



Fascicoli

2017

3, 2017 (dicembre)

2, 2017 (agosto)

1, 2017 (aprile)

2016

3, 2016 (dicembre)

2, 2016 (agosto)

1, 2016 (aprile)

2015

3, 2015 (dicembre)

2, 2015 (agosto)

1, 2015 (aprile)

2014

3, 2014 (dicembre)

2, 2014 (agosto)

1, 2014 (aprile)

2013

3, 2013 (dicembre)

2, 2013 (agosto)

Iride

RDF

Filosofia e discussione pubblica

ISSN: 1122-7893

quadrimestrale

[DESCRIZIONE >>](#)

[PRESENTE IN >>](#)

Filosofia

Società editrice il Mulino

[ALTRI DETTAGLI >>](#)

Indice del numero 2, 2011, agosto

ISBN: 978-88-15-14804-9 | Annata: XXIV | RDF

Prima pagina

Danilo Zolo

Quale democrazia nell'Africa mediterranea?

pp. 233-248, DOI: 10.1414/35808

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Saggi

Manuel Cruz

Pensare l'amore (o l'esperienza di scrivere sulla sabbia)

pp. 249-266, DOI: 10.1414/35809

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Maria Anna Mariani

Memoria-racconto. Per una teoria dell'autobiografia

pp. 267-286, DOI: 10.1414/35811

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Reprints

Giovanni Mari

Nota introduttiva

pp. 287-296, DOI: 10.1414/35810

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Robert L. Heilbroner

L'atto del lavoro

pp. 297-314, DOI: 10.1414/35812

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Nodi

Carol Gilligan

La resistenza all'ingiustizia: un'etica femminista della cura

pp. 315-330, DOI: 10.1414/35813

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Sandra Laugier

L'etica di Amy. La cura come cambio di paradigma in etica

pp. 331-344, DOI: 10.1414/35814

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Patricia Paperman

Per un mondo senza pietà

pp. 345-360, DOI: 10.1414/35815

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Pascale Molinier

Cura, giustizia e delega del lavoro domestico. Il punto cieco delle femministe

pp. 361-376, DOI: 10.1414/35816

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

[CITA](#)

Layla Raid

Annette Baier e la critica del liberalismo morale

pp. 377-392, DOI: 10.1414/35817

[DETTAGLI](#)

[SCARICA](#)

Istituzione autenticata

Società editrice il Mulino

Indirizzo Ip
83.103.115.150

Idem

Accedi con Idem

Login

Username

Ricordami su questo computer.

Hai perso la [Password?](#)

[Login](#)

[Registrati](#)

Responsabilità editoriale

Il Mulino adotta e promuove specifiche linee guida in tema di responsabilità editoriale, e segue le [COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors](#).

Gli articoli più scaricati (ultimi 2 mesi)

Mariano Croce, *Postcritica: oltre l'attore niente*.

Geminello Preterossi, *Le ragioni del populismo*.

John P. McCormick, *La crisi della democrazia contemporanea e il grido di dolore populista*.

Roberto Mordacci, *Ritorno al realismo. George Edward Moore e il neo-intuizionismo*.

Davide Tarizzo, *Populismo: la parola al potere*.

Lorenzo Del Savio, Matteo Mameli, *Populismo e globalizzazione*.

Salvatore Veca, *Una congettura sull'insorgenza e la resilienza dei populismi*.

Ubaldo Fadini, *Soggetti «contro». Percorsi del pensiero critico novecentesco*.

, *Maria Chiara Carrozza, I Robot e noi (L. Mori); Massimo Dell'Utri e Antonio Rainone (a cura di), I modi della*

“” CITA

Estelle Ferrarese

L'etica della cura e le teorie del riconoscimento

pp. 393-410, DOI: 10.1414/35818

DETTAGLI

SCARICA

“” CITA

Finestre

Stefanie Dillkofer

Heidegger su Klee

pp. 411-426, DOI: 10.1414/35819

DETTAGLI

SCARICA

“” CITA

Marco Geuna

Oltre l'universalismo. Diritti e conflitti in un mondo plurale

pp. 427-434, DOI: 10.1414/35820

DETTAGLI

SCARICA

“” CITA

Giovanni Leghissa

Sulla sferologia di Peter Sloterdijk

pp. 435-446, DOI: 10.1414/35821

DETTAGLI

SCARICA

“” CITA

Libri in discussione

Salvatore Cingari, Gustavo Gozzi, Maria Chiara Pievatolo

Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra di Danilo Zolo

pp. 447-464, DOI: 10.1414/35822

DETTAGLI

SCARICA

“” CITA

Recensioni

Remo Bodei, Ira. La passione furente (F. Rigotti); Andrea Salvatore, Giustizia in contesto. La filosofia politica di Michael Walzer (V. Rosito); Carlo Altini (a cura di), Democrazia (R. Roni); Grégoire Chamayou, Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico (D. Lorenzini); Ferdinando Menga, L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia (T. Codignola); Roberto Mordacci (a cura di), Prospettive di filosofia della storia (A. Palladini);
pp. 465-, DOI: 10.1414/35823

DETTAGLI

SCARICA

“” CITA

Luigi Ruggiu, Italo Testa (a cura di), Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti (A. Bugliani); Mario De Caro, David Macarthur (a cura di), Naturalism and Normativity (C. Barbero); Carlo Gentili, Gianluca Garelli, Il tragico (U. Curi); Barbara Scapolo, Esercizi di de-fascinazione. Saggio su E.M. Cioran (F. Polidori); Matteo Vegetti (a cura di), Filosofie della metropoli. Spazio, potere, architettura nel pensiero del Novecento (L. Taddio)
pp. 465-, DOI: 10.1414/35824

DETTAGLI

SCARICA

“” CITA

razionalità (A. Vaccari); Carlo Flamigni e Maurizio Mori, Questa è la scienza, bellezza! La fecondazione assistita come nuovo modo di costruire le famiglie (A. Giubilini); Carlo Galli, Democrazia senza popolo. Cronache dal Parlamento sulla crisi della politica italiana (L. Bazzicalupo); Thomas Hilgers, Aesthetic Disinterestedness. Art, Experience, and the Self (P. Giacomoni);

, Revisori 2016.

[continua...]

Questo sito

[Indice dei contenuti](#)

[Legal notice](#)

[Privacy](#)

[Cookies](#)

[Credits](#)

Assistenza

[Info](#)

[Help](#)

I nostri siti

[Rivisteweb](#)

[Darwinbooks](#)

[Pandoracampus](#)

[Il Mulino](#)

[Carocci](#)

Quando, nel corso degli anni venti, apparve la *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, il cui terzo volume uscì due soli anni dopo *Essere e tempo*, a uno spirito non prevenuto forse poteva anche venire in mente che nelle forme simboliche si sarebbe potuta trovare più polpa che nell'esangue *Dasein* heideggeriano. Ben più radicale di qualsiasi progetto storicista, che si limitava a riportare lo spirito assoluto al livello in cui opera lo spirito oggettivo, un'antropologia filosofica mirante a dispiegare le modalità dell'intreccio tra le varie forme simboliche poteva infatti rendere un servizio assai più fecondo, in termini fondativi, a una critica della ragione storica. A chi interessa l'uomo in quanto animale che produce e maneggia significati, la storia appare *anche* come un capitolo della storia naturale, e ciò dovrebbe bastare quale tentativo di avvicinarsi alla carne del mondo lasciando perdere il pregiudizio secondo cui descrivere quest'ultima debba per forza voler dire esporne solamente le condizioni di possibilità.

Si sa però come sia andata a finire: a chiunque voglia mostrare che la fondazione consiste nel ricondurre la costituzione del soggetto ai processi storico-culturali che ne accompagnano l'individuazione in quanto animale parlante, si rimprovera sempre il fatto di trascurare il primato della razionalità. Riferendosi a quest'ultimo, di solito non si intende dare conto del fatto che la razionalità permette agli umani di cavarsela abbastanza bene in un ambiente ostile - un fatto che, in un'ottica antropologica, è senz'altro corretto; per lo più, invece, si vorrebbe dare fondamento all'idea che gli umani possono sempre contare su modelli e teorie la cui validità resterebbe intatta anche in assenza delle prestazioni evolutive che ne avevano provocato l'insorgenza - un'idea che, pur non sfociando in alcuna falsità, sembra fatta apposta per rendere inutili le pretese di qualsiasi approccio antropologico. Di conseguenza, su chiunque affermi che «la ragione è un termine poco adeguato se si vuole abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale dell'uomo»¹ pesa sempre il

¹ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo* (1944), Roma, Armando, 1968, p. 81.

sospetto che, con tale affermazione, si voglia non solo privare l'uomo del suo primato su altri esseri viventi (sospetto, questo, che attesta la permanenza di un antropocentrismo in fondo premoderno), quanto soprattutto che si voglia togliere ogni legittimità a quel gioco che consiste nel modellare mondi inesistenti in cui esseri razionali prendono decisioni le quali, riflettendo una perfetta conoscenza dell'ambiente, servono non solo ad adattarsi a esso, ma anche a dominarlo, traendo poi da tale dominio ogni guadagno possibile e immaginabile. Nel nome di un primato della ragione articolato in modo così riduttivo, la tribù dei filosofi - per usare l'efficace espressione di Bourdieu² - difende un'immagine dell'uomo in quanto ente che se la cava con il mondo solo in virtù del fatto che gli oggetti in esso contenuti possono venir classificati e ordinati secondo concetti. Ma non occorre nemmeno applicare le risorse offerte dalla più banale sociologia della conoscenza per accorgersi che tale difesa è innanzi tutto legata alla volontà di rendere inespugnabile la cittadella che ospita tale tribù - una cittadella fortificata nelle cui cantine verrebbe distillato il succo che dà vita al pensiero per il solo fatto che, bevendolo, il soggetto si dimentica di dipendere da processi di costituzione legati alla materialità del vivente.

Di ben altri succhi parla Sloterdijk in *Bolle*³, non però con l'intento di restituire dignità a elementi - come il sangue o il liquido amniotico - che il discorso filosofico avrebbe rimosso, ma avendo di mira una ricostruzione del processo antropogenetico in cui ciò che lega gli umani alla sfera placentale nella quale si forma l'embrione assume immediatamente il significato di una storia la cui trama è composta da messaggi scambiati e affetti condivisi.

Diciamolo subito: il merito principale dell'opera di Sloterdijk che si apre con *Bolle* sta nell'aver saputo reinventare il discorso dell'antropologia filosofica attraverso un uso sapiente di quei «dati naturali» con cui gli umani si confrontano prima di porre di fronte a sé qualsivoglia oggetto nella forma della rappresentazione; e per di più ha portato avanti tale progetto senza far dipendere in alcun modo l'argomentazione filosofica da un sapere che starebbe *fuori* e *prima* di quest'ultima, garantendone così dall'esterno la pertinenza. In altre parole, la bolla in cui il feto si trova e che fa dell'umano un essere condannato a comunicare, a vivere in perenne accoppiamento con un'esteriorità che solo dopo la nascita assume la forma del mondo sensibile, non è un dato biologico a cui la riflessione del filosofo si appiccica *post festum* - dove la festa, ovviamente, è quella che si celebra per colui o colei che ha superato con successo la prova del parto. Se così fosse, sarebbero giustificate le critiche di chi vede nel progetto di un'antropologia filosofica il semplice affermarsi di un empirismo ingenuo.

² Cfr. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane* (1997), Milano, Feltrinelli, 1998.

³ P. Sloterdijk, *Sfere. Vol. I. Microsferologia. Bolle* (1998), Roma, Meltemi, 2009.

Pur avendo tratto ispirazione dalla fenomenologia solo in maniera indiretta (ovvero attraverso autori come Luhmann o Blumenberg), Sloterdijk ha ben presente il fatto che la riflessione filosofica consiste nel porsi in quello spazio in cui il trascendentale e l'empirico, pur identici, si mantengono uniti nella reciproca differenza. Ciò emerge assai bene considerando la struttura narrativa di *Bolle*: da un lato, abbiamo un viaggio attraverso tutti quei luoghi sia della storia del pensiero filosofico e scientifico, sia della teologia e della storia delle religioni, in cui si conserva, in forma trasfigurata, la memoria di quella bolla fatta di suoni intrauterini e incontri non oggettuali da cui l'umano è scaturito; d'altro lato, al fine di rendere chiaro che tale viaggio non serve a ricondurre l'umano a una presunta origine naturale, tale percorso nei territori della scienza e del mito serve piuttosto a legare i processi di simbolizzazione di cui è intessuto ogni possibile *medium* culturale con la sfera intesa quale condizione di possibilità di ogni scambio - sia di liquidi che di parole. Le sfere infatti per Sloterdijk sono tutte quelle «strutture morfo-immunologiche» che permettono agli umani di condividere uno spazio comune, il quale ha la funzione di generare sia presupposti comuni, sia le premesse per nuove forme di individuazione, al riparo da un'esteriorità che agli umani, per definizione, risulta inaccessibile. Fedele al presupposto di fondo di un'antropologia filosofica che vede nella inaccessibilità dell'immediatezza la situazione normale e «naturale» degli umani, Sloterdijk può così definirli come le «creature del loro interno»⁴.

Proverò ora a enumerare i vantaggi teoretici che si possono ricavare da una simile operazione. In primo luogo, il lavoro di Sloterdijk fa saltare ogni presunta esteriorità dei dati naturali - qualunque sia la loro relazione con il processo antropogenetico. In *Bolle* si descrive l'ominazione come un percorso espansivo che comincia già nella condizione fetale non per rivendicarne una presunta naturalità, bensì, al contrario, per mostrare come già il mondo sferico abitato dall'*infans* sia un mondo relazionale, dunque densamente popolato da scambi. Ciò che conferisce un'immediata valenza non banalmente naturalistica a questi scambi è il fatto che per loro tramite diviene possibile render conto del fatto che gli umani non sono individui isolati, ma esseri costitutivamente votati alla relazione con l'altro. Sin dal suo inizio, la teoria delle sfere si candida così a divenire teoria dello spazio relazionale, ovvero luogo di fondazione di una socialità che non può essere più pensata come ciò che si aggiungerebbe, a mo' di caratteristica secondaria, a un individuo che, dopo esser per caso capitato nel mondo, deve poi porsi il problema di come giustificare il fatto di trovarsi costantemente immerso in circuiti comunicativi molteplici e complessi.

⁴ *Ibidem*, p. 96.

A ciò si connette la trasformazione dell'antropologia filosofica in mediologia generale perseguita da Sloterdijk: l'intero progetto sferologico altro non è che l'immensa descrizione di intrecci tra sfere, inscatolate una dentro l'altra, ciascuna delle quali comporta un aumento della complessità dei circuiti comunicativi senza che però vada del tutto perduto il primitivo legame con quella bolla sonosferica in cui il nascituro si intrattiene con il proprio doppio, costituito dal liquido in cui si trova immerso e con il quale intrattiene un vero e proprio dialogo, fatto di suoni organici e voci materne. In virtù della compenetrazione tra sfere è poi possibile far svolgere a tale mediologia anche le funzioni assolute comunemente dalla teoria critica. La nostalgia dell'origine, la voglia di ritornare in contatto con la bolla placentale, il desiderio di costruire legami fusionali con i propri compagni di viaggio, siano questi l'amante o i membri della comunità di appartenenza (magari riuniti sotto l'egida di un capo carismatico che assicura il carattere sacro e indissolubile del legame collettivo), sono tutte modalità di reazione alla schiumosa solitudine dei moderni attraverso il fantasma di un ritorno alla bolla originaria. Ma attenzione: denunciare le conseguenze eticamente e politicamente disastrose di una simile regressione non significa additare agli umani il compito di far valere come segno di conquistata autonomia la propria solitudine di abitatori di un cosmo silenzioso, in cui si muove senza troppo costruito quel corpo celeste chiamato terra. Non che tale compito vada dichiarato ineseguibile - a molti pare infatti che la modernità si possa ridurre proprio a questa marcia trionfale dell'individuo solitario, chiuso in una bolla che fluttua nella schiuma accanto ad altre. Il punto è che cercare di combattere le sfere fusionali criptofasciste (o fasciste *tout court*) con l'arma dell'individualismo rischia di sfociare in patologie gravi. Al pari del desiderio di regredire verso la calda e avvolgente sfera che si indovina dietro il genitale femminile, riposa su un fantasma anche l'aspirare a liberarsi da ogni legame sferico per celebrare la solitudine dell'individuo autonomo e indipendente. A voler inseguire questo fantasma, si dimentica non solo che alla sfera abitata dal feto non possono che succedere altre sfere, ma soprattutto che senza un'adeguata comprensione della natura intimamente relazionale del processo antropogenetico non si riuscirà mai a dare forma a legami sociali capaci di solidarietà, ovvero compatibili con una teoria della giustizia capace di includere i diritti di tutti gli esseri che coabitano la sfera in cui si muovono gli umani (animali compresi).

Con ciò, si tocca un altro aspetto importante del progetto sferologico che inizia a delinarsi in *Bolle*. Liberarsi dai fantasmi, o, meglio, apprendere a gestire in modo non regressivo il rapporto con i fantasmi che mediano con il luogo dell'origine, coincide con l'accesso alla vita adulta; in questo senso, il programma sferologico - conformemente al proprio ruolo di teoria critica - può dare un contributo prezioso a una possibile terapia

della modernità. Nel denunciare le pretese di chi contrappone alle fantasie regressive il mito di un'autonomia intesa come affermazione dell'individualità isolata, Sloterdijk si scontra direttamente con il mito fondatore della psicoanalisi, individuabile sia nella nozione di narcisismo primario freudiana che nella fase dello specchio lacaniana. In base a tale mito fondatore, veniamo invitati a considerare matura e sana quella modalità di relazione con se stessi che viene mediata da una certa immagine di sé; tale immagine sarebbe colta nelle prime fasi dello sviluppo infantile e ad essa verrebbe demandato il compito di restituire al soggetto la sensazione della propria completezza. Ma, osserva Sloterdijk, nel mondo primario abitato dal feto prima e subito dopo la nascita, nel quale già si mette in moto il processo di autocostituzione del soggetto, gli elementi che entrano in gioco non hanno alcun rapporto con la visione: si tratta di liquidi, come il sangue e il liquido amniotico, di suoni, e dell'aria che il bambino impara a immettere nei polmoni dopo la nascita. Qui non c'è posto per nessuna esperienza visiva alla quale attribuire un valore fondante - come non avrebbe senso concepire tale insieme di relazioni che l'*infans* intrattiene con ciò che abita la sfera primaria come una serie di relazioni oggettuali. A tal proposito, riprendendo un'espressione di Thomas Macho, Sloterdijk parla di «noggetti» per definire ciò con cui entra in relazione il bambino. Ma c'è di più. Attribuire tanto valore alla giubilatoria scoperta della propria completezza immaginaria significa condannare il soggetto a trovare rifugio in qualcosa che letteralmente non esiste, significa cioè condannare il soggetto a compiere un immane lavoro di autocertificazione immaginaria. Creata solo per me, l'immagine della mia completezza di cui parla Lacan andrebbe infatti coltivata e protetta, pena una perdita irreparabile, ma nel contempo si dovrebbe anche tenere a mente che tale immagine è illusoria. E la situazione non migliora, secondo Sloterdijk, se si cerca di ovviare a tale impasse trovando rifugio nel simbolico: i punti di appoggio che il soggetto troverebbe nella dimensione simbolica innanzi tutto non si trovano a portata di mano, dal momento che la psicoanalisi lacaniana sembra riservare a pochi, e solo dopo sforzi immani, l'accesso al simbolico; inoltre, affidarsi alla guida del simbolico per districarsi nel groviglio dell'immaginario non è impresa priva di rischi, visto che un eccessivo avanzamento nella dimensione simbolica può addirittura condurre dritti verso una psicosi. Insomma Sloterdijk ci suggerisce di prendere le distanze da un progetto psicoterapeutico la cui antropologia non si distanzierebbe troppo da un cammino religioso segnato dall'eredità cristiana: mai del tutto libero da una sorta di peccato originale, che consiste nel non poter separarsi da quella mancanza originaria che sarebbe cifra primaria della soggettività, l'individuo a cui la psicoanalisi offre le proprie cure rischia di dover incamminarsi lungo un percorso che può al massimo condurre a tappare i buchi dell'im-

maginario, sapendo per giunta che questa operazione di otturazione è sempre precaria e incompleta.

È dunque dal confronto critico con la psicoanalisi che emerge in che senso l'antropologia filosofica elaborata da Sloterdijk possa aspirare a porsi quale percorso terapeutico volto a sanare alcune delle patologie che affliggono la modernità. Se il compito della filosofia, da Kant in poi, consiste nell'indicare la via che conduce gli individui a diventare persone adulte, Sloterdijk non ha dubbi sul fatto che l'adulterità si conquista non rinunciando alle sfere, ma imparando ad abitare in modo corretto al loro interno. Nel caso della maturazione affettiva, al soggetto adulto si chiede di entrare in una risonanza genitale-libidinale con i partner amorosi che sappia integrare l'altro in un più vasto circuito comunicativo e mediale in cui per principio non possono essere assenti i riferimenti a quelle esperienze di comunione sferica che già si sono vissute nella bolla originaria. Nel caso della maturazione politico-sociale, il passaggio verso una modernità libera dalle psicosi totalitarie si attua solo a due condizioni. La prima si verifica quando ciascuno può accedere allo spazio comune in quanto portatore di una socialità già impressa nel proprio vissuto; la seconda, invece, quando tale socialità viene percepita dalla stessa collettività come parte integrante del bagaglio che l'individuo porta con sé durante ogni atto di interazione. Una mancata integrazione di tale socialità originaria nel quadro più ampio del vivere associato produce, tipicamente, due patologie strutturalmente simili: da un lato abbiamo la fuga romantica nelle mistiche dell'origine, sia essa intesa come natura o come divinità, la quale funge da madre che, non potendo porsi a distanza dal figlio, lo ingloba e lo divora, dall'altro l'immersione nella totalità organica della nazione, che pure autorizza un tipo di fusione priva di distanze. Una terza patologia che si presenta all'individuo moderno è data infine della malinconia depressiva, la quale insorge quando non è disponibile alcuna immersione fusionale di tipo compensatorio. Tra le patologie possibili, quest'ultima presenta forse agli occhi di Sloterdijk il maggior interesse teorico. Di cosa soffre infatti il malinconico? Non di una perdita oggettuale che, stando all'ipotesi freudiana, non viene riconosciuta come tale, bensì di una perdita ben specifica, localizzabile e individuabile: il malinconico soffre per la perdita del proprio doppio, per la perdita del proprio *genius* o angelo, ovvero di quel compagno invisibile che, nelle tradizioni premoderne, significava, quale cifra riconoscibile sul piano immaginario e affettivo, il rapporto di ciascun individuo con l'intimità sferica di cui si è fatta esperienza nella bolla.

Il modo in cui questi doppi fanno la loro comparsa nelle varie tradizioni premoderne, sia occidentali che orientali, per poi ricomparire sotto nuove fattezze sin dentro la modernità, ma trasfigurati e quasi irriconoscibili, entro la raffigurazione artistica o letteraria, costituisce l'oggetto prin-

cipale delle analisi condotte in *Bolle*. Con la maestria dell'erudito, unita alla felicità di una scrittura a volte folgorante, che si sforza di restituire la perduta vita a scene dell'anima che appartengono all'antichità più remota, Sloterdijk ricostruisce un mondo di simboli - o, meglio, di forme simboliche - che attestano l'efficacia culturale di una sfericità originaria percepita come spazio intimo del sé. Esemplici, in tal senso, sono le pagine in cui si studia il ruolo centrale giocato dalla placenta, seppellita nel cimitero del villaggio africano o nel cortile sotto casa nell'Europa premoderna, portata in trofeo accanto al faraone di cui costituiva il doppio visibile; oppure quelle in cui vengono ricordate la figura dell'angelo e quella del *genius* romano, a cui era dedicata la festa del *dies natalis*. Ma va subito precisato che a Sloterdijk non interessa il doppio in quanto tale, bensì il tipo peculiare di intimità che si crea nella sfera in cui il soggetto abita con il proprio doppio, in un rapporto che è sin da subito mediato dalla comunicazione. Ciò spiega come mai una parte importante dell'analisi condotta da Sloterdijk comprende uno studio sul significato antropologico della trinità cristiana. Soffermandosi soprattutto sulla nozione di pericoresi (un termine tecnico che indica il rapporto di inclusione reciproca, non escludente però la separazione assoluta, che intercorre tra le persone della trinità), Sloterdijk identifica infatti nella riflessione teologica sulle relazioni intratrinitarie un modello di estremo interesse al fine di poter immaginare uno spazio intimo che permette tanto la convivenza, la compresenza e lo scambio mediatico, capace di coinvolgere tutto l'essere degli attori coinvolti, quanto quella separazione che autorizza questi ultimi a concepirsi come individui autonomi.

Con ciò tocchiamo un aspetto teoricamente assai rilevante dell'intera impresa tentata da Sloterdijk. Si tratta della relazione che l'analisi dei fenomeni antropogenetici condotta in prospettiva filosofica intrattiene con materiali narrativi tratti da universi mitici o teologici, i quali, all'interno di tale analisi, fungono da indicatori di un'esperienza possibile. È una relazione, questa, che definirei irrinunciabile per il progetto di un'antropologia filosofica. Ma qui è bene intendersi con chiarezza. La posta in gioco di tale relazione, come si evince in modo definitivo dal lavoro di Blumenberg dedicato al mito, non consiste né nel voler «restituire» al mito la sua «verità», come se si trattasse di ripercorrere in qualche modo a ritroso la via che avrebbe portato dal mito al *logos*, né nel tradurre in filosofemi ciò che in un contesto extramoderno si dà a vedere solo nella lingua del mito⁵. L'obiettivo consiste piuttosto nel mostrare come il mito sia una modalità - beninteso tra altre - in virtù della quale diviene possibile, per una comunità storica data, comunicare la propria esperienza di un mondo condiviso. Di conseguenza, occupare il posto che prima veniva occupato dal mito

⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), Bologna, Il Mulino, 1991.

significa accogliere un insieme di domande, accettandone la pertinenza in quanto dato antropologico, senza con ciò voler accettare le risposte che a quelle domande il mito aveva fornito.

Fedele a questa impostazione, Sloterdijk intende riprendere il discorso sullo spazio duale enunciato dai linguaggi religiosi dell'umanità senza togliere a questi la loro capacità di significare un'esperienza antropologicamente rilevante; tale ripresa, più precisamente, si configura come una ripetizione, che ha lo scopo di far emergere un sapere paleoculturale sulla vita psichica suscettibile di essere trattato quale via di accesso a esperienze dell'intimità dotate ancora di enorme rilevanza antropologica. In tal modo, la presa di distanza da ogni forma di mito, che caratterizza in modo necessario e costitutivo la modernità, non assume la forma di una rottura, bensì comporta una reintegrazione della sfericità a cui il linguaggio religioso aveva dato espressione entro contesti più complessi, a loro volta caratterizzabili quali ampliamenti e risemantizzazioni della sfericità originaria. Si potrebbe affermare che la filosofia delle sfere si comporta nei confronti dell'esperienza religiosa come un'acutizzazione della gnosi, se per gnosi intendiamo un'opera di demitologizzazione che del mito conserva i tratti esistenzialmente rilevanti. Non per caso, ricorrendo a una metaforica tipicamente gnostica, Sloterdijk può affermare che «la sferologia profana è il tentativo di liberare la perla dalla sua conchiglia teologica»⁶.

In conclusione, resta da chiedersi a quale obiettivo miri, complessivamente, la colossale impresa sistematica di cui *Bolle* segna l'inizio. La risposta, fornita dallo stesso Sloterdijk, può sembrare strana: il progetto sferologico altro non vuole essere che un approfondimento di quell'ontologia dello spazio che Heidegger avrebbe solo abbozzato in alcune pagine di *Essere e tempo*, ma che sarebbe poi rimasta incompiuta a causa del primato che Heidegger ha voluto attribuire alla temporalità quale via di accesso alla descrizione del rapporto che il *Dasein* intrattiene con l'essere. La stranezza di tale progetto scompare però subito se si tiene a mente che, per concepire lo spazio come il tratto fondante dell'essere, come la condizione di possibilità di ogni relazione, è necessario esporre il modo in cui lo stesso rapporto a sé del soggetto sia reso possibile da una sorta di immersione originaria nella spazialità, ovvero da una percezione di sé in quanto abitatore di spazi - una percezione che deve necessariamente precedere la formazione della coscienza discorsiva. Le differenze tra lo spazio globale che la modernità circoscrive e lo spazio intimo di cui sono

⁶ P. Sloterdijk, *Sfere. Vol. I. Microsferologia. Bolle*, cit., p. 103. Circa l'interesse di Sloterdijk per la gnosi, si veda P. Sloterdijk e T. Macho, *Die Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, 2 voll., München, Artemis&Winkler, 1991.

memori i miti del doppio angelico sono notevoli; tuttavia, senza la possibilità di pensare ciò che accomuna tali differenze, resta preclusa la via che conduce a formulare un'ontologia dell'umano condotta sotto il segno di un'antropologia pienamente consapevole.

Giovanni Leghissa
Università di Torino
giovanni.leghissa@unito.it

