

Andrea Punzi

IL CERCHIO DELL'UMANO

Emerson su etica, pensiero e libertà

**Prefazione di
Rossella Fabbrichesi**

INDICE

Prefazione, di Rossella Fabbrichesi p. 4

IL CERCHIO DELL'UMANO

Introduzione p. 9

Parte prima. *I circoli della natura*

Capitolo I. Un'antropologia naturale p. 20

1.1. Coleridge, Carlyle, Emerson e la riscoperta del *self* p. 20

1.2. Influssi morfologici. Swedenborg e Goethe p. 30

Capitolo II. Per una nuova etica p. 38

2.1. Zarathustra sulla montagna p. 38

2.2 *Self-reliance* e nuova etica p. 43

Parte seconda. *Percorrere il cerchio*

Capitolo I. Tracciare il cerchio p. 52

1.1. Ricominciare dalla fine	p. 53
1.2. L'Essere e la scelta	p. 57
Capitolo II. L'etica in cammino	p. 62
2.1. Rassomiglianza e riconoscimento. Un percorso	p. 62
2.2. Percezione dinamica e pratica del cammino	p. 69

Parte terza. *La pratica del cerchio*

Capitolo I. L'esercizio della libertà	p. 75
1.1. Fato e potenza	p. 75
1.2. La pratica nel quotidiano	p. 80
Capitolo II. L'esercizio della cultura	p. 87
2.1. Oltre l'individuo	p. 87
2.2. Percezione morale e senso del futuro	p. 90
Capitolo III. L'emblema e la pratica	p. 97
3.1. Echi vichiani. Poesia e senso comune	p. 97
3.2. Il gesto e la condotta. Oltre il cerchio	p. 110

Bibliografia	p. 114
---------------------	--------

Prefazione

Ralph Waldo Emerson è ormai una voce riconosciuta nell'ambito degli studi filosofici contemporanei, pur non essendo né un filosofo, né uno storico della filosofia, né appartenendo in senso stretto ad alcuna corrente tradizionale di pensiero. Ma nello scorcio dell'ultimo trentennio, alcuni brillanti pensatori – Cavell e altri esponenti della sua scuola, negli Stati Uniti, Soressi e Nieddu in Italia – si sono resi conti dello spirito innovativo e dell'estrema ricchezza espositiva dei suoi saggi e l'hanno proposto alla comunità scientifica come autore del tutto peculiare e originale, ancorché per molti versi 'inattuale'.

Emerson è in effetti dotato di una formidabile capacità di coinvolgere emotivamente il lettore, di garantirgli uno spirito libero da pregiudizi e di esercitarlo in quella difficile arte di occuparsi dei temi più profondi, prescindendo dalle abitudini tradizionalmente accolte e radicalmente stabilite negli usi accademici. Emerson sorprende, scuote, affascina, coinvolge, "elettrizza", come scrisse un suo uditore. Leggendolo, ci si trova a dire: "Sì, è proprio così!", in un afflato che non ha solo tracce intellettuali, ma passionali. Se ne era accorto per primo Nietzsche, il cui incontro con i suoi testi, prima ancora che con quelli schopenhaueriani, aveva tracciato un solco profondo nel suo 'sentire' la filosofia e non l'aveva mai abbandonato – caso raro nell'attività erratica di questo pensatore – fino agli ultimi anni, quelli contrassegnati da un sempre più potente fuoco distruttore verso ogni verità stabilita e concezione tradizionale, verso ogni altro compagno di cordata. Il suo mondo crollava intorno a lui, ma Emerson continuava ad essere inteso come immenso: "E' un individuo che, istintivamente, si nutre solo di ambrosia e lascia andare quello che nelle cose è indigeribile", scrive nel *Crepuscolo*

degli idoli. “Uno spirito riconoscente”, che Nietzsche assume a modello negli ultimi tormentosi momenti, che lo accompagna con il suo *gai saber* nell’incedere faticoso della fine, di una fine che Nietzsche viveva per altro, sorprendentemente, come uno stato di grandissima salute, identificandosi forse proprio con l’anima affermativa emersoniana,

Non è dunque casuale che il grande saggista americano viva oggi un tempo di riconoscimenti e riscoperte. Si è potuto facilmente constatare che, dalla sua sorgente sono sgorgate due differenti, ma ugualmente imponenti, tradizioni: quella nietzscheana, che prima ricordavamo, e quella pragmatista, che da Emerson si produce con una filiazione evidentemente molto più immediata. Si leggano le pagine di James, di Peirce, di Dewey, di Mead, e in ognuno di loro si troveranno le tracce del loro primo maestro, il quale fu, in alcuni casi, anche intimo amico. James e Peirce lo seguivano spesso nelle sue attività di conferenziere e avevano assimilato i suoi insegnamenti per trasferirli nella loro vena all’interno del nascente pragmatismo. Quella di Emerson può ben essere descritta come una filosofia delle pratiche quotidiane, attenta ad una considerazione della natura che Peirce avrebbe potuto definire ‘sinechista’, e i suoi temi più importanti risultano musicati e variati all’interno dell’impianto filosofico dei più autorevoli pensatori d’oltre oceano. Di qua e di là dall’Atlantico abbiamo dunque due tra le più influenti scuole di pensiero odierne – quella ermeneutica e quella pragmatista – che risultano entrambe debitrice delle note e delle considerazioni emersoniane.

Il libro di Andrea Punzi mostra bene le ragioni per le quali questo è stato possibile. Pur non soffermandosi storiograficamente su queste variegata e importanti eredità, egli sottolinea alcuni nodi teoretici del pensiero di Emerson che appaiono fecondi ancor oggi e che spiegano adeguatamente come dei giganti come Nietzsche o Peirce possano averlo considerato un nume tutelare. Anzitutto, come già accennavo, Emerson può esser interpretato come l’ispiratore di una filosofia del quotidiano, fondata sulle pratiche ordinarie del vivere comune e sulla centralità dell’azione. Questo elemento, che nella

storiografia recente è un dato acquisito, viene arricchito dall'autore di questo volume da un altro riferimento essenziale. Quella di Emerson può essere considerata come una filosofia delle 'maniere' e del gesto, fondata sull'esposizione del corpo proprio all'interpretazione pubblica. Punzi si avvale intelligentemente di alcune suggestioni vichiane per ritrovare nel "pensiero che sta nelle mani e nei piedi", nel pensiero che è già a tutti gli effetti azione, una disposizione fondamentale nell'apertura del rapporto col mondo. Il corpo è dunque sempre rivestito di un certo 'abito' – parola chiave per la successiva tradizione pragmatista - o, nei termini emersoniani, di una certa maniera; è sempre disposto o indisposto in un certo modo, ed è qui che si radica il senso *etico* di ogni esistenza. Attraverso la ricca simbolicità del gesto, l'uomo trova accesso non solo al mondo, ma alla società. Questo connubio di etica e pragmatica è la chiave interpretativa più feconda della riflessione di Emerson, secondo l'autore.

Ma con ciò non è detto tutto: Punzi reperisce una figura simbolica fondamentale nell'opera del pensatore americano, che è quella del cerchio, e intorno ad essa costruisce la propria riflessione. Emerson immagina la natura come avviluppata in circoli, l'interpretazione umana come una via per tracciare sempre nuovi circoli, la stessa esistenza personale come un cerchio disegnato all'infinito. Esso è "l'emblema più alto dell'enigma del mondo". La filosofia di Emerson – quella filosofia che da lui non è mai stata proclamata palesemente come tale – è dunque fondata su due elementi imprescindibili: quello simbolico-retorico e quello interpretativo-prospettico. Ambedue si sviluppano nella pratica fondante dell'espressione segnica e gestuale in cui ogni uomo è immerso, quell'espressione dell'umano "attraverso la pratica del suo significato", come scrive l'autore del volume, che traccia costantemente nuovi circoli ermeneutici, sul modello del primo imprescindibile orizzonte disegnato dall'occhio umano. Secondo quest'angolo di visuale "ogni fine è un nuovo inizio" e c'è sempre un'altra aurora che sorge dopo il tramonto, così come "sotto ogni abisso se ne apre uno anche più profondo" (*Cerchi*). E'

innegabile: Zarathustra è alle porte, ma con le vesti del pioniere della *wilderness* americana.

Rossella Fabbrichesi

settembre 2010

IL CERCHIO DELL'UMANO

Emerson su etica, pensiero e libertà

di Andrea Punzi

Introduzione

Harold Bloom considera Ralph Waldo Emerson¹ «una figura centrale nella cultura americana», indispensabile per comprendere i successivi sviluppi della filosofia e della politica statunitense. Il filosofo contemporaneo Stanley Cavell (cui si deve la riscoperta di Emerson nella seconda metà del XX secolo), lo ritiene invece uno dei filosofi americani più sottovalutati in assoluto, progenitore di quel pragmatismo che segnerà in modo profondo tutta la cultura nordamericana, dalla letteratura alla filosofia, dalla politica alla scienza. È facile, infatti, rintracciare nelle opere di Emerson numerosi temi dei maggiori filosofi della generazione successiva, tra cui figure quali Peirce, Dewey e William James non mancheranno di riconoscere il loro debito nei suoi confronti. Notevole anche l'influsso di Emerson su intellettuali europei del suo tempo, grazie anche ad alcune traduzioni in lingua tedesca, che tanto ispireranno il giovane Nietzsche negli anni turbolenti del suo apprendistato filosofico.

Figura atipica nel panorama culturale del XIX secolo, Emerson si presenta per lo più come un pensatore a-sistematico, che affronta tematiche assai diverse tra loro, dalla politica all'etica, alla filosofia, alla scienza e alla religione. Per questa ragione rimane una figura assai complessa e indefinita agli occhi del critico, il quale si trova ad affrontare gli stessi problemi interpretativi che caratterizzano alcune filosofie ed alcune “scritture

¹ Ralph Waldo Emerson (Boston, 1803 – Concord, 1882), è stato uno scrittore, filosofo e poeta statunitense, ricordato soprattutto per aver fondato il movimento trascendentalista americano intorno alla metà del XIX secolo. Tra le sue opere più rilevanti ricordiamo *Nature, Essays* (1841 – 1844), *Representative Men, Society and Solitude, The Conduct of Life*.

filosofiche”, tipo quelle di Montaigne e dello stesso Nietzsche. In anni recenti, grazie soprattutto al lavoro di Stanley Cavell², numerose opere di Emerson sono state ripubblicate e commentate, ed è stato possibile dimostrarne l'influsso diretto sul pragmatismo americano (in particolar modo James), la psicologia umanistica, molta letteratura americana (da Whitman, Thoreau e Dickinson fino alla *beat generation*), il pensiero politico di George Kateb e la storiografia americana relativa allo schiavismo e alla guerra civile. A partire dalla preziosa e pionieristica ricerca di Cavell, le edizioni delle opere di Emerson si sono rapidamente moltiplicate e arricchite di sempre più fecondi interventi critici. Tra i molti va ricordato il lavoro di David Justin Hodge, allievo di Cavell e autore di *On Emerson* (Wadsworth 2002), e di H.G. Callaway, curatore di un'ottima edizione di *The Conduct of Life*, arricchita da una preziosa Introduzione, oltre alla riedizione di *Society and Solitude* (uscita nel 2008, contemporaneamente ad una parziale traduzione italiana a cura di Nadia Urbinati, Diabasis, Reggio Emilia 2008).

Per quanto concerne la storia editoriale emersoniana in Italia, solo negli ultimi anni v'è stato un vivo interesse per il filosofo americano³. Le ultime traduzioni italiane complete di Emerson risalgono infatti alla prima metà del '900 (l'unica versione italiana finora disponibile de *La guida della vita* era

²Cfr. in particolare: S. Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Blackwell, Oxford 1995; *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercise*, Harvard UP, Cambridge and London 1994; *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago 1990; *This New Yet Unapproachable: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago UP, Chicago 1988; *Pursuit of Happiness: the Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard UP, Cambridge 1981, tr. it E. Monreale, *Alla ricerca della felicità: la commedia hollywoodiana del rimatrimonio*, Einaudi, Torino 1999; *Thinking of Emerson e An Emerson Mood, in The Sense of Walden, An expanded edition*, North Poitn Press, San Francisco.

³ Le ragioni di un così scarso successo del pensiero di Emerson in Italia potrebbero essere molteplici. Prova a tracciarne alcune Beniamino Soressi nell'Introduzione al suo volume monografico sul filosofo americano, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, Armando editore, Roma 2005 (p. 17): «[...] abbiamo dovuto aspettare il 1886 per la prima traduzione, e quasi trent'anni dalla sua morte per la seconda, del 1911. Le versioni sono raramente integrali, e l'unica traduzione di *The Conduct of Life* è del 1923. Si può supporre che alcuni saggi di Emerson siano stati letti abbastanza spesso in vari altri paesi europei, soprattutto di lingua francese, dove alcuni intellettuali, come Maeterlinck, possono considerarsi diretti eredi di Emerson. Emerson sembra aver lasciato in Italia un'eredità intellettuale molto limitata oppure troppo filtrata e fortemente distorta. Pensiamo a D'Annunzio, lettore di Nietzsche, e a Pascoli e Pavese, lettori di Withman (per Nietzsche e Withman, l'opera di Emerson fu per lungo tempo una sorta di sacra scrittura)».

quella a cura di Decio Pettoello, Paravia, Torino 1923). Ora, grazie a Beniamino Soressi (al quale si devono varie traduzioni e curatele, tra le quali una relativa proprio a *The Conduct of Life*, Rubettino, 2008) e Anna Maria Nieddu, il pensiero di Emerson è tornato, anche in Italia, ad essere al centro dell'attenzione di un buon numero di studiosi.

«[...] Ogni azione ammette di essere superata. La nostra vita è un'iniziazione in vista della verità secondo la quale intorno a ogni cerchio se ne può tracciare un altro; che non esiste mai fine in natura, ma ogni fine è un inizio; e che vi è sempre una nuova alba al culmine del meriggio, e che sotto ogni profondità se ne apre un'altra più profonda»⁴. Così scrive Emerson in *Circles*, uno dei saggi più rappresentativi del suo pensiero, contenuto nella prima serie di *Essays* pubblicata nel 1841⁵. Conferenziere, predicatore, scrittore, espulso da Harvard per aver contravvenuto alla dottrina teologica, amato e duramente ostacolato dai suoi contemporanei, Emerson già in vita praticò e compì il suo destino futuro: “essere poeta”. Una specie particolare di poeta, un poeta-filosofo, ma anche un poeta-uomo, annunciatore di un nuovo mattino per la filosofia, il mondo e la vita. Scriveva di sé stesso: «Sono nato poeta. [...] questa è la mia natura e la mia vocazione. Il mio canto, non c'è dubbio, è rauco, e per la maggior parte in prosa. Tuttavia sono poeta, nel senso che percepisco e amo le armonie che sono nell'anima e le armonie che sono nella materia, e specialmente le corrispondenze tra queste e quelle»⁶. Coglieva così una verità fondamentale per la comprensione della conoscenza: la sua

⁴ Ralph W. Emerson, *Circles*, cit. in C. West, *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo*, Editori riuniti, Roma 1997, p. 19.

⁵ Emerson pubblicò queste due serie di saggi, che furono poi raccolte in un unico volume, a distanza di qualche anno l'una dall'altra, e precisamente la prima serie nel 1841 e la seconda nel 1844. I *Saggi*, specialmente quelli della prima serie, sono per la maggior parte una rielaborazione e un approfondimento delle idee sostenute in conferenze tenute da Emerson in diverse occasioni negli anni precedenti alla loro pubblicazione. I *Saggi*, inoltre, sono da considerare un'opera di primaria importanza nell'insieme della produzione filosofica emersoniana, dal momento che costituiscono un ponte tra la prima fase trascendentalista e la seconda più vicina a tematica che diverranno proprie del pensiero pragmatista.

⁶ Ralph W. Emerson, cit. in *Cerchi*, a.c. di Roberto Mussapi, Capelli Editore, Bologna 1983, p. 7.

origine retorico-simbolica, costruita attorno al senso delle metafore e scaturita dalla decifrazione degli emblemi.

Emerson, infatti, comprese a fondo la centralità del simbolo, con cui solo poteva legare l'anima alla cosa, e proprio nell'interpretazione del simbolo la sua opera trova la ragione di una così penetrante e multiforme scrittura. Il simbolo rappresenta per lui il legame capace di superare la dicotomia platonica tra anima e cosa, su cui il suo pensiero si arrestava consapevole di quel punto di crisi centrale. Tuttavia, in virtù della caratterizzazione metamorfica della natura, del «carattere fluido e volatile» delle cose, egli «superò una concezione rituale del simbolo, elaborandone una visione naturale e dinamica, la stessa che regge la scoperta che il poeta tenta e affronta ad ogni verso»⁷. Il simbolo per eccellenza, «l'emblema più alto dell'enigma del mondo», è per l'appunto la figura del *cerchio* (o del circolo). Il cerchio diventa la manifestazione del movimento del respiro, del flusso e riflusso del mare, del divenire delle cose, dell'eterno ritorno dell'identico come dirà Nietzsche. Diviene finanche la cifra stessa della scrittura dell'autore, trattando il pensiero come un elemento primario e fluido, incorporando la circolarità della frase fino ad aprire la possibilità di comporre un articolato poema circolare. Tutto in natura assume la forma del cerchio. Scrive Emerson:

L'occhio è il primo cerchio, l'orizzonte che esso forma il secondo, e attraverso la natura questa figura primaria è ripetuta all'infinito. È l'emblema più alto dell'enigma del mondo. [...] La vita dell'uomo è un circolo che si evolve da sé, che, da un anello impercettibilmente piccolo, si allarga da tutte le parti in nuovi circoli più ampi, e così all'infinito. [...] La sola cosa che noi ricerchiamo con insaziabile desiderio è dimenticare noi stessi, essere sorpresi fuori della nostra proprietà, perdere la nostra sempiterna memoria, e fare qualcosa senza sapere come o perché: in breve, tracciare un nuovo circolo.⁸

⁷ Ivi, p. 22.

⁸ Ralph W. Emerson, *Saggi*, tr. it. di Piero Bertolucci, Boringhieri, Torino 1962, pp. 218-32.

A partire dal ruolo centrale, prettamente teoretico, che la figura del cerchio assume nella filosofia emersoniana, si è voluto strutturare il presente lavoro seguendo un paradigma interpretativo particolare, costruito sulla base della ripetizione della figura del circolo. La scansione in tre parti segue in primo luogo la linea cronologica della produzione emersoniana, all'incirca dal saggio *Nature* del 1836, sino alle ultime opere come *The Conduct of Life* (1860) e *Poetry and Imagination* (1872). Dal punto di vista storico, tale suddivisione risulta fondamentale in quanto mette in luce l'evoluzione del pensiero dell'autore da una posizione iniziale molto vicina alle idee fondanti del trascendentalismo americano, a posizioni più prossime al pragmatismo, costituendone in qualche modo la fonte d'ispirazione privilegiata.

La prima parte, intitolata *I circoli della natura*, affronta ad ampio raggio alcuni aspetti della teoria della natura di Emerson, mettendone in luce le ascendenze romantiche, soprattutto inglesi e tedesche. Il discorso si innesta a pieno titolo nel contesto della nascita, nel nuovo continente, del pensiero trascendentalista ad opera dello stesso Emerson. Attraverso l'analisi, seppur limitata, di autori come Coleridge, Carlyle, Swedenborg e Goethe, s'è voluto in un certo senso contestualizzare l'opera del filosofo di Concord a partire dalle sue principali fonti d'ispirazione. Ne esce una visione della natura e dell'uomo affine ad una certa antropologia romantica che vede nella fiducia nell'individuo, l'unica speranza per l'affermazione definitiva del proprio sé. Importanti sono anche alcuni influssi dalla teoria della natura di Goethe (mediata dalle considerazioni di Swedenborg), non a caso uno degli "uomini rappresentativi"⁹ di Emerson, in particolare per quanto riguarda il carattere fluido, dinamico e metamorfico delle forme naturali. Nella teoria delle forme organiche, Emerson, per la prima volta, prende coscienza dalla centralità del

⁹ In *Uomini rappresentativi*, Emerson contrappone all'intelletto, finalizzato alla scienza e alla prassi quotidiana, un'intuizione razionale preposta alla comprensione del Tutto, della totalità, in definitiva dell'essenza ultima del reale. L'intera storia del pensiero è divisa tra "uomini parziali", che utilizzarono soltanto l'intelletto senza riuscire a cogliere il reale senso delle cose, e "uomini rappresentativi" (o "uomini totali"), i quali, grazie alla ragione, afferrano la potenza infinita che sta alla base di ogni manifestazione fenomenica e naturale.

concetto di divenire e di mutazione, che risulterà fondamentale anche nella sua produzione più matura, dal momento in cui tratterà in modo più specifico temi di rilevanza etica e politica.

Nel secondo capitolo della prima parte (*Per una nuova etica*), infatti, viene presentata la proposta emersoniana di una “nuova etica”, vale a dire di una radicale riformulazione non solo del sistema di valori vigente, ma anche dello stesso atteggiamento individuale nei confronti della conduzione della propria vita intellettuale e sociale. Il discorso sulla ricerca di un nuovo atteggiamento morale, si innesta nella più ampia critica del filosofo di Concord alla società borghese e conformista. Essa è accusata di essere del tutto anonima nella sua ostentazione di ozio e passività sociale, oltre che di costruire individui lontani dal richiamo della cultura e della libertà. Si profila pertanto all’interesse del filosofo, l’inizio di un cammino che porterà l’uomo ad una nuova considerazione di sé, ripartendo da ciò che si situa nel profondo del suo essere: l’istinto.

La necessità di un nuovo sguardo etico, di una nuova “percezione morale” delle cose, sorge potentemente all’orizzonte del filosofo, ma si palesa anche dinanzi all’umanità intera. Una *nuova etica* che connetta l’individuo con il mondo, che induca il soggetto a praticare la vita ricominciando il cammino circolare della propria esistenza morale, tracciando, percorrendo e infine oltrepassando il grande periplo del mondo, che del soggetto ne è l’emblema.

Così, a partire dalla seconda parte, *Percorrere il cerchio*, si mostrano i primi passi del soggetto cosciente verso una nuova definizione del proprio sé morale, per sé e per gli altri. Dal *terminus a quo* della tracciatura del cerchio, vale a dire della presa di coscienza del percorso, della traccia appunto, che il cammino del soggetto nella conoscenza della propria pratica deve seguire, si passa al vero atto iniziale del periplo dell’emblema, atto fondante della scelta di intraprendere il percorso del cerchio, di esperirlo, di viverlo sino alla conclusione per poi ricominciare rinnovando di volta in volta il senso del percorrere stesso. L’importanza dell’atto della scelta, della scaturigine del

percorso è centrale per capire il valore che in questo contesto assume l'azione umana, il *fare* umano.

L'immagine del cerchio e del suo procedere incessante dall'inizio fino al suo termine, che poi è ancora di nuovo la partenza, suggeriscono al filosofo una prima e alternativa visione etica del mondo, anch'essa rappresentata dal costante ed infinito movimento rotatorio del circolo. Nella fluidità degli eventi del mondo, nel loro continuo dissolversi e riapparire, l'unica àncora di salvezza che rimane all'individuo, afferma Emerson, è la percezione. La percezione assume allora davvero un ruolo capitale nel processo di appropriazione del proprio sé, al punto tale da diventare non solo strumento conoscitivo *tout court*, ma anche atto, azione, acquisendo un'importanza per così dire ermeneutica, dato che per tramite di essa il soggetto agisce sul mondo interpretandolo.

Esistenza, mondo e percezione si fondono così in Emerson in una prospettiva unificante sotto il segno di un modo particolare di intendere l'etica, che in questa sede s'è definita "in cammino". La *pratica del cammino*, così come l'abbiamo intesa, porta l'uomo ad abitare il cosiddetto "mondo medio"¹⁰, che non si configura come regno del compromesso o della mediazione, bensì come luogo d'incontro del vero e del falso, del bene e del male, del profondo e della superficie. Il soggetto in cammino attraverso il circolo del suo stare-al-mondo, produce, nel procedere stesso, una visione etica che nasce, muore e rinasce in base al dinamismo insito nell'esperienza e nel mondo, al di là di ogni dogmatismo e di ogni conformismo.

Ciò è possibile solo attraverso la realizzazione pratica del proprio pensiero, vale a dire attraverso l'esercizio della propria potenza a partire dalla condizione di esseri necessitati (cfr. il capitolo del presente saggio: *Fato e potenza*).

¹⁰ Cfr. il saggio *Experience*, contenuto nella seconda raccolta di saggi pubblicata da Emerson nel 1844. Facciamo inoltre riferimento alla lettura critica di Stanley Cavell del medesimo saggio emersoniano: *Finding as Founding: Taking Steps in Emerson's "Experience"*, in *Emerson's Transcendental Etudes*, edited by David Justin Hodge, Stanford UP, Stanford 2003, pp. 110-39.

La terza ed ultima parte del lavoro, *La pratica del cerchio*, è pertanto dedicata in prima istanza a presentare l'evoluzione del pensiero di Emerson dal trascendentalismo iniziale verso considerazioni che sono state definite "proto-pragmatiste". In particolare il ruolo di primo piano affidato alla *vita pratica* come luogo della realizzazione del pensiero, induce il lettore a considerare l'ultimo Emerson come un anticipatore importante delle teorie pragmatiche di Peirce e William James. Non solo l'interesse per la vita pratica, ma anche il valore del senso comune e del quotidiano, contribuiscono a caratterizzare ancor meglio la nuova "strategia" etica operata dal filosofo americano. E non meno importante appare la fiducia nel "senso del futuro", quell'*esse in futuro*¹¹ che sarà fatto proprio da Peirce, che rende valide le nostre azioni ed inverte il significato delle nostre proposizioni. Senso del futuro che diventa caratteristico dell'ultima fase del pensiero di Emerson, dal momento in cui la sua "filosofia della condotta" tende a rappresentare la via della realizzazione del fato in una prospettiva etico-pratica, che faccia i conti con la metamorfosi ed il movimento infinito e circolare degli eventi verso un orizzonte futuro sempre aperto ed indefinito.

Il lavoro si conclude con un ultimo capitolo, *L'emblema e la pratica*, in cui si offre una proposta di lettura originale sull'esito del percorso filosofico dell'autore, spingendo il cammino attraverso il cerchio finanche oltre i limiti della scrittura di Emerson stesso. Raccogliendo, infatti, l'eredità ideale di Vico e le sue riflessioni sull'origine retorico-simbolico della conoscenza, si è tracciata una possibile discendenza "parentale" tra Vico, Emerson e il pragmatismo americano maturo¹². Attraverso una suggestiva filosofia del gesto, connessa ad una trattazione acuta di concetti come quelli di 'volontà',

¹¹ Cfr. C.S. Peirce, W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, a.c. di Fulvia Vimercati, Jaca Book, Milano 2000.

¹² Una direzione di ricerca orientata verso una possibile assimilazione di alcuni concetti vichiani da parte del pragmatismo americano (in particolare di Peirce e C. Wright), è stata intrapresa da Carlo Sini nel suo *Gli abiti, le pratiche e i saperi*, Jaca Book, Milano 1996, in particolare cfr. il primo capitolo, *Il gesto e la voce*.

‘fato’ e ‘potenza’ (che tanto ispirerà il giovane Nietzsche), si delinea in Emerson un quadro molto chiaro e preciso circa l’esigenza, che per primo capì contribuendo in maniera decisiva alla nascita del futuro pensiero pragmatista, di connettere l’esperienza originaria simbolica dell’evento dell’Umano con la dimensione della sua realizzazione pratica, nel senso dell’apertura di un orizzonte comune rivolto al pensiero dell’evento, cioè alla sua effettuazione e al suo porsi in atto, proiettato al futuro come s’è detto.

La dimensione simbolica e originaria dell’esistenza, viene alla luce e si realizza, secondo Emerson, attraverso il sistema di comunicazione organico di ogni individuo, vale a dire attraverso l’esposizione del proprio corpo all’interpretazione pubblica. Il linguaggio delle maniere e dei gesti che caratterizza l’apertura privilegiata del canale di comunicazione tra il soggetto e il mondo, contribuisce direttamente alla realizzazione del pensiero del proprio essere, pensiero che sta «nelle mani e nei piedi», pensiero che è già azione, che è già calato nella pratica quotidiana della sua effettuazione. Il corpo umano diviene quindi il terreno di espressione dell’Umano e del suo significato. Regione dello spazio sotto la vista di tutti, dominio pubblico di azione e reazione. Il Pensare, nella sua realtà e nel suo movimento, è attività metaforica, poetica e creativa. Pensare vuol dire per Emerson, realizzare il fato attraverso la volontà, compiere l’Umano attraverso la pratica del suo significato. Intravedere nella costellazione eterogenea degli individui, una provenienza comune e soprattutto un destino comune. Condurre la vita vuol dire in ultima analisi imparare a *praticare l’Umano*, ovvero a porre in esso il senso del futuro che solo può realizzarlo.

È pertanto nel terreno comune dell’espressione del corpo e dell’esposizione allo sguardo dell’Altro, che etica e pragmatica si incontrano. Tutto ciò che riguarda le maniere, il comportamento, i gesti, il movimento, confluisce nel primato del linguaggio espressivo nella comunicazione del senso etico dell’esistenza, che non ha quindi ragione di esistere se non è, al pari dell’emblema circolare del mondo, vissuto, realizzato, *praticato*.



La sola cosa che noi ricerchiamo con insaziabile desiderio è dimenticare noi stessi, perdere la nostra sempiterna memoria e fare qualcosa senza sapere come o perché: in breve, tracciare un nuovo cerchio.

Ralph Waldo Emerson

Parte prima

I circoli della natura

1.

Un'antropologia naturale

1.1. Coleridge, Carlyle, Emerson e la riscoperta del *self*.

L'origine del pensiero trascendentalista viene fatta comunemente risalire ad alcune correnti di pensiero romantiche sviluppatasi in Europa a partire dalla fine del XVIII secolo¹³. In particolare si fa riferimento ad alcuni poeti e pensatori anglosassoni come Coleridge e Carlyle, allo svedese Swedenborg e ad alcuni aspetti della morfologia di Goethe¹⁴.

¹³ Cfr. F. I. Carpenter, *Emerson Handbook*, Hendricks House, New York, 1953: «[...] Many of Emerson's "romantic" ideas have particularly realistic meanings for the American mind. His love of Nature and the woods, for instance, was part of the American pioneer experience and was not merely a form of escape from industrial civilization, as in Europe it often had been. His "joyous expansiveness" reflected the historic joy in growth and development natural to nineteenth century America. Similarly, his "egotistic" self-reliance was a pragmatically valuable formulation of American experience. In attacking "the dead hand of the past", and "the courtly muses of Europe", Emerson was continuing literature the political ideals of the American revolution and was attacking the "colonialism" which continued to follow the alien traditions of feudal Europe». (p. 140)

¹⁴ Sulle origini del trascendentalismo americano cfr. E. Zolla, *Le origini del trascendentalismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1962; P. Cole, *Mary Moody Emerson and the Origins of Transcendentalism*, Oxford UP, New York 1998; S.T. Coleridge, *Biographia literaria*, (1817), tr. It. P. Colaiacono, *Biographia literaria*, Editori riuniti, Roma 1991; F.O. Matthiessen, *American renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, Oxford UP, London 1941, tr. It. *Rinascimento americano*, Mondadori, Milano 1961; J. Porte, *In Respect to Egotism. Studies in American Romantic Writing*, Cambridge UP, Cambridge 1991; J. Steele, *Unfolding the Mind. The Unconscious in American Romanticism and Literary Theory*, Garland Inc., New York & London, 1987; N. Urbinati, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma 1997; C. West, *The American Evasion of Philosophy: a Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison 1989, tr. It. *La filosofia americana: una genealogia del pragmatismo*, prefazione di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 1997.

Andando con ordine, nella riflessione poetica ma anche speculativa in senso stretto di Coleridge¹⁵, è possibile ritrovare alcuni temi che diverranno poi il punto di partenza della trattazione del trascendentalismo americano, specialmente del suo fondatore Ralph Waldo Emerson¹⁶. A proposito di Coleridge, scrive Elemire Zolla nel suo *Le origini del trascendentalismo*:

Con stile blakeiano e predicatorio Coleridge vuole far aprire gli occhi dello spirito affinché si ravvisi nitidamente il lavoro dissimulato del valore di scambio, rendendo visibile le mediazioni che l'atto del consumo scancella con la sua immediatezza irriflessiva. Forse gli era ignoto che già altri avevano sviluppato la stessa sensitività, come quel moralista francese che non poteva «look on a piece of sugar without conceiving it stained with sports oh human blood». La degenerazione napoleonica, la progressiva industrializzazione ebbero gran parte nel togliere illusioni a Coleridge, come è evidente nella tematica dei suoi *Lary Sermons*, anticipatori non più della critica del plusvalore bensì della civiltà di massa. Con lungimiranza egli si dolse della nuova classe media che ormai, dopo il 1815, formava il pubblico dei letterati e che come tale avrebbe finito con l'imporre la sua indolenza intellettuale, la sua sfrontata esigenza di istruzione facile e di mero intrattenimento, donde il predominio del romanzo come forma letteraria; individuava altresì nell'ignoranza della propria ignoranza il più sinistro carattere della piccola borghesia. Gli istituti tecnici gli parvero fra i responsabili della *plebification* del sapere e del culto della banalità, ed a quell'influsso voleva ovviare ristabilendo i diritti della filosofia e della storiografia, avvertendo che altrimenti si cadeva vittime della società industriale, indifferente ad ogni questione etica, desiderosa soltanto di «spinning jennies for the cheap and speedy manufacture of reading and writing» (lettera al direttore del *Morning Chronicle*, del Gennaio 1818). Era intrinseca

¹⁵ Sull'importanza dell'influenza della poetica di Coleridge sullo sviluppo del trascendentalismo americano cfr. Harold Bloom, *The visionary company: a reading of english romantic poetry*, Cornell university press, Ithaca 1971.

¹⁶ Sul rapporto tra Emerson e la cultura romantica europea cfr. K.W. Cameron, *Thoureau, Emerson and Europe: Four titles*, Transcendental Books, Hartford 1998; G.W. Cooke, *Ralph Waldo Emerson. His Life, Writings and Philosophy*, Houghton Mifflin, Cambridge 1891; S.M. Crothers, *Ralph Waldo Emerson. How to Know Him*, Bobbs-Merril, Indianapolis 1921; M. Edmundson, *Towards Reading Freud. Self-Creation in Milton, Wordsworth, Emerson, and Sigmund Freud*, Princeton UP, Princeton 1990; R.B. Goodman, *American Philosophy and the Romantic tradition*, Cambridge UP, Cambridge 1990.

alla società capitalistica l'alternanza di prosperità e depressione; da ormai sessant'anni le "revolutions of credit" determinavano, ogni dodici o tredici anni, violenti squilibri dell'assetto economico, destinati ad essere corretti col tempo in virtù delle leggi economiche, certamente, talché la produzione ed il consumo tornavano ad uno stesso livello. [...] Era sparito l'equilibrio tra agricoltura e industria: questa era la causa del male.¹⁷

Questi aspetti salienti della riflessione di Coleridge, *in primis* la critica al sistema capitalistico reo di aver depauperato l'uomo della sua cultura e della profondità di pensiero, nonché di aver eliminato ogni aspetto "naturale" della vita dall'esistenza degli individui, annunciano la ripresa di alcuni temi platonici e neo-platonici che diverranno fondamentali nell'elaborazione di una teoria della natura da parte del giovane Emerson.

La nota fondamentale del pensiero di Coleridge è, infatti, l'assoluta e recisa ostilità all'empirismo e al razionalismo. La sua, pur informe, filosofia, esposta soprattutto negli *Aids to Reflection*, deriva in gran parte dall'idealismo tedesco (Kant, Fichte, Schelling che spesso egli trascrisse senza citarli) con in più, e sempre crescente con il progredire degli anni, un profondo misticismo religioso. Il suo sogno è fondere l'idealismo tedesco con la tradizione cristiana, ravvivando la corrente platonica. All'interpretazione meccanica della vita e della natura sostituisce una visione spirituale, profondamente religiosa, che in parte e almeno all'inizio della sua produzione verrà ripresa dallo stesso Emerson, mediata dai lavori di Carlyle¹⁸, altro importante esponente

¹⁷ Elemire Zolla, *Le origini del trascendentalismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1963, pp. 83-4.

¹⁸ Con la sua opera *On Heroes, Hero-Worship and Heroic in History* del 1850 (tr. it. R. Campanini, *Gli eroi, il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, Tea, Milano 1990), Thomas Carlyle influenzò in modo decisivo il pensiero di Emerson sul concetto di "grandi uomini". *Representative men* (1850), infatti, fu la prima opera di Emerson a destare un certo scalpore al di qua dell'oceano, recensita e discussa più o meno favorevolmente in numerose riviste ma tendenzialmente assimilata all'opera di Carlyle, anche se Emerson introdusse l'idea, radicalmente diversa e intimamente democratica, di "uomini rappresentativi".

dell'idealismo ottocentesco inglese, nonché amico e conoscente diretto del filosofo americano¹⁹.

È bene soffermarsi un poco sull'influenza che il pensiero platonico e le sue derivazioni hanno suscitato in Coleridge prima e di riflesso in Emerson in secondo battuta (e nel pensiero trascendentalista *tout court*). Scrive ancora Zolla a proposito del poeta inglese:

Il platonismo fu la via della maturazione, né se ne trova più compendiosa enunciazione di questa, ch'egli tracciò in appendice a *Early Recollections*: «The safest definition then of BEAUTY, as well as the oldest, in that of Pythagoras: THE REDUCTION OF THE MANY TO THE ONE. The mystics mean the same, when they define beauty as a subjection of matter to spirit so as to be transformed into a symbol, in and through which the spirit reveals itself; and declare that the most beautiful, where the most obstacles to a full manifestation have been most perfectly overcome». Coleridge espone con una citazione di Plotino il principio della sua estetica ed etica, indica la molla della sua opposizione nella filosofia platonica e neoplatonica. [...] Il passo di Plotino cui Coleridge si appoggia dice: «La sensazione discerne nei corpi la forma ideale avvinta e costretta nella materia che ad essa è opposta di natura, e poi, cogliendo una forma che spicca sulle altre forme, raccoglie in unità ciò che è disperso: lo raggiunge e comprende e lo presenta all'indiviso come cosa sinfonica, consentanea e amica» (Plot., *Biographia Literaria* II, 238-29).²⁰

¹⁹ Tuttavia vi sono notevoli differenze fra il “culto degli eroi” di Carlyle e la teoria degli “uomini rappresentativi” di Emerson. Uno dei primi a rilevare tale distanza fu proprio Nietzsche, attento lettore di entrambi gli autori. Come scrive B. Zavatta (Zavatta 2006, p. 113): «Negli appunti e nei commenti dei tardi anni '80, Nietzsche riconosce e valorizza la peculiarità della concezione emersoniana di grande uomo di contro a quella propugnata dal contemporaneo Carlyle. Con il sogno dell'avvento di una nuova aristocrazia, Carlyle intendeva combattere l'utilitarismo e il liberismo della civiltà industriale, scongiurando al tempo stesso il pericolo che le tensioni sociali esplodessero in una rivoluzione simile a quella francese. L'unica salvezza additata dalla sua enfasi oratoria è quella della fede che, se non può più essere tributata a Dio nelle forme tradizionali, dovrà venire riaccesa dagli eroi, esseri semidivini ai quali gli uomini comuni hanno il dovere di sottomettersi e di tributare adorazione. [...] Il grande uomo di Emerson non è invece inviato da Dio né agisce in nome dello Spirito del tempo, bensì è il frutto più alto dello sviluppo della natura, processo non ancora concluso e pertanto suscettibile di produrre esemplari ancora migliori. Le figure eccezionali che hanno portato alla massima espressione le capacità dell'uomo non sono oggetto di culto ma soltanto esempio e testimonianza dell'altezza cui ognuno può elevarsi una volta che giunga a confidare in se stesso».

²⁰ Elemire Zolla, *Le origini del trascendentalismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1963, p. 87.

Appare l'idea centrale della ricongiunzione tra il molteplice e l'unità, tra il tutto e le parti. Idea tipicamente plotiniana dato che tutte le *Enneadi* sono una mediazione sulla sintesi che congiunge gli opposti, mediandoli sotto il segno dell'Unità o Monade, cioè dell'elemento comune, unitario, che li trascende e nel contempo è in essi immanente. C'è nella visione naturale di Coleridge (e si ripresenterà anche in Emerson), l'idea del completamento, della compensazione tra gli opposti, non tanto della sintesi hegelianamente intesa, quanto della convivenza feconda tra poli contrari (cfr. “pensiero polare”) nel segno della “legge delle corrispondenze”. Lo dice bene ancora una volta Zolla:

Ogni essere tende a completarsi, e questo impulso ascensionale è detto amore: la condizione di chi è per la creatura amata e non per sé è illustrazione più perfetta del movimento verso ciò che deve trasformare e perfezionare, rendere *circolari* (cors. mio), come usa dire Coleridge contrapponendo circolarità e linearità. Se si diventa simili a Dio nella lode del creato non si ha più una vista parziale, sibbene totale, perfetta e perfettiva: tutto, dirà Emerson, allora, si compensa ed equilibra. Questa visione dell'anima ha una sua legge interna: deve interpretare ogni cosa che appaia come un simbolo, secondo la legge delle corrispondenze²¹.

In effetti, questa idea della “compensazione” torna sovente nel pensiero di Emerson, allorché il filosofo tenta la strada della riconciliazione dell'unità del significato con la molteplicità degli eventi, cercando di cogliere la verità celata nel gesto appropriato di comprensione della totalità dei significati. La cosiddetta “legge della compensazione” esposta dal nostro autore nel saggio *Compensation*, reca la sicura ascendenza dalle riflessioni neoplatoniche di Coleridge poc'anzi esposte per tramite di Zolla. Dinanzi ad un mondo che si costruisce in ogni suo aspetto attraverso la reazione e lo scontro tra forze contrarie, la natura stessa appare come avvinta da un

²¹ Ivi, p. 88.

inevitabile dualismo di fondo così profondo da investire ogni singola particella costituente, a tal punto che «l'intero sistema delle cose viene rappresentato in ogni particella»²² (ancora l'idea della monade) e la reazione appare ripetuta in ogni singolo elemento e di riflesso di ripete nella condizione esistenziale dell'uomo. Scrive Emerson:

[...] L'universo è rappresentato in ognuna delle sua particelle. In natura ogni cosa contiene tutte le forze della natura. Ogni cosa è fatta di un'unica materia sconosciuta; come il naturalista vede un unico tipo sotto ogni metamorfosi, e considera un cavallo come un uomo che corre, un pesce come un uomo che nuota, un uccello come un uomo che vola, un albero come un uomo che ha radici. Ciascuna forma nuova ripete non solo il carattere principale del tipo, ma via via, tutti i particolari, tutte le finalità, tutti i progressi, tutti gli impedimenti, tutte le energie e l'intero sistema di ogni altro. Ogni occupazione, arte, commercio, transazione, è un compendio del mondo e un correlativo di ogni altro. Ciascuno è un simbolo intero della vita umana, del suo bene e del suo male, dei suoi tribunali, dei suoi nemici, del suo svolgimento, della sua fine. E, in un certo modo, ciascuno deve adattarsi all'uomo nel suo insieme e recitare tutto il suo destino.²³

L'individuo è pertanto preso come simbolo intero della vita umana e come metafora del mondo naturale e dei suoi eventi. La vita è presente in ogni singolo atto, si esplica nella pratica del gesto quotidiano, è sempre attuale e presente nel momento in cui viene realizzata. La molteplicità ed eterogeneità delle maschere umane, si sintetizzano nella verità e nell'unicità del gesto vivente, così come «il mondo si arrotonda in una goccia di rugiada»²⁴. Attraverso l'esperienza della compensazione è possibile infine intravedere la strada dell'incontro tra il molteplice e il totale o l'unico e tale via percorre il cammino della vita agita attraverso tutte le cose, nel segno dell'unità di fondo

²² Ralph W. Emerson, *Saggi*, Editori boringhieri, Torino 1962, p.89.

²³ Ivi, p. 91.

²⁴ *Ibidem*.

dell'atto percettivo, in virtù del fatto che «il valore dell'universo riesce a penetrare in ogni punto. Se il bene è là, là è anche il male; se c'è l'affinità, c'è anche la repulsione; se ce la forza, c'è anche il limite»²⁵.

Non appare strana allora l'intuizione di Coleridge circa l'idea di un uomo come mediatore di opposti, “monarca equilibratore”, protagonista di quella *self-reliance* che sarà uno dei *leitmotiv* dell'etica emersoniana. All'uomo-mediatore spetta l'arduo compito di conciliare con l'Unità ciò che è molteplice e per farlo deve stare al punto di equilibrio ed ottenere di esserlo tralasciando tutti i legami finanche il suo stesso Io, cogliendo il pronunciarsi della vita, la sua *novità*. Ecco il passo dove Coleridge, prima di Emerson, annuncia il nuovo corso per l'*uomo fiducioso*:

[Man] is referred to himself, delivered up to his own charge: and he who stands the most on himself, and stands the firmest, is the truest, because the most individual [...] Nor does the form of polarity, which has accompanied the law of individuation up its whole ascent, desert it here. As the height, so the depth. As the liberty, so must be reverence for law. As the independence, so must be the service and the submission to the Supreme will! As the ideal genius and the originality, in the same proportion must be the resignation to the real world, the sympathy and the intercommunion with Nature. In the conciliating mid-point or, equator, does the Man live, and only by its poles can that life be manifested.²⁶

Come si vede dunque l'influsso del pensiero di Coleridge nella cultura americana è stato di certo decisivo per lo sviluppo dell'impianto filosofico trascendentalista in generale e della speculazione emersoniana in particolare. L'accenno è anche alla concezione metamorfica e organica della natura, uno dei capisaldi della teoria naturale di Emerson composta alla luce soprattutto di autori come Swedenborg e Goethe. Difatti, come rileva Zolla, «la stessa teoria

²⁵ Ivi, p. 92.

²⁶ Samuel T. Coleridge, *Theory of Life*, cit. in E. Zolla, *op. cit.*, pp. 90-1

delle forme organiche dei trascendentalisti era stata individuata da Coleridge nel saggio su Shakespeare: “[...] it is even this that the constitutes genius, the power of acting creatively under laws of its own origination [...] The organic form is innate; it shake, a sit develops itself from within, and the perfection of its outward form. Such as the life is, such is the form. Nature, the prime genial artist, inexhaustible in diverse poker, is equally inexhaustible in forms”»²⁷.

Alla base dello sviluppo del trascendentalismo in America, v'è sicuramente la particolare scelta religiosa del suo fondatore, sin da subito postasi in contrasto non solo con la confessione cristiano-cattolica tradizionale, ma anche finanche con le posizioni unitariane che il nostro aveva in un primo momento abbracciato come fedele e come pastore. Il nucleo originario della riflessione religioso-filosofica di Emerson si pone infatti nei termini in base ai quali «immortalità ed eternità sono stati sperimentabili qui e ora, nei quali si gode una assoluta presenza e nei quali viene sospesa la percezione dello spazio e del tempo»²⁸. Inoltre, continua Zolla riferendosi alla peculiare visione religiosa di Emerson:

Tali stati mettono in rapporto con la realtà – *I crave a sense of reality thug it come in srokes of pain* – egli dice in *New England Reformers*, e *I am glad to the brink of fear*, in *Nature*: la grave letizia non è l'ilarità. Tali stati si ottengono ponendo attenzione a ciò che si profila nella sensibilità *without prospect or retrospect*, e che si definisce negativamente come ciò che non ci è suggerito da alcun interesse o da alcun rispetto del mondo e come ciò che è impersonale. La soluzione giusta di un'operazione aritmetica come di un qualsiasi altro problema è esempio di questa validità fuor del tempo, sottratta agli interessi, alla persona stessa che esegue. Nella misura in cui si partecipa di tali stati si è dalla parte di Dio e del Destino, cioè del nostro Limite. Da tale visuale capovolta rispetto a quella consueta di chi non ha rinunciato a se stesso o alla

²⁷ E. Zolla, *op. cit.* p. 93.

²⁸ Ivi, p. 119.

società, il mondo appare retto da paura, smarrimento o altro sentimento legato al tempo ed allo spazio solo nella misura in cui si sia contravvenuto alla legge della compensazione, cioè si sia voluto un bene senza il suo male, una provocazione senza la sua reazione, si sia vissuto “*in particles*”.²⁹

Il contrasto con la Chiesa e in generale con la morale del risentimento sfocia sin da subito in una concezione della virtù alla stregua dell'eccitazione e della forza di carattere. Questo sentimento si traduce in Emerson nel bisogno di una vita “*appassionata*”, e come trascendentalista egli chiede intensità e robustezza di sentimenti, atteggiamento per altro tipicamente romantico³⁰. La vera e più giusta “*condotta di vita*” è da ricercare non tanto nelle istituzioni esterne, spesso ree di aver tradito il sentimento originario dell'uomo, quanto piuttosto nella fiducia nella propria capacità poetica di costruirsi le opportunità e di realizzare il proprio fato. Puritanesimo ed energetismo si fondono in Emerson nei termini di una presa di coscienza della propria “*energia morale*”, della virtù data dall'edificazione del proprio, vale a dire dalla realizzazione del pensiero in azione. In altre parole il distacco dalla comunità religiosa del suo tempo e di conseguenza da tutto il portato dogmatico e ideologico della tradizione, avviene parallelamente alla riscoperta del valore del *self* come zoccolo duro dello sviluppo del carattere morale. *Self* che si autorealizza nella considerazione del *Pensare* come *terminus a quo* della rinascita della fiducia nella volontà d'azione. Il *Pensare*, come nota Soressi, diviene un vero e proprio atto etico, grazie al quale il soggetto si autopresenta e autoafferma nella sua singolarità cosciente. L'atto morale del *Pensare* è gesto appropriante, dato che «una vera *appropriazione* di pensieri,

²⁹ Ivi, pp. 119-120.

³⁰ Sul ricorso alla fiducia in se stessi per una nuova via attiva alla vita, cfr. S. Bercovitch, *Emerson the Prophet: Romanticism, Puritanism and Auto-American-Biography*, in AA. VV., *Emerson: Prophecy, Metamorphosis, and Influence*, ed. by David Levin, Columbia UP, New York 1975, pp. 1-27: «Emerson's exhortation to greatness speaks directly to the paradox of a literatur devoted at once to the exaltation of the individual and the search for a perfect community. Self-reliance nuilds upon both these extremes. [...] The denunciation, as Emerson indicates, is less a demand for conformità than a gesture against antinomianism» (p. 19).

parole e azioni, fa in modo che essi siano qualcosa di più che un semplice retaggio della propria tradizione, religione, filosofia, o persino delle proprie assunzioni passate. [...] Vivere il pensiero *aversivo*³¹, saper prendere le distanze, crea dei presupposti per una solitudine interiore e quindi per l'appropriazione»³². Intende questo Emerson quando avverte che si rende necessario “affermare il carattere”, cioè quella forza «forza riservata, che agisce direttamente con la sua presenza, senza mezzi intermedi»³³. E continua:

Esso può essere concepito come una specie di forza indimostrabile, un familiare o un genio, dagli impulsi del quale l'uomo viene guidato, ma i cui consigli egli non può comunicare, che gli è di compagnia, cosicché tali uomini sono spesso dei solitari, oppure, se essi sono per caso socievoli, non hanno bisogno della società, ma sanno benissimo intrattenersi da soli. Il più puro talento letterario in certi periodi appare grande e in altri piccolo, ma il carattere è di una grandezza stellare e costante.³⁴

Nell'affermazione del carattere risiede lo spazio offerto all'uomo per la costruzione e la realizzazione del proprio sé. *Self* che si determina attraverso la scoperta della propria verità al di fuori del fluire degli eventi, trovando la sua “azione” in quanto sorgente elettiva della “forza morale”. Ancora Emerson:

Il carattere è un potere naturale, come la luce e il calore, e tutta la natura coopera con esso. La ragione per la quale noi sentiamo la presenza di un uomo e non sentiamo quella di un altro, è altrettanto semplice della gravità. La verità è la vetta dell'essere, la giustizia è la sua applicazione agli affari. [...] Carattere è questo ordine morale visto attraverso il *medium* di una natura individuale. Un individuo è un recinto chiuso. Tempo e spazio, libertà e necessità, verità e

³¹ Secondo la lettura di Stanley Cavell (cfr. Cavell 1995, p.13), il “pensiero aversivo” (*aversive thinking*) di Emerson è un pensiero dell'avversione (al conformismo), e un pensiero segnato dalla trasfigurazione e dalla conversione.

³² Beniamino Soressi, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*. Armando Editore, Roma 2004, p. 133.

³³ Ralph W. Emerson, *Saggi*, op. cit, p. 324.

³⁴ *Ibidem*.

pensiero, non possono esserne lasciati fuori per un tempo troppo lungo. [...] Tutte le cose esistono nell'uomo colorate dai modi della sua anima. Con quella qualità che è in lui egli colora ogni natura che egli può raggiungere; egli non tende a perdere se stesso nell'immensità, ma come lungo una curva qualsiasi, tutti i suoi sguardi ritornano alla fine al proprio bene. Egli anima ciò che può e vede solo quello che anima. [...] Così gli uomini di carattere sono la coscienza della società cui appartengono.³⁵

1.2. Influssi morfologici. Swedenborg e Goethe.

Accanto alla ripresa di temi quali quello della riscoperta dell'elemento "naturale" nell'uomo e dell'affermazione del sé attraverso la realizzazione del carattere, il pensiero di Emerson, e con lui tutto il movimento trascendentalista, trova in Emanuel Swedenborg gran parte dell'ispirazione iniziale verso una concezione della natura organica e metamorfica, culminante poi nella ripresa diretta di alcune considerazioni tipicamente goethiane sullo sviluppo delle forme e del vivente. Non è un caso, infatti, che Swedenborg sia uno degli "uomini rappresentativi" di Emerson, a testimonianza del riguardo che il filosofo americano mostrò nei suoi confronti. Ecco un breve estratto dal capitolo di *Representative men* dedicato proprio al mistico svedese: «Nei tempi moderni, non si incontra altro esempio così illustre e notevole d'introversione dello spirito come quello di Emmanuele Swedenborg, nato a Stoccolma nel 1868. Quest'uomo, che apparve ai contemporanei come un visionario o un elisir di raggio di luna, condusse una vita aderente alla realtà quant'altra mai e ora, mentre i vari reali e ducali Federichi, Cristiani, e Brunswick, sono caduti nel più assoluto oblio, la sua fama comincia ad estendersi in mezzo a migliaia e migliaia di uomini. Come accade per tutti i grandi egli ebbe l'aspetto, per la varietà e il numero dei suoi poteri, di una mescolanza di parecchie persone, come i frutti giganti che si fanno maturare

³⁵ Ivi, p. 328.

nei giardini, unendo cinque o sei germi. La sua struttura è foggata su di una scala più alta che la media, ed egli possiede tutti i vantaggi di un'eccelsa statura. [...] Anima colossale, s'innalza e si dilata sul suo tempo e chiede, per essere compreso, una lunga distanza focale, facendo intravedere come Aristotele, Bacone, Selden Humboldt, la possibilità di una certa immensità di sapere, o di una quasi onnipresenza dell'anima umana nella natura. Il suo superbo pensiero è simile ad uno sguardo immenso gettato da un'altissima torre su tutta la distesa della natura e delle arti, senza perdere mai di vista la coesione e la sequenza delle cose»³⁶.

L'influsso di Swedenborg sul trascendentalismo americano è stato inoltre decisivo a partire dall'idea, implicita in alcuni romantici, di porre come oggetto della fede il sé, e nell'indicare che l'intramontabile riferimento oggettivo del *self-reliant* deve essere, anziché la scrittura, la Natura, vista come un testo geroglifico che, sempre aperto dinanzi all'uomo, gli rivela simbolicamente il suo sé. L'essenza della Natura si palesa attraverso l'intricata selva di simboli ed immagini che dal mondo esterno investono il soggetto, il quale quindi trova nella sua capacità di saper interpretare i segni naturali, l'unica via di accesso alla comprensione delle cose. Così come per Emerson, anche per Swedenborg l'immagine è evidenza della verità, non già un ché di sovrapposto al concetto o un suo veicolo; l'immagine è il manifestarsi del concetto, è conoscenza concreta e particolare. Come scrive Zolla: «L'universo naturale trova la sua legge fondamentale nella gravitazione, onde una parte dell'universo serve l'altra e viceversa: questa armonia delle forze meccaniche è l'immagine dell'amore universale»³⁷. Per Swedenborg, è sarà così anche per Emerson, «la contemplazione delle immagini che le riconduce ad *antitypes* o archetipi, questa intelligenza sensitiva e sensibilità intelligente, porta alla pace

³⁶ Ralph W. Emerson, *Gli uomini rappresentativi*, a.c. di Angiolo Biancotti, UTET, Torino 1952, pp-107-9.

³⁷ E. Zolla, *op. cit.*, p. 171.

interiore ed al tripudio abbandonato, donde nasce la virtù»³⁸. Swedenborg stesso afferma la verità e la concretezza delle immagini, in questo caso “immagini angeliche”:

175. Tutte le cose che corrispondono all'interiorità la rappresentano, e per questo sono definite immagini o rappresentazioni. Poiché variano in base allo stato d'interiorità degli angeli, sono state chiamate apparenze. Le cose che appaiono davanti agli occhi degli angeli nel Cielo e sono percepite dai loro sensi, lo sono in maniera così viva come quelle che sono viste e percepite dagli uomini sulla terra, e addirittura molto più chiaramente, distintamente e percettibilmente. Le apparenze che in Cielo procedono da questa fonte sono dette apparenze reali perché esistono realmente. Ci sono anche delle apparenze che non sono reali; sono cose che appaiono, è vero, ma non corrispondono all'interiorità.³⁹

Tali considerazioni sulla *verità dell'immagine*, trovano ragion d'essere in Swedenborg all'interno della sua teoria delle corrispondenze, in base alla quale ogni cosa in terra risponde ad una controparte in cielo o è l'immagine di un accadimento celeste. Il cielo, ossia la totalità dei significati degli eventi, non è esterno, ma interiore a ciascun uomo, il quale trova la decifrazione dell'emblema nella pratica, cioè nella scoperta *in fieri* del suo sé. Ancora Swedenborg:

Colui che crede di essere sollevato fra gli angeli senza modificare la sua interiorità si sbaglia. Molti spiriti furono portati in cielo benché la pensassero a questo modo e la loro interiorità era invece opposta a quella degli angeli e subito all'entrata del cielo cominciarono a perdere il loro senno. Furono accecati e diventarono pazzi: fu anche torturata la loro volontà poiché anche quella perse ogni ritegno e ogni direttiva. In una parola: colui che conduce una vita malvagia e giunge in cielo, li lotta per il suo fiato e lotta come un pesce che

³⁸ Ivi. p. 172.

³⁹ Emanuel Swedenborg, *Cielo e Inferno. L'aldilà descritto da un grande veggente*, Edizioni mediterranee, Roma 2005, p. 90.

dall'acqua vien tratto nell'aria e come gli animali che in luoghi privi d'aria lottano per trovare alimento al loro respiro.⁴⁰

Inoltre, alla base del rapporto tra Swedenborg ed Emerson, alla luce della nascita e sviluppo del movimento trascendentalista, vi sta anche l'elaborazione di una teoria della natura pensata in accordo con una visione fluida e dinamica del mondo (idea che risulterà centrale in tutta la produzione filosofica emersoniana). In questo senso Swedenborg sembra anticipare quella che poi diverrà la teoria morfologica goethiana pensata in relazione alle scienze naturali, soprattutto botaniche. Effettivamente, nella *Economy of the Animal Kingdom* di Swedenborg si trova la teoria della pianta primordiale per cui la forma di una foglia è archetipica perché rappresenta in sé tutte le possibilità del regno vegetale, perché *in nuce* in una foglia, a esaminare bene le sue varie parti, esistono la pianta e l'albero. Ora, tali considerazioni ricordano di certo la trattazione goethiana inclusa nel saggio del 1817 *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, soprattutto la parte relativa alla scienza morfologica. Lo studio di Goethe fu, infatti, decisivo per Emerson e per le sue riflessioni sulla natura. Non a caso insieme a Swedenborg, anche Goethe rientra nel pantheon emersoniano degli "uomini rappresentativi". Scrive Emerson: «Ho descritto Bonaparte come il rappresentante tipico della vita e delle mire esteriori e popolari dell'ottocento; l'altra metà del secolo, cioè il suo poeta, è Goethe, un uomo assolutamente a parte nella vita del tempo, ma che respira l'aria, ne assapora i frutti, che non appartengono per niente a nessun'altra era della storia e distrugge, mediante i suoi colossali meriti, il rimprovero di debolezza che senza di lui, peserebbe su tutta la produzione intellettuale dell'epoca. Goethe fu il filosofo di questa molteplicità dagli occhi di Argo, dalle cento braccia, capace e felice di lottare contro questo turbine di fatti, e di scienza e di cavarsela mediante la sua propria versatilità. Spirito virile per niente

⁴⁰ Emanuel Swedenborg, cit. in E. Zolla, *op. cit.*, p. 181.

imbarazzato dalla quantità di grotte convenzionali in cui la vita si era come incrostata, largamente capace, di farle crollare con l'acutezza del suo ingegno e di trarre tutta la sua forza dalla natura con la quale viveva in perfetta comunione»⁴¹.

Ora, questa idea della ripetizione infinita delle forme a partire da una forma originaria, che è la pianta originaria, è fatta propria da Emerson relativamente all'elaborazione di una vera e propria teoria delle forme organiche. Ancora per Swedenborg, infatti, «è una legge del corpo organico che le forme maggiori esistano e sussistano in ragione di forme minori più semplici e alla fine invisibili, le quali agiscono similmente alle più basse, ma in modo più perfetto e più universale; le forme minime rappresentano dunque l'intero universo ad esse simile»⁴². Lo stesso dunque varrà per Goethe⁴³ quando descrive la logica della crescita delle piante:

Ciascuna delle cose note, che noi chiamiamo viventi nel senso più ampio, ha in sé la forza di generare il proprio simile. In altre parole, possiamo affermare: noi chiamiamo vivente ciò che di fronte ai nostri sensi esprime la forza di generare il proprio simile. [...] Ciò che noi definiamo crescita delle piante, non è altro che la generazione dei propri simili senza azione dei due sessi. [...] Ogni nodo di

⁴¹ Ralph W. Emerson, *Gli uomini rappresentativi*, op. cit., p. 234.

⁴² E. Swedenborg, cit. in E. Zolla, *op. cit.*, p. 194.

⁴³ Ancora Goethe sulla morfologia come metodo: «Poiché il nostro intento è di presentare la morfologia come una nuova scienza, non già quanto all'oggetto, che è noto, ma quanto al punto di vista e al metodo [...] cominceremo subito da quest'ultimo punto. La morfologia deve contenere la teoria della forma, formazione e trasformazione dei corpi organici; appartiene dunque alle scienze naturali di cui andiamo illustrandone gli scopi. La storia naturale assume come dato di fatto conosciuto la molteplicità di forma degli organismi. Non può tuttavia sfuggirle che dietro a questa grande varietà di forme si nasconde anche una certa analogia, sia in generale che in particolare; perciò, lungi dal limitarsi a presentare i corpi a lei noti, li ordina in gruppi o in serie, in base alle forme che si percepiscono e alle proprietà che si determinano e si studiano, e così permette di abbracciarne le messe enormi in una visione sinottica. Duplice è il suo lavoro; da un lato, scoprire oggetti sempre nuovi; dall'altro, ordinarli secondo la loro natura e le loro proprietà e, nei limiti del possibile, eliminare ogni arbitrio» (*Betrachtung ueber Morphologie ueberhaupt*, cit. in R. Fabbrichesi, F. Leoni, *Continuità e variazione. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein con un'incursione kantiana*, Mimesis, Milano, 2005, p. 79).

pianta ha in sé la forza di svilupparsi e di ripetersi e di produrre un altro nodo di pianta.⁴⁴

Così Emerson accoglie il prezioso suggerimento di Swedenborg circa una riconsiderazione degli elementi “viventi” e vitali nella natura, accostandosi e facendo propria la teoria goethiana della metamorfosi delle piante, elaborando al contempo una propria *teoria delle forme organiche*, in base alla quale «le forme crescono secondo un ordine, dalla minima alla più alta: la forma più bassa è angolare, ovvero terrestre, corporea; la seconda è più alta e *circolare* (cors. mio), si può chiamare anche angolare e perpetua perché la circonferenza di un circolo è un angolo che gira in perpetuità; la terza forma è la spirale la quale misura delle proprie circolarità: i suoi diametri non sono rettilinei, ma variamente circolari e hanno una superficie sferica come centro e perciò la si dice perfettamente circolare; la quarta forma è il vortice ovvero il perpetuamente spiralato; quinta è la perpetuamente vorticante o celeste e sesta la perpetuamente celeste o spirituale»⁴⁵.

Come si vede, appare chiara sin da subito in Emerson, l'idea che la natura, nella sua totalità di essere insieme «processo e risultato», luogo delle «essenze non modificate dalla mano dell'uomo», presenti un carattere circolatorio, distributivo e metamorfico. È risaputo del resto come per il filosofo di Concord la natura rivesti un ruolo di primaria importanza, punto di partenza imprescindibile per qualsiasi riflessione filosofica e umana. Come scrive Robert D. Richardson Jr.: «Explicit or implicit in nearly everything Emerson wrote is the conviction that nature bats last, that nature is the lae, the final word, the supreme court. [...] Emerson's definition of nature is a broad one. Nature is the way things are. Philosophically, Emerson says, the universe is made up of nature and the soul, or nature and consciousness.

⁴⁴ J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, a.c. di Stefano Zecchi, Guanda, Parma 2008, p. 103.

⁴⁵ E. Zolla, *op. cit.*, pp. 194-5.

Everything that is not me is nature; nature thus includes nature (in the common sense of the green world), art, all other persons, and my own body»⁴⁶. Per Emerson l'obiettivo primario diventa allora la riconciliazione tra la dimensione naturale delle cose (con il loro essere "forme", "immagini", emblemi di una realtà metamorfica) e l'uomo, visto nel suo rapporto originale con l'universo. La domanda di fondo suona allora più o meno così: a che scopo esiste la natura? Questione che rischierebbe di rimanere insoluta se non si tenta, secondo Emerson, un'elaborazione di una teoria stessa della natura, che ponga al centro il gesto dell'uomo nella sua relazione con gli eventi del mondo. Emerson:

La più grande beatitudine offerta dai campi e dai boschi è la suggestione di un'occulta relazione tra l'uomo e la vegetazione. Non sono solo e sconosciuto. Essi mi mandano segnali e altrettanto faccio io. L'ondeggiare dei rami nella tempesta è nuovo e al tempo stesso antico per me. Mi sorprende, e pure non è sconosciuto. L'effetto che produce è quello di un più nobile pensiero o di una più elevata emozione che mi raggiunse nel momento in cui ero convinto di pensare esattamente o di operare rettamente.⁴⁷

Si rende necessario allora ripartire dall'uomo e dalla costruzione di una nuova *antropologia naturale* che ponga al centro l'incontro del soggetto con il mondo, all'insegna della comprensione dei simboli che della natura sono l'incarnazione. Il percorso che si dipana all'orizzonte dell'uomo consiste, come vedremo, in un ritorno a se stessi e al proprio *racconto*, verso la più completa possibile definizione e affermazione di sé attraverso le linee curve dei vortici e dei *cerchi della natura*. «Ogni verità universale che esprimiamo in parole, implica o suppone ogni altra verità. [...] è come un grande cerchio su una sfera, comprendente tutti i possibili cerchi che, tuttavia, possono essere

⁴⁶ Robert D. Richardson, Jr., *Emerson and Nature*, in *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, ed. by Joel Porte, p. 97.

⁴⁷ Ralph Waldo Emerson, *Teologia e natura*, a.c. di Pier Cesare Bori, Marietti, 1991, p. 12.

tracciati e comprenderla allo stesso modo. Ogni verità di tal genere è l'assoluto Ente visto da un lato. Ma esso ha innumerevoli lati»⁴⁸.

⁴⁸ Ivi, p. 39.

2.

Per una nuova etica

2.1. Zarathustra sulla montagna.

Il concetto di solitudine riveste un ruolo assai importante all'interno del pensiero emersoniano, in primo luogo come condizione di partenza senza la quale non si dà al soggetto la capacità di effettuare il primo passo verso il cammino che lo porterà all'identificazione e affermazione del proprio sé⁴⁹. Considerata esclusivamente dal punto di vista antropologico – filosofico, la solitudine come condizione di “assenza dell'altro”, diviene strumento

⁴⁹ Relativamente al rapporto tra la condizione della solitudine e il pensiero filosofico cfr. C. Carrara, *La solitudine nelle filosofie contemporanee dell'esistenza*, stampato in proprio (tesi di dottorato in filosofia alla Pontificia Università lateranense), Roma 1995; S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford UP, New York 1979, tr. It. B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario: la filosofia, lo scetticismo e il tragico*, postfazione di D. Sparti, Carocci, Roma 2001; J. Dewey, *The Public and its Problems. An Essay in Political Inquiry*, Henry Holt and Company, New York 1927, tr. It. P. Vittorelli e P. Paduano, *Comunità e potere*, La Nuova Italia, Firenze 1971; A.W. Gouldner, *Sociology and Everyday Life*, in L. Coser, (a cura di) *The Idea of Social Structure*, Papers in honor of Robert K. Merton, Harcourt, London 1975, tr. It. R. Rauty, *La sociologia e la vita quotidiana*, Armando, Roma 1997; P. Halmos, *Solitude and Privacy*, Routledge, London 1952; P. Koch, *Solitude. A Philosophical Encounter*, Open Court, Chicago 1994; P. Munz, *Relationship and Solitude*, Eyre & Spottiswoode, London 1964; J.J. Rousseau, *Les reverse du promeneur solitaire* (1776-78), tr. It. *Le passeggiate solitarie*, BIT, Milano 1996; F. Savater, *Etica come amor proprio*, Mondadori Espana, Madrid 1988, tr. it. *Etica come amor proprio*, Laterza, Bari 1994; A. Storr, *Solitude*, The Free Press, New York 1988, tr. It. *Solitudine, il ritorno a se stessi*, Mondadori, Milano 1989.

conoscitivo *tout court*, nonché momento preparatorio per il soggetto prima della sua discesa nel mondo della collettività. Non si tratta tuttavia di una posizione individualista di tipo esclusivo, bensì si è di fronte ad una definizione del processo di individuazione del proprio sé a partire dall'affermazione della propria condizione intramondana di essere umano inteso come singolo. La solitudine è vista unicamente in previsione del ritorno nella società, dato che, come scrive Soressi nel suo saggio dedicato ad Emerson, «l'amore della solitudine nasce non dal rifiuto dell'umano, ma dalla sua ricerca»⁵⁰. Essa diventa pertanto una condizione antropologica necessaria, posta prima della comprensione del mondo da parte del soggetto stesso. Si scorge, infatti, nella scelta di tale condizione di isolamento, l'opportunità di una riconsiderazione del proprio sé in vista di una successiva elaborazione collettiva dello stesso. D'altra parte lo stesso Emerson dimostra una naturale e personale predilezione per la solitudine, come testimonia il seguente passo tratto dalle *Lettere*:

Sono così nato e qualificato per la solitudine che, come un cucchiaino di vino rende alcuni ubriachi, così un po' di società, una persona cui sono affezionato, mi stravolge il capo con un eccitamento eccessivo, e non v'è dubbio che faccio non pochi complimenti e sciocchezze. Io, al contrario, sono una persona austera e anche imponente senza parola se non poche e buone, e possiedo così tanto quieto benessere che ho poche occasioni di comunicare a parole e nessuna di corrompere la società degli adulti, sebbene mi piaccia giocare con i bambini. Mi capita sovente di non poter riconoscere me stesso quando ricordo l'ospite che fui in casa d'altrui.⁵¹

Il cammino dell'individuazione scaturisce proprio dalla consapevolezza della propria singolarità, dal ritiro dal mondo e dagli affetti, dalla propensione

⁵⁰ Beniamino Soressi, *op. cit.*, p. 88.

⁵¹ Ralph W. Emerson, *The letters of Ralph Waldo Emerson*, cit. in B. Soressi, *op. cit.*, p. 82.

alla quiete e al silenzio⁵². Ritornare al sé vuol dire salire sulla montagna come fece il profeta nicciano Zarathustra, porsi da eremita e attendere la propria “rinascita” nel mondo. Si delinea una certa “filosofia dell’abbandono”, come la definisce Soressi, apparentemente paradossale nel suo porsi all’inizio di un percorso che vuole essere il cammino dell’individuo nel suo agire etico e storico. La solitudine è intesa ancora una volta come presupposto del principio, «vale a dire – scrive Soressi – come frutto diretto dell’iniziativa individuale»⁵³. Tale considerazione è inserita nel contesto di quello che Cavell⁵⁴ ha chiamato “perfezionismo morale”⁵⁵ di Emerson, che non si pone tuttavia come una specifica teoria morale, bensì, in un senso prettamente pragmatico, come un modello di prassi metaetica che rappresenta il tentativo

⁵² Quello della ricerca di una dimensione originaria e primitiva dell’esistenza a contatto diretto con la natura e lontano da ogni forma di civiltà materiale e urbanizzata, era uno dei punti salienti del programma trascendentalista scaturito dalle riflessioni dello stesso Emerson ma impersonato, in questo aspetto “eremitico”, soprattutto da Henry David Thoreau con il suo *Walden*. Numerosi furono del resto gli esperimenti comunitari di ricerca di una dimensione naturale perduta con il progresso e l’industrializzazione, messi in pratica al tempo di Emerson. Come scrive Soressi: «Gli anni Quaranta dell’Ottocento furono un periodo fervente di entusiasmi comunitari e di movimenti di riforma sociale e veri e propri esperimenti di comunismo. [...] Una comunità trascendentalista era il cenobio similita-pitagorico dove si boicottavano i prodotti che apparissero il frutto anche remoto del lavoro schiavile: la Fruitlands di Alcott» (Soressi 2004, p. 88).

⁵³ B. Soressi, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁴ Stanley Cavell è stato, negli anni ’70 del XX secolo, il pioniere della riscoperta di Emerson e della conseguente rinascita degli studi a lui dedicati soprattutto nell’ambito accademico americano, all’ora dominato dalle ricerche dei filosofi analitici. Cavell ha dedicato numerosi saggi ad Emerson tra i quali ricordiamo: *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida, Blacwell*, Oxford 1995; *A Pitch of Philosophy, Autobiographical Exercises*, Harvard UP, Cambridge and London 1994; *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago 1990; *This New Yet Unapproachable America*, Living Batch Press, Albuquerque 1989; *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago UP, Chicago 1988; *Pursuit of Happiness: the Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard UP, Cambridge, 1981, tr. It. E. Monreale, *Alla ricerca della felicità: la commedia hollywoodiana del rimatrimonio*, Einaudi, Torino 1999; *Thinking of Emerson e And Emerson Mood, in The Sense of Walden*, An Expanded edition, North Point Press, San Francisco 1981; *Emerson’s transcendental Etudes*, a.c. di David Justin Hodge, Stanford University Press, Standford 2003; *Cities of Words. Pedagogical letters on a register of the moral life*, Bleknap Press, Cambridge 2004.

⁵⁵ Tale riflessione si inserisce nel contesto della tematica della crescita personale, che ha inizio con la presa di coscienza che la vita condotta fino a un determinato momento tradisce la propria vera natura. Il passo successivo è l’invito a pensare in modo autonomo e a combattere la conformità imposta dalla società. Questa prospettiva, che il filosofo contemporaneo Stanley Cavell ha definito appunto “Perfezionismo Morale” o “Emersoniano”, esorta a un progressivo e incessante miglioramento di sé e della società, nella fiducia che ogni individuo possieda risorse per intraprendere la propria crescita per quanto radicale possa essere la trasformazione da compiere.

costante dell'uomo di «diventare un essere pensante e un agente etico»⁵⁶, che impara a pensare da solo e che deve ancora *diventare uomo*, deve cioè ancora scegliere di intraprendere il cammino che lo porterà ad una più chiara definizione del suo sé etico-morale, attraverso di sé e attraverso il rapporto sempre problematico con l'Altro. Scrive Emerson:

Lo sforzo continuo di innalzare se stesso al di sopra di se stesso, di innalzare una vetta al di sopra dell'ultima vetta, si manifesta nelle relazioni di un uomo. Noi siamo assetati di approvazione, eppure non possiamo perdonare colui che ci approva. La dolcezza della natura è l'amore; eppure, se ho un amico, sono tormentato dalle mie imperfezioni. L'amore di me accusa l'altra persona. Se egli fosse abbastanza elevato da tenermi in poco conto, allora io potrei amarlo, e col mio affetto innalzarmi a nuove altezze.⁵⁷

Proprio all'interno di una visione del mondo che faccia i conti con l'origine e la provenienza della propria coscienza, proprio in questo luogo del concetto si spiega il senso di un'affermazione tipicamente emersoniana come “tornare al silenzio”⁵⁸. La solitudine dell'uomo non è solo mentale ma anche e soprattutto fisica. «L'isolamento fisico dell'uomo – afferma Soressi – è uno stile comportamentale passivo di difesa del sé, che comprende tre principali forme: la solitudine fisica (o di luogo), il silenzio e l'oscurità»⁵⁹. La scelta del silenzio come condizione costitutiva del sé è emblematica sotto molti punti di

⁵⁶ Ivi, p. 94.

⁵⁷ Ralph W. Emerson, *Saggi*, cit. in B. Soressi, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁸ Come scrive Soressi (Soressi 2004, p. 121): «Wittgenstein è prefigurato nell'affermazione che “dobbiamo avvolgere molta della nostra vita nel silenzio, poiché è troppo fine per il discorso, poiché inoltre non la possiamo spiegare agli altri, e perché in qualche modo non possiamo capire” (*Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph W. Emerson*, VII, 368). Il silenzio agisce come un “solvente che distrugge la personalità e ci dà il via per essere grandi e universali” (*JMN*, VII, 368), dissolve i nostri legami troppo irrigiditi nell'adeguamento ai giochi linguistici». Il legame tra Emerson e Wittgenstein è stato per altro oggetto delle ricerche di Stanley Cavell, il quale non ha orientato i suoi studi unicamente verso l'elaborazione di una filosofia del quotidiano, ma ha anche evidenziato le affinità tra i due autori per quanto concerne il valore attribuito da entrambi al silenzio. In Wittgenstein, infatti, la riflessione sul silenzio, sui vari modi del silenzio, è una riflessione sulla condizione più profonda del linguaggio: il tentativo sempre precario ed incompiuto di dare forma alla realtà. Il silenzio può essere dunque definito come il linguaggio del limite del linguaggio.

⁵⁹ B. Soressi, *op. cit.*, p. 110.

vista. Perché il soggetto ancor prima di intraprendere il cammino che lo porterà alla scoperta della propria sfera morale, decide di scegliere la via del silenzio e non quella della parola, di certo più consona all'attività intellettuale? Il silenzio è posto come condizione per il ritorno alla natura, è visto come allontanamento dei suoni esterni d'origine umana, «togliere questa maschera può permettere di tornare alla consapevolezza di avere un'anima, una coscienza, una voce propri, e con ciò può favorire autopresenza e creatività»⁶⁰.

Non si tratta tuttavia di una condizione, quella del silenzio, unicamente passiva e statica, dato che il soggetto nel suo silenzio è ben più che un essere meramente ricettivo. Il *silenzio attivo* diventa un modo per garantire il processo stesso di individuazione e oltre ad essere una condizione ontologica, diviene funzione conoscitiva *strictu sensu*. Emerson esorta ad essere silenziosi «perché così sono gli dei»⁶¹. «Stiamo in silenzio, per poter intendere il bisbiglio degli dei. Non interferiamo [...] Aspetta e il tuo cuore parlerà. Aspetta fino a quando la notte e il giorno si serviranno delle tue labbra»⁶². Il silenzio diviene pertanto necessario all'uomo nel suo sostare in solitudine sulla vetta del monte che sovrasta l'umanità intera in attesa della sua discesa. Come scrive Soressi: «il silenzio è anche spazio per la libertà e la crescita individuali, soprattutto il silenzio attivo del segreto, che procura quel distacco interiore che consente una migliore separazione del soggetto nel pensiero, nel sentire e nell'azione»⁶³.

Il legame con la filosofia di Nietzsche è assolutamente noto e rilevante⁶⁴. Con la sua “filosofia dell'abbandono” e il suo amore per la condizione della

⁶⁰ Ivi, p. 111.

⁶¹ R. W. Emerson, *Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, cit. in B. Soressi, *op. cit.*, p. 12.

⁶² R. W. Emerson, *Saggi*, Editori Boringhieri, Torino 1962, p. 163.

⁶³ B. Soressi, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁴ Il rapporto tra i due pensatori è stato a lungo studiato e anche di recente sono apparsi alcuni lavori dedicati all'argomento. Tra questi possiamo segnalare: T. Andina, *Il volto americano di Nietzsche. La ricezione di Nietzsche in America dal 1945 al 1996*, La città del sole, Napoli 1999; R. Bauer, *Against the European Grain. The Emerson-Nietzsche Connection in Europe 1920-1990*, in M. Lopez (a.c. di), *Emerson / Nietzsche*, Pullman, Washington 1998, pp. 69-94; P. Bergmann, *Nietzsche, Heidegger and*

solitudine, Emerson sembra prefigurare la venuta del superuomo nicciano, del profeta che scendendo dalla montagna annuncia la nascita e l'avvento dell'uomo nuovo⁶⁵. Il filosofo americano sembra voler descrivere ciò che accade al profeta mentre sosta da eremita nel più totale isolamento prima di scendere dalle pendici nella montagna e calarsi in mezzo agli uomini. Nietzsche stesso parte dalla lettura delle pagine di Emerson per comporre il suo *Zarathustra*. Parte, anzi, riparte da dove Emerson aveva lasciato il suo "saggio", isolato nel suo silenzio in attesa del suo *tramonto*, dell'avvio del suo cammino tra gli uomini.

2.2. *Self-reliance* e nuova etica.

Può essere utile ripartire dal *fil rouge* che lega Emerson e Nietzsche per comprendere appieno la portata della formulazione del concetto di *self-*

the Americanization of Defeat, in "International Studies of Philosophy", n. 27, 3, 1995, pp. 73-84; H. Bloom, *The Freshness of Transformation: Emerson's Dialectic of Influence*, in D. Levin (a.c. di), *Emerson: Prophecy, Metamorphosis, and influence*, Columbia University Press, New York 1975; L.R. Brown, *The Emerson Museum. Practical Romanticism and the Pursuit of the Whole*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1997; G. Campioni, A. Venturelli (a.c. di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992; P. D'Iorio, *L'immagine dei filosofi preplatonici chez le jeune Nietzsche*, in T. Borsche, F. Gerratana, A. Venturelli (a.c. di), "Centauren Geburten". *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 383-417; H. Friedl, *Emerson and Nietzsche: 1862-1874*, in P. Freese (a.c. di), *Religion and Philosophy in the United States of America: Proceedings of the German American Conference at Paderborne, July 29 August 1, 1986*, Die Blaue Eule, Essen 1987, vol. I, pp. 267-287; R.B. Goodman, *Moral Perfectionism and Democracy: Emerson, Nietzsche, Cavell*, in M. Lopez (a.c. di), *Emerson / Nietzsche*, Pullman, Washington 1998, pp. 159-180; O. Hansen, *Stanley Cavell Reading Nietzsche reading Emerson*, in M. Putz (a.c. di), *Nietzsche in American literature and Thought*, Camden House, Columbia, SC. 1995, pp. 279-296; D.J. Hodge, *Una traduzione transatlantica: Fato e libertà in Emerson e nel giovane Nietzsche*, in S. Franzese (a.c. di), *Nietzsche e l'America*, ETS, Pisa 2005, pp. 83-105; M. Lopez (a.c. di), *Emerson / Nietzsche*, Pullman, Washington 1998; B. Zavatta, *La passione della grandezza in Nietzsche lettore di Emerson*, in S. Franzese (a.c. di), *Nietzsche e l'America*, ETS, Pisa 2005, pp. 25-81; *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori riuniti, Roma 2006.

⁶⁵ Com'è noto, la figura di Zarathustra appare in Nietzsche nel suo *Così parlò Zarathustra*. Gran parte dell'opera tratta i temi dell'eterno ritorno, della parabola della morte di Dio, e la profezia dell'avvento dell'oltreuomo, che erano stati precedentemente introdotti nella La gaia scienza. Definito dallo stesso Nietzsche come "il più profondo che sia mai stato scritto", il libro è un denso ed esoterico trattato di filosofia e di morale, e tratta della discesa di Zarathustra dalla montagna al mercato per portare l'insegnamento all'umanità.

*reliance*⁶⁶ elaborato da Emerson in molti dei suoi scritti in particolare nel saggio omonimo *La fiducia in se stessi*⁶⁷. Lo sguardo critico del nostro autore sulle problematiche etiche, si fa più analitico allorquando la necessità di una ridefinizione dei concetti morali diviene sempre più pressante. Al pari del suo ideale discepolo tedesco, Emerson avverte dell'esigenza di una radicale riformulazione non solo del sistema dei valori vigente, ma anche dello stesso atteggiamento individuale nei confronti della conduzione della propria vita intellettuale e sociale. A partire dalla libertà e dalla forza del proprio pensiero, in maniera indipendente dalle tradizioni, l'individuo trova lo spazio per l'affermazione del proprio sé, dapprima nella propria sfera esistenziale ed in seconda battuta nel contesto più ampio dell'agire sociale. L'esortazione al cambiamento è decisa e perentoria. Scrive Emerson:

Credere nel proprio pensiero, credere che ciò che è vero per voi, nella intimità del vostro cuore, è vero per tutti gli uomini, questo è il genio. Esprimete la vostra convinzione latente ed essa diventerà il senso universale; perché al momento opportuno l'interiore diventa l'esterno e il nostro primo pensiero ci viene restituito dalle trombe del Giudizio universale⁶⁸.

⁶⁶ Riguardo al concetto cardine di *Self-reliance*, riportiamo di seguito le parole di Piero Pignata, contenute nell'Introduzione al volume *Self-reliance. La fiducia in se stessi*, Ibis, Pavia 2003: «[...] *Self Reliance* è, per consenso pressoché unanime, quello che più ha resistito all'usura del tempo, vuoi per il tema trattato, meno di altri legato ai fatti e situazioni specifiche dell'America del primo Ottocento, vuoi perché talune affermazioni o esortazioni dell'autore risultano oggi in qualche misura più comprensibili e attuali di quanto forse non lo fossero all'epoca del loro primo apparire. Come enuncia il titolo, e come chiosano le due righe finali, in particolare la penultima, che riprende le file del discorso dopo molto divagare, argomento del saggio è uno dei temi favoriti di Emerson e dei trascendentalisti: la fiducia nelle incommensurabili risorse dell'individuo che solo abbandonandosi alla propria ispirazione, senza altri condizionamenti esteriori che non siano la contemplazione della natura, potrà raggiungere la sua piena realizzazione e avvicinarsi alla divinità, di cui la natura, come il profondo del suo animo, non sono che lo specchio. [...] Ma non è solo contro il conformismo imperante allora che il filosofo di Concord si scaglia; anche la coerenza è vista come un inutile ingombro al libero argomentare di una libera coscienza».

⁶⁷ Quella della "fiducia in se stessi", è certamente uno dei temi più trattati dalla critica in relazione al pensiero emersoniano. Tra i molti saggi sull'argomento possiamo citare: G. Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, Sage, Thousand Oaks 1995, tr. it (parziale: pp. 1-19) S. Mannetti, *Fiducia in se stessi e vita dello spirito*, in *La società e gli individui*, n. 5, anno II, 1992/2; G. Van Cromphout, *Emerson's Ethics*, University of Missouri of the Essays, Cambridge UP, Cambridge 1999; R. Whelan, *Self-Reliance: The Wisdom of Ralph Waldo Emerson as Inspiration for Daily Living*, Three Rivers Press, 1991.

⁶⁸ R. W. Emerson, *Saggi*, op. cit., p. 53.

Emerson auspica la venuta dell'“uomo fiducioso”, colui il quale «avrà posto il suo cuore nella propria opera e fatto del suo meglio»⁶⁹, in antitesi alla corrente conformista del suo tempo. Come rileva Benedetta Zavatta, l'atto della fiducia in se stessi è un vero e proprio atto eroico volto a portare l'individuo alla definitiva affermazione di sé. «L'individuo che risulta vittorioso nella lotta contro il fato esterno e interno – scrive Zavatta – è chi ha appreso la legge della propria natura e vi ha tributato fedeltà assoluta»⁷⁰. Allo scetticismo individuale e al relativismo morale fa riscontro una granitica solidità interiore che permette di non perdere se stessi pur nel mutamento continuo. «Questa saldezza – continua Zavatta – è chiamata da Emerson *self-reliance*: essa costituisce il cardine del suo insegnamento morale e insieme il filo rosso del dialogo virtuale intrattenuto con Nietzsche durante gli anni. Non semplicemente fiducia in se stessi ma, anche e soprattutto, capacità di autodeterminarsi e anticonformismo, la *self-reliance* emersoniana viene incarnata nella figura dello Schopenhauer educatore prima e in quello di Zarathustra poi, attraverso le quali Nietzsche dà corpo al suo ideale di individuo d'eccezione sopra e contro il proprio tempo»⁷¹.

Il discorso sulla ricerca di un nuovo atteggiamento morale, si innesta nella più ampia critica del filosofo americano alla società borghese e conformista. Essa è accusata dal pensatore di essere del tutto anonima nella sua ostentazione di ozio e passività sociale, oltre che costruttrice di individui lontani dal richiamo della cultura e della libertà. Scrive Emerson:

La società è dunque una cospirazione contro la virilità di ciascuno dei suoi membri. La società è una società anonima, in cui i membri, per meglio assicurare il pane a ciascun azionista, sono d'accordo nel cedere la libertà e la cultura di colui che mangia. La virtù più ricercata è il conformismo. La fiducia

⁶⁹ Ivi, p. 55.

⁷⁰ Benedetta Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori riuniti, Roma 2006, p. 129.

⁷¹ *Ibidem*.

in se stessi è il suo contrario. Essa ama non realtà e creatori, ma nomi e abitudini⁷².

In opposizione a questa dura illustrazione della decadenza della società, Emerson propone di seguito il ritratto di come l'“uomo nuovo” dovrebbe condurre ed amministrare la propria esistenza, in virtù di una ritrovata “fiducia in se stesso”:

Chiunque vuole essere un uomo deve essere un non conformista. Colui che vuole cogliere palme immortali non deve essere ostacolato dal nome della bontà, ma deve ricercare se questa è la bontà. Nulla in fondo è sacro se non l'integrità della propria mente. Assolviti da te stesso e avrai il suffragio del mondo. [...] Nessuna legge può essere sacra per me se non quella della mia natura⁷³.

La verità delle azioni giace dunque in prima istanza nel gesto individuale di appropriazione del sé. L'unica verità, afferma Emerson, è l'uomo stesso, dato che essa giace nella sua costituzione originaria nella dimensione pre-categoriale dell'individuo, contrapposta alle verità costruite dalle tradizioni, dalle istituzioni e dalla società.

Il ritorno ad una dimensione originaria e pre-storica, è sinonimo del ritorno a quella «dimensione notturna dell'esistenza» che diviene in questo frangente luogo di partenza del cammino dell'uomo verso la riconquista della propria individualità e del proprio carattere. È in gioco la vita stessa dell'individuo in quanto nodo di energie dinamiche e vitali. Il *Si* alla vita è in Emerson – e sarà lo stesso per Nietzsche – l'elemento costitutivo per la scelta di una nuova via etica verso la definizione del proprio sé. Viene elogiata la “forza attiva” dei sentimenti contro la decadente e degradante morale del

⁷² R. W. Emerson, *Saggi*, op. cit., p. 56.

⁷³ Ivi, p. 57.

risentimento⁷⁴. Sentimenti positivi o negativi che siano, ma che testimoniano della vitalità e dell'energia dell'individuo che abita il mondo. Si delinea pertanto un'*etica della forza attiva*, in grado di restituire all'uomo la sua originaria capacità poetica ed energetica che sottolinei il valore dell'esistenza *attuale* e dell'autonomia di pensiero e che consideri la vita in quanto esistente per se stessa e non «per uno spettacolo». In questo contesto si inserisce la predilezione di Emerson per la dimensione della solitudine come *terminus a quo* dell'autoaffermazione di sé, contro la pericolosità di un'esistenza conformata alla regole della società dominante. Tuttavia Emerson non prevede un perenne stato di solitudine per l'uomo, ma non smette di lodare colui che nel mondo riesce a mantenere intatta la severità della sua condizione di "isolato". Scrive il filosofo:

Che cosa devo fare è una cosa che riguarda soltanto me, e non cosa pensa la gente. Questa norma, altrettanto ardua nella vita pratica che in quella intellettuale, può servire per arrivare a una completa distinzione fra grandezza e piccolezza d'animo. Essa è ancora più dura perché tu troverai sempre chi pensa di conoscere quale sia il tuo dovere meglio di te. È facile vivere nel mondo secondo l'opinione del mondo; in solitudine è facile vivere secondo la propria opinione; ma l'uomo grande è quello che nel bel mezzo della mischia mantiene con perfetta serenità l'indipendenza della solitudine.⁷⁵

Il tentativo *ante litteram* di "transvalutazione"⁷⁶ etica dei valori, diviene ancor più radicale nel momento in cui Emerson dichiara che finanche

⁷⁴ La critica alla "morale del risentimento", è un altro dei numerosi punti di contatto tra Emerson e Nietzsche. Come scrive la Zavatta: «[...] Costringere il bisognoso a ricevere un beneficio senza che questi abbia la possibilità di sdebitarsi, osserva Nietzsche insieme ad Emerson, lo confina in una posizione di inferiorità e genera nel suo animo risentimento. [...] Entrambi gli autori rintracciano dunque nel precetto evangelico "chiedete e vi sarà dato" una terribile insidia per l'anima nobile, vale a dire l'umiliazione e la degradazione che l'atto di palesare la propria insufficienza comporta» (Zavatta 2004, p. 161).

⁷⁵ R. W. Emerson, *Saggi*, op. cit., p. 59.

⁷⁶ Il grande tentativo nicciano di rivolgimento del sistema di valori, culmine di tutta una vita filosofica, sembra prendere spunto proprio da queste riflessioni emersoniane sul tema della *self-reliance*. Come scrive Zavatta (Zavatta 2006, p. 146): «Emerson offre a Nietzsche un conforto

nell'individuo stesso, nella sua unicità di soggetto attivo e morale, si rende necessario un riscatto dell'indipendenza della propria coscienza dal sistema di valori costituito. È la ben nota critica al concetto di 'coerenza'⁷⁷, che per noi diviene assai importante dal momento che costituisce il primo passo verso quella "decostruzione" del sé che porterà alla rappresentazione di una nuova etica in vista dell'affermazione del soggetto nel mondo. Emerson:

Una stupida coerenza è l'ossessione di piccole menti, adorata da piccoli uomini politici e filosofi e teologi. Con la coerenza una grande anima non ha, semplicemente, nulla a che fare. Tanto varrebbe che si occupasse della sua ombra sul muro. Dite quello che pensate ora con parole dure, e dite domani quello che il domani penserà con parole altrettanto dure, per quanto ciò possa essere in contraddizione con qualunque cosa abbiate detto oggi.⁷⁸

La capacità di mutare le proprie convinzioni e di modificare o adattare il proprio punto di vista, non è intesa alla stregua di una debolezza di carattere, bensì è portata ad acquisire un valore conoscitivo di grande importanza.

importante per la sua opera di transvalutazione di tutti i valori nella misura in cui rifiuta recisamente di intendere la virtù come un *servire*, un uniformarsi ad un codice di comportamento stabilito da altri, ridefinendo piuttosto come capacità di comandare a se stessi attingendo alla propria forza interiore. [...] Condividendo la posizione dell'americano, Nietzsche ravvisa in quelle che dal gregge sono considerate virtù altrettante forme di passività, di rinnegamento di tale forza creatrice. [...] La via che Zarathustra indica all'uomo superiore per condurlo fuori dal gregge è allora quel *cammino del creatore* che ne farà un moto primo, una ruota ruotante da sola, che non ha bisogno di essere spinta: l'individuo dovrà imparare a dare a se stesso il proprio bene e male, facendosi legislatore e giudice di se stesso».

⁷⁷ Il pensiero di Emerson è stato a più riprese tacciato di incoerenza: da una parte, egli sostiene che il mondo è un processo e un divenire continuo; dall'altra, che è espressione di un'unità. Dice che il mondo procede per la sua strada e che non si cura del nostro volere, ma ci invita ad avere fiducia nel potere creativo e innovativo della nostra immaginazione; esalta i benefici del viaggio, esperienza capace di arricchire la nostra interiorità, ma contemporaneamente ce ne mostra la futilità, e seguendo il classico tema della *commutatio loci*, sostiene che, pur svegliandoci in posti sempre nuovi, troviamo comunque ad aspettarci il vecchio self che pensavamo di lasciarci alle spalle: «per quanto viaggiamo in tutto il mondo per trovare ciò che è bello, dobbiamo portarlo con noi oppure non lo troveremo». L'epistemologia dei "moods", "stati d'animo", in base alla lettura di Cavell, potrebbe essere vista come una struttura concettuale nella quale inserire e far convivere dottrine, teorie e punti di vista altrimenti inconciliabili. Oppure basterebbe semplicemente considerare che il pensiero di Emerson ammette lo scontro degli opposti, «the clangor and jangle of contrary tendencies», facendogli affermare, con Eraclito, che è *pòlemos* il padre di tutte le cose. Oltre a ciò, è da notare come, nonostante le critiche, l'insegnamento del nostro possa comunque definirsi complessivamente coerente.

⁷⁸ Ralph W. Emerson, *Saggi*, op. cit., p. 62.

Emerson esorta ad «abbandonare le vostre teorie», a non divenire schiavi delle proprie convinzioni e dei propri “credo”, poiché solo andando al di là delle proprie credenze è possibile intraprendere la strada per una nuova affermazione morale di sé. La coerenza è il segno dell'appartenenza ad una società conformista che nulla aggiunge all'uomo che scopre la via verso il carattere e verso la realtà. La speranza è riposta tutta nell'uomo e nella sua capacità e volontà di affermazione ed innovazione:

L'uomo deve arrivare al punto di rendere indifferenti tutte le circostanze. Ogni vero uomo è una causa, una patria, un'epoca; richiede infiniti spazi e numeri e tempo, per compiere interamente il suo pensiero; e la sua posterità sembra seguire i suoi passi come una moltitudine di clienti. [...] Lasciate dunque che l'uomo conosca il proprio merito e metta le cose sotto i propri piedi. Che egli non si guardi furtivamente intorno e rubi, che non vada a nascondersi qua e là con l'aria di un trovatello, di un bastardo o di un contrabbandiere, in un mondo che esiste per lui.⁷⁹

Occorre allora ripartire da ciò che l'uomo è nel profondo del suo essere: istinto⁸⁰. L'indagine sulla natura della “fiducia in se stessi” come paradigma di un nuovo sistema di valori, porta in Emerson (e come ben noto anche in Nietzsche) alla rivalutazione della dimensione istintuale ed energetica dell'individuo. La saggezza primordiale è data dell'intuizione come primo anello del processo conoscitivo della realtà. Essa è una forza profonda all'origine di tutte le cose e ha il potere di generare nell'uomo la sensazione di esistere, che costituisce poi la realtà di ogni cosa. L'istinto è quindi inteso

⁷⁹ Ivi, p. 64.

⁸⁰ La rivalutazione della componente istintuale della conoscenza è un altro dei capisaldi del pensiero di Emerson: Come scrive Soressi (Soressi 2004, p. 30): «La genesi della vita etico-morale e intellettuale si svolge secondo una successione naturale, a partire dal fondamento istintuale. [...] Per Emerson le intuizioni migliori sono ritracciabili in quei “santuari delle intuizioni” che sono le espressioni della cultura umana più originarie come “i proverbi, come i libri sacri di ogni nazione”, e senz'altro gli stessi saggi di Emerson, nella loro auto interpretazione. [...] Tutto quanto è frutto di un tipo di mediazione culturale ed intellettuale che non tenga conto del nostro patrimonio istintuale ed emozionale è destinato ad impoverire il soggetto».

come fonte dell'azione e del pensiero, come sorgente d'ispirazione per gli uomini o, come afferma l'autore, "energia intelligente". Ripartire dall'istinto significa anche ammettere ed inglobare nel discorso etico la realtà fluida di tutti gli eventi, ovvero lo stato energetico di tutte le cose del mondo. Cos'è per l'appunto l'energia se non la «transizione da uno stato passato ad un nuovo stato»⁸¹? Senza l'investimento di questa riscoperta "energia morale"⁸², non si dà la possibilità del superamento dell'abisso che separa l'uomo dal mondo e dalla vita, allorquando egli non prenda coscienza della propria forza e del proprio carattere. L'anima si rende allora autosufficiente, afferma Emerson, nel momento in cui il soggetto connette l'esistenza con l'azione che la realizza e la inverte nel e insieme all'incessante divenire di tutte le cose.

La necessità di una nuova etica sorge pertanto all'orizzonte del filosofo, ma si palesa anche dinanzi all'umanità intera. Una nuova etica che connetta l'individuo con il mondo, che superi la morale conformista del risentimento, che si basi non tanto sul dogma dell'universalità quanto piuttosto sulla capacità di oltrepassare continuamente i propri limiti riformandosi a seconda del modo di disporre del soggetto in base all'esercizio della fiducia in se stesso e negli altri. L'uomo attuale, afferma Emerson, ha paura della verità, della fortuna, della morte e finanche del proprio esistere. Solo tornando a praticare la vita ricominciando il cammino circolare della propria esistenza morale, è possibile produrre una nuova e profonda rivoluzione etica a partire dall'esercizio della fiducia in se stessi.

⁸¹ Ivi, p. 70.

⁸² L'espressione "energia morale" è ricavata dal titolo di una raccolta di saggi scelti di Emerson a cura di Guido Ferrando, pubblicata in Italia nel 1922.

Parte seconda

Percorrere il cerchio

1.

Tracciare il cerchio

La metafora del cerchio è qui presa in considerazione come figura esemplificativa della morale emersoniana⁸³. Ciò che si intende fare è fornire una sintesi esplicativa del concetto di “cerchio” o “circolo”, nella sua accezione di tracciato, cammino, percorso. Non quindi come mera figura geometrica, bensì come condizione di movimento, occasione di processualità. Un cammino che si dipana dinanzi al soggetto, il quale vede scorrere la propria esistenza nelle sue infinite sfaccettature, in special modo l’aspetto etico, intravedendone sempre un nuovo inizio e mai una definitiva conclusione. Il nostro compito sarà quindi quello di mostrare come, a partire dall’analisi dei *Saggi*, si possa intravedere nella produzione emersoniana, un sempre più marcato cambiamento di prospettiva filosofica, dall’“ingenuo” trascendentalismo iniziale, ad una sempre più convinta “filosofia della pratica”, che risulterà decisiva per la nascita del futuro pragmatismo americano. Ciò che interessa qui è oltremodo la trattazione dei temi etico-morali, che, interpretati alla luce della nostra idea di ‘cerchio’, suggeriscono originali prospettive da cui guardare le problematiche ad essi connesse.

⁸³ Per un più ampio approfondimento sui temi morali in Emerson cfr. G. Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, Sage, Thousand Oaks, tr. it. (parziale: pp- 1-19) S. Mannetti, *Fiducia in se stessi e vita dello spirito*, in *La società degli individui*, n. 5, anno II, 1999/2; G. Van Cromphout, *Emerson’s Ethics*, University of Missouri press, Columbia 1999.

1.1. Ricominciare dalla fine.

Occorre innanzitutto tracciare il cerchio. Porre non tanto un inizio, un punto di partenza, quanto stabilire che vi è un percorso, una traccia appunto, che il cammino del soggetto nella conoscenza della propria pratica deve seguire e, come vedremo, attraversare e superare. Scrive Emerson: «l'occhio è il primo circolo; l'orizzonte che esso forma è il secondo; ed attraverso tutta la natura questa figura elementare è ripetuta all'infinito. È l'emblema più alto dell'enigma del mondo»⁸⁴. Appare subito evidente la centralità della figura del cerchio che è qui assunta finanche a simbolo più completo della natura. Ogni cosa in essa assume forma di cerchio (o circolo come viene tradotto più spesso), è la forma perfetta di riferimento per spiegare le sfaccettature e l'organizzazione naturale (e quindi più vera) del mondo. Non solo della natura mondana, ma anche della natura umana, il cerchio si propone come metafora eletta, dato che «per tutto il tempo della nostra vita noi andiamo leggendo il fecondo significato di questa prima fra tutte le forme»⁸⁵. L'azione umana stessa presenta un carattere circolare e compensatorio e sempre ogni azione, afferma Emerson, ammette di essere superata in un circolo eterno di azione e reazione, dato che «nella natura non c'è fine e ogni fine è un principio»⁸⁶.

L'idea di una natura in continua metamorfosi, è tratta di certo da autori come Goethe e Swedenborg⁸⁷, ma in Emerson probabilmente assume un significato più generale, in quanto finisce per comprendere concetti più ampi come quello di 'storia' ed 'esistenza', divenendo il paradigma fondamentale della sua visione del mondo. Non v'è immobilità nel mondo, non si dà la quiete nella natura, «la stabilità è una parola relativa»⁸⁸. Un uomo che, per ipotesi, potesse assistere da spettatore alle cose del mondo, vedrebbe uno

⁸⁴ Ralph W. Emerson, *Circoli*, in *Saggi*, trad. it. di Piero Bertolucci, Boringhieri editore, Torino 1962, p. 218.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ cfr. il capitolo del presente saggio: *Influssi morfologici. Swedenborg e Goethe*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 220.

spettacolo in continuo movimento e in continua metamorfosi. Il principio coincide con la fine, in un'eterna danza infinita e circolare. Anzi, la fine è il nuovo inizio, un principio uguale ma rinnovato, ripetuto ma variato. Scrive Emerson:

In natura non esiste immobilità. L'universo è fluido e volatile. La stabilità non è che un'espressione relativa. Visto da Dio, il nostro globo è una legge trasparente, non una massa di fatti. La legge dissolve il fatto e lo mantiene fluido. La nostra cultura è il predominio di un'idea che trascina dietro di sé questa serie di città e di istituzioni. [...] I nuovi continenti sono costruiti sulle rovine di un vecchio pianeta, le nuove razze si sono nutrite della decomposizione delle precedenti. [...] Ogni cosa rimane stabile fino a quando il suo segreto non è stato svelato.⁸⁹

La vita stessa dell'uomo è intesa come un cerchio che si evolve da sé, costruita, come negli alberi, da infinite ripetizioni della medesima forma, ora sempre più grande e sempre più comprensiva. Tracciarla vuol dire progredire nell'esistenza, avanzare il proprio pensiero nel mondo, concepire ogni azione come dinamica e ogni concetto come progressivo e non-finito. Il potere del cerchio si palesa nella capacità dell'uomo di compiere la propria storia, di dare un sempre nuovo aspetto alle cose. Tracciare il cerchio vuol dire allora costruire passo dopo passo il proprio futuro, realizzare le proprie aspettative, rispettando la natura "circolare", ossia metamorfica e continua, della propria esistenza. «Ciascun uomo – scrive l'autore – non è tanto un lavoratore nel mondo, quanto un suggerimento di ciò che egli dovrebbe essere. Gli uomini camminano come profezie delle età future»⁹⁰.

Dal punto di vista gnoseologico, si dà qui una prospettiva di certo anti-metafisica e anti-dogmatica, dal momento che v'è sempre un residuo di conoscenza dinanzi al concetto. V'è sempre una penultima verità che ci

⁸⁹ Ivi, p. 219.

⁹⁰ Ivi, p. 221.

distanza dall'acquisizione finale che è di là da venire. La progressione infinita dei circoli ci avvicina alla verità dell'oggetto, ma al contempo ci tiene a distanza nella sua continua e perenne evoluzione. Niente d'immutabile esiste nell'orizzonte dell'umano, né esiste niente che non sia già dato, già conosciuto, già decifrato. La vita stessa è il costante tentativo da parte dell'uomo di risolvere il grande enigma del mondo che è dato proprio dal mistero del circolo. Scrive Emerson:

Se noi facciamo appello alla coscienza, non vi sono cose immutabili per l'uomo. Ogni uomo presuppone di non essere mai capito pienamente; e se c'è in lui qualche verità, se egli infine riposa sull'anima divina, io non vedo come ciò possa essere altrimenti. Egli deve sentire che l'ultima stanza, l'ultimo armadio non è mai stato aperto; c'è sempre un residuo sconosciuto, non analizzabile. E cioè ogni uomo crede di avere una possibilità più grande.⁹¹

Ogni aspetto dell'umano prende forma di cerchio. Dal mentale al fisico, dallo straordinario all'ordinario, l'intera esistenza è rappresentata dal circolo e dal circolo è guidata nel suo continuo terminare e ricominciare. Abbiamo già detto del carattere iniziale della conoscenza, che non conosce fine, ma si affaccia sempre a nuove porte e a nuove prospettive. Così anche per la morale si assiste sempre ad un nuovo inizio, ad un cominciamento rinnovato⁹². Si arriva al termine per poi intravederne nuovamente la partenza, giungendovi però con la coscienza di aver seguito l'intero tracciato, di aver percorso l'intero cerchio. Ancora tutto si muove, o come dicevano i greci, *tutto*

⁹¹ Ivi, p. 222.

⁹² L'idea di una morale in continua metamorfosi e cambiamento era già presente in Kant, soprattutto nella sua *Metafisica dei costumi*, a.c. di G. Vidar, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, p. 263: «La virtù è sempre progressiva, per quanto con lei occorra ogni volta rifarsi da capo. È sempre progressiva, perché, considerata oggettivamente, è un ideale irraggiungibile, a cui si ha però il dovere di avvicinarsi costantemente. E occorre ogni volta rifarsi da capo, perché dal punto di vista soggettivo l'influenza delle inclinazioni, da cui la natura dell'uomo è affetta, non concede un istante di riposo e di tranquillità alle massime della virtù ammesse una volta per sempre, ragione per cui la virtù, quando non è in progresso, inevitabilmente declina».

*conspira*⁹³. Tuttavia ora abbiamo qui disegnata la forma del fluire degli eventi. Una direttrice sicura da seguire e da percorrere: il cerchio appunto. Emerson:

Tutto quello che ritenevamo fisso, si muove e rumoreggia; e letterature, città, climi, religioni abbandonano le loro fondamenta e danzano davanti ai nostri occhi. Eppure vedrete di nuovo anche qui il rapido formarsi del limite. [...] Il mondo naturale può essere concepito come un sistema di cerchi concentrici e di tanto in tanto scopriamo nella natura dei leggeri spostamenti i quali ci mostrano che questa superficie sulla quale ora stiamo, non è fissa, ma scorrevole.⁹⁴

Anche la morale, dicevamo, è soggetta sempre ad un nuovo inizio. Continuamente rinnovata e cambiata essa diventa per l'uomo l'occasione per tracciare sempre nuovi cerchi attorno alle proprie virtù e ai propri vizi. «Non c'è virtù – scrive il filosofo – che sia definitiva; tutte sono iniziali»⁹⁵. Il compito del “filosofo circolare” è quindi quello di mostrare l'eterno ritorno celato nella figura del cerchio che tutto finisce e tutto comincia. Il filosofo tiene nell'incertezza tutte le cose. Nessun fatto è sacro per lui e nessuno è profano. Egli sperimenta, è «un ricercatore all'infinito senza nessun passato dietro le spalle»⁹⁶. Egli è l'uomo nuovo, colui che ha visto l'infinita successione dei cerchi, l'eterno movimento rotatorio del cerchio. Colui che ha compreso il carattere simbolico della vita, superando una concezione rituale del simbolo, elaborandone al contempo una naturale e dinamica. Emerson stesso afferma come «nulla apprendiamo rettamente, finché non apprendiamo il carattere simbolico della vita»⁹⁷, ovvero finché non si prende coscienza della

⁹³ “Tutto cospira”, o, in greco antico, “*sumpnoia panta*”, è un detto attribuito a Ippocrate, ripreso da Leibniz nella sua *Monadologia*, per caratterizzare il tema del ‘continuo’. Cfr. Leibniz, *Monadologia*, a.c. di Salvatore Cariatì, Bompiani, Milano 2004; R. Fabbrichesi, F. Leoni, *Continuità e variazione. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein, con un'incursione kantiana*, Mimesis, Milano 2005.

⁹⁴ Ralph W. Emerson, *Circoli*, in *Saggi*, op. cit., pp. 225-227.

⁹⁵ Ivi, p. 229.

⁹⁶ Ivi, p. 230.

⁹⁷ Ivi, p. 231.

processualità della storia e del reale, del carattere iniziale della conoscenza e della morale. In breve, finché non si *sceglie* di «tracciare un nuovo circolo». Emerson:

La sola cosa che noi ricerchiamo con insaziabile desiderio è dimenticare noi stessi, essere sorpresi fuori dalla nostra proprietà, perdere la nostra sempiterna memoria, e fare qualcosa senza sapere come o perché: in breve, *tracciare un nuovo circolo* (cors. mio). Niente di grande fu mai compiuto senza entusiasmo. La via della vita è meravigliosa.⁹⁸

1.2. L'Essere e la scelta.

Tracciato il circolo ed intravisto il percorso che la coscienza deve affrontare, occorre compiere il gesto decisivo affinché si arrivi alla piena comprensione del valore delle proprie azioni. Occorre infine intraprendere la scelta di percorrere il cerchio, di attraversarlo, di viverlo sino alla sua conclusione per poi ricominciare rinnovando di volta in volta il senso del proprio percorrere. L'atto della scelta si concretizza così nella capacità dell'uomo di saper scegliere il senso delle proprie azioni in virtù del cammino che egli deve compiere per poterle infine realizzare. La dimensione della scelta è immanente alla natura delle cose, procede dal visibile del mondo reale sin all'invisibile dei nostri concetti morali ed esistenziali. L'importanza dell'atto della scelta, della scaturigine del percorso è centrale per capire il valore che in questo contesto assume l'azione umana, il *fare* umano.

In una prospettiva etico-pratica, qual è quella in cui si innesta per noi il pensiero di Emerson, il momento della scelta si rinnova di volta in volta che si riprende il cammino circolare che abbiamo descritto poc'anzi. La "forza" sottostante alle nostre azioni segue costantemente il "corso del pensiero", l'essenza dinamica della natura, la dimensione processuale dell'esistenza.

⁹⁸ Ivi, p. 232.

L'essere dell'uomo è fatto di "brevi cammini", di incontri, di scontri e di cadute. Scrive Emerson:

Accettiamo la lezione della natura, che sempre opera attraverso brevi cammini. Quando il frutto è maturo esso cade. Quando il frutto è caduto, cade la foglia. Il circuito delle acque è un semplice cadere. L'andare degli uomini e di tutti gli animali è un cadere in avanti. Tutti i nostri lavori manuali e tutte le opere della forza, come alzare la leva, spaccare, scavare, remare, eccetera, sono fatti in forza di continue cadute, e il globo, la terra, la luna, la cometa, il sole, le stelle cadono eternamente.⁹⁹

Si percepisce ancora la tendenza in Emerson a sottolineare l'importanza della dimensione fluida, vitale, dinamica della natura, ora messa in relazione con la forza, il carattere, l'azione umana. L'Umano si dispiega quindi come dimensione scorrevole, progressiva, circolare. L'azione umana è di per sé carattere, vale a dire "flusso vitale", «corrente di forza e saggezza». Si spiegano così le parole dell'autore quando, esortando ad una rinnovata fiducia in se stessi, scrive: «Mettetevi nel mezzo della corrente di forza e di saggezza che fluisce dentro di voi come un flusso vitale, mettetevi al centro di questo flusso, e senza sforzo sarete sospinti verso la verità, verso il diritto e verso la perfetta soddisfazione. [...] Allora sarete il mondo, la misura del diritto, della verità, della bellezza»¹⁰⁰. Ecco allora la necessità di scegliere. Scegliere di intraprendere il proprio cammino, di realizzare il proprio pensiero, di concludere e ricominciare i circoli della vita. La scelta non è tuttavia un atto parziale, provvisorio, rivolto al qui ed ora, ad una parte del mio corpo, ad un solo segmento dell'esistenza. Essa è considerata nella sua totalità esercitante, nella sua forza costitutiva. È la scelta della propria costituzione, è «la condizione – scrive l'autore – ovvero la circostanza desiderabile per la mia costituzione; è l'azione che per tutta la mia vita tendo a compiere, è il lavoro

⁹⁹ Ralph W. Emerson, *Leggi spirituali*, in *op cit.*, p. 114.

¹⁰⁰ Ivi, p. 115.

adatto per le mie facoltà»¹⁰¹. «Noi dobbiamo – continua Emerson – ritenere l'uomo responsabile verso la ragione per la scelta del suo lavoro o della sua professione di *ogni giorno*»¹⁰² (cors. mio).¹⁰³

L'azione pratica rivela qui l'essere più vero dell'uomo. La sua forza, la sua industria, il suo lavoro realizzano il suo essere nella vita di tutti i giorni. La sua stessa esistenza è intimamente legata alla sua forza, al suo carattere. Ciò gli permette la creazione del nuovo, la spinta a proseguire il suo cammino di conoscenza in vista del traguardo alla fine del circolo dal quale, ripetiamolo, ne verrà tracciato un altro ed un altro ancora, dato che «l'ultima analisi non può essere compiuta»¹⁰⁴. La dimensione del *fare* è in ultima analisi decisiva per comprendere il senso delle parole di Emerson in relazione al rapporto tra l'Essere e l'atto della scelta. Il momento della scelta coincide con l'atto della creazione. Creazione del nuovo, di nuove visioni, di nuove prospettive, di nuove valutazioni. Solo così l'uomo si eleva e trova il coraggio di «tracciare un nuovo circolo». «L'uomo possiede quello che fa»¹⁰⁵, la sua forza risiede in lui stesso e da lui scaturisce nell'atto decisivo del cominciamento e della volontà di prosecuzione del cammino.

Il *fare* umano è tuttavia ben più che espressione dell'esserci dell'uomo nella sua quotidiana esistenza. Esso diviene occasione d'interpretazione, donazione di senso, opportunità di crescita e creazione. L'attenzione è di nuovo rivolta all'Uomo, dato che «non nella natura, ma nell'uomo è tutta la bellezza ed il valore che egli vede. Il mondo è del tutto vuoto ed è debitore di tutti i suoi orgogli a questa anima che indora ed esalta»¹⁰⁶. Il carattere ermeneutico-creativo del *fare* umano, assume anche i caratteri di una relazione

¹⁰¹ Ivi, p. 116.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ L'attenzione di Emerson nei confronti di una certa filosofia del quotidiano è messa bene in luce dalla lettura critica di Stanley Cavell. Per un maggiore approfondimento sulla questione si rimanda alla terza parte di questo lavoro (cfr. *La pratica nel quotidiano*).

¹⁰⁴ Ivi, p. 114.

¹⁰⁵ Ivi, p. 118.

¹⁰⁶ Ivi, p. 121.

biunivoca tra l'Uomo e il suo sé. D'altronde il circolo può anche essere percorso al contrario e l'azione che prima si svolgeva da un primo punto verso un secondo, ora si retroflette dal secondo al primo. Tale retroflessione della visione dell'uomo è in sostanza l'affermazione di una visione dell'esistenza umana non univoca né statica, bensì dinamica, flessuosa, ambigua e avviluppata (questi temi verranno approfonditi nella terza parte di questo lavoro). Si tratta del dinamismo percettivo della visione tale per cui «come nei sogni – afferma Emerson – così negli eventi del mondo, che sono appena meno fluidi, ogni uomo vede se stesso in proporzioni colossali senza sapere che è se stesso che egli vede»¹⁰⁷.

In conclusione, l'atto della scelta è sinonimo della volontà dell'azione e non si riduce al suo semplice apparire. Esso permane per tutto il tragitto da compiere e il suo senso, che è il senso più profondo dell'essere-umano, si dipana nel mentre del suo esercitarsi, del suo praticarsi. L'oggetto stesso si inverte attraverso il gesto della scelta. Esso diviene pensabile non a-priori, ma solamente a partire dal momento iniziale e dal suo uso pratico, dall'attimo in cui viene “messo in circolo” per così dire. Allora pensiero ed azione si avvicinano inesorabilmente finendo per coincidere testimoniando del carattere etico-pratico dell'esistenza umana. Scrive l'autore:

Noi sappiamo che l'antenato di ogni azione è un pensiero. Il povero di spirito non crede di essere qualcosa se non ha qualche simbolo esteriore, qualche dieta di Gentoo, o una giacca di quacchero, o una riunione calvinista, o una società filantropica, o una grande donazione, o un ufficio importante, o, in ogni caso, qualche forte azione contrastante per testimoniare che egli è qualche cosa. Lo spirito ricco giace al sole e dorme, ed è la natura. *Pensare è agire*.¹⁰⁸ (cors. mio)

¹⁰⁷ Ivi, p. 121.

¹⁰⁸ Ivi, p. 132.

Tracciato il circolo iniziale, non resta che seguire il cammino dell'uomo attraverso i circoli della sua esistenza. Imparare a vivere attraverso la pratica del cammino, vale a dire attraverso l'arte di saper disegnare sempre un ulteriore cerchio dinanzi a quello già percorso. L'arte di saper riconoscere la fine delle cose ed il loro nuovo inizio. Tracciato il circolo iniziale, occorre ora prendersi carico della responsabilità della scelta di avere intrapreso tale cammino, che vede dinanzi a sé non una, bensì molteplici ed infinite strade con altrettante infinite e possibili conclusioni. Si tratta dunque di scoprirsi umani tramite l'esercizio del proprio Essere, divenendo consapevoli del fatto che «noi conosciamo l'effetto del vero fuoco attraverso ciascuno dei suoi milioni di travestimenti»¹⁰⁹. A partire dal disvelamento del travestimento si dipana il cammino del senso morale dell'esistenza.

¹⁰⁹ Ivi, p. 133.

2.

L'etica in cammino

2.1. Rassomiglianza e riconoscimento. Un percorso.

Percorrere la via del cerchio implica uno sforzo ulteriore di conoscenza di se stessi. Il cammino intrapreso dal soggetto si delinea ora nella ricerca della propria identità attraverso la riflessione sulla natura, sulla storia e sull'Altro. Il senso morale dell'esistenza si gioca in primo luogo sul terreno della presenza del proprio Io nel mondo e sul riconoscimento di quest'ultimo da parte della multiformità delle altre esistenze.

Il percorso del riconoscimento si dipana quindi attraverso la scrittura della propria storia e della storia degli altri intesa come biografia¹¹⁰, come scrittura del proprio sé. V'è una 'mente' comune a tutti gli uomini, afferma Emerson, tale per cui ogni uomo, nella sua singolarità, è in comunicazione con essa¹¹¹. Egli è inserito sin da subito in una rete di relazioni che definiscono la

¹¹⁰ Sull'idea di storia come "biografia" e sull'influenza che questa concezione ha avuto su Nietzsche cfr. in particolare E. Everett, *American Literature, in Orations and Speeches on various Occasions*, American Stationers Company, Boston 1836, rist. Arno Press, New York 1972, p. 25. Se l'idea di storia come biografia dei grandi uomini costituisce il nucleo generativo di Uomini rappresentativi, essa è però diffusamente presente anche nelle raccolte conosciute da Nietzsche sin dall'adolescenza e dunque senz'altro può aver influito nelle considerazioni esposte nella *Seconda Inattuale*. Nel saggio *Considerazioni estemporanee*, Emerson riconduce "tutti gli eventi significativi" del suo tempo, tutte le rivoluzioni intellettuali e i momenti fondanti di una civiltà non all'opera di una comunità ma a «alcune menti geniali». O, ancora, in un passo di *Fiducia in se stessi* leggiamo: «Un'istituzione è l'ombra allungata di un singolo uomo [...] e tutta la storia si lascia molto facilmente ricondurre alla biografia di alcuni uomini saldi e forti».

¹¹¹ Scrive Emerson nel saggio *History*, contenuto nella prima raccolta degli *Essays*: «C'è un'unica mente comune a tutti gli individui. Ogni uomo è in comunicazione con essa e con tutto di essa. Colui che una volta per tutte è ammesso al diritto di ragione è reso libero cittadino di tutto il suo dominio. Egli pure può pensare ciò che Platone ha pensato, sentire ciò che un santo ha sentito, comprendere ciò che in ogni tempo è accaduto ad ogni uomo. Colui il quale ha accesso a questa mente universale è una

sua esistenza storica come condizione necessaria della propria esistenza. «L'uomo è comprensibile per mezzo di tutta la sua storia»¹¹², giacché la storia, così come la intende Emerson, risulta essere il resoconto di tutte le opere della mente. Il senso storico delle azioni si configura come trasversale e diacronico.

A partire dalla dimensione storica del sé, è possibile quindi rintracciare un valido percorso attraverso il cerchio dell'esistenza, da cui procedere per giungere ad una rinnovata comprensione della sfera morale dell'individuo. Dalla sua storia e dalla storia degli altri, è possibile individuare una traccia che sia appunto un percorso del riconoscimento del proprio sé. Si delinea tuttavia sin da subito un rapporto proporzionale (e speculare) tra l'esperienza individuale e la sintesi per così dire, comunitaria (aspetto che risulterà ricorrente soprattutto nell'ultima produzione emersoniana)¹¹³. Dalla lettura "attiva" della storia deve emergere la consapevolezza dello stretto legame tra il particolare e l'universale, l'individuale ed il collettivo.

Il ripensamento del valore euristico della storia si inserisce nel più ampio contesto di rivalutazione del tempo presente, contro una concezione del passato statica e monumentale.¹¹⁴ Su questo punto nota bene Albert L. Von

parte di tutto ciò che è stato che può essere fatto, perché essa è l'unico e sovrano agente». (Emerson 1962, p. 27)

¹¹² Ralph W. Emerson, *Storia*, in *Saggi*, trad. it. di Piero Bertolucci, Boringhieri editore, Torino 1962, p. 27

¹¹³ L'interesse di Emerson per i risvolti "comunitari" di una particolare visione della storia, segna una netta distanza dalla seppur analoga analisi nicciana condotta nella *Seconda Inattuale*. Come nota Benedetta Zavatta (Zavatta 2006, p. 118): «È quantomeno da menzionare il fatto che la teoria emersoniana del grande uomo è mitigata da una coloritura democratica che a Nietzsche rimarrà sempre del tutto estranea. [...] Sebbene Emerson non ritenga che al momento presente ogni individuo possieda il diritto e la capacità di autodeterminarsi, egli rivendica tuttavia un comune accesso alla ragione in virtù del quale tutti gli uomini sarebbero potenzialmente in grado di elevarsi all'altezza dei migliori».

¹¹⁴ Tali considerazioni critiche sul concetto di "storia" influenzarono fortemente il giovane Nietzsche in special modo nella trattazione della seconda *Inattuale*. A partire dalla lettura incrociata che Benedetta Zavatta ha effettuato nel suo saggio dedicato ai due filosofi è possibile rintracciare in Emerson una prospettiva antistoricistica che diverrà in seguito uno degli aspetti principali del pensiero nicciano. Questa visione della storia può essere efficacemente sintetizzata dalle stesse parole della Zavatta (*La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori riuniti, Roma 2006, p. 118): «Una giusta valutazione del passato si ottiene dunque non sopprimendo l'individualità, bensì espandendola fino ad accogliere e comprendere dentro di sé molteplici punti di vista ed esperienza. [...] Scrive Nietzsche in conclusione della seconda *Inattuale*, che la giustizia verso la storia non consiste nell'obiettività, bensì nella generosa disponibilità ad accogliere nel proprio intimo le

Frank: «Emerson shows us that it is just this arbitrary insistence on othering that makes for the wearisome impertinence of history as ordinarily received. [...] Yet to Emerson what the human spirit does through its multitude of individual agents cannot be alien or other to the observing human spirit. If we are alive, it must be human life that we live, so that, in consequence, we never watch anything in history but ourselves. That we respond at all comprehendingly to foreign traits and fates shows that their ground plan has been in us alla long – shows us that, as Emerson says in his book's first sentence, "There is one mind common to all individual man"»¹¹⁵. Emerson sottolinea il valore del presente non tanto come istante transitorio, quanto piuttosto come storia passata riportata all'Io presente del "qua" e dell'"oggi". Si tratta di espandere il pensiero di ogni uomo nell'attualità di tutta la sua storia, di tutto quello che è stato. Si tratta di intravedere nella singolarità presente del soggetto quello che è stato in ogni singolo istante della sua storia, in un procedimento a ritroso come se si dovesse tracciare un circolo al contrario della propria esistenza. Scrive Emerson:

Nella nostra esperienza privata noi incontriamo sempre fatti più rilevanti della storia ed andiamo verificandoli qui. Tutta la storia diventa soggettiva; in altre parole non esiste propriamente storia, ma solo biografia. [...] Ogni indagine sull'antichità, ogni curiosità a proposito delle Piramidi, delle città dissepolti, Stonehenge, gli Ohio Circles, il Messico, Menfi, è il desiderio di scacciare questo strano, barbaro e assurdo "là" o "allora" e di introdurre al loro posto il "qua" e "l'oggi".¹¹⁶

Ripercorrendo a ritroso il cammino della storia, che è poi il cammino di ciascuna coscienza, si avvalora la tesi secondo la quale il pensiero dell'umano,

esperienze delle generazioni che ci hanno preceduto, come un "mare insondabile che da tutte le parti accoglie fiumi e li inghiotte in sé"».

¹¹⁵ Albert J. Von Frank, *Essays: First Series* (1841), in *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, op. cit., p. 107

¹¹⁶ Ralph W. Emerson, *Storia*, in op. cit., pp. 32-3.

si sia manifestato in moltitudini diverse di forme nel corso del tempo, segno della natura dinamica, energica e transeunte delle forme. La natura stessa è definita da Emerson come una «mutevole nube che è sempre la stessa pur non essendolo mai»¹¹⁷. E ancora: «essa manifesta lo stesso pensiero in moltitudini diverse di forme, come un poeta fa venti favole con una sola morale»¹¹⁸. Dov'è allora lo spazio per l'affermazione del proprio sé, per la ricostruzione della propria identità? Nell'ambiguità naturale delle forme e del pensiero, dove si situa lo spazio stabile per il riconoscimento della propria e dell'altrui esistenza?

Si tratta di rintracciare nelle innumerevoli variazioni della natura, l'elemento stabile e trasversale. Si tratta di connettere le diverse esperienze ad un'unica logica che le accomuni. Si tratta di trovare una provenienza condivisa che non tradisca tuttavia la ricchezza della varietà del mondo. Occorre anzitutto, afferma Emerson, stabilire delle “rassomiglianze di famiglie”¹¹⁹. Scrive l'autore:

La natura è una combinazione senza fine ed una ripetizione di pochissime leggi. Essa sussurra la vecchia e ben nota canzone in innumerevoli variazioni. La natura è tutta piena di una sublime rassomiglianza di famiglie attraverso le sue opere, e ci diletta meravigliandoci con le sue affinità in zone del tutto inaspettate. Io ho visto la testa di un vecchio capo della foresta che richiamava immediatamente alla mente la nuda cima di un monte, mentre le rughe della sua fronte suggerivano alla mente gli strati delle rocce. Ci sono degli uomini le cui maniere hanno lo stesso splendore essenziale delle semplici ed imponenti sculture dei fregi del Partenone e dei resti della primitiva arte greca. [...] Se qualcuno vorrà solo prendersi la pena di osservare la varietà delle azioni alle

¹¹⁷ Ivi, p. 34.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Ancora qui Emerson fa eco a Wittgenstein, come rileva bene Stanley Cavell. Cfr. in particolare S. Cavell, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago UP, Chicago 1988; *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Blackwell, Oxford 1995.

quali egli è ugualmente inclinato in alcuni suoi stati d'animo, e quelli ai quali è contrario, vedrà quanto profonda è la catena delle affinità.¹²⁰

Le associazioni tra i diversi stati di pensiero sono il primo passo verso la ricostruzione di un unico pensiero che connetta le differenti forme della natura. La “catena delle affinità” si percorre solo oltrepassando i limiti della conoscenza particolare ed è possibile farlo intendendo in primo luogo la storia nel suo senso più attivo, energetico ed attuale, cioè il senso più propriamente umano dell'esistenza, dove le radici di tutte le cose sono appunto da ricercare nell'Umano stesso. La prospettiva prettamente “umanistica”¹²¹ che si viene a delineare è segno di un modo particolare di affrontare le problematiche connesse alla questione del riconoscimento. È bene, afferma Emerson, ripartire dall'uomo per sciogliere i nodi di fondo che costituiscono il complicato intreccio di significati che determinano il suo Essere stesso. Non si tratta tuttavia di una prospettiva unicamente “esistenzialista” (per usare un termine più moderno). Siamo di fronte piuttosto ad un tentativo di visione continuista della storia, ove al centro è posto l'uomo, o meglio l'Umano, con tutte le sfaccettature del suo essere, dal problema dell'Io alla questione della relazione con l'Altro. «V'è una continuità nella storia»¹²², scrive l'autore, che è possibile intuire a partire da quella catena delle affinità di cui si parlava. Catena che unisce in primo luogo l'attività con il pensiero, il pensare con il fare, le opere con l'uomo. A questo proposito riportiamo un lungo estratto dal breve saggio *Storia*:

¹²⁰ Ralph W. Emerson, *Storia*, in *op. cit.*, p. 36.

¹²¹ È risaputo come l'approccio “umanistico” di Emerson al problema del sé, abbia direttamente influenzato molte scuole di pensiero dei più vari campi del sapere. Basti ricordare l'influenza esercitata dal filosofo di Concord sulla nascita in America della psicologia umanistica, indirizzo psicologico, sorto negli Stati Uniti, secondo il quale non sono le pulsioni istintuali a motivare il soggetto, ma piuttosto il bisogno di conoscere, di esprimersi, di relazioni gratificanti e di autorealizzazione. Su questo tema cfr. John Rowan, *Ordinary Ecstasy: The Dialectics of Humanistic Psychology*, Brunner-Routledge 1976.

¹²² Ralph W. Emerson, *Storia*, in *op. cit.*, p. 37.

La storia civile, la storia naturale, la storia dell'arte e la storia della letteratura, devono essere tutte spiegate dalla storia individuale; oppure sono costrette a restare nude parole. Non c'è nulla che non sia in rapporto con noi, nulla che non ci interessi, regno, collegio, albero, cavallo o stivale di ferro; le radici di tutte le cose sono nell'uomo. Santa Croce o San Pietro sono le copie imperfette di un modello divino. La cattedrale di Strasburgo è il riflesso materiale dell'anima di Erwin Steinbach. Il vero poema è la mente del poeta; la vera nave è il costruttore di navi. Nell'uomo, se avessimo la possibilità di aprirlo, vedremmo la ragione dell'ultima fioritura e dell'ultimo sboccio della sua opera, come ogni nervatura ed ogni sfumatura di colore della conchiglia marina preesistono negli organi secretivi del pesce.¹²³

Il sé dell'uomo è quindi inscritto nelle opere che egli ha costruito nel corso del tempo. In generale, la sua stessa libertà è iscritta nella capacità di fare, di costruire, di connettere, di relazionare, in una parole di *agire*. L'uomo stesso si iscrive e si scrive nella sua storia. Egli è la sua storia, è tutto ciò che è stato e la sua vita è la sua biografia. Egli si *ricosce* nella storia perché essa è il libro in cui sono scritte le sue azioni, ovvero ciò che testimonia del suo passaggio nel mondo, la sua traccia, il suo percorso, il suo cerchio. La storia come biografia diviene pertanto strumento privilegiato di riconoscimento, a partire dal quale è possibile risalire e progredire ad una più completa definizione del sé e della morale. Ogni uomo riconosce se stesso e gli altri nella storia a patto che questa non diventi oggetto "antiquario" e "monumentale", ma che venga considerata nel suo essere segno del "pensiero progressivo", nel suo essere dimensione del tempo inteso come «rifluente mare», nel quale, scrive Emerson, «sento l'eternità dell'uomo e l'identità del suo pensiero»¹²⁴.

La dimensione del riconoscimento si delinea pertanto come condizione necessaria per l'affermazione dell'io in un contesto non solo individuale ma

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ivi*, p. 43.

anche e soprattutto collettivo. Se è vero che «l'uomo si deve riconoscere nella sua peculiarità di individuo»¹²⁵, è anche vero che egli deve fare i conti con la storia comune, biografia di se stesso e degli altri nel medesimo istante. Riconoscersi vuol dire ancora percepire l'identità nei cambiamenti della forma, tracciare la linea circolare dell'esistenza permanendo in essa con un gesto al tempo stesso appropriante ed espropriante. L'attività umana è in ultima analisi «percezione filosofica dell'identità attraverso gli infiniti cambiamenti della forma»¹²⁶ e la forza dell'uomo «consiste nella moltitudine delle sue affinità, nel fatto che la sua vita è intrecciata all'intera catena dell'essere organico ed inorganico»¹²⁷. Lo spazio del riconoscimento, vale a dire dell'affermazione del proprio sé per sé e per gli altri, si situa sulla soglia tra l'identità e la differenza, è polo oscillante fra l'eternità dell'essere e la fluidità degli eventi. Non potrebbe essere altrimenti dato che l'uomo stesso con il suo carico vitale è un «fascio di relazioni, un nodo di radici»¹²⁸. Non si ammette un'unica origine né un'unica destinazione. L'accettazione della dimensione multiforme dell'esistenza è la condizione senza la quale non si capirebbe il senso del circolo. L'esistenza ruota attorno al polo dell'uomo che è sia centro che circonferenza, profondo e superficie. Egli è gli occhi che vedono il mondo ed è anche il mondo stesso. La sua destinazione è la coincidenza con il mondo dato che «egli non può vivere senza un mondo»¹²⁹, il *suo* mondo. Il mondo è il suo prodotto, costruito dal pensiero e dall'azione. È sul terreno dell'esperienza che si gioca quindi la partita finale per il proprio e l'altrui riconoscimento, per la definizione di un nuovo senso etico dell'essere che faccia i conti con l'infinita (e circolare) varietà della storia e del mondo.

¹²⁵ Ivi, p. 45.

¹²⁶ Ivi, p. 46.

¹²⁷ Ivi, p. 49.

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ibidem.*

2.2. Percezione dinamica e pratica del cammino.

La questione del rapporto individuo-mondo si manifesta sullo sfondo di una più ampia discussione circa il ruolo della percezione (o “recezione”) nella sfera etico-pratica dell’individuo. Nell’importante saggio *Experience*, Emerson fa ancora i conti con alcune considerazioni circa il carattere fluido e dinamico della natura. Dopo aver fissato nella necessità del riconoscimento il primo punto del cammino verso una nuova definizione del sé e della morale, lo sguardo del filosofo si volge ora verso il ruolo che la percezione (ovvero il luogo del contatto tra il soggetto e il mondo) assume all’interno di una visione dell’esistenza segnata dalla circolarità e dall’evanescenza ed instabilità di tutti gli oggetti. Nella totalità delle cose che «nuotano e brillano» senza sosta, nel disagio che si prova a constatare come le cose, anche quelle che si tengono più strette, scorrano facilmente tra le nostre dita, in questa condizione mai stabile ma sempre cangiante «non è la nostra vita ad essere minacciata – scrive Emerson – quanto la nostra percezione»¹³⁰.

Si capisce sin da subito allora che ciò che deve essere salvato è senza dubbio la percezione, ovvero la capacità di collegare il visto con il vedente, il toccato con il toccante, il soggetto esperente con il mondo esperito. Allora la percezione assume davvero un ruolo capitale nel processo di appropriazione del proprio sé, al punto tale da diventare un vero e proprio strumento conoscitivo sulla realtà. Essa diviene finanche atto, azione, acquisisce un’importanza per così dire ermeneutica, dato che per tramite di essa il soggetto agisce sul mondo interpretandolo¹³¹. Scrive Emerson:

¹³⁰ Ralph W. Emerson, *Esperienza*, in *op. cit.*, p. 295.

¹³¹ Sul carattere interpretativo della percezione in Emerson si veda la lettura che Cavell ha effettuato soprattutto nel suo *Cities of words. A pedagogical letter on a register of the moral life*, Cambridge: Harvard University Press, 2004. Cavell commenta l’idea della percezione come attività interpretativa in Emerson, evidenziando la presenza nel pensiero del filosofo americano di un’etica della percezione come realtà attiva e già intrinsecamente morale. Scrive Cavell (Cavell 2004, p. 389): «A way of summarizing what I take to be Emerson’s criticism of previous philosophy’s idea of experience – say in Locke and Hume and in Kant – is to reinterpret what it means to take experience as based upon impressions. These former philosophers classically take impressions to be the result of a casual relation borne to me by the world. In Emerson, my impressions are my interpretations of the world,

La vita è un susseguirsi di stati d'animo, come un filo di perle, e quando noi passiamo attraverso di essi, si dimostrano essere delle lenti colorate che dipingono il mondo con le loro tinte, e ciascuno di essi ci mostra solo quello che è contenuto nel suo raggio focale. Dalle montagne voi vedete delle montagne. Noi animiamo ciò che possiamo e vediamo soltanto ciò che animiamo. La natura e i libri appartengono agli occhi che li leggono.¹³²

Come connettere allora l'esigenza di uno sfondo stabile ove fissare la capacità percettiva, con un mondo esterno che manifesta quotidianamente la sua fluidità e le sue metamorfosi? La questione si dirime pensando in modo nuovo alla definizione di 'percezione'. Il dissidio tra identità e differenza non viene e non deve essere risolto, bensì si deve rimanere nella soglia tra i due stati e trovare la maniera per salvaguardare la connessione tra il soggetto e il suo mondo (e quello degli altri). «Il nostro amore per il reale – afferma Emerson – ci trascina verso la permanenza, ma la salute del corpo consiste nella circolazione - (ancora il cerchio) - e la sanità della mente nella varietà, ossia nella facilità di associazione»¹³³. E ancora: «noi abbiamo bisogno di cambiamenti di oggetti»¹³⁴. Il soggetto coglie la varietà del mondo e in essa costruisce, attraverso la percezione, il proprio senso etico, ovvero definisce il ruolo sia morale che conoscitivo in senso lato che egli assume nel complesso di relazioni che costruiscono il reale. Alla dinamicità e circolarità del mondo, deve corrispondere un'altrettanto dinamica e circolare attività percettiva che tenga conto della varietà dell'esperienza pur garantendo la possibilità della conoscenza. Fa capolino pertanto tra le righe di Emerson, una definizione di 'percezione' che potremmo dire "dinamica", che testimoni così il carattere intrinsecamente cangiante dell'atto del percepire. Ogni singolo atto percettivo ha quindi un valore euristico, è un portato conoscitivo fondamentale, dona

the way I experience the world, the basis of my judgments of its worth, how it matters to me, impresse me, or not».

¹³² Ralph. W. Emerson, *Esperienza*, in *op. cit.*, p. 298.

¹³³ *Ivi*, p. 301.

¹³⁴ *Ibidem*.

senso agli oggetti che popolano il mondo. Si tratta di “mettere in pratica” la percezione delle cose, come scrive bene l’autore:

Negli uomini non c’è né adattamento né applicabilità universale, ma ciascuno ha il suo talento particolare e la maestria degli uomini di successo consiste nel porsi abilmente dove e quando questa loro attitudine speciale può essere più spesso messa in pratica.¹³⁵

Di qui la rivalutazione da parte di Emerson della dimensione etico-pratica dell’esistenza. La vita pratica è posta al centro dell’attenzione del filosofo ed essa diviene il paradigma dell’interpretazione del mondo. Tale prospettiva che potremmo definire protopragmatista è messa bene in luce dall’importanza che il concetto di ‘vita pratica’ assume proprio in una prospettiva di definizione della conoscenza prima e della morale in seconda battuta. La teoria della conoscenza è ora indirizzata verso la pratica, è messa a fare i conti con la realtà del mondo nel suo perpetuo circolare e mutare. Scrive Emerson: «la saggezza pratica deduce l’indifferenza dalla onnipresenza delle obiezioni. L’intera ossatura delle cose predica l’indifferenza»¹³⁶. E continua: «non impazzite pensando, ma seguite i vostri affari dovunque. La vita non è né intellettuale né critica, ma brutale»¹³⁷. La vera sfida della percezione e quindi della conoscenza e della morale è pertanto fare i conti in primo luogo con la realtà di un mondo che si dona al soggetto nella verità della sua superficie che è allo stesso tempo tutto il suo profondo, dato che «noi viviamo in mezzo a superfici e la vera arte della vita è di pattinare bene su di esse»¹³⁸.

Una percezione che faccia i conti con questo mondo deve allora a tutti i costi muoversi, cambiare, tracciare nuove linee, nuovi cerchi, non riducendosi però a mero strumento di conoscenza empirica del reale, ma divenendo al

¹³⁵ Ivi, p. 303.

¹³⁶ Ivi, p. 304.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

contempo *percezione morale* del mondo (vedi la terza parte del presente lavoro). La percezione morale deve pertanto mettersi in cammino, calarsi nel mondo, dato che «il pensiero è nella strada pubblica»¹³⁹ e non in un archivio o nell'intimo di ciascun individuo. La vita pratica deve declinarsi per tutti in una *pratica del cammino*¹⁴⁰, che sempre ricomincia dopo essere destinato a terminare. Emerson:

I grandi doni non vengono raggiunti attraverso l'analisi. *Ogni bene si trova sulla strada pubblica* (cors.mio). La ragione media dei nostri esseri è la zona temperata. Noi possiamo arrampicarci su per l'esile e freddo regno della geometria pura o della scienza senza vita, oppure immergerci nella sensazione. Fra questi due estremi è l'equatore della vita del pensiero, della vita, della poesia: una stretta striscia. Inoltre, nella scienza popolare ogni cosa buona è sulla strada pubblica.¹⁴¹

La pratica del cammino porta l'uomo ad abitare il cosiddetto “mondo medio”, che non si configura come regno del compromesso o della mediazione, bensì come luogo d'incontro del vero e del falso, del bene e del male, del profondo e della superficie. Il soggetto in cammino con la sua conoscenza e la sua morale, traccia il cerchio dell'esistenza seguendo la direttrice che passa per questa “stretta striscia” di mondo, dove identità e differenza convivono e non confliggono.

Allora lo spazio per il soggetto agente si fa ampio e fecondo, dato che tutto ciò che si conosce parte dalla percezione degli eventi. Ancora, è il

¹³⁹ Ivi, p. 306.

¹⁴⁰ L'idea del *cammino* e del *camminare* non è estranea al pensiero trascendentalista. Basti pensare al famoso saggio breve di Thoreau intitolato per l'appunto *Walking*, ove l'autore indica nella prassi del vagabondaggio e nell'impulso migratorio il rimedio all'ansia che la macchina del progresso finisce per generare. A questo proposito cfr. Stanley Cavell, *A historical guide to Henry David Thoreau*, University Of Chicago Press, Chicago 2000; William E. Cain, *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, Oxford University Press, Oxford 1992.

¹⁴¹ Ralph. W. Emerson, *Esperienza*, in *op. cit.*, p. 306.

soggetto percipiente che offre il “modo”¹⁴² di vedere il mondo attraverso il dinamismo del suo atto percettivo. Come scrive l’autore:

Così, inevitabilmente, l’universo assume i nostri colori e ogni oggetto cade successivamente nel soggetto stesso. Il soggetto esiste, il soggetto si espande; tutte le cose presto o tardi vanno al loro posto. Come io sono, così vedo; usiamo pure il linguaggio che vogliamo, noi non possiamo mai dire altro che ciò che siamo.¹⁴³

Il soggetto conoscente e la sua *etica in cammino*, trovano la ragione d’essere solo a partire da una concezione del mondo che sia il risultato dell’affermazione *fiduciosa* della verità della superficie che si espliciti a partire dalla verità del profondo, e nella quale «il vero romanzo che il mondo esiste per realizzare sarà la trasformazione del genio in un potere pratico».¹⁴⁴

¹⁴² È questa la visione che Stanley Cavell ha definito “epistemologia dei modi”. Secondo questo modello gnoseologico – rintracciabile soprattutto nel saggio *Experience*, ma presente in tutti gli scritti del nostro autore – noi non conosciamo nulla in modo diretto e immediato, non conosciamo ciò che una cosa è in sé, ma solo ciò che una cosa è sotto un determinato aspetto o *modo*.

¹⁴³ Ivi, p. 307.

¹⁴⁴ Ivi, p. 322.

Parte terza

La pratica del cerchio

1.

L'esercizio della libertà

1.1. Fato e potenza¹⁴⁵.

Il contesto della condotta teso all'elaborazione di una pratica dell'umano, si realizza attraverso lo svolgimento della polarità fato-potenza¹⁴⁶. La questione del tempo, o dello "spirito del tempo", è affrontata da Emerson all'interno di un discorso pragmatico, di condotta, dove occorre «obbedire alla polarità»:

¹⁴⁵ La maggior parte dei concetti trattati a partire dalla terza parte del presente lavoro, sono tratti per lo più da *The Conduct of Life*, forse l'opera teoreticamente più valida di Emerson. Questa, insieme agli *Essays*, I e II serie, è la raccolta che affronta più direttamente temi antropologico-filosofici. Qui l'istanza pragmatica ed etica è più accentuata, con approccio più realistico e un più aperto confronto con la civiltà del proprio tempo e le sue problematiche centrali. Emerson è qui sempre più orientato alla fondazione di una "filosofia della condotta di vita" incentrata su una cultura dell'anticonformismo ed elevatissimi ideali etici. In *Fato* cerca, a partire da considerazioni deterministiche, un radicale capovolgimento di ogni fatalismo, che implichi anche la risoluzione al problema del tempo, ossia la schiavitù, affrontata nel modo più o meno diretto come fatto storico e approfondita come condizione antropologica universale. In *Potenza* sottolinea l'importanza dell'energia vitale e del sentimento di potenza come criterio di validità e in *Ricchezza* estende questi temi a quello della potenza economica.

¹⁴⁶ Come nota Anna M. Nieddu nella sua Introduzione all'edizione italiana di *The Conduct of Life* (Aragno 2009, p. XVI): «Per Ralph Waldo Emerson, fervente ammiratore di Dante Alighieri in terra americana, l'autentica Vita Nuova si realizza nel momento in cui l'individuo acquista la capacità di cogliere la presenza della forza spirituale al fondo della bellezza fisica e di misurarsi con un impulso al rinnovamento, con una forma di apertura attiva e autentica che invita l'individuo a prendere in mano le redini della propria esistenza e a condurla al di là e oltre il mero appagamento del desiderio. In questo atto risiede la realizzazione di un impegno etico fondamentale, volto all'auto-determinazione, che è liberazione dalla passività, nella tensione fra opposte polarità', presa d'atto della in componibile compresenza di 'fato' e 'libertà' al fondo dell'operare di ogni individuo, e dell'intera storia dell'uomo».

Tuttavia, secondo me, la questione dei tempi si risolve in una questione pratica sul condurre la vita: come devo vivere? Non siamo capaci di risolvere il problema dei tempi: la nostra geometria non può abbracciare le immense orbite delle idee prevalenti, osservarne i ritorni, riconciliare gli opposti. Possiamo soltanto ubbidire alla nostra polarità. È bello per noi speculare e scegliere il corso della nostra vita, se dobbiamo accettare un comando imprescindibile.¹⁴⁷

L'incontro tra la dimensione del fato (o della necessità) e della potenza (o della libertà), è posto nei termini di un tentativo di armonizzazione e compenetrazione dei poli opposti, rinunciando tuttavia ad ogni tentazione di sintesi e superamento della dicotomia. Emerson rintraccia nella Storia un filo conduttore, una ricorrenza dettata dal procedere incessante della fatalità. Si tratta di affrontare l'ingombrante "montagna del fato", di riuscire a governare i «torrenziali flussi delle tendenze», di gestire le circostanze della Natura essendo capaci di comprendere «ciò che si può fare». La dinamica fato-potenza, pone, infatti, in luce l'importanza dell'individuo nella realizzazione della sua potenza attraverso la forza del carattere e la messa in pratica della propria volontà. La predisposizione morale dell'individuo è imprescindibile dalla sua volontà creatrice, dalla sua potenza e la sua libertà coesiste con la necessità, contribuendo alla scrittura del libro della Natura, che è poi il "libro del fato".

La libertà, espressa dalla potenza, è pertanto una parte del fato. Essa è espressa attraverso la facoltà della scelta e dell'azione. Il rapporto dell'uomo con la natura si esprime in una dinamica di azione-reazione che mette in luce la prospettiva "pratica", la quale emerge in maniera significativa nella concezione emersoniana della morale ed in generale nelle osservazioni sull'atteggiamento etico dell'individuo. Emerson sottolinea così l'importanza della "forza creativa" dell'individuo («noi siamo come legislatori»), come risultato della connessione di pensiero e volontà in senso etico. Il pensiero

¹⁴⁷ Ralph W. Emerson, *Condurre la vita*, trad. it. a.c. di Anna M. Nieddu, Nino Aragno, Milano 2008, p. 3.

realizza la potenza e forma la vita attraverso il carattere e la condotta. Il concetto di “forza creatrice” e di volontà, si inserisce quindi in una dimensione etico-pratica che caratterizza il pensiero di Emerson nell’ultima parte del suo sviluppo, offrendo una possibile soluzione alla questione di partenza della conciliazione di necessità e libertà. La dialettica fato-potenza (negativo-positivo), come detto in precedenza, non si risolve hegelianamente con un superamento, bensì con una compenetrazione ed un permanere positivamente nella dimensione dell’ambiguità e dell’opacità del senso¹⁴⁸. Ancora una volta, scrive Emerson, «il pensiero rende liberi», perché realizza il fato e pone in essere il nostro sentimento morale attraverso la forza creatrice e la facoltà di azione.

Se il pensiero rende liberi, altrettanto fa il sentimento morale. Le soluzioni della chimica spirituale rifiutano qualsiasi analisi. Eppure, noi possiamo osservare che alla percezione della verità si accompagna il desiderio che essa debba trionfare; questo è un sentimento essenziale alla volontà. Ancor più, quando una forte volontà appare, generalmente essa risulta da una certa unità dell’organizzazione, come se la totale energia del corpo e della mente agisse in una sola direzione. Tutte le grandi forze, infatti, sono reali e attengono agli elementi: una forte volontà non si può costruire. Ci deve essere una libbra per controbilanciare una libbra: dove la potenza si manifesta in volontà, essa deve poggiare sulla forza universale.¹⁴⁹

L’uomo coincide con la sua volontà, con la sua forza propulsiva, con il suo essere morale. L’uomo si converte, per così dire, alla sua volontà. È reso “umano” dalla sua scelta e dalla sua pratica, dalla sua condotta di vita. Si

¹⁴⁸ Scrive la Nieddu nell’introduzione all’edizione italiana di *The Conduct of Life* (Cit., p. XVI): «[...] Anche il multiculturalismo e il connesso pluralismo religioso statunitense, [...] possono, in chiave emersoniana, venire letti come un ricercato equilibrio armonico tra opposte polarità. A questa forma di equilibrio, sempre precario e fallibile a causa del mistero che lo circonda, il filosofo americano allude negando con determinazione qualsiasi possibile approccio di matrice hegeliana al problema della storia, qualsiasi connessione, cioè, ad una dialettica conciliatrice che risolva i contrari in una sintesi superiore».

¹⁴⁹ Ivi, p. 18.

rende evidente pertanto l'importanza centrale del concetto di 'volontà' nella Storia, inteso come espressione della realizzazione della potenza, cioè ciò che non è stato ancora pensato, cioè vissuto, realizzato, praticato. La dimensione etico-pratica dell'umano si afferma attraverso l'azione creatrice della volontà, attraverso l'armonia tra fato e potenza, tra necessità e libertà. Tuttavia, abbiamo già ricordato come la polarità tra fato e potenza non si risolva mai in una piena sintesi. «Il fato – scrive Emerson – implica il miglioramento», sottintende un'idea di processo che governa la dinamica di realizzazione della potenza. Il passaggio dall'essere necessitato, all'essere libero (cioè realizzato), è permesso dall'uso (cioè dalla pratica) della volontà, senza tuttavia abbandonare definitivamente l'origine, la provenienza della libertà infine conquistata.

Il rapporto fato-potenza è sempre biunivoco, ambivalente, in quanto «la natura è sovrapposta, intessuta, senza fine». «La natura – scrive Emerson – è intricata, avviluppata, intrecciata, infinita»¹⁵⁰, è un insieme articolato di fenomeni complessi che non permette mai una risoluzione univoca e definitiva. Da tale situazione di intreccio e sfumature, emerge il significato della libertà dell'individuo come realizzazione ed esercizio della propria vita. Il segreto del mondo – afferma Emerson – è il legame evento-persona in quanto «la persona fa l'evento e l'evento fa la persona»¹⁵¹, un evento che è sempre quindi evento dell'umano. Scrive Emerson:

Il segreto del mondo consiste nel legame che sussiste tra le persone e gli eventi: le persone determinano gli eventi, e questi quelle. I tempi, le epoche, che cosa sono mai se non poche profonde personalità e pochi uomini attivi – Goethe, Hegel, Metternich, Adams, Calhoun, Guizot, Peel, Cobden, Kossuth, Rothschild, Astor, Brunel e altri – che compendiano in sé la loro epoca? Il medesimo rapporto che sussiste tra i sessi, o fra una razza di animali e il cibo di

¹⁵⁰ Ivi, p. 23.

¹⁵¹ R. W. Emerson, *Condotta di vita*, trad. it. di Beniamino Soressi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 60.

cui si nutrono le razze inferiori di cui si servono, deve ritrovarsi fra un uomo e il suo tempo, e le eventualità. Egli crede che il suo Fato gli sia alieno, solo perché la copula è nascosta. Ma in realtà l'anima contiene gli eventi che la toccheranno in avvenire, poiché l'evento non è che l'attuazione dei suoi pensieri, e ciò che imploriamo per noi stessi attraverso lei viene sempre concesso. L'evento è l'impronta della nostra forma: si adatta su noi come la nostra pelle. Le nostre azioni sono adatte a noi: gli eventi sono i figli del nostro corpo e dello spirito.¹⁵²

Nella sua potenza infine attuata, l'individuo permane nel ricordo della sua origine di essere necessitato, permane nel suo essere stato evento della sua libertà, della sua realtà. Il fato non è estraneo all'uomo, come non è estraneo alla libertà (alla potenza). Il destino – afferma Emerson – è contenuto nell'uomo, è il paradigma del suo esserci e del suo essere futuro, in quanto «l'anima del Fato è l'anima nostra». Gli eventi crescono insieme alle persone ed il fato si realizza attraverso la pratica della vita, che diventa pertanto la pratica dell'umano nel suo essere-vero e nel suo divenire libero. La volontà fa l'evento dell'umano e la pratica del suo significato, la condotta di ogni individuo, invero il pensiero stesso dell'umano.

«Il piacere della vita si accorda con l'uomo che la vive»¹⁵³, dato che è impossibile disgiungere la dimensione dell'esistenza con quella della sua pratica quotidiana. «Un uomo vedrà il suo carattere immesso negli eventi che paiono venirgli incontro, ma che in realtà da lui essudano e lo accompagnano»¹⁵⁴. «Gli eventi – continua Emerson – si espandono con il carattere»¹⁵⁵ e l'evento-uomo e la sua originaria condizione necessitata, emerge dall'uomo stesso e dalla sua potenza, dal suo carattere. La condotta di vita (la pratica quotidiana della vita), è la forza realizzatrice, in senso morale, della potenza di ciascun individuo. Emerson sottolinea così la dimensione

¹⁵² R. W. Emerson, *Condurre la vita*, op. cit., p. 25.

¹⁵³ R. W. Emerson, *Condotta di vita*, op. cit., p. 61.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 62.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

creatrice (etico-pratica) della sfera morale, in quanto è la volontà che fa l'evento, che lo rende più vero. La Storia è quindi il risultato quotidiano della reazione tra Natura e Pensiero, è una «perpetua giostra», un «gioco di equilibri». Il mondo è inteso come un «flusso della materia lungo i fili del pensiero», un eterno processo di realizzazione della potenza, e l'uomo vive pienamente questa sua condizione essenziale di polarità. Egli è un essere polare¹⁵⁶, costituito da una «doppia coscienza»¹⁵⁷, che alterna l'essere privato all'essere pubblico, nel movimento continuo e circolare della pratica della vita. Il fato – ripetiamo – sollecita l'uomo a realizzare, attraverso la volontà, la propria potenza.

1.2. La pratica nel quotidiano.

L'interesse nei confronti del quotidiano¹⁵⁸ è forte in Emerson soprattutto per quanto riguarda l'elaborazione di una nuova etica basata sul ritorno all'ordinario. Accanto all'esigenza di ritrovare un nuovo spazio per la percezione morale, il filosofo americano s'interroga sul rapporto fra il tempo e l'esistenza umana, rivendicando per quest'ultima il diritto di affermarsi nella

¹⁵⁶ Per quanto riguarda il tema della 'polarità', è utile rifarsi ancora una volta ad Anna M. Nieddu (cit., p. XVI): «La dimensione filosofica del pensiero di Emerson è prevalente e si delinea come radicalmente antropologica. L'idea dominante in *The Conduct of Life* e negli altri scritti della piena maturità – quella, cioè, di una polarità tra 'fato' e 'libertà' intesa come polarità fra forze opposte e contrarie – vuole rappresentare la radicale complicatezza della natura umana, quel suo carattere che ne condiziona gli eventi in forma attivo-passiva. L'idea generale della cultura, insieme a quelle della religione e della storia, appaiono all'origine radicate in una concezione della originaria complessità delle attività sensibili e percettive dell'uomo, che sono esse stesse governate in modo irrevocabile dalla polarità».

¹⁵⁷ Questa naturale duplicità dell'essere dell'uomo è messa bene in luce da H. G. Callaway nell'introduzione a *The Conduct of Life* (Lanham MD 2006, p. XXII): «We have each both a 'private' and a 'public' nature. [...] There is no solution on either side alone, but only in going back and forth».

¹⁵⁸ Come scrive Soressi nella Postfazione a *Realizzare la vita. Saggi da Society and Solitude*, il prato, Padova 2006, p. 176: «[...] Il tempo dunque, come nella poesia Le opere e i giorni e in vari altri passi, inteso non più come un precipizio verso il nulla, ma come sole donatore. Il primo dono è il giorno: ne viene una forte sinergia fra questa fede fondamentale e quella filosofia del quotidiano di Montaigne che Emerson riuscì a cogliere con una certa fedeltà, ma anche a restituire secondo il proprio carattere filosofico. Anche qui la scrittura ha una funzione terapeutica, che, nel caso del lettore-filosofo è quella di riportarlo giù dalle nuvole per tornare a un schietto confronto con i fatti della vita; [...] il quotidiano in Emerson è visto e affrontato senza inibizioni nella sua serie di sembianze, gesti, movenze, maniere, azioni».

pratica di tutti i giorni, di «entrare nel recinto domestico». La focalizzazione sul primato della “vita domestica” e la conseguente proposta di una suggestiva “filosofia della casa”¹⁵⁹, contribuisce in Emerson a porre l’attenzione su temi relativi alla gestione della propria vita nelle azioni di ogni giorno.

L’“abitare”¹⁶⁰, l’aver cura del proprio essere declinato nelle singole azioni che compongono la giornata, l’intuizione del dettaglio che rende significative le nostre giornate, spinge Emerson a rendersi conto della fondamentale importanza di una conoscenza che faccia sempre i conti con lo svolgersi quotidiano delle cose e degli eventi. Contro la “meccanizzazione” e l’omologazione data dalla tecnica (cfr. *Works and Days*), Emerson propone una nuova “etica del giorno”, un’etica che sia in grado di restituire all’uomo il suo essere più profondo ed originario, più vicino al fluire degli eventi che lo

¹⁵⁹ Cfr. il saggio *Domestic Life*, contenuto in *Society and Solitude*. Questo saggio consiste in un interessante tentativo di spostare l’attenzione scientifica e morale dai massimi sistemi storico-politici alla vita familiare e domestica. Si tratta, nel contempo, a tratti, di una sorta di autoanalisi di Emerson a partire dall’osservazione di uno dei suoi figli. Questo saggio è uno dei primi tentativi di tracciare una filosofia della casa e dell’abitare.

¹⁶⁰ Sull’importanza filosofica del tema dell’“abitare”, cfr. anche Nietzsche in *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2007, p. 136: «Il concetto di ‘anima’, di ‘spirito’ e infine anche di ‘anima immortale’, inventati per spregiare il corpo, per renderlo malato – ‘santo’ – per opporre una orribile incuria a tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita, i problemi di alimentazione, l’abitare (cors. mio), della dieta spirituale, della cura dei malati, della pulizia, del tempo che fa»; Sull’abitare dedica un saggio anche il filosofo tedesco Martin Heidegger. In *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia editore, Milano 1991, Heidegger pone il quesito su cosa sia l’“abitare”. Come in una infinita sfida, il filosofo ricorre ancora una volta al linguaggio e le sue rivelazioni sono sorprendenti. Intanto, costruire non è soltanto abitare, o meglio l’uomo non abita in tutte le costruzioni; si pensi ai luoghi di lavoro, a quelli di trasporto o di passaggio: in ognuno di questi casi le costruzioni albergano l’uomo, senza che egli abbia in esse un alloggio. Il costruire quindi non indica propriamente un abitare, nel senso tradizionale del termine, ma piuttosto come si debba pensare l’abitare. Costruire e abitare hanno nel tedesco la medesima radice, che è anche la stessa di *essere*: «essere uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare» (p. 97). Heidegger osserva che, nonostante ci sia tale coincidenza, l’abitare non viene mai pensato come il tratto fondamentale dell’essere umano. Abitare vuol dire anche *essere posti nella pace, rimanere nella protezione, aver cura*, più approfonditamente ciò vuol dire custodire la Quadratura, ovvero cielo, terra, mortali e divini, nella sua essenza: «I mortali abitano in quanto essi salvano la terra, [...] accolgono il cielo, [...] attendono i divini, [...] conducono la loro essenza propria» (p. 97). Anche il costruire rientra in questo concetto. Gli edifici, cioè il prodotto dell’abitare, originano un luogo nello spazio. Lo spazio, che indica ciò che è sgombrato, liberato, è perciò raccolto da un luogo. Quindi l’essenza del costruire, «in quanto erige luoghi, è un fondare e un disporre spazi» (p. 106), ovvero è il far abitare, inteso proprio come l’aver cura della Quadratura. In altri termini, il luogo dà l’accesso alla Quadratura (salvare la terra, accogliere il cielo, attendere i divini, condurre i mortali) e il costruire permette che ciò avvenga. Quindi, «solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire» (p. 106). In uno straordinario gioco di linguaggio, «costruire e pensare sono sempre indispensabili per l’abitare» (p. 107), ma anche insufficienti l’uno per l’altro se non c’è un ascolto reciproco.

circondano. Solo così è possibile una comprensione più vera del nostro stare al mondo. Scrive l'autore:

Il focolare domestico è la casa dell'uomo come del bambino. Gli eventi che vi accadono ci sono più vicini e ci colpiscono più di quelli che si cercano nei senati e nelle accademie. Gli eventi domestici sono certamente il nostro affare. [...] Il sottile spirito della vita va cercato in fatti più vicini.¹⁶¹

Ciò che assume significato per la conoscenza sono i valori inseriti nella loro pratica quotidiana, che insegue il susseguirsi delle ore e dei giorni, sempre in costante movimento e cambiamento. Col nuovo giorno, cambia la prospettiva da cui si guardano gli eventi, diventa nero ciò che prima era bianco e bianco ciò che prima era nero. L'esercizio di ogni giorno costituisce il proprio modo d'essere ed il proprio operare nel mondo, vale a dire la condotta, implica il significato di ciò che vediamo, sentiamo e tocchiamo. «Io non sono una cosa e la mia spesa è un'altra cosa. La mia spesa sono io. Che la nostra spesa e il nostro carattere siano due, è il vizio della società»¹⁶². Emerson pone l'accento ancora una volta sul carattere euristico della condotta della vita, intesa come pratica della propria esistenza nel quotidiano, e scrive:

È più facile fare un censimento, o calcolare l'area di un territorio, criticarne l'organizzazione politica, i libri, l'arte, che raggiungere le persone e le abitazioni umane e leggere il loro carattere e le loro speranze nel loro modo di vita.¹⁶³

¹⁶¹ Ralph W. Emerson, *Realizzare la vita. Saggi da Society and Solitude*, a.c. di Beniamino Soressi, il prato, Padova 2006, p. 8.

¹⁶² Ivi, p. 10.

¹⁶³ Ivi, p. 9.

E aggiunge: «I grandi fatti sono quelli vicini. Il resoconto del corpo è da cercare nella mente. La storia delle vostre fortune è scritta anzitutto nella vostra vita».¹⁶⁴

Lo scopo è ancora una volta quello di recuperare una pratica dell'umano nell'esercizio quotidiano della propria vita. Ripristinare un senso etico perduto, declinandolo nel mondo attraverso l'esercizio delle sue componenti. «Dobbiamo all'uomo – scrive Emerson – un soccorso più nobile che non il cibo e il fuoco; dobbiamo l'uomo all'uomo»¹⁶⁵.

L'importanza dell'esercizio del proprio sé nel quotidiano emerge soprattutto in relazione al problema della tecnica e del suo uso. In un saggio come *Works and Days*, Emerson presta attenzione alle dinamiche che intercorrono tra l'influenza della tecnica nella vita degli individui e la riscoperta da parte di questi di una dimensione esistenziale più vera a partire da un ripensamento della propria vita quotidiana. La diffidenza di Emerson nei confronti della meccanizzazione è subito chiara quando scrive:

Il corpo umano è il magazzino delle invenzioni, l'ufficio brevetti, dove stanno i modelli da cui è preso ogni suggerimento. Ogni strumento e motore sulla terra è solo un'estensione delle sue membra e dei suoi sensi. [...] Le macchine possono solo assecondare i suoi sensi non assistiti, non possono prenderne il posto. Il corpo un metro.¹⁶⁶

Il legame tra il corpo e la dimensione più vera della conoscenza è uno dei temi chiave del pensiero emersoniano. La differenza tra il sapere della tecnica ed il sapere del corpo umano sta nel grado di aderenza alla realtà quotidiana vista come espressione più propria della Natura, «nostro alimento quotidiano». Il pericolo della tecnica sta nel suo potere di alienazione dell'essere umano; sta nella capacità della macchina di estromettere l'uomo dal discorso sulla

¹⁶⁴ Ivi, p. 9.

¹⁶⁵ Ivi, p. 13.

¹⁶⁶ Ivi., p. 54.

realtà e di proiettarlo fuori di sé verso un uso improprio (meccanizzato) del proprio essere. Scrive Emerson:

I macchinari sono aggressivi. Il tessitore diventa un tessuto, il macchinista una macchina. Gli strumenti, se non li usate, vi usano. Ogni strumento è in un certo senso un'arma da taglio, e pericolosa. [...] La macchina disfà l'uomo. Ora che la macchina è così perfetta, il macchinista non è più nessuno. Ogni nuovo passo nel miglioramento del motore impone restrizioni su un altro atto ancora del macchinista, gli fa disimparare le cose.¹⁶⁷

L'uso improprio della tecnica rende l'uomo non più padrone della propria potenza, lo esclude dalla dimensione creativa, lo allontana dall'invenzione, dalla forza e dal carattere. Occorre trovare allora, afferma Emerson, un'altra via, un'altra misura per il valore dell'uomo. «Non possiamo assumere – scrive l'autore – tutte le sue arti e tecniche, egli rimane un fellone, non possiamo assumere le abilità meccaniche o le risorse chimiche come metro di valore»¹⁶⁸.

La nuova cifra etica dell'uomo va ricercata nel valore del giorno, nel senso quotidiano dell'esistenza. «Tornare all'ordinario prospetta una via di fondazione della validità di un discorso».¹⁶⁹ Occorre reinserire l'uomo in un *circolo* più ampio rispetto quello disegnato dalla tecnica e dalle potenze materiali. Un *circolo* mai trascendente, ma sempre immanente, teso a svelare la dimensione originaria dell'umano, avviluppata nella pratica ordinaria del proprio essere e del proprio fare. Pratica che si esplica nel valore delle “cose minime”, verso una nuova etica del quotidiano. Ancora Emerson:

La vita è buona solo quando è magica e musicale, un tempismo e un accordo perfetti, e quando noi non l'anatomizziamo. Dovete trattare i giorni con rispetto,

¹⁶⁷ Ivi, pp. 59-60.

¹⁶⁸ Ivi, p. 61.

¹⁶⁹ Beniamino Soressi, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, Armando editore, Roma 2004, p. 74.

dovete essere voi stessi un giorno, e non interrogarlo come fa un professore universitario. Il mondo è enigmatico – ogni cosa detta, e ogni cosa fatta conosciuta o fatta – e non va preso letteralmente, ma genialmente.¹⁷⁰

La strada che porta alla conoscenza e alla realizzazione del proprio fato non passa dallo sviluppo della propria “arte meccanica”, ma si innesta nel discorso più ampio del valore dell’ordinario¹⁷¹. L’etica del quotidiano è sempre in transito, dato che «la vita umana è fatta di transiti»¹⁷². Transiti che si realizzano nel “giorno” più che nelle “opere”, nel “comune”, più che nello “straordinario”. Come scrive Soressi: «il gesto più quotidiano, ordinario e all’apparenza insignificante assume significati più ampi, se assumiamo vedute più ampie»¹⁷³. E continua: «la ricerca di queste più ampie vedute convince Emerson della necessità di imparare a recepire la sacralità dell’ordinario e del quotidiano, del qui e ora, preoccupandosi al contempo di attuare l’ideale nel quotidiano»¹⁷⁴. D’altra parte l’unica definizione di libertà e di potenza, afferma il filosofo americano, è quella che valuta un momento come un altro, «che ci fa grandi in tutte le condizioni», che riporta il pensiero nella profondità della sua eternità.

La vita stessa è infine «ricerca della potenza», intesa come condivisione della natura del mondo in quanto «la mente, parallela alle leggi della natura, si addentra nella piena degli eventi»¹⁷⁵. Occorre stare «in rapporto simpatetico

¹⁷⁰ Ralph W. Emerson, *Realizzare la vita*, op. cit., p. 71.

¹⁷¹ Ancora una volta emerge la vicinanza tra Emerson e il secondo Wittgenstein sul tema dell’ordinario. Come rileva Stanley Cavell (cfr. Cavell 1979, p. 154; 2001, p. 209), Emerson riesce a mettere in pratica nella sua scrittura, nel modo più immediato e accessibile, un certo modo di intendere la visione del linguaggio ordinario di Wittgenstein. A differenza del filosofo austriaco però, in Emerson il ritorno all’ordinario non va assimilato *in toto* alla sua declinazione linguistica, ma va piuttosto inteso come «un tentativo di recuperare il sé umano dalla negazione e dell’oblio perpetrati dalla filosofia moderna nei confronti di esso».

¹⁷² Ralph W. Emerson, *Realizzare la vita*, op. cit., p. 71.

¹⁷³ Beniamino Soressi, *op. cit.*, p. 76.

¹⁷⁴ Ivi, p. 76.

¹⁷⁵ R. W. Emerson, *Condurre la vita*, op. cit., p. 35.

con il corso delle cose»¹⁷⁶, per divenire parte degli eventi della storia ed essere partecipi della loro realizzazione. Per «divenire ciò che si è»¹⁷⁷, come direbbe Nietzsche, è necessario esprimere, attraverso la volontà, tutta la forza affermativa e creatrice inclusa nell'idea di potenza. Ciò vuol dire avere l'occasione di realizzare il pensiero del proprio essere, di porre in atto la condizione originaria della propria libertà. Emerson esorta gli uomini a realizzare la propria potenza, in quanto «soltanto così la somma della forza vitale può accumularsi e permettere che si passi dal conoscere all'operare»¹⁷⁸. Solo attraverso l'uso e l'esercizio delle pratiche della vita, si possono esprimere la potenza e la volontà. La conoscenza e la libertà che ne deriva, progrediscono tramite la condotta quotidiana della vita, il suo esercizio, le sue scelte, le sue decisioni.

¹⁷⁶ Ivi, p. 35.

¹⁷⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2007.

¹⁷⁸ Ralph W. Emerson, *Condurre la vita*, op. cit., p. 45.

2.

L'esercizio della cultura

2.1. Oltre l'individuo.

Esercitare la cultura vuol dire renderla un fattore di compensazione¹⁷⁹. «L'Egotismo – scrive Emerson – è il flagello della società»¹⁸⁰. Egli avverte, infatti, della pericolosità di un individualismo sfrenato che comporterebbe una drammatica perdita di relazione con il mondo (egotismo come «disturbo del temperamento»). Esercitare la cultura significa liberare la “pura potenza”, significa effettuare la libertà di ciascun individuo in rapporto al complesso di relazioni che formano il mondo reale. Liberare la “pura potenza” vuole dire inoltre «vedere ogni oggetto con sguardo libero e disimpegnato»¹⁸¹, capire il senso della vicinanza degli individui con gli oggetti e i soggetti che popolano

¹⁷⁹ Il concetto di ‘compensazione’ è centrale nella trattazione del pensiero di Emerson. Ogni cosa nell’universo, afferma l’autore, deve trovare un suo omologo che lo compensi, che ristabilisca quell’equilibrio originario che permetta il manifestarsi degli eventi. «L’universo – scrive Emerson – è rappresentato in ognuna delle sue particelle. In natura ogni cosa contiene tutte le forze della natura» (*Saggi*, op. cit., p. 91). Tale reazione di compensazione è ripetuta in ogni elemento della natura e di riflesso in ogni componente del mondo culturale. Tutto ciò che compensa, esercita sulle cose una dinamica positiva e consente la realizzazione pratica della potenza attraverso una volontà ordinatrice.

¹⁸⁰ Ralph W. Emerson, *Condurre la vita*, trad. it. di Anna M. Nieddu, Nino Aragno, Milano 2008, p.

80.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 81.

il mondo. Vuol dire avere la capacità di saper misurare il “raggio di affinità” degli uomini rispetto ai loro simili.

L’individualismo di Emerson è messo continuamente in questione, affiancando al significato della vita solitaria, quello della vita della comunità¹⁸². L’individuo non è qui inteso in senso esclusivistico, bensì come facente parte di una comunità più ampia che comprende tutti coloro che hanno «bisogno di percepirsi come riconoscibili»¹⁸³. La comunità emersoniana indica la direzione verso la quale si rende concreta la possibilità di attingere ad un patrimonio comune, in primo luogo linguistico ed in senso lato culturale. Come scrive Soressi, «Emerson è consapevole del fatto che la solitudine, l’individualismo, la democrazia, la libertà, la morale sono anche costruzione sociale, o meglio, sono anche costruzione linguistica per la quale è necessaria una comunità linguistica, ma anche una lunga storia d’interazione linguistica e simbolica tra persone»¹⁸⁴. Scrive a proposito Emerson:

Il linguaggio è una città per la costruzione della quale ciascun essere umano ha portato un mattone; eppure egli non è da ritenere l’autore del risultato globale più dell’acaleph che aggiunge una cellula alla barriera corallina che è alla base del continente.¹⁸⁵

¹⁸² Il concetto di ‘comunità’ diverrà uno dei punti salienti del pensiero pragmatista *tout court*, in particolare di C. Peirce che con la sua “comunità interpretante”, sposta definitivamente l’attenzione dal singolo soggetto all’insieme di relazioni che lo connettono al mondo e agli altri soggetti. Scrive Peirce (C.S. Peirce, cit. in R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, Editori Laterza, Roma-Bari 1993, p. 24): «L’individuo può non vivere tanto a lungo da raggiungere la verità: c’è un residuo di errore in ogni opinione individuale. Non importa: resta che vi è un’opinione definita verso la quale la mente dell’uomo, nel suo complesso e a lungo andare, si sta dirigendo [...]. Tutto ciò che sarà pensato esistere nell’opinione finale è perciò reale, e nient’altro che questo. [...] Così, l’origine stessa della concezione di realtà mostra che tale nozione implica essenzialmente la nozione di COMUNITÀ, senza limiti definiti e capace di un aumento indefinito di conoscenza». Per un ulteriore approfondimento sul concetto di ‘comunità interpretante’ in Peirce cfr. J.K. Feibleman, *An Introduction to Peirce’s Philosophy Interpreted as a System*, Harper, New York 1946; C. Sini, *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna 1978.

¹⁸³ Beniamino Soressi, *op. cit.*, p. 105.

¹⁸⁴ Ivi, p. 103.

¹⁸⁵ Ralph W. Emerson, *Quotation and Originality*, cit. in Soressi, *op. cit.*, p. 103.

Il riferimento quindi ad una dimensione intersoggettiva al di sopra del mero individuo, risulta essere di capitale importanza per comprendere il senso più profondo del pensiero del filosofo americano. Non v'è realizzazione della propria potenza senza comunione d'intenti e di pensiero. Ovvero non si dà la possibilità agli uomini di "praticare" (nel senso che abbiamo visto) la propria esistenza, senza essere parte di quella fitta ed infinita rete di relazioni culturali che danno occasione di "sentirsi umani".

Questa comunità, questo macrosoggetto cui tutti apparteniamo, è definito da Emerson con il termine *Oversoul*¹⁸⁶, stante ad indicare non una dimensione trascendente l'esperienza umana mondana, bensì quell'universalità del sentire che sta alla base del riconoscimento e dell'affermazione reciproca, senza la quale non sarebbe possibile la realizzazione del proprio sé in senso etico-pratico e culturale. L'*Oversoul* è il nostro «cuore comune», la nostra «realtà onnipossente». Emerson:

La critica suprema degli errori del passato e del presente ed il solo profeta di quello che deve essere, è questa grande natura nella quale riposiamo, come la terra giace nelle molli braccia dell'atmosfera; questa unità, questa superanima nella quale l'essere particolare di ogni uomo è contenuto e reso tutt'uno con tutti gli altri. [...] In essa l'atto di vedere e la cosa vista, lo spettatore e lo spettacolo, il soggetto e l'oggetto sono tutt'uno.¹⁸⁷

L'individualità determinata di ogni uomo è indissolubilmente legata alle altre ed insieme costituiscono quell'unione originaria di soggetto e oggetto, di anima e corpo per così dire. Solo tramite l'affermazione di tale dimensione

¹⁸⁶ L'idea di "oltre-anima", *oversoul*, deriva dalla lettura dei *Veda*, che fu vissuta da Emerson come una rivoluzionaria scoperta. Egli fu inoltre un grande estimatore delle filosofie orientali come il buddhismo e l'induismo, in particolare della *Bhagavadgita*, del *Visnu-Purana*, del *Bhagavata-Purana*, del *Visnu Sharma* e di alcuni testi vedici, nonché delle opere di Confucio. Per un ulteriore approfondimento sul legame tra Emerson e le filosofie orientali cfr. S. Acharya, *The Influence of Indian Thought on Ralph Waldo Emerson*, Edwin Mellen, Lewiston, New York 2001; G.W. Cooke, *Ralph Waldo Emerson. His Life, Writings and Philosophy*, Houghton Mifflin, Cambridge 1991.

¹⁸⁷ Ralph W. Emerson, *Saggi*, trad. it. di Piero Bertolucci, Boringhieri editore, Torino 1962, pp. 197-8.

empatica ed intersoggettiva¹⁸⁸ è possibile cercare lo spazio per una nuova morale indirizzata al conseguimento di obiettivi comuni e futuri, sempre tesi alla realizzazione di tutto ciò che deriva dalla nostra pratica quotidiana.

La comunità di Emerson è fattuale, storica e presente. Comprende in sé la fatica della conversazione, l'importanza della vita sociale e la costruzione di un discorso culturale comune. Il passaggio dall'individuale al collettivo sta alla base della dinamica della costruzione del sé. Per questo motivo, si delinea in Emerson un rapporto proporzionale (anche speculare), tra esperienza individuale e sintesi comunitaria. Esiste per gli uomini una "natura universale"¹⁸⁹, che dà valore al particolare ed alle singole cose, tuttavia non nel senso di un sostrato unificante e a-storico, bensì nel senso di un paradigma comune che inverte le condizioni per un percepire ed un pensare collettivi. Il senso della Natura, afferma Emerson, nasce nella mente di un singolo uomo originario, ma si stabilisce nella Storia, nella mente degli altri, estendendosi così ad una comunità che condivide una rete di significati culturali.

2.2. Percezione morale e senso del futuro.

Emerson sottolinea quindi la qualità etica del concetto di 'cultura' e del suo esercizio, visto come cifra stessa del valore della società al di là di ogni egotismo e di ogni sterile ed ottuso individualismo. A favore di un rinnovato

¹⁸⁸ Cfr. S. Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes*, ed. by D.J. Hodge, Stanford UP, Standfords 2003; M. Gonnaud, *Individu et société dans L'oeuvre de Ralph Waldo Emerson: Essai de biographie spirituelle*, Didiet, Paris 1964; A.M. Nieddu, *Introduzione*, in R.W. Emerson, *Condurre la vita*, op. cit., pp. XVIII-XIX: «Gli uomini sbagliano quando non tengono conto della radicale socialità della propria personalità individuale, e dell'impossibilità di realizzare quest'ultima senza quella comunicazione simpatetica con l'altro che è costitutiva dello stesso rapporto con noi stessi. [...] Proprio questo trasferimento – soprattutto nel pensiero di Emerson, ma anche nella poesia di Walt Whitman – ha consentito l'attestazione di una filosofia civile basata sul principio 'categorico' della comunicazione inter-soggettiva e sulla partecipazione empatica alla condizione dell'altro».

¹⁸⁹ È questa anche l'idea di una "mente universale", di un "macrosoggetto" che sta a fondamento di ogni espressione umana e che è «la parte migliore di ciascuno scrittore che non ha in sé niente di personale, quella che egli non conosce, quella che scaturì dalla sua costituzione e non dalla sua invenzione attiva; quella che nello studio di un singolo artista non riuscirete mai a trovare facilmente, ma che nello studio di molti di loro astrarrete come lo spirito di tutti loro» (R.W. Emerson, *Saggi*, op. cit., p. 96).

senso dell'empatia e della comunicazione, egli pone l'accento sul potere etico dell'educazione e avverte la necessità di una nuova pratica pedagogica che si discosti definitivamente dalle istituzioni educative classiche. Ribadisce inoltre il primato della dimensione etico-pratica nel progresso culturale degli individui, declinando la polarità libertà-necessità, nei termini di una rinata cultura e di una nuova morale, che liberi gli uomini (a partire dalla loro condizione di esseri necessitati) dall'*impasse* dovuta alla decadenza della società trascinata dal fallimento delle grandi religioni monoteiste. Emerson sferra un attacco decisivo contro la crisi morale della società a lui contemporanea, anticipando per certi versi il tentativo nicciano di transvalutazione dei valori.

Sin dal principio, afferma Emerson, l'uomo è stato portatore di credenze che hanno in qualche modo determinato il paradigma culturale di ogni epoca, arrivando persino a definire, come nel caso della religione cristiana, le direttrici culturali e sociali di un'intera comunità. Infatti, «il cristianesimo, in età romantica – scrive l'autore – significava cultura europea: l'albero innestato o perfezionato in una foresta selvatica»¹⁹⁰. Le religioni hanno pertanto in primo luogo una dimensione storica, per così dire oggettiva, che permette la complementarità fra l'elemento pubblico e l'elemento privato dell'esistenza umana. «Il cielo sopporta sempre qualche proporzione alla terra»¹⁹¹ e le azioni degli uomini nella storia sono governate dall'insieme di credenze che entrano a fare parte della pratica quotidiana degli individui e ne determinano la percezione morale delle cose.

Con la crisi delle grandi religioni monoteiste (e della fede in generale), si assiste ad un “divorzio” fra religione e moralità, tale per cui la società contemporanea cade vittima di un appiattimento morale, che non trova più nell'esperienza religiosa ed intellettuale, un chiaro punto di riferimento, ma

¹⁹⁰ Ralph W. Emerson, *Condurre la vita*, op. cit., p. 122.

¹⁹¹ Ivi, pp. 121-2.

cade vittima del più cieco conservatorismo, dell'indifferenza e di un becero materialismo. Scrive il filosofo:

Viviamo in un periodo di transizione, nel quale le vecchie fedi che, non solo hanno ridato coraggio alle nazioni, ma le hanno costruite, sembrano aver perso il loro vigore. Trovo che le religioni degli uomini in questo momento non ispirino fiducia, ma si presentino come infantili e irrilevanti o come disumane e fiacche. Il tratto fatale è il divorzio tra religione e moralità. Ci sono religioni che nulla sanno o mettono al bando l'intelligenza; [...] nelle nostre grandi città, la popolazione è atea, materialista; nessun legame, nessun sentimento solidale, nessun entusiasmo. Questi non sono uomini, ma ingordigie, avidità frenesie e appetiti ambulanti.¹⁹²

Viene a mancare la fede sia nell'universo morale che in quello intellettuale e si assiste pertanto ad una crisi della cultura in generale. «Si prova il sentimento di un allontanamento della religione»¹⁹³, c'è sfiducia nella virtù umana e lo scetticismo dilagante nella comunità è sintomo della decadenza fisiologica delle antiche forme di religione.¹⁹⁴

Le domande centrali del discorso di Emerson divengono allora queste: quale futuro per la morale, per la cultura in generale? Qual è il modo, per gli uomini, di ritrovare un senso etico del proprio "fare", che coincida con il proprio pensiero e la propria potenza? Ancora l'autore:

La cura per la falsa teologia è l'intelligenza spontanea. Dimentica i libri e le tradizioni e obbedisci alle tue percezioni morali del presente. Ciò che indichiamo con le parole "morale" e "spirituale" è un'essenza permanente e, di qualsiasi illusione le abbiamo gravate, le riporterà certamente, età dopo età, al

¹⁹² Ivi, pp. 123-4.

¹⁹³ Ivi, p. 124.

¹⁹⁴ La tematica della critica alla religione e al sentimento morale, ricorda sotto certi aspetti, alcuni momenti del pensiero di Nietzsche, che in effetti fu fortemente influenzato dall'opera di Emerson. Per questi ed altri rapporti tra i due pensatori, facciamo riferimento al lavoro storico-filologico di Benedetta Zavatta, *La sfida del carattere, Nietzsche lettore di Emerson*, Editori riuniti, Roma 2006.

loro antico significato. Nelle nostre definizioni, cerchiamo a tastoni lo spirituale descrivendolo come invisibile. Il significato di spirituale è reale; quella legge che realizza se stessa, che lavora senza mezzi e che non può venire concepita come non esistente.¹⁹⁵

Emerson riporta allora l'attenzione al momento presente, al momento che transita, che diviene sempre altro e ritorna incessantemente se stesso, trasfigurato nel fluire degli eventi quotidiani. Qui, nell'ordinario e non nel metafisico dei dogmi storici, si trova la vera essenza dell'esistere, il significato più profondo dell'Umano. Emerson rintraccia nell'ambito percettivo mondano, una nuova dimensione dello "spirituale", capace di risolvere e sorpassare la crisi etica dovuta al fallimento delle grandi costruzioni morali del passato. Si ha così un nuovo senso morale (e quindi culturale), generato a partire dalla percezione spontanea del flusso quotidiano degli eventi, costruito attraverso la pratica della propria potenza e, ancora una volta, tramite la realizzazione della propria volontà. Dal "sentimentalismo" si passa al "realismo", prospettando così una sorta di filosofia dell'azione e della pratica, che sia in grado di restituire un rinnovato senso etico per gli uomini. Ecco allora che la conoscenza della natura delle cose, della loro declinazione etica e del loro significato culturale, avviene attraverso la forza pubblica, la forza del carattere e l'abito della condotta.

La nuova percezione morale si traduce quindi in una rinnovata fiducia nei confronti della propria capacità poetica e della propria potenza, in quanto «siamo noi i costruttori delle nostre fortune»¹⁹⁶ e in un certo senso delle fortune degli altri, dato che «la relazione e la connessione non sono da qualche parte e qualche volta, ma ovunque e sempre»¹⁹⁷. L'opinione del mondo è la confessione del carattere e l'unico modo per ripristinare l'antico senso etico che definisce propriamente l'uomo come "essere morale", è quello, lo

¹⁹⁵ Ivi, pp. 127-8.

¹⁹⁶ Ivi, p. 131.

¹⁹⁷ Ralph W. Emerson, *Condotta di vita*, op. cit., p. 193.

ripetiamo, di realizzare la vita attraverso la pratica quotidiana della propria potenza. Una prospettiva di pensiero che si declina pertanto in una nuova filosofia della prassi che includa in sé l'esercizio dei propri concetti al fine di realizzare la libertà e di dare corpo al proprio essere-umano.

L'esercizio della cultura, ed il senso di liberazione che esso comporta, permette quindi l'espressione più profonda del sé, della propria potenza. Alla Natura, che è «incurante dell'individuo», si affianca la pratica culturale, che è propriamente umana e che è il mezzo della manifestazione della forza progressiva dell'uomo, del suo miglioramento, della sua continua metamorfosi. Attraverso il potere dell'educazione (che è il risultato dell'esercizio della cultura), l'individuo sa di potere uscire dalla sua originaria dimensione di essere necessitato. Una "educazione coraggiosa", nuova, lontana e diversa dagli schemi classici delle tecniche formative. Un'educazione che è in primo luogo insegnamento della pratica della cultura, cioè consapevolezza del ruolo attivo della cultura nella vita quotidiana dell'uomo. «Impareremo un giorno – scrive Emerson – a soppiantare la politica con l'educazione»¹⁹⁸.

In sostanza, ciò che in un certo senso avvicina Emerson ai pragmatisti americani¹⁹⁹, è l'attenzione nei confronti della condotta vista come realizzazione pratica del significato del proprio essere, sempre teso al futuro come dimensione conoscitiva privilegiata. Si possono riportare come esempio

¹⁹⁸ Ralph W. Emerson, *Condurre la vita*, op. cit., p. 85.

¹⁹⁹ Sul rapporto tra Emerson e il pragmatismo americano cfr. S. Cavell, *What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist*, in *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford UP, Stanford, California 2003, pp. 215-223; Anna M. Nieddu, *Pragmatismo e trascendentalismo: discendenze, oltrepassa menti, incaute assimilazioni*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari", Nuova Serie XVI (vol. 53), 1998, pp. 273-300; D. Robinson, *Emerson and The Conduct of Life. Pragmatism and Ethical Purpose in the Later Work*, Cambridge UP, Cambridge 1993; J.J. Stuhr, *Genealogical Pragmatism, Philosophy, Experience and Community*, State Univ. Of New York Press, New York 1997; C. West, *La filosofia americana: una genealogia del pragmatismo*, a cura di F. Luciani, prefazione di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 1997; M. White, *Pragmatism and the American Mind*, Oxford UP, London-Oxford-New York 1972.

alcune parole del padre riconosciuto del pragmatismo americano, Charles S. Peirce:

Il significato razionale di ogni proposizione giace nel futuro. [...] Ma nelle miriadi di forme nelle quali si può tradurre una proposizione quale è quella che a ragione può essere detta il suo vero significato? Secondo il pragmaticista è quella forma in cui la proposizione diventa applicabile alla condotta umana, non in queste o quelle particolari circostanze, neppure in presenza di questo o quel particolare progetto, ma la forma più direttamente applicabile all'autocontrollo in ogni situazione e per ogni scopo. Questo è il momento per cui il pragmaticista pone il significato in un tempo futuro: la condotta futura è l'unica condotta soggetta all'autocontrollo.²⁰⁰

Questo senso del futuro²⁰¹ che rende valide le nostre azioni ed inverte il significato delle nostre proposizioni, è oltremodo caratteristico del pensiero di Emerson, dal momento in cui la sua “filosofia della condotta” è tesa a rappresentare la via della realizzazione del fato in una prospettiva etico-pratica, che faccia i conti con la metamorfosi ed il movimento infinito degli eventi verso un orizzonte futuro sempre aperto ed indefinito. Come Peirce e James, anche Emerson considera l'*esse in futuro* come unica condizione per la realizzazione della volontà, cioè come condizione della realizzazione dell'aspettativa, della potenza, in una parola dell'umano.

Per far ciò occorre, come s'è detto, una nuova “percezione morale” a partire dalla verità del gesto come espressione del carattere. «Il mio pensare e il mio parlare – scrive Emerson – hanno bisogno di un corpo e di una base»²⁰². La dimensione corporea (ancora una volta etico-pratica) del sapere è messa

²⁰⁰ Charles S. Peirce, *Che cos'è il pragmatismo*, in, *Che cos'è il pragmatismo*, a.c. di Fulvia Vimercati, Jaca Book, Milano 200, pp. 34-5.

²⁰¹ Sia Whitman che Nietzsche colsero e rimasero affascinati da questo “senso del futuro” che pervade tutto il pensiero di Emerson, almeno nei suoi più maturi risvolti. Come scrive Soressi (Soressi, *op. cit.*, p. 45): In esso «si profila il senso dello spalancarsi di un *abisso* del Futuro, della Possibilità; si profila in tal modo anche un nuovo senso della finitezza, intesa come la nostra immensa distanza dalla nostra umanità possibile».

²⁰² Ralph W. Emerson, *Condotta di vita*, *op. cit.*, p. 148.

bene in luce dalle parole dell'autore, il quale ribadisce l'assoluta importanza della cultura accompagnata dal suo esercizio, dalla sua pratica nella vita dell'uomo. «La cultura apre il senso della bellezza»²⁰³, esorta all'evoluzione, al miglioramento, alla realizzazione della potenza. Emerson annuncia così la trasformazione finale di tutte le forze negative in potenza, attraverso in primo luogo la pratica della cultura così come la si è intesa. Lo sforzo organico della Natura di salire e migliorare verso il «il meglio dell'essere umano», scorre parallelo alla conduzione della vita di ciascun individuo, visto come esercizio costante e quotidiano di sperimentazione del sé e di pratica del proprio essere.

²⁰³ Ivi, p. 148.

3.

L'emblema e la pratica

3.1. Echi vichiani. Poesia e senso comune.

La dimensione corporea del sapere riveste pertanto in Emerson un ruolo assai importante nella discussione intorno al tema dell'espressione del carattere e della pratica dell'umano. Il linguaggio delle maniere e dei gesti diventa il luogo elettivo dell'espressione del proprio sé, non solo nei termini di una comunicazione meramente corporea, ma anche e soprattutto nei termini di un disvelamento del senso più profondo del nostro pensiero che si realizza nel corpo e nello sguardo. Come abbiamo già visto, il senso etico del 'fare' si rivela nella dimensione dell'ordinario e del quotidiano e il senso comune²⁰⁴, inteso come luogo della *doxa*, diviene il terreno favorito in cui si gioca la partita del reale. Si può oltremodo dire che l'esito della filosofia di Emerson

²⁰⁴ In effetti la rivalutazione del "senso comune" è un altro degli aspetti che dimostrano la diretta influenza di Emerson nei confronti del pensiero pragmatista, in modo particolare, e diversamente da quanto sostengono i pareri critici più diffusi, nei riguardi di Charles Peirce. Una lettura del pensiero peirciano in questa direzione l'ha effettuata R. Fabbrichesi in *L'analisi del senso comune in Peirce e Wittgenstein*, in *Semiotica ed Ermeneutica*, Cisalpino 2003, p. 44: «Certezza e vaghezza sono dunque connaturate, perché il senso comune colloca il sapere di ogni uomo entro un'ampia apertura di possibili interpretazioni; ma un'apertura non immediatamente dubitativa, disposta piuttosto a sua volta da un aperto di tutt'altro genere. L'aperto dei nostri giochi linguistici più comuni, dei nostri abiti inconsci, come diceva Peirce, quelli che esprimo con le locuzioni "Io so che", "io sono certo di", "io sono sicuro che", o, ancora, l'abito linguistico che si volta indietro, come la nottola sul far della sera, e nota, a volta stupefatto: "Ecco, agisco proprio così"».

sfoci nella rivalutazione del senso comune come regione di pensiero in cui finalmente si *pratica il cerchio*, ovvero dove si attraversano i simboli che rappresentano il reale e si entra nella conoscenza delle cose. Resta da definire in cosa consista il valore del senso comune, nonché da specificare come Emerson intenda l'ultimo passo (in verità il passo primario, originario, più profondo) verso la conoscenza ultima delle cose e dei loro simboli. Possiamo quindi ribadire che la dimensione simbolica e originaria dell'esistenza viene alla luce e si realizza, secondo Emerson, attraverso il sistema di comunicazione organico di ogni individuo, vale a dire attraverso l'esposizione del proprio corpo all'interpretazione pubblica. Appare allora chiara la profonda relazione tra la dimensione simbolico-espressiva e quella della pratica (nel senso pragmatico del termine), così pregnante in particolare nell'ultima produzione emersoniana in opere come *The Conduct of Life* e *Poetry and Imagination*.

A nostro avviso, l'assoluta rilevanza della presenza in Emerson di un discorso che connetta l'aspetto retorico-simbolico della conoscenza e la nuova consapevolezza pragmatica (che emergerà soprattutto con l'opera di Peirce e James), dimostra la bontà di un'idea quale quella di tracciare un ipotetico asse Vico-Emerson-pragmatismo²⁰⁵, che metta in luce alcune affinità attraverso la trattazione di temi quali il valore della poesia, il significato conoscitivo della metafore e il ruolo del senso comune nella filosofia.

²⁰⁵ Una prospettiva di ricerca di questo tipo è stata tracciata da A.M. Nieddu in *Pragmatismo e trascendentalismo: discendenze, oltrepassamenti, incaute assimilazioni*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari", Nuova Serie XXIV (vol. 61), 2006, pp. 293-314: «Logica, estetica ed etica appaiono infine governate da quelle che, nella tradizione trascendentalista sarebbero state definite le comuni esigenze umane e che, nei pragmatisti, vanno a costituire le motivazioni genetiche della creatività, senza che sia possibile istituire gerarchie di valore tra le produzioni artistiche, scientifiche e quelle della vita quotidiana. [...] In questo orizzonte la filosofia pragmatista non solo scopre la sua originaria alleanza con la letteratura e la poesia, ma, servendosi di variegati e incisivi accenti, contribuisce a formare l'idea di una ragione "ospitale" verso quelle manifestazioni che nella loro espressione originaria e idiosincratica possono apparire in assoluto irrazionali – magari perché inconsuete e non consolidate – anche quando trattengono la possibilità di rendersi razionali e 'universali'. La poesia, in questa chiave, è *poiesis*, aspirazione e realizzazione, produzione ideale che muovendo la volontà può oggettivarsi, fare e fatto, ovvero, in una parola: "pragma"».

Il discorso allora compie una sorta di retroflessione su se stesso, per tornare allo sfondo della pratica del cerchio sino all'individuazione del proprio terreno d'azione, ravvisabile, come s'è detto, nella sfera del senso comune, nel luogo della retorica e del simbolo, dato che occorre «stare dentro il cerchio», sostare cioè nell'emblema della circolarità degli eventi per poi attraversarlo e superarlo definitivamente, nella consapevolezza di aver imparato a praticare l'Umano in un senso etico. In prima battuta, l'importanza del concetto di 'senso comune' in Vico è messa bene in luce da Carlo Sini quando scrive:

Fondamentale mi pare, in proposito, il grande tema vichiano del 'senso comune'. Nella "Scienza nuova" così Vico si esprime: «Il senso comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano» (cfr. "Scienza nuova seconda", in *Opere complete*, Laterza, Bari 1914-1941, capoverso 142). La fecondità di questa intuizione vichiana, se pensata a fondo, ci conduce direttamente quelle che a me sembrano le più alte espressioni della riflessione contemporanea, espressioni che sono ancora bel lungi dall'essere intese da tanta ingenua filosofia formalistica e da tanta dogmatica ideologia scienziata. In un senso positivamente affine, mi limito a citare qui il caso dell'ultimo Husserl e della sua rivalutazione del tema della *doxa*. Nella *Crisi delle scienze europee Husserl* sostiene la necessità di interrogare seriamente la soggettività anonima e il suo sguardo anonimo (cioè il "giudizio senza riflessione" di Vico). Si tratta «di interrogare seriamente ciò che di ovvio è presupposto da qualsiasi pensiero e attività vitale nei loro fini e nelle loro operazioni [...] da qualsiasi prassi umana e vita prescientifica [...] se si risale alle radici nascoste, se si persegue in tutte le sue operazioni la vita che si agita, tende in avanti e plasma l'umanità intersoggettiva e il suo mondo: un regno immenso e anonimo».²⁰⁶

Agendo a partire dal sostrato del senso comune, cioè della dimensione pre-scientifica, pre-categoriale, ordinaria nel senso linguistico del termine, è possibile insieme a Vico ricavare l'importanza di un tipo di conoscenza che

²⁰⁶ Carlo Sini, *Da parte a parte. Apologia del relativo*, Edizioni ETS, Pisa 2008, p. 32.

non si avvalga degli strumenti tecnici del linguaggio formale e scientifico, ma che risalga alla fase più primitiva e profonda della condizione umana. «Esiste dunque un sapere-potere dell’immaginazione poetica che non ha soltanto scopi edonistici, ma disegna un potere concreto, con una sua specifica e rilevante funzione antropologica»²⁰⁷. In questo originario sapere, vengono utilizzati – con un termine che avrà una straordinaria importanza nella storia dell’estetica dell’espressione – dei geroglifici (emblemi diremmo noi), in cui si racchiude la “sapienza del tempo primitivo”, che ha in sé una “profonda dimensione”, sia pure fantastica e non raziocinativa. Come si sa, in Vico il termine *geroglifico*, si tradurrà in “universale fantastico”, funzione specifica di un linguaggio aderente alla *doxa* e alla sfera dell’ordinario, legato al corpo e al gesto, quasi «precategoriale funzione conoscitiva che esplicita una relazione espressiva tra l’uomo e la realtà (naturale e culturale) che lo circonda»²⁰⁸. Lo si vede bene leggendo direttamente le parole del filosofo partenopeo sulla *Logica poetica*:

Or – perché quella ch’è metafisica in quanto contempla le cose per tutti i generi dell’essere, la stessa è logica in quanto considera le cose per tutti i generi di significarle – siccome la poesia è stata sopra da noi considerata per una metafisica poetica, per la quale i poeti teologi immaginarono i corpi essere per lo più divine sostanze, così la stessa poesia or si considera come logica poetica, per la qual significa. [...] Quindi le mitologie devon essere state i popri parlari delle favole (chè tanto suona tal voce); talchè essendo le favole, come sopra si è dimostrato, generi fantastici, e le mitologie devono essere state le loro proprie allegorie. Il qual nome, come si è nelle *Degnità* osservato, ci venne diffinito “*diversiloquim*”, in quanto, con identità non di proporzione ma, per dirla alla scolastica, di predicabilità, esse significano le diverse spezie o i diversi individui compresi sotto essi generi: tanto che devon avere una significazione univoca, comprendente una ragion comune alle loro spezie o individui (come d’Achille, un’idea di valore comune a tutti i forti; come d’Ulisse, un’idea di

²⁰⁷ Chiara Cappelletto, Elio Franzini, *Estetica dell’espressione*, Le Monnier, Firenze 2005, p. 23.

²⁰⁸ Ivi, p. 24.

prudenza comune a tutti i saggi); talchè sì fatte allegorie debbon essere l'etimologie de' parlari poetici, che ne dassero le loro origini tutte univoche, come quelle de' parlari volgari lo sono più spesso analoghe. E ce ne giunse pure la diffinizione d'essa voce "etimologia", che suona lo stesso che "*veriloquium*", siccome essa favola ci fu "*vera narratio*".²⁰⁹

Il linguaggio "geroglifico" si prefigura pertanto come un linguaggio poetico, immaginativo, gestuale, corporeo, «un linguaggio espressivo – scrive Franzini – che sfugge a una comunicazione rappresentazionale, chiara e distinta, a una precisa referenzialità, pur arbitraria tra significato e significante»²¹⁰. La poesia e la sua "logica", assumono quindi in Vico un ruolo di primaria importanza nella definizione del carattere originario del linguaggio in quanto manifestazione della verità espressiva dell'uomo. Il senso comune diviene qui, continua Franzini: «lo spazio epistemologico per un sapere che non sembra consustanziale al rigore di un linguaggio logico e accumulativo, attualizzandosi invece attraverso un'oscura presenza da interpretare, che mette in gioco il gesto corporeo, che ha la pesantezza e il fascino presenziale delle cose, con cui il rapporto non può essere soltanto razionale, dal momento che mette in gioco, quale originaria forza antropologica, un sapere empatico, emozionale, affettivo, dialogico, all'interno di uno scambio altrettanto originario che possiede un *non so che*, un'indeterminatezza che l'avvicina ai magici racconti del mito o all'oscurità decifratrice di un geroglifico»²¹¹.

Il racconto della storia dell'uomo, il mito, o meglio il sapere mitico, diviene per Vico l'unica dimensione narrativa possibile per la spiegazione della nascita del linguaggio e della cultura. Sapere mitico che è un sapere del corpo nella sua relazione originaria, retorico-simbolica, con le cose. Vico:

²⁰⁹ Giambattista Vico, *La scienza nuova*, ed. it. a.c. di Paolo Rossi, BUR, Milano 2008, pp. 280-83.

²¹⁰ Chiara Cappelletto, Elio Franzini, *op. cit.*, p. 24.

²¹¹ *Ivi*, p. 25.

“Logica” vien detta dalla voce λόγος, che prima e propriamente significò “favola”, che si trasportò in italiano “favella” – e la favola da’ greci si disse anco μύθος, onde vien a’ latini “*mutus*” – la quale ne’ tempi mutoli nacque mentale, che in un luogo d’oro dice Strabone essere stata innanzi della vocale o sia dell’articolata: onde λόγος significa e “idea” e “parola”. E sconvenevolmente fu così dalla divina provvidenza ordinato in tali tempi religiosi, per quella eterna proprietà: ch’alle religioni più importa meditarsi che favellarne; onde tal prima lingua ne’ primi mutoli delle nazioni, come si è detto nelle *Degnità*, dovette cominciare con cenni o atti o corpi ch’avessero naturali rapporti all’idee: per lo che λόγος o “*verbum*” significò anche “fatto” gli ebrei, ed a’ greci significò anche “cosa”, come osserva Tommaso Gatachero, *De Instrumenti stylo*. E per μύθος, ci giunse diffinita “*vera narratio*”, o sia “parlar vero”, che fu il “parlar naturale” che Platone prima e dappoi Giamblico dissero essersi parlato una volta nel mondo; i quali, come vedemmo nelle *Degnità*, perché’l dissero indovinando, avvenne che Platone e spese vana fatigia d’andarlo trovando nel Cratilo, e ne fu attaccato da Aristotile e da Galeno: perché cotal primo parlare, che fu de’ poeti teologi, non fu un parlare secondo la natura delle cose, [...] ma fu un parlare fantastico per sostanze inanimate, la maggior parte immaginate divine.²¹²

Di qui l’attenzione particolare per la dimensione retorica del sapere e per la funzione poetica della retorica stessa. L’aspetto retorico del linguaggio, il suo potere poetico e quindi pratico, diviene elemento di una genesi che in Vico diventa genesi storica «che descrive i mezzi espressivi di un sentire antropologico connaturato alla comunicazione poetica che i *bestioni*, sparpagliatisi per il mondo, hanno instaurato per interpretare la natura loro circostante»²¹³. Per Vico la poesia diventa dunque lo strumento primordiale di cui si è servita l’umanità per creare idee, costumi, usanze, comportamenti precedentemente non esistenti, realtà nuove “create” dagli stessi uomini. Per il filosofo napoletano appare quindi totalmente erronea la concezione filologica

²¹² G. Vico, *op. cit.*, pp. 280-1.

²¹³ Chiara Cappelletto, Elio Franzini, *op. cit.*, p. 27.

rinascimentale, volta a interpretare allegoricamente realtà e concetti espressi nei miti arcaici. Secondo Vico infatti, nel mito sarebbe erroneo scorgervi valenze allegoriche che lasciano intendere che vi sia dunque una “sapienza riposta”, quando, secondo il suo pensiero, la poesia non è altro che l’esplicazione della corrispondenza tra pensiero del narratore e cose narrate, tra uomini primordiali e il mondo i cui si consumava la loro vita, tra antichi ed il loro reale modo di pensare, di immaginare e di concepire la natura che li circondava e tutti i suoi segreti.

«La poesia non nasce per nascondere, bensì, conforme alla natura, per “necessità di natura umana”, con le sue favole e universali fantastici, in modo da entrare in relazione empatica ed espressiva con l’intera natura, per interpretarla “poieticamente”, per instaurare una topica sensibile attraverso la quale i primi uomini potessero unire le proprietà, le qualità e i rapporti concreti degli individui e delle specie»²¹⁴. Allora la poesia, per tramite del suo segno più esemplificativo, vale a dire la metafora, diventa una specifica funzione antropologica universale, atta a «mantenere aperto e vivente il rapporto tra l’attività conoscitiva dell’uomo e la realtà sensibile-intuitiva delle cose»²¹⁵. L’immagine, la metafora, l’emblema, non solo mostrano ed esibiscono il pensiero, ma anche lo realizzano e lo concretizzano, aprendo al soggetto «la possibilità sempre rinnovata nel rapporto interpretativo tra l’uomo e il mondo, quella di una *matrice poetica, artistica*, che disegna l’essenza del carattere comunicativo dell’umanità intera»²¹⁶. Ancora Vico:

Di questa logica poetica sono corollari tutti i primi tropi, de’ quali la più luminosa e, perché luminosa, più necessaria e più spessa è la metafora, ch’allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica sopra qui ragionata: ch’i primi poeti dieder a’ corpi l’essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e

²¹⁴ Ivi, p. 28.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ Ivi, p. 29.

passione, e si ne fecero le favole; talchè ogni metafora sì è fatta vien ad essere una picciola favoletta. Quindi se ne dà questa critica d'intorno al tempo che nacquero nelle lingue: che tutte le metafore portate con somiglianze prese da' corpi a significare lavori di menti astratte debbon essere de' tempi ne' quali s'eran incominciate a dirozzar le filosofie. Lo che si dimostra da ciò: ch'in ogni lingua le voci ch'abbisognano all'arti colte ed alle scienze riposte hanno contadinesche le lor origini. [...] Perché come la metafisica ragionata insegna che "*homo intelligendo fit omnia*", così questa metafisica fantastica dimostra che "*homo non intelligendo fit omnia*"; e forse con più verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformando visi, lo diventa.²¹⁷

Lo dice bene anche James M. Cox nel suo saggio *The circe of the eye* quando scrive: «In one sense, the metaphore is the simbolic transformation of the subject, the writer, into an identity equivalent to the state of being, a heightened gladness to the bronk of fear, wich has been experienced on the twilit bare common. [...] The metaphore instantaneously transforms being into seeing; if it does not annihilate personal consciousness, it causes the personal experience to vanish by virtue of the expansion and uplift of the essential self into infinite space»²¹⁸.

Come abbiamo precedentemente accennato, l'affermazione del primato della dimensione simbolico-espressiva della conoscenza è, a nostro avviso, uno degli esiti del percorso filosofico di Emerson. Ricollegandosi idealmente al pensiero vichiano (e probabilmente fungendo da ponte per la nascita del pensiero pragmatista vero e proprio), nell'ultimo periodo della sua produzione, egli giunge a dichiarare con fermezza un'importante verità: il primato della dimensione simbolica dell'esistenza. Incarnato nella figura del poeta, l'uomo è destinato a vivere nei simboli, o meglio a vivere nella metafora, ad essere egli

²¹⁷ G. Vico, *op. cit.* pp. 283-5.

²¹⁸ James M. Cox, *The Circles of the Eye*, in AA.VV., *Emerson: Prophecy, Metamorphosis, and influence*, ed. by David Levine, Columbia UP, New York and London 1975, p. 61.

stesso una metafora, «poiché il poeta è sempre rappresentativo»²¹⁹. L'uomo diventa un essere-simbolo nella misura in cui egli è se stesso solo per metà e l'altra metà, afferma Emerson, è la sua espressione, il suo essere metafora, il suo significato *portato fuori*, comunicato all'esterno per mezzo del simbolo. Scrive l'autore:

È un problema di grande respiro, poiché il poeta è rappresentativo. Egli, in mezzo a uomini parziali, sta per l'uomo completo, e ci fa cogliere non la ricchezza sua, ma la ricchezza comune. Il giovane onora gli uomini di genio perché, davvero, essi sono più lui stesso di quanto lui non lo sia. Essi ricevono anima così come anch'egli ne riceve, ma essi ne ricevono di più. La natura esalta la propria bellezza, agli occhi degli uomini che amano, per la loro credenza che il poeta stia contemplando le sue manifestazioni in quello stesso momento. Il poeta è isolato fra i contemporanei dalla sua verità e dalla propria arte, ma nelle sue ricerche lo accompagna questa consolazione: che esse trascineranno tutti quanti gli uomini, prima o poi. Infatti ogni uomo vive di verità e necessita di espressione. Nell'amore, nell'arte, nelle brame, in politica, nel duro lavoro, nei giochi, ci sforziamo di esprimere il nostro doloroso segreto. L'uomo è se stesso solo per metà, l'altra metà è la sua espressione. Nonostante questa necessità di essere resa pubblica, l'espressione adeguata è rara.²²⁰

La figura dell'uomo-poeta diviene allora il centro dell'antropologia emersoniana, dal momento che la realizzazione della potenza dell'uomo si verifica attraverso la pratica della propria espressione metaforica e simbolica. Al pari di Vico, Emerson sottolinea l'importanza della *poiesis* come attività costituente il soggetto, in tutta la sua valenza *pratica*, nel senso di attuazione del significato dell'umano, che è poi l'esplicitazione del rapporto pensiero-azione. L'uomo-poeta è colui che attua l'equilibrio dei poteri, che precorre l'esperienza, che ha vissuto la costituzione originaria dell'esistenza, nella sua

²¹⁹ Ralph W. Emerson, *Essere poeta*, a.c. di Beniamino Soressi, Moretti e Vitali, Bergamo 2007, p.

20.

²²⁰ *Ibidem*.

valenza retorico-simbolica. Egli è il simbolo, la metafora dell'uomo, «potenza ricettiva e distributiva». Ricorda per certi versi il superuomo nicciano, nel suo essere portatore di una nuova verità, apparso per perpetrare e promuovere eternamente il processo di creazione e rigenerazione dei valori, sposando la nuova e disumana dimensione morale dell'"*amor fati*", che delinea un amore gioioso e salubre per l'eternità in ogni suo aspetto terribile, caotico e problematico. Il poeta è l'uomo nuovo, il *plus man*:

Il poeta è la persona in cui questi poteri sono in equilibrio, è l'uomo senza impedimenti, che vede e tocca con mano ciò che gli altri sognano, che percorre l'intera scala dell'esperienza, ed è rappresentativo dell'uomo, in virtù del suo essere la più ampia potenza ricettiva e distributiva.²²¹

Nel suo essere insieme la prima e l'ultima frontiera dell'umano, egli ne rappresenta la totalità espressiva. Il suo compito precipuo è quello di annunciare e nominare lo stato dell'uomo nell'universo, dato che «egli è il dicitore, il nominatore, e rappresenta la bellezza»²²². Si fondono i campi della conoscenza (amore della verità), dell'etica (amore del bene) e dell'estetica (amore della bellezza). Il poeta è l'annunciatore della verità del buono e del bello, invita a praticare l'essenza simbolica dell'uomo, ad ascoltare i propri segni dato che «il segno è un amico». Non solo però ricezione dei messaggi, ma anche costruzione del pensiero attraverso le parole e la metafora, in quanto «le parole sono azioni e le azioni sono specie di parole»²²³. Il poeta è portatore di un pensiero vivo, *vivente*, che scaturisce direttamente dall'origine *geroglifica*, come direbbe Vico, dell'espressione umana. Emerson:

L'autentica poesia non è fatta da metri, ma da argomenti metricatori: un pensiero così vivo ed appassionato che, come lo spirito di una pianta o un

²²¹ Ivi, p. 21.

²²² *Ibidem*.

²²³ Ivi, p. 22.

animale, ha un'architettura tutta sua, e adorna la natura di una cosa nuova. Pensiero e forma sono uguali nell'ordine del tempo, ma nell'ordine della genesi il pensiero precede la forma. Il poeta ha un nuovo pensiero; ha tutta un'esperienza nuova da dispiegare; ci dirà com'essa era, e ogni uomo diverrà più ricco nella sua fortuna. Perché l'esperienza di ogni nuova era richiede una nuova confessione, e il mondo sembra sempre in attesa del suo poeta.²²⁴

La poesia è vista pertanto da Emerson, sulla scorta di Vico, come “pensiero originario”, portatore di novità e annunciatore dell'origine della storia e della cultura e il poeta è il suo messaggero. L'“avvento del poeta” segna la svolta verso un nuovo tipo di pensiero che faccia i conti con la sua origine e la sua provenienza, che si svincoli dalla contingenza della forma e prenda coscienza della sua antica profondità e verità, pur rimanendo nel terreno della metamorfosi, dove gli stessi simboli procedono e mutano seguendo la sempre cangiante direttrice del divenire storico e culturale. Come scrive Soressi nella prefazione a *Essere poeta*: «[...] la poesia è vista come attività costitutiva della natura e dell'esistenza, dal più quotidiano dei fenomeni, il sorgere del sole, fino alle ali che spuntano dalla crisalide, dai primi vagiti del bambino alle parole di uso quotidiano, con la loro radice, che spesso è un poema dimenticato. Nella metamorfosi, nel perpetuo divenire e crearsi del mondo sta il fondamento della poesia. Essere poeta: già l'essere è poeta. In un cosmo è da sempre poesia, perenne, insaziabile trasfigurazione, si è già sempre poeti»²²⁵.

Il compito principale dell'uomo-poeta è proprio quello di rivelare il “segreto del mondo”, di permettere all'Essere di trasfigurarsi nell'esperienza, di riconciliare infine l'unità con la varietà e il molteplice, mostrando la strada per una nuova e più vera visione delle cose. La consapevolezza dell'origine simbolica della conoscenza, determina un modo diverso di esperire il mondo.

²²⁴ Ivi, p. 23.

²²⁵ Ivi, p. 13.

Permette di «vedere ogni minima cosa animata da una tendenza», per conoscere cosa si vada facendo e per riconciliarsi con la vita e rinnovare l'antica amicizia con la natura. La natura stessa è un simbolo, dato che le cose, afferma Emerson, ammettono il loro utilizzo proprio come simboli. Simbolo e uso diventa pertanto un binomio centrale nella trattazione dei temi dell'espressione, del carattere e della conoscenza, aprendo le porte alle future riflessioni pragmatiste. L'oggetto della poesia è, infatti, per Emerson, la natura-simbolo che è «comune a tutti gli uomini», in quanto «corpo inondato di vita», vera e propria materia vivente esposta all'interpretazione pubblica. Ancora Emerson:

Nessuna meraviglia, allora, se queste acque sono così profonde da poterci liberare sopra di esse con religioso rispetto. La bellezza del racconto prova l'importanza del senso, per il poeta e per ogni altro; o, se vi piace, ogni uomo è tanto poeta da essere impressionabile da questi incanti della natura, perché tutti gli uomini hanno i pensieri di cui l'universo è la celebrazione. *Trovo che il fascino risieda nel simbolo* (cors. mio). Chi ama la natura? Chi non l'ama? Solo i poeti, solo gli uomini agiati e colti vivono con lei? No, anche i cacciatori, agricoltori, stallieri e macellai, benché esprimano i loro affetti nella loro scelta di vita, e non nella scelta di parole. Lo scrittore si chiede cosa mai cocchieri o cacciatori possano apprezzare nel cavalcare, nei cavalli e nei cani. Non sono qualità superficiali. Quando parlate con loro, essi, come voi, danno scarsa importanza a queste cose. La loro adorazione è empatica; non hanno definizioni, ma li comanda, in natura, quella stessa viva potenza che sentono essere lì presente. Nessuna imitazione di tali cose né gioco con esse potrebbe contentarli; amano la serietà assoluta del vento del Nord, della pioggia, della pietra, del legno e del ferro. Una bellezza inesplicabile ci è più cara di una bellezza di cui possiamo vedere fini e confini. È la natura il simbolo – natura che certifica il sovrannaturale, corpo inondato di vita – che l'uomo semplice adora con riti rozzi ma sinceri.²²⁶

²²⁶ Ivi, p. 26.

L'universalità del linguaggio simbolico è pertanto riaffermata, così come in Vico, dalla funzione dell'emblema o della metafora, come segno della dimensione simbolica dell'esistenza, cioè metaforico-poetica, dato che «noi siamo i simboli e abitiamo i simboli». Nel terreno della metafora e del senso comune il poeta usa le forme in accordo con la vita, o meglio con la materia vivente, esponendosi al significato della metamorfosi delle forme e dei simboli stessi. La natura essendo sempre in moto ed in continuo cambiamento, riflette la condizione umana di continua interpretazione del reale, resa necessaria da quel senso di riscoperta degli eventi del mondo che l'uomo nuovo annuncia al ritorno dal suo eremo sulla montagna (cfr. cap. II del presente saggio).

Come gli occhi di Linceo si disse che vedessero attraverso la terra, così il poeta volge il mondo in cristallo, e ci mostra ogni cosa nella sua giusta serie e processione. Perché, attraverso quella migliore percezione, egli sta un passo più vicino alle cose, e vede il fluire o la metamorfosi; percepisce che il pensiero è multiforme; che nella forma d'ogni creatura c'è una forza che la spinge ad ascendere in una più alta forma; e, seguendo coi suoi occhi la vita, utilizza le forme che esprimono quella vita, e così la sua parola fluisce col fluire stesso della natura. [...] Ciò che chiamiamo natura è un certo moto o cambiamento autoregolato; e la natura fa tutto con le sue mani, e non lascia che siano altri a battezzarla, ma battezza se stessa; e questo ancora tramite la metamorfosi. [...] Gli uomini hanno realmente acquisito un nuovo senso, e nel loro mondo hanno trovato un altro mondo, o un nido di mondi; perché la metamorfosi, una volta vista, indoviniamo che non si arresterà.²²⁷

Riscoperta che si fa imminente alla luce del disvelamento della profondità espressiva, retorica ed estetica del mondo e della conoscenza in generale, annunciata dalla figura del “poeta-liberatore”, colui che è anche il “nominatore”, «colui che *fa* il linguaggio, nominando le cose talvolta secondo

²²⁷ Ivi, pp. 29-34.

la loro apparenza, talvolta secondo la loro essenza»²²⁸, esponendo gli eventi del mondo all'uso dell'uomo e aprendo la via alla percezione e alla pratica dell'umano stesso.

3.2. Il gesto e la condotta. Oltre il cerchio.

Una volta retroflesso lo sguardo verso lo sfondo dell'agire umano, colto, come abbiamo visto, nei termini di un'esperienza in prima istanza retorico-simbolica, non resta che affrontare l'ultimo passaggio che separa il soggetto in cammino dalla finale affermazione del proprio sé e della propria sfera morale (nel senso etico-pratico che si è definito in precedenza). Ora non resta quindi che “chiudere il cerchio”, ovvero trovare il giusto canale di accesso al mondo comune una volta conclusosi il percorso circolare che ha accompagnato il soggetto nel suo viaggio di riconoscimento e affermazione. Il *terminus ad quem* sarà allora non solo l'avvistamento dell'inizio (come in un percorso circolare), ma anche l'attraversamento della soglia dell'emblema che separa l'uomo dalla possibilità della sua rinascita come essere morale. Occorre giungere ad una nuova “percezione morale” a partire dalla verità del gesto come espressione del carattere, individuando, come fa Emerson, nel corpo il luogo elettivo per la trasformazione finale del pensiero in azione. Il pensiero è, infatti, già nel corpo. Il linguaggio delle maniere e dei gesti che caratterizza l'apertura privilegiata del canale di comunicazione tra il soggetto e il mondo, contribuisce direttamente alla realizzazione del pensiero del proprio essere, pensiero che «sta nelle mani e nei piedi», pensiero che è già azione, già calato nella pratica quotidiana della sua effettuazione. Chiarisce meglio lo stesso Emerson nel saggio *Behaviour*:

²²⁸ Ivi, p. 29.

L'anima da cui è animata la Natura si rende pubblica non meno significativamente nella figura, nelle movenze e nei gesti dei corpi animati di quanto non avvenga nell'ultimo suo veicolo, il linguaggio articolato. Questo è il linguaggio silenzioso e sottile delle Maniere; non *cosa*, ma *come*. La vita esprime. Una statua non ha lingua e non ne richiede alcuna. Dei buoni quadri plastici non han bisogno di declamazioni. La natura dice ogni segreto una volta sola. Sì, ma nell'uomo ella lo dice tutto il tempo, mediante la forma, l'atteggiamento, i gesti, il portamento, il volto e le parti del volto, e mediante tutta l'azione della macchina. Al contegno visibile, o azione dell'individuo, come risulta dal suo organismo e dalla sua volontà combinate, diamo il nome di maniere. Cosa sono queste se non pensiero che entra nelle mani e nei piedi, che controlla i moti del corpo, l'eloquio e il comportamento?²²⁹

Emerson delinea così una suggestiva filosofia del gesto in grado di spiegare il «linguaggio sottile e silenzioso delle maniere», dove si situa lo spazio per un'etica pratica che faccia i conti con la dimensione corporeo-espressiva dell'individuo. Il pensiero delle maniere è già il pensiero che si è fatto azione, potenza che si tramuta in atto attraverso il gesto di affermazione della propria volontà tramite il linguaggio corporeo che in questo senso diviene anche metaforico e poetico. Le maniere stesse, afferma ancora Emerson, sono «l'inizio della civiltà». Così com'era stato per Vico, anche qui l'*espressione gestuale* diviene non solo il centro della genesi della coscienza storica dell'uomo, ma anche costituisce l'emergenza di ogni fattore umano in senso generale. L'espressività del corpo umano è in grado di «rendere pubblico il suo significato», in quanto mostra, *porta fuori* (proprio come la metafora) il senso stesso dello stare al mondo. Emerson si rende conto di come la dimensione pubblica della conoscenza (conquistata, ricordiamolo, a partire dall'isolamento iniziale al di fuori della società), si conquista solo ed esclusivamente tramite l'esposizione del gesto della propria condotta, cioè attraverso i mille modi con cui il corpo comunica i suoi stati espressivi allo

²²⁹ Ralph W. Emerson, *Condotta di vita*, op. cit., p. 156.

sguardo dell'Altro. Il gesto è pertanto l'emblema della coincidenza fra conoscenza e azione, fra teoria e prassi, tra l'idea e il suo fatto; in breve, esso è *pragma*. Il corpo stesso assume lo *status* di strumento comunicativo e conoscitivo. Di seguito l'esempio degli occhi e dello sguardo come veicolo di una «misteriosa comunicazione»:

L'occhio obbedisce esattamente all'azione della mente. Quando un pensiero ci colpisce, l'occhio si fissa e rimane così a guardare a distanza; se pronunciamo i nomi di persone o paesi, come la Francia, la Germania, la Spagna, la Turchia, sbattiamo le palpebre a ogni nome nuovo. Gli occhi, nell'acquisizione di ogni fine conoscenza ricercata dalla mente, entrano sempre in gara. [...] Gli occhi sono coraggiosi come leoni, vagano, corrono, saltano, qui e là, lontano e vicino. *Parlano ogni lingua* (cors. mio). [...] Che inondazione di vita e pensiero è scaricata da un'anima nell'altra, mediante quelli! L'occhiata è magia naturale. La misteriosa comunicazione stabilita da una part all'altra di una casa fra due completi estranei, muove ogni slancio della meraviglia. La comunicazione mediante l'occhiata per lo più non è soggetta al controllo della volontà. È il simbolo corporeo dell'identità della natura.²³⁰

L'inizio della civiltà, cioè del Pubblico, del Politico, dell'Etico, è posto a partire dal primo gesto mostratosi allo sguardo dell'Altro, a significare il ruolo del linguaggio del corpo come “veicolo di potenza”, cioè come via liberatrice del fato attraverso la volontà, secondo lo schema polare della dialettica fato-potenza. «Le maniere sono potenza», dichiara Emerson e il pensiero del momento presente si attua in esse come gesto espressivo della condotta umana.

Come si vede gesto e condotta sono infine riuniti in unico momento simbolico, vale a dire quello della *pratica del cerchio* intesa come interpretazione morale del proprio stare al mondo tramite l'esposizione pubblica dell'elemento corporeo. Tutto ciò che riguarda le maniere, il

²³⁰ Ivi, p. 163.

comportamento, i gesti, il movimento, confluisce nel primato del linguaggio espressivo nella comunicazione del senso etico dell'esistenza che non ha quindi ragione di esistere se non è vissuto, realizzato, *praticato*. È qui che etica e pragmatica s'incontrano, a partire dalla dimensione simbolica dell'esistenza passando attraverso il gesto come espressione del carattere e metafora dell'azione, del *fare* umano. Non può darsi etica senza la pratica del suo significato, senza la corsa intorno al circolo dell'esistenza infine chiuso, ricominciato ed attraversato. Passata la soglia dell'ultimo cerchio, tocca al soggetto ricominciare il cammino verso la *penultima* metamorfosi del suo sé, tramite nuove maniere, nuovi comportamenti e nuovi sguardi. Il gesto etico più autentico consiste nel trapassare sé stessi, nel «tracciare un nuovo circolo»²³¹.

²³¹ Cfr. Ralph W. Emerson, *Circoli*, in *Saggi*, op. cit, pp 218-33.

Bibliografia

Opere di Ralph Waldo Emerson:

Nature (1836), in Sealts e Ferguson 1969, tr. it. *Natura in Teologia e natura*, Marietti, Genova 1991;

Representative Men, Boston, 1850, tr. it. M. Pastori-Mucchi, *Uomini rappresentativi*, Bocca, Torino 1920, di nuovo tradotto da G. Ferrando, *Uomini rappresentativi*, Firenze 1927, e ancora tr. it. A. Biancotti, *Gli uomini rappresentativi*, Torino 1952;

Essays – I Series, 1841, *II Series*, 1844, tr. it di P. Bertolucci, *Saggi*, Boringhieri, Torino 1962;

Society and Solitude 1870, tr. it. parz. di Beniamino Soressi, *Realizzare la vita. Saggi da Society and Solitude*, il Prato, Padova 2006; tr. it. parz. di Nadia Urbinati, *Società e solitudine*, Reggio Emilia 2008;

The Conduct of Life, Boston, 1860, tr. it. di D. Pettoello, *La guida della vita*, Paravia, Torino 1923, di nuovo tradotto da B. Soressi, *Condotta di vita*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, e ancora tr. it. Anna M. Nieddu, *Condurre la vita*, Nino Aragno, Milano 2008.

Raccolte postume:

The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson, Bosco, R.A., Delbanco, A.H. Mott, W.T. Toulouse, University of Missouri Press, Columbia and London, 1991, III voll.;

The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson (a.c. di Spiller, R.E., e Williams, W.E.), The Belknap Press, Cambridge 1966-1972, III voll.;

The Letters of Ralph Waldo Emerson (eds Rusk, R.L., e Tilton, E.M.), Columbia UP, New York 1936-1995, X voll.;

Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson, (eds. Gilman, W.H. et al.), Belknap pr. of Harvard UP, Cambridge 1960-83; XVI voll, tr. it. (selezione a cura di) V. Amoroso, *Diario (1820-1876)*, Neri Pozza, Venezia 1963;

The Topical Notebooks of Ralph Waldo Emerson (eds. Orth, R.H. e Wilson, D.E. et. al.), University of Missouri Press, Columbia and London, 1994, III voll.;

The Correspondence of Emerson and Carlyle, ed. by J. Slater, Columbia UP, New York 1964;

Ralph Waldo Emerson: Essays and Lectures, ed. by J. Porte, Library of America, New York 1983;

The Poetry Notebooks of Ralph Waldo Emerson, ed. by R.H. Orth et al., University of Missouri Press, Columbia 1986;

Ralph Waldo Emerson: Collected Poems and Translations, ed. by H. Bloom and P. Kane, Library of America, New York 1994;

Antologia degli scritti politici di Ralph Waldo Emerson, a.c. di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1962;

Essere poeta, a.c. di Beniamino Soressi, Moretti e Vitali, Bergamo 2007;

Il trascendentalista e altri saggi scelti, a.c. di Roberto Mussapi, Mondadori, Milano 1989;

Cerchi, a.c. di R. Mussapi, Capelli Editore, Bologna 1983.

Letteratura e bibliografia critica su Emerson:

AA. VV., *Emerson Prospect and Retrospect*, edited by Joal Porte, Harvard UP, London, England 1982;

AA. VV., *The Cambridge companion to Ralph Waldo Emerson*, Cambridge UP, Cambridge 1999;

AA. VV., *Emerson centenary essays*, edited by Joal Myerson, Southern Illinois UP, Carbondale and Edwardsville 1982;

AA.VV., *Critical Essays on Ralph Waldo Emerson*, edited by Robert E. Burkhdaler and Joel Myerson, G. K. Hall and co., Boston 1983;

AA.VV., *Emerson: prophecy, metamorphosis and influence*, edited by David Levine, Columbia UP, New York 1975;

AA. VV., *Emerson. A collection of critical Essays*, edited by Milton R. Konvitz and Stephen E. Whiches, Prentice – Hall, New York 1962;

ALLEN, B., *Waldo Emerson: A Biography*, Viking Press, New York 1981;

BISHOP, J., *Emerson on the Soul*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1964;

BLOOM, H., *Ralph Waldo Emerson. Modern Critical Views Series*, Chelsea House, New York 1985;

BUELL, L., *Emerson*, The Belknap press of Harvard UP, Cambridge, Massachusset, and London, England 2003;

BURKHOLDER, R.E. and MYERSON, J., *Emerson: An annotated Secondary Bibliography*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1985;

CAMERON, K. W., *Thoureau, Emerson and Europe: Four Titles*, Transcendental Books, Hartford 1998;

CARPENTER, F. I., *Emerson Handbook*, Hendriks House, New York 1953;

CAVELL, S., *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Blackwell, Oxford 1995;

CAVELL, S., *Emerson's Transcendental Etudes*, edited by D. J. Hodge, Stanford UP, Stanford, California 2003;

CAVELL, S., *Condition Handsome and Unhandsome: The Consitution of Emersonian Perfectionism*, University od Chicago Press, Chicago 1990;

DUNCAN, J., *Power and Form in Emerson's Thought*, University of Virginia Press, Charlottesville 1973;

ELLISON, J., *Emerson's Romantic Style*, Princeton UP, Princeton 1984;

GONNAUD, M., *Individu et société dans l'oeuvre de Ralph Waldo Emerson: Essai de biographie spirituelle*, Didier, Paris 1964;

HODGE, D.J., 'Una traduzione transatlantica: Fato e libertà in Emerson e nel giovane Nietzsche', in S. Franzese (a cura di), *Nietzsche e l'America*, ETS, Pisa 2005, pp. 83-105;

HODGE, D.J., *On Emerson*, Wadsworth Philosophers Series, Harvard UP, Cambridge Mass. 2003;

KATEB, G., *Emerson and Self-reliance*, Sage, Thousand Oaks, tr. it. (parziale: pp. 1-19) S. Mannetti, *Fiducia in se stessi e vita dello spirito*, in *La società degli individui*, n. 5, anno II, 1999/2;

MARCHETTI, L., *Ralph Waldo Emerson. Il sepolcro dei padri*, Tracce 1996;

MATTHIESSEN, F. O., *American Reinassance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, Oxford UP, London 1941, tr. it. *Rinascimento americano*, Mondadori, Milano 1961;

MYERSON, J., *Ralph Waldo Emerson: A Descriptive Bibliography*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1982;

MYERSON, J., *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*, Oxford UP, New York 2000;

NIEDDU, A. M., *Uomini rappresentativi e valori democratici in Ralph Waldo Emerson*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, Nuova serie XVI (LIII), Edizioni AV, Cagliari 1998, pp. 273-300, (http://www.associazionepragma.com/roma/pubblicazioni/nieddu_emerson.pdf);

PAUL, S., *Emerson's Angle of vision: Man And Nature in the Major Essays*, Continuum, New York 1982;

PORTE, J., *Emerson and Thoreau: Transcendentalism in Conflict*, Wesleyan UP, Middletown 1966;

RICHARDSON, R.D. Jr., *Emerson. The Mind on Fire*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995;

ROBINSON, D., *Emerson and The Conduct of Life. Pragmatism and Ethical Purpose in the Later Work*, Cambridge UP, Cambridge 1993;

SORESSI, B., *Ralph W. Emerson, Il pensiero e la solitudine*, Armando editore, Roma 2004;

URBINATI, N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma 1997;

ZAVATTA, B., 'La passione della grandezza in Nietzsche lettore di Emerson', in S. Franzese (a cura di), *Nietzsche e l'America*, ETS, Pisa 2005, pp. 25-81;

ZAVATTA, B., *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006.

Altre opere consultate:

AA. VV., *Nietzsche e l'America*, a cura di Sergio Franzese, ETS, Pisa 2005;

BLOOM, H., *The Ringers in the Tower*, University of Chicago Press, Chicago 1971;

CAPPELLETTO, C., FRANZINI, E., *Estetica dell'espressione*, Le Monnier, Firenze 2005;

CAVELL, S., *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of Moral Life*, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, Massachusset, London, England 2004

CAVELL, S., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford UP, New York 1979, tr. it. B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario: la filosofia, lo scetticismo, il tragico*, postfazione di D. Spati, Carocci, Roma 2001;

CAVELL, S., *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Harvard UP, Cambridge and London 1994;

CAVELL, S., *This New Yet Unapproachable America*, Living Batch Press, Albuquerque 1989;

CAVELL, S., *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago UP, Chicago 1988;

CAVELL, S., *Pursuit of Happiness: the Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard UP, Cambridge 1981, tr. it. E. Monreale, *Alla ricerca della felicità: la commedia hollywoodiana del rimatrimonio*, Einaudi, Torino 1999;

CAVELL, S., *The Senses of Walden, An expanded edition*, North Point Press, San Francisco 1981;

CAVELL, S., *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare* (1987), tr. it.: *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Einaudi, Torino 2004;

FABBRICHESI, R., LEONI, F., *Continuità e Variazione. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein, con un'incursione kantiana*, Mimesis, Milano 2005;

FABBRICHESI, R., *Del certo e del vago: l'analisi del senso comune in Peirce e Wittgenstein*, in *Semiotica ed Ermeneutica*, a.c. di Carlo Sini, Cisalpino, Milano 2003;

FABBRICHESI, R., *Introduzione a Peirce*, Editori Laterza, Roma-Bari 1993;

FEIBLEMAN, J.K., *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*, Harper, New York 1946;

GOETHE, J. W., *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, tr.it. *La metamorfosi delle piante*, a cura di Stefano Zecchi, Guanda, Parma 2008;

GOODMAN, R.B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge UP, New York 1985;

LEIBNIZ, G. W., *Les principes de la philosophie ou la monadologie*, tr. it. *La monadologia*, a cura di Salvatore Cariati, Bompiani, Milano 2004;

MENAND, L., *Il circolo metafisico. La nascita del pragmatismo americano*, Sansoni, Milano 2004;

NIEDDU, A. M., *Pragmatismo e Trascendentalismo: discendenze, oltrepassamenti, incaute assimilazioni*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, Edizioni AV, (in corso di pubblicazione), (http://www.associazionepragma.com/roma/pubblicazioni/nieddu_pragmatismo_o_trascendentalismo.pdf);

NUSSBAUM, M., *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995;

PEIRCE, C. S., JAMES, W., *Che cos'è il pragmatismo*, a.c. di Fulvia Vimercati, Jaca Book, Milano 2000;

POGGI, S., *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790 – 1830)*, Il Mulino, Bologna 2000;

POIRIER, R., *Poetry and pragmatism*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1992;

SANTAYANA, G., *The Genteel Tradition in American Philosophy in Winds of Doctrine. Character and Opinion in the United States*, Dent, London 1913: trad. it. *Il pensiero americano e altri saggi*, a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano 1939;

SINI, C., *Da parte a parte. Apologia del relativo*, ETS, Pisa 2008;

SINI, C., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 2003;

SINI, C., *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972;

STUHR, J.J., *Genealogical Pragmatism. Philosophy, Experience and Community*, State Univ. of New York Press, New York 1997;

SWEDENBORG, E., *De coelo et inferno ex auditis et visis*, tr. it. *Cielo e inferno. L'Aldilà descritto da un grande veggente*, a cura di Paola Giovetti, Edizioni Mediterranee, Roma 2005;

NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra*, tr. it. *Così parlò Zarathustra*, a cura di Sossio Giametta, BUR, Milano 1997;

NIETZSCHE, F., *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, tr. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di Roberto Calasso, Adelphi, Milano 2007;

THOUREAU, H. D., *Walking*, tr. it. *Camminare*, a cura di Franco Venturi, La Vita felice, Milano 2009;

THOUREAU, H. D., *Walden*, tr. it. *Walden. Ovvero vita nei boschi*, a cura di Piero Sanavio, BUR, Milano 2008;

VICO, G., *La scienza nuova*, a cura di Paolo Rossi, BUR, Milano 2008.

WEST, C., *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo*, Editori Riuniti, Roma 1997;

WHITE, M., *Pragmatism and the American Mind*, Oxford UP, London-Oxford-New York, 1972;

WILBUR, E., *A History of Unitarianism*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1952;

ZOLLA, E., *Le origini del trascendentalismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1963.