



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
Magistrale
in Scienze Filosofiche
LM - 78

**L'essere enti
degli enti
letterari fittizi**

Proposta per un'ontologia
piatta integrale

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatore

Ch. Prof. Cecilia Rofena

Laureando

Emiliano Snider
Matricola 856133

Anno Accademico

2020 / 2021

Indice

Capitolo I: Esistenza e caratterizzazione degli enti fittizi	7
1.1 Cosa sono gli enti fittizi: un primo quadro generale.....	15
1.2 Enti fittizi come oggetti meinonghiani: una prima possibile soluzione.....	22
Capitolo II: Esistenza e caratterizzazione degli enti letterari fittizi	24
2.1 Enti letterari fittizi e letteratura	28
2.2 Enti letterari fittizi: le opere d'arte	31
2.3 Enti letterari fittizi: i personaggi letterari	35
2.4 Enti letterari fittizi: ricezione e paradossi.....	40
Capitolo III: Ricapitolando: la triplice identità letteraria leopardiana	45
Capitolo IV: La questione ontologica	61
4.1 Il principio parmenideo e la negazione degli esistenti.....	64
4.2 Mathieu: Ontologia <i>differenziale</i> e ontologia <i>integrale</i>	75
4.3 L'Ontologia Orientata agli Oggetti, il tentativo di un'ontologia <i>piatta</i>	83
Capitolo V: L'ontologia degli enti letterari fittizi	92
5.1 Ricapitolando e proseguendo: l'aporia del nulla	92
5.2 L'ontologia <i>piatta integrale</i>	99
5.3 La triplice identità fittizia di Leopardi.....	107
Conclusione	115
Ringraziamenti.	117
Bibliografia	118

Introduzione

Nel momento in cui leggiamo un libro, ci vengono descritti i suoi personaggi, le loro vite, i loro movimenti e le loro movenze; nel momento in cui incontriamo creature che, normalmente, nella nostra quotidianità, nello scorrere delle nostre giornate non avremmo modo di scorgere; nel momento in cui viene narrato di mondi differenti dal nostro, di epoche a noi precluse, di tempi da noi così lontani da essere impossibili; in tutti questi casi, ed in molti, moltissimi, altri, con cosa stiamo avendo a che fare? O addirittura, con *chi* stiamo avendo a che fare?

Ho 26 anni, nel momento in cui mi sto trovando a scrivere questa tesi, e questi anni, ovviamente, li ho vissuti; qualsiasi cosa ciò possa significare. Ho incontrato molte persone, ho tessuto relazioni, incontri, ricevuto parentele, affetti. Ed ho letto, ho letto molto, ed ho incontrato molti personaggi, molte persone che, solo nel mio leggerle, esistevano a me, con me. Da creature nate dalla finzione, perché di ciò la narrativa si occupa, ho tratto molto e, senza esagerare, posso serenamente affermare che, da molte di loro, ho imparato ad essere una *persona a forma di persona*. Ho imparato, in sostanza, ad essere umano. Senza nulla togliere ai sopra citati affetti, alle relazioni di vario tipo, alle amicizie; senza nulla togliere ai miei genitori ed ai miei cari.

Tutto sommato, non c'è nulla di strano nel fatto che i miei genitori, che i miei amici, che le persone che ho incontrato, più in generale, mi abbiano aiutato nel complessissimo, e a tratti assurdo, tentativo di esser una persona il più possibile umana. Sia nel bene che nel male gli altri umani ci spronano, ci migliorano, ci peggiorano; banalmente, ci fungono da riferimento, paragone, modello. Non è una gran verità in fondo, non c'è nulla di scandaloso in un'assunzione di questo tipo.

Che questo venga fatto da entità fittizie è, però, decisamente più balzano. Decisamente meno scontato. Com'è possibile che degli enti, creati ed esistenti in virtù di una fondazione fittizia, possano avere un ruolo attivo nella mia definizione di persona? E ciò, non concependo il termine persona come puro soggetto avente un ruolo rispetto ad altri soggetti, moventesi in un dato spazio-mondo. Anche se già questo desterebbe dei sospetti se correttamente considerato: si possono giudicare soggetti, in senso pieno, dei costrutti privi di autonomia? Privi di volontà? O almeno privi di volontà da essi volute, di volontà non scritte per essi, *su* di essi.

Qui il senso dell'esser persona non sta venendo inteso in senso strutturale, esteriore. Nel momento in cui dico *persona* dico *umano*; e, non solo, rincarando la dose, dico umano nel senso in cui si può parlare della singolarità che compete a quel singolo umano che, in quanto persona, facente parte dell'umanità, io sono. Mi sto riferendo all'*esser me stesso*.

La persona che sono, di certo, deriva da una dimensione costitutiva pre-determinata; si pensi, sempre banalmente, al comune discorso del patrimonio genetico, tra i vari. Accanto a questa dimensione, nel tempo, se n'è sempre di più accompagnata un'altra che, facendo sì di continuare a mantenere il discorso scorrevole, si potrebbe chiamare l'esperienza accumulata nell'esser vivo. Il che comporta la coscienza dell'esser vivo, dello scorrere del tempo della vita, come direbbe Bergson; la realizzazione dell'esser vivo assieme ad altri vivi... E, nel passaggio di svariate fasi, nel passaggio di molte modifiche, di molte informazioni, il lento e graduale costituirsi della persona che si è.

È possibile che parte di ciò sia stato influenzato da entità all'apparenza non esistenti? Sarebbe follia da parte mia sentire d'avere un debito di gratitudine nei confronti di esistenti fittizi? Tanto più nel momento in cui ritengo che questo debito sia proporzionalmente *vasto* e riferito all'*essere me stesso*.

D'altra parte, pensare di poter esser stati, seppur in parte, formati da individui non esistenti in forma materiale, non esistenti nel modo in cui a me spetta esistere, non esistenti nel mondo in cui a me ed ai miei simili spetta esistere, comporta la necessità di riferirsi ad uno sconfinato sottobosco di sotto-trame e sotto-relazioni. Perché, ovviamente, per essere stato in qualche senso formato, in quanto me stesso, da queste entità, io devo aver intrecciato relazioni con esse, devo aver empatizzato con esse, devo aver provato sentimenti per esse e a partire da esse, devo aver condotto con esse dialoghi, devo aver ricevuto risposte, devo aver captato insegnamenti, devo aver colto valori, morali, etici e, soprattutto, *umani*. Perché del mio percorso, in perenne svolgimento, del diventare l'umano che sono, si parla.

E se tutto ciò fosse effettivamente avvenuto, poniamo questa prospettiva come sostenibile, sospendiamo momentaneamente il giudizio, di che parole si possono essere alimentati questi dialoghi? Che linguaggi parlavamo? A che concetti possiamo aver attinto? Ed ancor più complessa si fa la questione nel momento in cui si riflette riguardo l'insegnamento, riguardo i valori. Che valori posso aver tratto? A che tipo di società facevano riferimento? A che tipo d'ideali? A che tipo di riconoscimento?

Se tutto ciò fosse accaduto puramente nella mia testa, senza alcun altro tipo di spessore se non quello del delirio, il problema assumerebbe automaticamente tutt'altro tipo di sfumatura. Ma so con certezza che ciò non è accaduto solamente a me; so con certezza che ciò, in misure differenti, con intensità differenti, accade ad ogni essere umano. Variano gli strumenti narrativi, variano i personaggi, variano le relazioni fittizie, variano i sentimenti, i dialoghi... ma l'influenza del fittizio sull'identità reale permane. Per cui, con ridicola tranquillità, posso rassicurarmi pensando che, se anche di follia si trattasse, sarebbe follia comune all'umanità intera. Continuando in questa direzione, potrei addirittura azzardarmi a pensare che, in fondo in fondo, forse, questa follia sia *necessaria* all'umanità intera.

Ogni caratterizzazione che, di essi, in queste poche righe, è stata fatta, risulta automaticamente problematica se vagliata con una certa attenzione critica. Il parlar d'identità, il parlar di relazioni, d'intensità, di sentimenti; il riferirsi alla formazione, all'incontro, al dialogo; il tener presenti i valori, l'educazione, la proiezione personale... Qualsiasi modo di avvicinare le entità fittizie, in questo specifico caso letterarie, cozza fortemente, suscitando insicurezza e sospetto, con la testimonianza ontologica, con la supposizione della non-esistenza.

Quindi, per poter tentare di portare una certa chiarezza in seno al discorso che s'interroga riguardo la caratterizzazione degli enti letterari fittizi, bisogna, innanzi tutto, domandarsi: essi esistono?

Capitolo I: Esistenza e caratterizzazione degli enti fittizi

Il ritmo di questo primo capitolo sarà volutamente lento; ciò non per motivi stilistici quanto, piuttosto, per questioni intrinsecamente legate a quanto in esso verrà trattato e, non di meno, a quanto, da esso, si potrà trattare nei successivi. Ciò perché, innanzi tutto, questo è un capitolo preparatorio, e di nuovo, non per questioni stilistiche ma per motivi contenutistici; esso, difatti, è tale perché presenta la prima *impressione* di quanto, solo in seguito, sarà possibile trattare compiutamente. In un certo qual senso si potrebbe sostenere che esso sia uno scritto precursore che manifesta la preparazione della questione che, poi, verrà effettivamente presentata e discussa. Una sorta di avanguardia tematica, un'avvisaglia metodologica. Forse sarebbe eccessivo definirlo così ma, senza dubbio, il suo scopo è gettare le basi di ciò che, proprio seguendo queste basi, sarà possibile affrontare. E, a questo punto, fatta questa guisa minima, sarebbe il caso di cominciare a nominare sia l'uno che l'altro, sia quanto verrà presentato, e discusso, in questo capitolo, che ciò che da esso potrà proseguire, scaturire. Lo scopo di questa tesi è, come già sostenuto nell'introduzione, riflettere e, per quanto possibile, trarre delle conclusioni solide riguardo alla possibile esistenza degli enti letterari fittizi; il che, così su due piedi, già solo nominandoli, evoca una pericolosa serie di problematiche: cosa essi siano, che tipologia di enti essi vadano considerati, se essi siano enti a tutti gli effetti, come vadano distinti ed individuati rispetto agli altri esistenti a livello identitario, se essi godano di solidità ontologica, se ci possa essere un criterio ontologico solido a sancirne la realistica, quale sia la relazione epistemologica ad essi dedicata... e così via molti altri. Questi sono solo alcuni dei quesiti che, appunto, sarà mia premura discutere a partire dal prossimo capitolo. Mi permetto, però, di aver prematuramente a che fare con essi ancora per alcuni istanti, limitandomi a far notare che, confrontandosi singolarmente con ognuna delle problematiche citate poco sopra e ad essi legate, e provando ad inoltrarsi in tentativi di possibili soluzioni, ci si ritrova subitaneamente in un peculiare sottobosco di ulteriori difficoltà, sia di natura teoretica che, più semplicemente, pratico-filosofica (banalmente detto, difficoltà nel fermarsi ad una possibile risposta solida, che arresti la volontà interrogante). Ciò perché, tralasciando momentaneamente una cernita di assunti stabili, che sarebbe metodologicamente doveroso fissare, da qualsiasi punto di vista, ovviamente teorico, si affronti la questione, se ne scopre la molteplicità epistemologica: avere a che fare con le entità fittizie, ancor di più se di natura letteraria, interrogandosi come sbrigativamente, in funzione esemplificativa, poco fa si stava facendo, costringe a penetrare una dimensione di ricerca impregnata da molteplici ambiti e criteri. La questione ontologica richiama la dimensione metafisica, a sua volta essa richiede la presenza della questione epistemologica, che a sua volta attira l'attenzione sulla tematica dell'identità, ed entrambe queste ultime non possono essere affrontate ignorando la questione del movimento relazionale, volto sia alla conoscenza che alla

testimonianza ontologica. E a sua volta, domande teoretiche di questo tipo, nell'incontrarsi, presentano ulteriori risvolti d'analisi ed ulteriori interrogativi, richiamanti, ancora una volta, differenti ambiti e criteri di ricerca.

Ricapitolando, brevemente, e tentando di raffigurare in modo più conchiuso quanto fin' ora presentato: la questione delle entità letterarie fittizie, se affrontata, chiama in causa la necessità di avere a che fare con molteplici ambiti e criteri di ricerca, i principali tra i quali sono il criterio e l'esame ontologico, la possibilità della caratterizzazione metafisica, la questione epistemologica, i criteri di distinzione identitaria e, ovviamente, la problematica dell'orizzonte relazionale, inevitabilmente ad esse legato. Essi sono i cardini del filo conduttore di quest'analisi; non di meno, permangono come distinguibili solo fintanto che considerati generalmente, come segnava dell'ossatura di questo studio, appunto; se affrontati con doverosa attenzione, anche singolarmente, avendo premura di mantenere un certo ordine metodologico, essi si sgretolano nei confini che li distinguono, lasciando lo studioso innanzi ad un orizzonte d'indagine costituito da molteplici meta-questioni.

Questo è, come presentato in apertura, il motivo per cui il ritmo di questo capitolo necessita di essere lento, assolutamente non frettoloso, sia dal punto di vista metodologico che contenutistico, mi permetto nuovamente di ripetere. Ciò perché fondamentale, nel proseguire di questo elaborato, sarà essenziale sfruttare questa molteplicità teorica inevitabile, senza, però, lasciar che essa diventi inutilmente caotica e mal seguibile; senza lasciare che essa divenga un perenne rimando tra discipline e quesiti differenti, non aprendo mai la possibilità ad eventuali risposte; senza lasciare che venga dato eccessivo spazio all'importanza dell'indagare tralasciando così la solidità dei criteri richiesti per poterlo fare compiutamente. A tempo debito verranno, inoltre, stabiliti anche dei rapporti valoriali tra i differenti ambiti di ricerca ed i criteri da essi forniti; si tenterà di proporre una gerarchia, che sancisca quali ambiti teorici vadano prediletti tra essi e, quali altri, dovranno essere subordinati ai principali.

Per questo, ed altri motivi, è necessario che questo capitolo sia preparatorio, che prepari quindi l'ambito d'indagine che solo più avanti potrà svilupparsi senza rischiare di perdersi. Se la questione saliente a questo scritto è quella degli enti letterari fittizi, in questa parte si discuterà della loro prima manifestazione più generica e meno problematica: le entità, od oggetti, fittizie/i.

Mi permetto, infine, di fare un'ultima precisazione: l'intera questione, seppur nella molteplicità dei suoi ambiti teorici, verrà trattata con particolare attenzione alla questione ontologica, ed al criterio ad essa legato; il motivo di ciò verrà chiarito compiutamente durante i nodi focali di questo elaborato, anche se già nel suo svolgersi sarà senza dubbio possibile intuire la motivazione alla base di questa scelta.

Essendo l'indagine ontologica il faro primario a cui si è deciso, non ingenuamente, di affidarsi nel tentato disvelamento della tematica trattata, doveroso sarà considerare la questione dell'essere. Essa è, se non la prominente, la fondamentale inevitabile, sicuramente una delle questione più pregne di significato e fascino dell'intera storia della filosofia; questione, questa, incredibilmente ricca di contenuto, e ovviamente problematiche ad esso legate, che in questa sede, in queste prime battute, avremo modo di considerare solo dal punto di vista storico-filosofico. Non si tema, però: alle principali dinamiche ad essa legate, ai capisaldi degli argomenti di discussione in essa contenuti, si farà appello in seguito, nei capitoli successivi, quando l'ambito di discussione sarà maturato, cessando di essere spoglio e anonimo come fin'ora pare essere. Insomma, quando la questione delle entità fittizie, letterarie e non, avrà saputo dischiudere i suoi nodi cruciali, essendosi dimostrata all'altezza di confrontarsi con la tematica dell'essere.

La questione dell'essere affonda le sue radici negli albori del filosofare; senza approssimare eccessivamente, si potrebbe dire che la filosofia si costituì in quanto tale, cessando semi-definitivamente l'affezione al mito, proprio nel momento in cui il suo interrogarsi incontrò l'ambito dell'essere. Nel momento in cui il domandarsi si costituì secondo i processi che caratterizzano il *logos* e l'interrogato si caratterizzò come il reale, come l'esistente, come la questione di ciò che è quindi, iniziò il filosofare. Basti richiamarsi ai presocratici, alla ricerca attorno all'*archè*, per trovarsi dinanzi a comodi esempi di quanto detto.

Va chiarito come, però, nonostante questo suo affondare nella primordialità della filosofia, la questione dell'essere inizialmente non potesse essere considerata una "questione" a tutti gli effetti; essa non possedeva la connotazione d'indagine attorno all'essere inteso in quanto tale, distinto da altri ambiti di ricerca. Sarebbe difficile definirla un'indagine ontologica, se non altro per l'inutilità di una simile definizione, forse troppo generica, vista l'assenza di altre metodologie da cui distinguerla. Inoltre, questione assolutamente non trascurabile, non vi era ancora alcun tipo di caratterizzazione esplicita dell'essere in quanto tale; non ve n'era, d'altronde, bisogno, immagino, visto il carattere generale e cosmologico dello studio del reale.

È con Parmenide (515-450 a.C.) che l'essere inizia a divenire il criterio preponderante del cosmo filosofico; egli, difatti, non fu solamente il primo a caratterizzarlo e definirlo in senso proprio, ma lo pose, fin da subito, come pietra portante e cardine discriminatorio della realtà e dell'attività razionale intenzionata a comprenderla. Nei pochi frammenti del suo poema, *Sulla Natura*, che a noi sono giunti, possiamo osservarlo raccontarci della rivelazione che la Dea, foriera di Verità, a lui, ascoltatore, fece: solo due vie sono concesse, possibili, al pensare; l'una sostiene il pensiero "che è (*estin*) e che non è

possibile che non sia"¹, l'altra il suo apparente opposto, ovvero "che non è (*ouk estin*) e che è necessario che non sia"². La già nominata Dea, però, non rimane tacita di fronte alla differenza tra le due vie ed, anzi, avverte che solamente la prima conduce al Vero. Parmenide non fa segreto, tutt'altro, riguardo a questa necessità: "È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare."³

La necessità sancisce l'obbligo a pensare e dire l'essere dell'essere, il fatto che l'essere sia; il motivo di questa necessità è un veto: l'impossibilità di dire o pensare il nulla, il non essere, l'impossibilità di dire o pensare che il nulla sia.

Con questo abissale, granitico, pensiero nasce, definitivamente, la questione dell'essere che, da lì in poi, si porrà come inevitabile e determinante per il divenire del pensiero filosofico. Una questione curiosa è l'osservare come la nascita stessa della questione dell'essere non venga alla luce come questione; essa, nella formulazione parmenidea, è ben lontana dal questionare effettivo, non è concepita in senso problematico ma, anzi, viene posta come unica possibile risposta ed, al contempo, soluzione: l'essere è l'unica realtà esistente, si potrebbe dire che è l'unico esistente effettivo ed, in quanto tale, esso è l'unica possibilità posta tanto all'uomo quanto al pensiero.

Differentemente rispetto a quanto sancito da Parmenide, viene fatto da Aristotele (383-322 a. C.), che accoglie ed elabora il nocciolo problematico della questione ontologica parmenidea. L'Eleate aveva pensato l'essere, l'aveva per la prima volta a noi nota chiamato per nome; Aristotele penso la questione dell'essere che, con lui, ebbe effettivamente inizio.

Egli così la propone: "E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: <<Che cos'è l'essere>>."⁴ Ed è questa proposta che, in origine, pone alla luce tanto la questione dell'essere, così propriamente definibile, quanto la coscienza del fatto che ci sia un questionare attorno ad esso, tanto passato quanto ad egli presente, e, di conseguenza, ne coscientializza la problematicità. Parmenide aveva posto l'essere come una realtà tanto monolitica quanto vera, Aristotele, invece, ne pone in luce la problematicità e la questionabilità; Parmenide pone l'essere come vero, Aristotele come abito d'indagine. Egli, difatti, critica esplicitamente Parmenide sostenendo l'erraticità del prendere in considerazione l'essere come puro dire, come dire univoco, dimenticando, così, il suo dirsi in molti sensi: "L'essere si dice in molti sensi (*pollachos legatai to on*), così in molti sensi si dice l'uno (*to hen*), allo stesso modo dell'essere"⁵. Nel

¹ Parmenide, *Sulla Natura*; trad. it. di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2015, p. 45.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 49.

⁴ Aristotele, *Metafisica*; trad. it. di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2013, p. 289.

⁵ Aristotele, *Fisica I* 2, 185 a 21; trad. it. di Maurizio Ferraris, in *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008, p. 45.

libro V della *Metafisica*, egli enuncia i differenti sensi del dire l'essere costanti ne: l'essere per accidente (*to on kata sumbebekos*), inteso come accadimento, fattualmente quindi; l'essere concepito in quanto essere, per sé (*to on kath' hautou*), inteso quindi come essente utilizzato per dire l'esistenza di ciò che è; l'essere come predicato veritativo, come enunciazione del vero (*hoti alethes*), inteso in ciò come contrapposto al non essere utilizzabile per enunciare il falso, il non vero; l'essere osservabile nel passaggio tra la potenza e l'atto, tra l'essere in potenza e, conseguentemente, l'essere in atto (*to on to men dunamei to d'entelecheiai*).

Lo studio aristotelico è, in primo luogo, nettamente meno incentrato su di una dimensione esoterico-rivelatoria, propria del pensiero parmenideo, quanto piuttosto scientifica. L'essere aristotelico è pensato, osservato e, a partire da ciò, definito proprio nel suo rapporto con il reale e con le prassi umane (seppur nobili, razionali) allo studio della realtà dedicate. In questo senso, si potrebbe azzardare l'affermazione che sostiene una sorta d'inversione gerarchico-veritativa rispetto al *diktat* parmenideo: se in Parmenide l'essere veniva posto come unica via, come unica possibilità degna di valore, perseguibile, ad esso era filosoficamente assoggettata la realtà in ogni forma di giustificabilità e legittimazione; nel caso Aristotelico, l'essere viene studiato a partire dal reale, chiamandolo a rispondere di quanto ritenuto solido, e di conseguenza vero, nel suo esistere perché incontrato, saggiato, testato, a partire dall'esperienza sensibile e dalla dimensione razionale. Così facendo, Aristotele mantiene la funzione di 'vicario universale' propria dell'essere (il suo poter essere universalmente predicabile) ma, a differenza del pensiero parmenideo che le attribuiva affermazione di solida unità, la porta a dichiararne la molteplicità intrinseca, da egli riscontrata. "Ma non è possibile che né l'Uno né l'Essere siano un genere unico degli enti. È necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere siano, e che ciascuna differenza sia una. [...] Ne segue che, se l'Essere e l'Uno sono generi, nessuna differenza potrà né essere né essere una."⁶

Prima di Aristotele, apice dell'esplicazione della questione ontologica nel mondo antico, in molti sappiamo aver mosso i loro passi sia a partire che contro l'essere parmenideo. Zenone (495-430 a. C.) ne sottolineò l'unità e l'immutabilità, Melisso (490-430 a.C.) lo pensò come entità materiale. Altri ne rinnegarono l'unità mantenendone, però, l'immutabilità; Empedocle (492-430 a.C.) la trovò nei quattro elementi, Anassagora (496-428 a.C.) nei semi di tutte le cose che, poi, divennero gli atomi di Leucippo (450-370 a.C.) e Democrito (460-360 a.C.). Diversamente da essi fece, invece, Gorgia (483-360 a.C.) che, quasi per scherno, mantenne quasi del tutto invariata la concezione parmenidea, utilizzandola però, con abile retorica, contro se stessa nel tentativo di invalidare l'essere stesso in

⁶ Aristotele, *Metafisica*, 998 a 22-27.

favore del logos che, nella concezione gorgiana, si sarebbe dimostrato capace, così, di convincere della mera apparenza dell'essere, dimostrandosi ad esso superiore.

Primo tra tutti, non tanto in termini storici quanto piuttosto per salienza e nostro interesse, a confrontarsi con Parmenide, e non a caso in relazione ad esso con Gorgia, fu Platone. È, difatti, nel *Teeteto*, che avviene il dialogo tra Platone ed il venerando e terribile padre Parmenide, chiaramente non presente. Egli riconosce la predominanza fondamentale della questione ontologica postagli dal precursore, dichiara infatti, egli domanda: "Dunque è possibile che mai colga la verità chi non coglie nemmeno l'essere?"⁷. La conoscenza platonica è strettamente correlata all'essere, nel suo valore tanto veritativo, quanto epistemico; all'indagine filosofica che voglia potersi porre con dignità scientifica è necessario che il suo oggetto sia esistente ed, in quanto tale, fermo nel suo esistere. Ma proprio questa dignità d'indagine, proprio questo bisogno di poter indagare l'esistente tramite l'essere, spingono Platone a ciò che è noto come parricidio, ne *Il Sofista*, ovvero la divisione dell'essere, la possibilità della sua esistenza in quanto relativa e, così facendo, l'introduzione delle differenze in esso. Se Aristotele aveva distinto differenti sensi dell'essere, differentemente fa Platone che distingue tra essere ed essere: l'uno è l'essere unico ed immutabile, l'altro è l'esser qualcosa (*einai ti*). Così facendo viene a generarsi quella che, in seguito, diventerà la definitiva divisione epistemologica tra essere ed ente all'interno della questione ontologica. Ciò nasce dalla posizione platonica di due generi di enti, il primo invisibile per cui valido è il discorso parmenideo, esso è la realtà stessa in quanto tale, il secondo visibile, costituito dagli enti, dalle cose esistenti, di cui è necessario pensare il differire, il divenire (negato da Parmenide) e, di conseguenza, la possibilità che esse non siano, quando non sono, e siano invece, quando sono.

Questo passo platonico non solo viola, in un certa misura lancinante, il dettame parmenideo dal punto di vista formale ma, soprattutto, lo fa nella sua essenza più determinante; viene meno al veto veritativo che la Dea aveva rivelato a Parmenide: l'impossibilità di pensare il non essere, l'impossibilità di averci a che fare se non come paragone negativo mai effettivamente tangibile, mai effettivamente ponibile in relazione. Postulare le determinazioni come differenti significa postulare che esse siano, sensibilmente, tali, nel tempo ontologico che gli compete: esse sono quando sono, quando è tempo che siano, in siffatta maniera. Ma postulare in tal modo l'esistenza degli enti significa accettare la posizione secondo cui ci sia un tempo in cui essi non siano e, solamente così, riuscire a sorreggere il peso teorico del divenire della realtà nel suo mutare e differire. Per consentire ciò, il non essere subisce lo stesso trattamento che era stato riservato all'essere: viene diviso ed, in parte, relativizzato rispetto agli enti di cui è chiamato a rispondere. Per cui, come nel caso dell'essere, appunto, il nulla

⁷ Platone, *Teeteto*; trad. it. di Manara Valgimigli, Roma – Bari, Laterza, 1999, pg. 127.

viene pensato come scindibile in nulla assoluto, di fattura prettamente Parmenidea, in alcun modo essente, ed il nulla relativo, amministratore della realtà sensibile. Viene così definitivamente sancita la compresenza dell'essere e del suo atavico opposto, il non essere, nell'ambito del mondo sensibile, nella dimensione degli esistenti.

Così prende definitivamente piede la questione dell'essere, per assurdo nel momento stesso in cui l'essere pare star perdendo la sua unica monoliticità che, sola, occupava tanto il piano dell'esistente quanto del pensabile, del logos. Nel momento in cui pare che, secondo i suoi stessi intenti, Platone trovi modo di pensare, proprio tramite l'essere da Parmenide consegnatoli, la realtà e, ancor di più, riesca a porre soluzione alla faglia teorica che mal considerava il divenire, nasce invece la preponderante problematica che, da lì in poi senza reale od apparente tregua, segnò il cammino della filosofia occidentale. La questione dell'essere, infatti, si configura come la sciagurata compresenza ontologica di essere e nulla che, fin dalla sua definizione teorica, genera un'aporia difficilmente superabile.

“Nel Sofista di Platone, lo straniero giunto da Elea, evocato l'apparire (φαίνεσθαι) e il sembrare (δοκεῖν), senza essere (εἶναι δὲ μή), ha osato perciò supporre (τετόλμηκεν ὑποθέσθαι) che il non essente sia (τὸ μὴ ὄν εἶναι), realmente essendo tale (ὄντως εἶναι). Il suo discorso (λόγος), è evidente, chiama in causa quello del grande Parmenide (Παρμενίδες ὁ μέγας), intento, da principio e fino alla fine (ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους), a testimoniare contro (ἀπομαρτύρομαι) questa eventualità.”⁸

“Per Platone, si tratta cioè di comprendere, e di ribadire, con il <<grande>> Eleate, che colui il quale, osando dirlo, si riferisce al non essere, non può concedere che per questa via ci si possa volgere a una cosa di qualche genere (εἰς τι καὶ ἐπὶ ποῖον, 237c3). Guardare a una qualche cosa, infatti, significa riferirsi all'essere – dire qualcosa significa dire ciò che è (ἐπ' ὄντι, 237d2) -, al punto che chi imbocca il sentiero del dire e del pensare il non essere. Senza tuttavia dire qualcosa (una o molte che siano), deve rassegnarsi a non dire nulla (τὸ μὴ λέγοντα τι... μηδὲν λέγειν, 237 e 1-2). Dicendolo, allora, egli non dice il nulla, bensì qualcosa che è: dirlo, insomma, è (sarebbe, se ciò accadesse) possibile, solo a patto di non pronunciarsi, per esprimerne, ma non potendolo fare, la consistenza refrattaria alla pienezza dell'essere.”⁹

“Platone, persuaso della verità dell'essere, si propone bensì di far forza <<a ciò che non è (μὴ ὄν), perché in una certa misura (κατὰ τι) sia, e a ciò che è (τὸ ὄν), perché, a sua volta, in qualche modo (πη) non sia>>, ma per consentire al λόγος di assecondare se stesso. [...] Tanto più che l'intreccio di

⁸ Davide Spanio, “*Einaì me eonta, Il discorso attorno al non essere*”, in “*Ontologia, Scienza, Mito. Per una nuova lettura di Parmenide*”, Milano – Udine, Mimesis, 2011, p. 281.

⁹ Ivi, p. 284.

essere e non essere (in una certa misura e in qualche modo) si impone non solo nella cosa (τι) in cui, non volendo, precipita il discorso chiamato a testimoniare il non essere, da cui l'essere è chiamato a liberarsi, ma anche in quelle (τὰ δοκοῦντα) che, affette dal <<non>> (τὰ «μὴ» καὶ τὸ «οὐ»), si affacciano sulla soglia dell'esperienza, alternando presenza (παρεόντα) e assenza (ἀπεόντα).”¹⁰

La questione dell'essere è, come abbiamo pocanzi osservato, ostica, spinosa e difficoltosa, già a partire dalla sua definizione, dal suo delinarsi storico. Analizzarla più in profondità, seguirne i risvolti che, nel corso della storia della filosofia, essa ha percorso, ripercorrere le possibili soluzioni che all'aporia del nulla sono state tentate, sarebbe senza dubbio proficuo ed affascinante ma, purtroppo, fuori luogo. Un simile percorso, infatti, richiederebbe una mole di lavoro e studio tale da necessitare uno scritto a se stante e differentemente indirizzato, impostato. Ciò nonostante quanto ripercorso nei passaggi precedenti non è stato, in alcun modo, né immotivato né non sfruttabile. Anzi, ha avuto sua totale ragion d'essere proprio in funzione della natura preparatoria di questo capitolo, il cui scopo è gettare le basi di quanto più avanti potrà venir correttamente utilizzato e, così, meglio compreso. La questione ontologica, qui presentata a modo di introduzione storico-filosofica, non verrà accantonata a breve, dopo averci fornito alcune nozioni utili e nulla più. Tutt'altro! Essa sarà l'intelaiatura teorica, sistemica, nonché la principale pietra di paragone teoretica di qualsivoglia posizione verrà sostenuta all'interno di questo elaborato.

Inoltre, l'esser giunti qui, ora, tramite essa, ci concede la possibilità di domandarci con più chiarezza, e possibilmente con altrettanto nido spiegare, riguardo la natura e le determinazioni di ciò che abbiamo individuato come ambito d'indagine di questo scritto: l'ente, appunto, e nello specifico l'entità fittizie.

¹⁰ Ivi, p. 290.

1.1 Cosa sono gli enti fittizi: un primo quadro generale

Iniziando, quindi, in modo compiuto: a cosa ci si riferisce nel momento in cui si parla di un oggetto fittizio?

Abbozzando una prima, banale, risposta possibile, si potrebbe azzardare a sostenere che un oggetto fittizio altro non sia che un ente la cui esistenza non è attestabile a livello empirico. Poniamo il caso che, a mo' di esempio, si consideri Pegaso, il cavallo alato caro alla mitologia, un oggetto fittizio; sarà evidente come esso sia intrinsecamente differente da qualsiasi ente materiale, quale possa essere, sempre ad esempio, l'albero che possiamo osservare, vedere e toccare, nel nostro giardino. Anche rientrando nell'ambito più generale degli enti esistenti, e quindi pensando ad un qualsiasi albero piuttosto che allo specifico che possiamo osservare in giardino, sarà comunque evidente come esso mantenga un primato ontologico-intuitivo rispetto a Pegaso: sarà indicibilmente facile immaginare una miriade di situazioni in cui avremo modo di incontrare, all'interno della realtà, un qualsivoglia albero; allo stesso modo, sarà indicibilmente facile rendersi conto di quanto sia impossibile immaginare una singola situazione in cui risulterebbe plausibile incontrare sensibilmente il cavallo alato Pegaso, all'interno del reale.

Necessario è specificare come, in ciò che stiamo considerando, non sta venendo preso in considerazione l'ambito delle allucinazioni, delle illusioni e, più in generale, di qualsiasi stato alterato, o percezione deformata, che possa portare a recepire enti e situazioni non esistenti. O, se non altro, non esistenti con la stessa solidità collettivamente verificabile che al suddetto albero possiamo attribuire. Allo stesso modo, e per altrettanto ovvi motivi, non s'intende prendere in considerazione la possibilità di avere a che fare con manifestazioni materiali di oggetti immaginari: senza dubbio risulterebbe facile poter avere a che fare con un testo scritto che descriva l'esistenza di Pegaso, e in modo altrettanto semplice si potrebbe attestare l'esistenza sicura di quel testo; ciò comunque differirebbe totalmente, sia a livello logico che ontologico, dall'incontrare un cavallo alato in carne, ossa e zoccoli.

Si può osservare come, già da ora, a partire dal tentativo di fornire una prima, eccessivamente rudimentale, risposta, inizi a farsi scorgere tutta una serie di problematiche, la cui sorgente risiede nella necessità di criteri validi, a prima vista difficilmente osservabili. La difficoltà nell'accedere a tali criteri risiede principalmente nella pluridisciplinarietà da cui essi dovrebbero provenire, come già sottolineato; l'analisi delle entità fittizie richiede, per evitare di scivolare nel caotico relativismo, la presenza di criteri solidi tanto dal punto di vista ontologico quanto logico che identitario. Determinare le possibilità di esistenza, la validità dal punto di vista del vero, la possibile determinazione di un dato

contenuto, l'individuazione dell'identità dell'oggetto in questione... questi ed altri sono chiarimenti necessari al contesto affrontato, ottenibili solamente tramite una certa solidità teorica.

Da questo punto di vista, preliminarmente, è necessario specificare come l'analisi ontologica, in senso stretto e puro, di queste entità, sarebbe fuori luogo all'interno di questo passaggio: essa richiederebbe una differente impostazione teorica, oltre che tecnica, rischiando così di sviare il discorso intero. Essa, d'altra parte, non è totalmente evitabile fin tanto che s'intende parlare di ciò che concerne le condizioni d'esistenza di un dato oggetto. Non verrà quindi ricercata in quanto tale ma, piuttosto, considerata in funzione del dato osservato. Più chiaramente: non ci si domanderà se gli oggetti fittizi esistano, se esistano enti di questo tipo, domanda questa che, in altre sedi d'analisi, sarebbe preliminarmente doverosa; si domanderà, invece, come essi esistano, ammettendone, così, l'esistenza. Ovviamente ciò verrà fatto considerando, via a via, le diverse posizioni che, anche a livello ontologico, sono state assunte al riguardo.

Si noti, però, una questione preliminare: essi, anche solo nel venir proposti, nel venir studiati, nel venir interrogati, vengono, in qual certa misura, affermati. C'è un'implicita considerazione in ogni affermazione: *qualcosa esiste*. Il concetto dell'esser qualcosa è un concetto, in un certo senso, trascendentale, esso è presente in ogni affermazione, nella trattazione implicita di ogni oggetto. Il concetto di *ente*, in questo caso, è implicito in ogni concetto, nella trattazione di ogni esistente, nell'affermazioni di ogni *qualcosa*.

Il concetto di ente, di per sé preso, considerato, è trascendentale, in quanto è instanziabile per predicare diversi modi dell'essere. Ciò, ovviamente, non può essere esteso ad ogni predicazione di esso, ad ogni ente determinato di cui si predica.

In questa sede osserviamo come essi siano enti letterari fittizi e, di conseguenza, facenti parte del trascendentale che, nella sua forma più basilare, afferma l'esistere di qualcosa, il carattere presente dell'essere un essente. Se ciò sia sostenibile, anche nel caso del loro preciso esser fittizi, lo valuteremo in un secondo momento. Le modalità di questa esistenza, sempre che ciò si possa sostenere in questi termini, verranno discusse a tempo debito.

Sempre preliminarmente, però, affermo il loro essere enti, letterari e fittizi proprio in quanto tale. E, sempre senza entrare prematuramente nel merito delle valutazioni che più avanti verranno stimate, affermo il loro esser enti in quanto rispondenti, beatamente sottostanti, al principio che tutti gli enti regola, definisce e permette d'individuare: il principio di non contraddizione.

“Ci sono tuttavia dei principi (ossia delle proposizioni universalissime) che valgono per ogni ente; ce n'è almeno uno: il principio di non-contraddizione, che Aristotele formula così: <<E' impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto>>, ossia

è impossibile che una cosa abbia e insieme non abbia un determinato predicato; impossibile che A sia e insieme non sia B, che un ente sia uomo e non uomo. E Aristotele fa vedere come, negando questo principio, non solo non si può fare alcuna affermazione, ma non si riesce neppure ad esprimere una parola con significato.”¹¹

Il principio di non-contraddizione fonda la determinatezza, sulla cui base, così solidamente costituita, si adagia l'ente. Un ente, nel suo esser se stesso, non può essere contraddittorio, non può essere altro da sé, proprio perché determinato. Calogero, riferendosi a ciò, parla del principio di determinazione, dicendo: “La legger suprema... dell'intelletto è quella che la sua appercezione sia una determinata appercezione, e che cioè tale determinazione non possa valere come altra da quella che è, nell'atto stesso della sua posizione”¹². Tale è il basamento che regge e pone l'identità dell'ente e, conseguentemente, il suo esistere in quanto tale.

“Affermare che ogni ente è determinato, è se stesso e non altro, è quanto affermare che ogni ente è *uno (indivisum in se et divisum a quolibet alio)*: tanto ha di essere quanto di unità.”¹³

Fatta questa precisazione, ed avendo premura di tenerla a mente durante tutto il percorso di questo studio, anche quando non esplicitamente richiamata, proseguiamo.

Entrando, quindi, nel vivo del discorso, la discussione riguardo gli oggetti di finzione trova il suo principale problema teorico in ciò che viene chiamato il *dato della non esistenza*. Esso costituisce il dato più intuitivo che, riguardo le entità fittizie, si tende ad assumere: esse, *in qualche senso, in qualche modo*, non esistono. Proprio nel dire che esse, in qualche senso, in qualche modo non esistano, mettiamo in luce in modo altrettanto intuitivo il fatto che il dato della non esistenza non sia concettualmente neutro. La sua applicazione, difatti, si apre a differenti attribuzioni di valore che, a loro volta, hanno più o meno portato a posizioni opposte rispetto ad esso: l'eliminativismo, anche detto antirealismo, e il realismo.

Considerare il dato della non esistenza rilevante in senso ontologico significa interpretare il predicato di esistenza, che in esso compare, come un predicato che si applica a proprietà. Da questo punto di vista dire:

(1) Pegaso non esiste;

Significa:

(1') Non c'è qualcosa identico a Pegaso

¹¹ Sofia Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia*, Milano, Editrice La Scuola, 1982, p. 73.

¹² Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, Le Monnier, 1927, p. 42.

¹³ Sofia Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia*, p. 74.

$\neg (\exists x) (x=\text{Pegaso})$;

Ossia: nel catalogo generale di ciò che esiste non c'è Pegaso.

Ovviamente ciò non si riferisce solamente a Pegaso ma, più in generale e di conseguenza, a tutte le entità fittizie: $\neg (\exists x) (x \text{ è un'entità fittizia})$. In questo senso, quindi, la proprietà di essere identico a Pegaso non è istanziata ma, allo stesso modo, non lo è nemmeno quella di essere un'entità fittizia.

Se, invece, il predicato di esistenza, contenuto nel dato della non esistenza, venisse considerato come un predicato di prim'ordine, esso sarebbe riferito ad individui, non più a proprietà. In una prospettiva di questo tipo si affermerebbe che, ammesso che ci siano entità fittizie, esse, a differenza di altre entità presenti nel dominio generale di ciò che esiste, non godrebbero di date proprietà, similmente ad altri enti che, seppur esistenti, non godono, ad esempio, della proprietà di essere bianchi.

In ogni caso, a prescindere dal criterio interpretativo utilizzato, va fatta, qui, una precisazione: le entità fittizie di cui si sta, a più riprese, parlando, sono entità fittizie intese come oggetti di pensiero intensionale, ovvero entità pensate in quanto esistenti ma non contraddittorie nella loro stessa definizione. Pegaso è un ente fittizio in quanto, a rigore di buon senso, risulta difficile immaginare di poter incontrare un cavallo alato all'interno della solida realtà quotidiana; per quanto improbabile fino a rasentare il ragionevolmente impossibile, esso si differenzia comunque da oggetti fittizi quali, ad esempio, un cerchio rettangolare, ovvero un'entità, in questo caso geometrica, la cui definizione va di pari passo con la sua impossibilità onto-logica. Il fatto che Pegaso non esista è, soprattutto, un fatto empirico, che il cerchio rettangolare non esista è, invece, una questione innanzitutto logica nonché teorico-razionale.

Il percorso fino a poco fa condotto non ha, ovviamente, la sola funzione d'essere un riassunto introduttivo e, men che meno, va considerato come una parte a sé stante di questo elaborato. Il suo scopo, piuttosto, è introdurre le reali posizioni con cui sarà necessario confrontarsi ed, al contempo, portare a coscienza alcuni nodi focali fondamentali di quanto discusso. Essi sono primariamente inerenti alla questione della stretta relazione tra contesto, senso e criteri veritativi. Scorrendo il percorso storico-filosofico, di stampo linguistico, abbiamo avuto modo di osservare come la questione della validità di un enunciato, sia in relazione all'ambito del vero che alla questione del suo essere portatore di significati validi, venga posta, inevitabilmente, in stretta relazione alla questione del contesto; che si desideri perseguire un approccio letteralista piuttosto che contestualista, in ogni caso sarà imprescindibile la considerazione del contesto come criterio. Allo stesso modo, sarà necessario fare nel caso della questione degli oggetti fittizi.

Non a caso, fondamentale è il dato del contesto nel momento in cui si parla delle teorie possibiliste riguardo agli oggetti fittizi. Esse, difatti, riprendendo i quesiti posti dal principio di non esistenza, pongono la questione dell'esistenza degli oggetti fittizi in relazione con la possibile esistenza di mondi in cui essi esistano. Nel momento in cui il dato della non esistenza mette in luce come in qualche modo gli enti di finzione non esistano seppur sussistano, questa sussistenza deve, a sua volta, venire ad essere determinata sulla base di criteri di esistenza, o sussistenza a sua volta, eventualmente. In sostanza, il problema della sussistenza possibile, o non-esistenza, degli oggetti possibili non può essere valutato propriamente se non viene individuato un piano, un sistema, su cui stabilire un criterio valutativo e di confronto. Stando parlando di esistenza di qualcosa, nel caso specifico le entità di finzione, il sistema delimitato da individuare sarà il luogo di esistenza, o sussistenza, del dato qualcosa appunto.

Con ordine, il dato della non esistenza afferma che, intuitivamente, queste entità in qualche senso non esistono; secondo le teorie (im)possibiliste, che proprio dal suddetto dato partono, le entità fittizie non esistono nel senso che non esistono *di fatto*. Secondo entrambe le teorie in questione, esistono in mondi (im)possibili diversi dal mondo reale ma, proprio nelle condizioni di sussistenza di tali mondi, esse divergono. Secondo le teorie possibiliste, le entità fittizie esistono in mondi (in)completi, caratterizzabili secondo: per ogni stato di cose S, tale stato sussiste, o meno, in un mondo in tal mondo caratterizzato. Secondo le teorie impossibiliste, invece, gli oggetti possibili esistono in mondi (in)consistenti, ovvero realtà caratterizzabili secondo: per almeno uno stato di cose S e lo stato ad esso contraddittorio non-S, rispettivamente sussistono o non sussistono in un mondo siffatto.

Gli oggetti possibili sono, per l'appunto, possibili e i mondi possibili sono i sistemi in cui si determinano le loro condizioni di possibilità. Essi non esistono di fatto ma, piuttosto, nella misura in cui *possibilmente* godono di caratteristiche compatibili, esistono in qualche mondo possibile.

Entrambe le posizioni, possibiliste o impossibiliste che siano, considerano l'esistenza di queste entità in senso semi-platonico ed, in qualche modo, legiferato; esse sono, in questo senso, compatibili seppur con differente generosità ontologica. Le teorie possibiliste, più generose, considerano gli enti possibili similmente a dei *ficta*, a degli enti non esistenti, appunto, ma che, in quanto possibili, sarebbero potuti giungere ad esistenza concreta. In questo senso, Pegaso risulterebbe non esistente solo in quanto non incontrato nella realtà attestata, solo in quanto non attestato esistente per tramite empirico. Le teorie impossibiliste, invece, tendono ad essere ontologicamente più stringenti per quanto concerne le condizioni di possibilità degli oggetti possibili; tengono in maggior considerazione sia la coerenza interna dei mondi possibili, in cui essi potrebbero esistere, che le proprietà della loro sussistenza stessa, in essi. Secondo queste ultime, infatti, Pegaso potrebbe esser

ritenuto esistente se postulassimo un mondo in cui i cavalli sono dotati di ali; nonostante ciò, non sarebbe ammissibile la sua esistenza, neppure in un siffatto mondo, se di esso dicessimo che è totalmente di colore bianco ed, al contempo, totalmente di colore nero, nello stesso medesimo spazio-tempo. Ciò risulterebbe automaticamente contraddittorio e questo ossimoro sussistenziale non sarebbe accettato dalla teoria impossibilista.

Nonostante l'importante chiarezza teorica fatta dalle teorie (im)possibiliste, esse si lasciano intaccare da alcuni non irrilevanti problemi teorici. Le due principali derive di questo tipo sono il vincolo ontologico ed il problema dell'identità.

Per quanto concerne il primo, va notato come entrambe le teorie siano diversamente declinabili in base a come s'intenda concepire l'appartenenza degli oggetti (im)possibili ai mondi (im)possibili: nel caso venisse intesa come soggetta a domini variabili, ogni mondo verrebbe dotato di un suo dato dominio d'identità (ad esempio, nel mondo in cui sarebbe possibile l'esistenza di Pegaso in quanto cavallo volante, potrebbe non esserlo quella di una trota alata); se invece venisse intesa come sottostante ad un dominio fisso, automaticamente tutti i mondi possibili condividerebbero lo stesso, unico, dominio d'entità (per cui, sempre ad esempio, Pegaso, in quanto cavallo alato, dovrebbe essere compatibile con il dominio vigente in ogni mondo possibile e immaginabile, per essere ritenuto sussistente). Lewis critica la teoria realista dei mondi possibili sostenendone la variabilità di dominio; se, difatti, le entità possibili fossero vincolate fissamente al loro mondo di appartenenza, esse non potrebbero appartenere a più di un mondo possibile; dovrebbero essere moltiplicate per consentire una simile appartenenza multipla ed, inoltre, non potrebbero avere alcuna controparte simile nel mondo reale¹⁴.

Il problema dell'identità sottolinea, d'altra parte, come risulti difficile distinguere dati oggetti possibili dai loro simili. Poniamo, ad esempio, il caso di Sherlock Holmes, caratterizzandolo come un abilissimo detective, inglese, residente al 221B di Baker Street. Ora, però, ponendo il fatto che non esista nella realtà un individuo così caratterizzabile, quale tra gli oggetti possibili corrispondenti a questa descrizione sarebbe l'autentico Sherlock Holmes? Sempre Lewis sostiene che, per poter individuare il vero Sherlock Holmes, sia necessario circoscrivere l'elenco dei mondi possibili in cui egli potrebbe corrispondere a quelli in cui questa corrispondenza sarebbe considerata vera, automaticamente confermata (in questo caso il mondo narrativamente creato da Arthur Conan Doyle). Ciò, ovviamente, non risolverebbe la questione, come fa notare Kroon, a meno di non essere disposti a considerare Holmes, in senso autentico, quell'ente possibile che corrisponde ad ogni abilissimo

¹⁴ Lewis D., "Truth in Fiction", in *American Philosophical Quarterly* 15, 1978, pp. 37 – 47.

detective, inglese, residente al 221B di Baker Street, vincolato al suo rispettivo mondo di appartenenza¹⁵.

Il problema si complicherebbe ulteriormente se noi considerassimo la relazione-distinzione tra oggetti possibili ed oggetti reali, in termini di mimetismo identitario. Osserviamo un nuovo caso-esempio, quello di Excalibur, la mitica spada di Re Artù, estratta dalla roccia: essa non esiste, anche ad essa si applica il dato della non esistenza. Ma, se noi andassimo a San Galgano, in Toscana, potremmo osservare una spada, reale, godente di tutte le proprietà ascritte alla spada di finzione del ciclo bretone. Nonostante questa stupefacente similitudine, però, la concretissima spada toscana non potrebbe in alcun modo essere Excalibur, proprio perché esistente.

Alla luce di queste complicazioni, Lewis e Priest sostengono che queste entità non possiederebbero di fatto le proprietà che le caratterizzano¹⁶; esse avrebbero tali proprietà solo nei mondi possibili in cui esisterebbero. D'altra parte appare evidente come, nonostante questa distinzione, gli oggetti possibili non possano possedere le proprietà che li caratterizzano nello stesso modo in cui potrebbe farlo un concreto individuo reale.

Poniamo l'enunciato: Holmes è più acuto di ogni concreto detective reale. Ciò non potrebbe essere considerato vero a meno di non poter fare un qualche tipo di comparazione reale, con detective effettivamente esistenti.

L'enunciato andrebbe tradotto in: Holmes è, nei mondi possibili funzionanti com'è previsto nella narrativa creata da Arthur Conan Doyle, più acuto di ogni concreto detective reale.

Ma non c'è alcun motivo autonomo, scisso da intenzioni personali, per tradurre il primo enunciato nella forma del secondo.

¹⁵ Kroon F., "Make – Believe and Fictional Reference", in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 42, 1994, pp. 207 – 214.

¹⁶ Questa concordanza tra le posizioni di Lewis e Priest viene affermata da Voltolini A. in *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Roma – Bari, Laterza, 2010, p. 60.

1.2 Enti fittizi come oggetti meinonghiani: una prima possibile soluzione

La soluzione a quanto fin'ora osservato, in veste problematica, risiede nel considerare gli oggetti possibili come oggetti meinonghiani. Secondo Meinong¹⁷, oltre alle entità esistenti spaziotemporalmente e alle entità sussistenti, non esistenti spaziotemporalmente (come i concetti matematici), ci sono entità che non esistono spaziotemporalmente né non-spaziotemporalmente. Essi sono gli oggetti meinonghiani, appunto, caratterizzati dal *Principio di Caratterizzazione*, sostenente che un oggetto possiede effettivamente le proprietà mobilitate nella sua caratterizzazione a prescindere dal suo esistere o meno. Similmente recita il *Principio d'Indipendenza*: un oggetto è come è, ha le proprietà che ha, a prescindere dal suo esistere.

Così facendo, il quadrato rotondo, ad esempio, pur non esistendo, ovviamente, godrebbe comunque delle proprietà che lo caratterizzano, ovvero l'esser tondo e l'esser quadrato. In questo modo, inoltre e soprattutto, sarebbero evitabili i problemi che abbiamo precedentemente visto affliggere le teorie (im)possibiliste: nella misura in cui gli oggetti possibili, che sono oggetti meinonghiani, sono costituiti da quelle proprietà che li qualificano nella caratterizzazione rilevante, essi posseggono di fatto tali proprietà.

Ciò è possibile ad un prezzo: è necessario chiudere una volta per tutte la strada alla possibilità dell'esistenza degli oggetti possibili in senso spaziotemporale. Il dato della non esistenza va applicato univocamente: la non esistenza di un oggetto meinonghiano coincide con la sua esistenza non-spaziotemporale, ovvero con la sua sola sussistenza. Un oggetto meinonghiano non è e non può essere un oggetto concreto, esso è un oggetto astratto, il cui carattere d'astrazione è sancito proprio nei termini della sua esistenza non-spaziotemporale.

Lo straniamento intuitivo suscitato dal caratterizzare oggetti possibili, nello stesso modo in cui si agirebbe verso individui concreti, è quietato da una distinzione propria di Meinong, sottolineata da Parsons¹⁸. Esisterebbero, infatti, tipi differenti di proprietà: le proprietà nucleari, o costitutive, e le proprietà extra-nucleari, o non costitutive. Nel caso degli oggetti possibili, meinonghianamente concepiti, essi godrebbero principalmente di proprietà nucleari e secondariamente di proprietà extra-nucleari.

Riprendendo il caso di Sherlock Holmes, diremmo che egli è un abilissimo detective, inglese, residente al 221B di Baker Street; queste sarebbero tutte proprietà nucleari, in quanto costitutive

¹⁷ Meinong, "Über Gegenstandstheorie" in *Gesammelte Abhandlungen, Gesamtausgabe*, Graz, Akademische Druck – und Verlagsanstalt, 1971, pp. 481 – 535.

¹⁸ Parson T., *Nonexistent Objects*, New Haven, Yale University Press, 1980.

dell'ente Holmes ed, in quanto tali, attestate nella narrazione che lo costituisce. Allo stesso tempo di lui potremmo dire sia che è molto amato dai lettori di romanzi gialli che, allo stesso modo, è un personaggio di finzione; queste due dichiarazioni sarebbero entrambe proprietà extra-nucleari dell'ente Holmes, in quanto non costituenti la caratterizzazione della sua identità né attestate nella narrazione che gli corrisponde, e che così si pone come suo mondo possibile. Esse, al massimo, potrebbero necessitarci nel caso volessimo distinguere il *ficta* dalla sua controparte reale; ciò sarebbe, però, superfluo, visto che la sua esistenza stessa è stata assicurata non-spazio-temporalmente, è stata assicurata dalla sua sussistenza sola.

Potrebbe sembrare, di primo acchito, fuorviante e paradossale, ma tutto questo elaborato, tutto questo scritto, tutto questo parlare attorno a Pegaso, attorno a Sherlock Holmes, attorno ad Excalibur, agli oggetti possibili o di finzione in generale, altro non è stato che un discorso attorno alle loro proprietà extra-nucleari, di loro non costitutive. Di ciò che, invece, è fondamentale riguardo ad essi, potremo parlare solo successivamente, in altro modo, nei capitoli successivi.

Capitolo II: Esistenza e caratterizzazione degli enti letterari fittizi

Nel precedente capitolo si è parlato degli oggetti fittizi in senso piuttosto generico, trattandoli, a tratti, come oggetti possibili e, in altri casi, come entità di finzione. Ciò non è stato fatto a causa di sciatteria o mancata cura, anzi, in quel frangente, tale genericità è stata tanto comoda quanto a modo. Lo scopo del primo capitolo, difatti, constava nel presentare gli enti fittizi prevalentemente nel loro caratteristico modo d'esser enti; soprattutto nel loro particolare modo d'esser enti di altra natura, di altra fattezza, peculiarmente differenti rispetto a tutti gli enti empiricamente incontrabili e solidamente testimoniabili. Nella peculiare modalità di essere-senza-esistere che gli è propria, insomma.

Di essi, per l'appunto, si è parlato in termini d'esistenza e sussistenza, affrontando i principali nodi problematici ad essi legati e provando, in forma preliminare, ad avanzare alcune ipotesi che potessero garantire una certa stabilità alla loro primaria individuazione. Ciò è stato fatto con il principale scopo, da un lato, di poterli distinguere dagli enti comuni e, dall'altro, di poter trovare un'iniziale dimensione sicura a cui legarne l'esistenza. Si è ricercata una stabilità, anche se limitata, che potesse risultare pratica, dal punto di vista espositivo, e un valido appiglio, dal punto di vista dell'analisi. Proprio a causa di questa urgenza distintiva, essi sono stati trattati come enti fittizi in senso generico; ora, in questo capitolo, giunge il momento di presentare, ed in seguito affrontare, gli enti fittizi specifici di cui questo elaborato intende trattare: gli enti letterari fittizi.

Già nel loro lasciarsi nominare essi rivelano la loro più intuitiva caratteristica distintiva: nascono, si presentano e, almeno all'apparenza, permangono, all'interno dei confini dell'ambito letterario, della letteratura in senso ampio quindi. Qui, in questa sede, l'ambito letterario verrà inteso come letteratura in senso canonico, cioè, quindi, come il luogo in cui risiede, seppur in fortuita costante mutevolezza, lo scibile della produzione narrativa letteraria. Perciò, secondo questo scopo d'utile, non verranno fatte prevalenti distinzioni estetiche, né verranno eccessivamente presi in considerazione criteri di stampo tecnico-critico; ciò perché, nonostante essi possano risultare comodi in termini d'arricchimento, tenderebbero, a lungo andare, e nel caso gli venisse dedicata eccessiva importanza, ad imporre schemi identitario-distintivi non congeniali a quest'indagine. Ricordiamo, ancora una volta, come lo scopo di questo scritto sia l'individuazione delle condizioni d'esistenza, e dei relativi criteri, degli enti letterari fittizi. L'ingerenza di *modus operandi* appartenenti ad altre discipline, lontane in quanto a scopi seppur valide, creerebbe ulteriore instabilità in un ambito pluridisciplinariamente lasco nei suoi confini, quale è quello in questione. Allo stesso modo in cui, nel precedente capitolo, abbiamo dovuto avere a che fare, senza entrare purtroppo in reale profondità, con l'indagine ontologica, quanto linguistico-epistemologica, allo stesso modo sarà necessario fare

in questa sede per ciò che concerne la critica letteraria e l'analisi della letteratura più in generale. In ogni caso, colgo l'occasione per rinnovare una rassicurazione: ciò che si dimostrerà esser importante e non ignorabile verrà, ovviamente, considerato debitamente, nel corretto suo luogo d'analisi.

Tornando al reale argomento di discussione. Già nel lasciarsi nominare, gli enti letterari fittizi chiamano in causa il loro duplice tratto peculiarmente distintivo; essi sono enti fittizi, non materialmente constatabili quindi, proprio in funzione del loro essere letterari, appartenenti alla letteratura. Ciò li lascia individuare come particolari e distinti nel panorama degli enti possibili. Se, difatti, questo insieme comprende tanto gli oggetti possibili, quanto gli oggetti impossibili, nel caso degli enti letterari, la manifestazione di essi sarà legata in modo caratterizzante ad un dato dominio, quello letterario appunto.

Se nel caso del precedentemente citato, Pegaso, avevamo potuto ipotizzare mondi possibili rispondenti a domini di natura differente, maggiormente o minormente inclusiva che fosse, in questo caso il dominio viene a mostrarsi come precedentemente sancito dalle caratteristiche di appartenenza all'orizzonte della letteratura. Orizzonte, questo, generalmente noto, a chi più a chi meno, e verso cui, caratteristica fondamentale e mai trascurabile, viene ad essere inanellata una relazione di ricezione-finzione oramai secolare.

Quale sia, quindi, la natura di questi, la loro determinazione; quale siano le loro condizioni d'esistenza possibile, d'eventuale sussistenza; quale sia la sostanza di tale relazione; la spiegazione preparatoria, e non solo, di ciò, è il preciso scopo di questo capitolo.

La questione della relazione con le entità fittizie, soprattutto se di natura letteraria, segna il tipo di cammino che necessariamente serve percorrere nel momento in cui s'intende accostarsi al loro studio. Ciò perché esse sono, sì, chiaramente, letterarie, e di conseguenza la relazione che con esse l'uomo ha è delineabile in chiave narrativo-letteraria, ma non meno fittizie, per cui tale relazione sarà vissuta e sentita, ma fittizia. Fittizia, in questo caso, non nel senso di non esistente, ovviamente, ma piuttosto intesa come segnata dall'atto del fingere, come segnata dalla finzione appunto. Essa sarà una relazione fittizia quanto realmente vissuta, una relazione reale col fittizio. Quanto ciò comporti dal punto di vista epistemologico verrà affrontato verso la fine del capitolo; sarebbe improprio e disordinato farlo ancor prima di aver fatto chiarezza su gli enti che questa relazione popolano, finendo per sancirla come inconsistente. Ciò che, invece, fin da ora, può esser detto è che la realtà fittizia, mi si conceda questo ossimoro, seppur momentaneamente, di questa relazione, porta a declinare in maniera differente il dato della non esistenza di cui si è trattato nel capitolo precedente. Il dato della non esistenza è, qui, nuovamente fondamentale visto che costituisce, come già precedentemente è stato dichiarato, uno dei primi assunti riguardo all'esistenza degli enti fittizi. Esso

costituisce l'intuizione della loro esistenza, o meglio, della loro non esistenza peculiare; costituendo il dato intuitivo della loro esistenza-non-esistenza, costituirà automaticamente anche il primo punto di disvelamento della natura della relazione che con essi viene intrecciata. Essa si basa, a suo modo, su di una incoerenza.

“Certo, se chiedessimo al famoso uomo della strada se ci siano cose come Paperino e Topolino, questi probabilmente ci direbbe: certo, ne leggo le vicende tutti i giorni con i miei bambini! Anche se, magari aggiungerebbe, non esistono come me e te. Peraltro, se sempre allo stesso individuo chiedessimo: e come stanno le cose con Babbo Natale? Ma va! Ci direbbe; Babbo Natale non esiste. Prova, questa, che qui come in tante altre occasioni il cosiddetto senso comune o le intuizioni non sanno bene che dirci, perché tale senso o intuizioni sono in conflitto tra loro.”¹⁹

Già da queste poche, ma molto esemplificative, righe, possiamo osservare con una certa chiarezza l'incoerenza di cui si accennava. Essa è un'incoerenza logico-intuitiva, come abbiamo osservato nel capitolo precedente, che mostra come essi possano essere accertati solamente se disposti a dichiararli esistenti non-spaziotemporalmente. Ma non è questa, già attestata, incoerenza, che ci riguarda qui, ora.

La contraddizione che possiamo qui osservare è tale riguardo l'intuizione relazionale all'interno della relazione con il fittizio. Gli enti letterari fittizi vengono recepiti come intuitivamente esistenti, seppur in modo differente rispetto alla solidità che spetta ad altri enti ed a noi esseri umani (come recita il dato della non esistenza, essi non esistono in qualche modo). Non vengono, però, recepiti in quanto esistenti, seppur con le dovute distinzioni e distanze, in quanto enti fittizi; non vengono recepiti come esistenti a partire da un qualche tipo di effettiva riflessione, di maturata caratterizzazione. Essi vengono recepiti come esistenti in modo relazionale, per cui secondo caratteristiche singole. Dalla differente ricezione di queste caratteristiche dipende il valore ontologico che, sempre intuitivamente, ad essi viene concesso.

In questo senso si potrebbe affermare che il rapporto con gli enti letterari fittizi è, appunto, tanto relazionale quanto rapportuale, relazionale perché delimitatamente identitario. Non ci si relaziona ad essi perché esponenti della nutrita schiera di enti letterari fittizi, come se fossero solamente dei rappresentanti di questa tipologia di sussistenti; ad essi, piuttosto, ci si pone in relazione tramite ricezione identitaria, tramite ricezione di identità.

Il famoso uomo della strada, sopraccitato da Voltolini, non esiterebbe ad affermare, seppur con le solite, ormai note, dovute distinzioni, l'esistenza dei personaggi fittizi con cui è in relazione, che ha *accolto* all'interno della propria realtà, in riferimento a dinamiche che gli sono tanto vicine quanto

¹⁹ Voltolini, *Finzioni*, p. 89.

reali. Al contempo, e proprio questo è il cuore di questa incoerenza relazionale-intuitiva, non sarebbe disposto a testimoniarli come esistenti effettivi. Questo è il caso di Babbo Natale, appunto. Ciò per vari motivi: a causa del carattere collettivo-sociale che la domanda attorno all'esistenza di Babbo Natale ha assunto (non costituisce di certo un interrogativo privato, mai sentito); a causa del carattere simbolico che questa domanda ha assunto (rispondere che Babbo Natale non esiste è, spicciamente, segno di maturità, di possesso di una coscienza non più fanciullesca nei confronti del mondo); a causa del carattere indagativo attorno alla realtà con cui questa domanda viene solitamente rivolta, canonicamente posta dal figlio piccolo al genitore (nel momento in cui l'infante domanda dell'esistenza di Babbo Natale, non s'interroga riguardo alla sua possibile sussistenza, non inferisce riguardo a mondi possibili e condizioni d'esistenza; banalmente, non si sta chiedendo se esso sia un ente fittizio ed, in quanto tale, sia dotato dell'attributo dell'esistenza: egli domanda se Babbo Natale esiste allo stesso modo in cui suo padre, sua madre, casa sua, i regali, esistono. Si domanda se egli sia vero-reale).

Questi ed altri quesiti fanno sì che, se stimolata, se messa alla prova, la testimonianza ontologica riguardo all'esistenza degli enti letterari fittizi venga negata, ritrattata. Nonostante ad essi fosse stata intuitivamente concessa. Intuitivamente concessa, nella peculiarità semi-caratteriale che la relazione di positivo riconoscimento assume, e negata, di fronte alla solidità del banco di prova della realtà. La loro esistenza viene ammessa, e come tale vissuta, a patto di poter venire negata, nel momento in cui venga richiesto di dar prova di raziocinio, piuttosto che di capacità di ricezione ontologica basilare.

2.1 Enti letterari fittizi e letteratura

D'altronde, la letteratura stessa, territorio questo, non dimentichiamolo, che essi cova, intrattiene un peculiare rapporto con la realtà. Aristotele concepiva come letteratura “l'epica, così come la poesia tragica, nonché la commedia, la composizione di ditirambi e la maggior parte della auletica e della citaristica [che] nel complesso sono tutte imitazioni, ma si distinguono l'una dalle altre sotto tre aspetti: nell'imitare o con mezzi diversi, o oggetti diversi, o diversamente e non allo stesso modo”²⁰. Egli ritagliava una posizione privilegiata, tra le arti, alla letteratura: il generico compito dell'arte era l'imitazione della realtà, lo scopo della letteratura quello dell'utilizzo del linguaggio imitativo. Egli la poneva, quindi, all'interno di quella che potremmo chiamare, oggi, ricezione estetica del reale. Come si comporterebbe, adatterebbe, la definizione aristotelica di “letteratura” nel momento in cui essa stessa si discostasse dal reale? Nel momento in cui la letteratura stessa usasse il linguaggio inizialmente imitativo in funzione creativa? Non a caso, nei secoli è ben mutata la considerazione dell'arte letteraria, giungendo al ben più recente monito di Danto²¹ che ricorda la necessità di distinguere tra dimensione artistica ed estetica; due oggetti all'apparenza uguali non sarebbero comunque identici fin tanto che uno dei due fosse oggetto d'arte. Ciò perché rilevante non sarebbe la sua caratterizzazione, le sue proprietà caratteristiche, bensì il suo appartenere al campo dell'arte. Questa considerazione, corretta, ben segnala come il concetto di arte imitativa abbia lasciato spazio ad una considerazione anti-realistica della letteratura, che però con la realtà è posta in perenne relazione. Come nel caso degli enti letterari fittizi, appunto.

Attualmente, ai giorni nostri, sarebbe possibile dare una definizione di letteratura? Barbero sottolinea come difficilmente l'ambito letterario possa rispettare gli standard previsti dal concetto di definizione stessa, richiedente che si forniscano condizioni necessarie e sufficienti a caratterizzare un oggetto in maniera tale che si possa delimitare l'appartenenza, o meno, all'ambito così definito. Esistono, ovviamente, svariate teorie al riguardo, divisibili primariamente tra teorie antiessenzialiste ed essenzialiste.

Tra le prime possiamo annoverare la teoria delle *somiglianze di famiglia*, sostenuta da Weitz²² su base wittgensteiniana, secondo cui sarebbe impossibile dare una corretta definizione di letteratura, in quanto l'interpretazione della stessa si rifarebbe ad un concetto aperto, in perenne formazione. Differentemente ritiene Gaut²³ che, stando alla teoria dei concetti *cluster*, ritiene possibile fornire un

²⁰ Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Lanza, Milano, Rizzoli, 1987, p. 10 – 20.

²¹ Danto, *La trasfigurazione del banale*, trad. it. di S. Velotti, Roma – Bari, Laterza, 2008.

²² Weiz M., “Il ruolo della teoria in estetica”, trad. it. di A. Ottobre, in *Estetica e filosofia analitica*, P. Kobau, G. Matteucci, S. Velotti, Bologna, Il mulino, 2007, pp. 14 – 27.

²³ Gaut B., “The Ethical Criticism of Art”, in *Aesthetic and Ethics: Essays and the Intersections*, J. Levinson, Cambridge University Press, 1998, pp. 182 – 202.

“grappolo” di proprietà tra cui, almeno alcune, dovrebbero accumulare, via a via, differenti opere letterarie. Ciò nonostante le proprietà intrinseche di ogni opera letteraria non sarebbero individuabili. Davies²⁴ e Stecker, a loro volta, riprendono la teoria dei *cluster* in chiave disgiuntiva, riducendo ulteriormente la cernita di proprietà delimitanti. Secondo essi, infatti, l’etichetta di “letteratura” sarebbe attribuibile ad una data opera anche se quest’ultima possedesse una sola, e non di più, delle caratteristiche proprie dell’opera letteraria. In ogni caso ciò porterebbe ad una possibile ipertrofia quantitativa del criterio di riconoscimento delle caratteristiche proprie della letteratura.

Differente approccio e convinzioni maturano, invece, le teorie essenzialiste, il cui primo riferimento è, non a caso, Aristotele, a cui viene attribuita quella che ai giorni nostri è conosciuta come *teoria degli effetti*: la caratteristica preponderante dell’opera d’arte è il suscitare effetti, tra cui il piacere; compito degli scrittori è l’educare; gli scrittori letterati, quindi, educeranno suscitando, al contempo, determinate emozioni.

Una teoria siffatta pone il suo cardine sul lettore, sulla ricezione dell’opera d’arte e, di conseguenza, sul suo riconoscimento. Differentemente, addirittura all’opposto, opera la *teoria dell’espressione*, cara a Croce²⁵ tra gli altri, secondo cui l’unico, verace, scopo dell’opera letteraria sarebbe l’espressione del genio creatore del singolo scrittore.

Entrambe queste teorie, seppur oppositamente, mantengono il loro criterio delimitativo saldo all’interno dell’individualità, sia essa ricettiva, del lettore, piuttosto che creativa, dello scrittore. Differentemente ritiene la *teoria dell’autonomia* che, come sarà intuibile già dalla nomenclatura, si pone con afflato ben più generale. Essa, ispirata da Gautier, afferma l’arte per l’arte, e la bellezza, in totale autonomia, come scopo di essa.

Si può osservare come le teorie antiessenzialiste siano, tutto sommato, ben più affidabili nel confronto con la contemporaneità; ciò, probabilmente, a causa del loro riuscire a rispondere meglio alle sfide che l’arte, letteratura in questo caso, ha saputo lanciare alla critica ed alla realtà tutta, dal ventesimo secolo in poi. Va osservato come, però, questo merito, se tale possa essere chiamato, non risieda in

²⁴ Davies S., “The Cluster Theory of Art”, in *British Journal of Aesthetic* 44, 2004, pp. 297 – 300.

²⁵ In realtà, l’esposizione che qui viene fatta della teoria crociana è a tal punto dedicata alla trattazione, più generale, che si sta conducendo, da risultar semplificata quasi fino alla scorrettezza. Innanzi tutto va considerato come, nel pensiero di Croce, la teoria dell’arte, conseguentemente della letteratura, e l’estetica, che ad esse si rapporta, non sono concepite come teorie di pura decifrazione strumentale ma, piuttosto, come prima manifestazione e movimento dello spirito teoretico. Figura, questa, che, in tale movenza, si definisce come intuizione singola, conoscenza al di fuori dell’ambito logico, che, intuendo le determinazioni, produce immagini in funzione di concetti. Un processo di questa natura comporta una caratterizzazione peculiare dell’arte: il suo unico scopo sarebbe l’esser se stessa, indirizzata al bello piuttosto che ad altri criteri trascendentali, quali l’utile, il vero o il bene. Nello studio di ciò, anche l’estetica verrebbe a distinguersi come dimensione teoretica autonoma. Il bello siffatto avverrebbe (perché, in quanto realizzazione, si manifesterebbe come evento piuttosto che concetto) nell’incontro tra il soggetto percepente e l’oggetto percepito. Per ulteriori approfondimenti si veda Croce B., *Estetica. Come scienza dell’espressione e linguistica generale. Teoria e Storia*, Milano, Adelphi, 1990.

una maggiore capacità definitoria, in un maggior acume osservativo. Anzi! Senza nulla voler togliere a tali posizioni, indubbiamente ricche di valore e pregio, il loro risultato è da tributare alla totale disparità d'intenti rispetto alle ambizioni essenzialiste. Più l'anti essenzialismo si premura di caratterizzare l'arte come difficilmente caratterizzabile, come coglibile solo tramite vaghezza, meglio riesce nel suo scopo; più esso mostra l'irreprensibilità della letteratura e meglio riesce a svelarne le caratteristiche insite. In ogni caso, pregevole o meno, quella che viene così a caratterizzarsi assume l'aspetto di un'ontologia negativa.

2.2 Enti letterari fittizi: le opere d'arte

Questa è, dunque, la confusione, pur studiata ed ammaestrata, che impregna l'indagine attorno all'individuazione del luogo "letteratura". Non è nostro compito, né interesse, in questa sede d'indagine, tentare di apporre a ciò chiarezza. Piuttosto, per quanto concerne quest'analisi, maggior comprensione potrà derivare dall'osservazione degli elementi che più ci stanno a cuore in questa sede. Essi sono, ovviamente, le opere e, a partire da esse, per loro tramite, i personaggi; giungendo a loro avremo modo di tornare al nostro *focus* teoretico: gli enti letterari fittizi.

Cos'è, quindi, un'opera letteraria? In che modo possiamo parlarne, indicarla? Com'è caratterizzata? E, visti i precorsi osservati nella trattazione della letteratura, c'è modo di parlare di "opera letteraria" senza sfociare nell'ontologia negativa?

Mantenendoci sull'impostazione sancita dall'ontologia degli oggetti letterari, possiamo affermare che essi, in qualche modo, esistono. Ciò è evidente quanto intuitivo, anche se, a sua volta, problematico. Essi, difatti, sono dotati di un terreno sicuro che pare offrire una certa solidità alla loro esistenza: sono dotati di materialità. Tutti noi, parlando di opere di letteratura, abbiamo ben presente, sia a livello ipotetico che empirico, libri e libroni, oppure, volendo, i più moderni e-book. L'attestazione della loro solidità, del fatto che si possano toccare quanto incontrare, che siano esplorabili sensibilmente tramite ognuno dei sensi a nostra disposizione (seppur con risultati non necessariamente piacevoli), pare costituire un primo dato certo in favore del loro esistere. Dato, questo, che, però, si rivela ben presto tanto certo quanto problematico: quali sono difatti i limiti, i confini, dell'oggetto e dell'opera letteraria? L'opera letteraria è totalmente fisica? No, quello è un attributo che spetta, piuttosto, al libro, al tomo, all'oggetto-contenitore, al luogo-libro potremmo dire. L'opera d'arte si appoggia al piano fisico-sensibile solamente nel suo necessitare di un supporto (almeno per quanto concerne la cultura a noi contemporanea; differente sarebbe nel caso di culture in cui la narrazione venisse condotta per via prettamente orale; differenti sarebbero, nel medesimo momento, i concetti stessi di arte e cultura). Attraverso il libro, o qualsiasi altro oggetto fisico ospitante il testo, abbiamo modo di incontrare l'opera letteraria, ma non è esso ad essere, in senso verace, l'opera stessa. Avendo dinnanzi a noi un agglomerato di carta e inchiostro, disposto in forma canonicamente ordinata, con le abbelliture che gli spettano, non abbiamo di sicuro a che fare con un'opera letteraria, non automaticamente, se non altro. Al massimo, nel caso in cui la costruzione tecnica dell'oggetto abbia seguito una serie di criteri, dovremmo avere dinanzi un libro. Ciò è dimostrato dalle differenti relazioni che la realtà ha con le opere e con i libri; nessun opera d'arte invecchia allo stesso modo in cui invecchia il testo in cui è celata: all'opera letteraria non ingialliscono le pagine, non si sgualcisce la copertina. Inoltre, nessuna opera d'arte è identica al testo in cui è serbata, altrimenti dovremmo

conseguirne che esisterebbero tante opere d'arte quante copie stampate di essa. L'opera letteraria non è quindi un oggetto fisico, anche se all'ambito fisico è affidata, almeno in prima battuta. Da questa assunzione muovono i sostenitori della *teoria dell'espressione*, secondo cui l'esistenza dell'opera d'arte è strettamente legata alla presenza nella mente del suo autore; essa nascerebbe con lo scaturire dell'intuizione che di essa il suo creatore ha. In questo senso l'opera d'arte sarebbe un oggetto mentale, il libro-contenitore un semplice mezzo fisico. Una considerazione di questo tipo si apre, d'altronde, ad una serie di problematiche non ignorabili: se l'opera d'arte fosse solamente un oggetto mentale, presente appunto nella mente del suo autore, essa sarebbe intrinsecamente mutevole fino all'indefinibile. Ciò non solo per la natura volatile del pensiero creativo ma, anche e soprattutto, perché non esiste opera d'arte che venga concepita in un solo istante, senza alcun tipo di processo e progresso mentale, senza modifiche successive, senza sviluppi. In che momento diverrebbe essa un'opera letteraria? Al completamento? Al concepimento? Nel procedimento? Nell'intuizione? Un processo di questo tipo ricadrebbe in uno smembramento temporale infinito che risulterebbe nella più totale vaghezza.

Anche la via diametralmente opposta parrebbe difficilmente percorribile. Ribaltiamo il *focus* della teoria dell'espressione al suo opposto, dall'autore al lettore: le opere d'arte sono oggetti mentali esistenti non nella mente creativa dell'autore ma in quella ricettiva del lettore. Il riconoscimento dell'opera in quanto tale, che così ne manifesterebbe l'esistenza, pare essere un'interessante soluzione che, però, si espone ad intoppi ancor peggiori. Nella mente di *quali* lettori esisterebbe l'opera? Ci sarebbero tante opere quante ricezioni e letture avvenute? Un'opera per ogni lettore? E se nessuno leggesse una data opera letteraria? Essa esisterebbe comunque? O l'assenza di una sua ricezione, di questo tipo, ne segnerebbe l'inesistenza? Thomasson²⁶, provò a correggere questo tipo di posizione rendendola più solida: l'opera d'arte, secondo lui, sarebbe un testo, creato da uno o più autori (la cui conoscenza, da parte nostra, sarebbe ininfluyente), in un determinato (ma sempre ininfluyente) lasso di tempo, riconosciuto come tale da una comunità di critici e lettori. Seppur solida, questa posizione pare non tenere in considerazione come, una teoria di questo tipo, altro non farebbe che postulare il problema. In base a che criteri dovrebbero riconoscere, e di conseguenza giudicare, un'opera d'arte questi critici e lettori? Non viene individuato un criterio forte ma, piuttosto, indirizzato verso una sorta di prassi comunitaria che, vacillando verso la tautologia, pare sostenere un qualcosa di simile a *l'opera d'arte è ciò che viene chiamato opera d'arte da coloro che sono riconosciuti parlarne mentre ne parlano*. Ciò, ovviamente, condannerebbe l'indagine a problematiche insolubili. Problematiche che, nel tentativo d'esser evitate, hanno dato modo di proporre svariate soluzioni ipotetiche.

²⁶ Thomasson A. L., *Fiction and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Wollheim²⁷, ispirandosi a Pierce, sostiene che le opere siano oggetti universali (*type*), mentre le copie sarebbero realizzazioni particolari del generale (*token*). Un *type* condividerebbe alcune, non tutte, proprietà con i relativi *token*; se un *token* avesse necessariamente un proprietà, essa, allora, apparterebbe inevitabilmente anche al *type*. Così facendo, però, non verrebbe ad essere fornita alcun tipo di teoria di riconoscimento del singolo oggetto, tramite le cui comunanze risalire all'universale. Urmson²⁸ ritiene che le opere d'arte siano analoghe a spartiti musicali, delle istruzioni tramite cui realizzare una data storia. Goodman ed Elgin²⁹ ritengono che il criterio d'individuazione debba essere prettamente sintattico: l'opera d'arte altro non sarebbe che un insieme di stringhe di parole sintatticamente ordinate per comporre la stessa, indipendentemente dal loro senso.

Posizioni di questo tipo vacillano, però, nel relazionarsi, eccessivamente o in modo assenteistico, con il processo d'interpretazione necessario nel dare un senso a qualsiasi enunciato figurativo o metaforico, similmente a quanto accade in poesia.

Le difficoltà incontrate da queste posizioni, dall'effettivismo e dal testualismo soprattutto, mostrano come, anche in questo caso, similmente alla maggioranza dei quesiti che fin'ora abbiamo incontrato, l'unico modo che abbiamo di comprendere ed, in qualche modo, legiferare, è il contesto. Come fa notare Lamarque, "il richiamo al contesto istituzionale è fondamentale perché è soltanto all'interno di un insieme di convenzioni sociali di produzione e di fruizione che una determinata opera può essere riconosciuta come un'opera costituita da un dato testo (in senso proprio un oggetto astratto formato da stringhe di parole) composto in un particolare contesto da un autore. In questo modo si conserva l'importanza del testo collegandola sia al momento della creazione (in modo tale che i testi composti accidentalmente non possano essere considerati opere letterarie in senso proprio) sia quello della fruizione (perché se non ci fosse più nessun lettore competente in grado di comprendere e apprezzare il testo di un'opera, avremmo ottimi motivi per pensare che quel testo non abbia cessato di esistere come opera letteraria)."³⁰

L'opzione contestualista pare, infine, essere la più attendibile anche se, come ogni posizione costretta a far risiedere i propri criteri nel riferimento a contesti mutevoli, soffre gli attacchi della vaghezza. Quali sono i confini effettivi del contesto istituzionale? Sarebbe possibile parlare di opere d'arte create al di fuori del dato contesto? Contesti differenti produrrebbero opere d'arte differenti, non compatibili, o negantesi a vicenda? Quali sono le proprietà determinanti del lettore qualificato? E,

²⁷ Wollheim R., *Art and Its Objects*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

²⁸ Urmson J. O., "Literature" in *Esthetics: A Critical Anthology*, G. Dickie, R. J. Sclafani, New York, St. Martin's Press, 1977, pp. 334 – 341.

²⁹ Goodman N. e Elgin C., "Interpretation and Identity: Can the Work Survive the World?", in *Critical Inquiry* 12, 1996, pp. 576 – 574.

³⁰ Lamarque P., "How Can We Fear and Pity Fictions?", in *British Journal of Aesthetics* 21, 1981, p. 291.

ancora una volta, quali sarebbero i criteri adottati, all'interno del contesto istituzionale, nel riconoscimento dell'opera letteraria? Nuovamente, la soluzione pare star ammiccando un criterio mutevole, legato ad un certo tipo di prassi ricettivo-amministrativa che, dal punto di vista teoretico, rischia di sfociare in forme semi-tautologiche.

2.3 Enti letterari fittizi: i personaggi letterari

Come si situano in questo panorama multiforme e difficilmente imbrigliabile i personaggi? Essi sono, dopotutto, l'elemento a noi più caro all'interno di questo elaborato. Cosa sono essi? Come si relazionano all'ambito letterario? Come e cosa vanno considerati? Sono essi, almeno essi, individuabili, delimitabili? Possono costituire un qualche tipo di realtà solida all'interno del luogo sdruccevole che abbiamo visto essere la letteratura? Essa, in fondo, li ospita e li anima, almeno in prima battuta.

Essi sono creati dalle opere letterarie, esse li ospitano e li animano, li concedono a noi; "impariamo a conoscerli, li ricordiamo, li riconosciamo, ci affezioniamo, eppure sappiamo che non esistono (perlomeno non come esistono gli uomini e le donne del mondo reale)"³¹.

Tutta la discussione attorno agli oggetti letterari ed agli oggetti di finzione in generale s'inalbera e s'inasprisce, positivamente per quanto concerne la fertilità del discorso, nell'aver a che fare con i personaggi di finzione. Tema questo che, non a caso, vede incontrarsi ontologia e filosofia della letteratura, assieme all'epistemologia, facendoci avere a che fare con una porzione importante di quel terreno d'indagine, tanto pericolosamente quanto fortunatamente pluridisciplinare, di cui si accennava in apertura.

Nomi come "Sherlock Holmes", "Humbert Humbert", "Re Artù", non si riferiscono a nulla che possa avere corrispondenze effettive nella realtà, visto che non ci sono noti individui reali che possano corrispondere al riferimento che questi nomi necessitano. Eppure possiamo parlarne pronunciando enunciati dotati di senso attorno ad essi. Si prenda il già utilizzato caso di Sherlock Holmes: possiamo dire che egli sia il più talentuoso dei detective, residente al 221B di Baker Street. Possiamo valutare questo enunciato, soppesarlo, vagliarlo secondo criteri di verità, coglierne il senso e, più generale, utilizzarlo, senza che ciò corrisponda ad enunciare un nulla di fatto; allo stesso modo ci aspettiamo che questo enunciato venga recepito e compreso senza alcun tipo d'intoppo. Riguardo a quest'apparente problematica intuitiva si sono formate differenti branche di teorie.

La prima, tra i due più importanti schieramenti teorici, è l'eliminativismo. Esso, sviluppato e reso noto da Russell, suo iniziatore, propone un certo tipo di analisi logico-formale volta alla rimozione di qualsiasi tipo di impegno ontologico collaterale. Così facendo le entità fittizie verrebbero private di qualsiasi tipo di statuto ontologico. Il pensiero alla base di tutto ciò sostiene che il riferimento connaturato all'utilizzo di enti fittizi sarebbe solo apparente ed il suo apparire sarebbe indotto dalla fuorviante forma grammaticale dell'enunciato; l'analisi logica riuscirebbe, qui, a rendere chiaro ciò

³¹ Barbero C., *Filosofia della letteratura*, Roma, Carocci, 2013, p. 60.

che prima era fuorviante. Secondo Russel, un proferimento come “Sherlock Holmes abita al 221B di Baker Street” altro non significherebbe che “Esiste almeno una persona che è Sherlock Holmes, c’è una sola persona che è Sherlock Holmes e quella persona abita al numero 221B di Baker Street”. Un proferimento chiaramente falso quindi, visto che nella realtà non c’è alcun individuo noto come Sherlock Holmes. Nomi di questo tipo sembrano riferirsi a persone o stati di cose realmente esistenti ma, lasciando emergere la struttura logica sottointesa alla forma grammaticale, ciò non è corretto; non si riferiscono a nulla e, di conseguenza, gli enunciati che li contengono sono falsi.

Seppur molto rigorosa, e senza dubbio ontologicamente altrettanto parsimoniosa, una tale radicalità logica lascia spazio a svariate lacune dal punto di vista della problematicità. Innanzi tutto, interpretare il dato della non esistenza in senso negativo-assolutistico, svuotando così gli enti fittizi di qualsivoglia solidità ontologica, inficia il dato stesso; sostenere che gli enti di finzione non esistano è ben differente, e porta a differenti esiti, dall’affermare che essi esistano in qualche modo. L’affermazione della loro non-esistenza nuocerebbe a qualsiasi tipo di identificazione e relazione possibile. Come potrei spiegare a qualcuno che Sherlock Holmes è un abilissimo detective se questo nome fosse del tutto vuoto, a livello esistenziale, e nondimeno irrilevante. Ciò, inoltre, renderebbe impossibile ogni tipo di identificazione ad essi indirizzata; sarebbe impossibile distinguere Sherlock Holmes da Re Artù se essi fossero effettivamente privi di alcun tipo di significato. Il farli presenziare entrambi come esempi di nomenclature prive di corrispondenza reale e, di conseguenza, false, non darebbe adito ad alcun tipo di distinzione o riconoscimento.

Venendo violato il principio secondo cui essi in qualche modo esistono, verrebbe, al contempo, negato qualsiasi tipo di valore coerenziale che essi in qualche modo possiedono. Privandoli della consistenza ontologica che, in qualche misura, gli spetta, e così facendo privandoli dell’identità che, sempre in una qualche misura, gli è propria, non avremmo modo di caratterizzarli secondo le proprietà che li definiscono. Potrei dire che Sherlock Holmes sia un muratore, asiatico, al soldo del governo russo e l’enunciato risulterebbe vero. O meglio, anzi, risulterebbe falso nello stesso modo in cui lo sarebbe dire che Holmes è un investigatore inglese, residente a Baker Street.

La lettura degli enti fittizi che l’eliminativismo fa è, poi, a tal punto radicarle da negare qualsiasi assunzione base che nella ricezione di queste entità viene perorata. Non bisogna dimenticare, infatti, come l’esistenza di questi enti non costituisca una sorta di atto di sfida al reale, visto che con la realtà essi stessi non intendono primariamente avere a che fare. L’autore, nel narrare le gesta dei suoi personaggi, nel descriverne le sfumature caratteriali, nel tesserne i pensieri, le passioni, non intende parlare della realtà; al massimo intende parlare di quella, specifica, realtà, prettamente narrativa, che scaturisce dalla sua produzione. Anche nel caso di opere letterarie, o correnti narrative, mosse dall’intenzione di avere un effetto sulla realtà, comunque ciò non sarebbe da intendersi come una

sostituzione alla realtà o un confronto con il reale in quanto realistico. Quando il positivismo francese, nel Novecento, scrive con l'intenzione di mostrare la realtà, di educare il reale, lo fa con la precisa intenzione di muoversi verso il reale tramite ciò che reale non è, o che almeno non lo è nello stesso modo in cui lo si può attestare alla realtà. Si potrebbe dire che muove verso il reale tramite ciò che è reale solo in qualche modo. E per cui, seppur partecipante, differente dal reale che è primariamente reale.

Inoltre, nel caso in cui gli enti letterari fittizi fossero dotati di senso solo in relazione al loro corrispondere, o meno, alla realtà, si ricreerebbero ulteriori *defiance*. Se, difatti, per qualsiasi motivo, nella realtà venissero a realizzarsi, a divenir reali, le caratteristiche corrispondenti ad un dato ente fittizio, l'enunciato che ne parla, che le nomina, precedentemente falso, sarebbe ora vero. Ciò nonostante, esso non sarebbe più un enunciato inerente un ente fittizio, ma un ente reale, e, di conseguenza, verrebbe dimostrato che enunciati nominanti enti fittizi non potrebbero in alcun modo avere valore di verità o senso. Se nella realtà scopriremo un investigatore, inglese, incredibilmente abile, residente al numero 221B di Baker Street, in tutto e per tutto uguale a Sherlock Holmes, anche nel nome, potremmo avere l'impressione che il più volte sopracitato enunciato inerente al nostro detective narrato fosse, tutto all'improvviso, vero. Così non sarebbe, però. Visto che lo Sherlock Holmes reale, nel suo essere, appunto, reale, differirebbe totalmente, tanto nell'essere definibile quanto nell'esistere, dal detective frutto della penna di Conan Doyle. Allo stesso modo sarebbe per gli enunciati ad essi riferiti.

In conclusione, posizioni di questo tipo, piuttosto che risolvere la questione, senza dubbio problematica, dell'ontologia degli enti fittizi, tendono a perdere di vista proprio il loro essere fittizi. Li portano a fallimento, secondo criteri atti alla considerazione di enti reali, giustapponendoli al reale, come se reali, a tutti gli effetti, fossero. Dire "Sherlock Holmes è un abile detective inglese" e dire "Sherlock Holmes è un personaggio creato da Arthur Conan Doyle" è differente, tanto dal punto di vista ontologico che a livello di significato; l'eliminativismo non riesce a valorizzare, e quasi ad osservare, questa differenza fondamentale.

L'unica soluzione correttiva ai problemi strutturali propri dell'eliminativismo pare essere proprio la considerazione del contesto. L'analisi logica, per poter giungere a considerazioni e valutazioni del significato esistente, non auto-fuorviate dalla non-considerazione di elementi fondamentali dell'enunciato, deve necessariamente tenere a coscienza la dinamica della finzione. È tramite finzione, gioco condiviso, che i personaggi vengono, infatti, tanto posti quanto recepiti. Proprio in questo senso, Lewis³² suggerisce di ricorrere ad operatori quali "Nella finzione x" per poter

³² Lewis D., *Truth and Fiction*.

manovrare enunciati coscienti della distinzione tra entità fittizie ed enti comuni. Un'operazione di questo tipo, però, non riuscirebbe comunque a chiarire, nemmeno in forma logica, il modo peculiare in cui questi enti esistono e vengono recepiti esistere. L'utilizzo di operatori evidenziatori la situazione di finzione accettata può correttamente risolvere solo situazioni di meta-ricezione e meta-analisi di enunciati aventi per protagonisti enti fittizi.

Dire "Sherlock Holmes è un personaggio letterario, caratterizzato dall'essere un detective inglese" risulterebbe corretto dal punto di vista della valutazione logico-formale della validità del dato enunciato. Violerebbe, però, la caratterizzazione effettiva del personaggio fittizio Holmes. Nella dimensione di finzione narrativa in cui egli viene creato, e da cui viene in seguito recepito, l'essere un personaggio di finzione non è un attributo caratterizzante e verace. Sherlock Holmes è un personaggio di finzione perché narrato come detective inglese particolarmente abile, non perché narrato come personaggio di finzione che, in qualche modo, in qualche mondo letterario, si trova ad impersonare, o realizzare, le vesti di un detective inglese in quel di Londra.

All'eliminativismo si contrappongono le teorie realiste, a noi più care ai fini di questo elaborato, oltre che ritenute più rigorosamente efficaci. Esse, seppur non esenti da differenze interne, sono contraddistinte da generosità ontologica ed influenza esplicativa. Non a caso, tra esse figurano le teorie meinonghiane, tramite cui abbiamo tentato di fornire una prima spiegazione a sostegno dell'esistenza degli oggetti possibili generali³³. L'idea generalmente sottoscritta da posizioni di questo tipo è che le entità fittizie ci sono ed hanno delle proprietà correlate alla loro identità, anche se non esistono. Partendo da questo assunto sarebbe possibile far riferimento agli enti fittizi senza dover rifarsi ad *escamotage* quali quello della finzione: essi sarebbero, invece, enunciati con riferimenti a tutti gli effetti validi, anche se non esistenti.

Da qui, gli sviluppi possibili sono molteplici. Oltre alla teoria dei mondi possibili, osservata nel capitolo precedente, una delle posizioni realiste più interessanti è costituita dal sincretismo. Esso si formula nel tentativo di conciliare gli assunti canonici del realismo con le metodologie rigorose dell'eliminativismo. Ne esistono due prevalenti versioni: una più debole³⁴, secondo cui gli enti fittizi altro non sarebbero che oggetti astratti costituenti modelli di proprietà nate, e dipendenti, dai giochi linguistici esistenzialmente creativi, ed una più forte³⁵, in cui sono concepiti come composti da insiemi di proprietà ed elementi tipici del gioco di finzione, i quali verrebbero a determinarsi come loro condizioni necessarie e sufficienti.

Entrambe le forme di sincretismo sono debitorie della posizione wittgensteiniana disvelata dalle

³³ Come trattato nel primo capitolo.

³⁴ Zalta E. N., "Pretense Theory and Abstract Object Theory", in Everett e Hofweber, 2000, pp. 117 – 147.

³⁵ Voltolini A., "How Fictional Works are Related to Fictional Entities", in *Dialettica* 57, pp. 225 – 238.

Ricerche filosofiche. Essa sostiene che non si debba fare eccessivo affidamento alle nozioni di verità e riferimento, visto che il linguaggio dev'essere inserito nel più ampio contesto delle prassi sociali; ricordiamo che “il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio”³⁶.

³⁶ Ludwig W., *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e Rush Rhees, Oxford, Blackwell, 1953; trad. it. di Renzo Piovesan e Mario Trincherò, a cura di Mario Trincherò, *Ricerche Filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.

2.4 Enti letterari fittizi: ricezione e paradossi

A questo punto, dopo le varie considerazioni fatte, pare di trovarsi dinanzi a un paradosso. Abbiamo osservato, in origine, come le entità fittizie abbiano accesso a tipi peculiari e limitati di esistenza. Abbiamo osservato, in seguito, come sia caratterizzato, problematicamente, il luogo che ad essi fa da alcova, la letteratura, e a partire da cui essi stessi si caratterizzano problematicamente. Ora ci troviamo di fronte alla principale tra le problematiche, che da tutte quelle fin'ora affrontate scaturisce. La problematica in questione è tanto facile da osservare quanto difficile da trattare, ed è questo il motivo per cui giunge a fine capitolo. La sua labilità, intrinseca, risiede nel suo essere prettamente situazionale. Già in apertura del discorso abbiamo saggiato, anche se parzialmente, come la questione degli enti fittizi sia inevitabilmente, almeno in parte, una faccenda relazionale. Il loro essere recepiti, il loro essere considerati in un dato modo e di conseguenza raffigurati, il loro essere intuitivamente considerati esistenti e non esistenti al contempo, il loro essere testimoniati ontologicamente... tutte queste sono caratteristiche loro proprie, caratteristiche tanto suscitate quanto subite. Abbiamo gradualmente affrontato la questione fino ad introdurre la dinamica del far finta. La finzione consente di accedere alla dimensione più autenticamente propria degli enti fittizi. Non sono, ovviamente, le, fino a prova contraria, inanimate entità fittizie a fingere; il gioco della finzione è nostro appannaggio, spetta a noi nel relazionarsi a *loro*. Ma questo gioco non è meccanico né, del tutto, fino in fondo, giocato. Esso è sentito, recepito. Ed è, spesso e sovente, vissuto come reale. La finzione del giocare con l'irreale come se fosse reale tentando di non scordarne mai l'irrealtà.

Il paradosso dinanzi a cui la coscienza si sofferma suona così: “Proviamo emozioni per i personaggi della letteratura e questo sembra avere un che di paradossale. I problemi sorgono perché, qualunque cosa siano gli oggetti fittizi, non dovremmo avere dubbi riguardo al fatto che non esistono. E allora perché, se non esistono, li compatiamo, ci preoccupiamo per le loro disgrazie, ridiamo delle loro battute e attendiamo trepidanti l'ennesimo colpo di scena? E poi, perché a volte cerchiamo nella letteratura quelle emozioni che nella realtà ci sforziamo invece con tutte le nostre forze di evitare?”³⁷

Il *paradosso della finzione*, di Radford³⁸, domanda, in modo non del tutto retorico, ma bensì provocatorio, come si possano provare emozioni reali verso ciò che è fittizio. Tanto più nel momento in cui abbiamo piena coscienza del suo essere fittizio. Aristotele, nella *Poetica*, sottolinea come la nostra risposta emotiva sia parte fondamentale della corretta risposta alla finzione, a tal punto che differenti tipi di finzione vengono nominati, e distinti, in base alle reazioni suscitate. Ma come può

³⁷ Barbero C., *Filosofia della letteratura*, p. 75.

³⁸ Radford C., “How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?”, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 49, 1975, pp. 67 – 80.

ciò avvenire nel momento in cui le nostre risposte emotive sono sancite da dei non-esistenti? Chiaramente non stiamo parlato di dei vuoti esistenziali, non di reazioni emotive che nascono dal nulla; ciò nonostante sono reazioni emotive reali nate da situazioni irreali. Come potranno essere considerate? Come potranno essere caratterizzate? Hanno, esse, lo stesso valore, emotivo ed ontologico, oltre che epistemologico, delle emozioni suscitate da fatti ed eventi reali? La paura, esempio di emozione fra le varie, suscitata dalla simulazione di una situazione reale, dalla narrativa, dal fittizio, sarà eguale alla paura vissuta in modo reale?

Riassumiamo, per poter procedere in modo chiaro, il paradosso della finzione tramite un esempio, chiamando in causa un'altra volta l'ormai famoso detective inglese.

- (I) Il lettore è afflitto dalla morte di Sherlock Holmes alle cascate di Reichenbach e, sempre il lettore, sa che Sherlock Holmes è un'entità fittizia.
- (II) Credere nell'esistenza di ciò che ci rende tristi è una condizione necessaria per provare emozioni.
- (III) Il lettore non crede nell'esistenza delle entità fittizie.

Se presi singolarmente, i suddetti enunciati risultano convincenti e condivisibili ma, evidentemente, incompatibili tra di loro. La situazione "il lettore è afflitto dalla morte di Sherlock Holmes" incarna, e manifesta, la contraddizione scaturente dalla compresenza di questi assunti.

Levinson³⁹ propone sette possibili risposte al paradosso della finzione, basate su sette possibili letture del comportamento ricezionale all'interno del fingere. Esse sono, nello specifico:

1. La *soluzione non-intenzionale*, secondo cui le emozioni nate dall'interazione con entità di finzione sarebbero sentite in modo deficitario rispetto a stati d'animo aventi origine dalla realtà; sarebbero, piuttosto, al pari degli automatismi istintivi. Così facendo verrebbe ad essere negato l'assunto (I).
2. La *soluzione della sospensione della credenza*, per la quale le nostre emozioni verrebbero suscitate da entità e situazioni di finzione a causa di una momentanea incoscienza portante alla sospensione della credenza riguardo la non-esistenza del materiale narrato. Così facendo il lettore verrebbe dipinto come affetto da una sorta di stato alterato illusorio, seppur blando. In questo modo verrebbero parzialmente negati l'assunto (I) e (III).
3. La *soluzione dell'oggetto surrogato* ritiene che le nostre reazioni emotive, in fatto di opere fittizie, facciano in realtà riferimento alle descrizioni, agli oggetti ed ai pensieri presentati

³⁹ Levinson J., "Emotion in Response to Art. A Survey of the Terrain", in *Emotion and the Arts*, M. Hjort, S. Laver, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 20 – 34.

nella narrazione. Verrebbero così negate, seppur non del tutto, la prima e la seconda tesi, visto che il lettore empatizzerebbe non con i personaggi fittizi in sé, direttamente, ma piuttosto con le proiezioni di pensieri ed emozioni che ci verrebbe raccontato essi provino.

4. La *soluzione non-giudicativa*, posizione, questa, di fattura semi-meinonghiana, visto che afferma la possibilità di provare emozioni a partire dal puro contenuto cognitivo con cui esse si relazionerebbero. In questo senso, per emozionarci non sarebbe necessario asserire l'esistenza delle entità di finzione che ci emozionano; basterebbe concepirle, immaginarle, introiettarle, intrattenendoci, appunto, in relazione con il dato contenuto cognitivo-emozionale così pensato, ma non asserito.
5. La *soluzione della credenza surrogata* nega la seconda tesi, affermando che la nostra risposta emotiva sarebbe dipesa dal nostro credere che, nella finzione, i personaggi soffrano (o, comunemente, provino sentimenti) realmente; dipenderebbe da una nostra proiezione empatica diretta nella ricezione.
6. La *soluzione irrazionale*, secondo cui la nostra reazione emotiva alla finzione sarebbe dovuta al nostro essere animali non-razionali, o almeno non pienamente razionali. Da questo punto di vista, il paradosso della finzione non creerebbe alcun tipo di ostacolo, anzi, verrebbe blandamente accettato, visto che il nostro recepire narrativo avrebbe ben poco a che fare con la dimensione della riflessione secondo criteri di coerenza.
7. La *soluzione del make-believe*, ovvero del far finta in senso proprio, nega il primo assunto, sostenendo che le emozioni provate nell'avere a che fare con la finzione sarebbero autentiche tanto quanto la finzione. Facendo parte del gioco del fingere, essere sarebbero altrettanto finte ma, in questo modo, verrebbero autenticamente recepite e, soprattutto, vissute. La trascendenza del gioco, in cui costa la finzione, porterebbe a provare emozioni finte, se paragonate all'assenza di finzione (nel qual caso sarebbero dette quasi-emozioni), ma reali nella situazione in cui del fingere si fruisce proprio fingendo. Soluzione, quest'ultima, che ha incontrato il consenso della maggior parte degli studiosi.

Partendo da quest'ultima teoria, vorrei provare a svilupparla, tentando così di proporre una nuova posizione, soppesabile poi, in seguito.

Ritengo che le emozioni sorte da dinamiche correlate alla finzione si pongano come componenti emotive diverse, sì, da quelle stimulate dal reale, ma ad esse strettamente imparentate. Dico, qui, che tali emozioni si pongono, attribuendogli quasi una sorta di autonomia volitiva, enfatizzando l'importanza che la loro essenza trae dal tramite che le causa, che ne sancisce l'origine. Esse, ovviamente, non hanno autonomia; sono recepite, interpretate, stimulate in sé dal lettore che le vive. Ciò nonostante la loro natura risiede propriamente nell'essere evocate ed, in qualche modo, in questo

sensu, stimolate ad assumere una data dimensione. Vengono ricercate in funzione di una sorta di loro fattura, che solo ad esse, proprio a causa della discendenza diretta che hanno da un certo tipo di dinamiche, è consentita.

Esse sono, sostenevo, strettamente imparentate alle emozioni che, proporzionalmente, dalla realtà nascono; ne costituiscono una sorta di contraltare non opposto, una sorta di gemello differente, diverso in funzione di alcune caratteristiche peculiari costitutive che ne costituiscono la reale causa d'esistenza.

In questa parentela ne risiede la veridicità: le emozioni fittizie, che finte però non sono, come sto tentando di sostenere, traggono il loro motivo d'essere a partire dalla simile-differenza che le lega agli stati emotivi propri del reale. Esse si pongono, vengono ricercate e rese manifeste, nel gioco di finzione, paventando, fingendo appunto, d'essere emozioni che in realtà non sono. Esse sono ricercate specificatamente a causa del loro fingere d'essere emozioni d'altra natura. Esse fingono d'essere emozioni reali e, per questo motivo, vengono esperite.

La paura, ad esempio, che al lettore viene consentito provare all'interno della finzione, è differente dalla paura che sorge, sempre ad esempio, nel trovarsi in pericolo, in uno scenario reale. La prima è ricercata in quanto controllata in una certa misura, in quanto scelta, in quanto all'apparenza i limiti ne sono noti, in quanto può esser fatta cessare in qualsiasi momento... insomma, viene ricercata proprio nella possibilità d'esser scelta. Ciò nonostante, non viene ricercata in quanto sentimento differente dalla paura che paura non è. Viene ricercata, invece, in quanto paura differente dalla paura. Il che pare, ovviamente e giustamente, paradossale. Ma non lo è. La paura narrativa, finta in un certo senso, è paura, tanto quanto lo è la paura reale, nascente dal pericolo, dalla preoccupazione; lo è in modo differente. A livello esperienziale ne è, ovviamente, una sorta di sorella minore, le è debitrice a livello ontologico. Se l'uomo, per qualche assurdo motivo, in un qualche assurdo scenario, non provasse paura, non conoscesse lo spavento ed il timore, sicuramente non proverebbe a ricercare tale sentimento ignoto all'interno di un qualche tipo di meccanismo simulatorio. Non avrebbe nemmeno la possibilità di decidere se auto-suscitare in sé, o meno, un sentimento di cui sarebbe scevro. Solamente perché la paura, ed assieme ad essa l'infinita gamma di emozioni che la realtà ci dona ed infligge, esiste, noi abbiamo modo in quanto lettori, in quanto fruitori di narrativa, in quanto giocatori della finzione, di ricercarla anche quando non ci è imposta, al di fuori dei luoghi in cui non ci è concesso sfuggirle.

Nonostante questo evidente debito tanto ontologico quanto empirico, la paura ricercata è differente dalla paura realistica, perché si realizza in modo totalmente diverso da essa, ma non è altro da essa: è pur sempre paura, come esperienza possibile. Se dovessimo schematizzare fino all'errore ed all'ingenuità quanto stiamo dicendo, diremmo allora: la paura è un sentimento vasto e complesso,

sfaccettato e multiforme, nasce da molte dinamiche e da molte situazioni, si commistiona a livello sensibile ed empirico con la realtà; di essa ne fanno parte sia la paura che nasce dal reale sia quella che scaturisce dalla finzione narrativa.

Questo meccanismo, ed altri ad esso simili, fanno sì che le emozioni fittizie vengano ricercate, e per tramite narrativo evocate, in una sorta di accettazione dell'illusione saputa, che esse consentono. Vengono ricercate, appunto, nel loro saper fingere di essere emozioni più realistiche di quanto non siano, ed al contempo, visto che questa illusione è essa stessa fittizia, e perciò non inganna, perché sapute essere differenti a livello metafisico. Le emozioni letterarie comportano la scelta, la volontà e la ricerca dell'accadimento fintamente fittizio; le emozioni realistiche nascono, invece, dall'accadimento puro, dalla reale fattualità. Il controllo che su di esse si può avere non è totale, risiede nel tentativo di ammaestrarle che nulla più che un tentare riesce ad essere. Nemmeno le emozioni narrative consentono il totale controllo; quante volte un romanzo ci ha emozionato, o addolorato, ben più di quanto ci aspettassimo? Ferendoci, magari, addirittura. Eppure, nel loro caso, gioco-forza ha la scelta, la dinamica della simulazione; simulazione che, però, simulando, porta a giocare con la realtà.

All'interno di questo capitolo abbiamo osservato la natura dei personaggi fittizi ed, ancor più a fondo, della finzione in sé. Abbiamo osservato la sostanzialità della narrazione, della letteratura, delle opere narrative. Abbiamo provato a identificarne i personaggi, gli oggetti e le dinamiche costitutive. Così facendo, tallonati dalla vaghezza e, al contempo, dalla necessità di criteri stabili di ricerca, abbiamo osservato come, per poter affrontare, così come già stiamo facendo, la questione degli enti letterari fittizi, sia necessario il rapporto con il contesto. Tale rapporto, mai rifuggito, col contesto, ci ha mostrato come sia necessaria la ricezione della relazione. Con gli enti letterari fittizi, a differenza che con gli enti possibili ed immaginari in generale, la conoscenza si muove per tramite relazionale, oltre che, ovviamente, di pensiero.

Ma ciò, non porta, forse, pericolosamente vicini al rischio del relativismo? Dell'illusione ontologica? Dell'eccessiva generosità metafisica?

Si rischia, forse, così, di rinunciare a criteri solidi nel perseguimento della sensazione-sentita, auto-confermantesi nel riconoscere ciò che incontra?

Capitolo III: Ricapitolando: la triplice identità letteraria leopardiana

Il terzo capitolo, ai cui albori ci troviamo, conclude la prima parte di quanto elaborato, il cui scopo è la presentazione degli enti fittizi, come già troppe volte ripetuto, delle problematiche che li caratterizzano, e delle riflessioni riguardo le loro derivazioni. La seconda parte, invece, s'intratterà in più stretto rapporto con il versante ontologico di quest'analisi, maturando differenti posizioni e tentando argomentazioni più radicali.

Lo scopo di questo capitolo è, così, quello d'essere conclusivo rispetto alla digressione storico-filosofica, seppur critica, che nei confronti dell'argomento interessato è stata fin'ora condotta. Per poter esser ciò, esso tenterà di tirare le somme di quanto fin ora osservato; tenterà di essere esaustivo in modo incisivo, piuttosto che didascalico, in questo senso. Sarà, per questo motivo, ciò che i capitoli precedenti non hanno avuto modo di essere, ne mostrerà il dinamismo. I precedenti capitoli richiedevano calma espositiva e solidità nozionistica; ciò perché costituivano la presentazione dell'argomentazione e dello scritto argomentante stesso. Questo, che giungendo dopo di essi può ereditarne gli sforzi compiuti, avrà modo di esserne la versione dinamicizzata, ed in questo senso esposta a riflessioni soppesate seppur più ardite. Riporterà quanto precedentemente osservato e, nel farlo, se non altro a livello d'intenti, eviterà di ripetersi, portandolo piuttosto oltre al suo puro esser dato osservabile.

L'elaborato che, qui, ora, mi sto apprestando a presentare ha come suo fulcro, ovviamente, ancora una volta, l'indagine attorno la caratterizzazione, possibile ed effettiva, degli enti letterari; quesito questo tante volte, a più riprese, affrontato ma ancora lontano dal potersi dire risolto. Il che, visto lo stadio a cui si è giunti è, senza ombra di dubbio, un bene. Ad onor del vero, più che una compiuta e definita indagine, allo stadio iniziale essa si manifesta come una domanda, volitivamente posta ma, nonostante ciò, a tratti fumosa. Una domanda che, portandosi appresso svariati altri quesiti di differente natura, mira ad interrogare gli enti letterari. Interrogazione, questa, che necessariamente sarà piuttosto generale inizialmente, e solo successivamente più approfondita vista la capienza del soggetto d'indagine e l'ampiezza delle risposte da esso richieste. Se il compimento di quest'elaborato ha interesse a delineare con doviziosa specificità un sapere attorno a quanto stiamo, attualmente, sfiorando, l'innesto invece non può che determinarsi come generico. Generico perché altrettanto generica è la labilità, la poca sicurezza, che ci riserva il primo sguardo dedicato a questi enti.

Chiarito quest'appunto di carattere metodologico-introdotivo, è possibile, nuovamente qui, nuovamente ora, apprestarsi a cominciare con rinnovata lucidità.

Partiamo col chiamare in causa gli indiziati di quest'indagine: gli enti letterari fittizi, appunto. Già la loro presentazione, anche solo a livello linguistico, causa subitaneamente tutto un certo tipo di problematiche, epistemologiche, logico-linguistiche e, non di meno, ontologiche. Anzi, in questo specifico caso, il tema linguistico-epistemologico ed il tema ontologico s'intrecciano nel formare, coesamente, una fitta problematica. Ciò già a partire da queste prime, poche, battute. L'associazione di "enti" e "fittizi", difatti, chiama in causa una determinazione dell'essente tutt'altro che facilmente delineabile. Da nomenclatura, un qualsiasi ente è innegabilmente un esistente, un qualcosa che esiste, un qualcosa di reale, banalmente; e con lo stesso rigore il termine "fittizio" sembra minare la sicura attestazione d'esistenza poco fa riportata. L'esser fittizio, difatti, ben si sposa con ciò che falsamente dimostra la sua vera natura, che in modo fuorviante mostra il suo esistere; rimarcando, il suo stesso mostrare, il suo stesso manifestarsi, è veicolo del falso, del non genuino. Se non altro, di una certa accezione del non-genuino che, in questo caso, come abbiamo precedentemente osservato, chiama fortemente in causa la questione del non esistente. Abbiamo trattato la questione della non-esistenza intuitiva degli enti immaginari, contenuta e scoperchiata dalle poche parole che sottostanno al nominativo di dato della non esistenza. E, assieme a ciò, successivamente, abbiamo considerato come la dimensione della finzione porti ad un'alterazione all'intuizione che il dato della non-esistenza evoca. Il non esistere, seppur solamente in qualche modo, proprio degli enti fittizi, intuitivamente compreso, rientra e viene innescato dal processo del fingere; il gioco di finzione demarca il carattere di sussistenza-non-esistente, se non altro in una sicura attestazione pseudo-aprioristica, degli enti di finzione. Quindi, in questo senso, l'intuizione della non-esistenza è un dato coscienziale disvelato da una dinamica artefatta. L'intuizione attorno alla natura degli enti fittizi è, per sua costituzione, un'intuizione artefatta e, di conseguenza, non spontanea ma, piuttosto, indotta. Il primo dato che da essi ci deriva, il loro auto-evidenziarsi non-esistere totale, è un dato coscienzialmente posto da una dinamica che sancisce una certa indipendenza dalla durezza indomabile propria della realtà in senso pieno concepita. Gli enti di finzione non esistono, in qualche modo, all'interno del reale; in qualche modo essi non sono reali. Ciò ci viene disvelato dall'artificio del fingere che, al contempo, testimonia come essi, nel panorama fittizio che gli appartiene e da cui scaturiscono, esistono. Essi esistono nella finzione perché fittizi e, di conseguenza, non esistono, in qualche modo, nel reale, sempre e comunque perché fittizi. Il qualche modo in cui non esistono all'interno della realtà è la finzione. Essi esistono nella finzione e non esistono in qualche modo nella realtà, proprio perché fittizi. Proprio perché la finzione, a sua volta, in qualche modo non esiste in quanto reale, ma certamente esiste in quanto finzione, essi esistono, ed in qualche modo esistono all'interno della realtà. Dire che essi non esistono in qualche modo, riferendosi a criteri appartenenti all'ordine della solida realtà, significa: essi esistono, in qualche modo, nella realtà, e quel qualche modo è la finzione che, in qualche modo esiste

nel reale, ovvero in quanto finzione.

Oltre a ciò, va tenuto ben in vista come il raccordo tra questi due termini (ente e fittizio) sia posto da un terzo vocabolo, tale "letterari"; l'ambito letterario, spazio della letteratura nel senso più ampio del termine, viene adibito a dimensione in cui accade l'incontro, già da ora determinantesi come pericoloso, tra l'essere dell'ente, tra l'esistere di ciò che è esistente, e la mancata genuinità del suo manifestarsi in quanto tale.

Abbiamo osservato, sempre nei capitoli a questo precedente, come l'ambito letterario sia fumoso, tanto nel suo presentarsi quanto definirsi, e tenda a sottrarsi alle possibili imbrigliature che nel tentativo di decifrare il reale gli vengono proposte. Si è studiato come l'opera d'arte, proprio perché in esso risiedente e, a sua volta, esso definente in quanto sua costitutiva, allo stesso modo sfugga alle pretese di nomenclature teoriche solide. Ciò, nuovamente, perché la letteratura, e con essa, al suo interno, l'opera letteraria, esistono in qualche modo all'interno della realtà. Esse esistono nella correlazione con la finzione, oltre che con la fruizione? Con la ricezione? Con il piacere? Con la sensazione? Mentre l'oggetto, che funge da tramite artistico, esiste in modo attestabilmente sicuro nella realtà (un libro, in quanto oggetto, in quanto agglomerato di pagine e inchiostro, almeno fino a prova contraria è un esistente ontologicamente solido), l'opera che da esso è possibile lasciar scaturire esiste solamente in qualche modo nella realtà. Ricordiamo d'altra parte, come sia impossibile negarne l'esistenza, anche solo nel tentativo di accreditare solidità ontologica alle opere d'arte stesse. Voltolini sostiene che le identità fittizie facciano strettamente parte delle condizioni d'identità stesse delle opere di finzione: "Se le opere sono entità sintattico-semantiche, il loro contenuto proposizionale sarà costituito a partire da oggetti fittizi. [...] Se ammettiamo un certo tipo di entità, non possiamo che ammettere gli altri tipi di entità che figurano nelle condizioni di identità del primo tipo di entità. Per l'appunto, gli oggetti fittizi figurano nelle condizioni di identità delle opere fittizie."⁴⁰

Ciò nonostante è proprio l'ambito letterario a consentirci di poter dipanare la prima delle, innumerevoli, asole problematiche dinnanzi a cui ci troviamo. Riferendo di fatti i due estremi relazionali, sopra delineati, alla questione letteraria, caratterizziamo l'ente come "ente letterario", nella misura in cui il suo essere qualcosa, il suo essere un esistente, vada inteso come l'essere qualcosa di letterario, l'essere un esistente in un dato stato di cose che dell'orizzonte narrativo fa suo fondamento; la tematica del fittizio, allo stesso modo, va compresa nel senso in cui, il suo manifestarsi in modo non genuino, non fa riferimento alla falsità della truffa, della malizia, ma, piuttosto, della mediazione tramite una differente situazione. Il fittizio non è tale rispetto ad una sua versione che, da presupposizione, dovrebbe profilarsi come originaria correttezza; esso si determina come tale in

⁴⁰ Voltolini A., *Finzioni*, p. 128.

relazione all'artificio che lo pone esistente in una dimensione altra rispetto a quella che, all'esistenza, più direttamente si riferirebbe. L'essere fittizio di cui stiamo avendo cura non è falso nell'accezione che riserveremmo ad una banconota non coniatata dalla zecca statale, quanto piuttosto ad una banconota coniatata dalla zecca di uno Stato altro rispetto al nostro e che, nella nostra economia corrente, non potrebbe essere utilizzata con valore commerciale. Nostro scopo, quindi, sarà, tra i vari, definire quale sia la sua funzione ed il suo valore, nel momento in cui quello metaforicamente commerciale gli è negato. D'altra parte, il suddetto esser fittizio non va considerato come falso atto a mascherare il vero, ma piuttosto come l'autentica maschera che rappresenta la mutevolezza dell'autentico. Lo si pensi, se ciò può in alcun modo aiutare, come la capacità di camuffarsi propria del camaleonte: esso muta colore, campitura e *texture* in base alle situazioni ed ai luoghi in cui si trova; ciò non di meno, nel suo mutare egli, aderendo in modo semi-indistinguibile all'ambito che situazionalmente gli compete, rivela la sua peculiare natura, rivela il modo d'essere che, ad esso stesso, in quanto quello specifico ente essente, compete.

La comprensione dell'artificio che consente all'ente di essere fittizio e, in quanto tale, concreto, ci è concessa solo dalla coscienza della natura letteraria dell'artificio stesso e della dipendenza che da esso l'ente letterario ha.

Giunti qui, nel momento in cui pare di star poggiando i piedi all'interno della trattazione con nuova solidità, possiamo fare un primo punto della situazione. Facciamo ciò dando definizione di quanto si è, fin'ora, determinato come soggetto di quest'indagine. Gli enti letterari fittizi sono tutti gli enti che esistono in funzione della loro posizione all'interno di un sistema letterario-narrativo. Essi non nascono da padri e madri come tutti noi ma da scrittori; e se questi scrittori li avranno dotati di padri e madri, la natalità stessa di questi ultimi ai compositori andrà attribuita; e se oltre che di genitori questi enti saranno stati dotati di parenti lontani, avi ed alberi genealogici, sarà sempre di natura letteraria l'atto della loro nascita e parentela. Letteraria è l'aria che respirano, se respirano, o comunque differente sarà da quella che i nostri polmoni riempie. E già questa prima espansione di una definizione ci cala nel problema della loro esistenza, ci fa toccare con mano quanto labili siano i confini del loro distinguersi da noi esistenti reali. I confini ci sono, sono palesi a chiunque, lettori ed ignari, ma quanto differenzianti essi siano, ciò è meno lampante. Come possiamo determinare l'esistenza degli enti letterari? In che dimensione l'artificio della loro creazione gli dona profondità e sicurezza ontologica?

Precedentemente dissi che, nei loro confronti, la tematica ontologica si fonde con quella epistemologica, scaturendo in impervie difficoltà. Nei passi precedenti abbiamo iniziato a delineare

la caratterizzazione di una corretta comprensione che, di essi, si può avere dal punto di vista letterario. Inoltriamoci, quindi, per il versante ontologico.

Onto-logicamente parlando, essi possono essere definiti determinazioni pure, chiamando così quegli enti il cui presentarsi epistemico non contraddice il contenuto di questa presentazione. Quando formalmente nomino un "ente letterario" non sto contraddicendo il contenuto di quest'enunciato che, banalmente e orientativamente, possiamo dire corrisponda a "ente esistente nell'ambito della narrazione letteraria". Fin qui il terreno par essere abbastanza solido da non farci scivolare e, almeno dal punto di vista del significato, abbiamo la corretta impressione di star parlando di qualcosa di afferrabile e concreto. Se ci relazioniamo, per l'appunto, ad enti letterari di carattere generale, pare non si ponga alcun tipo di sospetto. Pensiamo ad esempio un ente comune e quotidianamente calpestato: un marciapiede. Aprendo il romanzo *Underworld* di Delillo, alla prima facciata, trovo scritto: "È sul bordo del marciapiede assieme agli altri". Una frase anonima se decontestualizzata, che pare non causare sospetti né stupori. Allo stesso modo in cui non pare causare sospetto il marciapiede che, distrattamente ed in secondo piano, ci viene presentato. Un ente di questo tipo, un banale marciapiede, non ci crea difficoltà se proviamo ad immaginarlo come esistente, anche se lo stimolo ci deriva non dalla strada in cui stiamo fisicamente camminando quanto da quella che un romanzo ci sta mostrando. Riusciamo addirittura a raffigurarlo: grigio, di cemento, ruvido... insomma, il solito marciapiede a cui non è chiesto null'altro se non di essere identico a sé. Risulta esistente nel suo essere pensabile e, ancor di più, nel suo essere difficilmente distinguibile da un'infinità di marciapiedi che, nella vita comune, abbiamo incontrato senza accorgercene. Tutto sommato, in che difficoltà potremmo incorrere nel renderlo reale? Possiamo immaginare facilmente di costruirlo, erigerlo e, così facendo, incontrarlo materialmente. Il rapporto che incorre tra il marciapiede fuori da casa nostra e quello su cui si siedono "gli altri", nel romanzo citato, è simile a quello che collega la realizzazione al progetto. Posso progettare un vaso e allo stesso modo, abilmente o meno, posso produrlo; il progetto del vaso, poniamo ad esempio tracciato su di un foglio, esiste, e con esso esiste il vaso progettato; esso è la realizzazione del progetto, e il progetto è la realizzazione della possibilità del vaso. Similmente il marciapiede esiste, e il marciapiede che mi viene presentato narrativamente esiste in quanto il romanzo si fa custode della sua possibile realizzabilità; realizzabilità che, in quanto manifesta, è già parzialmente realizzata nel romanzo. Si potrebbe dire, intrucando solo all'apparenza la questione, che la realizzabilità del marciapiede letterario è già realizzata, in quanto realizzabilità stessa, all'interno del romanzo. In questo senso viene posta in modo generale, e non ostico, la relazione tra ente letterario, orizzonte letterario e ricezione non-letteraria (definendo così la ricezione che avviene al di fuori del testo). E per quanto sarebbero necessarie molte aggiunte e chiarificazioni,

non parrebbero esserci intoppi. La distinzione pare circoscriversi al, tutto sommato superabile, orizzonte della materialità.

Quest'apparente sicurezza che abbiamo fin'ora incontrato, e che ci ha concesso di scorrere fluidamente questa prima parte della problematica, scapicolla, però, nel momento in cui ci spingiamo oltre gli enti letterari inanimati e comunemente incontrabili. Quanto attualmente descritto impatta incontrando: enti non realizzabili ed enti animati. Osserviamo come.

Abbiamo fin'ora constatato come la parentela con la realtà, che tutti noi siamo portati a considerare, con un certo automatismo, reale e in quanto tale indubitabile, sia fondamentale nella possibilità di pensare con sicurezza l'esistenza degli enti letterari. Quando, precedentemente, ci siamo richiamati ad un marciapiede per esemplificare la facilità con cui si poteva acconsentire alla sua salda esistenza in ambito letterario, abbiamo chiamato in causa, al contempo, la familiarità che questo ente poteva avere con la quotidianità. Abbiamo osservato come, a conti fatti, si trattasse semplicemente di accostare quel marciapiede letterario alla spropositata quantità di suoi corrispettivi che nella realtà ci risulta impossibile non incontrare; certo, quel marciapiede non lo stavamo osservando, dipendeva da noi la sua caratterizzazione esteriore, ma, in fondo, se ci fosse stato presentato assieme ad una sua descrizione saremmo stati vincolati ad *osservarlo*, nello stesso modo in cui non ci viene riservata voce in capitolo riguardo all'aspetto di un marciapiede reale. A conti fatti non pareva esser altro che un proporzionale immateriale di un ente comunemente incontrato materialmente.

Ora si tratta di provare a vagliare la solidità di questa casistica tentando, gradualmente, di violare questo senso di parentela. Postuliamo quindi, l'esistenza di un ente che risulti impossibile incontrare nella nostra quotidianità (il mondo narrativo ne è pieno). Poniamo inoltre che, questo ente, sia incompatibile non in vista di un'impossibile implementazione di qualcosa a noi noto (come potrebbe essere un oggetto inverosimilmente avanzato dal punto di vista tecnologico) quanto piuttosto definito da una natura per noi inverosimile. Poniamo esso sia, ad esempio, un oggetto magico, per definizione non-possibile e, di conseguenza, inaccessibile a qualsiasi tipo di nostra esperienza passata. Un ente di questo tipo, seppur esistente in ambito letterario, rompe automaticamente qualsiasi senso di parentela nei confronti della realtà. Non l'abbiamo mai incontrato e mai lo incontreremo; lo stiamo incontrando solo nella dimensione letteraria e ciò accade con la precisa coscienza che l'incontro sarebbe irrealizzabile al di fuori di essa. Non si può riprodurre nella realtà, non si tratta della versione immateriale di un ente materiale comune, non si può applicare la casistica che avevamo individuato nella progettualità; non vi è alcuna realizzazione oltre-letteraria possibile. In conseguenza a ciò siamo già molto meno propensi a dichiararlo esistente, se non altro in modo automatico o inconscio.

Ciò nonostante, tramite una minima lucidità e un breve ragionamento, rimaniamo concordi sul fatto che esso esista; a sostegno di questa concordanza, però, saremo costretti a specificare le caratteristiche della sua esistenza, ovvero l'appartenere, strettamente ed esclusivamente, alla dimensione letteraria. Per far sì che non ci siano dubbi riguardo al suo essere, comunque, una determinazione pura, saremo costretti a sottolineare con più foga l'ultima parte della frase che ne enuncia il senso; rimarcheremo il fatto che un "ente letterario" di questo tipo, sia "un ente esistente nell'ambito della narrazione letteraria". In questo senso, quindi, esso sarà tanto un *ente* quanto *fittizio*, ente perché *fittizio*; le due dimensioni, i due attributi fondamentali non possono essere considerati separabili né separatamente. Esso esiste perché esiste all'interno di una dinamica fittizia e, proprio perché inserito all'interno del gioco di finzione, esiste. Il prezzo da pagare per l'assertività della sua testimonianza ontologica è il necessario rimarcare della dimensione a cui lo si può definire appartenente. Nel caso del marciapiede invece, ci saremmo accontentati di definirlo "un ente esistente" senza legiferare oltre una certa misura sull'ambito della sua esistenza; non vi erano pericolosi rischi di commistione con la realtà, in senso privato, visto che le differenze parevano di carattere meramente formale.

Nel caso di enti letterari non decontestualizzabili, pena l'irrealismo, dal contesto narrativo, venendo meno il rapporto di parentela con la realtà comunemente intesa, l'esistenza di essi è affidata all'universo letterario stesso che funge, così, da cornice e contenitore. La legittimazione di questi peculiari enti avviene tramite un patto conscio-inconscio che affida la dimostrazione, e di conseguenza la possibilità, del loro essere considerati esistenti al sistema letterario da cui sono custoditi. In questo caso l'ambiente letterario si determina a tutti gli effetti come un sistema, visto che dalla sua coerenza dipende la validità ontologica dei suoi enti più peculiari; se, nella sua caratterizzazione, difatti, uno di questi violasse i criteri interni che fungono da legge al sistema a cui appartiene, finirebbe per risultare in contraddizione con la struttura, e la struttura in contraddizione con sé stessa (se la struttura, difatti, producesse e contestualizzasse un elemento con sé stessa contraddittorio, essa, non solo condannerebbe l'ente in questione, ma con esso sé stessa, determinandosi come contraddittoria rispetto ai suoi stessi criteri).

Quest'auto-contraddittorietà sistematica interna può esautorare l'esistenza di questi enti? No, ovviamente, ma la rende vacillante nella misura in cui ne esibisce l'artificio; l'artificio è ciò che ne attesta la validità ontologica solo nella misura in cui essa è custodita e garantita dai fondamenti di uno specifico luogo letterario. L'artificio recita: "Un ente letterario è un ente esistente nell'ambito della narrazione letteraria. Questo ente letterario specifico co-esiste nella garanzia dei fondamenti che, coerenti tra di loro, assicurano l'esistenza del luogo letterario che l'ente abita". In questo senso, quindi, la violazione della coerenza interna del sistema letterario non afferma l'inesistenza dell'ente letterario ma, piuttosto, costringe l'artificio ad essere notato esplicitamente in modo che la co-

esistenza tra ente letterario e luogo letterario sia attestata. Toglie naturalezza ontologica, in sostanza. Rende evidente la necessità del patto con il lettore. L'ente letterario che si trova nell'illegalità rispetto alla coerenza dei criteri risulterà, così, simile ad un ibrido animale che, generato tramite innesti e combinazioni, in una situazione delimitata, difficilmente nella realtà naturale, scissa dalla sua situazione d'origine, potrebbe sopravvivere, proliferare e perdurare.

Con l'osservazione di enti letterari innaturali, non coerenti ai criteri di fondatezza della realtà naturale, abbiamo delineato l'assottigliamento della sicurezza ontologica dell'ente narrativo. Per poter vagliare ancor di più la solidità del fondamento ontologico di questi enti, dobbiamo superare la dimensione degli enti passivi, materiali-comuni o immateriali-non-comuni essi siano, giungendo ad osservare la relazione con enti animati. Parlando di enti animati letterari parliamo di coloro che, generalmente, costituiscono il fulcro e l'anima dell'opera narrativa: i personaggi, i protagonisti e gli antagonisti, le figure di sfondo, gl'individui di passaggio e di spicco... Parlandone in quanto enti letterari animati li caratterizziamo come dotati di vita e di ciò che da essa ne consegue, esistenti all'interno di un orizzonte letterario che, in quanto viventi, li attesta.

Per essi vale tutto ciò che fin'ora, per le prime due categorie d'enti letterari (enti letterari comuni ed enti letterari impossibili), è stato detto; con la differenza che nel loro caso ciò non è bastevole, avvicinarsi ad essi significa superare i criteri precedentemente utilizzati.

Con ordine. Caratterizzando un personaggio il più lontanamente possibile, si può ad esso riservare il primo dei criteri utilizzati: la parentela con la realtà. Ipotizzando che in un romanzo ci venga presentato un postino, ad esempio; esso sarà subitaneamente associabile a qualsiasi altro postino avremo incontrato nella nostra vita comune, rendendoci automatico considerarlo contestualizzabile tanto nell'orizzonte letterario che non. Anche in questo caso, la presenza di una descrizione correlata o meno alla presentazione ci consentirà semplicemente di avere autorità nella di lui raffigurazione, ma non di più. Di sicuro il nostro immaginarlo con i capelli lisci o ricci, biondi o rossi, non sarà fondamentale nel recepire e pensare come reale il suddetto postino.

Inoltre, osservando un personaggio letterario animato, nei suoi tratti salienti, più esteriori, sarà possibile rifarsi al criterio che abbiamo riservato agli enti letterari impossibili: la coerenza interna tra ente e panorama letterario. Innanzi tutto riguardo al suo essere animato, al suo essere considerabile vivo; il criterio di *vita* che dovremo considerare sarà quello fornitoci dal mondo letterario in cui quest'ente sarà esistente. Facendo ciò, potremmo osservare come, comunque, permanga una traccia del senso di parentela con la realtà naturale: un mondo di calcolatori, reputati vivi in relazione al cosmo che li ha animati, ci risulterà meno spontaneamente reale, proprio in quanto vivo. Ciò perché un calcolatore non è reputabile vivo, stando ai criteri che amministrano il mondo naturale abitato da

noi viventi che calcolatori non siamo. Se un personaggio ci venisse presentato come facente parte di una specie non esistente sulla Terra, poniamo il caso di un animale antropomorfo senziente, nell'attestarne la validità ontologica ci dovremmo affidare alle leggi reggenti il suo mondo costitutivo imparando a conoscerle. Nessuno si stupisce nel leggere di robot umanoidi all'interno degli scritti di Asimov, mentre tutti storceremmo il naso a trovarne all'interno di un romanzo di Tolstoj. Lo stesso tipo di ragionamento, che si può applicare tra l'ente che del mondo letterario fa parte ed il mondo letterario stesso, si può riferire al personaggio con se stesso, nel caso la caratterizzazione di esso lo consentisse. Se, ad esempio, un personaggio archetipicamente generoso, ci fosse mostrato comportarsi in modo spregevolmente egoista senza che ciò acquisisse alcun tipo di motivazione o contestualizzazione all'interno dello scritto in questione, la validità ontologica del personaggio stesso ne risentirebbe. La violazione della sua coerenza idiosincratICA lo renderebbe meno ontologicamente saldo a sé.

I due criteri, però, non bastano, di per sé, quando riferiti agli enti letterari animati, altrimenti essi non costituirebbero una categoria ontologica a parte né ci aprirebbero un nuovo orizzonte problematico. Questi enti, difatti, in funzione del loro essere animati e dell'orizzonte che, letterariamente, gli dà vita, si caratterizzano sempre meno come entità statiche, passive, e sempre di più come individualità. Questo è il termine che ci consente di affrontare, nella sua interezza, la problematica ontologica qui indagata. L'ente letterario animato, singolo, è un ente unico, è un ente riconoscibile in base a dei tratti peculiarmente identitari, è dotato di un'identità in senso forte e, a causa di ciò, è da considerarsi un individuo, seppur in senso letterario. Ciò, conseguentemente, porta ad un altro passo fondamentale. Nel momento in cui l'ente letterario animato viene a caratterizzarsi come individuo letterario, automaticamente, la relazione che con esso si ha, a differenza che con altri enti animati passivi, si realizza come rapporto. Rapporto, questo, di stampo umano, seppur in ambito letterario. Il rapporto che, colui che recepisce l'individuo letterario, il lettore, ha con l'esistenza dell'individuo letterario stesso, è un rapporto umano, una frequentazione nel senso sociale del termine. La domanda riguardo ad esso non si configura più come una domanda analitica, considerativa, quale poteva essere "esiste il marciapiede?". La domanda attorno l'esistenza dell'individuo letterario è una domanda qualitativa, a suo modo peculiarmente emotiva, che guarda al rapporto stesso che con esso si ha, che guarda all'importanza del rapporto, anche solo nella misura in cui esso viene considerato esistente. E l'esistenza è testimoniata, da sé, nella realtà del rapporto che s'interessa, umanamente, della sua natura, della sua qualità. Ciò non accade nel caso di entità letterarie comuni-passive; nel momento in cui m'interrogo riguardo l'esistenza del marciapiede, evocato da Delillo, non mi domando delle condizioni, dello stato di salute di quel marciapiede, non ho a cuore il suo stare (se non in relazione alle condizioni di eventuali personaggi che con esso possono avere a che fare; ad esempio: "È rovinato

quel marciapiede? Se il protagonista ci salisse potrebbe cadere? Farsi male?"). Nel caso degli individui letterari, invece, nonostante io possa provare sentimenti positivi o meno nei loro confronti, sarà delle loro condizioni che, con emotività, io m'interrogherò. Ed è nella relazione qualitativa, emotiva, così fatta, che risiede la testimonianza automatica, ingenua, dell'esistenza.

Nonostante questo chiarimento, fondamentale ai fini dell'elaborato, la problematizzazione ontologica legata ad essi non può considerarsi risolta. Entrando nell'ambito dell'identità e del rapporto siamo entrati nella sfera dell'individualità e, con essa, nel campo dell'unicità; e ancor di più, nell'unicità del rapporto. Sarebbe utile, a questo punto, prodigarsi nel descrivere come, generalmente, i rapporti, di qualsiasi tipo essi siano ed ancor di più se tra umani, siano unici, soprattutto nel loro esser vissuti. Ciò sarebbe utile per poter togliere quella patina di melensa banalità che ammorba ogni discorso che tenti di parlare dell'unicità dell'umano in modo generale. Purtroppo ciò risulterebbe fuorviante, in questa sede, ai fini del discorso. Chiedo, quindi, la gentilezza della carità interpretativa nel leggere queste parole che, mi premuro d'assicurare personalmente, non hanno intenzione di rifarsi ad alcun tipo di banale svenevolezza.

Riprendendo la trattazione, dopo questo appunto. Essendo il rapporto personale unico, come lo è anche quello vissuto con individualità letterarie, esso si orienterà, nel suo dipanarsi, secondo il criterio della congenialità. Nel caso della relazione tra il lettore e l'entità letteraria, la congenialità andrà predicata in due modalità. La prima è quella della congenialità generale, che fa da base per l'accadere del rapporto; essa è quella dimensione di correlazione tra la persona del lettore e la persona del personaggio letterario che fa sì che l'individualità narrativa possa, in prima battuta, esistere in modo reale per colui che la recepisce e, dopo ciò, accadere come un evento nella vita di colui che legge. In questo senso l'accadimento è concepito come l'incontro tra il lettore, persona reale naturalmente esistente, con il personaggio, persona letterale narrativamente esistente: l'incontro è la dimensione in cui l'artificio diviene rapporto, suggellando la relazione. In questa modalità, la congenialità è tale da far sì che l'incontro accada, ma entro i termini dell'oggetto narrativo, romanzo, racconto, poesia che sia. L'incontro è quindi veicolato al tramite letterario, è sancito dalle modalità narrative: il personaggio incontrato è quello che ci è raccontato, egli si comporta e vive come è letteralmente scritto nel suo destino. In questa fase il rapporto si esplica, principalmente, nell'accorata osservazione, empatica, immedesimantesi e non.

La seconda modalità della congenialità è quella detta individuale ed è quella per cui l'incontro perde la sua dimensione di limitata condizionatezza. Essa s'innesta a partire dall'interpretazione. Nel momento in cui il rapporto con l'individualità letteraria assume una data intensità, il lettore inizia ad interpretare l'esistenza del personaggio, conferendogli ulteriore profondità ontologica. La descrizione

non è solo letta, ma anche vista e sentita, soprattutto. L'accadimento non è solo seguito, ma ancor di più, convissuto. E dove quanto scritto non bastasse a chiarire, a mostrare, il lettore avrà modo d'aggiungere, di ampliare, elucubrare. Ed è qui, così, che la relazione si divincola dal solo romanzo, dal solo atto narrativo scritto, in cui ha trovato origine e fondamento. Il lettore porta l'individualità letteraria appresso a sé, anche nelle sfere della propria vita che al testo non competerebbero, anche al di fuori della lettura. Pensa al personaggio, pensa a cosa avrebbe fatto se si fosse trovato in date situazioni, pensa a vicende ed intrecci di cui non ha letto... mantiene vivo il dialogo e la relazione al di fuori del contesto narrativo sancito dal testo.

Il personaggio apparteneva allo scrittore, creato da esso e donato alla lettura; il lettore lo prende in cura, lo custodisce e lo vive, facendo le veci dello scrittore. Dove lo scrittore ha creato, coscientemente, e scritto, il lettore interpreta e tesse. Tutto ciò che, interpretando e narrando, a sé e, a questo punto, all'individualità letteraria stessa, aggiunge, lo aggiunge da sé, dalla propria persona, dal proprio congeniale essere individuo naturale. Dal modo d'esistere che, essendo, gli compete. Il personaggio letterario è, in una certa misura schiavo, schiavo della dimensione che gli è stata destinata, dell'abito che gli è stato cucito addosso, del mondo in cui è stato iscritto, delle vicende che gli spettano. È dipendente e vincolato. In questa dinamica esso sacrifica, senza possibilità di scelta, la propria definizione in favore dell'indipendenza; egli riceve indipendenza dal romanzo. Il lettore, interpretandolo e tessendolo gli dona la propria indipendenza, gli dona ciò che per il lettore è indipendenza, rendendolo legato a sé. Prima dipendente dal romanzo è ora dipendente dal lettore, senza deciderlo né volerlo. Questo è il prezzo del suo essere individualità mai viva, posta come viva. Così la congenialità individuale, realizzandosi pienamente, diviene meta-congenialità. Diviene congenialità dalla congenialità.

Il panorama della relazione meta-congeniale che si compie tra il lettore e l'individualità letteraria di cui si fa carico, che custodisce e vive assieme a sé, presso sé, descrive un certo tipo di situazione relazionale. Un certo tipo di situazione relazionale che, però, essendo particolarmente vasta e complessa, si apre a molteplici difficoltà e risvolti negativi. Se questa dinamica ha potuto chiarire la dimensione ontologica in cui si situa una dimensione rapportuale, che da valutazione ontica dell'ente diviene rapporto ontologico con un essente vissuto, seppur non vivo, non ha però potuto dipanare tutte le problematiche che ad essa sono legate.

I passi che ora seguiranno, quelli in cui ci confronteremo con alcune, selezionate, difficoltà che dal percorso sopra-delineato paiono scaturire, avranno una digressione peculiare; ciò a causa sia di alcune difficoltà ad esse esterne che ad alcune caratteristiche loro sostanziali. Le difficoltà esterne sono, principalmente, di carattere metodologico: la necessità di rimanere all'interno dei termini definitivi di

un percorso sancibile in quanto correttamente indirizzato richiede la selezione, gerarchica, di alcune questioni preminenti. D'altra parte, invece, le caratteristiche sostanziali di queste osservazioni ineriscono al fondamento stesso di queste problematiche, nel tentativo d'anticiparlo. Le problematiche sollevate fanno riferimento all'orizzonte dell'umano nella relazione all'ambito letterario, fanno riferimento al rapporto identitario che ivi viene a compiersi, e, facendo di conseguenza riferimento a questioni che mal si accostano allo studio di casistiche generali, possono aprirsi compiutamente solo nella dimensione del dibattito, della discussione, del confronto, del confronto tra umani. L'analisi lineare può solcarne solo la superficie, limitandosi ad accennare; la discussione, invece, potrebbe cogliere, nel suo dialogo, ciò che di saliente sarebbe necessario dire.

Ciò nonostante, al di là di difficoltà metodologiche e peculiarità determinanti, non rinunceremo ad accennare alla superficie quale scorza dell'importante che, proprio in quanto parte, l'importanza condivide.

Una problematica di ordine, solo all'apparenza, metodologico è quella che si apre alla considerazione del caso in cui l'incontro con l'individualità letteraria sia già avvenuto, con differenti modalità e tempistiche, in modo contraddittorio rispetto a quello che sta, ora, avvenendo. Poniamo il caso in cui s'incontri, in un luogo letterario, un personaggio narrativo che, all'interno di un altro orizzonte letterario, si è già incontrato, seppur in modo differente. Se ciò accadesse all'interno dello stesso tramite narrativo, la cosa non desterebbe particolari sospetti, al massimo sarebbe segno di cattiva qualità che finirebbe per inficiare solamente il sistema di coerenza interna del mondo letterario. Poniamo il caso che un autore mi descriva lo stesso personaggio in più modi, contraddittori tra loro, all'interno dello stesso testo, o addirittura di testi differenti. Come si diceva, ciò non creerebbe problemi se non alla nomea di scrittore dell'autore. Ma poniamo, invece, che lo stesso individuo letterario mi venga fatto incontrare più volte, in contesti ed orizzonti letterari differenti e non compatibili tra loro. Quale sarebbe da considerarsi l'incontro autentico? E, di conseguenza, quale sarebbe l'individuo letterario autenticamente considerabile?

Concretizziamo quest'esempio, per poterci destreggiare al meglio nella sua risoluzione; concretizziamolo nella figura di Giacomo Leopardi. Poniamo il caso d'essere grandi appassionati e fini conoscitori del poeta di Recanati; ne conosciamo ed apprezziamo le opere, ne studiamo la vita. Non l'abbiamo mai incontrato personalmente, com'è ovvio che sia, ma letterariamente sì ed, essendone appassionati, pure spesso. L'abbiamo incontrato sia tramite i suoi stessi testi che attraverso opere a lui riferite: riedizioni, aneddoti, critica letteraria... Lo conosciamo, abbiamo una certa conoscenza esperita di esso e pensiamo d'esser certi riguardo ai confini e alle caratteristiche della sua persona. Sappiamo dov'è nato, da chi, ne conosciamo le vicende, le frequentazioni, la poetica...

Poi, all'improvviso, scopriamo un libriccino, poco più di un centinaio di pagine, che ci crea dei problemi: *Io venìa pien d'angoscia a rimirarti*, di Michele Mari. In esso Leopardi ci viene descritto, attraverso il diario di gioventù del fratello, come niente meno che un licantropo. Il che risulta assurdo, ovviamente; consociamo la vita di Leopardi e sappiamo che un lupo mannaro di certo non era, anche postulando l'esistenza di simili creature. La prima reazione, colti da lucido raziocinio, è quella di bollare il protagonista di questo romanzo come un falso Leopardi. E tutto pare darci ragione: dal punto di vista storico e filologico il romanzo sarebbe palesemente di fattura non originale (tanto più che un autore, tale Mari, si attribuisce genuinamente il testo), la biografia che del poeta ci è nota contraddice palesemente i fatti qui chiamati in causa e, ancor di più, il buon senso ci chiama perlomeno a dubitare dell'esistenza dei licantropi, soprattutto se nascosti sotto le spoglie di personaggi illustri. Certo, il testo è stilemicamente leopardiano in senso stretto, ma è evidentemente un atto di manierismo. In definitiva, dal punto di vista storico (affidabilità delle fonti), filologico (analisi del testo) e logico (plausibilità degli argomenti trattati) quello propostoci da Mari non è il *vero* Leopardi.

Ma chi è, allora? Chi abbiamo incontrato? Al di fuori dell'argomentazione, è palese che esso esista, è il Leopardi incontrato all'interno dell'ambito narrativo istituito da Mari. È un Leopardi esistente, anche se contraddittorio rispetto all'originale. (È effettivamente contraddittorio? Esiste Leopardi, essere umano realmente esistito; esiste Leopardi, ente letterario, non fittizio, che ci è stato insegnato esser vissuto; esiste leopardi, licantropo, ente letterario fittizio creato e donato a noi da Mari. Nemmeno il secondo è reale, autentico. È esperibile, attestabile come esistente possibile, certamente sì; esso è però fittizio, nello stesso modo in cui la mia biografia, che potrei scrivere, sarebbe una finzione rispetto a me; essa sarebbe una deformazione della mia persona, affidata alla sola interpretazione e, seppur indirizzata, lo sarebbe anche ai miei stessi occhi. Il secondo Leopardi è una finzione disonesta, una finzione che non solo non si presenta come tale ma, ancor di più, finge di essere la testimonianza della realtà. Finge di essere la testimonianza tramite cui valutare la realistica, la solidità ontologica, del reale. Il terzo Leopardi è una finzione onesta, è la finzione che si presenta nel fittizio e si pone come ricercabile, recepitabile proprio perché nel e dal fittizio. La seconda, invece, finge d'esser realistica nel momento in cui, in quanto trasposizione, è irrimediabilmente fittizia.) Per poter distinguere i due termini della relazione dobbiamo poter evitare d'aver a che fare con due indefiniti; dobbiamo definirli per differenziarli. Nel momento in cui li contrapponiamo a poco ci serve saper definire l'uno se non possiamo conoscere l'altro. È opinabile l'operazione per cui definiamo "vero" un Leopardi senza poter caratterizzare l'altro e, di conseguenza, caratterizzandolo, definirlo compiutamente falso. Sempre che questo sia, poi, il nostro scopo. Falso in che senso? Differente in che modo?

Per far luce sulla faccenda in modo corretto, mi vorrei richiamare al saggio *Straniamento*⁴¹ di Carlo Ginzburg. Ciò perché anche noi, come, a suo dire, Tolstoj e Marco Aurelio, vogliamo relazionarci con lo straniamento che nasce spontaneo da questa difficoltà nel distinguere; un estraniamento, anche nel nostro caso, letterario quanto ontologico. Anche noi, proprio tramite l'estraniamento, vogliamo "raggiungere le cose stesse e penetrarle totalmente, fino a scorgere quale sia la loro vera natura", liberandoci di idee e rappresentazioni false, di automatismi; insomma, vogliamo comprendere.

Per fare ciò prendiamo in considerazione quanto, da Ginzburg, ci venga riferito del pensiero di Sklovskij, nel confronto che con esso ha. Viktor Sklovskij, critico russo legato al primo formalismo sovietico, scrisse che: "Per risuscitare la nostra percezione della vita, per rendere sensibili le cose, per fare della pietra una pietra, esiste ciò che noi chiamiamo arte. Il fine dell'arte è darci una sensazione della cosa, una sensazione che deve essere visione e non solo riconoscimento. Per ottenere questo risultato l'arte si serve di due procedimenti: lo straniamento delle cose e la complicazione della forma, con la quale tende a rendere più difficile la percezione e prolungarne la durata. Nell'arte il processo di percezione è infatti fine a sé stesso e deve essere protratto. L'arte è un mezzo per esperire il divenire di una cosa; per essa ciò che è stato non ha alcuna importanza."⁴²

E non è forse questo il caso a cui dinnanzi ci troviamo? In poche, salienti, parole, non è forse in questa definizione che troviamo esacerbata la situazione che stiamo fronteggiando?

Per punti. Prendiamo innanzi tutto in considerazione la dinamica per cui l'arte, scuotendoci dalla dimensione di apatia ricezionale, dal sopirsi dei sensi legati all'osservazione e all'esperienza, in cui ci troviamo, porta alla luce la possibilità di osservare le cose nel loro essere se stesse. Questo è, precisamente, il caso dello sdoppiamento d'identità di Leopardi nell'incontro letterario. Non avevamo forse, tramite reiterate letture, ripetute considerazioni ed analisi, accumulato un'esperienza, un'opinione, riguardo al poeta che sembrava essere inamovibile? Non sembrava quest'opinione non poter che essere sempre uguale a sé stessa? Indissodabile? E non è stata, appunto, la scoperta dell'esistenza di un altro, differente, Leopardi, (o anche solo della possibilità della sua esistenza) uno scossone sbalorditivo? Un rinnovamento che, ancor prima di aver considerato i suoi svolgimenti, ha già, nel suo solo manifestarsi, creato sommovimento nel ristagnamento sapienziale in cui galleggiavamo? "Ci troviamo di fronte ad un fenomeno artistico ogni volta che un procedimento [...] è stato intenzionalmente rimosso dall'ambito della percezione automatizzata."⁴³ Ed è proprio seguendo questa indicazione che ci può essere consentito osservare le cose nella verità del loro

⁴¹ Ginzburg C., "Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario", in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 2011.

⁴² Sklovskij V., *Una teoria della prosa*, 1966, cit. in Ginzburg C., *Occhiacci di legno*, p. 16.

⁴³ Ivi, p. 17.

esistere, i due Leopardi, le loro differenze e le loro reciproche veridicità. Non a caso abbiamo dovuto accantonare, almeno momentaneamente, la prospettiva storica e filologica, visto che, come rileva Ginzburg, le pagine di Sklovskij "prescindono volutamente da qualsiasi prospettiva storica"⁴⁴. Il passato dell'incontro non è l'unico fondamento possibile, non nega la dubitabilità. Ed è, come già si è detto, lungo quest'indicazione che bisogna proseguire, assieme al saggio che, nel mentre, si confronta con Tolstoj, Marco Aurelio, Proust e Dostoevskij, giungendo, infine, ad asserire che: "Lo straniamento è un antidoto efficace contro un rischio a cui ci siamo esposti tutti: quello di dare la realtà (noi stessi compresi) per scontata"⁴⁵. A questo rischio se ne aggiunge un altro, a suo modo opposto, il suo stesso opposto in qualche modo, ovvero il rischio di rendere tutta la realtà dubitabile, di conseguenza, dubitata. Nel momento in cui ci si accinge a vagliare la possibilità di sussistenza ontologica di un dato ente, o di un dato gruppo di enti, di una data categoria, il dubbio tende ad espandersi similmente ad un virus contaminando, pian piano, muovendosi per vicinanza e similitudine, tutta la realtà indagabile stessa. Il dubbio ontologico ammalia la solidità, apparente, intuitiva, del reale. E ciò che è dubitabile non può, proprio perché dubitabile ed in quanto tale sempre, in una certa misura, già-dubitato, godere di solidità, in questo caso ontologica, assoluta, sicura. Ciò che è dubitato è, sempre in una qualche misura, violato. (La legge esiste perché la giustizia è, costitutivamente, violata). Per questo motivo sono necessari criteri ontologici saldi, assieme ad una corretta ed equilibrata coscienza direttiva, che possa individuare ed ammaestrare il dubbio donandogli sensatezza. Evitandogli così di essere un puro movimento di apparente, auto-alimentantesi, sia nel movimento che nell'auto-convincimento della sua azione, nullificazione. Ontologica o meno.

Allora, nuovamente coscienti di ciò, tentiamo di capire cosa lo straniamento, qui, ci consenta di capire. L'estraniamento, naturale, che alimenta la dicotomia tra i due Leopardi ci rivela la natura del secondo: esso altro non è che l'incontro dell'incontro. Anzi, rincarando e precisando, esso è l'incontro con il racconto dell'incontro. Noi conosciamo Leopardi, lo conosciamo storicamente e letterariamente, sappiamo chi sia e che vita abbia condotto, conosciamo le sue opere e, non di meno, i suoi dolori. Allo stesso modo lo conosce Michele Mari. E, come noi, egli l'ha incontrato. Come noi, incontrandolo l'ha fatto suo; ha imparato il personaggio storico ed ha conosciuto l'individuo letterario, l'ha preso in custodia interpretandolo nel processo che, pagine fa, abbiamo definito la relazione meta-congeniale con l'individualità letteraria. L'ha fatto coscientemente, con abilità letteraria e umana, e da ciò è nata la possibilità di un nuovo incontro letterario. Il rapporto umano-letterario che Mari ha avuto con Leopardi è divenuto racconto, e quel racconto è diventato luogo, sempre letterario, per un nuovo incontro: è divenuto il luogo in cui noi, nuovi lettori, possiamo incontrare il racconto dell'incontro

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 34.

con Leopardi. Facciamo conoscenza con colui che è già stato noto, anche se per qualcun altro, in modo differente rispetto a come era già stato noto a noi. Il testo di Mari diviene l'incontro dell'incontro che è già avvenuto, che è stato incontrato.

Questo ci viene svelato dallo straniamento, questo ci viene mostrato nel momento in cui impariamo a vedere le cose nel modo d'esistere che è congeniale al loro essere, nel momento in cui sappiamo guardare Leopardi in quanto Leopardi e l'incontro in quanto l'incontro.

Nell'ultima parte del testo dedicato al rapporto congeniale con l'individualità letteraria abbiamo, esplicitamente e non, dipinto questo rapporto soffermandoci sull'intensità e sul carattere personale da esso posseduti. Contestualizzandolo nella dinamica ermeneutica-ontologica che alla letteratura, in senso ampio, faceva riferimento, l'abbiamo tratteggiato, implicitamente, come un rapporto positivo. Ciò, ovviamente, sottintendeva al fatto che, la persona relazionantesi con l'individuo letterario, fosse, allo stesso modo, in rapporti positivi con sé stesso. Nel parlare di quest'appassionato rapporto, non dobbiamo scordare come, proprio nel caso di ciò che si realizza tramite la propria intensità, i confini che rendono possibile il controllo siano, automaticamente, labili.

Molte altre casistiche potrebbero essere prolificamente osservate; la questione dell'etica legata alla possibilità della sussistenza di dati, specifici, individui letterari, ad esempio. Come comportarsi nel caso in cui un orizzonte letterario, nell'intenzione di esulare dalla narrazione, proponga individualità letterarie poste come maggiormente vevoli, dal punto di vista ontologico, rispetto a quelle che animano la realtà naturale? Come recepire l'ordine valoriale ed etico che ad esse sarebbe associato? Come comportarsi, ad esempio, nel caso dei testi religiosi, stando a quanto detto? Come recepire i profeti e le divinità in essi contenuti? Come valutare la dimensione etica ad essi contingente?

La relazione che con essi si potrebbe instaurare sarebbe puramente individuale? Le potrebbe essere riservata una dimensione oggettiva? Trascendentale? In funzione di che dinamica essa potrebbe essere posta al pari di un ordine legale nato dalla realtà naturale-sociale?

Ma tutte queste domande, che altro non sono che una minima parte di una ben più nutrita schiera, sono qui poste con il solo intento d'essere spunti di discussione, possibili punti di vista, tracce pronte alle sviluppo. Ciò che precedentemente chiamai la superficie di ciò che è importante, e che proprio in quanto superficie, in quanto parte, l'importanza con esso condivide.

Capitolo IV: La questione ontologica

Con queste prime righe si apre la seconda parte di questo elaborato; seconda parte, questa, il cui scopo è raccogliere l'eredità della prima, per poi svilupparla nel modo più prolificamente consono. Nella sezione precedente sono stati dichiarati intenti, sono state gettate basi, osservate teorie e assunte alcune, limitate, posizioni. Nel primo capitolo è stato presentato il tema d'indagine e ne è stata delineata un'iniziale via pseudo-risolutiva; nel corso del secondo, in prosecuzione, è stato caratterizzato il panorama teorico d'indagine pre-esistente e sono, così, stati sollevati alcuni quesiti d'analisi cruciali nonché problematici, la cui risoluzione è, almeno in certa misura, necessaria, ed il confronto con essi inevitabile; il terzo capitolo, giustamente, si pone come il primo timido erede dei precedenti: erede perché tenta di confrontarsi con quanto dai suoi precursori sollevato, evidenziato, e parzialmente affrontato; timido perché il confronto con tutto ciò è problematicamente povero. Povero, in questa accezione, non inteso come mal intenzionato o ingenuamente posto, quanto piuttosto, incompleto, insoddisfacente. Ciò, però, nuovamente, non va inteso come segno di facezie metodologiche o contenutistiche. Questa povertà, di cui si sta trattando, è infatti voluta e soppesata. Essa nasce dal desiderio, espositivo, di far sì che il terzo capitolo si ponga come la prima possibilità del confronto compiuto, come una possibile via, posizione, soluzione, il cui reale compito è autopalesarsi e, al contempo, auto-sfatarsi. Palesarsi in quanto, appunto, proprio possibile soluzione, tanto contenutistica quanto metodologica; sfatarsi in quanto, appunto, anche in questo caso, *possibile* soluzione.

Il terzo capitolo chiama a raccolta la problematicità volitivamente sollevata dai precedenti e con essa si confronta. Si confronta con la coscienza del suo non essere ancora maturo. Tira i fili di quanto detto e accennato; riassume in un certa misura un certo tipo di percorso condotto; richiama a sé la digressione di studio che attorno ai temi caldi dell'elaborato è stata fino a quel momento osservata. Tutto ciò lo fa nella piena coscienza della sua insufficienza e, così facendo, gli viene concessa la possibilità di mostrare i suoi limiti. Limiti, questi, tanto suoi quanto della possibile lettura risolutiva che esso rappresenta. Lettura che, appunto, nello stesso momento in cui si pone come risolutiva dichiara, al contempo, che la soluzione non solo è ben altra, ma dev'essere addirittura condotta, ricercata, in altro modo, in altro luogo, tramite altri metodi e criteri.

Ciò, ovviamente, a causa di differenti questioni. Innanzi tutto perché gli argomenti trattati erano stati gestiti in modo, sì, metodicamente accurato e nel corretto ordine d'indagine; al contempo, però, essi non avevano avuto modo di esser posti in relazione tra loro, non in maniera corretta e pluridirezionale. Erano stati esposti e trattati in ordine di digressione, a mo' di chiarimento; la relazione tra essi che, appunto, richiede il movimento secondo più direzioni e, conseguentemente a ciò, relazioni disciplinari

e tematiche, non era stata ancora compiuta. Il terzo capitolo, sotto questo aspetto, ha avuto il merito di porre un filo conduttore che unisse più criteri focali (quali il concetto dell'opera d'arte, la sostanza della letteratura, la sussistenza degli enti fittizi, la caratterizzazione degli enti letterari in quanto peculiari fittizi...) secondo quello che banalmente potrebbe esser definito un ragionamento. Inoltre, nelle precedenti parti erano stati posti esempi, volti all'osservazione di casistiche e comparazioni tra realtà e finzioni. Essi erano, però, tutti o perlopiù casi secondari, volti appunto ad essere solamente semplici strumenti di riferimento. Tramite la posizione della possibile, dubitabile, triplice identità leopardiana, invece, il loro seguito ha avuto modo di porre in fondamentale luce la questione della ricezione identitaria del rapporto con le entità fittizie. Ciò, ovviamente, s'inserisce nella prosecuzione dell'analisi del criterio contestuale. La questione della molteplicità fittizia dell'apparente singolarità, in campo letterario, sarà, ovviamente, tra i temi discussi maggiormente, e tenuti in considerazione in quanto banco di prova delle future conclusioni.

D'altra parte, se questi possono essere considerati, generosamente, alcuni tra i meriti, almeno a livello d'intenti, del terzo capitolo, esso non avrebbe comunque potuto provarsi in quanto completo, in quanto sufficiente; ciò perché manchevole, al tempo in cui proposto, nella tappa dell'elaborato in cui si pone, della componente fondamentale che, invece, a questa analisi necessita: la questione ontologica. È stato detto in apertura, ed ora viene giustificatamente ripetuto: se il fine di questo elaborato è l'individuazione e il chiarimento della domanda attorno all'esistenza possibile degli enti fittizi, in quanto letterari, d'altra parte essa non può essere posta in quanto sola fenomenologia della ricezione, in quanto solo studio delle possibilità relazionali, della mutevolezza inerente al contesto di visione. Essa non può esser posta, insomma, come un solo occhio focale. Seppur non abbia l'arroganza di volersi presentare, ancor prima d'essersi dimostrata, come imperviamente obbiettiva, priva di alcuna caratteristica che sarebbe, invece, da riservarsi alla visione, necessita ciò nonostante della solidità di una ricerca che a risposte stabili vuole giungere. Questo elaborato è una domanda attorno all'esistente, è una domanda attorno ad un esistente, ad un esistente peculiare il cui regno ontologico è, almeno all'apparenza, delimitabile seppur non evitabile, non scindibile indelebilmente. Esso necessita, perciò, della strutturalità ontologica. Vista l'impellente necessità, essa non può essere trattata, avvertita, come intermittente ed evanescente presenza; simile ad un fantasma che, a tratti, appare senza essere chiamato né, possibilmente, notato. Come *una tantum*, richiamata nel momento della necessità perché esaudisca la sete di validità criteriale, di solidità metodologica. Essa è, a suo modo, rigorosa e, di conseguenza, rigorosamente va attuata.

Questa seconda parte, infatti, verte proprio sul chiamarla in causa, sullo stabilire con essa un confronto, con quanto in essa già da tempo è dialogo e fermento. Riprendo in mano, allora, ciò da cui

questo elaborato, ancor prima di potersi palesare, matura, è iniziato: l'inignorabile questione dell'essere.

Per poter far ciò, in modo congruo rispetto alla tematica trattata, essa muoverà dalle considerazioni fatte nei capitoli precedenti ed, in questo modo, avrà sempre a che fare, con attenta coscienza, al dato della non-esistenza, in essi appunto citato. Facile è ricordare come uno dei, non casualmente, primi *focus* problematici trattati, sempre non a caso uno dei più ostici, e terreno di scontro tra le differenti interpretazioni e posizioni, è proprio il discorso attorno all'esistenza possibile degli enti fittizi e, nel caso specifico, ancor di più degli enti letterari fittizi. Fin dal primo capitolo, infatti, la diatriba, non necessariamente antagonista, tra l'esistenza, possibile o meno, e, successivamente, la sussistenza, possibile o meno, degli enti di finzione, ha segnato i successivi sviluppi di questa ricerca. Nel trattarla, preliminarmente, e successivamente in modo più approfondito ma mai completo, mi ero premurato di precisare come l'ordine ontologico dovesse essere richiamato, sì, ma non utilizzato come unica chiave di lettura reale. Ciò perché, come poco sopra si è sottolineato, esso non è trascurabile né discreto; la sua ampiezza è mastodontica e le sue conseguenze, prevalentemente teoretiche, la superano addirittura. Se, quindi, esso è stato mantenuto come sfondo e riferimento contestuale, in questa rinnovata sede, ora, è giunto il momento di richiamarlo in causa con forza, in modo da sancire dati ordini, indirizzi e, tramite essi, posizioni, argomentazioni maggiormente stabili. Se, precedentemente, la necessità richiedeva l'esposizione di studi e teorie, ora, compiuta la doverosa chiarezza, bisogna affrontare le basi che a queste teorie profondità danno.

Il nodo cruciale in questione, riguardo le suddette possibilità di esistenza o sussistenza, riguardo l'applicazione del dato della non-esistenza, riguardo la tematica della testimonianza ontologica scaturente dalla finzione (e dal conseguente rapporto che essa tesse con, e attraverso, il reale), riesuma la, mai defunta, domanda riguardo la veridicità del valore ontologico degli enti fittizi. Questo elaborato, nei suoi primi passi, nominò e parlò della questione dell'essere; riprendendola, quindi, ci si domanda, ontologicamente: il dato della non-esistenza può parlare di un esistere in qualche modo reale? Può, esso, affermare l'esistenza, sostenendo il suo essere esistenza in qualche modo non esistente? La sua negazione, limitata, può rivelare un'affermazione? E, se così fosse, quali sarebbero i reciproci limiti, i reciproci *limes*, di queste due, differenti e non necessariamente speculari, auto-demarcazioni? Rispondendo a queste domande e proseguendo tramite il loro lascito, se gli enti fittizi risultassero non dotabili di esistenza, non considerabili effettivamente reali, si potrebbe di essi dichiarare la non-esistenza? Si potrebbe dichiararli non-esistenti, *in toto* o meno, attribuendoli alla vacuità spaventosa del nulla? Senza, con ciò, ricadere in dimensioni aporetiche?

4.1 Il principio parmenideo e la negazione degli esistenti

Per poter tentare di rispondere compiutamente a questi, e altri, quesiti, dobbiamo confrontarci con un problema filosofico, secolare e forse mai risolto. Esso nasce dal dettato parmenideo stesso, questa è la sua età, ed è inevitabilmente ponibile in strettissima parentela con il già più volte affrontato dato della non-esistenza. Stiamo chiamando in causa il paradosso del non-essere, trattato anche come il paradosso degli esistenziali negativi. Gli esistenziali negativi sono enunciati il cui scopo è negare ciò che trattano; in generale, ed ancor di più nel caso di nostro interesse, essi negano l'esistenza di quanto chiamano in causa proprio in quanto non esistente. Banalmente, potrebbero essere esemplificati come "x non esiste". Enunciati di questo tipo risultano all'apparenza semplici e facilmente comprensibili, almeno a livello intuitivo; se trattati con la dovuta attenzione, però, rivelano subitaneamente un orizzonte di complessità difficilmente dipanabili. Già la loro definizione, se riformulata, seppur senza deformazioni, rivela l'intuizione di questo problema. Diciamo quindi: gli esistenziali negativi sono enunciati che negano ciò che affermano nella negazione. Essi, infatti, trattando qualcosa in quanto non-esistente, affermandolo come non-esistente appunto, in una qualche misura lo affermano anche come *qualcosa*. Impossibile è non notare la somiglianza teorica col dato della non-esistenza. Tralasciando, momentaneamente, il problema della negazione che afferma, su cui torneremo a breve con doverosa gradualità, soffermiamoci su un primo assunto che pare mettere in difficoltà qualsivoglia tipo di enunciato siffatto: per poter negare l'esistenza di un dato qualcosa, quel qualcosa, in qualche modo, deve esistere, pena l'insensatezza della negazione e dell'enunciato stesso. Per poter negare l'esistenza, in modo rigoroso, di un dato ente, il mio enunciato negante dev'essere dotato di senso; perché ciò accada, l'ente negato stesso dev'essere almeno in una certa misura dotabile di senso. Per essere dotabile di senso, esso deve in qualche modo esistere. Se noi negassimo l'esistenza di un ente assolutamente non esistente compiremmo un atto insensato e controproducente. Mi si conceda un esempio frivolo: se noi tentassimo di negare l'esistenza di "wurpl", termine privo di senso, determinazione o connotazione reale, ci staremmo, con una certa probabilità, comportando da folli.

Riferendo ciò a questioni maggiormente caratterizzanti i fini di questa tesi, si ricordi il caso della leggendaria Excalibur, spada impugnata dall'altrettanto mitico Re Artù del ciclo bretone a lui dedicato; nel capitolo secondo ne si è parlato sottolineando la distinzione, invalicabile, tra la sua esistenza letteraria e la sua esistenza reale. Si è esemplificato come, nella realtà, esista una data spada dotata di tutti gli attributi che, esternamente, ad Excalibur si potrebbero affibbiare; si è sostenuto che, nonostante questa somiglianza esterna, i due enti non potessero in alcun modo essere considerati il medesimo, nemmeno nella concezione del passaggio da potenza ad atto della loro distinzione, in quanto l'attributo dell'esistenza e della finzione ne determinavano due realtà drasticamente distinte.

Proviamo a considerare nuovamente la questione servendoci di quel facile esempio. Proviamo a riformulare il problema tramite un esistenziale negativo; diciamo: “La spada Excalibur non esiste”. Subito ci renderemmo conto di come quest’affermazione, per poter essere effettivamente un’affermazione, per poter compiutamente affermare, con tutto ciò che ne conseguirebbe, debba pur star parlando di qualcosa di reale. Banalmente, per poter sostenere, con una certa sensatezza, che Excalibur non esista, bisogna necessariamente riferirsi a qualcosa, in questo caso Excalibur. Per potersi riferire, in qualche modo, ad Excalibur, essa deve, sempre in qualche modo, esistere. Se così non fosse, se essa non esistesse, di cosa staremmo parlando? Cosa staremmo tentando di negare? Di cosa affermeremmo la negazione? L’enunciato “Excalibur non esiste” ha il suo fondamento stesso nell’esistenza di Excalibur, nell’esistenza di quell’ente che egli stesso nega, o almeno prova a negare. Se la mitologica spada, di cui l’enunciato tratta, non esistesse, esso sarebbe, come abbiamo già precedentemente affermato, privo di riferimento e senso, e di conseguenza gli verrebbe negata la possibilità di essere vero o, piuttosto, falso.

Così considerato, l’esistenziale negativo sostenente “Excalibur non esiste” ha lo stesso valore, significato, del dire “Excalibur non è riferibile, non è esprimibile”. Il che, ovviamente, non è accettabile. Nel tentativo di superare, per quanto possibile risolvere, questa inaccettabilità, ci troviamo di fronte a due scontate opzioni: l’enunciato è falso, oppure insensato. Se l’enunciato dovesse esser falso, scoprendolo affermeremmo l’esistenza di Excalibur, così com’è tautologicamente intuibile. Se dire “Excalibur non esiste” significa dire il falso, allora il suo opposto, affermare “Excalibur esiste” converrà al dire il vero. Similmente risulterebbe lo sviluppo della seconda opzione; se l’enunciato fosse insensato sicuramente non potrebbe essere considerato vero. E se non potesse essere considerato vero risulterebbe nuovamente nel suo dimostrarsi falso, o se non altro considerabile tale.

Seguendo un’analisi di questo tipo pare si risulti nell’inevitabile negazione di possibilità a qualsivoglia esistenziale negativo; qualsiasi sia l’oggetto, l’ente, considerato, e negato nel tentativo esistenziale, la sua negazione risulterà falsa o insensata.

Consideriamo la caratterizzazione che, di questo paradosso, ha fornito Richard Cartwright:

“Per negare l’esistenza di qualcosa – degli unicorni, ad esempio – dobbiamo indicare cos’è ciò la cui esistenza viene negata: e questo richiede che ci si riferisca a, o si menzionino, gli unicorni; l’esistenziale negativo deve vertere su di loro. Ma non ci si può riferire a cose che non esistono, o menzionarle; nessuna affermazione può vertere su di esse. Sicché, dato che ne abbiamo negato l’esistenza, tutto sommato gli unicorni devono esistere. Quello che sembrava un esistenziale negativo vero, perciò, o è falso o non è affatto un enunciato; e siccome l’argomento si applica ugualmente in

qualsiasi altro caso, sembra che siamo costretti a concludere che non ci sono esistenziali negativi veri.”⁴⁶

Berto⁴⁷ riformula l’argomento, rendendolo più chiaro ed analizzabile, in tre passaggi:

(P1) Per negare l’esistenza di qualcosa, occorre riferirsi a quella cosa;

(P2) Ma se ci si riferisce a qualcosa, quella cosa esiste;

Quindi,

(C) Per negare l’esistenza di qualcosa, occorre che quella cosa esista.

Dalla conclusione, così osservata, si giunge alla constatazione della totale inefficienza degli esistenziali negativi; ogni tentativo di negare (C) si tradurrebbe in enunciati falsi e, così, auto-contraddittori. Osservate a partire dalla conclusione, l’unione delle due premesse ci costringe ad osservare come non sia possibile riferirsi a qualcosa che non esiste.

Questa impossibilità, ineluttabile, di avere a che fare, in qualsiasi modo, con ciò che non esiste ben si sposa con il dettato parmenideo:

“Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –

quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare;

l’una che <<è>> e che non è possibile che non sia

- è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità -

l’altra che <<non è>> e che è necessario che non sia.

E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende.

Infatti non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile,

né potresti esprimerlo.”⁴⁸

Secondo quest’ottica, il pensiero parmenideo sembra suggerire che non sia possibile porsi in relazione con ciò che non esiste. A livello veritativo questo riferirsi, questo avere in qualche modo a che fare, è riconducibile alla dimensione dell’intenzionalità. Con intenzionalità s’intende, filosoficamente parlando, la direzione data all’attenzione mentale; applico intenzionalità nel momento in cui mi rivolgo a qualcosa mentalmente, mi riferisco appunto. Seguendo Parmenide pare inevitabile sostenere che il presupposto dell’intenzionalità sia proprio l’esistenza; banalmente, non posso pensare ciò che non esiste. Come potrei rivolgere la mia attenzione, mentale o meno, a qualcosa di non esistente? A

⁴⁶ Cartwright R., “*Negative Existentials*”, in *The Journal of Philosophy* 57, 1960; cit. in trad. it. Berto F., *L’esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Roma – Bari, Laterza, 2012, p. 9.

⁴⁷ Berto F., *L’esistenza non è logica*.

⁴⁸ Parmenide, *Sulla natura*, fr. 2.

qualcosa che non esistendo si sottrarrebbe a qualsiasi tipo di attenzione, di relazione, di definizione? Ciò che non esiste non ha margini, confini d'individuazione, così essendo, sfugge, si ritrae dai possibili appigli rapportuali. L'intenzionalità, quindi, avrebbe come sua condizione di possibilità l'esistenza. A sua volta, capovolgendo il criterio, la presenza d'intenzionalità, la sua possibile attuazione, sarebbe testimonianza di esistenza. Se posso rivolgere intenzionalità ad un ente, mi sia concessa l'espressione, quell'ente dev'essere esistente, quell'ente è. Ed essendo è, anche, intenzionabile.

Secondo Berto, però, un ragionamento di questo tipo, per quanto all'apparenza tanto inoppugnabile quanto ligio all'altrettanto inscalfibile dettato parmenideo, rivela alcune fallacie di ragionamento, si apre a considerazioni semplicistiche di stampo eccessivamente generale. Un pensiero di questo tipo, quindi, tenderebbe ad amalgamare le identità degli enti esistenti, rendendoli esistenti solo in quanto puramente esistenti, rendendoli esistenti solo in quanto irricognoscibili e, così, indistinguibili.

“Non c'è qualcosa di *strano* nell'idea che esiste tutto? Parmenide non aveva mai sentito parlare di fenici, chimere, personaggi fittizi di favole per bambini, divinità (uno qualsiasi degli dei a cui non credeva)? Possiamo immaginarci il vecchio filosofo venerando e terribile, che batte il piede e si lamenta: <<Ma se queste cose sono pensate, se gli si dà un nome, devono esserci per essere pensate e menzionate!>>.

Già, esserci. Ma (essere) *dove*? Quando un papà che non ha mai studiato filosofia insegna al suo figliolo ormai cresciutello che una chimera, o Pegaso, o Babbo Natale, non CI sono, nel senso che non esistono, intende qualcosa del tipo: manca un posto di questo mondo fisico che ci circonda, una regione dello spaziotempo, in cui possiamo andarli a trovare. Se Babbo Natale CI fosse, nel senso di essere da qualche parte, potremmo, almeno in linea teorica (cioè, se fossimo capaci di compiere viaggi che magari di fatto non possiamo compiere), raggiungerlo e interagire causalmente con lui: magari tirargli un calcio o, più amichevolmente, dargli un bacio. Ma proprio questa è la caratteristica di cui sono prive cose che non esistono, come Babbo Natale o Sherlock Holmes: non abbiamo interazioni del genere con loro. Posso dare un bacio a Uma Thurman, ma non a Sherlock Holmes; a Varenne, ma non a Pegaso; e posso fare la spesa con cento talleri esistenti (o almeno, l'avrei magari potuta fare nel Settecento), ma non con cento talleri inesistenti.”⁴⁹

Alla base dell'avere a che fare con, del riferirsi a, c'è la possibilità della relazione con l'esistenza. L'unica possibilità è che, nel suo declinarsi plurimo, non si possa avere in alcun modo a che fare e che non ci si possa in alcun modo riferire a ciò che non esiste. “Ma perché supporre che tutte le

⁴⁹ Berto F., *L'esistenza non è logica*, p. 11.

relazioni funzionino così?”⁵⁰ Egli sostiene che la relazione di riferimento, il riferirsi, non sia univoca ma, piuttosto, differentemente applicabile. Poniamo il caso del già tante volte citato investigatore di Baker Street, Sherlock Holmes. Posso riferirmi a lui parlandone e pensandolo, posso applicare intenzionalità nei suoi confronti. Secondo Berto, per quanto queste considerazioni siano indubitabili, la condizione di possibilità di ciò è che noi esistiamo. Per poter pensare, nominare, riferirsi a Sherlock Holmes dobbiamo esistere. La stessa cosa, però, non varrebbe per l’ente riferito, in questo caso Holmes. “Riferirsi a è una relazione intenzionale, e se x si riferisce ad y (lo pensa, o lo immagina, o se lo rappresenta, o gli dà un nome, o ne afferma certe cose), forse x deve esistere, ma lo stesso non si può dire di y.”⁵¹

Ciò che, qui, vale per le relazioni, varrebbe anche nel caso delle proprietà, del possesso di proprietà. Come già affermato nei primi due capitoli, sappiamo esser possibile fare affermazioni attorno ad enti non esistenti. Ancor di più, sappiamo di poter affermare enunciati veri attorno ad enti, nuovamente, non esistenti. Ci è noto come Sherlock Holmes sia caratterizzabile come “un detective inglese, il più abile, residente al 221B di Baker Street”. Abbiamo già, a più riprese, osservato come si sfocerebbe in considerazioni e riconoscimenti contraddittori ed inconsistenti, nel qual caso si provasse a svincolare gli enti fittizi da caratterizzazioni reali. Siamo, quindi, costretti, secondo Berto, ad ammettere la possibilità che enti non esistenti posseggano proprietà caratterizzanti. Ciò, ovviamente, sarebbe in diretta contraddizione con il veto parmenideo: ciò che non esiste non è in alcun modo caratterizzabile; non è e, di conseguenza, non è caratterizzabile, non è riferibile, non è dotato di proprietà... “Ma, daccapo, perché supporre che *tutte* le proprietà siano così? *essere un personaggio fittizio*, o *essere stato pensato da voi venti righe orsono*, o *essere Sherlock Holmes*, sono proprietà che Holmes può avere anche senza esistere (*modo formali*: <<Holmes è un personaggio fittizio>>, o <<Holmes è stato pensato da voi venti righe orsono>>, sono affermazioni rese vere da Holmes, anche se Holmes non esiste). Quindi, sembra che sia comunque possibile riferirsi a cose che non esistono, avere relazioni con esse che non esistono, e dirne cose vere. Nella nostra comprensione di <<riferirsi a>> ed <<esistere>>, il Principio di Parmenide (PP) non sta proprio in piedi.”⁵²

Berto mostra come il solo *diktat* parmenideo non sia sufficiente a fornire una solida base ontologica, volta ad assicurare esistenza stabile, o piuttosto negarla definitivamente se così risultasse, agli enti letterari fittizi. Il puro dato dell’esistenza, opposta alla non-esistenza, anch’essa osservata così in senso assoluto, vincolerebbe le nostre considerazioni ad un orizzonte tanto impossibile da svincolare, almeno all’apparenza, quanto, a suo modo, sterile. D’altra parte, il non-esistente parmenideo,

⁵⁰ Ivi, p. 12.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 13.

nemmeno caratterizzabile come determinazione singola, il puro nulla, l'assoluto niente, non risulterebbe nemmeno osservabile, appunto. Qualsiasi presa di distanza da esso sarebbe tanto totale quanto inconsistente. Ciò anche perché ogni tipo di relazione, che con esso si verrebbe ad instaurare, risulterebbe in una relazione aprioristicamente censurata. Questo, ovviamente, accadrebbe anche nel caso di relazioni all'apparenza volte al distacco o alla negazione dal e del nulla stesso, quali, ad esempio, la situazione dell'esistere e, di conseguenza, del non-essere-nulla, dell'essere-altro-dal-nulla... In questo senso, rifacendosi a quello che Berto individua come il consequenziale assunto di Parmenide (PP), ovvero "Tutto esiste", si sfocerebbe in una costrizione esistenziale che, sì, vorrebbe assicurare l'ambito del reale all'esistente, ma, d'altra parte, facendo ciò, censurerebbe qualsiasi tipo di considerazione, valore, criterio, riguardo alla sua effettiva realistica.

Nel momento in cui tutto esiste e differentemente non potrebbe mai essere, perde qualsiasi senso la domanda che interroga l'esistenza di specifici enti, quali quelli fittizi. Il problema della differenza parmenidea s'impone qui in modo sferzante, dichiarando l'impossibilità di osservare un dato ente, una data classe di enti, se non in quanto solamente esistenti. E, dalla stessa sterilità, aprioristica, verrebbe afflitta anche la considerazione, seppur cosciente, del loro non-essere non-esistenti. Si potrebbe azzardare ad affermare che, in un panorama di questo tipo, l'essere esistenti degli enti fittizi, insieme all'intero panorama degli enti esistenti, sarebbe assicurato, sì, almeno apparentemente, dalla morsa del nulla, ma ciò non in funzione di un loro "merito", di una loro caratterizzazione; il che significa: non in funzione del loro essere, delle determinazioni derivanti dal loro esistere, dal loro essere reali, quanto piuttosto da una *debolezza* insita nella costituzione stessa del nulla. Così, sarebbe il nulla ad assicurare l'esistenza di tali enti, di ogni ente. Una posizione di questo tipo, oltre che scomoda ed, in certi fronti d'applicazione, inutile, porterebbe a complicazioni teoretiche difficilmente dipanabili.

Certamente Parmenide non pensava quella che per lui era ben più che una teoria, il peso veritativo della realtà tutta, in questo modo, con intenti simili ai nostri. Egli, ben sappiamo, non aveva alcun'interesse a tutelare le determinazioni, le differenze; solo l'essere è, e certamente non nel senso in cui stiamo tentando di osservare l'esistente noi mortali, nell'ambito di questo scritto.

"In realtà, per Parmenide non esiste quasi niente! La molteplicità degli oggetti della nostra esperienza ordinaria – case, alberi, montagne, persone – è relegata da Parmenide nel regno della *dòxa* fallace, dell'apparenza ingannevole. Ciò che è, è l'essere, e l'essere, la vera realtà, è un'unità eterna e immutabile. Attributi dell'essere sono: <<ingenerato e imperituro>>, che <<né era né sarà>>, <<indivisibile>>, <<immobile>>, <<simile a massa di ben rotonda sfera>>."⁵³

⁵³ Ivi, p. 6.

Non possiamo, quindi, perseguire questa strada. Dobbiamo, invece, cogliere e, successivamente, affrontare le problematiche che la inficiano, influenzandoci a nostra volta.

Secondo Berto, uno dei principali nodi problematici del principio parmenideo risiede nella posizione di un omni-significazione dell' "è" dell'essere, dell'esistente. L'identificazione dell' "è" con l'esistente e, a sua volta, di esso con l'essere, in quanto "è" totale e totalizzante, appunto, causerebbe il vincolo teoretico, auto-perpetuantesi, che porterebbe, da una parte, alla totalizzazione esistenziale e, dall'altra, all'impossibilità della distinzione. Distinzione impossibilitata innanzitutto, non a caso, proprio nella determinazione dell'esistente.

Anche basandosi sul puro empirismo linguistico, notiamo facilmente come l'utilizzo del verbo essere, dell' "è", si comporti in modo ben differente rispetto alla pretesa parmenidea.

"Le distinzioni mancanti riguarderebbero, in particolare, i diversi sensi della parolina <<è>>. Anche in lingue contemporanee, come l'italiano o l'inglese o il francese, l'espressione <<è>> (o <<is>>, <<est>>) è ambigua, svolgendo funzioni diverse. C'è l'<<è>> di predicazione, usato per attribuire, ad esempio, una proprietà ad una cosa (<<Socrate è un filosofo>>); quello d'identità (<<Cicerone è Marco Tullio>>, ossia: Cicerone e Marco Tullio sono identici, sono la stessa persona); quello di inclusione o sussunzione, usato per dire che un certo insieme di oggetti è un sottoinsieme di un altro, o che se qualcosa ha una proprietà ne ha anche un'altra (<<l'uomo è animale>>, ossia: se qualcosa ha la proprietà di essere un uomo, allora ha quella di essere un animale; o ancora: l'insieme degli uomini è un sottoinsieme di quello degli animali). Inoltre, <<è>> viene a volte adoperato per menzionare una parola anziché usarla, cosa che si può evidenziare nella lingua scritta mediante giudiziose virgolette (<<"Napoleone" è di nove lettere>>), riducendo così quest'uso all'attribuzione di proprietà."⁵⁴

Differente è il caso in cui il senso dell'essere venga usato in funzione assolutizzante, il caso in cui venga applicato per evidenziare ed affermare esistenza. Dicendo, ad esempio, "io sono", inteso come enunciato singolo, affermo la mia esistenza, dichiaro l'esistere che si confà alla mia persona, all'essere al mondo. Differentemente rispetto a quanto potrei fare dicendo, sempre ad esempio, "Io sono alto", in cui appunto, come si faceva notare prima, la mia affermazione d'essenza sarebbe legata puramente all'attribuzione di una caratteristica quantitativa, constatabile.

Differente era il funzionamento di questa questione nella lingua greca: essa non possedeva un verbo esprimente la sola esistenza, così distinguibile dal verbo essere. Il verbo essere veniva declinato tanto per il reale quanto per il vero, tanto per l'attribuzione di proprietà standard quanto dell'esistenza. Ovviamente, i greci, tutt'altro che ingenui, avevano ben presente questa ambiguità linguistico-teorica.

⁵⁴ Ivi, p. 14.

Nel capitolo primo abbiamo esposto come fosse stato proprio Platone, un greco appunto, a distinguere i significati dell' "è", differenti tra predicazioni, tra attribuzioni d'identità e d'esistenza. Nel Sofista, infatti: "Dobbiamo ammettere insomma, senza troppo rimuginare, che il movimento è identico e non identico. Quando infatti affermiamo che il movimento è identico e non identico, non lo affermiamo allo stesso titolo: dicendolo identico, lo intendiamo in virtù della partecipazione all'identità rispetto a se stesso, mentre, dicendolo non identico, lo intendiamo in virtù della comunicazione con il diverso, per cui risulta separato dall'identico e dunque non identico, ma diverso, sicché viene detto adesso a buon diritto non identico. [...] Il non essere dunque è, per necessità, rispetto al movimento e in relazione a tutti i generi, giacché, in relazione a tutti, la natura del diverso, rendendo diverso dall'essere ciascuno dei generi, lo rende non essente e, per la stessa ragione, sarà esatto dire che sono tutti non essenti e viceversa, in quanto partecipano dell'essere, che sono e che sono essenti."⁵⁵ Ciò nonostante il problema permane; non è sufficiente constatare l'ambiguità per giungere alla tanto desiderata chiarezza. Certo, abbiamo individuato delle distinzioni, delle differenti applicazioni possibili, delle relazionalità attributive diverse dalla pura affermazione d'esistenza assoluta... il veto parmenideo, però, permane. Permane, almeno all'apparenza, intonso, inscalfito, seppur forse preso meno in considerazione, seppur forse osservato con minor rispetto.

"Una volta fatte tutte le distinzioni del caso quanto ai sensi di <<è>>, il problema dell'*enantion* resta tale e quale, e con esso il paradosso del non essere e il divieto parmenideo. Resta cioè il problema di come si possa dire, di qualcosa, che non è in senso assoluto – e, se si accetta che <<è>>, o <<c'è>>, usati in questo senso, significano lo stesso di <<esiste>>, di come si possa riferirsi a, o parlare di, cose che non *sono*, o non *ci* sono, nel senso che non esistono – anche solo per dire che non esistono. E infatti, dopo oltre duemila anni di sottili distinzioni linguistiche che – si dice – mancavano ai greci, come abbiamo visto il paradosso del non essere è ancora a piede libero."⁵⁶

Abbiamo osservato come l'attribuzione di esistenza tramite la sola relazionalità, tramite il solo contatto, anche se esclusivamente intenzionale, generi anonimato in una teoria che tenti di distinguere l'esistenza dall'impossibilità ontologica di dati esistenti. Proviamo, quindi, a muovere nella dimensione opposta, ovvero nel tentativo di separare l'esistenza dall'attribuzione automatica tramite riferimento. Anzi, azzardando ancora di più, proviamo a sostenere che l'esistenza non sia concepibile come un predicato, o almeno non come un predicato reale. È possibile caratterizzare un ente, un esistente appunto, senza determinarlo come esistente? E, nel caso fosse impossibile, risulterebbe comunque sensato, utile ai fini teoretici, farlo? Nel distinguere un ente, posso evitare di caratterizzarlo come reale senza, così facendo, traviarne il possibile riconoscimento? Secondo filosofi come Nathan

⁵⁵ Platone, *Sofista*; trad. it. di Fronterotta F., Milano, Bur, 2016, pp. 435 – 439.

⁵⁶ Berto F., *L'esistenza non è logica*, pp. 15 – 16.

Salmon ciò non sarebbe possibile. La determinazione dell'identità comporterebbe, automaticamente, l'affermazione dell'esistenza; l'esistenza sarebbe quindi un predicato non sono reale, ma addirittura imprescindibile, in una certa misura.

“Ciascuna delle nozioni coinvolte nella definizione del predicato <<esiste>> è precisa e matematicamente rispettabile; ciascuna delle espressioni che costituiscono il *definiens* ha un senso o contenuto determinato. In effetti, ciascuna delle tre nozioni coinvolte – quantificazione esistenziale, identità, astrazione – è più precisa di molte nozioni ordinariamente usate. [...] Se un insieme di espressioni che designano concetti o attributi come loro senso o contenuto è combinata nel modo appropriato per formare una nuova espressione, l'espressione complessa così formata ha un senso o un contenuto che è determinato in modo preciso dai sensi o contenuti dell'espressioni componenti e combinate. [...] Questa è la proprietà di *essere identico a qualcosa* (o, più semplicemente, la proprietà di *essere qualcosa*). È questa proprietà o concetto ad essere il senso o contenuto del predicato <<esiste>>.”⁵⁷

Berto fa, però, notare come una spiegazione di questo tipo sia, sì, corretta, ma solamente se applicata a individui.

Per poter sfuggire a simili *defiance*, il principio parmenideo dovrebbe dimostrarsi capace di riformulare, di volta in volta, il significato dell' “è” riferito a qualsiasi apparente non esistente, soprattutto nel caso in cui non-esistenti di questo tipo vengano affermati proprio in quanto non-esistenti dal principio in questione stesso. Esso, infatti, ricordiamolo, fa riferimento a non-esistenti ponendo, al contempo, su di essi un veto, recitante l'impossibilità di riferirsi ad essi. Dovrebbe, quindi, riuscire a fornire caratterizzazioni corrette e situate di ogni presenza del verbo “è” quando designatore di esistenza, quando inteso come “è” assoluto, quando inteso come testimoniante l'essere. Se esso fosse, anche solo nell'occorrenza dei casi, designabile correttamente, ciò nonostante, sarebbe necessario non potesse risultare designabile la proprietà dell'esistere, almeno non come proprietà genuina (differentemente, quindi, da quanto potremmo fare riguardo alle proprietà “esser rosso”, “essere alto” e simili). Essa verrebbe così a caratterizzarsi come una proprietà di proprietà, come perennemente istanziabile e, così, rimpiazzabile. Se in tal modo fosse, però, la parola parmenidea dovrebbe, al contempo, parafrasare anche tutti gli enunciati non volutamente esistenziali, nel caso in cui essi includano riferimenti, relazioni, caratterizzazioni, identificazioni, e simili, inerenti ad enti non-esistenti. Dovrebbe istanziare gli enti stessi che esso definisce, perentoriamente, non istanziabili. Parafrasi di questo tipo sono, però, com'è chiaro, impossibili; non possono essere fornite tramite alcuna via.

⁵⁷ Salmon N., “Existence”, in *Philosophical Perspectives* 1, 1987; trad. it. in cit. Berto F., *L'esistenza non è logica*, p. 51.

Un processo di questo tipo, volto al tentativo di risolvere una faglia teorico-metodologica, all'apparenza incolmabile, s'incrina ulteriormente nel momento in cui viene costretto ad avere a che fare con individualità. Enunciati singoli, dotati d'identificazione reale, mostrano come non sia possibile sostituire il predicato di esistenza assoluta tramite proprietà attigue e congeniali all'evitare errori di formulazione ontologica. Secondo Barry Miller, infatti:

“Ci sono gravi difficoltà a considerare <<Socrate esiste>> come <<Socrate è istanziato almeno una volta>>. Il problema è che gli individui non sono proprio il tipo di cosa che possa essere istanziato in alcun modo. Piuttosto che essere essi stessi istanziabili, sono il tipo di cosa in cui incorrono istanze [di proprietà]: ad esempio, la saggezza è istanziata da Socrate, ma Socrate stesso non può essere istanziato da alcunché. Russel e Quine lo avrebbero certamente concesso; entrambi hanno cercato, ciascuno a suo modo, di aggirare la difficoltà, ma con scarso successo.”⁵⁸

Questo paradosso, già così difficilmente sostenibile ed ancor di meno attuabile, diviene maggiormente critico nel momento in cui, da dinamiche linguistico-logiche, tali sono quelle in cui fin'ora ci siamo mossi, ci si sposta alla considerazione di stati mentali. È di essi, infatti, che si tratta, nel momento in cui si ha a che fare con la ricezione di oggetti fittizi. Oltre al parlarne, non è nell'ambito empirico che avviene l'incontro con essi; ricordiamo ancora una volta come l'opera letteraria non sia l'oggetto-libro, come l'ente fittizio non sia l'insieme di parole che ne recita la descrizione. Gli stati intenzionali sono, da definizione, stati mentali la cui caratteristica fondante è l'essere indirizzati verso un oggetto, verso un ente specifico. Sono testimonianze ontologiche, si potrebbe sostenere, dell'esistenza di una relazione con un relazionante. Ovviamente, in questo caso, il relazionante viene posto in senso passivo, in seno alla testimonianza che, nel relazionarvicisi, il soggetto intenzionante attua. Nel linguaggio ordinario sono comunemente associate ad espressioni quali “credere”, “pensare”, “amare”, “immaginare”... Secondo il pensiero parmenideo dovrebbe essere inammissibile, se non impossibile, riferirsi intenzionalmente ad oggetti non-esistenti. Tralasciando, ovviamente, la questione del riscontro empirico (come potrebbe avvenire nel caso un'analisi di questo tipo venisse applicata a dinamiche prettamente fideistiche), questo veto dovrebbe, da teoria, intaccare totalmente la possibilità di far riferimento ad enti letterari o, più in generale, fittizi. Ci ritroviamo nuovamente nella dimensione in cui dire “Io ammiro Sherlock Holmes” si dimostra non essere assimilabile ad enunciati come “Io ammiro un detective inglese abilissimo, residente al 221B di Baker Street”. Nemmeno concependo gli enti fittizi come mere rappresentazioni mentali si potrebbe venire a capo di questo problema. Riformuliamo ciò esemplificando: io ammiro Sherlock Holmes e Sherlock Holmes non esiste, non è un ente reale ma solamente un oggetto di finzione.

⁵⁸ Miller B., “*In Defence of the Predicate <<Exists>>*”, in *Mind* 84, 1975; trad. it. in cit. Berto F., *L'esistenza non è logica*, p. 55.

Quindi: “C’è un x tale che (io penso a x , e x non esiste)”. Questo x , però, si baserebbe proprio su rappresentazioni mentali che, nel caso si volesse fossero il basamento ontologico degli enti fittizi, dovrebbero, invece, esistere. Le rappresentazioni mentali, infatti, non possono godere di alcuna delle proprietà degli enti, che essi siano reali o fittizi, con cui intessiamo relazioni intenzionali. Potremmo, certo, pensare a Pegaso, immaginare Pegaso e la bellezza di un bianco cavallo alato, ma non sarebbe di sicuro consono alla rappresentazione mentale, che così ne avremmo, l’esser dotata di ali, né l’essere un cavallo, né l’essere bianco.

4.2 Mathieu: Ontologia differenziale e ontologia integrale

Giunti qui, pare di trovarsi innanzi ad un panorama ricco di problematiche, povero di soluzioni e rassicurazioni. Seguito questo percorso periglioso, volto all'osservazione dell'impossibilità di seguire la granitica volontà parmenidea e, con essa, la solida, inspugnabile e spaventosa, distinzione che pone le basi della questione del primogenito essere, si scorge la difficoltà a proseguire. Il veto parmenideo, assoluto, volutamente posto, il veto che chiama la verità della legge dell'essere che richiama al suo governo l'esistente tutto, intero, si tramuta in un nuovo veto al primo opposto. Il veto che bandisce il non-essere, che così pone l'essere nella partecipazione onnipresente ed ingombrante, da noi seguito e problematicizzato, ci costringe a veder, da esso, scaturire un ulteriore veto, seppur più discreto, meno belligerante. Il primo bandisce il nulla e, tramite la guida di Berto, diviene, se lasciato libero di esprimersi, la voce secondo cui *tutto esiste*; il secondo, invece, mostra come questa proibizione infici qualsiasi tipo di analisi volta alla comprensione dell'esistente, come blocchi qualsiasi anelito volto alla caratterizzazione ontologica del peculiare, distinguibile, ente reale. Il secondo veto, considerabile tale solamente perché opposto al primo, non per volontà bellica quindi ma per doverosa proporzione nella forza di risposta al precedente, mostra come questa strada vada abbandonata. O, se perseguita, come ciò vada fatto secondo altri scopi, secondo altre metodologie.

Quella che ci viene, così, incisivamente ed intensamente mostrata, altro non è che l'evidente faglia insita nell'ontologia della differenza, annosa discussione che anima da secoli e secoli la questione dell'essere stessa. A livello contenutistico, nonché storico-filosofico, meriterebbe un lavoro a parte la considerazione di questa dinamica, che da Avicenna giunge ad Heidegger, da lui continua fino a Severino e, così, di volta in volta, prosegue. Essa, semplicisticamente, altro non è che la posizione filosofica secondo cui l'ente e l'essere non sono ponibili in rapporti di uguaglianza: l'essere non è considerabile, in alcun modo, un ente, seppur esso possa essere unico, uno e perfetto, alla maniera tanto di Plotino quanto della scolastica medievale che della metafisica moderna.

Io, ovviamente, non ho la pretesa di risolvere questa diatriba, ben lungi dalle mie capacità quanto dalle possibilità di questo elaborato. Essa, piuttosto, vorrei mi fungesse da passaggio, da traghettatore: un Caronte che mi consentisse di veicolare dal problema mortale, parmenideo, della totale onnipresenza dell'essere, ad un più vitale, percorribile, orizzonte ontologico. Nuovamente, non sarò io a partorire quest'orizzonte metodologico ma, piuttosto, mi rifarò a coloro che, ben prima di me e con acume decisamente maggiore, seppero compiere questo passaggio.

È con questo scopo, con questo bisogno, che guardo a Mathieu, al suo veicolo ermeneutico che supera l'ontologia della differenza, al suo passaggio dall'ontologia differenziale a quella integrale.

Il suo primo assunto, da cui partiremo, è la considerazione dell'apertura delle possibilità che competono ai differenti modi d'essere dello spazio. “Noi proiettiamo le nostre esperienze sullo spazio e così le *oggettiviamo*: le collochiamo davanti a noi. <<Spazio>> è una famiglia di concetti abbastanza complessa, che però hanno un tratto in comune: ciò che si trova nello spazio è <<tutto insieme>>”⁵⁹. Lo spazio, in sé tutto assieme appunto, è differente, e cela, al contempo, differenze interne sancite dai peculiari movimenti in esso compiuti, dalle distanze solcate al suo interno. “C'è, però, *un particolare spazio* con un tipo di percorso privilegiato: il percorso che imprimiamo a un oggetto della nostra esperienza per *alterarne la posizione* rispetto agli altri, e ottenere così ciò che <<ci proponiamo>> (ci <<poniamo davanti>>).”⁶⁰ Questo spazio è caratterizzato, propriamente, dall'impossibilità di operarvi, di esservi, arbitrariamente; è dotato di proprietà immutabili che sanciscono i nostri limiti in esso. Secondo Mathieu, che lo chiama “spazio intuitivo”, riprendendo la definizione kantiana, questa impossibilità non è di natura empirica, né legata al principio di non-contraddizione: essa è tale da non consentirci un'ulteriore comprensione, un'ulteriore categorizzazione. Questa dimensione, legata all'assenza di cambiamento nello spostamento che in essa avviene, è correlata alla possibilità di operare spostamenti nello spazio. Questo aspetto era stato notato, studiato e incasellato dagli antichi, nella teoria atomistica, poi ereditata dalla scienza moderna. La spiegazione ontologica che essi ne diedero si basava proprio sull'immutabilità di ciò che esisteva: gli atomi, elementi immodificabili, si muovevano nel vuoto, anch'esso non arbitrariamente disponibile, da noi qui definito come spazio. “Essi chiamarono tale struttura del reale <<verità>>, e la contrapposero a un'apparenza (o <<fenomeno>>) che ci dà l'impressione di un mutare qualitativo. In tal modo chiarivano la dottrina di Parmenide di Elea, secondo cui il divenire qualitativo è apparenza (*dòxa*), mentre la verità non muta. Verità e apparenza non sono cose diverse: sono la *stessa cosa*; ma la veduta le crede diverse, mentre la scienza le fa coincidere. [...] Il mutare non è altro dall'essere immutabile (perché c'è un unico Essere), ma lo è in modo <<apparente>>.”⁶¹

Secondo Mathieu, però, l'esperienza che del reale si ha si ribella alla riduzione atomistica, e persiste nell'incertezza del dubbio. Egli esemplifica ciò richiamandosi all'ascolto musicale, facendo notare come il riconoscimento di una data nota, nel suo caso il *la* di natura verdiana, sia riconoscibile tanto come spostamento di particelle d'aria ad una data frequenza, quanto affidandosi all'orecchio musicale in chiave qualitativa. Da ciò ne deriva che queste differenti percezioni, affiancate agli altrettanto differenti sistemi teorici che le decodificano, narrano della stessa cosa attribuendola a modi d'essere radicalmente altri. Quindi, osservando meglio, ben si comprenderebbe come il reale si costituisca di

⁵⁹ Mathieu V., *Trattato di Ontologia. Essere e spazio*, Milano – Udine, Mimesis, 2019, p. 25.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 26.

differenti modi d'essere, appunto; d'altronde l'essere "si predica in più sensi", abbiamo visto assieme ad Aristotele, nel primo capitolo. "Il principio di Parmenide rimane: l'apparenza non è *altro* dalla verità; ma lo è *in altro modo*. Anzi, in più modi diversi. Lo studio di questi modi d'essere sarà oggetto dell'*ontologia*, e precisamente di una <<ontologia differenziale>>"⁶².

La differenza tra questi modi d'essere, tra queste alternanze nel darsi dell'esperibile, non può essere, ovviamente, concepibile in una successione quantitativa, come sarebbe stato invece possibile nel caso della distanza spaziale, di cui si parlava in apertura. Se così fosse, sarebbe possibile passare facilmente da uno stato d'essere all'altro e, in conseguenza di ciò, ne deriverebbe la permanenza in un'unica, perenne, dimensione. Se potessimo passare, percorrendo un percorso spaziale che da A culmina in B, da un modo d'essere all'altro, dovremmo postulare un ulteriore stato che li contenga entrambi. E, così, dovremmo procedere all'infinito nel caso ci trovassimo costretti ad ipotizzarne un ulteriore, pari al maggiore contenitivo dei precedenti. Siamo quindi impossibilitati a passare da un modo d'essere all'altro; non vi è compatibilità, se non altro in senso ubiquo.

Questa immobilità non è, però, possibile; ricordiamo infatti che lo spazio è definito dalla possibilità di movimento, come precedentemente osservavamo nel caso delle dinamiche che legiferano la sua definizione interna. Da ciò scaturisce una contraddizione; una contraddizione che ci costringe a superare l'impossibilità di compiere questo passaggio: se si volesse rimanere, solamente, nello spazio, ci si imbatterebbe in questa problematica che ci costringerebbe ad uscirne.

La possibilità di muoversi all'interno dello spazio, infatti, non è interamente contenuta dallo spazio: perché ci si possa muovere sono necessarie le differenze; banalmente, è necessario che un punto sia differente dall'altro, che l'arrivo sia differente dalla partenza. Allo stesso tempo, è necessario che colui che si muove tra le differenze permanga in sé, rimanga lo stesso. Se così non fosse, non potremmo parlare di movimento ma, piuttosto, di sparizione in un punto ed apparizione in un altro. Le differenze tra i diversi luoghi spaziali possono essere definite solo nell'identificazione dei singoli: i punti dello spazio sono singoli, riconoscibili, distanziabili, solamente in quanto differenti dagli altri. Se così non fosse, nuovamente, non ci sarebbe movimento e, ancora una volta, non ci sarebbe spazio. Un luogo spaziale è altrove rispetto a tutti gli altri; così, muovendosi *verso* esso, muovendosi *in* esso, vi è movimento.

Differente è il caso di ciò che si muove tra i suddetti luoghi. Perché vi sia movimento, e di conseguenza spazio, esso deve rimanere uguale a sé, deve rimanere *lo stesso*. Ma il suo essere sé stesso, il suo essere ponibile come immutabile, non appartiene allo spazio: se il suo esser lo stesso in A, ed ugualmente in B, fosse definito dalla dimensione spaziale egli non potrebbe essere "lo stesso"

⁶² Ivi, p. 27.

in punti differenti, proprio perché differenti. Ciò determina una dimensione aspatiale e, non solo; determina, allo stesso tempo, una dimensione aspatiale richiesta dallo spazio stesso. Ciò che viene richiesto è una temporalità che consenta l'individuazione di ciò permene identico a sé.

“L'ontologia giunge a stabilire che vi sono diversi modi d'essere. Questo pensiero, che sarebbe assolutamente impossibile e contraddittorio, se si restasse in un solo modo d'essere, diviene pensabile e dicibile se si passa da un modo d'essere all'altro. Per questa ragione l'essere è <<predicabile variamente>>, mentre per Parmenide era predicabile in un solo modo: <<è-è, non è-non è>>.”⁶³

Secondo Mathieu, è quindi lo spazio, ambito dell'oggettivo, del quantificabile e del matematicamente utilizzabile, a costituire il basamento da cui si avvia la differenza ontologica; egli, non a caso, la pensa infatti come “differenza della spazialità”. “Poiché ciò che caratterizza lo spazio è che ciascun punto, per esser altro, dev'essere *altrove*, la differenza progressiva dalla spazialità sarà una progressiva negazione di tale necessità”⁶⁴. Egli definisce, quindi, “concentrazione” il variare proprio della differenza ontologica: ciò che è concentrato occupa *meno spazio* di ciò che non lo è. Quindi, nel luogo di massima tensione della concentrazione (tensione qui, intesa, proprio nel senso di intensità estremizzata), troveremo *l'ipsum esse* della scolastica medievale, che Mathieu definisce *punto*, trattandolo come participio passato del verbo “pungere”. Questo centro raccoglierebbe tutte le differenze, sia che esse siano intese come ontiche che ontologiche, sia che esse siano intese come differenze tra diversi esistenti, che come differenze tra diversi modi d'essere, tra diversi stadi esistenziali. Un tipo di conclusione siffatta, però, fa notare lo stesso filosofo, culminerebbe nell'ontologia negativa, nell'indicibile e non rappresentabile in alcun modo.

Questo punto, questo essere puntuale, può essere, piuttosto, caratterizzato in modo maggiormente compiuto se concepito come *punto di riferimento*, qui inteso come movimento di coscienza. Movimento di coscienza, questo, parente dell'intenzionalità che istanzia, che porrebbe la coscienza nella dimensione dell'*interesse verso*, che mai si può scindere dal movimento auto-coscienziale. “L'*intentio* va sempre in entrambe le direzioni, dall'oggetto verso il soggetto e, ancor prima, dal soggetto verso l'oggetto. E per questo che in molte lingue l'oggetto, ciò che <<ci sta contro>>, è identicamente lo scopo (*objet*), <<ciò che ci proponiamo>>”⁶⁵.

Il movimento di coscienza, che si dirige tanto verso la realtà e gli esistenti che in essa sono, quanto verso il dirigentesi, ha carattere proiettivo e, proiettandosi, appunto, collega il “punto di riferimento” ad ogni parte del considerato. Mathieu definisce la scienza, che così considera tale modo d'essere,

⁶³ Ivi, p. 29.

⁶⁴ Ivi, p. 31.

⁶⁵ Ivi, p. 34.

come *geometria proiettiva*; essa progetta esistenzialmente, nella realtà, traendo volontà dall'indirizzamento della coscienza che, in tale movimento, capta e recepisce informazioni e, così, modifica. La proiezione progetta e, proiettando, fa sì che l'oggetto progettato venga a costituirsi come piano d'azione per il suo scopo, per il desiderio della coscienza.

Il doppio movimento della coscienza (dalla coscienza all'oggetto progettato e dall'oggetto progettato alla coscienza, come auto-coscienza) non rende possibile, ovviamente, la considerazione dell'essente, dell'identità singola, come oggetto tra gli oggetti, come proiezione sostituibile. Anzi: vi è una differenza a tal punto radicale - tra il modo in cui le cose sono *in me* essenti, nel doppio movimento di proiezione, e il modo in cui io sono, coscienza, *tra* le cose - che non vi è modo di esprimerla. La gettatezza che mi compete, il mio "essere venuto al mondo", è totalmente differente dal movimento che un ente può assumere nella realtà: nello spazio nulla si crea né si distrugge. Nel mondo tutto segue a trasformarsi; ciò nonostante il mio essere venuto al mondo non è concepibile come sola trasformazione. La mia materialità, il mio esser corpo, certamente risponde alla dinamica a cui soggiacciono i corpi nello spazio, risponde al modo d'essere che sa concepire le particelle d'aria nella nota. E, sempre stando a questo luogo teoretico, risulta possibile dare una lettura solida del mio venire al mondo, del mio crescere, invecchiare, deperire... e morire, certamente. Ma la manchevolezza, almeno da punto di vista ontologico, di una lettura così sistematizzata, risiede nell'impossibilità di definire il mio esser io rispetto all'altro; anche se tentatissimo di rispondere a ciò utilizzando questioni quali il patrimonio genetico, e simili, non sarebbe comunque possibile fornire una risposta al fatto che io sia solamente *io*. Ed ancor di meno alla natura della situazione, esistenziale-ontologica, in cui mi trovo ad essere; in cui mi trovo ad essere solamente me stesso. Questo, secondo Mathieu, è un problema a tal punto lancinante da non poter esser posto: "Venendo al mondo, raccolgo un'eredità su cui non c'è beneficio d'inventario"⁶⁶.

Così facendo, viene a compiersi, o meglio inizia, il passaggio dall'ontologia differenziale alla sua corrispettiva integrale. Abbiamo visto la prima occuparsi delle differenze, dei differenti modi d'essere, della loro apparente insolcabilità, del movimento in essi attuabile; abbiamo visto la posizione della coscienza, tramite essa, dell'indirizzo di questa verso il mondo, del veicolo auto-coscienziale; abbiamo osservato la posizione degli esistenti, della loro apparente immutabilità e, rispetto ad essi, delle identità, delle individualità e del loro rapporto con gli enti e con gli altri essenti individuali. L'ontologia integrale, invece, a partire dalla differenziale, muove più o meno al suo opposto: consanguinea della contraddizione che consentì e costrinse, al tempo, ad uscire dall'immobilità spaziale, essa congiunge e coglie i centri focali ontologici, punti di tensione tra i modi

⁶⁶ Ivi, p. 37.

d'essere distinti nella differenza ontologica. Il principio di essa è l'integrazione dello spazio e dell'infinito, tramite concetti, tra cui i prevalenti sono tempo e memoria.

In ordine, iniziamo col definire il concetto di *memoria*. Essa è, a detta di Mathieu, “una risposta al presente che differisce in funzione del passato. Ora, per determinare il presente *il passato deve essere presente* (ossimoro).”⁶⁷ Ciò che consente l'esistenza della memoria è l'oblio, inscindibilmente unito ad essa, legiferatore del suo stesso equilibrio.

Il *tempo* è posto in strettissima relazione con la memoria. Esso è, difatti, sempre seguendo Mathieu, “un percorso tra punti lontani, e il punto attraverso a cui si è passati *non è più*. Eppure c'è ancora perché, se si esistesse istante per istante non ci sarebbe il tempo”⁶⁸. La dimensione esteriormente temporale richiama l'intensità che, seguendo l'ontologia differenziale, ci spinse ad uscire dal puro limitare dello spazio del singolo modo d'essere: necessita d'esser lo stesso nel suo passare, nel suo attraversare le differenze; eppure non può esser contenuto, colmato, in quel solo “lo stesso”. Non a caso Mathieu richiama Platone, sostenendo l'esser “un'immagine immobile dell'eternità” da parte del tempo. Ciò perché, l'eternità è la massima concentrazione in un istante, istanziata, del movimento compiuto nel singolo luogo, nel singolo punto; il punto fermo, moventesi, di cui prima si parlò. Il riferimento. Così facendo, il tempo partecipa, ugualmente, sia dell'eternità che dello spazio; li integra in sé, appunto.

Tramite ciò, l'ontologia integrale ci segnala la possibilità d'interpretare l'esperienza mutevole, tramite il criterio della *materia*. Mentre l'ontologia differenziale aveva, correttamente, individuato le differenze, sottilissime ed eppure insuperabili, tra i modi d'essere, tra gli stati qualitativi, l'integrazione mostra come gli enti, concretamente incontrati nell'empiria, siano materiali e, proprio grazie a ciò, osservabili in rapporti di causa. La causa, altro concetto fondamentale in questo panorama, integra perché non può mai essere scissa, perché mai separabile, astratta nella singolarità: “è sempre un oggetto in cui si condensano più livelli di esperienza”⁶⁹. Il rapporto causale, entrando in contatto con l'effettivo spessore ontologico degli enti incontrati, non viola i differenti livelli che li ospitano: il fluttuare delle particelle d'aria ad una data frequenza *corrisponde* alla ricezione del famoso *la* di Verdi, ma non ne è la causa.

Avendo a che fare con questa caratterizzazione dell'eternità, l'ontologia integrale tenta di confrontarsi con i valori assoluti, all'apparenza ossimorici. Essi sono, in questa concezione, concepiti come *trascendentali*, nel senso che la scolastica attribuiva a questa caratterizzazione: essendo partecipanti all'essere essi spettano ad ogni esistente, ad ogni ente, ad ogni oggetto, in virtù del loro puro esistere.

⁶⁷ Ivi, p. 39.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 40.

A ciò viene integrata la concezione trascendentale kantiana, ovvero la disposizione coscienziale che pone l'ente in quanto esistente e, perciò, conoscibile. Non più come cosa in sé, ma come fenomeno recepito dall'esperienza coscienziale.

In questa sede, Mathieu si confronta con quello che da lui viene definito il trascendentale supremo: il vero. Esso viene definito "supremo" proprio perché in massima relazione con il reale; la prima definizione di cui si dispone è, infatti, di matrice aristotelica e pone l'essenza del vero nella relazione stessa tra verità e realtà. Il famoso criterio veritativo della corrispondenza al reale, come a tutti è noto. Per poter verificare questa corrispondenza, il suo valore, devo poterla trattare, devo poterne parlare, devo poterla gestire. Ancor di più: se volessi valutare la corrispondenza della corrispondenza al criterio, dovrei poter porre questo stesso criterio in relazione con la dimensione del reale che più gli competerebbe; dovrei tradurre la realtà in enunciati. Ma, così facendo, riproporrei il problema della corrispondenza coerente. Sarei quindi costretto a ripiegare ad un criterio che stimi, e valuti, la coerenza tra gli enunciati, e, a partire da essa, il loro corrispondere al criterio veritativo. Diversamente avviene nel momento in cui, da una coerenza di stampo logico, racchiudibile in un tentativo sistematico di stampo Godeliano, si passa alla sua problematicità ontologica. In ontologia, infatti, un enunciato è vero, risponde a verità, nel momento in cui risponde a sé, nel momento in cui "risponde a sé stesso"⁷⁰. Non, però, in funzione di un'identità astratta, logica, come si diceva poco fa, che potrebbe corrispondere al banale "A = A". L'identità ontologica della relazione tra enunciati verrebbe invece colta nel senso profondo che fa collimare il significato delle proposizioni prese nel loro insieme. Questa verità, quindi, sarebbe raggiungibile solamente tramite integrazione; risulterebbe nella correttezza dell'ontologia integrale. Dovrebbero essere integrati, soprattutto, i diversi livelli ontologici, i diversi modi d'essere, rendendo possibile il passaggio da un livello di pura codifica, formale, dettato dalla nomenclatura sistematica, ad un livello di conoscenza tale che, se asserito singolarmente, senza relazioni con alcun tipo di sistema formale, risulterebbe privo di senso. Ovviamente, nella mediazione integrale che unisce le apparenti incompatibilità singole, diviene possibile la sua sensatezza. Qui, Mathieu, anche per non ricadere in una nuova dimensione ontologicamente negativa, d'inesprimibilità e mancanza di rappresentazione, esemplifica tramite la matematica: in essa, infatti, "non si sa di cosa si parla e non si sa se ciò che si dice è vero. Eppure la matematica *funziona*: e il funzionamento del <<puro gioco>> di segni dà al formalismo un senso preciso, che lo rende estremamente efficiente"⁷¹.

⁷⁰ Ivi, p. 43.

⁷¹ *Ibidem*.

“Il matematico non descrive. Si limita a collocare <<segni di rapporto>> (+, -, i, etc.) tra enti che esistono solo per il loro funzionare in rapporto. Non dice <<le cose come stanno>>, dice il modo in cui le possiamo adoperare. E, per far ciò, *inventa*; e inventando *scopre* (non una cosa, bensì una *possibilità* ben definitiva). Inventare o scoprire? È il dilemma che il secondo Wittgenstein pone alla filosofia delle matematiche; e la risposta che dà l’ontologia è: <<inventare per scoprire>>. Tutte le altre verità, fino alla verità di un ideale o di una religione, sono meno adoperabili della matematica (alla lettera: <<di ciò che si può insegnare e imparare>>, benché di fatto – credo per un difetto dell’insegnamento – la matematica sia ciò che si stenta di più ad imparare). Le altre scienze matematizzano, ma hanno metodi e modi molto più incerti, basati assai sull’esempio (come nelle arti). Anche nell’ontologia differenziale e integrale si può insegnare e imparare, ma non come una scienza; tanto meno come la matematica, nonostante tante sue metafore tratte dalla matematica. Essa è solo un metodo tra tanti altri. Ma è anche l’insegnamento che ci dà l’intera storia della *filosofia*, pur con le sue dottrine apparentemente inconciliabili; o forse, appunto grazie al loro collaborare contraddicendosi.”⁷²

⁷² Ivi, p. 44.

4.3 L'Ontologia Orientata agli Oggetti, il tentativo di un'ontologia *piatta*

L'ontologia nata da Mathieu pone il suo *focus* su un movimento di piani d'esistenza, in cui la coscienza si destreggia. Colui che vuole comprendere l'esistenza, districarsi al suo interno, conoscere, codificare e decodificare i modi d'essere del reale, si muove, in essa, sfoggiando, di volta in volta, sempre nuovi e meglio adattati strumenti concettuali, criteri e metri di paragone. Seguendo questo percorso abbiamo modo di osservare la stratificazione del reale, attraverso l'ontologia differenziale, che coglie le problematiche lasciate in eredità dalla mai perita ontologia della differenza; nel passaggio all'ontologia integrale, e nel suo successivo coinvolgimento con essa, capiamo l'ubiquità della realtà, il suo presenziare completo e, al tempo stesso, opinabile. Opinabile, sì, a detta del suo stesso fautore, perché questi sistemi sapienziali sono mossi dalla coscienza e, in quanto tali, arbitrari. Non arbitrari, certamente, perché affidati al relativismo, perché svincolati da qualsivoglia tipo di rigore, di abilità d'ordine; piuttosto perché posti come metro di sapere possibile, non unico. L'ontologia integrale, a cui Mathieu culmina, ha in sé l'ermeneutica, ha in sé il confronto, non dicotomico, tra realtà e vivente, tra soggetto ed oggetto, tra coscienza ed auto-coscienza.

Ci viene concesso di osservare, in modo spiccatamente colto, elaborato e attento, il movimento dell'uomo all'interno della realtà che in sé stessa si muove. Gli esistenti, gli enti, sono posti in questa dimensione proprio in vista delle movenze ontologiche che li animano.

Questa visione nulla ha a che fare con il solipsismo: la realtà non esiste in funzione dell'uomo, non esiste perché l'uomo, in prima battuta, esiste. Piuttosto, la ricezione umana dell'esistenza del reale avviene proprio in funzione di questo movimento coscienziale, proprio in funzione della ricezione ontologica. Ricezione che poi diviene testimonianza.

L'ontologia di Mathieu è concepibile come l'interrogarsi dell'uomo attorno alla realtà del reale. È concepibile come il tentativo di risposta alla domanda che chiede: esiste la realtà? Come esiste la realtà? Di che strumenti posso disporre per comprenderne l'esistenza?

Seppur essa non soggiaccia alle criticità, insolubili, taccianti l'ontologia della differenza, omnialetica o meno che sia, di stampo parmenideo, essa permane come via possibile tra le varie. Ciò è insito nel suo stesso scopo. La verità parmenidea ambiva, nel suo stesso esser dono divino, oracolare, a costituirsi come voce del reale sulla realtà, come voce veritativa dell'esistente che dall'uomo poteva solamente essere ascoltata e accolta. Essa, infatti, entra in crisi, seppur non si sfaldi mai effettivamente, nel momento in cui questo ascolto si tramuta in dubbio, nel momento in cui essa non viene più accolta, ma è piuttosto affrontata, criticata. Nel momento in cui essa perde il suo catalizzatore oracolare, la sua voce mitica, viene meno, al contempo, il terreno fertile e idoneo alla

sua corretta ricezione. Nel momento in cui il veto, la legge divina, cessano di godere di questa sopraelevazione umana, allora divengono informazioni, enunciati; allora vengono costretti in un terreno che, non a loro congeniale, non per loro pensato, li pone nella difficoltà dell'aporia.

Mathieu non ha tale pretesa, ovviamente, nel momento in cui parla di ontologia, di filosofia, delle regioni dell'essere. Egli, appunto, le pone come la possibilità di comprensione, di conoscenza ontologica, che all'uomo è riservata. Sono strumenti di conoscenza e, in quanto tali, vanno utilizzati, fruiti, nella fruizione stessa di ciò che essi conoscono: la realtà. Non è un caso che egli si rifaccia spesso al linguaggio quotidiano, all'intuizione immediata del reale, alle prime forme di coscienza ontologiche proprie addirittura degli infanti; la sua è un'ontologia che, nel guardare alla realtà, non dimentica l'uomo che, proprio al reale, sta sempre guardando.

È possibile un'altra via? È possibile guardare alla realtà senza guardare all'uomo? Senza guardare a colui che la realtà guarda? È possibile osservare la realtà in quanto non guardata, in quanto non guardata dall'uomo, in quanto non guardata dalla coscienza? È possibile guardare alla realtà in quanto realtà sola, scevra di proiezioni, enunciati, valutazioni? La realtà può essere reale senza l'uomo? Senza beneficiare della conoscenza umana che chiama la realtà tale? È possibile che la realtà sia *realtà*?

“Nessuno di noi è veramente in possesso della conoscenza o della verità. [...] Il vero pericolo per il pensiero non è il relativismo, ma l'*idealismo*, e quindi la miglior cura per ciò che ci affligge non è l'accoppiata verità/conoscenza, bensì la *realtà*”⁷³.

“Non c'è teoria in grado di resistere al primo impatto con la realtà. Inoltre, dato che la realtà differisce sempre in maniera radicale dalla formulazione che ne diamo, e non è mai qualcosa che incontriamo direttamente in carne e ossa, dobbiamo approcciarci a essa in modo *indiretto*. Il principio fondamentale alla base della OOO è proprio questo *ritrarsi* o *trattenersi* delle cose dall'accesso diretto.”⁷⁴

“Una delle preoccupazioni principali è proprio come fare a individuare il divario esistente tra conoscenza e realtà”⁷⁵.

Il tentativo di osservare, quasi scoprire, la realtà al di fuori dell'uomo è il basamento dell'Ontologia Orientata agli Oggetti. Essa nasce, in America, a Los Angeles per la precisione, ad opera di Graham Harman, sotto il nome di “filosofia orientata agli oggetti”, e viene definitivamente battezzata da Levi

⁷³ Harman G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Londra, Penguin Books, 2018; trad. it. di Ellero O., *Ontologia Orientata agli Oggetti. Una nuova teoria del tutto*, Milano, Carbonio Editore, 2021, p. 20.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 21.

Bryant, dieci anni dopo, come “ontologia orientata agli oggetti” (più comunemente chiamata OOO). Nasce in seno al realismo speculativo, ispirandosi al principio di Quentin Meillassoux, ovvero “l’idea secondo cui noi abbiamo accesso solo alla correlazione del pensiero e dell’essere, ed in nessun caso ad uno dei termini preso in isolamento”⁷⁶.

A partire da quest’assunzione, passando attraverso ampi studi heideggeriani, Harman si accosta agli scritti di Ortega y Gasset, secondo cui “la stessa differenza che esiste fra un dolore di cui mi si parla e un dolore che provo, esiste tra il rosso da me visto e l’essere rossa di questa scatola. Per lei l’essere rossa è come per me il dolore. Come esiste un io-Tal dei Tali, esiste un io-rosso, un io-acqua, un io-stella. Tutto, guardato dall’interno di sé stesso, è un io”⁷⁷.

“Una volta ammessa la molteplicità degli oggetti, infatti, non c’è motivo per cui solo gli umani (e qualche fortunato animale) godano del privilegio della prima persona singolare. In fondo la prima persona è una diretta conseguenza della terza: se c’è un “qualcosa”, verso cui punti il dito, questo ha di conseguenza una sua prospettiva, sebbene possa essere così radicalmente altra da risultare inimmaginabile o priva di quel che chiameremmo esperienze sensibili”⁷⁸.

Secondo la OOO, gli enti, gli oggetti, godono di una peculiare indipendenza ontologica che gli consente di sottrarsi, sempre ed in misure differenti, ai tentativi d’imbrigliarli teoricamente. L’oggetto, in questo senso, è, a conti fatti, un *irriducibile*, tanto dal punto di vista ontologico che identitario. Secondo Harman, un oggetto è “qualunque cosa non possa essere ridotta a nessuno dei due tipi fondamentali di conoscenza: ciò di cui una cosa è fatta e ciò che fa.”⁷⁹ Implicita in ciò è la critica alle principali scuole di pensiero ontico, con i relativi sistemi di categorizzazione ed identificazione degli enti, esistenti e non, come vedremo più approfonditamente a breve.

Con ordine, quali sono i principi basilari dell’ontologia orientata agli oggetti? Vi è un manifesto, una sorta di dichiarazione d’intenti? Sì, tale:

“1) a tutti gli oggetti va data la stessa attenzione, che siano umani, non umani, naturali, culturali, reali o immaginari;

2) gli oggetti non sono identici alle loro proprietà, ma intrattengono con esse un rapporto di tensione, ed è proprio questa tensione la causa di tutti i cambiamenti che avvengono nel mondo;

⁷⁶ Meillassoux Q., *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency*, Londra, Continuum, 2008; trad. it. di Sandri M., *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, Milano – Udine, Mimesis, 2012, p. 17.

⁷⁷ Ortega Y Gasset J., “*An Essay in Esthetics by Way of a Preface*”, in *Fenomenology of Art*, New York, Northon, 1975; trad. it. di Arpaia B., “*Saggio di estetica a mo’ di prologo*”, in *Meditazioni del Chisciotte*, Napoli, Guida Editori, 2000, p. 50.

⁷⁸ Harman G., *Ontologia Orientata agli Oggetti*, pp. 9 – 10.

⁷⁹ *Ibidem*.

- 3) gli oggetti sono esclusivamente di due tipi: gli *oggetti reali* esistono a prescindere dal fatto di esercitare o meno la loro influenza su qualcos'altro, mentre gli *oggetti sensuali* esistono solo in relazione a un oggetto reale;
- 4) gli oggetti reali non possono relazionarsi l'uno all'altro in maniera diretta, ma solo indirettamente, attraverso un oggetto sensuale;
- 5) anche le proprietà degli oggetti sono esclusivamente di due tipi: ancora una volta, reali e sensuali;
- 6) questi due tipi di oggetti, e questi due tipi di qualità, portano a quattro fondamentali trasformazioni, che la OOO considera la radice del tempo e dello spazio, nonché a due termini strettamente connessi, noti come *essenza* ed *eidòs*;
- 7) infine, la OOO sostiene che la filosofia abbia, in generale, un rapporto più stretto con l'estetica che con la matematica o le scienze naturali.⁸⁰

L'ambizione dell'Ontologia orientata agli oggetti è alta, particolarmente alta, visto che desidera divenire una nuova "teoria del tutto", un nuovo sistema omnicomprensivo in cui ogni parte del tutto possa essere inserita in quanto tale, in quanto sé; senza dover, così, dipendere da un fulcro o centro di riferimento.

Muovendosi in questo modo si pone, ovviamente, in contrasto con la stragrande maggioranza delle forme di sapere, appartenenti a differenti ambiti e scuole di pensiero. Prime tra tutte, ovviamente, la scienza, il mondo scientifico, il più esteso tra i sistemi fautori di conoscenza del nostro tempo.

Secondo Harman, la scienza non può formulare una teoria del tutto, o almeno non una teoria del tutto valida, che possa essere dotata di coerenza e solidità interna e, al contempo, confrontarsi compiutamente con la realtà. Ciò perché, la forma mentale scientifica sarebbe radicata su una nutrita serie di assunti scorretti, non sostenibili.

Il primo tra essi è: *tutto ciò che esiste dev'essere necessariamente di natura fisica*. Si prenda, ad esempio, la fisica, che meglio di altre discipline si stima capace di dare risposta alla complessità del reale. Non a caso Brian Green, professore della Columbia University, ritiene che la teoria delle stringhe, sia la miglior candidata possibile al ruolo di teoria omnicomprensiva, capace di spiegare appieno, se correttamente sviluppata, la composizione dell'universo. "Un'efficace teoria delle stringhe riuscirebbe a riassumere tutto ciò che sappiamo sulla struttura e sul comportamento della materia fisica. Ma questo la rende una "teoria del tutto" solo a patto che quel "tutto" sia di natura fisica"⁸¹.

⁸⁰ Ivi, p. 22.

⁸¹ Ivi, p. 34 – 35.

Non vi è possibilità che una reale teoria del tutto si rapporti solo con ciò che del reale è considerabile e riconoscibile in quanto materiale. Prendiamo, ad esempio, la questione della Compagnia olandese delle Indie orientali (VOC), gigante economico-commerciale la cui attività è datata dal 1602 al 1795. Dov'è esistita? Come sono stimabili, ed ancor di più limitabili, i confini della sua esistenza? Dove inizia e finisce l'ente che essa è? Non si può certamente individuare un suo luogo d'esistenza; chiaramente sarebbe possibile sancire un "luogo in cui avvenivano le sue attività", e già questo sarebbe un confine lasco, piuttosto che "l'insieme delle sue rotte commerciali", oppure "la locazione della sua sede principale". Potremmo individuare svariati luoghi di questo tipo: non solo molti non sarebbero caratterizzabili come luoghi fisici, ma ancor di più nessuno di essi potrebbe risultare essere il "luogo-Compagnia olandese delle Indie orientali". Nemmeno tentando di fare una sorta di conta delle componenti, sia fisiche che materiali (navi, edifici, mezzi, dipendenti, marinai...), potremmo riuscire a determinare dei confini fisici di un ente di questo tipo. Essa è definibile, piuttosto, come una *forma*, ma nuovamente non di stampo fisico. Bisogna inoltre considerare tutti i casi in cui la stessa individuazione di un oggetto fisico sfugge a possibili delimitazioni: si pensi a paradossi famosi, quali quello del sorite o della "Nave di Teseo" (una nave rimane sempre la stessa anche se, pian piano, andiamo a sostituire ogni sua parte, ogni sua tavola, albero, vela...?). "Basterà comunque a evidenziare quella che considero un'importante lezione offerta dall'esempio della VOC: l'irriducibilità dei grandi oggetti alla somma totale dei loro componenti materiali"⁸².

Il secondo presupposto scorretto recita: *tutto ciò che esiste dev'essere semplice e basilare*. In questa sede, Harman si oppone al pensiero che individua la sostanza degli enti, la loro reale matrice d'esistenza, nella loro parte più semplice e, di conseguenza, piccola, nei loro componenti base radicali. Egli ha nuovamente sott'occhio il mondo fisico, com'è facile intuire, L'esempio più facile per confutare ciò è quello della nazione, di una qualsiasi nazione. Pensiamo, appunto, all'Italia: per individuarla correttamente, in quanto nazione e non solo perimetro fisico, avrebbe senso ridurla ai suoi minimi componenti? Certamente no, difatti ben pochi accetterebbero una definizione di "Italia" come "59 e più milioni di abitanti sparsi per circa 302.000 km²". D'altra parte, va anche considerato come alcune proprietà possedute in senso collettivo, o esteso, non siano proprie, in alcun modo, dei singoli componenti. Si prenda l'enunciato esemplificato da Harman: "Tre ragazzi che girano insieme sono già una gang". Egli lo caratterizza secondo quest'analisi: "C'è qualcosa di vagamente intimidatorio nell'aria quando tre giovanotti si riuniscono, e di conseguenza tale pratica viene velatamente scoraggiata in contesti in cui di norma la minaccia non è considerata accettabile. Se questa osservazione è giusta, allora tre ragazzi che girano assieme hanno una vaga proprietà

⁸² Ivi, p. 37.

emergente – quella di essere una <<minaccia per la società come lo sono le gang>> – che invece non si riscontra né se sono in due, né in un gruppetto formato da tre ragazze”⁸³.

Il terzo enunciato, la cui critica risulta particolarmente utile ai fini di questo elaborato, consta in: *tutto ciò che esiste deve essere reale*. È palese ed evidente come una supposta “teoria del tutto” di stampo fisico-scientifico, anche se interessata, non avrebbe modo di dirci alcunché su qualsiasi ente fittizio; la teoria delle stringhe, nuovamente utilizzata come esempio, non potrebbe formulare alcun tipo di responso riguardo al cavallo alato Pegaso, di cui tante volte abbiamo parlato, proprio perché esso non è reale e, non essendo reale, non è fisico e, non essendo fisico, non può in alcun modo venir concepito secondo criteri che abbiano a che fare con le stringhe. Allo stesso modo, possiamo interpretare qualsiasi tipo di finzione insita nell’immaginario collettivo in cui siamo immersi. Si pensi ad esempio al concetto di “cane”, uno tra i tanti, composto dall’infinita schiera di enti-reali-cane ed enti-non-reali-cane, incontrati, immaginati, e quant’altro, a cui va comunque aggiunta la deformazione emotiva operata a sia a livello singolo che a livello estetico-culturale. “Qualsiasi <<teoria del tutto>> che rifiuti la realtà delle finzioni, o le passi sotto silenzio, già solo per questo non è in grado di raggiungere il suo obiettivo di essere omnicomprensiva”⁸⁴.

Quarto, ed ultimo, presupposto, ritenuto da Harman tipico della fallacia scientifica: *tutto ciò che esiste si deve poter accuratamente affermare in un linguaggio proposizionale di tipo letterale*. Secondo l’Ontologia Orientata gli Oggetti, il linguaggio letterale, volto a qualsiasi scopo, è sempre un’iper-semplificazione, visto che tenta di ridurre la complessità ontica alla dimensione descrittivo-linguistica. Descrivere gli oggetti nei termini di proprietà letterali definite è, sempre, una deformazione ed una forzatura, visto che gli enti non sono mai solamente insiemi di proprietà letterali. Harman fa l’esempio della degustazione culinaria, nella fattispecie del vino: per quanto una descrizione possa essere completa, a livello chimico, dal punto di vista letterale, sotto l’aspetto della capacità evocativa, in ogni caso non riuscirà mai, in alcun modo, a rendere giustizia ad alcuna parte delle differenti componenti del vino e della situazione in cui esso viene assaporato.

Ovviamente, la OOO non ha solo funzione critica ma, anche e preminentemente, costruttiva. Non si dimentichi come essa vorrebbe costituirsi a mo’ di “filosofia del tutto”. Un pensiero, tanto più se filosofico (a cui quindi è richiesto un certo tipo di doveroso rigore, di necessaria correttezza, di sufficiente inoppugnabilità...), che voglia ergersi a comprensivo della realtà tutta, dovrà, senza dubbio, fornire costituzione di questo suo teorizzare.

Se questa ontologia vuole, effettivamente, rapportarsi al reale (e vista l’ampiezza del suo scopo essa

⁸³ Ivi, p. 39.

⁸⁴ Ivi, p. 43.

dovrà relazionarsi in modo altrettanto vasto) come potrà approcciarvisi? Quale sarà il suo indirizzo, il suo metodo, nel momento in cui essa vorrà farlo senza, con questo, ricadere nel relativismo soggettivistico o, piuttosto, nella dimensione della relazione coscienziale? Come farà essa, insomma, nel momento in cui si ripromette di non prendere, in guisa di criterio fondamentale e pietra di paragone, il movimento filosofico stesso? O, se non altro, il movimento del sapere umano che tenta di conoscere?

La OOO mira a cogliere l'oggetto che, ricordiamolo, è per essa qualsiasi cosa, ente, che si ribelli ai tentativi di completa riduzione; riduzione, questa, che mira a tradurlo nell'insieme dei suoi componenti o nell'insieme dei suoi effetti. Per evitare questo tipo di riduzione, sarà necessario non compiere due errori, comuni al pensiero filosofico, e rispetto a cui la storia della filosofia si compone come un tentativo di emancipazione: le strategie del *minare verso l'alto* o *verso il basso*. Da esse derivano due soli tipi di conoscenze, appunto, entrambe fallaci e travianti: l'una che racconta il come sia fatto l'ente, l'altra che analizza cosa esso faccia. Per uscire da questa *impasse* sarà, secondo Harman, necessario riferirsi alle attività cognitive meno frequentate dal pensiero umano, tanto popolare quanto colto: le attività cognitive non prettamente traducibili in termini letterali.

La pratica del "minare dall'alto", anche detta *overmining*, è, più o meno letteralmente, la metodologia secondo cui la ricerca filosofica partirebbe dal generale per giungere allo specifico. Ciò, perché, necessitando essa di uno stadio di partenza solido, perorerebbe lo stadio assoluto, cosmologico, come ben più stabile rispetto al suo proporzionale singolo, individuale. Gli oggetti singoli, gli enti considerati a sé stanti, in questa visione, non sono concepiti come eccessivamente superficiali, frivoli si potrebbe dire, non rilevanti per la ricerca; essi sono, invece, troppo *profondi*, proprio perché eccessivamente distanti dalla dimensione del tutto che li conterebbe, che li renderebbe possibili. O comunque, se non in senso cosmologico, troppo lontani dall'assunzione principale, rispetto a cui sarebbe consentito legittimare, o meno, l'esistenza di queste differenze ontiche. Processi di questo tipo sono il pane quotidiano della filosofia moderna.

Il "minare dal basso", detto anche *undermining*, è la metodologia canonica delle scienze contemporanee. Esso consiste nella riduzione, già criticata nell'esposizione dei ritenuti errori scientifici avvenuta poco sopra, degli oggetti alle loro minime parti, supponendo che, in questo modo, si possa giungere alla loro essenza.

Ad onor del vero, la scienza moderna, nelle sue forme più elaborate e complesse, nonché virtuose, giunge ad unire le due metodologie nel processo chiamato *duomining*. Ciò è facilmente osservabile nelle scienze naturali che, riferendosi al mondo naturale, pongono l'esistente sia come riducibile in

minuscoli, infinitesimali, componenti finali che gli sarebbero propri, che come conoscibile attraverso sistemi codificati astratti, quali ad esempio la matematica.

Tramite questi processi gli oggetti vengono, nella maggior parte degli studi a cui sono sottoposti, definiti come entità fisiche, solide, scisse dall'umano e, così, assolutamente inanimate. Sottraendosi ai vari processi di *mining*, come la OOO intende fare, l'ente dovrebbe essere indicato come, semplicemente, "qualsiasi cosa che non può essere ridotta né verso il basso né verso l'alto; e ciò significa qualsiasi cosa dotata di un surplus maggiore delle parti che lo compongono e inferiore alla somma totale dei suoi effetti sul mondo. [...] Non c'è una forma di accesso diretto al mondo in grado di stabilire definitivamente l'esistenza di questi oggetti, o persino delle loro varianti meno complesse, per il semplice motivo che *non esiste una conoscenza diretta di alcunché*"⁸⁵.

Per poter perseguire una forma di conoscenza che consenta una simile considerazione degli enti, è necessario che la OOO si caratterizzi come *un'ontologia piatta*⁸⁶, termine ad ogni teoria ontologica che consideri tutti gli oggetti in maniera identica, prescindendo dalla loro essenza e caratterizzazione possibile. Questa terminologia viene, in realtà, utilizzata non tanto per sancire i criteri di fondazione di un'ontologia totale, quanto per caratterizzare i criteri iniziali con cui, in ambito ontologico, vagliare l'esistenza dei differenti enti. Il presupposto che viene negato, in entrambi i casi, è che classi di enti differenti necessitino di ontologie differenti, di stampo e matrice diversi.

Solo in quanto ontologia piatta, la OOO può porsi in maniera equa rispetto agli enti e, così facendo, evitare quello che nella sua stessa ottica viene a costituirsi come il rischio maggiore: sfociare nella concezione che separa il pensiero umano dall'esistente.

"Potremmo nutrire dei preconcetti che ci inducono a pensare che la filosofia debba occuparsi esclusivamente degli oggetti naturali e non di quelli artificiali, da noi potenzialmente considerati come irreali. In questo, come in tanti altri casi, affidarsi inizialmente all'ontologia piatta è un utile sistema per assicurarsi di non cedere ai nostri pregiudizi su cosa sia reale o meno. [...] Ci aspettiamo che la filosofia ci parli delle qualità che caratterizzano *ogni cosa*, ma vogliamo anche che ci dica quali differenze ci sono tra i diversi *tipi* di oggetti"⁸⁷.

Ricapitolando, giunti ora e qui: l'Ontologia Orientata agli Oggetti si pone come ontologia piatta, avversa al letteralismo (che fraintende l'oggetto pur di poterlo formulare) tanto quanto al materialismo (che perde di vista l'ente facendo riferimento solo al criterio fisico); si oppone in generale alla riduzione degli oggetti, che sia condotta dall'alto o dal basso, piuttosto che in maniera

⁸⁵ Ivi, p. 56.

⁸⁶ Questa espressione, usata da Harman, si deve a De Landa.

⁸⁷ Ivi, p. 59.

sincronizzata, per evitare che essi siano concepiti in modo puramente parziale ed esternamente strutturale.

Quindi, qual è la chiave d'accesso all'ente? Sempre che ve ne sia una chiaramente.

Harman sostiene che l'oggetto, l'ente, qualsiasi oggetto o ente, vada concepito in quanto evento, vada concepito nel suo realizzarsi. L'esperienza della realtà è il meccanismo che consente la comprensione dell'esistente. Ciò, ovviamente, non in quanto esperienza umana, ma in quanto esperienza estetica, perché, solo tramite essa, è possibile cogliere l'oggetto in senso non letterale né fisico. “L'esperienza estetica è fondamentale per la OOO come forma di accesso non letterale all'oggetto⁸⁸”, che qui viene concepita al pari di una filosofia prima. La dinamica estetica si apre nel momento in cui le caratteristiche sensuali, per cui non codificate, minimizzate o sovradimensionate, non appartengono più solamente all'oggetto a cui sarebbero consone, *naturali*, ma, invece, vengono riferite ad oggetti reali che si sottraggono, in tal modo, ad ogni forma di accesso. “Per tale ragione, l'oggetto reale ormai scomparso viene sostituito dallo stesso osservatore estetico in quanto nuovo oggetto reale che supporta le qualità sensuali”⁸⁹.

⁸⁸ Ivi, p. 217.

⁸⁹ *Ibidem*.

Capitolo V: L'ontologia degli enti letterari fittizi

5.1 Ricapitolando e proseguendo: l'aporia del nulla

Il capitolo quarto ha trattato la dimensione ontologica inerente agli enti fittizi, letterari, anche se ciò, a prima vista, potrebbe non essere stato notato, visto che essi non sono mai stati, o circa, direttamente nominati. Ciò nonostante, la suddetta sezione non va considerata scissa dal resto dell'elaborato né dagli intenti che lo contraddistinguono fin dal suo inizio. La questione cruciale rimane sempre la medesima: l'esistenza degli enti fittizi. Si può argomentare a suo favore? La si può legittimare? E, nel caso ciò risultasse effettivamente possibile, a che prezzo li si potrebbe dichiarare esistenti? Insomma, avrebbe valore filosofico la testimonianza ontologica, solida, riguardante la loro legittimità esistenziale?

Seppur non nominati apertamente nel corso del capitolo, come già si è chiarito, il percorso ontologico compiuto poco fa ha, esplicitamente, lo scopo di collezionare un *bagaglio* adeguato di teorie, posizioni, assunti... sufficiente a consentirci di affrontare correttamente questa spinosa questione. Ovviamente, sarebbe utile poter aver a che fare con ulteriori posizioni, con ulteriori correnti, con ulteriori scuole di pensiero; raramente un confronto il più possibile ricco non risulta fertile. D'altra parte, però, come già dichiarato a più riprese, la trattazione ontologica, vista la sua ampiezza e la sua importanza, rischia, sempre, di prendere il totale controllo della scena, ponendo qualsiasi altra questione in una dimensione secondaria. Essa ha una tale valenza da lasciare coloro che vi si avvicinano nel limbo teoretico, nella perenne considerazione delle questioni preliminari, dei basamenti, degli assoluti. È ciò scorretto, forse? No, chiaramente è essenziale. Ciò nondimeno non è il nostro scopo. Non possiamo concederci il lusso, ed il piacere, di parlare della questione dell'essere in quanto tale, né della sua eterna lotta al nulla; non perché temi come questi non siano rilevanti (anzi, essi, forse, sono i maggiormente cruciali!), ma perché un dialogo diretto con essi comporterebbe una mole di lavoro tale da surclassare la misura della nostra attuale indagine.

Cosciente di ciò, ho selezionato una serie, più limitata, più ristretta, di correnti e posizioni ontologiche da tenere in considerazione, con cui confrontarsi. Così facendo, sarà possibile ausiliare del valore posseduto dal lavoro di coloro che precedentemente, ben prima di questo elaborato, e per molto più tempo, si sono confrontati con l'indagine attorno ai presupposti, attorno agli assoluti, attorno all'essere, al nulla ed alla realtà intera, seppur differentemente, in base ai casi.

Le posizioni che ho precedentemente esposto sono state scelte, come appunto dicevo, in base ai precisi scopi di questo elaborato.

E' stato affrontato, *in primis*, il principio parmenideo (PP), inizialmente a sé stante e,

successivamente, nello sviluppo che la critica maturata da Berto ne fa. Esso è stato scelto come inizio e, al contempo, come basamento, sia metodologico che di ricerca. Ciò perché, nel momento in cui si disquisisce del pensiero parmenideo, si dialoga, contemporaneamente, con le profonde condizioni di esistenza dell'esistente stesso e tutto. Affrontare la dicotomia delle vie parmenidee, della verità e dell'opinione sulle possibilità della realtà – dicotomia, questa, che nel pensiero del suo fautore è tanto distinta e opposta quanto coeva, nel suo reggere l'equilibrio dell'esistente - comporta toccare con mano la possibilità del reale stesso.

Affrontarlo, nel modo in cui ci è stato possibile fare, significa toccare, sì, con mano le motivazioni stesse della realtà ma, al tempo stesso, il loro pericolo, il loro scricchiolare situazionale e, soprattutto, i loro limiti.

Ci è concesso di affermare l'esistere del tutto? Ci è concesso di negarne una parte?

Berto ha, certamente, in parte ragione al riguardo: è corretto il suo denunciare le difficoltà del principio parmenideo; è corretto nell'individuare come alcune strade si complichino enormemente, quasi fino all'impossibilità a tratti, se perseguito come unica via; è corretto nel sottolineare come un'assunzione di questo tipo porti in netto contrasto col pensiero comune, con l'impressione quotidianamente maturata che della realtà si ha, si tende ad avere.

Una delle osservazioni, sue, a mio parere più importanti, è la constatazione che non basti il solo riferirsi ad un essente, ad un *qualcosa*, per far sì che esso sia ritenuto esistente. Ma, senza nulla voler criticare all'abilità ed alla maestria di questo pensatore, la sua distinzione tra essente e non-essente è granitica e perentoria. Forse troppo. Egli pone un netto margine tra ciò che è reale e ciò che non è essente, ma, nel farlo, non considera in alcun modo le sfaccettature dell'esistente. Egli, non a caso, prosegue nella sua analisi formulando linguaggi logici possibili, volti a parlare dell'impossibilità dell'esistente, volti a giustificare l'esistenza di mondi impossibili. Nel determinare le difficoltà in cui il pensiero parmenideo, indubbiamente, incespica, egli non pone gradienti qualitativi nel suo criterio di distinzione dell'ontologicamente possibile. Caratterizza, invece, il PP come se ponesse tutto ciò con cui si relaziona come ente sicuro, testimoniato ontologicamente in quanto solido. La diatriba tra essere e non-essere, invece, non pone come certo tutto ciò esiste solo nel suo esistere o, ancor di più, solamente nel suo non-non-esistere, nel suo non-essere-nulla. L'esistente è perennemente ed imperituramente posto in salvo dall'essere e nell'essere. Ciò non avviene anonimamente, non si limita alla constatazione che "tutto esiste" in ugual misura. L'esistente, tutto, esiste, ma differentemente tra i più disparati enti ed essenti.

Il pensiero parmenideo non afferma la solidità ontologica uguale e granitica a cui la realtà viene affidata, e nemmeno l'eternità degli enti che la popolano (non automaticamente almeno, come in

seguito Severino avrebbe fatto). Esso testimonia, piuttosto, la loro essenza comune d'esser esistenti. Non il loro esister in ugual misura, anonimamente e senza distinzioni. L'esistenza, l'esistenza sicura e salda, non può essere affidata al puro criterio materiale, al solo criterio empirico, al rilevamento di un incontro possibile sotto una sola natura. Il principio parmenideo, ad esempio, non afferma l'esistere degli enti fittizi, e sicuramente non li afferma esistenti nella stessa misura riservata agli enti materiali, empirici, o addirittura ai viventi, animali o uomini che essi siano. Ma di tutti questi, dell'ente immateriale, dell'ente empirico, dell'animale e dell'uomo afferma l'esistere, seppur differente nell'uno o nell'altro caso. Ciò, perché, innanzitutto, non è possibile di essi, come di tutto il reale restante, affermare il non esistere. L'affermazione, la negazione, la relazione, e ciò che ad esse concerne e da esse deriva, è, sì, testimonianza d'esistenza. Esistenza differente, chiaramente, proprio in base alla caratterizzazione, alla determinazione, alla dinamica contestuale. Le caratterizzazioni dei modi d'esistere, dei diversi attributi d'esistenza, sono, sì, essenziali, ma non possono essere ridotte ad una pura divisione tra l'esistente ed il non-esistente.

Facendo, nuovamente, riferimento ai temi trattati in questo elaborato, si potrebbe dire che l'ente fittizio, letterario o meno, certamente esista in maniera differente rispetto ad un ente reale, puro, incontrabile fisicamente all'interno del reale, animato o meno che sia; questa differenza, ontologicamente implicita, costituisce però un diverso modo di partecipazione all'essere, non, piuttosto, un distinzione tra l'esistente ed il nulla.

Perché al nulla non si può concedere nulla, al nulla niente è concesso. Il valore del principio parmenideo non consiste, a mio parere, nell'affermazione che "tutto esiste", considerata a sé stante, recepita come istanziata in prima battuta. Se in questi termini la si volesse considerare, sarebbe più corretto sostenere che il valore del PP consiste nell'affermare che "tutto può esistere tranne il nulla". E, così continuando, tutto può esistere tranne i non-esistenti. Il che può sembrare, ovviamente, lapalissiano, o addirittura inutile, nell'essere considerato. Significa, invece, che tutti gli enti esistono, e non possono non esistere, perché nemmeno al nulla, che potrebbe essere considerato il totale negativo, è concessa alcuna positività. Esso non può farsi garante dei non-esistenti, non ha valore tale da poterli definire presenti in quanto non-esistenti, perché nulla gli è concesso. Perché se venissero, tramite esso, posti, dovrebbero esser considerati esistenti-in-quanto-non-esistenti. E così, nuovamente, esistenti-differenti-dal-nulla. Ed, ancora una volta, il nulla sarebbe delegittimato, perché differentemente non potrebbe essere.

Il valore del puro pensiero parmenideo consiste proprio nel veto che avverte riguardo l'impossibilità di accettare il nulla, riguardo l'inevitabilità di non avere che fare con esso. Perché il contrario sarebbe impossibile, se non altro all'uomo, se non altro alle possibilità della conoscenza. Questa è l'autentica

testimonianza parmenidea che dice, appunto, del nulla che non può essere, che è impossibile che sia. Non scomodo, non complicato, non teoreticamente difficile da sostenere, ma, invece, *impossibile*. Non può essere.

“Parmenide porta alla luce l’assoluta nullità del nulla (*mè eòn*, <<non essente>>). Proprio perché essa è tale, il nulla non può essere *qualcosa* di <<conoscibile>> e di <<esprimibile>> (fr. 2). Infatti si può esprimere solo qualcosa che è, ossia un essente, mentre il nulla, assolutamente, non è un essente.”⁹⁰

Anzi, questa nullità è tale, da lasciar cadere il pensiero in quella che è passata alla storia, della filosofia, come *l’aporia del nulla*. In una certa misura, infatti, devo avere a che fare con il nulla. E ciò non per capriccio, non per volontà negativa o nichilistica ma, piuttosto, sono costretto a ciò proprio dal principio parmenideo stesso. La posizione delle due vie, seppur raccomandi e ricordi l’impossibilità di seguire una di esse, comporta, al contempo, la caratterizzazione, la relazione con la dimensione negata del non-essere. Anche solamente per poter dire del nulla che *esso è nulla, che non è*, devo parlarne, devo caratterizzarlo, devo averci a che fare; insomma, devo trattarlo come se fosse un essente. Devo considerarlo come se esistesse, seppur in maniera del tutto negativa.

“*E tuttavia*, proprio nell’atto in cui si affermano questi caratteri del nulla, il nulla si presenta come qualcosa di conoscibile e di esprimibile. Il *Sofista* di Platone contiene la piena coscienza di questa che, appunto, è la formulazione fondamentale dell’aporetica del nulla.”⁹¹

Severino caratterizza esplicitamente quest’aporia all’interno de *La Struttura Originaria*; ne *La Formulazione dell’aporia*, afferma, appunto:

“L’aporetica che intendiamo considerare compete al non essere, non in quanto questo è *un certo* non essere – ossia è *un certo essere* (essere determinato) – ma in quanto il non essere è <<*nihil absolutum*>>, *l’assolutamente altro* dall’essere e quindi – si può dire – in quanto è ciò che sta *oltre* l’essere, inteso questo come *totalità dell’essere*.”⁹²

Seguendo il principio parmenideo ed escludendo la possibilità che il nulla sia, così “il nulla è *posto, presente*, e pertanto è. C’è un discorso sul nulla, e questo discorso attesta *l’essere* del nulla. O c’è una notizia, una consapevolezza del nulla, che ne attesta l’essere. Sì che sembra doversi concludere che la contraddizione è il fondamento sul quale può realizzarsi lo stesso principio di non contraddizione.”⁹³

⁹⁰ Severino E., *Intorno al senso del nulla*, Milano, Adelphi, 2013, p. 106

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Severino E., *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981, p. 209.

⁹³ *Ibidem*.

Varie soluzioni sono state tentate, nel tempo, a quest'aporia e, non a caso, alcune somigliano strettamente alle proposte fatte per caratterizzare negativamente gli enti fittizi. Frege, tra i vari, ha sostenuto che questa problematica fosse solvibile rilevando che, sì, il *nulla* è assolutamente insignificante, concepito dal punto di vista del significato proprio, ma, differentemente si potrebbe dire del suo operare. Nonostante il suo essere insignificante nell'operare in quanto negazione, esso ha senso.

Ciò, però, non risolve l'aporia ma, piuttosto, la ri-conferma, mostrandone la vera natura e l'irriducibile problematicità.

Ad essa non è concesso nemmeno arrendersi, non si può ignorarla, tentando di proseguire come se nulla fosse, come se il nulla fosse. Essa è, difatti, in un certo senso, essenziale, necessaria. La posizione del nulla è doverosa nel momento stesso in cui si vuole poter porre l'essere, l'esistente tutto, ciò che non-è-nulla, e con esso gli enti, ovviamente, come stiamo tentando di fare. Anche tentando di riformularla, cambiandone i termini, nulla si giunge a fare se non esplicitarla un'ulteriore volta. Se, infatti, provassimo a sostenere che il nulla è come l'assente che è presente proprio in quanto tale, che è presente proprio perché assente, non faremmo altro che aver trovato una nuova veste per il nostro esser impantanati nel suolo aporetico. “Nel caso del non essere, infatti, dire che esso è non significa dire che il niente è, e cioè porre la contraddizione come tale.”⁹⁴

Severino offre, sotto il nome di “struttura generale dell'aporetica”, due formulazioni fondamentali di essa; la si può sviluppare: “o mostrando che il non essere è (par.1); o tenendo fermo il non essere del non essere, mostrando come non possano costituirsi quelle strutture logiche che implicano la posizione del *non essere* (par.3).”⁹⁵

Il principio di base, della risoluzione di quest'aporia, consiste propriamente nella corretta comprensione del senso del termine “nulla”.

“Per il risolvimento dell'aporetica delineata, si incominci a osservare – ma si tratta poi dell'osservazione fondamentale – che allorché si afferma che la posizione del non essere attesta l'essere del non essere, non si può intendere di affermare che <<nulla>> significhi, in quanto tale, <<essere>>; ma che il nulla, che è significante come nulla è.”⁹⁶

Nel momento in cui si afferma, seppur negativamente, il nulla, con ciò si afferma anche il suo significare positivo; ma questa significazione non fa sì che l'essere del nulla significhi allo stesso modo dell'essere dell'essere o, più in generale, che l'essere del nulla significhi <<essere>> o <<essente>>. “La positività del significare, in altri termini ancora, *non è inclusa* nel contenuto del

⁹⁴ Ivi, p. 212.

⁹⁵ Ivi, p. 213.

⁹⁶ *Ibidem*.

significato quale nientità assoluta del niente. Il <<non esister affatto>> non è la *posizione* del <<non esistere affatto>>. Tale posizione, infatti, non è inesistente, *non è niente*. È qualcosa. È, appunto, quel qualcosa in cui consiste la *posizione* della nientità del niente quale inesistenza assoluta. L'inesistenza assoluta deve dunque essere distinta dalla posizione (o dal positivo significare) dell'inesistenza assoluta.⁹⁷

Il nulla, il significato del nulla ed il significare del nulla, non vanno concepiti come un significante positivo, come l'auto-affermazione, l'auto-dimostrazione, della positività di significato di un essente che si vorrebbe negativo, che si vorrebbe negare; non vanno, tantomeno, concepiti come la manifestazione di un essente! Il significato "nulla" è un significato auto-contraddittorio che, riprendendo il lessico della *Struttura Originaria*, si rimuove da sé: la sua significanza risiede e consiste proprio in questa auto-rimozione.

Quest'auto-contraddittorietà risiede nella comprensione del nulla come sintesi: dialettica tra l'assoluta negatività del nulla ed il positivo significare, ovvero l'affermazione, di tale assoluta negatività. Inoltre, l'essere del nulla, il suo positivo significare, posto in contraddizione rispetto a quello che Severino definisce come *nulla-momento*, di per sé incontraddittorio, non consiste solamente nel senso-formale del nulla, ma proviene sia dal positivo significare che dal contenuto significante. Il positivo significare del nulla, quale momento del nulla come significato auto-contraddittorio, è dunque "costituito da un lato dall'essere (formale) del <<nulla>> [...] si potrà comunque usare il termine *essere* per indicare l'intera struttura del positivo significare del nulla (per indicare cioè l'intera struttura di ciò che vale come momento del significato auto-contraddittorio <<nulla>>)".⁹⁸

Con questa dimensione teoretica in mente, riferendomi mentalmente a ciò, ho deciso di affrontare, in questa tesi, la questione dell'essere, la critica di Berto, la ripresa severiniana e la conseguente aporia del nulla. Ho deciso di fare ciò per poter sostenere, e dimostrare, l'esistenza degli enti letterari fittizi, ancor prima della caratterizzazione di quest'ultima. Perché essi esistono, ed altrimenti non potrebbe essere.

Già nel momento in cui vengono ad essere caratterizzati in quanto enti, e così trattati, assumono il peso di questa definizione che è ben più di una semplice nomenclatura. Nell'essere enti essi sono, automaticamente, degli essenti che non sono nulla. Nel senso che essi sono delle determinazioni del non essere il nulla, del non essere nemmeno *un* nulla. Nel momento in cui essi sono posti in quanto enti sono, corrispondentemente, trattati come essenti. Nel corso di questo elaborato ho ad essi

⁹⁷ Cusano N., *Capire Severino. La soluzione dell'aporetica del nulla*, Milano – Udine, Mimesis, 2011, p. 27.

⁹⁸ Severino E., *La struttura originaria*, p. 214.

attribuito molteplici appellativi, mi sono riferito a loro in molti modi: oggetti, proiezioni, stati mentali, entità... Alcuni, negli sviluppi discorsivo-analitici, sono stati accantonati, com'è il caso delle proiezioni mentali, ad esempio, che si è visto non poter corrispondere ad una corretta caratterizzazione dell'ente fittizio, tantomeno se letterario. Tutti questi appellativi sono corretti, a modo loro, nel corrispondere a differenti tentativi di analisi di questi enti. Similmente, ogni nome con cui ad essi mi sono riferito ha, in sé, la supposizione che essi esistano, seppur con generosità ontologiche differenti. Si basavano sulla supposizione che essi esistessero, anche solo in quanto chiamati, anche solo in quanto nominati, appunto. E queste differenti supposizioni, seppur basate su di una comune corrispondenza, nominavano modalità differenti del loro essere esistenti; modalità differenti, e differenti esistenze, perché correlate a differenti criteri, a differenti valutazioni.

Essi sono stati presentati in un modo: enti letterari fittizi. Questo è l'oggetto a cui l'elaborato guarda. Sono stati chiamati diversamente, a tratti, in base ai differenti tentativi di codifica e alle differenti variazioni linguistico-discorsive. La loro verità risiede, però, nell'esser enti. Perché nel loro esser enti riposa, sicura, la dichiarazione del loro esistere, del loro essere *qualcosa* a cui spetta un qualche tipo di esistenza. E, di conseguenza, il loro non-essere-nulla, il loro essere-altro-dal-nulla.

Già solo il dirli, il chiamarli, enti letterari fittizi corrisponde all'affermazione del loro essere degli esistenti, a cui spetta il modo d'essere della finzione, e, conseguentemente, del loro essere altro dal nulla. Esso è il basamento ontologico che spetta ad ogni *qualcosa*, seppur in declinazioni ontologiche differenti, in base alla natura dell'essente considerato.

“Ogni determinazione è una positività determinata, un determinato imporsi sul nulla: essere determinato (ente). Questa penna, ad esempio, non è un nulla, e per questo diciamo che è un essere, ma, appunto, un essere così e così determinato: questa figura, questa lunghezza, questo peso, questo colore.”⁹⁹

“Ma se l'«è» (l'esistere, l'esse) di una determinazione è il suo non esser nulla, allora pensare, di una determinazione qualsiasi, che essa non sia, significa pensare che essa è nulla, ossia significa negare quell'opposizione dell'essere e del nulla, che pur si vorrebbe salvaguardare. L'esistenza conviene dunque ad *ogni* determinazione del positivo in quanto essa è tale; onde non è consentito porre una determinazione qualsiasi senza porla come esistente.”¹⁰⁰

⁹⁹ Severino E., “Ritornare a Parmenide” in *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982, p. 27.

¹⁰⁰ Severino E., “Poscritto” in *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982, p. 66.

5.2 L'ontologia piatta integrale

L'ontologia nata da Mathieu è stata da me scelta, sempre ai fini di questo elaborato, per la sua capacità di rispondere alla sfida della complessità insita nell'esistente. Trovandosi essa, in ordine espositivo, successivamente al confronto di Berto col principio parmenideo, necessario era che potesse dar dimostrazione di come, nonostante la problematica insita alla posizione di un così netto divario tra essere e nulla, si potesse comunque trattare dell'essere come possibilità esistente.

Mathieu parte, difatti, nell'espone il suo sistema, precisamente dal criterio che Berto utilizza nel criticare il PP, il mondo materiale appunto. Ovviamente, nel caso di entrambi i pensatori, non si tratta del mondo materiale inteso in senso puramente strutturale ma, piuttosto, come spazio empirico. Mathieu pone, non a caso, lo spazio ed il movimento fisico al suo interno, come primo basamento del pensiero che porta all'ontologia della differenza, contro cui Berto si scaglia, non risparmiando nemmeno le sue versioni riviste e più contemporanee. Eppure, la dimensione fisico-spaziale altro non è che la prima possibilità di lettura del reale. Anzi, l'ontologia della differenza stessa, nel momento in cui s'incanala nel suo sviluppo divenendo *differenziale*, sottolinea due caratteristiche fondamentali, a noi molto utili in seno a questo lavoro.

La prima è la compresenza di differenti sistemi di lettura del reale, che corrispondono a differenti modi dell'essere. Ricordiamo, ancora una volta, che l'essere si lascia dire, si lascia predicare, in molti e differenti modi. E, a partire da questi differenti modi, dalle loro insenature teoretiche in cui siamo costretti a navigare, volenti o nolenti, si creano differenti forme di sapere, dipendenti da differenti criteri di conoscenza e di validità. Eppure, come ci viene detto, il movimento delle particelle non corrisponde al *la* di Verdi, non corrisponde all'ascolto ed alla ricezione della nota, tanto meno di un'intera opera! Ciò, non significa, ovviamente, che il sistema teorico atto a scorgere il mondo fisico, in questo caso si parlava di particelle, all'intorno della realtà sia scorretto o meno valevole. Lo scopo di questo elaborato non è, in alcun modo, la critica al mondo scientifico. Mondo, quest'ultimo, che immagino, tra l'altro, avrebbe ben poco interesse nel parlare dell'esistenza degli enti letterari fittizi, se non, forse, in termini di movimento neurologico-cerebrale.

Senza divagare, ciò che io ritengo che da questo si possa scorgere è il fatto che l'autentica esperienza ontologica che del reale si ha è ben più simile alla nota sentita che all'analisi molecolare. Ciò non significa che solamente una delle due parli della realtà ma che, piuttosto, solamente una delle due parli della ricezione vissuta dell'esperienza empirica dell'esser reali, se mi si concede il termine, dell'essere enti-reali e viventi all'interno della realtà. L'essere, l'esistente, si lascia dire dai differenti modi, ma forse, alcuni, riescono a raccontare meglio la ricezione che possibilmente di esso si ha.

Eppure ciò non sfocia in un'ontologia ingenua. Non si riduce alla pura ricezione scevra di validità metodologica; anzi, è solo la compresenza di questi differenti sistemi di conoscenza, al pari della compresenza dei differenti modi di enunciare l'essere, che porta ad una comprensione effettiva del reale. Non a caso, Mathieu pone la sua ontologia come un'ontologia possibile, come un criterio di conoscenza possibile assieme ad altri. La complessità necessita di molteplici risposte.

La seconda questione, a noi particolarmente vicina, riguarda il mutare dell'ontologia mathieuiana; l'ontologia differenziale, infatti, diviene completa e nutre la possibilità di confrontarsi con ciò che è maggiormente valevole, nel momento in cui, dal puro movimento fisico all'interno dello spazio, si sviluppa prendendo coscienza del tempo e, tramite il tempo, della memoria. E così diviene esperienza dell'uomo nel reale, dell'uomo che recepisce la realtà. Così instaura il movimento dialettico dell'auto-coscienza della realtà. Allora coglie la possibilità di confrontarsi col vero, come col bello, quanto col bene; coglie la possibilità di esperire realmente la realtà in forma ontologica. Che, non a caso, a quel punto, si lascia narrare prevalentemente nella forma della metafora, intesa come massimo apice di decodificazione esperienziale, di intensità quindi, di tensione interna.

Gli enti fittizi non sono materiali, siano essi oggetti possibili, siano essi enti letterari. Essi non godono di caratterizzazione fisica, non sono incontrabili nello scorrere della quotidianità. Non sono l'oggetto che tocchiamo, non sono il libro che leggiamo, non sono la persona che incontriamo. Eppure sono. Anche ad essi, fortunatamente, è negata la possibilità di non essere, sono tratti in salvo nel regno degli essenti. Non sono coglibili in senso fisico, non tracciano linee di movimento molecolare, atomico. Per poterne parlare è necessario trovare risposte, o almeno argomentazioni, alla complessità, nella complessità. È strano che tutto possa esistere, rileva correttamente Berto, ed al contempo è strano potersi concedere la generosità di pensare che gli enti letterari fittizi esistano. Eppure l'ontologia di Mathieu, correttamente, nel suo svilupparsi, ci concede degli strumenti per poterli comprendere correttamente, per poterne parlare in modo più chiaro. Sperando di giungere ad una chiarezza esplicativa maggiore di quella evocabile dalla metafora, se non altro comunemente intesa.

L'ontologia differenziale ci insegna a coglierli, sfruttando i criteri propri dell'osservazione riservata al mondo fisico, nel momento in cui si conduce l'analisi all'interno della dimensione più prettamente ontologica. Essi non sono materiali, l'abbiamo già ripetuto molte volte, eppure sono identici e differenti. Sono identici a sé stessi e differenti nel movimento che compiono rispetto al contesto di ricezione e rispetto al soggetto ricevente.

Gli enti letterari fittizi sono sempre identici a se stessi, ciò vale sia che essi siano personaggi che banali oggetti presenti in un mondo narrativo. Essi non sono esistenti in quanto enti fittizi dotati di caratterizzazione ma, piuttosto, corrispondono, esistono a questo punto, in quanto *quel preciso ente*. O

meglio, più doviziosamente, *esistono in quanto quel preciso ente a cui spetta un modo d'esistere non fisico*, ma piuttosto legato ad un tramite fittizio. La finzione testimonia il loro esistere, e colui che la recepisce in quanto tale non s'inganna nel recepire, a sua volta, essi come esistenti nella finzione. Il recepire correttamente questa dinamica sancisce un divario, sia ontologico che epistemologico, enorme ed insolcabile, tra la ricezione di un ente fittizio e l'allucinazione, ad esempio.

La caratterizzazione in quanto enti singoli, precisi, dotati d'identità propria, è alquanto esteriore, nel momento in cui parliamo di enti fittizi inanimati. Nel terzo capitolo ho citato un marciapiede, ad esempio, tratto da un romanzo di Don DeLillo. La determinazione che di esso si può fare è puramente formale, consistente nell'essere quel ente-marciapiede, citato alla data pagina, nel dato romanzo, nel dato contesto. Ovviamente, maggiore sarà la caratterizzazione esteriore, il valore dinamico, conferito all'ente descritto, maggiore sarà la determinazione formale con cui ci si potrà ad esso appellare. Ciò nonostante, rimarrà una determinazione prettamente codificata.

Diversamente avverrà nel caso di enti letterari fittizi posti dalla finzione come animati, come dotati dalla dinamica fittizia di un'identità propria. In questo caso, la dinamica ricezionale, che li identifica, si muove nello stesso modo in cui può muoversi un individuo reale all'interno di una situazione reale. Camminando per strada, non mi accorgo, ovviamente, allo stesso modo, di tutte le persone che incontro, che incrocio, che passeggiano e si muovono come me. Certo, potrò notare un particolare o un individuo buffo, un personaggio affascinante o viceversa repellente, o addirittura non accorgermi di niente, perso nei miei pensieri, con la mente rivolta ad altro. Differentemente accadrebbe se incontrassi un mio conoscente; egli sarebbe decisamente più evidente, rispetto allo sfondo anonimo dei passanti, e, allo stesso modo, ben più vivo sarebbe l'incontro che con esso avrei. Ed ancor più presente sarebbe la situazione se incrociassi, per dire, un amico, un mio caro.

Allo stesso modo, si potrà far caso a come, camminando nel corso della vita, le relazioni che s'intessono, gli incontri che si fanno, hanno vividezze differenti.

Ora, non ho intenzione né di fare un'analisi delle relazioni possibili, né di stilare una sorta di gerarchia dei rapporti umani; non ho interesse, in questo campo, alla psicologia socio-relazionale. Ciò che vorrei mostrare è, banalmente, come, nella ricezione della realtà, le identità altrui si palesino in modo differente, in base alle situazioni, in base ai contesti e, soprattutto, come si manifestino con realismo differente. Le situazioni che si ricorrono nella realtà manifestano differentemente l'esistenza delle persone che le abitano. Certo, facendone una differente analisi, tramite altri criteri, ad esempio fisico-scientifici, non negheremmo mai l'esistenza di alcuni individui scorti per strada rispetto ad altri. E nemmeno noi, in questa sede, intendiamo fare nulla del genere.

Allo stesso modo, la finzione, la dimensione narrativa, testimonia con intensità ontologica differente l'esistenza degli enti che la abitano, certamente fittizi e letterari. E ciò viene da noi recepito secondo

il tempo e la memoria. Il che, banalmente, vuol dire che essi sono incontrati, permangono, divengono reali nel tempo, non sono da sempre esistiti (seppur l'incontro con un ente letterario, in possibilità, si apra a dei margini di avvenimento nel tempo ben più ampi rispetto alla nascita di una relazione umana); e, da incontrati, divengono noti.

L'incontro è sì, chiaramente, un incontro fittizio ma, ciò nondimeno, esso è reale; è reale in quanto posto dalla finzione, tramite finzione, incontrato nella realtà. Incontrato nella realtà e, difatti, inserito così nella memoria che, a livello ricettivo-relazionale, altro non è che il tempo dell'esperienza. La memoria è la dimensione in cui viene posta la sintesi tra l'esperienza, il contenuto dell'esperienza ed il suo accadere. Mathieu giustamente sottolinea come questa, qui definita, sintesi venga regolata dall'oblio, che altro non è che il determinatore inconscio dell'intensità ontologica del vissuto (ovviamente, in questa sede, non sta venendo considerata la questione della rimozione, del trauma, non per negligenza ma a causa del differente *focus* d'interesse).

Gli enti letterari fittizi non sono non-esistenti perché fittizi ma, invece, proprio grazie al loro essere tali. La possibilità del nulla gli è preclusa, come all'esistente intero e completo; ne parliamo, li caratterizziamo, li recepiamo, ne facciamo esperienza, li conosciamo, li memorizziamo all'interno del tempo, con la stessa naturalezza che riserveremmo alla realtà manifestata in modo ontologicamente più sicuro. Essi, quindi, non sono condannati alla non-esistenza dalla finzione. Se questo potere non è appannaggio del nulla, tantomeno potrebbe esserlo di una dinamica riservata al gioco esistenziale. La finzione, invece, li pone nell'esistenza, li pone nell'esistere, è il loro tramite al legittimo *essere-reali*. La finzione è la dimensione d'esperienza a cui è attribuibile il compito di testimoniarli come esistenti; e, di conseguenza, del porceli come recepibili, come esperibili, in quanto esistenti, appunto.

E non solo. La finzione pone gli enti letterari come esistenti e, al contempo e proprio in funzione di ciò, come *quegli esistenti singoli*. Come identità di un esistente, ovvero propriamente ciò che è la realizzazione della caratterizzazione singola di un ente. L'ente non è il concetto, è la manifestazione dell'esistenza di una realtà; in quanto realtà esistente e singola essa è determinabile come specifica, seppur con intensità differenti e con comparabilità diverse in base, primariamente, agli scopi dell'osservazione, della rilevazione.

Quando parliamo di Sherlock Holmes, ancora una volta ad esempio, non parliamo di un ente in quanto ente letterario fittizio, non parliamo di un oggetto in quanto corrispondente ad un insieme di enunciati, ad una descrizione determinata; quando parliamo di Sherlock Holmes, parliamo di un'identità corrispondente ad un ente: il modo d'essere di quella identità, il modo in cui essa corrisponde all'esistente, è l'esser un ente letterario fittizio e, ancor di più, esser quel singolo ente letterario fittizio. Nel momento in cui, torniamo a prendere come pietra di paragone la realtà più solidamente attestata,

mi riferisco ad una persona, ad un individuo noto ad esempio, posso riferirmi a lui in più modi, ad esempio chiamandolo banalmente per nome; ognuno di questi modi farà riferimento ad esso, senza necessità di specificarne l'esistenza in quanto individuo, in quanto individuo esistente, in quanto individuo esistente fisicamente, in quanto individuo esistente fisicamente a cui spetta l'esser una persona reale dotata di fisicità ed emotività... e così via. Allo stesso modo, nel momento in cui faccio riferimento a Sherlock Holmes, non sto facendo riferimento ad un ente letterario fittizio in quanto ente letterario fittizio, non sto facendo riferimento ad un insieme proposizionale di caratteristiche, non sto facendo riferimento ad un ente a cui non spetta la dimensione fisica... Sto facendo riferimento ad un singolo ente, a cui si può attribuire il modo d'essere dell'esistenza, in questo specifico caso fittizia, non meno che letteraria. E il solo riferimento evoca la testimonianza ontologica di ciò. Sostenere la loro esistenza non corrisponde al tentare di porli in un modo d'essere non corrispondente a quello a loro congeniale; nel momento in cui affermo l'esistenza di Sherlock Holmes non sto, follemente, sostenendo la probabilità di incontrarlo, in carne ed ossa, al supermercato, mentre beato fa la spesa. Allo stesso modo in cui, però, nel momento in cui parlo del mio vicino non sto sottintendendo la possibilità di incontrarlo nel romanzo che leggerò la sera, ove, beato, lo vedrei risolvere crimini complessi in una fumosa Londra pre-industriale. Certamente, il modo d'essere degli enti letterari fittizi è ontologicamente più povero, rispetto a quello degli enti animati e dotati di realtà fisica, esperibilmente solida. Potrei, ad esempio, nel caso m'interessasse farlo, scrivere un romanzo sul mio vicino, porlo nella condizione di esperibilità fittizia, facendogli compiere gesta che altrimenti non avrebbe modo di tessere nella solida realtà. Differentemente, non potrei mai avere Sherlock Holmes come vicino di casa. Le possibilità, i modi d'essere in cui si declinano le aperture di un ente, derivano chiaramente dalla ricchezza ontologica.

Avendo ben presente questo tipo di considerazioni ho deciso, a tempo debito, di presentare l'Ontologia Orientata agli Oggetti tra le branche filosofiche da me considerate. Essa, tra le varie, è, forse, una delle più problematiche. Ciò a causa della spropositata ambizione che la anima: l'esser un sistema di lettura del tutto, scartando, al contempo, qualsiasi altro criterio di lettura del reale. Essa rifiuta il mondo scientifico, il mondo fisico, le precedenti ontologie, buona parte della storia della filosofia... Dei propositi tanto estesi ed al contempo tanto antagonisti difficilmente possono portare a risultati soddisfacenti. Anche se, alla fine, ci si trovasse soddisfatti dai risultati ottenuti, sarebbe comunque difficile non lasciarli esposti a critiche tanto ambiziose quanto quelle, durante il proprio lavoro, mosse, se non le stesse comunque nuove e rinnovate.

Il risultato a cui questa corrente filosofica giunge (almeno all'interno del pensiero di Harman, principale esponente, visto che la OOO si è aperta a molte interpretazioni autoriali differenti, nell'arco

del tempo) difatti, difficilmente trova il mio consenso. Per quanto ciò possa valere, ovviamente! Lo stadio estetico, inteso così come viene da essi fatto, non sfugge alle critiche che lo potrebbero tacciare come ontologia ingenua e, contemporaneamente, negativa¹⁰¹. Ostico è considerare l'oggetto nell'accezione finale che la OOO ne dà, se non come difficilmente caratterizzabile, difficilmente considerabile, appunto.

Infatti, per quanto mi sia premurato, mosso da volontà obbiettiva e desiderio di non muovere torti teorici ad alcuno, di esporre i basamenti fondamentali di questa teoria, è proprio la parte critica, conflittuale, che maggiormente m'interessa, se non altro ai fini di questo studio. Parlando in modo a tratti approfittatore, si potrebbe dire che, proprio nel momento in cui la OOO si scaglia contro alcuni apriorismi teoretici, dediti all'individuazione della realtà, essa ci torna notevolmente utile. Non è una caso, infatti, che proprio ciò che poche righe fa stavo enunciando sia particolarmente compatibile con i punti focali di questa posizione: la non riducibilità dell'ente ad una dimensione puramente enunciativa.

Con ordine: il mio interesse verso la OOO nasce dalla convinzione, maturata nello stadio preparatorio di questa tesi, che non ogni forma di conoscenza verso il reale si presti all'individuazione, ed ancor di meno alla lettura corretta, alla doverosa motivazione ontologica, dell'ente, di ogni ente, tanto meno se esistente in forma fittizia. Nella critica all'operato scientifico, Harman individua una serie di problematiche chiave, utili nel risolvimento di errate letture inerenti agli enti letterari fittizi. Innanzi tutto, l'opposizione all'eminenza della proprietà fisica degli esistenti. La possibilità di dare lettura dell'esistente anche in quanto non fisico, non materiale, non incontrabile sensibilmente, apre ad un terreno particolarmente fertile nel corrispondere ai fini di questo elaborato. Allo stesso modo in cui, nel testo in questione, viene trattata l'impossibilità di far corrispondere la Compagnia olandese delle Indie orientali ad un oggetto fisico, ad un luogo spaziale i cui confini siano tracciabili materialmente, si deve considerare l'individuazione degli enti fittizi. Un ente letterario non può corrispondere alla dimensione materiale, nemmeno a quella con cui è ponibile in relazione: Sherlock Holmes non è individuabile in uno dei testi di Conan Doyle, nemmeno nell'intera collezione completa di essi, nemmeno negli appunti che preliminarmente l'autore avrebbe potuto stilare, nemmeno nelle copie vendute, possedute a casa propria da ogni lettore, nemmeno negli editori e nelle dinamiche editoriali... ed in nessuno degli ambienti fisici che con tutto ciò potrebbero collimare. Certo, tutti questi hanno ragione nell'esser posti in relazione con il nostro famoso ente letterario fittizio, allo stesso modo in cui dipendenti, navi, flotte, sedi, porti, merci, affari, sono ponibili in corretta relazione con la VOC; ciò nonostante nessuno di essi, né la loro collettiva presenza, riesce a delimitare,

¹⁰¹ Per un eventuale approfondimento della critica alla OOO, si veda Cimatti F., *Cose. Per una filosofia del reale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018.

comprendere, contenere, o anche solamente individuare con precisione, l'ente letterario Sherlock Holmes.

Allo stesso modo non lo si può ridurre alle sue minime parti, che esse siano fisiche o letterarie, materiali o fittizie. Non possono individuare, inseguire, braccare e catturare teoricamente Sherlock Holmes facendone un insieme proposizionale, tantomeno tentando di cogliere quella singola proposizione, quel determinato enunciato, che ne individuerrebbe l'essenza, l'identità, allo stesso modo in cui non potrei farlo con alcuna delle identità degli individui che conosco e frequento. Anche se ponessi in evidenza una delle caratteristiche fondanti, determinati, del loro esistere, del loro essere essenti, della loro relazione con me, dell'esperienza che ne faccio, della fondazione nel tempo e nello spazio che ne istanzio, non avrei comunque modo di individuarli. Anche se mi limitassi a dire, di mia madre, ad esempio, "Alessandra Pontel è mia madre", per quanto vero, corretto e fondante, sarei comunque ben lontano dall'individuazione dell'individuo a cui mi sto riferendo. Allo stesso modo, seppur con possibilità ontologiche più ristrette, sarei costretto a fare nei confronti di enti fittizi letterari.

Ed a ciò compete l'impossibilità di ridurli al solo linguaggio proposizionale e letterale.

Infine il terzo presupposto problematico: *tutto ciò che esiste deve essere reale*. Non a caso, qui, è Harman stesso a fare riferimento al detective inglese tanto citato in questo elaborato, anche se egli stesso cade nel fraintendimento compiuto da Berto durante il confronto con il pensiero parmenideo, secondo cui il criterio di realtà sarebbe costituibile prevalentemente per tramite materiale. La critica, difatti, a parer mio, verterebbe sulla problematica del trattare la realtà come solo orizzonte fisico, stando a quanto già precedentemente detto. Tutto ciò che esiste, in qualsiasi declinazione d'essere gli spetti, è reale. Concordo, invece, con la OOO nel sostenere che sia impossibile, nonché poco fruttuoso ed incredibilmente limitante, perseguire forme di pensiero, forme di filosofia, che non abbiano modo di parlare riguardo all'esistenza di enti non fisici, riguardo all'esistenza di enti fittizi. Che non abbiano voce riguardo *la realtà delle finzioni*.

Da ciò nasce la necessità dell'ontologia piatta: un'ontologia che abbia modo di parlare dell'esistente intero, di ogni declinazione dell'essere. Un'*ontologia piatta integrale*, in questo caso. Gli enti letterari fittizi mostrano questo, nella sfida costituita dal tentativo di parlare del loro esistere peculiare: non è possibile affrontare la realtà tramite la sola ermeneutica, tramite la sola logica, tramite la sola filosofia del linguaggio, tramite la sola estetica... È necessaria un'ontologia che sappia integrare tutto ciò, tutto il sapere utilizzabile, per poter parlare dell'esistente intero; un'ontologia che sappia metter in dialogo il principio parmenideo, rendendolo capace di integrare ogni esistente, reale o fittizio che esso sia. Ciò, ovviamente, non esula dalle differenti forme di sapere, non sempre compatibili, di cui parla

correttamente Mathieu. A differenza della OOO, non si sta tentando di giungere ad una filosofia prima, ad una forma di filosofia che si arroghi l'unico diritto di parlare del reale a discapito di qualsiasi altra forma di pensiero, di metodo, a discapito del mondo scientifico, del criterio fisico, delle altre branche filosofiche... Si sta tentando di trattare la possibilità, piuttosto, di un'ontologia *sana*, mi si conceda il termine, che sia capace di parlare di ogni sfaccettatura del reale in quanto reale, in quanto esistente, senza venire meno al dettato parmenideo nella dimensione ad esso più veritativa, senza mai sfociare nell'impossibilità, nell'illusione, del nulla.

È per questo che essa si confronta con gli enti letterari fittizi. Perché essi pongono in luce la difficoltà enorme, contro-intuitiva, che nasce dal tentativo di discutere attorno un ente reale che si sottrae a date declinazioni dell'esistenza. Eppure esiste, ed esiste singolarmente, con l'intensità temporale che, normalmente, sarebbe riservata alle identità individuali. Esso è un'identità individuale, seppur ontologicamente povera, rispetto ad altre godenti di maggiori declinazioni d'esistenza. Esso è, appunto, dando il giusto peso ad ogni termine, un ente letterario fittizio, un esistente nella dimensione fittizia, immessa nella realtà, in quanto esistente, dall'orizzonte letterario.

5.3 La triplice identità fittizia di Leopardi

Tentiamo, ora, in questa sede, di affrontare la questione, precedentemente accennata e parzialmente pre-affrontata nel capitolo terzo, delle tre identità fittizie di Leopardi. Proviamo a farlo qui, in conclusione, nel tentativo di dipanare questa problematica, alla luce degli strumenti offertici dall'ontologia piatta integrale.

Poniamo, prima, in luce due questioni chiarificatorie; portiamo le mani avanti, insomma. Innanzi tutto vorrei spendere due parole sull'ontologia piatta integrale. Essa, come già dichiarato, non ha la pretesa di porsi come la migliore tra le filosofie possibili né, tantomeno, di tentare di screditare le altre differenti vie teoretiche ma ha, prevalentemente, lo scopo d'essere la migliore versione di sé, dimostrandosi tale nel confronto con un certo tipo di problematiche, prevalentemente ontologiche, com'è chiaro sia. Il suo principale proposito teoretico è la caratterizzazione della forma peculiare di esistenza di dati enti, a partire dall'assunzione secondo cui non è possibile che essi non-esistano, non facciano parte dell'essere tutto. In questo senso, viene, a partire dal principio parmenideo e dalla formulazione che di esso viene fatta in PP, tramite integrazioni ontologiche di varia natura, superata la questione dell'esistenza possibile delle entità fittizie; così risulta concepibile concentrarsi sulla caratterizzazione della declinazione del loro modo d'essere. Caratterizzazione che, come si è già sostenuto, corrisponde alla modalità dell'essere fittizio secondo la testimonianza ontologica, posta all'interno della realtà, dalla dinamica della finzione stessa, in forma generale.

Secondo questo proposito, essa si pone come ontologia dedita all'analisi di ogni ente, a partire dal presupposto comune del suo esistere. Ed, essendo integrale, pone in sintesi la questione dell'esperienza che la coscienza, e successivamente l'autocoscienza, fa dell'incontro con l'ente nell'ambito esperibile, ovvero nel tempo e, tramite ciò, nella memoria. Così l'ente in questione viene preliminarmente incontrato e, sempre preliminarmente, pre-conosciuto. È sulla base di questo incontro, sulla base di questa pre-conoscenza, che si pone la possibilità di operare, di studiare, d'indagare, propria dell'ontologia integrale piatta. Essa, a partire da ciò, osserva la modalità d'essere dell'ente così incontrato, sia nella sua dimensione temporale che, ovviamente, mnemonica, ed in questo modo esperita ed esperibile. Ciò significa indagare tanto il luogo ontologico che dà possibilità all'incontro, che la dimensione ontologica dell'incontro stesso; così facendo risulta possibile, nella medesima misura, caratterizzare e *riconoscere* l'ente in questione. Che in un certo senso, a questo punto, potrebbe esser definito *ri-conosciuto*.

La seconda questione, che ritengo vada preliminarmente chiarita, è quella legata alla natura del sopra definito problema della triplice identità leopardiana. Esso non è un problema reale, non costituisce un'aporia né un'impasse al pensiero: potrebbe essere bellamente ignorato senza, per ciò, ritrovarsi in

situazioni teoreticamente scomode. Ciò nonostante permane come problema. Esso è creato, pensato, e qui posto, *ad hoc*. Ciò, indubitabilmente, non per volontà di creare scomodità e facezie ma, piuttosto, per poter esemplificare una problematica e, allo stesso tempo, proporre una soluzione secondo gli strumenti in questa sede guadagnati. Così facendo, da una parte, sarà possibile mostrare le potenzialità di un'analisi condotta secondo i principi dell'ontologia integrale piatta; dall'altra, ciò ci consentirà di dimostrare il valore dello studio fin'ora giunto, di quest'elaborato quindi.

Concepito in questo modo, questo esperimento mentale, questo snodo problematico, consente di esemplificare un certo tipo di problematica, di fraintendimento, che può nascere dallo studio, assunto in questi termini, e al contempo caratterizzare in maniera compiuta l'esistenza degli enti letterari fittizi.

Quindi, iniziamo. La problematica verte intorno alla figura di Giacomo Leopardi, personaggio da noi tutti sicuramente noto; si sviluppa attorno alle differenti declinabilità che il suo esistere concede come possibilità. La differente declinazione di tali suddetti modi d'essere, di esistere quindi, porta alla possibile caratterizzazione di tre differenti enti, di tre differenti personaggi. Se essi siano conciliabili, o meno, in un'unica figura, e come ciò sia possibile, è uno dei principali scopi di questa esposizione.

Presentiamo, quindi, i tre Leopardi.

Il primo Leopardi è Giacomo Taldegardo Francesco Salesio Saverio Pietro Leopardi, nato a Recanati il 29 giugno 1798 e morto a Napoli, il 14 giugno 1837; primo dei dieci figli della marchesa Adelaide Antici e del padre conte Monaldo Leopardi. Sia esso considerato, a partire da questa breve, scarna, descrizione, come uomo storico, individuo effettivamente vissuto in tempi passati. Sia concepito, quindi, come individuo, concedendosi momentaneamente il lusso di dimenticare quale fosse la sua *professione*.

Il secondo è Giacomo Leopardi, poeta, letterato e scrittore, personalità fondamentale del panorama poetico italiano e della letteratura mondiale ottocentesca. Esponente del romanticismo, seppur mai manierista, s'ispirò sempre e da sempre al liricismo classico. Protagonista di un dibattito acceso, iniziato nel novecento e proseguito fino ai giorni nostri, vertente sul valore filosofico del suo pensiero, prevalentemente compreso in chiave pessimistica, che lo porta ad essere inteso come uno dei precursori dell'esistenzialismo. Tra le sue opere più note risaltano lo *Zibaldone*, le *Operette morali*, e i *Canti*, tra le varie.

Questo di cui stiamo parlando è il Leopardi letterario, concepito a partire dalla sua produzione, concepito puramente come autore, come letterato e poeta appunto. Egli, a differenza del primo, è incontrabile. Ove il primo, essendo purtroppo morto, non risulta conoscibile come individuo, come persona esistente, vivente (se non nella forma dell'aneddotica, dell'arte biografica, della

testimonianza, comunque mai in quanto individuo reale), il secondo è perennemente incontrabile. L'accesso a questo incontro ci è concesso dalla sua opera, per fortuna rimasta, conservata e studiata. Quasi tutti noi siamo stati costretti, addirittura, forse contro voglia, a quest'incontro, al tempo della scuola dell'obbligo. Altri, saggi, continuano ad incontrarlo spontaneamente, per passione, per cultura, per diletto...

Peculiare ed esemplificativo è notare come, canonicamente, nel parlare dell'opera di un dato autore, ci si riferisca, ad esso, utilizzando il presente storico (es: "*Il Manzoni scrive, a proposito di ciò, che...*"). Ciò testimonia, seppur ingenuamente ed in modo semi-automatico, la coscienza della locazione presente dell'incontro con l'autorialità letteraria, fruita in quanto tale.

Non sto qui, tentando, di far aderire pedissequamente l'autore alle sue opere; non sto sostenendo, ad esempio, che lo *Zibaldone* sia Giacomo Leopardi, seppur in forma letterata. Ma, nel momento in cui fruiamo delle sue opere, del suo pensiero, della sua poetica, della sua produzione letteraria tutta o parziale... stiamo fruendo della presenza letteraria leopardiana. Stiamo fruendo del suo *alter ego*, mi si passi il termine, letterario, stiamo fruendo del Leopardi-autore, quindi.

Tra i due esiste una differenza sensibile eppur definitiva. Il primo può essere concepito come ente individuale, esistito ed, in quanto tale, incontrabile nella dimensione empirica; lo si può concepire come dotato di sentimenti, azioni, reazioni: lo si può concepire con totale generosità ontologica senza, così, rischiare di ricadere in fallacie filosofiche. Questa concezione, appare come sicura, solida, perché di un essere umano si sta parlando; difficile sarebbe negargli qualche attributo che a questa forma d'essere ci aspettiamo spettare. L'unico intoppo nel poter testimoniare personalmente la sua esistenza ci deriva dalla di lui dipartita, che non ci consente l'incontro diretto. La testimonianza, per ciò, ci giunge come *testimonianza della testimonianza*. Riformulando, *testimoniamo che ci è stata testimoniata l'esistenza di Giacomo Leopardi come esistente ed individuo*.

Differente è il caso del secondo. Esso è concepibile come ente esistente nella sola forma letteraria; non possiamo attribuirgli emozioni, azioni, produzioni, che non siano letterarie. La sua esistenza non è fisica, materiale, spaziale. Non potrei sicuramente sostenere che Leopardi viva nello scaffale della mia biblioteca, facilmente incontrabile alla lettera "L". O meglio, potrei sostenerlo solamente in forma metaforica, dando, non a caso, quella tensione al linguaggio che ci suggeriva Mathieu. Così, però, anticiperei parte della soluzione. Procediamo per gradi.

Nonostante il suo non esistere fisico, difficile ci risulterebbe tentare di sostenere che esso non sia effettivamente vissuto, che esso non sia effettivamente esistito come corrispondente individuo che, allo stesso tempo, in ambito letterario, corrispondeva al Giacomo Leopardi autore. Ciò per due motivi: innanzi tutto a causa dell'estrema compatibilità tra le due identità, materiale-individuale e letteraria, perfettamente coerenti e senza sforzo filologico alcuno collimanti; in seconda ragione, a causa

dell'esserci *testimoniato come testimonianza letteraria della testimonianza della testimonianza*. Ci viene testimoniato che, in passato, sia esistito un individuo chiamato Giacomo Leopardi, ci vengono testimoniati i suoi natali, ci viene testimoniata la sua vita e, al contempo, ci viene testimoniata l'appartenenza di una certa produzione letteraria a quest'individuo. Ci viene testimoniato l'essere stato incontrabile, in passato, di un individuo – in passato – vivente e, al contempo, ci viene testimoniata l'esistenza di una produzione letteraria, presente, tutt'ora consultabile e, per ciò, tutt'ora incontrabile. Venga qui, intesa, la dinamica della “testimonianza” non in senso giuridico, non venga concepita come avente a che fare con l'ambito della colpa, della difesa, e tantomeno del crimine. Venga assunta, piuttosto, nell'accezione di “testimonianza ontologica”, ovvero di ciò che viene inteso come esistente, a cui si attribuisce fiducia ontologica e di cui, conseguentemente, si parla e sviluppa in questi termini.

La testimonianza della testimonianza, assieme alla testimonianza letteraria della testimonianza individuale, sono entrambe, ovviamente, dubitabili, se ci si spingesse nell'ambito dell'esperimento mentale. Ovviamente ci sono innumerevoli fonti, filologiche e non, sicuramente affidabili, che ci impedirebbero di farlo sensatamente. Ma poniamo che lo si voglia comunque fare, a mo' di esperimento radicale. Entrambe sarebbero, così, attaccabili da quello che, in questa sede, chiamerò *paradosso del complotto*. Ovvero: immaginiamo che, a partire da un qualche tipo di convinzione assurda, di burla grottesca, al tempo fosse stata istituita una balzana associazione a delinquere, volta a convincere i posteri dell'esistenza passata di un individuo chiamato Giacomo Leopardi, poeta. Pensiamo, in modo da non dover porre limiti alla nostra immaginazione, che questa organizzazione fosse potentissima, dotata di mezzi incommensurabili, insomma, semi-onnipotente. Non ci è noto il motivo del loro agire, le loro motivazioni. Supponiamo che essi avessero inscenato la vita di Leopardi, convinto dei nobili genitori a fingere l'esistenza di tale figlio, come individuo; immaginiamo che avessero inscenato scambi epistolari, frequentazioni, amicizie, avendo come compagni nella truffa tutti coloro che sono passati alla storia come conoscenti di Leopardi, come coloro che avevano con egli avuto a che fare. Immaginiamo inoltre che avessero abilissimamente prodotto grandi opere letterarie, con il solo scopo di fingere che un tale, chiamato Leopardi, le avesse scritte. Insomma, avrebbero concepito il piano perfetto, con tale disposizione di mezzi e risorse da risultare in alcun modo sfatabile, tutto per il solo perverso gusto di farci credere che fosse esistito Giacomo Leopardi!

Ovviamente, come già ho sostenuto, non abbiamo reali motivi per credere a qualcosa del genere, anzi, rasenteremmo, o forse sfoceremmo a piè pari, nella paranoia facendo qualcosa del genere. Ma concediamoci il lusso di considerare questa situazione in astratto, sperimentalmente.

Ciò ci dimostrerebbe, innanzi tutto, la veridicità della finzione. Ponendo che il piano in questione fosse stato architettato e realizzato alla perfezione, con impareggiabile maestria, noi non ne saremmo

in alcun modo a conoscenza. Non avremmo modo di considerarlo una finzione ed, esso, sarebbe reale. Eppure, tutto sommato, non cambierebbe nulla. Anche se, in passato fosse stato concepito come finto, nella testimonianza presente esso sarebbe vero, sia in quanto individuo reale, che in quanto entità letteraria. Certo, la beffa sarebbe grande, sarebbe un gesto di gran maleducazione nei confronti di un enorme fetta di cultura internazionale o, almeno, occidentale; ma ciò, a sua volta, presupporrebbe la coscienza della truffa, della beffa. Coscienza, questa, che la perfezione del piano truffaldino vieta. Nonostante la finzione, Leopardi esisterebbe nello stesso modo in cui ora esiste. Ciò perché, come si sostenne a più riprese ed in più luoghi di discussione precedenti, è l'avvenimento dell'incontro, la pre-conoscenza dell'ente, il ri-conoscimento dell'ente pre-conosciuto, la memoria della testimonianza di ciò, che pongono la testimonianza ontologica dell'esistente in quanto reale. Sarebbe come interrogarsi attorno all'esistenza dell'America in questi termini: "Se il continente americano non fosse mai stato scoperto, da Colombo, esso sarebbe comunque esistito? Esisterebbe?". Poniamo, nuovamente senza limiti, la possibilità che, oltre a non esser mai stato abbordato da Colombo, esso non fosse mai stato incontrato casualmente, non fosse mai stato individuato da un satellite, scorto da un drone... Spingiamoci nuovamente nell'assurdo, insomma. In quel caso l'America non esisterebbe; o meglio, visto che al nulla tutto dev'essere proibito, l'America esisterebbe ma non, certamente, in quanto "America". Essa potrebbe, piuttosto, essere l'idea di un continente al di là dal mare, la supposizione che a date coordinate geografiche si possa trovare un'enorme isola... Insomma, sarebbe un ente differente, non l'America. Ciò perché l'incontro è posto in chiave epistemologica; è la conoscenza dell'esperienza, o la conoscenza *nell'*esperienza, che pone in luce l'incontro ontologico. Ovviamente, ogni sviluppo di quest'idea dell'America come non-esistente, o meglio dell'America come esistente-che-non-è-America fa sfociare in enormi confusioni; ciò è causato dalla natura del nulla che, non potendo essere-essere, non da realtà alla possibilità di pensare dei non-essenti. O di relazionarcisi in alcun modo.

Poniamo che la stessa organizzazione truffaldina di cui sopra, o dei loro eredi, avesse organizzato questo piano dell'America celata e, sempre per grottesco sadismo, avesse fatto sì che un singolo individuo non fosse a conoscenza dell'esistenza dell'America. Ad otto miliardi di persone sarebbe nota la sua esistenza, la visiterebbero, ci abiterebbero, la studierebbero, ne parlerebbero... Tutte tranne una. A quel poveretto ne è stata nascosta l'esistenza sempre tramite gli enormi mezzi a disposizione dall'associazione burlona. Gli sono state censurate tutte le fonti d'informazione: televisione, giornali, libri, internet... Nel suo caso, l'America non esisterebbe o, meglio, nuovamente, esisterebbe diversamente, diversamente dall'America; potrebbe esistere, ad esempio, come "sospetto di qualcosa a tutti noto ma a me celato".

Risulta difficilissimo, quasi impossibile, per noi, calarci nei panni di quell'individuo sfortunato; noi

l'America la conosciamo, l'abbiamo incontrata nella realtà come esistente e, in quanto tale, la testimoniamo ontologicamente; non abbiamo modo di immaginare la non-esistenza dell'incontro.

Ma l'America non è un ente letterario fittizio. Proseguiamo oltre.

Nonostante, per assurdo, tacciabili di influenza dal *paradosso del complotto*, entrambe le identità leopardiane, entrambe le testimonianze (la testimonianza dell'esistenza individuale, personale, e la testimonianza dell'esistenza letteraria legittimata da quella individuale) concordano nel loro esistere, perché coerenti. Perché testimoniate come medesime ed incontrate in quanto tali. La testimonianza della validità, non letteraria ma ontologica, ovviamente, del Leopardi poeta, letterato e letterario, ci viene posta dalla testimonianza dell'esistenza materiale, reale, dell'individuo Leopardi. La validità di questa ci è testimoniata, a sua volta, dalla dimensione dell'incontro con l'esperienza storica, si potrebbe dire.

Differentemente accade nel caso del terzo Leopardi. Esso ci viene raccontato dalle parole del fratello minore, Orazio Carlo, serbate nel diario personale che ci viene consegnato dal romanzo dello scrittore italiano Michele Mari, *Io venìa pien d'angoscia a rimirarti*. In esse, Giacomo Leopardi ci viene descritto come appassionato di letteratura, colto fin dalla gioventù, fratello affettuoso, inquieto, affascinato dalla luna... e come lupo mannaro. Nel romanzo in questione, scritto abilmente seguendo alla perfezione lo stile letterario leopardiano, ci viene fatto intendere che il poeta di Recanati in realtà fosse un lupo mannaro. E che, proprio da questa malattia, fosse nata la sua fascinazione per la luna. Il romanzo è incredibilmente pregevole, tutt'altro che grottesco; si presenta come una testimonianza postuma di Leopardi, inserita, con abilità letteraria che ammicca al post-moderno, in una forbita rivisitazione del romanzo gotico.

Ciò che a noi, qui, interessa, non è però la pregevolezza del romanzo, l'abilità autoriale di Mari, la curiosità dell'idea che sorregge la narrazione, la critica letteraria, il valore editoriale... Insomma, non è ai nostri scopi particolarmente rilevante la trattazione estetica che di questo scritto si potrebbe fare. Ciò che c'interessa, che mi affascina trattare, è, invece, la presentazione di questo ente letterario. Il terzo Leopardi è l'ente letterario fittizio che ci viene proposto nella dimensione auto-palesata della finzione letteraria; egli è Giacomo Leopardi, il Giacomo Leopardi che ci è concesso conoscere dalla testimonianza della testimonianza e dalla testimonianza della testimonianza letteraria, a noi ormai note, *ma* è un lupo mannaro. Quest'aggiunta alle identità a noi precedentemente note, ovviamente, scardina la plausibilità della testimonianza ontologica apparente. Scardina le possibilità di coerenza con i due Leopardi precedentemente presentati.

Abbiamo osservato come, tramite un mirabolante piano volto all'inganno, si sarebbe potuto imbastire un abile stratagemma fittizio attorno alla reale identità leopardiana, intorno alla sua produzione

letteraria, eppure, dal punto di vista dell'incontro e della testimonianza ontologica, poco sarebbe cambiato. Ma pochi piani, per quanto ben orditi, sarebbero capaci di farci credere che uno degli scrittori più importanti della letteratura internazionale fosse in realtà un lupo mannaro. Difficile sarebbe credere all'incontro del mai incontrato. Proprio qui, s'innesta la riflessione riguardo alla testimonianza ontologica riservata ad un ente letterario fittizio.

I tre enti, i tre Leopardi, si pongono in un rapporto di reciproca dipendenza nel manifestarsi in quanto esistenti, nel porsi in quanto incontrabili. Difatti, se non fosse esistito il primo, nemmeno il secondo ed il terzo avrebbero avuto modo d'esser declinati in quanto esistenti: se Leopardi non fosse mai vissuto, mai nato, non avremmo modo di fruire della sua produzione letteraria, del suo essere uomo letterario, né del suo esser fittiziamente un lupo mannaro. Allo stesso modo se il secondo non fosse mai esistito difficilmente avremmo avuto modo d'incontrare il primo ed, ancor più osticamente, il terzo: se Leopardi non avesse scritto ciò che ha scritto, non fosse stato di tale importanza, non avesse colto la sensibilità di così tanta umanità, difficilmente avremmo avuto modo di notarne, annotarne e ricordarne l'esistenza in quanto uomo, in quanto individuo vissuto. Certo, egli avrebbe potuto guadagnare comunque un'imperitura notorietà, in ambito politico, diplomatico, scientifico... Ma ciò non intaccherebbe, comunque, il ragionamento. Sicuramente, invece, non avremmo avuto modo di conoscerlo in quanto ente letterario fittizio affetto da licanthropia.

Diversamente nel caso del terzo Leopardi: il primo ed il secondo potrebbero tranquillamente esistere, essere incontrati come esistenti e trattati in quanto tali, anche se Mari non avesse scritto nulla, al riguardo.

Il romanzo in questione non ha certamente intenzione di porsi come una *rivelazione* sulla reale esistenza, sulla reale condizione, di Giacomo Leopardi. E non è, certamente, in questo senso che noi intendiamo riceverlo. La condizione che lo distingue dagli altri due, dai due precedenti, è il carattere di auto-manifestazione della finzione in quanto sé stessa. Ciò è dovuto, in prima battuta, alla presentazione di un modo d'essere non declinabile all'interno della realtà materiale, della realtà empiricamente incontrata come quotidiana. Similmente a ciò che sostenni, all'inizio, nei confronti del cavallo alato Pegaso.

Il licanthropo Leopardi è, ciò non di meno, reale e, al tempo stesso, è Giacomo Leopardi. Il rapporto tra i primi due è segnato dall'orizzonte della plausibilità e della reciproca coerenza co-dipendente. Essi sono testimoniati in quanto reali, perché plausibili ed incontrati in quanto tali. Abbiamo osservato come, anche se ci fossero stati posti in una dinamica di celatissima finzione, essi rimarrebbero recepiti in quanto reali. La realistica, l'esistenza, gli spetterebbe comunque visto che, nessuno dei due sarebbe conoscibile in via diretta. (Banalmente, se mi dicessero che in un villaggio in Asia c'è una bellissima magnolia potrei crederci senza problemi, potrei constatarlo volendo; se mi dicessero che,

nello stesso villaggio, potrei trovarci un drago, ad esempio, anche non potessi constatarlo, comunque non lo crederei reale).

Il terzo, invece, è presentato nel palesamento della cornice letteraria, del tramite fittizio. Non a caso è manifestato nell'attribuzione di una caratteristica a tal punto non plausibile da rendere automatico il riconoscimento della finzione. Non ci viene detto che Leopardi fosse biondo invece che castano, non ci viene detto fosse alto 1.70 m piuttosto che 1.80 m; ci viene detto che egli era un lupo mannaro, e sicuramente non potremmo credere all'esistenza materiale di ciò. Invece possiamo riconoscere, non credere ma riconoscere, l'esistenza dell'ente letterario fittizio Leopardi-licantropo proprio in quanto ente letterario fittizio. Egli è Giacomo Leopardi perché dipende, nella sua esistenza, da Leopardi individuo e da Leopardi scrittore; e tanto quanto dipende esistenzialmente da essi, nella stessa misura, ve ne si distanzia, si distingue facendosi attribuire una caratterizzazione incompatibile rispetto alle altre declinazioni di questa identità. Così facendo viene testimoniato in quanto fittizio, in quanto esistente fittizio. Esso esiste ed è Giacomo Leopardi in quanto ente fittizio, ente letterario fittizio. La sua manifestazione si muove nella totale dichiarazione della testimonianza fittizia che, proprio perché tale, esiste e, proprio perché auto-dichiarantesi in quanto finzione, è reale. Giacomo Leopardi, un licantropo, esiste nella realtà, e nella realtà viene incontrato, nella dimensione in cui la finzione di esso esiste. La finzione non finge di essere realtà ma, piuttosto, dichiara di essere altro dalla realtà comune, dalla realtà materiale, all'interno del cui stesso esistere, proprio nel dichiararsi tale, si pone.

Giacomo Taldegardo Francesco Salesio Saverio Pietro Leopardi esiste, ed è un licantropo, proprio perché la finzione ci testimonia il suo esistere, e ci consente di conoscerlo, incontrarlo empiricamente, dicendoci chiaramente il suo essere un esistente fittizio.

Conclusione

Si è giunti, qui, alla conclusione, luogo in cui si tirano i fili, le somme, di quanto in questo elaborato è stato detto, è stato criticato, è stato asserito... Si tenta di farne una valutazione e, al contempo, un'auto-valutazione, nell'esporre ciò.

Lo scopo di queste ultime righe è spiegare quanto detto, provare a stimarne il valore e, contemporaneamente, provare a trovare riparo dai possibili errori compiuti, provare a spiegare possibili fraintendimenti da me sicuramente causati. Insomma, tentare, nel medesimo istante, di far fruttare quanto di valevole è stato detto, scritto, e, assieme a ciò, anticipare eventuali critiche, se non altro le più probabili.

In questa tesi mi sono prodigato per spiegare, osservare e capire la domanda che sorge attorno ad un peculiare tipo di ente: l'ente fittizio. E ciò, inoltre, in una sua ancor più peculiare forma: quella letteraria.

In realtà, a voler essere precisi, tutto questo studio ha due anime, tra di loro intrecciate; verte su due nodi focali inscindibili. Il primo, quello più palesato, forse troppe volte richiamato, è quello degli enti letterari fittizi. Osservati, chiaramente, nella loro possibile esistenza, nelle loro possibili determinazioni esistenziali.

L'altro *focus*, non meno importante del primo, è il punto di vista ontologico. I suddetti esistenti, infatti, non sono stati osservati privilegiando un certo metro d'indagine, una certa scuola di pensiero, non primariamente almeno. Sono stati, invece, studiati, con un fedele occhio di riguardo alla realtà, alla realistica del reale. In questo senso, così determinato, uno studio di questo tipo si scopre mosso, sì, dalla volontà di confrontarsi con questi particolarissimi enti; ma al contempo si rivela essere uno studio sull'ontologia. Sull'ontologia intesa e seguita nelle sue possibili applicazioni, nei suoi possibili confronti con la realtà.

Tutto il percorso, volto a braccare le condizioni d'esistenza delle entità letterarie, altro non è, alla fine, che un tentativo di studiare la realtà e gli strumenti che si tenta di ottenere nel far ciò. A conti fatti, lo studio inerente agli enti fittizi può essere, forse con un po' di generosità, di carità interpretativa, considerato un meta-studio. Nello stesso momento in cui venivano osservate le identità letterarie, domandando riguardo il loro esistere, si osservava e studiava lo studio che, proprio su di esse, veniva compiuto. Ciò, ovviamente, considerato in quanto quadro generale.

Questo è il motivo per cui, nell'ultimo capitolo precedente alla conclusione, viene presentata l'ontologia integrale piatta: perché anche lo studio sulle forme di ontologia capaci di dar risposte attorno all'esistenza degli enti letterari fittizi aveva dato i suoi frutti. Di conseguenza, di pari passo al

loro venir decifrati, prendeva forma anche lo studio che li stava decifrando. Il presupposto dell'ontologia piatta, infatti, è semplice: afferma la possibilità di un'ontologia cosciente di starsi rapportando con l'esistente. Un'ontologia, quindi, che riconosca l'esistente, il suo oggetto di studio, in quanto esistente nel suo stesso esser studiabile; e che successivamente abbia modo di declinarne le modalità d'esistenza.

Ho impiegato innumerevoli pagine per dichiarare, infine, una cosa, tutto sommato, semplice. E quando, finalmente, mi sono deciso a pronunciarla essa è suonata, all'incirca, così: "Gli enti letterari fittizi esistono, perché a nulla può essere negata l'esistenza, se non al nulla stesso." Certo, tutte le parole spese, tutte le energie impiegate, non sono state sprecate; o almeno così a me piace sperare. Mi sono premurato di caratterizzare il come essi esistano, successivamente alla constatazione di ciò. Ho caratterizzato la dinamica tramite cui la finzione dichiara l'esistere di ciò che è fittizio proprio in quanto tale; ho spiegato come ciò determini la conferma della sua esistenza. Il fittizio non tenta di essere reale-in-quanto-fittizio ma, piuttosto, fittizio e con ciò reale. Ciò non tenta, in alcun modo, di negare la minor ricchezza ontologica che, per questo, ad esso compete; molte possibilità, a livello d'esistenza, gli sono precluse. Ma ciò non fa sì che esso esista *meno*. Differentemente, piuttosto. Gli è sottratta l'autonomia, gli è sottratta la volontà, la decisione; ogni tipo di dimensione etica gli è preclusa, se non nella misura in cui può esservi proiettata addosso, oppure tratta spontaneamente. Non di meno essi sono identità di esistenza. E, proprio in quanto tali, si aprono a possibili caratterizzazioni a cui la realtà materiale, le individualità singolari comunemente incontrabili, non potrebbero ambire. Si pensi, nuovamente, alla possibilità d'incontrare Giacomo Leopardi nelle vesti di licantropo che, malinconico e momentaneamente incosciente del fardello intellettuale inchiodato sulle sue spalle, ulula alla luna, rapito. Un'immagine affascinante e, al tempo stesso, spaventosa, da brividi. Ciò perché, in una certa misura, vi si avverte, nel lasciarsi immaginare uno scenario simile, la realtà che si apre a manifestazioni che, congenialmente, non saremmo abituati ad aspettarci. Eppure sono reali. E anzi, il suolo ontologico che le dichiara e le presenta in quanto esistenti, ovvero la finzione, qui declinata in narrazione, le tutela nel loro essere reali, nel non potersi commistionare con ciò che appartiene ad altre modalità dell'essere. Le tiene a parte, fingendo che esse siano dotate di una volontà differente dal puro stato di fatto, dal poter guidare un'automobile, dal poter fare la spesa, dal doversi cercare un lavoro... Se non altro nei modi e nelle dimensioni a cui noi spetta farlo. Le tiene lontane dalla fisica, dalle particelle, dalla fisicità stessa. E, conseguentemente, il loro esistere, il loro deperire, è differente dal nostro.

Ed è così che ci vengono affidate.

Ringraziamenti.

Ringrazio i miei genitori, Alessandra ed Ennio, per la comprensione ed il rispetto mostrati verso i miei studi, anche nei momenti in cui io stesso faticavo a riconoscerne il valore. Ringrazio Stefania per la pazienza e la vicinanza, sempre manifestatemi. Ringrazio Leonardo per la sua peculiare abilità nel districarsi in ciò che dovrebbe essere ordinato. Ringrazio il professor Davide Spanio, mio relatore, per il sostegno e la professionalità, mai scontati, che mi ha riservato. Infine, ringrazio Vladimir Nabokov per la *verve* letteraria e la profondità estetica che mi ha mostrato essere possibili, nonostante, probabilmente, le sue *Intransigenze* lo porterebbero a non condividere un solo assunto sostenuto in questa tesi.

Bibliografia

- Aristotele,
 - *Poetica*; a cura di D. Lanza, Milano, Rizzoli, 1987;
 - *Fisica I 2*, 185 a 21; trad. it. di Maurizio Ferraris, in *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008;
 - *Metafisica*; trad. it. di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2013;
- Barbero C., *Filosofia della letteratura*, Roma, Carocci, 2013;
- Berti E., *In principio era la meraviglia, Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma – Bari, Laterza, 2008;
- Berto F., *L'esistenza non è logica, Dal quadrato rotondo ai mondi possibili*, Roma – Bari, Laterza, 2010;
- Bodei R., *Immaginare altre vite, Realtà, progetti, desideri*, Milano, Feltrinelli, 2013;
- Cartwright R., “*Negative Existentials*”, in *The Journal of Philosophy* 57, 1960; cit. in trad. it. Berto F., *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Roma – Bari, Laterza, 2012;
- Cimatti F., *Cose, Per una filosofia del reale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018;
- Croce B., *Estetica. Come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e Storia*, Milano, Adelphi, 1990;
- Cusano N., *Capire Severino, La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Milano – Udine, Mimesis, 2011;
- Danto, *La trasfigurazione del banale*, trad. it. di S. Velotti, Roma – Bari, Laterza, 2008;
- Davies S., “*The Cluster Theory of Art*”, in *British Journal of Aesthetic* 44, 2004;
- DeLillo D., *Underworld*, New York, Scribner, 1997; trad. it. di Vezzoli V., Torino, Einaudi, 1999;
- Dozzi M., *Di cos'è fatto un personaggio? Una prospettiva neo-aristotelica sugli oggetti fittizi*, Trieste, Eut, 2020;
- Ferraris M., *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008;
- Gaut B., “*The Ethical Criticism of Art*”, in *Aesthetic and Ethics: Essays and the Intersections*, J. Levinson, Cambridge University Press, 1998;
- Ginzburg C., “*Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*”, in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 2011;
- Goodman N. e Elgin C., “*Interpretation and Identity: Can the Work Survive the World?*”, in *Critical Inquiry* 12, 1996;

- Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, Le Monnier, 1927;
- Harman G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Londra, Penguin Books, 2018; trad. it. di Ellero O., *Ontologia Orientata agli Oggetti. Una nuova teoria del tutto*, Milano, Carbonio Editore, 2021;
- Kroon F., “*Make – Believe and Fictional Reference*”, in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 42, 1994;
- Lamarque P., “*How Can We Fear and Pity Fictions?*”, in *British Journal of Aesthetics* 21, 1981;
- Lando G., *Ontologia, Un'introduzione*, Roma, Carocci, 2010;
- Levinson J., “*Emotion in Response to Art. A Survey of the Terrain*”, in *Emotion and the Arts*, M. Hjort, S. Laver, Oxford, Oxford University Press, 1997;
- Lewis D., “*Truth in Fiction*”, in *American Philosophical Quarterly* 15, 1978;
- Ludwig W., *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e Rush Rhees, Oxford, Blackwell, 1953; trad. it. di Renzo Piovesan e Mario Trinchero, a cura di Mario Trinchero, *Ricerche Filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967;
- Mari M., *Io venia pien d'angoscia a rimirarti*, Torino, Einaudi, 2016;
- Mathieu V., *Trattato di Ontologia. Essere e spazio*, Milano – Udine, Mimesis, 2019;
- Meillasoux Q., *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency*, Londra, Continuum, 2008; trad. it. di Sandri M., *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, Milano – Udine, Mimesis, 2012;
- Meinong, “*Über Gegenstandstheorie*” in *Gesammelte Abhandlungen, Gesamtausgabe*, Graz, Akademische Druck – und Verlagsanstalt, 1971;
- Miller B., “*In Defence of the Predicate <<Exists>>*”, in *Mind* 84, 1975;
- Ortega Y Gasset J., “*An Essay in Estetics by Way of a Preface*”, in *Fenomenology of Art*, New York, Northon, 1975; trad. it. di Arpaia B., “*Saggio di estetica a mo' di prologo*”, in *Meditazioni del Chisciotte*, Napoli, Guida Editori, 2000;
- Paganini E., *La vaghezza*, Roma, Carocci, 2008;
- Parmenide, *Sulla Natura*; trad. it. di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2015;
- Parson T., *Nonexistent Objects*, New Haven, Yale University Press, 1980;
- Platone,
 - *Teeteto o Sulla Scienza*; trad. it. di Natoli S., Milano, Feltrinelli, 1994;
 - *Teeteto*; trad. it. di Manara Valgimigli, Roma – Bari, Laterza, 1999;
 - *Tutti gli scritti*; trad. it. di Reale G., Milano, Bompiani, 2000;
 - *Sofista*; trad. it. di Fronterotta F., Milano, Bur, 2016;

- Radford C., “How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?”, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 49, 1975;
- Salmon N., “Existence”, in *Philosophical Perspectives* 1, 1987;
- Sasso G., *Essere e negazione*, Napoli, Morano, 1987;
- Severino E.,
 - *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981;
 - *Essenza del nichilismo, Poscritto*, Milano, Adelphi, 1982;
 - *Essenza del nichilismo, Ritornare a Parmenide*, Milano, Adelphi, 1982;
 - *La filosofia dai greci al nostro tempo, La filosofia antica e medievale*, Milano, Rizzoli, 1996;
 - *La filosofia dai greci al nostro tempo, La filosofia moderna*, Milano, Rizzoli, 1996;
 - *La filosofia dai greci al nostro tempo, La filosofia contemporanea*, Milano, Rizzoli, 1996;
 - *L'identità del destino, Lezioni veneziane*, Milano, Rizzoli, 2009;
- Sklovskij V., *Una teoria della prosa*, 1966;
- Sofia Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia*, Milano, Editrice La Scuola, 1982;
- Spanio D., “Einai me eonta, Il discorso attorno al non essere”, in “*Ontologia, Scienza, Mito. Per una nuova lettura di Parmenide*”, Milano – Udine, Mimesis, 2011;
- Thomasson A. L., *Fiction and Methaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999;
- Urmson J. O., “Literature” in *Estetics: A Critical Anthology*, G. Dickie, R. J. Sclafani, New York, St. Martin’s Press, 1977;
- Vanni Rovighi S.,
 - *Elementi di filosofia, Introduzione, Logica, Teoria della conoscenza*, Editrice La Scuola, 1962;
 - *Elementi di Filosofia, La natura e l’uomo*, Editrice La Scuola, 1963;
 - *Elementi di filosofia, Metafisica*, Editrice La Scuola, 1964;
 - *Istituzioni di filosofia*, Editrice La Scuola, 1982;
- Visentin M., *Il neoparmenidismo italiano, Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Napoli, Bibliopolis, 2011;
- Voltolini A.,
 - “How Fictional Works are Related to Fictional Entities”, in *Dialettica* 57;
 - *Finzioni, Il far finta e i suoi oggetti*, Roma – Bari, Laterza, 2010;
- Weiz M., “Il ruolo della teoria in estetica”, trad. it. di A. Ottobre, in *Estetica e filosofia analitica*, P. Kobau, G. Matteucci, S. Velotti, Bologna, Il mulino, 2007;

- Wollheim R., *Art and Its Objects*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980;
- Zalta E. N., “*Pretense Theory and Abstract Object Theory*”, in Everett e Hofweber, 2000;
- Žižek S., *Che cos'è l'immaginario*, Milano, il Saggiatore, 2016.