

## *Introduzione*

*Manlio Iofrida*

1. Quello di Stefano Righetti è un libro di filosofia, intendo dire di quella vera, e già questo, al giorno d'oggi, ne fa una novità, una vera mosca bianca; per giunta, è, per essere più precisi, un libro di filosofia della storia - o, se si preferisce, di antifilosofia della storia, che è poi un modo per dire la stessa cosa. Filosofia, filosofia della storia: ma, dirà il lettore, non sono morte già da un pezzo?

Per rispondere - negativamente - a questa domanda e per spiegare come mai un libro sullo spazio si trovi ad essere non solo un libro di (anti)filosofia, ma anche di (anti)filosofia della storia, dobbiamo risalire un po' indietro: innanzitutto a Hegel, e alla lezioni (tenute, nelle loro varie versioni, fra il 1821 e il 1831) che canonizzarono, appunto, la filosofia della storia. L'epoca in cui scriveva Hegel - che aveva visto, come si sa, sfilare davanti a sé lo spirito del mondo a cavallo - era quella, per usare una terminologia odierna, della prima globalizzazione: rivoluzione industriale e rivoluzione francese concorsero a creare un mondo unico e un unico corso storico, a unificare violentemente (contare il numero dei morti, per non prendere il termine per una metafora) lo spazio e il tempo, ovvero, per usare i termini di Righetti, a temporalizzare secondo un modulo univoco e lineare lo spazio. Nel dare espressione filosofica, storica e letteraria (la dimensione letteraria del suo testo non può essere in nessun senso trascurata) a questo processo, Hegel non fu certo il primo: si dovrebbe risalire almeno al Voltaire dell'*Essai sur les Moeurs* per ricostruire la genesi di questo tema nella cultura occidentale; ma certo, la sistemazione che al tema del tempo, dello spazio e della storia dette il filosofo tedesco nei primi due decenni dell'800 rimane paradigmatica ancora per noi oggi. Per Hegel non ci sono dubbi che il processo storico a cui sta assistendo sia quello del calarsi della Ragione nel mondo, ovvero del farsi reale e concreto dello spirito; e nemmeno sul fatto che questa Ragione, espressione dell'autoproduzione progressiva dello Spirito, sia, né più né meno, quella occidentale, anzi europea, anzi - al suo culmine - *germanica*. Questa Ragione, per lo Hegel che aveva assistito al trionfo di Napoleone, ma anche alla sua sconfitta e a quell'altra forma di modernizzazione che va sotto il nome di Restaurazione (in fondo una sostanziale presa d'atto di quella napoleonica), ha il volto dello Stato, della borghesia e dell'apparato produttivo-industriale, al punto che essa implica un rapporto con lo spazio, col geografico e col materiale e corporeo che è di assoluta soggezione: lo Spirito essendo autoproduzione, esso fa degli elementi materiali dei suoi meri portatori, una sorta di puri e semplici *significanti*<sup>1</sup>. In questa tendenziale abolizione del geografico, il punto focale è costituito dal rapporto che le varie società hanno *con l'acqua* e, più in particolare, *con il mare*; più una società è attraversata, nella sua essenza, da tale rapporto, più essa è *spirituale*: infatti il mare è *l'assenza di limite* per definizione e, dunque, è una specie di significante naturale dello spirito autoproducentesi. Non ci si meraviglierà quindi di apprendere da Hegel che l'Europa, quintessenza della modernità e culmine della filosofia della storia di tutti i tempi, sia la società che ha un più essenziale rapporto con il mare - il mare, l'assenza di terra e di limite, vera incarnazione dell'infinito, simbolo vivente della temporalizzazione dello spazio<sup>2</sup>.

La potente narrazione hegeliana ha tenuto campo a lungo, anzi: dura in fondo ancora oggi ed è per questo che mi è parso opportuno partire da essa. A questo proposito, si ricorderà che, nel pieno della crisi degli anni Trenta e fino alla vigilia della seconda guerra mondiale, essa fece una ricomparsa poderosa e gravida di conseguenze con i corsi di Alexandre Kojève<sup>3</sup>; le note di morte, di negazione

---

1Cfr. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. Firenze, 1966, vol. I, p.206 e sgg.

2Cfr. *ivi*, p. 212 e sgg. e p. 228 e sgg.

3A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), tr. it. Milano, Adelphi, 1996.

e di nichilismo che risuonavano già assai chiare nel discorso hegeliano furono dal filosofo russo nettamente accentuate, ma ciò non toglie che fu ancora una volta Hegel (con cui genialmente Kojève faceva convergere la lezione dello Heidegger di *Sein und Zeit*) a fornire il quadro concettuale con cui dar conto della tragica esperienza del “secolo breve”, fino alla guerra fredda e oltre: nella sua idea di negazione assoluta della natura e della materia Kojève poteva compendiare il senso sia della società occidentale (il capitalismo europeo e poi statunitense), sia del nascente Impero sovietico, accomunati dalla stessa ansia di annichilimento dello spazio. Quando quest’ultimo è crollato, è stato non a caso ancora un tardo allievo di Kojève, Francis Fukuyama, a rimettere al centro dell’attenzione la filosofia della storia di Hegel, postulando la fine della Storia e l’avvento della Ragione unica (capitalistica e americana)<sup>4</sup>.

Molteplici avvenimenti – dall’attentato alle Twin Towers alla crisi economica iniziata nel 2007 – hanno mandato in frantumi quest’ultima apparizione della filosofia della storia hegeliana, ma possiamo per questo dirci del tutto al di fuori di essa? Tutt’altro: gran parte del nostro immaginario politico, di quello del senso comune e perfino di quello filosofico è impregnato ancora potentemente dall’impostazione hegeliana, secondo cui l’essenza della storia sarebbe costituita da un filo unico progressivo e *idealizzante, smaterializzante e denaturalizzante*. Se dovessimo tratteggiare - senza nessuna pretesa di essere esaustivi, ma solo richiamando quello che dal punto di vista della ricerca di Righetti risulta più significativo - le principali obiezioni che a tale concezione sono venute nell’ultimo mezzo secolo, dovremmo ricordare innanzitutto due opere che, significativamente, videro la luce entrambe nel 1949, cioè poco dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale e dopo il primo utilizzo della bomba atomica e che, altrettanto significativamente, sono di due filosofi tedeschi: Karl Löwith e Karl Jaspers.

In *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*<sup>5</sup>, Löwith cercò risolutamente di uscire dalla narrazione hegeliana (e marxiana) gettandone tutto il peso della responsabilità sul Cristianesimo e proponendo, come alternativa, la visione cosmologica, a suo dire atemporale e ciclica, della tradizione greca. Il suo libro rimane a tutt’oggi un punto di riferimento essenziale, ma si può dire che esso costituisse una vera fuoriuscita dalla posizione hegeliana? Da buon allievo di Heidegger (maestro rinnegato, ma che lasciò un segno indelebile sul suo pensiero), Löwith rimane tutto dentro la tradizione occidentale: i Greci ( e il libro di Righetti ha su questo molto da dire) ne sono non a caso i padri, anche e soprattutto per quanto riguarda il problema del tempo e della storia; che ne è dei nuovi popoli che, nel 1949, stavano per affacciarsi sul palcoscenico della storia? Degli Indiani, dei Cinesi, degli Africani?

Il libro di Jaspers, *Origine e senso della storia*<sup>6</sup>, sembra, da questo punto di vista, capace di una visione più ampia: il filosofo tedesco, alla ricerca, dopo gli orrori della Seconda Guerra Mondiale e la catastrofe della Germania, di un nuovo nucleo essenziale della storia rispetto a quello germanico su cui aveva puntato Hegel, lo individua nel *periodo assiale*, in quell’ottavo secolo in cui il mondo uscì dalla preistoria e dall’età della pietra per aprirsi contemporaneamente, in Grecia, in India e in Cina, alla filosofia, alla religione e alle *esperienze limite*: a quella capacità di autorinnovamento dell’individuo in funzione dell’apertura all’assolutamente Altro che Jaspers individua come l’essenza dell’umano. Ma l’unicità della Grecia, il suo “miracolo” erano così veramente superati? In realtà la consapevolezza che Cina e India fossero almeno da affiancare all’esperienza greca era assai antica nel pensiero occidentale: senza scomodare Voltaire, si ricorderà che già il pensiero romantico, certo in una chiave gravida di misticismo, aveva aperto in questa direzione. Alla fine, quello di Jaspers appare un tentativo di retrodatare il momento della globalizzazione all’VIII secolo avanti Cristo e di rimettere così spiritualità nel mondo tecnologicamente globalizzato: per gli altri dall’Occidente rimane davvero molto spazio nella prospettiva del filosofo tedesco<sup>7</sup>?

---

4Francis Fukuyama, *La fine della storia e l’ultimo uomo* (1992), Rizzoli, Milano, 1992.

5Tr. it. Il Saggiatore, Milano, 2011.

6Tr. ti. Mimesis, Milano, 2014.

7Di cui un non riteniamo con questo di aver liquidato né quest’opera né il complesso della sua riflessione, che rimane una delle più importanti del secolo scorso.

Dopo queste due notevoli opere, a fare un passo di apertura più sostanziale verso l'altro dall'Occidente è stata una certa cultura strutturalistica degli anni '60, quella emblematicamente rappresentata da Lévi-Strauss, da Foucault e da Derrida, che allo schema temporalizzante e linearizzante occidentale oppose con rigore una riscoperta dello spazio e della coesistenza del diverso. Non fu, come è noto, un'impostazione che venisse fuori semplicemente dal cervello dei filosofi: si trattò, innanzitutto, della poderosa scossa che al predominio dell'Occidente fu inferta dal processo storico della decolonizzazione; l'affacciarsi, sul palcoscenico della storia, di tutti quei popoli – dagli Africani agli Amerindi (con i Cubani in testa) – che Hegel aveva relegato pressoché al livello dell'animalità – impose l'esigenza di pensare una storia completamente diversa, così diversa da presentarsi come negazione assoluta della Storia che si conosceva. Questa nuova Storia doveva riconoscere lo spazio, la diversità, la pluralità dei percorsi; non doveva organizzare i fenomeni secondo la gerarchia del più avanzato e del più arretrato; non doveva schiacciare il presente sul futuro, ma pensare una progettualità che facesse leva sul rispetto della pienezza del presente.

Oggi, mezzo secolo dopo lo strutturalismo e del poststrutturalismo degli anni Sessanta, spente da tempo le sue voci maggiori, il vecchio Hegel (magari sotto la forma meno nobile del vecchio positivismo anglosassone) sembra ogni tanto tornare in auge; in realtà, è un'assenza di elaborazione che, specie in Europa, si avverte su questi temi così importanti; non a caso, non è dall'Europa, ma dai margini della cultura anglofona che il testimone delle impostazioni anticoloniali degli anni Sessanta viene raccolto (pur con le sue ambiguità) dalla cultura postcoloniale, che in maniera nuova cerca di riformulare le critiche alla temporalizzazione lineare dello spazio sviluppate dall'anticolonialismo classico.

Non è, però, da queste tematizzazioni dirette che questa problematica riceve oggi la sua spinta più viva: negli ultimi decenni il maggior colpo alla visione teleologica della storia e all'apologia del capitalismo che essa convoglia proviene piuttosto dalla tematica ecologica. L'idea che la produzione abbia un limite, che la natura non possa essere integralmente tecnologizzata, che l'auto produzione dello spirito (=del capitale) non può essere infinita - ecco le critiche più efficaci e decisive a Hegel, che delineano il ritorno di un paradigma corporeo e materialistico non semplicemente nella forma fantasmatica in cui l'aveva prospettato il compianto Jacques Derrida<sup>8</sup>. Il paradigma ecologico, la cui ineludibilità è imposta dalla vera e propria emergenza cui il pianeta sta andando incontro, andrebbe collegato, in riferimento alla questione della filosofia della storia il cui filo stiamo qui seguendo, al nuovo profilo geopolitico che sta prendendo forma in questi anni: l'idea di un corso unitario culminante nell'egemonia assoluta degli Stati Uniti sembra star facendo il suo tempo, anche se siamo ancora in un'epoca dominata da una potenza, se non unica, largamente prevalente; e il presupposto spesso ancora così dato per scontato, secondo cui l'Occidente sarebbe l'elemento caratterizzante della storia, comincia a vacillare proprio quando sembrava aver trionfato: il centro della storia mondiale si è spostato nel Pacifico, fra Stati Uniti, Cina e Giappone, mentre l'America Latina appare sempre più come un continente che si vuole risolutamente alternativo all'America del Nord. L'unificazione lineare e temporale occidentale, se in campo economico può sembrare ancora dominante (ma i Brics sono già lì a contestarla), appare irrimediabilmente infranta dal punto di vista geopolitico<sup>9</sup>; e la stessa globalizzazione sembra essere sostituita, o quanto meno corretta, dall'emergere di una pluralità di poli nazionali fra loro differenti e irriducibili: lo spazio torna ad aver la meglio sul tempo.

2. È su questo sfondo che va letto il lavoro di Stefano Righetti: che lo lascia quasi sempre implicito, come deve fare ogni serio lavoro di filosofia, ma che lo sottende in ogni sua pagina. E bisogna dir subito che una caratteristica forte dell'impostazione è quella di spostare l'interrogazione sulla temporalizzazione dello spazio assai più indietro di Hegel, coinvolgendo risolutamente l'origine dell'Occidente: il pensiero greco.

---

<sup>8</sup>Alludo ovviamente a *Spettri di Marx* (1993), tr. it. Raffaello Cortina, Milano, 1994.

<sup>9</sup>Per questi temi geopolitici si veda il bel libro di Alessandro Colombo, *La disunità del mondo. Dopo il secolo globale*, Feltrinelli, Milano, 2010.

Ma procediamo con ordine: diciamo innanzitutto che, già nella sua forma, il lavoro evidenzia subito la sua spiccata originalità; si tratta infatti di un libro che congiunge singolarmente la sinteticità e vera e propria rapidità del pamphlet all'essenzialità vigorosa e succinta dei testi filosofici più spiccatamente teoretici. A livello di contenuto, per un lato Righetti compie una carrellata sul sapere occidentale che, in otto non lunghi, ma densissimi capitoli, porta il lettore dai primordi Presocratici a uno Hegel visto come sintesi suprema della modernità; per l'altro, pone costantemente al centro del suo discorso, capitolo per capitolo, la questione dell'ecologia e del limite; non a caso, il libro si apre con un esergo tratto da *Sur l'eau*, un bellissimo aforisma dei *Minima Moralia* adorniani, che alla febbre della produttività del mondo contemporaneo contrappone la massima del *vivre comme un bête*.

Che ne è, dunque, dello spazio nella cultura occidentale, che da sempre, si può dire, è caratterizzata dal dinamismo divorante del tempo e dalla minaccia costante verso quella dimensione spaziale che l'autore chiama significativamente "la gloria del visibile"? Partendo dalle origini greche, Righetti fa vedere come fin dai primordi la visione occidentale ha insidiato la purezza del momento presente e l'autonomia dello spazio vivente – due momenti che Righetti dimostra essere essenzialmente connessi. Significativa, in questo senso, è la trattazione su Platone e Aristotele, in cui viene riscontrata ben più di una traccia di quel "nichilismo del tempo" che è la vera e propria malattia del pensiero occidentale. Naturalmente, anche l'avventura cristiana del millennio successivo ha la sua parte in questo processo; ma i momenti di maggior rilievo della trattazione sono quelli che vanno dal Rinascimento a Hegel. Il costituirsi di una mentalità moderna a partire dalla fine del XV secolo è segnato da una ripresa e da un'accentuazione di quel dominio del tempo sullo spazio che già era stato preparato dalla cultura greca: Righetti opera qui una rilettura estremamente originale di tutta una serie di testi canonici della nostra grande cultura del Rinascimento, mostrando come, letta dal punto di vista del modello dello spazio, essa assuma un significato molto preciso. Alberti e tutta la sua trattazione della questione dello spazio (così legata alla grande avventura della pittura italiana e alla sua costruzione di un nuovo spazio modellato su principi euclidei) vengono assunti a modello del costituirsi del nuovo modello dello spazio borghese, uno spazio in cui "la gloria del visibile" è sussunta e aggiogata a uno schema geometrico che la riconduce sotto il dominio del tempo e del soggetto prometeico. Altrettanto centrale e penetrante è la trattazione di un altro momento chiave del costituirsi del pensiero occidentale moderno, il pensiero di Kant. L'autore fa vedere innanzitutto come la possente operazione "copernicana" di Kant abbia a monte un lungo lavoro di addomesticamento dello spazio da parte della geografia sei-settecentesca, con la sua riduzione del territorio nei termini della mappa. Lo spazio come Kant lo concepisce, cioè come struttura trascendentale della soggettività umana, non fa che cogliere i frutti filosofici di tale lungo lavoro. Siamo, qui, al passaggio fra '700 e '800, al grande decollo industriale dell'Occidente e alla temporalizzazione ormai sistematica dello spazio: il nesso stretto fra Kant e l'idealismo tedesco, fatto ben noto, si colora nel testo di Righetti di un significato ben più profondo. In questo senso, i due capitoli dedicati all'idealismo tedesco sono forse, dal punto di vista storiografico, come da quello teoretico, i più efficaci: i sistemi di Fichte e Schelling, letti dal punto di vista del loro rapporto al tema dello spazio, si rivelano come due modernissime macchine da guerra al servizio di quel primato della *produzione* che incominciava a rivoluzionare il mondo intero. Il capitolo su Hegel, che fa vedere come il cuore del sistema del grande filosofo sia costituito da quel processo storico che è assoggettamento integrale dello spazio al tempo, evidenzia con la massima chiarezza l'obiettivo del libro, che è quello di liberare il presente e la vita dal giogo di una visione del mondo e dell'esistenza che li vuole incatenare a un processo futuro, con ciò stesso annichilandoli. La nuova visione ecologica, sottesa alla *pars destruens* del discorso di Righetti, vede (fenomenologicamente) nello spazio quel momento di *presenza vitale* il cui rispetto è essenziale per dar senso all'esistenza e alla storia stessa: riportare la produzione scatenata dall'infinità del tempo *nei limiti* di uno spazio così inteso è un compito in cui convergono gli obiettivi di una filosofia che abbia la sua radice nello "splendore del visibile" e quelli di una politica che voglia salvare la vita degli uomini e del pianeta. L'acutezza e la tensione teoretica del libro ne fanno una delle opere filosofiche più interessanti nel panorama odierno; ognuno dei capitoli del libro - da quello sulla cultura greca, che apre anche alla

questione della differenza della nostra cultura latina; a quello sulla cultura rinascimentale; ai capitoli sul XVII e XVIII secolo fino a quelli sugli idealisti – potrebbe dar luogo a una ricerca a sé di ampio respiro; il che significa, non certo che si debba giurare su tutte le conclusioni particolari a cui l'autore giunge, ma piuttosto che, come ogni vera ricerca, vi si trovano numerosissimi sentieri da battere per arrivare a conclusioni originali, che magari correggeranno gli assunti iniziali.

3. Ma, per tornare infine alla domanda con cui avevo aperto questa prefazione: siamo dunque, finalmente, fuori o oltre Hegel? Siamo fuori o oltre la filosofia della storia? Non ha più senso parlare di quest'ultima? O piuttosto esistono più filosofie della storia possibili? Direi che il libro inclina decisamente verso questa seconda ipotesi; ma qui – e credo che l'autore concorderebbe su questo – il discorso si complicherebbe ed allargherebbe assai, andando a coinvolgere il problema della definizione stessa della storia in un momento come quello attuale, in cui il concetto ad essa opposto e correlativo – quello, voglio dire, della natura – ha assunto un rilievo e un'imprescindibilità tutti nuovi: che cos'è, voglio dire, una storia in cui la natura e lo spazio (per adottare la terminologia dell'autore) non sono più dei momenti *tolti*, superati, definitivamente culturalizzati, ma *restano* come residui irriducibili? In attesa di riprendere e sviluppare, magari in dialogo con Righetti, questa riflessione, vorrei concludere comunque con questa che mi sembra l'unica affermazione che, su questi temi così ardui, mi senta di fare con relativa sicurezza: qualunque soluzione verrà a delinearsi non potrà comunque essere meramente teorico-filosofica, ma dovrà avere un carattere etico-politico – e nel dir questo sono certo di esprimere anche un aspetto profondo e essenziale del libro che sto presentando.