

Benedetta Piazzesi

**La gloria del visibile e l'inquietudine del tempo**

Quello proposto da Stefano Righetti nel suo ultimo libro, *L'etica dello spazio*<sup>1</sup>, è un attraversamento attualizzante della storia della filosofia occidentale. Un attraversamento doppiamente impegnativo, non solo per il lavoro concettuale che ci è richiesto in questo lungo percorso, ma soprattutto per l'impegno etico-politico a cui l'argomentazione ci convoca.

La rilettura di Righetti del pensiero occidentale è volta a restituire la tensione tra le rappresentazioni (filosofiche e artistiche) che abilitano le trasformazioni storiche e i processi materiali che a loro volta permettono le condizioni di pensabilità di quelle stesse categorie. Questa doppia illuminazione, che sottrae al pensiero la sua autonomia ma che al tempo stesso gli riconosce la potenza (anche inquietante) di produrre effetti di realtà, è orientata al presente. Un presente nell'ombra di una profonda crisi economica ed ecologica, i cui violenti chiaroscuri ci consegnano quotidianamente a un mondo contraddittorio del benessere e della miseria, della riduzione in schiavitù e del progresso; un presente che ci interroga retroattivamente sulle radici del dispiegamento dello spirito di utilità e conquista della civiltà occidentale. L'autore ci aiuta così a ricostruire una storia delle categorie di spazio e di tempo dalla filosofia greca all'idealismo tedesco (cui farà seguito un volume che prenderà in esame il medesimo problema nel contesto della filosofia contemporanea) e a comprendere la nostra storia sociale a partire dall'opposizione di queste categorie. Una storia concettuale, dunque, che ci conduce in un presente la cui posta in gioco è più che mai politica. Righetti mostra la progressiva perdita di sensibilità dell'Occidente per quella «gloria del visibile»<sup>2</sup> cui presto viene sostituita una fascinazione per le promesse del tempo, le quali divengono il suo strumento di potere sul mondo (tramite la messa a profitto pro-meteica) e la sua

catena oltremondana.

Il libro si apre sull'articolazione di due tipi di temporalità opposte, quella dell'antichità e quella della cristianità, una ciclica e una lineare-escatologica, e dedica la gran parte della sua attenzione al passaggio moderno. Certo, una modernità che è sempre cristiana, e ancora per molti versi greca, eppure dotata di una potenza rivoluzionaria, proprio nel nuovo senso che, nota l'autore, sostituisce all'idea di ritorno ciclico quella opposta di rottura ad opera dell'evento. Oltre il modello greco di temporalità ciclica, ma anche oltre l'escatologia spirituale del cristianesimo, seguiamo l'affacciarsi, tra il Rinascimento e il XIX secolo, di un'escatologia materiale tecno-economica che si esplicita nelle tecniche e nei concetti che ristrutturano la vita secondo coordinate temporali. La stessa idea di spazio, a partire dagli studi sulla prospettiva e dalla sua algebrizzazione ad opera del piano cartesiano, risulta riabilitata e "profittabile" solo previa matematizzazione e quindi sottomissione a un ordine logico che gravita attorno all'utile umano. Spazio geometrico e universale della rivoluzione scientifica di cui solo il XX secolo decreterà l'obsolescenza con le rivoluzioni della fisica e della biologia<sup>3</sup>.

Le riflessioni di Righetti, che si concentrano in particolare sulle rappresentazioni artistiche del visibile tra Rinascimento e Barocco, si fanno più dense (perché sono i sentieri della storia stessi a convergere su questo punto) con l'approssimarsi delle grandi svolte del Sette-Ottocento: l'Illuminismo, la Rivoluzione francese, il colonialismo, l'idealismo tedesco, il darwinismo, la rivoluzione industriale... Cosa abbiano in comune fenomeni di natura intellettuale, politica, scientifica, tecnica e sociale così diversi tra loro è chiaro nel momento in cui si segue l'argomentazione dell'autore: la riorganizzazione del mondo secondo un criterio temporale. La traduzione della sua immanenza spaziale nella trascendenza utopico-escatologica del Progresso. Una categoria, quella di Progresso, che allaga per intero il sapere sette-ottocentesco e che tiene insieme sociologia e zoologia, economia, scienza e filosofia morale dentro la medesima idea di storia: un tempo

1 Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Mimesis, Milano 2015.

2 *Ibidem*, p. 33.

3 Ci riferiamo naturalmente alle teorie della relatività spazio-temporale che subordinano la formulazione teorica alle limitazioni di un sistema di riferimento, ma anche ai grandi biologi di inizio Novecento. Opponendo a questo spazio oggettivo la pluralità e la meraviglia degli ambienti vissuti dei viventi, nel 1920 von Uexküll afferma: «Il tentativo di edificare in modo ideale un mondo oggettivo assoluto e libero da ogni componente soggettiva è andato a finire nel nulla [...]. La considerazione del mondo oggettivo non deve però mai più farci distogliere lo sguardo dal compito di costruire nuovamente l'universo a partire dagli ambienti». Cfr. Jacob von Uexküll, *Biologia teoretica*, trad. it. di L. Guidetti, Quodlibet, Macerata 2015, p. 268.

orientato al futuro, teso e sospinto da una nuova teleologia il cui compimento non è più divino ma terreno. Una nuova filosofia della storia il cui protagonista glorioso è l'Umanità.

Non a caso nell'«Introduzione» Manlio Iofrida definisce il percorso di Righetti un'«(anti)filosofia della storia»<sup>4</sup>, intesa a demistificare «le magnifiche sorti e progressive» di leopardiana memoria:

Invece che correre verso il limite della propria origine, questo nuovo progresso procede verso un futuro infinito e, in quanto tale, inedito e sempre inatteso. Da qui, la certezza che il tempo determini un mutamento «progressivo» delle condizioni umane, e che questo mutamento debba corrispondere a un ordine anch'esso crescente e lineare [...]. Nella seconda metà del XVIII secolo esso viene ripreso e adattato sia alla storia naturale che alla Storia umana – finché la crisi del secolo ne trarrà la giustificazione per una rottura politica, rivendicata ormai come inevitabile e necessaria<sup>5</sup>.

In questo nuovo ordine simbolico del mondo dettato dal criterio temporale sono coinvolti i popoli non europei – il cui incontro, che si dà nella forma del colonialismo, sarebbe potuto essere per l'Occidente destabilizzante e decentrante – così come gli animali non umani che parimenti acquisivano, a opera delle idee evoluzioniste, parentele troppo strette con l'umano. La constatazione della coesistenza con l'altro (animale o umano) nello spazio e quella dell'uguaglianza, si potrebbe dire, sul piano corporeo (implicita nel radicale assunto della parentela biologica con i non umani) sono reinscritte e neutralizzate in questo nuovo modello di progresso e di civilizzazione, in cui è il tempo a permettere di riformulare il problema dell'ordine e della gerarchia:

L'incontro con gli altri popoli [...] aveva posto il problema della contemporaneità nello spazio di forme sociali e condizioni tecnologiche differenti. E per risolvere il dilemma, ecco che il tempo viene introdotto come nuovo criterio ordinativo. Poiché la spazialità del mondo pare ormai svelata e dominata nella interezza, la categoria del tempo garantisce la costruzione di un ordine prospettico e astratto, che permette al presente di aprirsi verso il passato, e alle diverse civiltà di organizzarsi in una gerarchia che ha come vertice il futuro. Lo spazio che rivela la coesistenza di forme diverse della storia umana, per sviluppo sociale o tecnologico, attribuisce alla filosofia

4 Manlio Iofrida, «Introduzione», in S. Righetti, *Etica dello spazio*, cit., p. 7.

5 S. Righetti, *Etica dello spazio*, cit., p. 126.

della storia la capacità di classificarle come uguali o più arretrate (in ragione della posizione occidentale). Il problema dell'unità (o della finitezza) dello spazio lascia così il posto alla differenza temporale, che a sua volta pone su una linea progressiva la contemporaneità delle culture<sup>6</sup>.

Lo stesso accade alle scienze naturali, che il modello evoluzionista permette di riordinare tramite la storicizzazione dei viventi<sup>7</sup>, benché non si possa affermare che tale inclusione scientifica della storia in seno alla natura equivalga a una messa in mora della loro opposizione concettuale. La natura, argomenta Righetti, ancora dopo il XIX secolo, resta la dimensione materiale della costanza e della ripetizione opposta a una storia specificamente umana come dimensione del progresso (spirituale) e dell'evento. Una «storia della Ragione», di matrice prima illuminista e poi idealista, in cui la natura è un fondo materiale. In cui essa è precisamente il materiale ad uso del processo storico: la storia progressiva umana può (e deve) usare il materiale altrimenti inerte e pre-storico della natura, deve metterlo in moto e renderlo un prodotto, cioè un oggetto culturalizzato e storicizzato.

Contro questa storia dello Spirito, della Ragione, dell'Umanità, l'autore propone una storia materiale ed ecologica che, oltre che l'origine (che si pretende invece assoluta e autonoma), rappresenta oggi più che mai il limite del pensiero:

Al di là di ogni ideale di emancipazione dalla materialità del limite, la natura si rivela oggi come l'unico limite che la produzione dello spirito e il suo divenire non potrebbero oltrepassare, se non tornando al momento iniziale in cui l'astrazione dell'idea non poteva neppure essere concepita. E il pensiero di questo limite può allora diventare il compito di una filosofia [...] che sappia ripensare la presenza del visibile in termini nuovamente positivi, come l'insieme delle relazioni che condizionano l'esistenza e, contemporaneamente, come lo spazio della vita in cui ci è dato di esistere in rapporto reciproco (o, per dirla con Merleau-Ponty, come «carne connessa a carne»), e in cui si gioca per intero – in ragione del presente e non del futuro – anche il senso delle nostre lotte e la nostra aspirazione alla libertà<sup>8</sup>.

6 *Ibidem*, pp. 128-129.

7 «Una trasformazione che riguarda anche la storia naturale. Fino al XVIII secolo, la natura poteva essere ancora concepita come un insieme confuso di esseri viventi che il caso aveva arbitrariamente accostato [...]. Nel XVIII secolo si tratta di comprendere, al contrario, come la natura sia il frutto, invece che di un ordine, di uno sviluppo temporale del vivente», *ibidem*, p. 131.

8 *Ibidem*, p. 185.

Prospettiva ecologica senza la quale un antispecismo che si voglia politico è impossibile. Un antispecismo che non consista nell'introiezione progressiva degli animali nello spazio antropico (del diritto, della tecnica o dell'affetto familiare), bensì nell'apertura della cultura umana al "visibile", come lo chiama Righetti, alla sua meraviglia, ai suoi incontri, ai suoi conflitti. Non un passo oltre nella storia della civiltà (fatta di controllo tecnico e spirituale, coercitivo o protettivo che sia, dell'uomo sul mondo), ma un passo fuori da questa grande opera di riscrittura del senso del mondo e della sua trasformazione materiale. «*Rien faire comme une bête*»<sup>9</sup>.

---

9 Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1954, p. 154, che apre il libro di Righetti in epigrafe.