

STILE PERSONALE E FILOSOFIA POLITICA

DaniLO DI MATTEO

(Università degli Studi “G. d’Annunzio” Chieti-Pescara)

Abstract: Philosophy is characterized by a plurality of literary genres: the construction of systems and their deconstruction, for example. And today there is a more personal, if not private, philosophy and a more public, political one. A multiplicity of styles, one for each author, can result from the meeting of the two genres. Sexual difference also contributes to broadening the range of expressive forms, and their content, if indeed there are two universals: the masculine and the feminine. Psychoanalysis, then, shows us how thought arises from sensations, emotions, feelings; from the body, then, and from each person’s interpersonal relationships. It, therefore, presents itself from the outset with a particular personal colouring, which cannot but find expression in style. Even philosophical discourse, on the other hand, while characterized by arguments, refutations and the rigor of logical connections, sometimes proceeds by consonance, assonance or, often, by metaphor, rather like poetry, dreams and myth. And this further contributes to personalize one’s writing.

The encounter of philosophical thought with other expressive registers – such as painting, sculpture, poetry itself and, more generally, art – also enriches the range of stylistic possibilities and, with that, the ability to communicate content. The formal level, in fact, is intimately linked to that of the message to be shared; it is its vehicle and, at the same time, contains it, limits it and gives it form. The whole is already within the birth of philosophy, with its three aspects: wonder, understood as astonishment, politicalness, and love of knowledge.

Keywords: wonder, political friendship, colouring, stylistic, personal style.

1. Filosofia e generi letterari

Al liceo abbiamo tutti colto la pluralità delle proposte e delle interpretazioni filosofiche. E una maestra del pensiero come Ágnes Heller si chiede cosa le accomuni. Innanzitutto, ella risponde, il referente – il mondo –, uguale per ogni filosofia, pur se assunto in modi differenti. E poi l’appartenenza a un genere letterario.

La filosofia è un genere letterario al pari del dramma e del romanzo, è uno speciale tipo di letteratura con le sue norme e regole di composizione – norme che possono essere modificate solo entro certi limiti, non possono essere completamente abbandonate o mutate, pena la violazione del genere letterario della filosofia. Il genere letterario filosofico in voga prima del periodo contemporaneo, almeno sino a Hegel incluso, era quello della costruzione di sistemi, tale per cui la filosofia metafisica coincideva con la filosofia. Certamente Montaigne e La Rochefoucauld non produssero alcun sistema, ma non erano

figure filosofiche centrali, erano piuttosto pensatori che proponevano una sorta di saggezza – e non si ha bisogno della filosofia per essere saggi. Nel periodo cosiddetto postmoderno lo stile filosofico è costituito in particolare dal conflitto con i sistemi metafisici, con la distruzione o decostruzione della metafisica. Tale approccio filosofico cominciò prima della contemporaneità (alla luce della proposta di Foucault secondo cui ciò che era ai margini del dibattito giunge al centro in un periodo successivo). All’inizio del Novecento, al giovane Lukács, che all’epoca scriveva articoli magnifici, Bloch disse che la filosofia coincideva con la metafisica, e che quindi, se voleva essere filosofo, egli doveva costruire un sistema.¹

In realtà, i generi letterari sarebbero due: la costruzione dei sistemi e la loro decostruzione. L’autrice, subito dopo, si chiede in cosa consista il sistema: «La metafisica tradizionale», ella risponde, «è una sorta di edificio costruito dai vari filosofi; tali sistemi, alla luce della loro natura spaziale, erano privi di temporalità, e quindi erano assunti come eternamente validi, come descrizione vera e unica del mondo». «Si poteva ovviamente riflettere sulla questione del tempo», ella nota, «ma tale questione rimaneva in secondo piano, ed era abbastanza rara in filosofia – per esempio, Agostino, per affrontare la questione del tempo, ricorse alla Bibbia, poiché a questo proposito non trovò spunti nelle filosofie di Platone e di Aristotele».² Ecco, dunque, che il numero dei generi letterari legati al pensiero e alla filosofia aumenta ancora: accanto ad “Atene”, infatti, vi è “Gerusalemme”, con i testi biblici, alcuni dei quali densi di pensiero, pur se formulato, magari, attraverso i generi del racconto o della poesia, e vi è “Roma”. Cicerone, ad esempio, da maestro di eloquenza e di retorica, si confronta intensamente con la filosofia. E che dire dei presocratici e dei loro aforismi? Certo, della loro sapienza restano solo dei frammenti e ciò contribuisce a far sì che la loro espressione appaia legata a quel genere letterario più di quanto non sia effettivamente, ma lo stile aforistico, come un fiume carsico o magari come una nota a margine, non abbandona mai la storia della filosofia. Discorso analogo vale per la poesia, da quella biblica, appunto, a quella di Étienne de La Boétie. E che dire della poesia o della prosa, fra gli altri, di Giacomo Leopardi e di Ugo Foscolo? Sulla vivacità filosofica del poeta di Recanati sono stati versati fiumi d’inchiostro. Riguardo a Foscolo, Enzo Neppi rileva che, benché «inseparabile dalla sua esperienza poetica e dal suo impegno politico, la componente propriamente filosofica della riflessione foscoliana non ha invece mai suscitato tutto l’interesse che merita. [...] Nessuno ha veramente cercato», pur nella consapevolezza che egli non fosse uno studioso sistematico e minuzioso, «di collocare la sua visione del mondo in una prospettiva europea, di considerarla come una risposta a problemi simili

¹ Ágnes HELLER, *Per un’antropologia della modernità*, tr. it. Ugo Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, p. 99.

² *Ibid.*

a quelli che si erano già posti prima di lui autori come Hume, Voltaire, Rousseau e Kant (oltre ovviamente a Vico)».³

Proviamo a estendere e a generalizzare il ragionamento sui vari “generi” di racconto e poniamoci in ascolto della *Poetica* di Aristotele:

Da quanto si è detto risulta chiaro anche che l’opera propria del poeta non è dire le cose avvenute, ma quali potrebbero avvenire e cioè quelle possibili secondo la verisimiglianza o la necessità. Perché lo storico e il poeta non differiscono per il dire in versi o senza versi (sarebbe infatti possibile mettere in versi le pagine di Erodoto e sarebbero sempre una storia, non meno in versi che senza versi), ma la differenza è in questo, che l’uno dice le cose che avverranno, l’altro quali potrebbero avvenire. Perciò la poesia è cosa più filosofica e più seriamente impegnativa della storia: la poesia dice infatti piuttosto le cose universali, la storia quelle particolari. È universale che a uno di una certa qualità convenga di dire o di fare cose di una certa qualità secondo verisimiglianza o necessità: ed è ciò a cui mira la poesia aggiungendo poi i nomi; il particolare è invece che cosa Alcibiade fece o subì.⁴

La narrazione storica, sembra dirci lo Stagirita, rende conto, fra tutte le cose possibili secondo verosimiglianza e necessità, *solo* di quelle effettivamente accadute, nella loro contingenza e particolarità. Il racconto poetico, per contro, così come quello filosofico, tende a render conto anche delle altre. In ciò ha un respiro più universale. E, per estensione, potremmo aggiungere che a esser “più filosofiche” (più universali), rispetto a questo o a quel particolare accadimento, sono la letteratura e le arti nel loro insieme. Ecco che due “generi” in apparenza tanto distanti – quello poetico, legato al *mito*, e quello filosofico, espressione del *logos* – mostrano una più profonda affinità.

E se lo stesso autore li condensasse, ad esempio nella forma del pensiero poetante?

L’approccio multifocale al pensiero degli antichi, soprattutto di Aristotele, poi, introduce un’ulteriore questione: il rapporto tra le scelte stilistiche e i vari contenuti trattati, a riprova che lo stile non è indifferente rispetto al contenuto. Vi sono ad esempio due espressioni chiave: *katholou* (“universale”) e *kath’ekasta* (“particolare”).⁵ Nel proemio della *Fisica*, lo Stagirita distingue tra le cose che sono più evidenti e immediatamente conoscibili *per noi* e quelle più evidenti e conoscibili per natura, *in assoluto*. La conoscenza più importante *in sé* è quella universale; ma spesso per noi è più immediatamente conoscibile il particolare. Esso, dunque, viene prima per noi, pur venendo prima, in assoluto, in sé, per la natura, l’universale. E vi sono contesti, quali proprio la fisica o la biologia, nei quali quegli stessi termini indicano altro, o hanno

³ Ugo FOSCOLO, *Dell’origine e dell’ufficio della letteratura. Orazione*, Introduzione, edizione e note di E. Neppi, L. S. Olschki, Firenze 2005, pp. 7-8.

⁴ ARISTOTELE, *Poetica*, tr. it. Pierluigi Donini, Einaudi, Torino 2008, pp. 61-63.

⁵ Vedi Luca GRECCHI (a cura di), *Teoria e prassi in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018, pp. 322-407.

un'altra accezione: intendendo, per esempio, *katholou* come “intero” o “ciò che è comune” e *kath'ekasta* come “principio” o “elemento costitutivo” o “specifico”. Vi sono passi, non a caso, nei quali Aristotele sottolinea come ci siano più chiare ed evidenti le cose considerate nel loro insieme rispetto agli elementi particolari (*ta stoicheia*). Invece altrove le cose universali (*ta katholou*) vengono presentate come più lontane, mentre quelle particolari (*ta kath'ekasta*) come più vicine. Tutto ciò indica che un nesso intimo lega le questioni logiche, epistemologiche e gnoseologiche a quelle lessicali e stilistiche e che proprio lo stile, legato ai differenti contesti, permette al filosofo di approcciarsi a una gran varietà di questioni in maniera duttile, sottile e adeguata.

Il discorso sull'approccio multifocale si può estendere a tutti i filosofi, o a molti di loro. La filosofia, infatti, si contraddistingue sì per il rigore delle argomentazioni, delle confutazioni e dei nessi logici, ma finisce per occuparsi di una gran varietà di questioni: dalla politica all'arte, dalla scienza alla religione, fino alla storia o al linguaggio. Proprio da qui, dalla pluralità e varietà dei contenuti, scaturisce l'esigenza di uno stile duttile. È del resto intuitivo come non si possano ingabbiare riflessioni e argomenti riguardanti un ampio spettro di discipline particolari in uno stile monolitico. Esso non riuscirebbe a contenere e a dare forma a un insieme così composito di temi. La forma, infatti, non è mera questione di esteriorità o di gradevolezza: si tratta piuttosto di dare, nel senso di donare, una forma — meglio: delle forme — a dei contenuti, caratterizzati da stringenti vincoli logici. Tali vincoli non escludono che talora si proceda per consonanze, o anche per assonanze, come nella poesia, nel sogno e nel mito.⁶ Per non dire della metafora, abituale anche nel gergo filosofico e, anzi, ineludibile, di esso costitutiva.

Per avere un'idea dei sentieri impervi e ogni volta a loro modo selvaggi del sogno, della poesia e dell'impresa scientifica o filosofica, può senz'altro aiutarci la classica distinzione proposta da Sigmund Freud tra *processo primario* e *secondario*. A caratterizzare quest'ultimo, corrispondente al pensiero 'ordinario', consueto, 'diurno', 'logico', è soprattutto il principio di non contraddizione. [...] Nel sogno e nella poesia barriere del genere possono essere infrante. Così nel gioco o nel mito. O, talora, nello sforzo del pensiero volto a dimostrare che quella che sembrava fino a ieri una contraddizione era in realtà solo una contraddizione apparente. I paradossi, concepibili anche, per l'appunto, come contraddizioni apparenti, svolgono non a caso una funzione cruciale nella storia della filosofia (chi non ricorda il paradosso di Zenone?). Essi, se vogliamo, servono a oltrepassare certe strettoie del pensiero, che lo imbrigliavano. [...] Cosa resterebbe del linguaggio quotidiano o dei linguaggi specifici della filosofia, della politica, delle scienze umane, delle stesse scienze naturali senza la similitudine e la metafora? Eppure la fucina delle metafore e delle similitudini resta la poesia; essa è il loro regno, accanto al sogno. Ascoltiamo Freud: «Ciò che è represso psichicamente, ciò che nella vita vigile è stato ostacolato nella propria espressione dalla *reciproca eliminazione delle contraddizioni*, ed escluso dalla percezione interna, trova nella vita notturna, e sotto il dominio delle formazioni di compromesso,

⁶ Cfr. Anthony MOLINO (a cura di), *Liberamente associati*, Astrolabio, Roma 1999.

mezzi e vie per imporsi alla coscienza». E noi oggi sappiamo che il confine tra quei due 'processi', tra quei due modi di pensare, tra quelle due 'logiche' è quanto mai poroso, sfumato e contraddistinto da reciproche 'contaminazioni': c'è pensiero nella poesia e poesia nel pensiero. E, come in realtà fra coscienza e inconscio si può intravedere una varietà quasi infinita di stati di coscienza, così fra pensiero 'logico' e poesia si ha una prateria sterminata di possibilità, di forme espressive, di registri di comunicazione, di sentieri di ricerca e, in definitiva, di 'logiche'. Del resto, poniamo, chi ha dimenticato *le ragioni del cuore* di un pensatore come Blaise Pascal? «Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce». E ciò ci condurrebbe lontano, al rapporto tra *sentimento, ragione, fede*.⁷

2. Stili filosofici personali

In ogni caso, oggi la filosofia non consiste più nel solo genere letterario della costruzione dei sistemi. Nello stesso tempo, non siamo più in presenza semplicemente di una pluralità dei generi, ma, proprio in relazione al venir meno o all'affievolirsi dei grandi sistemi o delle grandi narrazioni e dei grandi filoni di pensiero e, più in generale, degli stessi *-ismi*, giunge alla ribalta la questione dello stile del singolo autore o della singola autrice. Ascoltiamo ancora Ágnes Heller: «Intendo concludere con un aneddoto: ero con Foucault alla New York University negli anni ottanta, stavamo per lasciare una festa, quando uno studente gli chiese se fosse strutturalista o post-strutturalista. Egli rispose: "Io sono Michel Foucault". Questa era la sola risposta possibile: la sua è una filosofia personale».⁸ Un filosofo, dunque uno stile, si direbbe. Oppure: a ciascun filosofo il suo stile, il suo segno stilistico, la sua scrittura e la sua ricerca formale, indissolubilmente legata al peculiare contenuto e agli stessi aspetti personologici. Anzi, Heller giunge a distinguere tra due grandi ambiti filosofici della filosofia contemporanea: la filosofia personale, appunto, e quella politica, caratterizzata da una sorta di *koinè*. La prima necessiterebbe di un'autofondazione personale, volta a interpretare il mondo e a rispondere alla domanda ontologica fondamentale. «La filosofia che invece non intende fornire un'interpretazione del mondo (per esempio la filosofia politica) parla unicamente di un aspetto, e non fonda nulla, dal momento che l'aspetto che tratta (per esempio la politica) è il principio stesso di ogni fondazione. I filosofi politici non hanno linguaggi personali, la loro lingua può essere parlata e appresa e utilizzata da terzi».⁹ Filosofia personale, beninteso, non vuol dire privata. A ciò possiamo aggiungere che la domanda ontologica fondamentale — *che cos'è?* — nasce dalla meraviglia, intesa come stupore: dunque da un'esperienza innanzitutto personale, pur se condivisibile con altri. Spesso si parla dell'esperienza della meraviglia e della conseguente interrogazione più come

⁷ Stefano IORI e Rosa PIERNO (a cura di), *Poesia e Filosofia. I domini contesi*, Gilgamesh, Asola (MN) 2021, pp. 56-58.

⁸ HELLER, *Per un'antropologia della modernità*, p. 104.

⁹ *Ivi*, p. 103.

introduzione al discorso propriamente filosofico che come momenti decisivi del filosofare. Per replicare, potremmo citare Ugo Perone:

Gli inizi sono sempre preziosi e non possono essere retrocessi a cominciami. Gli inizi sono preziosi perché contengono la domanda, e la forza della domanda è di riecheggiare sempre di nuovo. *La filosofia è filosofia dell'inizio*, non perché domina la genesi e instaura il nuovo, ma perché protegge l'inizio, anche l'inizio perduto, come un bene da cui non ci si può separare.¹⁰

E se oggi s'imponesse l'esigenza di un confronto e di un dialogo tra la filosofia "personale" e quella politica o più squisitamente pubblica? Heller indica tra gli esponenti della filosofia personale, accanto a Heidegger, Jacques Derrida, e considera entrambi piuttosto *naïf* in politica, «perché quello non era il loro campo di interesse».¹¹ Ma davvero il filosofo franco-algerino non era in grado di fornire profonde analisi politiche? Con *Politiche dell'amicizia*,¹² ad esempio, egli offre un contributo formidabile al dialogo tra le "due filosofie", soprattutto grazie alla tensione e al confronto serrato, complesso e avvincente con Carl Schmitt. E lo stile personale, la forma rappresentano momenti costitutivi ed essenziali del contenuto e del messaggio dell'opera.

Accanto alla meraviglia, potremmo dire, all'inizio era la *polis*. La filosofia, ricorda fra gli altri Giacomo Marramao,¹³ nasce, infatti, proprio nella *polis*, è un fenomeno squisitamente urbano: da una sorta di parto gemellare emergono, una accanto all'altra, la politica e la filosofia. Socrate, non a caso, è un uomo di città. Fa sue le tecniche di Protagora e dei grandi sofisti, quali la retorica, come arte della persuasione, e la dialettica, intesa come tecnica della scomposizione degli argomenti, volgendole tuttavia verso l'assai pericoloso *gioco della verità*, ben oltre il gioco della *doxa*, dell'opinione. Un gioco, quello della verità, che non teme di porsi in contrasto con il potere e, dunque, con la politica stessa. La filosofia, insomma, nasce anche come filosofia politica, nel senso più pieno. Da qui il carattere cruciale del confronto e del dialogo con quella che Heller definisce la filosofia personale.

Lo stesso Jürgen Habermas riconosce ciò: «[...] D'altra parte, quando la traduzione» dei contenuti religiosi in un linguaggio secolare

¹⁰ Ugo PERONE, *La verità del sentimento*, Guida, Napoli 2008, p. 152, corsivi miei.

¹¹ HELLER, *Per un'antropologia della modernità*, p. 104.

¹² Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, Paris 1994; tr. it. Gaetano Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

¹³ Giacomo MARRAMAIO, *Diálogos. Giacomo Marramao y Francesc Arroyo*, Editorial Gedisa, Barcelona 2017; tr. it. Maria Chiarappa - Giacomo Marramao, *Il destino della Filosofia. Dialogo con Francesc Arroyo*, Castelvecchi, Roma 2021.

si scontra con testi difficili — pensiamo ad esempio alle poesie di Celan — allora c'è bisogno di uno sforzo letterario. Perciò, tra i filosofi, sono soprattutto gli scrittori più dotati (Benjamin, Derrida, ecc.) ad entrare nella zona di confine con la religione. Essi creano *terminologie nuove* e mettono in imbarazzo i lettori contemporanei, che non capiscono fino a che punto quegli argomenti siano ancora affrontabili sul piano della razionalità discorsiva. Esempio interessante è la figura *dell'Altro*, con cui Lévinas tematizza una asimmetria nella relazione morale di Ego e Alter.¹⁴

Ecco, qui l'autore tedesco sottolinea la questione del gergo e del lessico e la creazione dei vocaboli o dei loro impieghi. Quando il filosofo è anche un bravo scrittore egli, proprio come gli altri scrittori, contribuisce a fare la lingua. Sgorgano nuove terminologie figlie dello sforzo e della ricerca filosofica, in modo che lo stile individuale di uno o di pochi diviene, in parte, patrimonio condiviso dalla comunità filosofica e da un più vasto pubblico. Il terreno filosofico, in tali casi, si fa anche campo della sperimentazione linguistica.

Tale sperimentazione e, più in generale, la ricerca di uno stile personale in grado di esprimere al meglio contenuti originali possono essere associate anche al connubio fra orizzonti culturali differenti, quali quelli simboleggiati da “Gerusalemme” e da “Atene”. Salvatore Veca, ad esempio, riproponeva alcune considerazioni sulle modalità, già presentate ne *Il senso della possibilità*,¹⁵ nella Postfazione di un volumetto dedicato al capolavoro di André Neher *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*. In tal caso, davvero “Atene” e la tradizione filosofica di matrice kantiana fanno i conti con “Gerusalemme”. E in ciò Veca rende più esplicito almeno un passaggio delle sue lezioni: la *possibilità* alla quale si riferisce è quella sincronica, non quella diacronica (come la *potenza* aristotelica). “Gerusalemme” quasi lo obbliga a compiere questo passo in direzione della chiarezza e del discernimento. Poniamoci in ascolto:

Ancora una volta, Atene e Gerusalemme. Socrate e Isaia, come direbbe George Steiner. Se l'individuazione del fondamento stabile è propria della vocazione greca e classica, questo ci induce a conferire una sorta di priorità alla categoria modale della *necessità*. La necessità ci dice di qualcosa che quel qualcosa è così e non può essere diversamente. Ora, la stabilità del necessario va insieme alla sua permanenza. È solo se disponiamo di uno sfondo in cui vigono enti immutabili e permanenti che noi possiamo pensare e comprendere l'impermanenza e la contingenza delle cose, umane e naturali. [...] Consideriamo ora, in una prospettiva teologica e filosofica, la connessione fra la tradizione classica e la tradizione vetero e, soprattutto, neotestamentaria, a proposito della *creazione* da parte di Dio del mondo. [...] Possiamo dire che questa controversia, come ha sostenuto Hilary Putnam, chiama in causa un'interpretazione delle modalità che finisce per rompere con la visione

¹⁴ Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012; tr. it. Leonardo Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 134-135.

¹⁵ Salvatore VECA, *Il senso della possibilità. Sei lezioni*, Feltrinelli, Milano 2018.

diacronica e con la connessione fra possibile e potenziale, indebolendo la presa della lezione aristotelica. [...] Se il mondo attuale è un mondo creato da Dio, allora viene fatto di pensare a un processo elementare a tre stadi che *i)* presuppone l'elaborazione di uno o più modelli (meramente *ideali*) di mondo; *ii)* implica la scelta del mondo da creare, in corrispondenza al modello migliore alla luce di un qualche criterio; *iii)* si conclude con la creazione effettiva del mondo prescelto, il nostro mondo attuale, in virtù di un atto di volontà. Ora, la nuova prospettiva della modalità sincronica dipende dal fatto che Dio crea un mondo a preferenza di altri e, quindi, possiamo dire che i mondi che non sono stati scelti *rimangono* e persistono come possibilità alternative, sebbene meramente ideali, *in mente Dei*.¹⁶

Qui risuonano, accanto ad "Atene" e "Gerusalemme", almeno Leibniz e Kant. E la possibilità in senso sincronico vuol dire, tra l'altro, che, nell'argomentazione filosofica, in riferimento ai medesimi contenuti, si possono operare scelte stilistiche differenti e personali.

E si potrebbe arricchire il discorso di Veca con un altro riferimento, questa volta al *forse* di matrice ebraica, al forse di Nietzsche, di Neher, appunto, di Derrida. Il forse non è, semplicemente, la possibilità. Concepiamo solitamente la possibilità, infatti, su due piani: quello diacronico, nel tempo (come potenza, potenzialità che diviene, o non diviene, atto, fatto), e quello sincronico (accanto a ciò che ora è, ho, sempre *ora*, delle alternative: potrebbe essere diversamente). A tali dimensioni si riferiva Veca. Il *forse* è invece lo spazio che consente all'evento di esser tale, a qualcosa d'altro di irrompere, sfuggendo a ogni determinismo (non a caso Giacomo Marramao sostiene che *la libertà* consista nell'evento).¹⁷ E *l'aporia del forse* consiste nel fatto che quell'evento richiede, per esser tale, di stabilizzarsi un attimo, "sospendendo" proprio il forse dal quale è scaturito. Così è per l'evento della scrittura, compresa quella filosofica.

E che dire di un altro filosofo politico come Michael Walzer? Egli sembra confermare la mia congettura: dall'incontro di generi e di filoni diversi in un singolo autore prende corpo e consistenza lo stile, nella sua unicità e irripetibilità. Uno stile, dunque, intimamente legato a *quel* contenuto, a *quella* proposta filosofica, espressione eloquente di *quei* connubi. Walzer, ad esempio, in opere come *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*¹⁸ o *Esodo e rivoluzione*,¹⁹ incontra la teologia federale o teologia del patto e, più in generale, la grande narrazione biblica e le

¹⁶ Danilo DI MATTEO, "L'esilio della parola". *Il tema del silenzio nel pensiero di André Neher*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 141-143.

¹⁷ Giacomo MARRAMAIO, *Per un nuovo Rinascimento*, Castelvechi, Roma 2020, pp. 42-43.

¹⁸ Michael WALZER, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (U.S.A.) 1965; tr. it. Maria Sbaifi Girardet, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, introduzione di M. Miegge, Claudiana, Torino 1996.

¹⁹ ID., *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985; tr. it. Massimo D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986.

sue reinterpretazioni e riletture ebraiche e cristiane. E in ciò, nella prospettiva di Heller, un discorso pubblico, un linguaggio pubblico e politico si fanno discorso e linguaggio personale. Qualcosa di analogo si può constatare, ad esempio, in Biagio de Giovanni, un altro pensatore politico, con il libro dedicato ai pittori Luca Giordano e Théodore Géricault. Qui non semplicemente di generi letterari dissimili si tratta, bensì di canali espressivi diversi e in apparenza lontani. Ecco un passaggio dedicato dal filosofo a Giordano:

Lo spazio: non è più ‘contenitore’ di eventi, forma *a priori* che aspetta di riempirsi di essi, è il movimento stesso delle cose, intrinseco alla loro relazione, e questo era intuizione tipica del naturalismo filosofico napoletano, che giungerà fino a Giambattista Vico, quando lo spazio-tempo diventerà storia. Lo spazio, il movimento, questo è l’infinito di Giordano. La liberazione dello spazio verso l’infinito è il dato proprio e innovativo della sensibilità barocca. Per fare un paragone che non riguarda la pittura, Vico ‘barocco’ passò dalla critica alla topica, «insegnando i luoghi che si devono scorrere tutti per conoscer tutto quanto vi è nella cosa»; la fantasia si libera e si esce dal logicismo e da certe forme di ‘realismo’. Tutto diventa immagine, rappresentazione, la nuova lingua. Questo implica una frattura nel vecchio *logos*, concentrato, misurato. [...] È un effettivo contributo alla conoscenza di Giordano forzare tanto la presenza di Ribera nella sua opera, ben conoscendo l’ovvia notizia che non è l’unica fonte? La mia risposta è affermativa, se si pensa a Luca come forse l’unico che, nella forma realizzata, affrontò la possibilità di sciogliere l’ossimoro ‘naturalismo barocco’, provando per una vita a mettere insieme i contrari, e dando, sul terribile problema, formale ed esistenziale, una risposta *für ewig*. Non per caso subito ‘normalizzata’ da chi vedeva in essa l’irrompere della «dannata» libertà di coscienza.²⁰

Un affresco, quello tratteggiato da de Giovanni, che si muova tra *logos* filosofico, sensi e arte (estetica, nel senso proprio), politica. A riprova che è dal connubio dei registri di linguaggio che nasce davvero lo stile, con le sue peculiarità e la sua impronta personale. Uno stile che, per dirla con il filosofo napoletano, esprime l’intima tensione fra vita, storia e pensiero.

Lo stile personale è dunque *stile* in senso etimologico, come lo stilo impresso in maniera diversa da ciascun autore sulla cera; come l’impronta peculiare, come una sorta di segnale di riconoscimento, come traccia culturale, orma, alla maniera del pittore o dello scultore. Da questo punto di vista, le *Lettere* di Abelardo ed Eloisa costituiscono un’impronta eccezionale. Riflettono i tormenti esistenziali e il travaglio intellettuale di un filosofo, teologo e chierico come Abelardo, nella sua relazione con l’allieva e la donna amata. Un gioco di specchi infinito lega tali epistole alle altre opere di Abelardo. Il loro valore, la loro portata viene accresciuta a dismisura dalle lettere, momento di riflessione, introspezione, slancio erotico, fede. Dal cuore del medioevo ci giunge così un *unicum*

²⁰ Biagio DE GIOVANNI, *Dipingere la vita. Luca Giordano e Théodore Géricault*, Incipit, Pisa 2022, pp. 52-53.

filosofico-epistolare che sfida i millenni. Un *unicum* di cui Eloisa è coautrice: ella ama e pensa, come Abelardo. Testi che sono parte integrante dell'opera abelardiana e della storia della filosofia. Come scrive Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, «un filosofo, Abelardo nella sua *Etica* argomentando, alcuni poeti con la loro fantasia e Eloisa nelle sue lettere, sostenevano in quell'epoca che la passione, come del resto tutta la vita umana, possono essere giudicate solo da un'etica "interiore e intenzionale". Ecco un'idea che era già filosofia».²¹ Non a caso la vicenda di Eloisa e Abelardo induce autori come Étienne Gilson²² a rivedere le stesse nozioni di Medioevo, Umanesimo, Rinascimento. A conferma dell'intimo legame fra stile individuale, genere letterario e spirito del tempo.

E, a proposito di elementi personologici e di generi letterari, tornando, in particolare, al Novecento, diviene più che mai complesso e intrigante il rapporto tra letteratura, psicologia, psicoanalisi e filosofia. Come comprendere un autore come Derrida o un'autrice come Luce Irigaray, ad esempio, senza tener conto di Sigmund Freud e di Jacques Lacan? Proprio il filosofo franco-algerino pone in esergo al decisivo capitolo 5 di *Politiche dell'amicizia* un passaggio dell'opera di Freud del 1937 *Analisi terminabile e interminabile*.

I due principi fondamentali di Empedocle – *philia* e *neikos* – sia per il nome, sia per la funzione che assolvono, sono la stessa cosa delle nostre due pulsioni originarie *Eros* e *Distruzione*, la prima delle quali tende ad agglomerare tutto ciò che esiste in unità sempre più vaste, mentre l'altra mira a dissolvere queste combinazioni e a distruggere le strutture cui esse hanno dato luogo. [...] E a nessuno è dato di prevedere sotto quale veste si presenterà agli occhi dell'avvenire il nucleo di verità contenuto nella dottrina di Empedocle.²³

La psicoanalisi, del resto, ci può aiutare a cogliere il fenomeno chiamato pensiero, a scorgerne la nascita e il flusso, a comprenderlo in maniera più intima.²⁴ Immaginiamo una linea verticale che percorre il nostro corpo. Attraverso di essa, con modalità poco note, le sensazioni diventano emozioni, quindi sentimenti, infine, appunto, pensiero. Un pensiero né (solo) riflessivo né mondanizzato, e nemmeno staccato dal mondo. Innanzitutto in quanto le sensazioni provengono spesso proprio dal mondo, oltre che dal nostro corpo; poi perché esiste anche una dimensione orizzontale, interumana, relazionale dell'esistenza che ci rifornisce continuamente, per dir così, di stimoli e spunti.

²¹ ABELARDO e ELOISA, *Lettere*, tr. it. e note Cecilia Scerbanenco, introduzione di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Rizzoli, Milano 2021, p. 11.

²² Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris 1952; tr. it. Maria Assunta del Torre, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Firenze 2008.

²³ DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, p. 143.

²⁴ Cfr., in particolare, Armando Blanco FERRARI - Aldo STELLA, *L'Alba del Pensiero. Dal teatro edipico ai registri di linguaggio*, Borla, Roma 1998.

Ecco, si tratta di un pensiero incarnato. E il corpo, le sensazioni, le emozioni, i sentimenti sono più che mai individuali, distinti da persona a persona. Non può non essere così, secondo la prospettiva psicoanalitica, anche per i pensieri, per il pensiero, e per il linguaggio che lo esprime. Lo stile, in un quadro del genere, viene a rappresentare una sorta di impronta digitale del pensiero stesso. Il pensiero, insomma, si emancipa dal corpo e diviene pensiero condiviso, intersoggettivo per il tramite del linguaggio, con l'impronta digitale dello stile del singolo autore e della singola autrice.

La distinzione fra autrice e autore a questo punto non è certo casuale. Il problema dello stile personale è infatti legato anche alla questione di genere. Vi è un pensiero delle donne o un pensiero al femminile? Partiamo dal lessico: si coglie subito il rilievo assegnato da Derrida, da Irigaray e da pensatrici come Luisa Muraro e Adriana Cavarero all'uso del maschile "indifferenziato" come fosse un genere "neutro" ("gli uomini", ad esempio, per indicare uomini e donne, o "i fratelli", per indicare fratelli e sorelle), subordinato tuttavia all'immaginario e alle pratiche maschili e patriarcali. Parlare al maschile, insomma, con la pretesa di comprendere anche le donne – in nome di un "universale" indistinto – escludendo dal discorso, però, l'universo femminile. Già tale ragionamento, volto a superare le strettoie di quello *fallogocentrico*, sembra indicarci che gli "universali", attraverso i quali comprendere i "generi" e le "specie", sono in realtà due: quello femminile, a lungo escluso dal discorso pubblico e legato ad esempio all'attributo della *tenerezza*, e quello maschile. Essi, anzi, in quanto sono due, introducono un primo livello di differenziazione (colto, del resto, dagli stessi grafologi). La scrittura, compresa quella filosofica, non può non risentirne. Poi, tuttavia, le differenze di matrice biologica possono venir superate proprio dal carattere individuale, unico e irripetibile dello stile.

Certamente l'aspetto negativo delle pulsioni di morte appare evidente. Ma quello che è stato troppo poco sottolineato, fino ad essere ciecamente contestato, è il carattere distruttivo presente nelle stesse pulsioni di vita, in quanto esse non rispettano l'altro da sé, in particolare l'altro della differenza sessuale. Se Freud è arrivato, alla fine della sua vita, a un tale pessimismo sull'avvenire della cultura, se la psicoanalisi ha prodotto degli effetti assai problematici nelle relazioni private e collettive, è perché Freud non parla che della sessualità maschile arcaica, e perché limitarsi a un solo polo della differenza sessuale vuol dire limitarsi al caos del desiderio primitivo precedente a ogni incarnazione umana. L'uomo di Freud somiglia all'Urano della mitologia greca, il quale non ha altro desiderio che quello di praticare senza interruzione l'incesto, non vuole che dai suoi accoppiamenti nasca prole, e non per virtù, ma per gelosia, poiché dei figli limiterebbero l'indeterminatezza del suo potere e la sconfinatezza della sua seduzione.²⁵

²⁵ Luce IRIGARAY, *Il tempo della differenza. Diritti e doveri civili per i due sessi. Per una rivoluzione pacifica*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 73.

La differenza sessuale, dunque, come primo momento del discernimento e della differenziazione, come primo passo per uscire da quella notte nella quale tutte le vacche sembrano nere, come inizio del riconoscimento delle *differenze*, fino a giungere a quelle peculiari del singolo autore e della singola autrice.

Alla base dell'idea della scrittura filosofica come scrittura asettica, impersonale, si può scorgere un grande equivoco: quello che potremmo definire il “fantasma della Torre di Babele”. Il *logos*, nella duplice accezione di linguaggio e di ragione/ragionevolezza, viene concepito come espressione di un mondo condiviso (*koinè kosmos*), piuttosto che di un *idios kosmos* (mondo privato). Tuttavia ciò non esclude la possibilità di imprimergli una coloritura personale, di declinarlo in maniera differente. E ciò non riguarda solo gli aspetti formali. Lo stile, anzi, si caratterizza proprio per il nesso intimo di forma e contenuto. Lo stilema, in realtà, condensa i due piani; riguarda la forma della comunicazione e ne condiziona il messaggio. È il mezzo attraverso il quale il messaggio si costruisce e viene trasmesso, e lo influenza. Potremmo affermare, poi, che vi sia una circolarità tra pensiero e stile: lo stile è influenzato dal pensiero dell'autore e lo influenza. Quel pensiero, infatti, prende forma in quello stile, si definisce in esso. L'originalità della scrittura, dunque, contribuisce a definire il contenuto e non corrisponde affatto alla Torre di Babele dell'incomprensibilità o alla privatezza della comunicazione.

3. Filosofia, eros e stile

Qui giunti, potremmo introdurre, a proposito del nesso fra stile e filosofia, un terzo aspetto aurorale di quest'ultima, accanto alla meraviglia e alla politicità: la dimensione erotica. L'amicizia e l'amore – la *philia* – nascono, per certi versi, con la filosofia. Così il genere letterario filosofico del *dialogo* rappresenta solo un momento, un esempio di un fenomeno più generale. Il discorso filosofico non è un monologo, pur quando ne assume la forma; è piuttosto ricerca, tensione volta a, tentativo di. Esprime una relazione, un dibattersi, un rapporto fatto di chiaroscuri con la verità e con la sapienza. «Nella conferenza che porta questo titolo,» – *Was ist das – die Philosophie?* (Che cos'è la filosofia?) – «Heidegger contorna il momento in cui il *phileîn* del *phileîn tò sophón* di Eraclito, dopo essere stato determinato “come accordo originario” o “armonia” (*ein ursprünglicher Einklag, harmonía*), sarebbe divenuto tensione verso la ricerca, *questione*, appunto, inquisizione gelosa, nostalgica e tesa (*strebende Suchen*), inchiesta “determinata dall'Eros”: desiderio e tensione dell'*órexis*»²⁶ (brama, forte inclinazione). E

²⁶ DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, pp. 289-290.

Aristotele, dal canto suo, sottolinea che l'amicizia può essere indirizzata verso il simile o verso il diverso e l'opposto.

Alcuni, infatti, la definiscono come una specie di somiglianza e affermano che gli uomini simili sono amici, dal che deriva il detto che «il simile va col simile» e «la cornacchia va con la cornacchia», e simili; altri, al contrario, affermano che tutti gli uomini che si assomigliano sono come dei vasai rispetto a vasai. E su questi stessi argomenti conducono una ricerca più profonda, e fondata piuttosto su considerazioni naturalistiche, Euripide quando dice «la terra inaridita ama la pioggia, e il venerando cielo, pregno di pioggia, ama cadere sulla terra», ed Eraclito quando dice che «l'opposto è utile», «dai suoni differenti nasce la più bella armonia» e «tutte le cose si generano dalla discordia». In senso contrario a costoro, altri, e specialmente Empedocle, dicono: «è il simile che tende al simile».²⁷

Lo Stagirita, poi, coglie le due dimensioni essenziali dell'amicizia: quella pubblica (la *philia* verso gli altri abitanti della *polis*) e quella privata (verso pochissimi, o uno solo). In entrambi i casi, però, essa mostra un'evidente politicità: l'amicizia "privata", infatti, nella sua forma più alta si basa sulla condivisione e sulla ricerca comune della virtù, utile all'intera comunità. I dialoghi filosofici, del resto, anche come genere letterario, sono proprio l'espressione di tale ricerca. E, per estensione, il singolo autore, con il proprio stile e la propria coloritura personale, partecipa a un più vasto sforzo, che include gli altri. Ecco, lo stile individuale, in ogni caso, non può non risentire di tale intima tensione; non può non essere uno stile a suo modo dialogico e relazionale, non può ignorare il lettore o l'uditore. Così il travaglio del pensiero si fa travaglio della scrittura.

Nota bibliografica

ABELARDO e ELOISA, *Lettere*, tr. it. e note Cecilia Scerbanenco, introduzione di M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Rizzoli, Milano 2021.

Anthony MOLINO (a cura di), *Liberamente associati*, Astrolabio, Roma 1999.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Bompiani, Firenze-Milano 2017.

ARISTOTELE, *Poetica*, tr. it. Pierluigi Donini, Einaudi, Torino 2008.

Biagio DE GIOVANNI, *Dipingere la vita. Luca Giordano e Théodore Géricault*, Incipit, Pisa 2022.

²⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Bompiani, Firenze-Milano 2017, p. 301.

- Jacques DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, Paris 1994; tr. it. Gaetano Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Danilo DI MATTEO, *"L'esilio della parola". Il tema del silenzio nel pensiero di André Neher*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Armando Blanco FERRARI - Aldo STELLA, *L'Alba del Pensiero. Dal teatro edipico ai registri di linguaggio*, Borla, Roma 1998.
- Ugo FOSCOLO, *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura. Orazione*, Introduzione, edizione e note di E. Neppi, L. S. Olschki, Firenze 2005.
- Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris 1952; tr. it. Maria Assunta del Torre, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Sansoni, Firenze 2008.
- Luca GRECCHI (a cura di), *Teoria e prassi in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018.
- Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012; tr. it. Leonardo Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- Ágnes HELLER, *Per un'antropologia della modernità*, tr. it. Ugo Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.
- Stefano IORI e Rosa PIERNO (a cura di), *Poesia e Filosofia. I domini contesi*, Gilgamesh, Asola (MN) 2021.
- Luce IRIGARAY, *Il tempo della differenza. Diritti e doveri civili per i due sessi. Per una rivoluzione pacifica*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Giacomo MARRAMAIO, *Diálogos. Giacomo Marramao y Francesc Arroyo*, Editorial Gedisa, Barcelona 2017; tr. it. Maria Chiarappa - Giacomo Marramao, *Il destino della Filosofia. Dialogo con Francesc Arroyo*, Castelvechi, Roma 2021.
- Giacomo MARRAMAIO, *Per un nuovo Rinascimento*, Castelvechi, Roma 2020.
- Ugo PERONE, *La verità del sentimento*, Guida, Napoli 2008.
- Salvatore VECA, *Il senso della possibilità. Sei lezioni*, Feltrinelli, Milano 2018.

Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985; tr. it. Massimo D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986.

Michael WALZER, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge (U.S.A.) 1965; tr. it. Maria Sbaffi Girardet, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, introduzione di Mario Miegge, Claudiana, Torino 1996.