríamos calificar como una espada que el Imperio había clavado hasta las mismas entrañas de la vieja Europa. Con la excusa de prevenir un ataque soviético se persiguió el comunismo por todo el continente con métodos terroristas. En Italia, Andreotti, al verse acorralado, señaló a los EEUU y a otros gobiernos europeos, y redactó un duro informe que terminó modificando, suavizando las aristas más controvertidas, empezando por las que afectaban a terceros países. Fue condenado a 24 años de prisión aunque no tardó en recibir el indulto y, eso sí, arrastró consigo a numerosos altos cargos de la época. A pesar de sus maniobras elusivas, su confesión terminó salpicando a todos los países europeos de la Alianza, desde Francia al Reino Unido. Las dimensiones del escándalo Gladio forzaron un debate en el Parlamento europeo en Noviembre de 1990, donde se sucedieron las reclamaciones, con muy poco éxito, por no decir nulo, a pesar de la contundencia de la resolución adoptada, donde se hablaba claramente de una «*estructura paralela de inteligencia (...) ajena a todo control democrático*» que ha participado en «*graves actos de terrorismo y criminalidad*», llegando a hablar de un «*fenómeno terrorista europeo*»⁹¹ y responsabilizando sin tapujos a la OTAN. Se pidieron comisiones parlamentarias en todos los Estados miembros. La OTAN, como era de esperar, negó la mayor tras la confesión de Andreotti aunque se sabe de la existencia de unos protocolos secretos de los que apenas han trascendido suposiciones y especulaciones de diversos investigadores y, sobre todo, las confesiones de algunos antiguos altos oficiales, que generalmente eligen permanecer en el anonimato. Según parece, dichos protocolos «*protegían a los extremistas de derechas que eran estimados útiles en la lucha contra los comunistas*».⁹² Una de las tácticas más frecuentes del terrorismo de estado de las redes “stay behind” era la de sembrar terror y culpar a la izquierda, a la que con frecuencia se vetaba en los diferentes ejecutivos.

La fobia anticomunista penetró hasta los últimos intersticios de las sociedades occidentales. Durante todos aquellos años se pusieron en práctica estrategias que hoy en día conocemos como “golpes blandos”, cada vez que gobiernos más o menos progresistas llegaban al poder en las incipientes democracias europeas. La estrategia general de esta guerra sucia incluía el soborno a las élites económicas y a intelectuales locales. Además, se situaba a simpatizantes y/o miembros de la extrema derecha en puestos de responsabilidad en la policía. También se subvertía la acción de los sindicatos, infiltrándolos de elementos reaccionarios para generar divisiones. Es evidente la trascendencia de la llamada “estrategia de tensión” alimentada por los EEUU a través de la OTAN y los diferentes servicios de inteligencia occidentales. El papel de la Alianza Atlántica como poder

Los holocaustos de la era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo, Aitana Guia i Conca, Ivano Stocco, trad., Valencia: PUV, 2006, pp.139-142.

91 DOCE N° C 324, <<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=OJ:C:1990:324:FULL&from=ES>>. Jueves, 22 de noviembre de 1990, pp.201-202.

92 GANSER Daniele, *Los ejércitos secretos de la OTAN. La Operación Gladio y el Terrorismo en Europa Occidental*, Barcelona: El Viejo Topo, 2010, p.62.

injerencista e imperial en Europa continúa a día de hoy, como se puede observar en el acorralamiento de Rusia y el patrocinio de las actuales derivas neo-nazis, como sucede en Ucrania, lo que demuestra la actualidad del término “tensión”.

Los procesos de alienación

Las sociedades europeas y norteamericanas contemporáneas han asistido impertérritas y poco menos que ausentes a una de las peores oleadas de terror de la historia de la humanidad. El capitalismo del desastre ha sembrado desde hace más de un siglo la muerte y la destrucción por todo el planeta, conduciendo a cientos de millones de seres humanos al horror, es decir, al hambre, a todo tipo de violaciones y pérdidas, a la muerte, la aniquilación o la desaparición. Mientras tanto, celebramos los éxitos del capitalismo de posguerra. El periodo que va desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días, una de las cimas históricas del latrocinio masivo, planificado e impune, una auténtica era de globalización del terror, nos ha sido vendido desde no pocas tribunas como un periodo de prosperidad, con ese capitalismo domesticado por los influjos keynesianos y los consensos sociales de posguerra⁹³. Lo cierto es que en Bretton Woods, donde las tesis keynesianas fueron derrotadas, se pusieron las bases del capitalismo del desastre, lo que incluyó la creación del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, entidades que por sí solas representan la peor cara de la nueva era. Urge denunciar la irresponsabilidad de quienes, dibujando con precisión la historia político-económica de lo que ha sido denominado Occidente o Primer Mundo, han minimizado, cuando no ocultado, que tamaña prosperidad se cimentó en el expolio y el latrocinio del llamado Tercero, bajo la égida de un consenso eminentemente criminal. Es decir, lo que nos contaba Smedley Butler sobre la que sin duda es la mayor red de crimen organizado del s.XX no se detuvo tras la publicación de sus palabras, sino que ha continuado hasta nuestros días.

Sheldon S. Wolin ha popularizado el concepto de «totalitarismo invertido» como «un nuevo tipo de sistema político, aparentemente impulsado por poderes totalizadores abstractos, no por un dominio personal; un sistema que llega al éxito alentando la falta de compromiso político más que la movilización masiva, que se apoya más en los medios de comunicación “privados” que en las agencias oficiales para difundir la propaganda que confirma la versión oficial de los acontecimientos». Así pues, en el totalitarismo invertido «el líder no es el arquitecto del sistema sino un producto de él».⁹⁴ Refiriéndose a su gobierno, paradigma inequívoco de dicho sistema, nos dice que «no necesita llevar a cabo una política de eliminación de la disidencia política; la uniformidad que los conglomerados “privados” de los medios de comunicación le imponen a la opinión se ocupa de esa tarea con eficacia».⁹⁵ Luciano Canfora, por su parte, nos remite al clásico estudio de Noelle-Neumann⁹⁶ para dejar «fuera de toda duda» que «el

93 Lo recuerda un reciente manifiesto, firmado por diversas figuras del ámbito académico y político español: «En este sentido, no bastan políticas que vuelvan a las recetas del capitalismo keynesiano. Estas políticas nos llevaron, en los decenios que siguieron a la segunda guerra mundial, a un ciclo de expansión que nos colocó en el umbral de los límites del planeta. Un nuevo ciclo de expansión es inviable: no hay base material, ni espacio ecológico y recursos naturales que pudieran sustentarlo». VV.AA., Última llamada, <<http://www.scribd.com/doc/232848891/Ultima-Llamada>>, 2014.

94 WOLIN Sheldon, *Democracia S.A. La democracia invertida y el fantasma del totalitarismo científico*, Silvia Villegas, trad., Madrid: Katz, 2008, pp.80-81.

95 WOLIN, 2008, p.98.

96 NOELLE-NEUMANN Elisabeth, *La espiral del silencio: opinión pública; nuestra piel social*, Paidós, Barcelona: Barcelona.

medio televisivo influye directamente en la “intención de voto”».97 Como él mismo nos dice, «el epílogo ha sido la victoria, que tiene perspectivas de larga duración, de la llamada por los griegos “constitución mixta”, en la que el “pueblo” se expresa, pero las que cuentan son las clases propietarias: traducido a un lenguaje más actual se trata de la victoria de una oligarquía dinámica y centrada en las grandes riquezas pero capaz de crear el consenso y de legitimarse electoralmente manteniendo bajo control los mecanismos electorales. Por supuesto, se trata de un escenario limitado al mundo euroatlántico y a algunas “islas” vinculadas a él en el resto del planeta».98

Conclusiones

El salto temporal que resumidamente hemos plasmado en este trabajo con la democracia como eje vertebrador nos permite aseverar que entre el espacio político de la Grecia clásica (la polis alrededor del s.V a.c.) y la configuración contemporánea del Estado nación post-fordista o neoliberal que vehicula el llamado capitalismo del desastre, se ha producido un salto de la realidad al mito. Un salto al abismo. El presunto mito democrático de la antigua polis, con Atenas en el centro de todas las miradas, resulta ser muy real desde nuestra contemporaneidad, casi tangible, de modo que el discurso sobre sus características se nos muestra lúcidamente a través, por ejemplo y como hemos visto, de Aristóteles. El mito ateniense nace, se desarrolla y muere en los conceptos. El intelectual que funda el Liceo ateniense, el filósofo, el acerado analista, el “entomólogo” de la política, nos habla sin tapujos ni medias verdades de la *demokratia*, de la que extrae lecturas eminentemente críticas que, no obstante, no le nublan la vista a la hora de valorar sus ventajas, especialmente en contraposición a otros sistemas de gobierno. Aristóteles observa las realidades y las consecuencias del sistema democrático y sabe valorarlo honestamente, desde su propia cosmovisión. Así, la *demokratia* no es algo de lo que se pueda presumir porque arrastra y conlleva excesos y carencias que lastran el buen vivir de la polis, al menos como el estagirita lo entendía. La *demokratia* ateniense es un régimen sometido a fricciones y puede entenderse desde nuestro prisma, como ya vimos, al modo de Arthur Rosenberg, es decir, como una tensa (cuando no cruenta) lucha de clases99. Se trata de un régimen que genera enmiendas, rechazos, miedos y encendidas diatribas y así queda plasmado en los textos de sus intérpretes, sin olvidar que éstos no eran «pobres libres» que pudiesen tomar partido sin más. El relato clásico de la *demokratia* es, en definitiva y a pesar de la tendenciosidad o el partidismo que pudiere supurar del mismo, honesto.

La democracia contemporánea, en cambio, es una farsa. Buena parte de sus intérpretes se vanaglorian de la misma y la proyectan acríticamente como

97 CANFORA, 2004, p.255. Consideramos necesario citar ampliamente a Canfora en este punto: «La manipulación adocenadora de las masas es la nueva forma de la palabra demagógica. Justamente mientras parece favorecer, a través del instrumento mediático, la alfabetización de las masas, produce — y la paradoja sólo es aparente — un nivel cultural bajo, además de un embotamiento general de la capacidad crítica. (...) La actual “democracia oligárquica”, o sistema mixto, o como se quiera llamar, orienta, inspira y por eso dirige a una multitud atomizada y a la vez homogeneizada por la sutil omnipresencia de la “pequeña pantalla”; nutre, ilusiona y proyecta hacia una felicidad mercadotécnica al alcance de la mano a una miríada de individuos, inconscientes de la equiparación mental y sentimental de que son objeto, satisfechos de la aparente verdad y universalidad que esa fuente, en permanente actividad, les proporciona diariamente teñida de sueños». CANFORA, 2004, p.259.

98 CANFORA, 2004, pp.259-260.

99 Joaquim Miras nos recuerda en la introducción a la obra de Rosenberg que ya hemos citado que «la clase, para la tradición de la democracia, ha sido siempre una realidad, práxica, que se construye mediante la lucha política, no una realidad preestablecida de carácter económico». ROSENBERG, 2006, p.15.

panacea al conflicto político permanente que define a todo intento de organización comunitaria o social, pero tropiezan en ese principio «paternal» que los griegos empezaron tímidamente a superar.¹⁰⁰ En la modernidad, y más aún en el marco de la democracia representativa, ha prosperado el discurso que esgrime una «defensa consecuencialista de la democracia» en la que «la práctica democrática resulta valiosa porque produce ciertos resultados que consideramos justos, correctos o eficientes»¹⁰¹, pero dicho utilitarismo no puede esconder las severas contradicciones entre el discurso sobre la democracia y la democracia realmente existente. El análisis o la reflexión actual sobre la democracia falsean su naturaleza, maquillan su perfil y disipan, cuando no borran impunemente, cualquier arista que amenace a la idílica y fantasiosa imagen creada de la misma. Este relato dominante, a todas luces apologetico, ha calado profundamente en el subconsciente colectivo con la inestimable ayuda de los medios de comunicación, que trabajan desde tiempos inmemoriales al servicio de las élites extractivas.¹⁰²

Así pues, la realidad de la *demokratia* ateniense viene de su correspondencia con la idea misma que la inspiró, mientras que el mito de la democracia contemporánea sigue alimentándose desde todos los frentes, siendo más actual que nunca. Hemos tratado de entender la democracia, más allá de su restrictivo significado clásico en relación al poder ejercido con violencia por los pobres libres, como un constructo en el que la ley se torna imprescindible para superar la contradicción del Pericles tucídideo, que oponía democracia a libertad. Modernamente, ha sido Philip Pettit quien ha popularizado la idea de libertad como ausencia de interferencia arbitraria.¹⁰³ En el fondo, Pettit peca de liberal, de modo que incide constantemente en sus textos en la necesidad de minimizar el poder del Estado. Podría decirse que no ha asumido la tradición republicano-democrática, que no teme a la democracia (radical) y confía en el Estado de derecho, que obviamente requiere de la participación popular masiva y de instituciones robustas que la vehiculen. Rousseau sintetizó dicha tradición, esbozada en Aristóteles y Platón, que postulaba la inexcusable necesidad de las leyes, y que enfrentó la contradicción antecitada recuperando el nexo entre democracia y libertad.¹⁰⁴

La línea trazada por Rousseau y seguida por Robespierre no tardó en ser demonizada y perseguida. Las élites entendieron que el proyecto democrático que defendía un Estado de derecho digno de ser considerado como tal suponía

100 «La democracia ateniense significa con todo un comienzo de superación del principio “paternal” en la gobernación de grupos sociales». CAPELLA, 2005, p.64.

101 SÁNCHEZ-CUENCA Ignacio, *Más democracia, menos liberalismo*, Madrid: Katz, 2010, p.31.

102 La manipulación de las masas viene de muy lejos: «La caza de brujas fue también la primera persecución, en Europa, que usó propaganda multimedia con el fin de generar una psicosis de masas entre la población». FEDERICI Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, trad., Madrid: Traficantes de Sueños, 2010, p.229.

103 «Una persona es libre sólo en la medida en que nadie ocupe una posición de *dominus* en su vida: ni ningún déspota privado ni ninguna autoridad pública. Nadie es capaz de interferir en lo que hace en la medida en que no se vean obligados a hacerlo para respetar el interés percibido de la persona en cuestión. Nadie tiene un poder de interferencia arbitrario en sus manos». PETTIT Philip, *La libertad republicana y su trascendencia constitucional*, Francisco Herreros Vázquez, trad., en *Republicanism and democracy*, vv.aa., Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005, p.43.

104 «Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. (...) Hay que distinguir bien la libertad natural, que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general (...). Podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad». ROUSSEAU Jean-Jacques, *Del contrato social*, Mauro Armíño, trad., Madrid: Alianza, 2012, p.53.

un ataque a la línea de flotación del poder realmente existente y que, sin salir de Europa, ha llegado hasta nuestros días como la plutocracia que dirige los destinos de la UE.¹⁰⁵ El virus liberal (neoliberal en la actualidad y, por tanto, agravado), mutación socio-económica y antropológica del capitalismo, ha impregnado hasta el último recoveco de la reflexión y el debate, la academia y los medios de comunicación. Así, el terror que supuestamente termina en el golpe de Estado de Termidor (Julio de 1794), de donde surge victoriosa la contrarrevolución burguesa, no encuentra una réplica digna de ser destacada por la tradición liberal (dominante) hasta el Holocausto nazi. Evidentemente, no hay espacio para recordar las deportaciones sangrientas de los indios en la América del s.XIX o la trata de negros, «la más masiva dislocación involuntaria de seres humanos de toda la historia».¹⁰⁶ Domenico Losurdo nos recuerda las palabras de Tzvetan Todorov, que «ha definido el aniquilamiento de los pieles rojas, cuyo capítulo final se consume primero en las colonias inglesas de Norteamérica y después en los Estados Unidos, como “el mayor genocidio de la historia de la humanidad”» y también nos ha recordado que otros autores han hablado del «“holocausto americano” (o bien de la “solución” final de la cuestión de los amerindios», y es que «lejos de ser el lugar donde todos los individuos se encuentran libremente como vendedores y adquirientes de mercancías, durante siglos el mercado liberal ha sido el lugar de la exclusión, de la deshumanización y hasta del terror».¹⁰⁷

Regresando al objeto de nuestro estudio, la democracia requiere de un Estado de derecho para que podamos presumir de libertad. El llamado Estado de derecho, como sucede con el concepto de democracia, ha sido históricamente trasquilado y pervertido sin medida. Para entender cabalmente lo que pretendemos decir conviene tener presente la farsa que nos quiere convencer de que formamos parte de un Estado de derecho (democrático), para lo que no debemos olvidar el relato que el liberalismo ha ocultado. Al mirarnos a nosotros mismos nos encontramos con «el caso de una realidad que tiene el privilegio histórico de no necesitar violar el derecho para conservar sus privilegios, de una realidad a la que si se le concediera el derecho de cambiar, decidiría de todos modos permanecer idéntica a como la ha conformado no el derecho, sino la historia (...), la historia del colonialismo, la historia de nuestros privilegios mercantiles, la historia de nuestro poderío militar y económico. (...) Decir que el espíritu occidental de los ideales ilustrados se encuentra encarnado en la raza aria no es menos gratuito ni menos racista que decir que se encuentra “realizado” en París o en Bruselas». Es decir, «cada vez que presentamos un ejemplo de Estado de Derecho, presentamos en realidad un *pedazo de historia*, no una *obra de la razón*», pues «el derecho puede obrar con entera libertad mientras sea superfluo,

105 Intelectuales presuntamente radicales y, en el fondo, groseramente reaccionarios (es decir, ultraliberales), han demonizado desde finales del s.XVIII hasta nuestros días la tradición que conocemos como republicana-democrática. Leamos, por ejemplo, a Philipp Blom: «La sociedad ideal defendida por Rousseau se basaba en la manipulación ideológica, en la represión política y en la violencia, y en una filosofía de la culpa y la paranoia que resultó muy apropiada para justificar los regímenes totalitarios de todas las tendencias. No es casual que Rousseau fuese, en materia filosófica, el ídolo de Maximilien Robespierre, el más terrible de todos los dirigentes de la Revolución Francesa y cuyo instrumento político preferido fue la guillotina». BLOM Philipp, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Daniel Najmías, trad., Barcelona: Anagrama, 2012, p.20.

106 «The international slave trade, which David Brion Davis and Robert P. Forbes have called “the largest involuntary movement of human beings in all history”». WOOD Gordon S., *What slavery was really like*, <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2004/nov/18/what-slavery-was-really-like/>>, 2004. LOSURDO Domenico, *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona: El Viejo Topo, 2007, p.333.

107 LOSURDO, 2007, pp.335-340.

pero lo que le está vedado, al menos bajo condiciones capitalistas de producción, es meterse en nada que afecte a cuestiones económicas relevantes».¹⁰⁸

En la antigüedad, las clases populares (una parte, los “pobres libres”) defendían la democracia y luchaban por ella contra las oligarquías. En la modernidad, y especialmente tras el auge del capitalismo del desastre o neoliberalismo, son las clases oligárquicas las que han pasado a defender la democracia, luchando por ella con sus muchos e inagotables medios y unidos contra las clases populares. El abismo, por tanto, es de signo antropológico y no meramente teórico-discursivo o filosófico-político. Así pues, al pie del discurso de los intérpretes clásicos de la democracia y a pesar de las ambigüedades y la polisemia que la caracterizan, ésta ha pasado de ser cosa de muchos a ser cosa de pocos. La Grecia clásica nos enseñó el antídoto a esta cooptación, nos enseñó lo que era el buen orden o virtud cívica (*Eunomía*) y la igualdad política, o sea, la igualdad frente a los derechos de participación, la igualdad jurídica o igualdad frente a la ley (*Isonomía*).¹⁰⁹ La tradición del republicanismo democrático, con la ilustración como punto culminante en el que refulge la Revolución Francesa (previa al golpe de Estado de Termidor), cimentó lo que aquí entendemos como Estado de derecho, que no es otra cosa que aquél en el que las leyes o el cuerpo legislativo son obra del pueblo, absoluta e inequívocamente soberano y que, por tanto, hace por sí mismo todo lo que puede hacer y, allí donde no llega, delega su soberanía en otros que estarán sometidos, controlados y fiscalizados por ese mismo soberano, sin olvidar que las limitadas atribuciones de estos delegados serán temporales y remuneradas.¹¹⁰ Empecemos por ahí.

108 FERNÁNDEZ LIRIA Carlos, ALEGRE Luis, *Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales*, Hondarribia: Hiru, 2006, pp.74-75.

109 Como es lógico, tenemos presente la realidad menos amable de la Atenas clásica que, como nos cuenta Luciano Canfora, «ha dejado huellas siniestras de su brutalidad: tanto en el control con puño de hierro de la capacidad de su imperio (...) como en la adopción de métodos bárbaros incluso en la guerra entre los propios griegos». Y es que «en el epitafio, Pericles, el gran estadista que representa aún hoy en el imaginario historiográfico medio el esplendor de las artes y el predominio cultural de Atenas, agita a los suyos recordándoles que la ciudad “ha dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes”». En relación a la farsa en la que se ha convertido el discurso predominante sobre la democracia, esto nos permite aseverar que los cimientos de la misma han sido prostituidos por los arquitectos de dicho discurso: filósofos, historiadores e incluso filólogos. Así, en referencia a la última cita del epitafio pericleo, «resulta una mojigatería el esfuerzo, que sin embargo ha sido profuso, de edulcorar esta brutal proclama». CANFORA, 2014, p.64.

110 «Las democracias más extremas están muy pobladas y es difícil que los ciudadanos asistan a la asamblea sin una paga». ARISTÓTELES, 2012, p.254.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 23 de marzo 2015

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X