

Scienza e sapienza nel Medioevo

Agostinismo e aristotelismo a confronto

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 9 – Anno 2010



B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica
www.babelonline.net

Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella
differenza dei modi e dei contenuti

This review is submitted to international peer review

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre.

B@belonline/print

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234

00146 Roma

Sito Internet:<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/ 57338425 – fax + 39.06.57338340

Direttore: Francesca Brezzi

Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta (cipollet@uniroma3.it) e **Chiara Di Marco**

(dimarco@uniroma3.it)

Comitato scientifico: Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Beatrice Tortolici, Carmelo Vigna

Comitato di redazione: Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

Libri per recensioni possono essere inviati alla Segreteria di redazione Claudia Dovolich presso il Dipartimento di Filosofia. Il materiale per la pubblicazione va inviato all'indirizzo e-mail: babelprint@uniroma3.it.

Abbonamento annuale: 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € Studenti, 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. **38372207** intestato: Associazione Culturale Mimesis, causale abbonamento Babel. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, via e-mail oppure via posta. Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione

© 2010 – **Mimesis Edizioni (Milano – Udine)**

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono e fax: **+39 02 89403935**

E-mail: **mimesised@tiscali.it**

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

E-mail: **info.mim@mim-c.net**

In copertina: *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563

Elaborazione Grafica di Marco De Meis

B @belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia



Mimesis



Editoriale*di Francesca Brezzi*

p. 7

Il tema di B@bel*a cura di Benedetto Ippolito*

p. 9

Scienza e sapienza nel Medioevo*Agostinismo e aristotelismo a confronto***Presentazione** di Benedetto Ippolito

p. 11

Ariberto Acerbi*Concetto e struttura della filosofia teoretica**Il commento di San Tommaso al De Trinitate di Boezio*

p. 15

Tommaso Bernardi*La fondazione razionale della**teologia nel Proslogion di Anselmo d'Aosta*

p. 31

Riccardo Chiaradonna*L'antropologia di Plotino**Misticismo e intellettualismo*

p. 47

Giuseppe Girgenti*I due platonismi di Bonaventura*

p. 61

Benedetto Ippolito*La sapienza teologica di Giovanni Duns Scoto*

p. 75

Antonio Petagine*Il De Unitate Intellectus di Tommaso d'Aquino**e la "doppia verità"*

p. 89

Orlando Todisco*Volo ergo cogito**Scoto e la nascita del soggetto*

p. 101

Spazio aperto*a cura di Paolo Nepi***Gilles Ernst***Bataille et Hegel dans Théorie de la religion*

p. 123

Ventaglio delle donne*a cura di Maria Teresa Pansera***Daniela Carpisassi***Il (sor)riso delle donne**Di un antico interdetto o del frutto proibito*

p. 135



Filosofia e ... Letteratura

a cura di Beatrice Tortolici

Chiara Di Marco

Uscire dal proprio.

Marguerite Yourcenar: Viaggio e memoria

p. 153

Immagini e Filosofia

a cura di Daniella Iannotta

Gianluca Arnone

La sfida dell'irrapresentabile Imago Mortis

p. 165

Giardino di B@bel

a cura di Claudia Dovolich

Laura Cervellione

Homo post-historicus

Peter Slotrdijk e le topologie individuali

p. 177

Salvatore Prinzi

Cedere un poco... o sul buon uso dell'impazienza

p. 185

Ai margini del giorno

a cura di Patrizia Cipolletta

Daniele Albani

Il denaro. Città clonata e mente lobotomizzata

p. 197

Federico Sollazzo

Giustizia e diritti umani

p. 203

Libri ed eventi

a cura di Chiara Di Marco

Libri...

Agostino Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*

(Laura Cervellione)

p. 210

Marcella D'Abbiere (a cura di), *Per un'etica del piacere*

(Sara Colafranceschi)

p. 211

Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*

(Giacomo Pezzano)

p. 213

Beate Beckmann-Zöller, *Frauen bewegen die Päpste. Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra, Edith Stein. Leben und Briefen*

(Angela Ales Bello)

p. 215

di Francesca Brezzi

Rinnovato sguardo ad una tradizione che ancora ci parla, re-interrogazione di temi “classici”: per la prima volta dalla sua nascita B@bel affronta un tema che non è direttamente riconducibile alla filosofia contemporanea, ma alla illustre riflessione medioevale e presentiamo con piacere questa iniziativa.

In particolare in quell’arcipelago complesso e ricco, in un pensiero che si è esteso per più secoli, si focalizza un binomio arduo, ma di notevole interesse sia storiografico che teoretico: scienza e sapienza, binomio arduo ma rilevante perché consente di schiudere lo spazio di molte altre questioni, non settoriali o periferiche, tali da impegnare la riflessione contemporanea quali: Cristianesimo e modernità, secolarizzazione o rinascita di Dio? da cui deriva l’interrogativo su tramonto o trasfigurazione del Cristianesimo? Crisi del Cristianesimo e/o Crisi dell’Occidente? Infine – sullo sfondo – la domanda heideggeriana “come entra Dio nella filosofia?”

Riteniamo che andare alle radici di queste domande, ovvero sondare il legame riflessione-religione (ragione e fede) significhi seguire un itinerario essenziale, seppure non pacifico e precario, del nostro tempo dal momento che l’intreccio filosofia-religione con tutto il carico di confronto/scontro/superamento è senz’altro tra quelli che possono consentire di ripercorrere le linee più forti del pensiero filosofico, dall’antico al medioevale, dal moderno al contemporaneo, dalla domanda fondante sull’Essere e il Nulla che si ricava interrogando Parmenide, alla radicalità del *Was ist Metaphysik?* di Heidegger. Nello specifico del nostro tema irrompe il problema di Emile Bréhier : “ può un cristiano essere autenticamente filosofo? Quale l’apporto di novità sul piano speculativo del Cristianesimo alla filosofia antica”.

Per tentare una prima risposta a questi interrogativi, e poter poi indicare un itinerario ancora da percorrere, il ritorno della



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Editoriale

ricerca ermeneutica all'età di mezzo, ai grandi maestri universitari del XIII e XIV secolo, al pensiero di Anselmo e Tommaso, Bonaventura e Giovanni Duns Scoto, – ma con opportuni richiami a Plotino e Agostino – è non solo fecondo, ma anche giusto e necessario per vari motivi, che spiegano la genesi di questo numero.

Innanzitutto si vuole riproporre all'attenzione degli studiosi un mondo complesso, anche eterogeneo, quale quello medievale, per liberarlo da ombre polverose e da stereotipi, per scorgere la profondità e gli albori di una disputa che in maniera carsica si è presentata varie volte come interrogazione fondante del significare umano.

In secondo luogo la diretta conoscenza delle fonti, il richiamo ai più recenti studi evidenziata dagli autori dei saggi consentono di presentare le teorie filosofiche qui esaminate anche come espressione di un ambiente, come manifestazione di esigenze e di idealità, riflessi di un certo tipo di società in via di trasformazione. In altre parole dalla lettura nascono tante tessere di un mosaico che ci svelano un'epoca.

Infine, se troviamo in quei Maestri una riflessione rigorosa e scientificamente attrezzata ed anche stimolata ma non condizionata dalla pressione e dall'urgenza dell'attualità, riteniamo che in tal modo si stabilisca un ponte tra noi e il medioevo e se ogni generazione consegna alla successiva un mondo che la lezione del passato contribuisce a rendere veramente migliore, questa è l'eredità del Medioevo, cui opportunamente si riferisce Benedetto Ippolito nella sua introduzione.

Eredità che è anche una scelta di campo: dal confronto scienza-sapienza nel Medioevo deriva il rifiuto di una filosofia quale espressione di una ragione riduttiva che mortifica la propria natura presentandosi nelle vesti dimesse di una razionalità puramente strumentale, efficientista e contabile, o sotto quelle apparentemente serene di un pensiero debole, in effetti cieco di fronte alla drammaticità del mondo.

La riflessione filosofica di fronte alle tematiche teologiche è l'occasione per ripensare alle radici l'originaria vocazione e il primario rapporto di filosofia e religione, senza paura di mostrarne il traumatismo o le difficoltà. In altre parole si può affermare che pensare la religione, e quindi non semplicemente confutarla o criticarla, sia la sfida più urgente in un mondo policentrico che esige prospettive aperte e nuove.

Altre volte ho parlato del cammino errante di una filosofia che nel rapporto con la religione mette a tema se stessa, sottopone cioè anche se stessa a considerazione critica, si tratta della ragione ermeneutica che ha il compito di evitare dicotomie laceranti e comprendere in una visione più complessa, ma costante, mantenendo un equilibrio sottile tra “critica e convinzione”, come afferma Paul Ricœur.

Ritengo, pertanto, che dalla re-interrogazione in atto in questo numero di B@bel emerga un pensiero inquieto, in quanto comprendere i legami che collegano la filosofia, anche in forma di tensione, alle cifre di verità presenti nel religioso, possa servire a liberare nuove potenzialità sia per la fede che per la speculazione stessa.

Francesca Brezzi

Il tema di B@bel

a cura di Benedetto Ippolito

Scienza e sapienza nel Medioevo *Agostinismo e aristotelismo a confronto*

Presentazione di Benedetto Ippolito
Scienza e sapienza nel Medioevo

Ariberto Acerbi
Concetto e struttura della filosofia teoretica
Il commento di san Tommaso al De Trinitate di Boezio

Tommaso Bernardi
La fondazione razionale della
teologia nel Proslogion di Anselmo d'Aosta

Riccardo Chiaradonna
L'antropologia di Plotino
Misticismo e intellettualismo

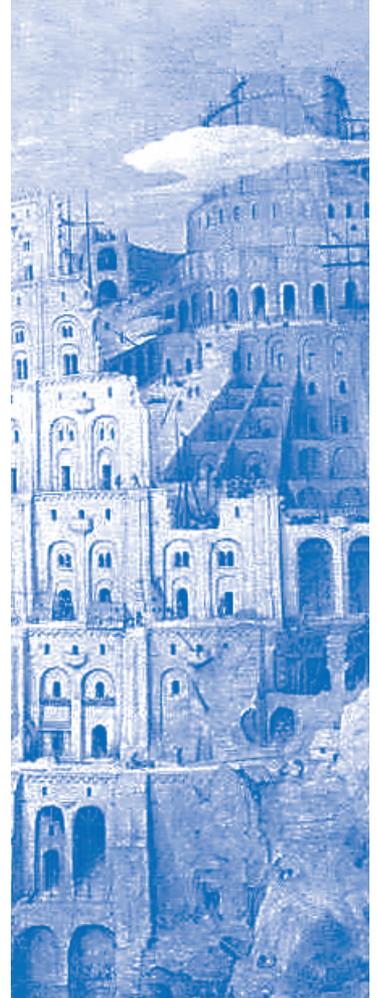
Giuseppe Girgenti
I due platonismi di Bonaventura

Benedetto Ippolito
La sapienza teologica di Giovanni Duns Scoto

Antonio Petagine
Il De Unitate Intellectus di Tommaso d'Aquino
e la "doppia verità"

Orlando Todisco
Volo ergo cogito
Scoto e la nascita del soggetto

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



PRESENTAZIONE

Scienza e sapienza nel Medioevo

È difficile trovare una sezione della storia della filosofia che abbia subito, in tempi recenti, una così repentina e completa trasformazione ermeneutica come è accaduto per il Medioevo. Di solito una tradizione di studi produce, com'è avvenuto per il periodo antico, alcuni presupposti che per un certo tempo s'impongono, demandando successivamente ad altri principi ispiratori la funzione di guida dei nuovi percorsi ricostruttivi. Il caso invece della filosofia medievale è sicuramente molto insolito, depositario di un'originalità che difficilmente può trovare eguali altrove. Fino alla fine dell'Ottocento non esisteva, infatti, un riconoscimento unanime della sua identità storiografica di tipo filosofico. Tanto meno, dunque, avrebbe potuto imporsi uno stile esegetico coerente. Poi, grazie a coraggiosi pionieri come Etienne Gilson e Cornelio Fabro, finalmente nel XX secolo la storia della filosofia medievale ha acquisito una sua specifica dignità e una sua meritata collocazione culturale.

Ovviamente, la situazione odierna, sempre dal punto di vista storiografico, non ha raggiunto ancora una piena maturazione, sebbene ormai i medievisti italiani siano da anni un gruppo presente e apprezzato a livello scientifico tra gli studiosi di tutto il mondo.

Di qui l'idea di dedicare il tema di un numero monografico di *B@bel* a una delle questioni più interessanti del dibattito storico e critico sulla filosofia dell'età di mezzo, vale a dire il binomio scienza e sapienza. In un certo senso tale diarchia ci spinge ad andare con il pensiero oltre le apparenze per rivolgerci al cuore stesso della disputa teoretica dell'Occidente, dovendo fare i conti, in definitiva, con quanto separa o accorda, secondo i casi, la ricerca razionale della verità, meravigliosa eredità latina classica, e la Rivelazione giudaico cristiana.

Come è noto, e il lavoro classico di Marie-Dominique Chenu rappresenta ancora una conferma validissima di questo, la distinzione tra il sapere scientifico e quello teologico è al centro della costante agostiniana dei primi due millenni di filosofia mediterranea. Il grande Padre latino, però, ha dovuto fare i conti, come le *Confessioni* ci riferiscono abbondantemente, con una serie stratificata di influenze culturali che dall'*Hortensius* di Cicerone lo hanno portato fino ai massimi vertici della sapienza trinitaria. La grandezza di Agostino è riposta innanzitutto in un bisogno strutturalmente teoretico e profondamente personale di conciliare la ricerca epistemica della verità, guadagnata anteriormente alla conversione, con l'esigenza scientifica della teologia, fondamentale per la fede della sua vita adulta. Perciò, nelle grandi opere della maturità troviamo il fondo personale della prima vera soluzione unitaria al binomio di scienza e sapienza. Da un lato, è perfettamente presente, nei lineamenti dell'eredità platonica, una concezione metodologica e razionale della scienza, e, dall'altro, attraverso il

Kerigma si intravede l'offerta divina di una sapienza trascendente rispetto alla razionalità umana e tuttavia ragionevolmente comprensibile come un'istruzione suprema e definitiva.

È abbastanza agevole comprendere non solo perché nei primi secoli cristiani l'elemento sapienziale abbia preso il sopravvento su quello scientifico, ma anche come mai la filosofia maggiormente carica di misticismo speculativo, ossia il neoplatonismo, abbia trovato un terreno fertile di diffusione ed espansione nella cristianità. Il saggio di Riccardo Chiaradonna sull'antropologia di Plotino ci conduce opportunamente e senza deviazioni verso la più rilevante figura della Scuola di Ammonio Sacca per scoprire il pregnante aggancio che vi è nei suoi scritti tra misticismo e intellettualismo.

In realtà, soprattutto a partire dal secondo millennio cristiano, anche a causa della riscoperta progressiva e inesorabile delle fonti greche perdute, le celebri "belle lettere", questo rapporto tra la sapienza divina e la scienza umana è tornato a interessare la riflessione della grande teologia e della grande filosofia europea. Il saggio di Tommaso Bernardi è pertanto molto utile per capire il legame tra il periodo tardo antico e quello scolastico. La fondazione razionale delle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, specialmente il celebre *unum argumentum* del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta, concede una classica e riuscita applicazione della logica sillogistica alla *quaestio princeps* della teologia razionale, vale a dire l'esistenza dimostrata in modo apodittico della causa prima.

In questo senso, analogamente a quanto detto a proposito di Agostino, nella vasta produzione anselmiana non abbiano ancora la rottura della soluzione di continuità tra sapienza e scienza, per il semplice fatto che il primato radicale della fede e della Rivelazione pone al vertice della conoscenza la sapienzialità della teologia, corroborata da una razionalità scientifica efficacemente utilizzata, sia pure nella scarna griglia concettuale di un ragionamento che resta diretto a schiacciare lo scetticismo umano verso la legittimità della teologia. Anselmo, in tal modo, è stato una sorta di figura proto scolastica, in grado di prefigurare e di inaugurare un metodo intellettuale sinergico tra fede e ragione che in seguito si sarebbe imposto, variamente e non sempre in modo uniforme, dappertutto.

Particolarmente articolate e sottili si presentano, non a caso, le soluzioni che i grandi maestri universitari del XIII e XIV secolo hanno ideato per stabilire un equilibrio nella disamina su scienza e sapienza. Il contributo di Giuseppe Girgenti osserva principalmente la traduzione francescana in termini cristiani e tradizionali, immettendola cioè nella sicura eredità platonica raccolta ed esposta nella teologia cristiana di Bonaventura da Bagnoregio. Il grande teologo agostiniano, infatti, ha identificato la scienza con il superiore spazio della sapienza, accordando la verità increata, oggetto di intuizione intellettuale da parte dell'essere umano, con la disposizione naturale che l'intelligenza creata possiede per la luce eterna. In tal senso, l'idea agostiniana dell'illuminazione interiore riusciva perfettamente a giustificare una sapienza che in modo connaturale fosse in grado di rendere accessibile all'intelligenza umana una razionalità epistemologica fondativa della verità trascendente.

Se così Bonaventura istituzionalizzava il platonismo noetico agostiniano, ecco che, alla stregua del ritrovato Aristotele, nel corso del Duecento emergevano altre proposte speculative alternative a quella tradizionale e, in fin dei conti, irriducibili a essa.

Peculiare rilevanza acquisisce, in questa ottica, l'apporto che Ariberto Acerbi ha dedicato alla fondazione epistemologica del sapere nell'opera di Tommaso d'Aquino. La sua analisi affronta nello specifico il testo più complesso ed esaustivo dell'Aquinato dedicato alla fonda-

zione di una teoria della scienza: il *Commento al De Trinitate di Boezio*. Emerge chiaramente quanto articolata e feconda sia stata l'adozione del metodo aristotelico da parte di Tommaso che ha permesso l'elevazione della scientificità degli *Analitici* di Aristotele fino alla soglia massima e al vertice assoluto della teologia dogmatica.

Interessante è il paragone del saggio di Acerbi con quello dedicato all'averroista Sigieri di Brabante. Antonio Petagine mette in luce, da par suo e con grande chiarezza, proprio la drammatica contrapposizione tra scienza e sapienza, vale a dire tra i sostenitori di un aristotelismo radicale, come quello appunto di cui Sigieri è stato il maggiore e più coraggioso rappresentante, e i moderati e fiduciosi epigoni del peripatetismo.

Un ultimo cenno deve essere fatto a proposito di Giovanni Duns Scoto, al quale sono dedicati il saggio del sottoscritto e quello di Orlando Todisco. Nel mio intervento ho cercato di mostrare quali siano le caratteristiche autonome che il Dottor Sottile attribuisce alla sapienza teologica a differenza della scienza filosofica naturale, una superiorità costruita sull'indipendenza soprannaturale della Sacra Scrittura e sul suo inserimento in una tradizione ecclesiastica legittima, certamente dissimile, anche se non opposta, al metodo rigoroso della *ratio* filosofica. Orlando Todisco, invece, opta per una presentazione delle influenze future di Duns Scoto, connesse specialmente alla genealogia della soggettività moderna, che in larga parte ha capitalizzato proficuamente le elaborate intuizioni di Scoto, portandole su inedite vie del pensiero, non meno eccezionali di quelle medievali.

Nel complesso si può dire, in conclusione, che il tema dell'incontro-scontro tra teologia e filosofia nel periodo anteriore alla modernità abbia trovato nel binomio scienza e sapienza un nodo di discussione classico, pressoché inevitabile per gli studiosi, una sorta di laboratorio sperimentale per escogitare figurazioni sistematiche della realtà, la cui influenza oltrepassa l'ambito esclusivamente filosofico, coinvolgendo la storia culturale e umana dell'intero Occidente. Anche in conseguenza di ciò, questa è perlomeno la speranza del curatore, i diversi contributi, presentati qui di seguito, possono perlomeno aiutare a distillare meglio i problemi, a distinguerli e a riconoscerli nella loro portata essenziale, arricchendo l'interesse generale per lo sviluppo delle riflessioni suggestive che il Medioevo lascia in eredità alla nostra riflessione contemporanea.

Benedetto Ippolito



Tommaso D'aquino

Ariberto Acerbi

CONCETTO E STRUTTURA DELLA FILOSOFIA TEORETICA Il commento di san Tommaso al *De Trinitate* di Boezio

Una rappresentazione comune ma ormai insostenibile fa attendere sino a Kant per trovare un'autentica riflessione sulla struttura epistemologica della filosofia. C'è invece un'opera di san Tommaso che potrebbe soddisfare in larga misura tale richiesta: il *Commento al "De Trinitate"* di Boezio (*Super Boetium de Trinitate*)¹.

Si tratta di uno scritto giovanile, appartenente al primo periodo parigino (databile non oltre 1259). Il testo apparentemente inconcluso, almeno nel suo progetto iniziale (appunto, un commento ad un'opera di Boezio sulla Trinità), sorprende per eleganza e per profondità d'impostazione. L'edizione critica dà conto peraltro della notevole stratificazione, particolarmente lessicale, del manoscritto autografo. L'autore sa ricavare dall'esposizione dello scarno scritto boeziano un'ampia discussione sulla natura della scienza, della teologia e della filosofia. Quest'ultima comprende le discipline teoretiche, secondo la sistemazione aristotelica: la fisica, la matematica e la metafisica². L'esposizione letterale del testo commentato è inframezzata da quattro *quaestiones* ciascuna divisa in quattro articoli.

In queste pagine, vogliamo soltanto formulare, dopo una breve presentazione d'insieme della concezione epistemologica sviluppata nel Commento (§1), alcune difficoltà di carattere generale sulla natura del sapere teoretico (§2 e ss). A tale proposito, ci riferiremo specialmente ai problemi esaminati dall'Aquinate nella questione quinta³.

1 Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, in *Thomae Aquinatis Opera omnia*, Commissio leonina, Roma-Paris 1992, t. 50; tr. it. di Pasquale Porro: *Commenti a Boezio*, Milano 2007. I testi di cui si omette l'autore sono tutti e soltanto di san Tommaso.

2 Cfr. Aristotele, *Physica*, II, 2; *Metaphysica*, VI, 1.

3 La bibliografia sull'argomento è piuttosto ampia. Indichiamo alcuni lavori che abbiamo tenuto particolarmente presenti: L.-B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas (In de Trinitate, q. 5, a. 3)* (1947), in Aa.Vv., *Philosophie et Spiritualité*, Paris 1963, pp. 87-124; L.-M. Régis, *Analyse et synthèse*, in «*Studia Mediaevalia*», 1948; L.J. Elders, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Herder, Roma 1974; J.J. Sanguinetti, *La filosofia de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1977; J.F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1984; É. Winance, *Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin*, «*Revue thomiste*», 91 (1991), pp. 531-579; J.A. Aertsen, *Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, in I. Craemer-Ruegenberg / A. Speer (a cura di), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmit-*

1. La struttura del sapere

L'approccio di san Tommaso appare da subito decisamente epistemico: per discernere l'ordine delle scienze e della filosofia tra esse bisogna cogliere la modalità con la quale la realtà vi è diversamente riguardata. L'oggetto di una scienza non è la cosa di cui vi si tratta, se non sotto una qualificazione specifica che riguarda un particolare aspetto considerato, le facoltà e la peculiare prospettiva del soggetto conoscente, vale a dire, le operazioni, i presupposti e il metodo che questi mette in opera per rispondere ogni volta ad alcune domande. In generale,

[...] quando gli abiti o le facoltà vengono distinti secondo il loro oggetto, non si deve tener conto di qualunque differenza riscontrabile negli oggetti, ma solo di quelle che appartengono agli oggetti in quanto sono oggetti⁴.

Tale impostazione, che sottolinea, come si vede, il profilo astrattivo del sapere scientifico, richiede che sia già determinato che cosa, in generale, rende la realtà (*res*) un "oggetto" (*obiectum*), ossia, che cosa, nella realtà e nel soggetto conoscente, concorre all'unitaria costituzione del sapere. Se la scienza oltreché una forma del sapere ne rappresenta, altresì, la forma più eccellente, la riflessione su di essa (l'epistemologia) dovrebbe offrire, allora, una visione generale sulla conoscenza umana (una gnoseologia). Bisognerà verificare in che misura, tale assunto comune – posto che non si tratti già, nel nostro caso, di un'unilaterale interpretazione – risulti davvero soddisfacente.

Orbene, è la metafisica la scienza in grado di affrontare tale questione. Solo in essa la realtà è oggetto di considerazione in senso assoluto, anche in quel senso assoluto che corrisponde alla sua "proiezione" nel pensiero. Per questo, la metafisica è abilitata a indagare i fondamenti della logica, pur se non ad elaborarne l'ambito suo specifico. Peraltro, essa ratifica l'ambito proprio del pensiero: ne determina i principi, le operazioni, le modalità di riferimento e le relative differenze rispetto alla realtà che in esso si manifesta⁵. Ancora, per san Tommaso la verità è una proprietà trascendentale. Il pensiero, quand'anche sia colto nella sua relatività

telalter, vol. I, Berlin-New York 1993; G. Galvan, *Modus quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis. Il concetto di modus scientiae nella filosofia di San Tommaso d'Aquino*, ivi, pp. 189-203; S. Gelonch – S. Argüello, *Santo Tomás de Aquino, la Gnoseología y el tomismo contemporáneo*, in «Sapientia», 54 (1999), pp. 339-350; S. Gelonch, *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, Pamplona 2002; P. Porro, *Astrazione e separazione: san Tommaso d'Aquino e la tradizione greco-araba*: Appendice a Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio*, cit.; C. Llano Cifuentes, *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Naucalpan, Mexico 2007; J. Carrière / C. Lafleur, *Abstraction et séparation: de Thomas d'Aquin aux néo-scolastiques, avec retour à Aristote et aux artiens*, in «Laval théologique et philosophique», 1/66 (2010), pp. 105-126; R.J. Mayer, *Abstraction: Apriori or Aporia? A Remark Concerning the Question of the Beginning of Thought in Aquinas, Aristotle and Kant*, in «Angelicum», 87 (2010), pp. 709-746.

4 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 1, resp. Più precisamente: «il modo di ogni scienza si può desumere dalle facoltà dell'anima in base al modo con cui le stesse facoltà operano. E per questo i modi delle scienze non corrispondono alle facoltà dell'anima, ma ai modi in cui esse possono procedere, che a loro volta non si diversificano soltanto in base alle diverse facoltà, ma anche in base ai differenti oggetti» (ivi, q. 6, art. 1).

5 Aristotele, *Metafisica*, IV, 1005 b 5-11 e VI, 1027 b 29-1028a 2.

intenzionale, costituisce, perciò, un'istanza costitutiva, non già meramente estrinseca, per la comprensione dell'essere⁶.

In particolare, la metafisica deve rendere conto delle proprietà ontologiche che caratterizzano l'oggetto della conoscenza scientifica: l'immaterialità e la necessità.

Lo speculabile, che rappresenta l'oggetto della facoltà speculativa, mutua qualcosa da parte della facoltà intellettuale e qualcosa da parte dell'abito della scienza da cui l'intelletto stesso viene perfezionato. Dalla parte dell'intelletto, esso mutua, infatti, il carattere dell'immaterialità, dal momento che lo stesso intelletto è immateriale; dalla parte della scienza mutua il carattere della necessità, perché la scienza verte su ciò che è necessario. Tutto ciò che è necessario, tuttavia, in quanto tale è immobile, perché tutto ciò che è mobile, proprio in quanto tale, può essere e non essere, o in senso assoluto o rispetto a qualcosa di determinato. Ciò che compete di per sé allo speculabile, che è l'oggetto della scienza speculativa, è di conseguenza o la separazione dalla materia e dal movimento, o l'applicazione ad essi; e pertanto le scienze speculative si distinguono secondo l'ordine di distacco dalla materia e dal movimento [speculabili, quod est obiectum scientie speculative, per se competit separatio a materia et motu, vel applicatio ad ea; et ideo secundum ordinem remotiois a materia et motu scientie speculative distinguntur]⁷.

L'immaterialità è, dunque, una condizione, anzi una proprietà definitoria della conoscenza. Ciò vale particolarmente per la conoscenza intellettuale. La sostanza materiale e le sue relazioni causali vi sono riprodotte nella loro *pura forma*: "l'essere così di questo"⁸. Il sapere e la realtà saputa sono determinazioni proprie dell'intelletto. L'espressione dell'"essere così di questo" non coincide esaustivamente con l'"essere così di questo". Nondimeno, solo attraverso l'intelletto l'essere dell'ente, per così dire, viene alla luce.

Inoltre, secondo l'ideale scientifico classico che l'Aquinate sembra qui efficacemente ri-assumere, *la necessità* non risponde soltanto ad un'esigenza soggettiva di certezza. Risponde piuttosto ad un postulato metafisico che potremmo sintetizzare nel modo seguente: l'essere in senso proprio è intrinsecamente unitario. Ciò che è in vario modo molteplice è intrinsecamente relativo e non si comprende se non in rapporto a ciò che, in esso o fuori di esso, è in sé, in certo modo, unitario (un "questo" rigidamente definito). Tale elemento stabile è ciò in cui insieme consistono l'essere e la conoscenza⁹. La materia e il divenire sono, perciò, oggetto di conoscenza (scientifica) solo in quanto è possibile ridurne la particolarità e l'instabilità, già manifeste ai sensi, rispetto ad un'istanza universale e necessaria.

Detto altrimenti e in sintesi, si può parlare di quanto è dato nella materia e nel divenire solo in relazione a ciò che in esso o in relazione ad esso abilita ad affermazioni sempre vere.

6 Cfr. *Quaestiones de Veritate*, q. 1, art. 1 (negli articoli seguenti, san Tommaso distingue la verità in senso assoluto e la verità circoscritta alla conoscenza umana; per quest'ultima ma non per la prima valgono le restrizioni introdotte da Aristotele circa la rilevanza ontologica dell'"essere vero" (*to on os alethes*): cfr. Aristotele, *Metafisica*, VI, 1027 b 25ss).

7 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 1. Nella parte omessa, l'autore si riferisce al primo libro degli *Analitici secondi* e al libro nono della *Metafisica* di Aristotele.

8 Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 1, resp.

9 Cfr. Platone, *Theeteto*, 157 b e *Timeo*, 28a; Aristotele, *Metafisica*, II, 993 b 26ss. Aristotele riduce, infine, il significato della necessità al semplice, "a quanto non può trovarsi in molteplici stati e, quindi, non può darsi ora in un modo ora in un altro" (ivi, V, 1015 b 11 e ss). In tal senso, il vero e il necessario appartengono all'eterno.

Tale elemento è infine la forma, quale rappresentante supremo dell'atto. Ogni elemento e ogni processo si integra nell'unità della forma per cui una realtà è attualmente determinata ed è, come tale, intelligibile.

Poiché [...] ogni cosa è intelligibile in quanto è in atto, come si dice nel IX libro della *Metafisica*, la stessa natura o quiddità della cosa deve essere compresa o in quanto è un determinato atto, come è nel caso delle stesse forme o delle sostanze semplici; o in base a ciò che rappresenta il suo atto, al modo in cui le sostanze composte si comprendono in base alla loro forma; o infine in base a ciò che per esse funge da atto, al modo in cui possiamo comprendere la materia prima in base al suo rapporto alla forma¹⁰.

In tale prospettiva, la varietà di discorsi sulla realtà che ci circonda si dispongono nel modo seguente¹¹. Quanto è sensibile si può conoscere nelle leggi e nella struttura invarianti dell'essere materiale (le scienze fisico-matematiche; la "fisica" o filosofia della natura). Le proprietà quantitative dell'essere sensibile possono essere intese nelle loro possibilità astratte, indipendentemente dalla loro inerza corporea (le matematiche)¹². L'essere sensibile e in divenire si può inoltre considerare in quanto esso esemplifica alcune proprietà che, a ben vedere, non sono vincolate a tale condizione esistenziale. Di fatto ed anzi necessariamente (come risulta dalla loro estensione, ma già in virtù del loro stesso senso), esse possono realizzarsi anche al di fuori di essa: l'essere, l'essere uno, l'essere in potenza o in atto, ecc. (ontologia e metafisica)¹³.

10 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3.

11 Cfr. S.L. Brock, *Autonomia e gerarchia delle scienze in san Tommaso d'Aquino: la difficoltà della sapienza*, in R. Martínez (a cura di), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Armando, Roma 1994, pp. 71-95.

12 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, XIII, 3 (1077 b 18 – 1077 b 6).

13 «[L'] ente e la sostanza si dicono separati dalla materia e dal movimento non perché sia proprio della loro ragione essenziale essere senza materia e movimento [...] ma perché non è proprio della loro ragione essenziale essere nella materia e nel movimento, per quanto talvolta possano trovarsi in essi» (*Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 4, ad 4). Questo punto ha dato luogo a un ampio dibattito tra gli interpreti. Louis Bertrand Geiger (*Abstraction et séparation d'après saint Thomas (In de Trinitate, q. 5, a. 3)* cit.) ritenne che l'indipendenza semantica delle nozioni trascendentali non fosse assicurata fino alla effettiva dimostrazione dell'esistenza di una realtà soprasensibile. John F. Wippel (*Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, cit.) ed Jan Aertsen (*Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?*, cit.) obietano che tale indipendenza è già implicita nella loro stessa definizione (*ratio*). Come si può notare, l'argomento è oltremodo complesso, anche per le sue notevoli implicazioni circa l'impostazione del rapporto di ontologia e metafisica. A tale riguardo, come debbano essere più precisamente intese le posizioni degli autori richiamati, chi scrive ritiene che l'indipendenza in questione sia necessaria per lo stesso formularsi dell'ipotesi di una realtà soprasensibile ("esiste una realtà soprasensibile?"), ma che ciò non basti a costituire l'ontologia come una scienza autonoma dalla metafisica, se l'ontologia non deve infine intendersi come una sorta di logica trascendentale. Il significato delle nozioni trascendentali, come pure delle categorie, si deve infatti ridefinire in funzione della loro concreta applicazione, ossia del loro effettivo modo di essere (l'essere soprasensibile comporta una ridefinizione specifica dell'essere ente o sostanza). Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 4, a. 2; q. 6, art. 3 (si badi che l'applicabilità e l'interpretazione ontologica delle categorie era precisamente uno tra i principali problemi esaminati da Boezio nel suo trattato sulla Trinità: concretamente, se e in che senso le categorie possano attribuirsi anche a Dio). Ancora, andando oltre una considerazione logica, necessariamente univoca, la continuità del procedimento risolutivo e deduttivo della ragione (*resolutio e compositio*)

Il primo e il secondo livello, quello “fisico” e “matematico”, sono elevati sulla materia e sul divenire in ragione non già delle caratteristiche intrinseche alla realtà a cui si riferiscono — l’ultimo reale soggetto d’inerenza delle proprietà che indagano è infatti per entrambi l’ente materiale —, ma in ragione della nostra stessa considerazione astrattiva. Le proprietà fisiche e matematiche si possono ricondurre all’essere sensibile. Soltanto, il fisico considera il sensibile direttamente (o integralmente) ma in universale. Il matematico ne considera esclusivamente la struttura quantitativa. Tale struttura è, perciò, a sua volta intenzionata come un oggetto o come il termine superiore di un ambito relativamente autonomo di predicazione. All’interno di quest’ambito, la struttura quantitativa è liberamente elaborata dall’immaginazione come una sorta di “materia intelligibile”¹⁴.

Il terzo livello, quello metafisico, considera delle proprietà che, come risulta dalla loro analisi argomentativa (*resolutio* causale), possono realizzarsi in una condizione non soggetta alla materia e al divenire. Tali proprietà possono essere infine attribuite ad un soggetto sussistente, in sé così qualificato: le sostanze spirituali. Solo su questo piano l’intelletto trova piena corrispondenza alla sua natura e alla sua esigenza di spiegazione. Se non fosse per il condizionamento dei sensi, da cui pur noi si deve procedere per avanzare verso la realtà soprasensibile, e se non fosse per l’elevazione di questa sui limiti del nostro intelletto (limiti di cui esso stesso si avvede), per la metafisica si potrebbe, forse, ambire quella stessa certezza che si rinviene nella matematica¹⁵.

La teologia rivelata si distingue dalla metafisica poiché essa procede dalla stessa auto-manifestazione del Principio, Dio, che è altresì oggetto diretto della sua trattazione¹⁶. La metafisica at-

comporta un approfondimento ed un’articolazione sistemica dei significati dell’essere; più radicalmente, un’interpretazione analogica degli stessi principi costitutivi dell’ente, come la causalità formale ed efficiente. Così, l’“essere creato” non è una proprietà analitica dell’ente, nondimeno ne attinge il fondo. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 44, art. 1, ad 1.

14 Quest’ultima corrisponde, più precisamente, al pensiero della sostanza come puro soggetto della quantità: cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3, resp. In questo punto, risalta il vincolo ontologico che san Tommaso comunque attribuisce all’oggetto matematico. La materia intelligibile non può essere perciò semplicemente intesa come l’intuizione della pura estensione (Kant). Circa la relativa indipendenza oggettiva dell’ente matematico, si legga il passo seguente: «[I]l giudizio non dipende da ciò che percepiamo coi sensi, perché quantunque tali cose secondo l’essere siano nella materia sensibile, tuttavia, secondo la loro ragione definitiva, esse sono astratte dalla materia sensibile: e il giudizio interno a qualunque cosa ha luogo soprattutto in base alla sua ragione definitiva. Ma poiché secondo la ragione definitiva tali realtà non fanno astrazione da qualunque materia, ma solo da quella sensibile, è necessario che il giudizio intorno ad esse venga formulato in conformità a ciò che mostra l’immaginazione» (*Super Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1). La determinazione concreta e intuitiva dell’oggetto matematico non è perciò in contrasto col suo statuto ontologicamente astratto se si tiene fermo il termine reale da cui il procedimento astrattivo procede (la quantità come proprietà della materia sensibile) e se si bada alla differente portata ontologica della sensibilità e dell’immaginazione.

15 Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1; ivi, cap. II, exp. (133 b).

16 «Le realtà divine possono essere considerate in due modi: in quanto sono principi comuni di tutti gli enti e in quanto sono in sé determinate realtà. Poiché tuttavia il nostro intelletto si rapporta a tali principi primi, che pure sono in sé massimamente noti, come l’occhio della nottola rispetto alla luce del sole [...] non possiamo pervenire ad essi con il lume della ragione naturale se non a partire dagli effetti. E questo è appunto il modo in cui i filosofi si sono innalzati ad essi. Ma vi è anche un altro modo per conoscere tali realtà, e cioè non in quanto vengono manifestate dagli effetti, ma in quanto si manifestano da sé» (*Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 4). Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 7. Il passaggio dalla metafisica alla teologia rivelata sottintende la transizione dal senso meramente epistemico di

ge, invece, la realtà di Dio mediatamente, come ultimo principio esplicativo del proprio oggetto: l'essere in quanto essere ossia la sostanza, l'ente finito¹⁷.

Nella sovrapposizione di tali livelli sono all'opera diverse applicazioni dell'intelletto, le quali realizzano altrettante forme di "astrazione" dalla materia e dal divenire. Al primo livello, quello fisico, si astrae riconducendo la particolarità di un dato empirico all'universalità di un tipo o di una legge. L'intelletto giunge a tale risultato analizzando la struttura della natura e ricostruendo progressivamente il complesso ordine delle relazioni causali tra gli enti presenti nel mondo. Al secondo livello, quello matematico, si astrae in senso negativo, isolando e considerando separatamente un aspetto tra altri, per svilupparne quindi, in maniera relativamente pura (analitica), le relazioni di implicazione¹⁸. Su questo piano si riscontra nel modo più soddisfacente il requisito della necessità. Il metafisico astrae dalla materia e dal divenire poiché, partendo da qui, egli si dirige verso una realtà la cui esistenza è legittimato a dichiarare in forza del vincolo di causalità (efficiente), dovendo infine negarle tali medesime dimensioni: la natura dipende necessariamente da un principio in sé sussistente che non è a sua volta materiale e in divenire (tale necessità è però indotta dall'analisi della materia e del divenire, né potrebbe essere altrimenti)¹⁹. L'Aquinate prevede, inoltre, un livello superiore intermedio tra la fisica e la matematica, che consegue alla formalizzazione delle proprietà sensibili o qualitative oggetto di una determinata "scienza fisica". È il caso della musica e dell'astronomia²⁰.

"manifestazione" al senso antropologicamente pregnante di "auto-manifestazione".

17 Cfr. *Sententia libri Metaphysicae, proemium*.

18 «[L]a proprietà della ragione di procedere da un termine all'altro si riscontra soprattutto nella scienza naturale, dove alla conoscenza di una cosa si passa a quella di un'altra, come ad esempio dalla conoscenza degli effetti a quella della causa. E non si procede soltanto da una cosa ad un'altra che differisce dalla prima solo nella considerazione e non nella realtà, come quando da "animale" si passa ad "uomo". Nelle scienze matematiche [...] si procede soltanto attraverso ciò che appartiene all'essenza di una cosa, dal momento che tali scienze si servono nelle proprie dimostrazioni della sola causa formale: e perciò in esse non si dimostra una proprietà di una cosa per mezzo di un'altra cosa, ma per mezzo della definizione propria di quella cosa [...]. Ma nella scienza naturale, in cui la dimostrazione ha luogo per mezzo delle cause estrinseche, si dimostra una proprietà di una cosa per mezzo di un'altra del tutto estrinseca» (*Super Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1). In questo passo si potrebbe leggere, *ex post*, la disgiunzione del lemma razionalistico *causa sive ratio*.

19 La sottolineatura dello scarto ontologico introdotto dalla risoluzione causale rispetto al procedimento omogeneo dell'astrazione concettuale ha condotto molti a rifiutare la celebre posizione di Jacques Maritain circa l'esistenza di tre gradi di astrazione (*Distinguer pour unir; ou, Les degrés du savoir*; Desclée De Brouwer, Paris 1935). Del resto, il termine "astrazione" ha un'ampia estensione analogica, che il Commento dell'Aquinate contribuisce appunto ad articolare. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 85, art. 2, ad 1. A tale proposito, Pasquale Porro (cfr. i testi citati *supra* alla nota 3) nota un'ambiguità nel procedimento di san Tommaso circa la distinzione interna al concetto di astrazione relativamente alle nozioni trascendentali. Infatti, anche queste, in quanto possono essere indifferentemente applicate alla realtà materiale o immateriale, soggiacciono al medesimo criterio di indipendenza semantica che serve per isolare i diversi aspetti della realtà di fatto congiunti. Nondimeno possiamo notare, poiché la reale esistenza (*separatio*) è implicita (o con-significata) nella stessa nozione dell'*ens*, la risoluzione nell'*ens* e nelle nozioni conseguenti non è un procedimento puramente formale (logico o "razionale"), la cui portata ontologica debba essere ancora interpretata, ma ha un diretto valore reale o causale (si tratti pure di cause intrinseche). Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3 (149 b); *ivi*, q. 6, art. 1. In tal senso, l'operazione intellettuale all'origine delle nozioni trascendentali sembra doversi nettamente distinguere dall'astrazione comunemente intesa. Cfr. L.-M. Régis, *Analyse et synthese*, cit., p. 319 e ss.

20 Cfr. *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 3; Aristotele, *Fisica.*, 2, 194a 8.

Alla luce del quadro appena presentato, nel Commento di Tommaso al *De Trinitate* di Boezio possiamo quindi rilevare:

a) una *teoria dell'oggetto*. La *res* è considerata in ogni scienza in ordine a un determinato aspetto formale o a una determinata prospettiva epistemica. La determinazione dell'aspetto e della prospettiva dipende complessivamente da:

b) una *teoria dell'astrazione*. L'intelletto umano apprende l'essere sotto le specie dell'universalità e della necessità, elevandosi progressivamente sopra la condizione particolare e diveniente della natura, in relazione all'identità intelligibile rappresentata dalla forma. Tale elevazione, l'astrazione, acquista un significato diverso in funzione di:

c) una *teoria del giudizio*: la sintesi espressa nel giudizio può riferirsi ad un soggetto realmente esistente oppure a una proprietà in sé considerata²¹. La forma può essere così intesa, sul piano ontologico, come determinazione (essenziale o accidentale) di un soggetto oppure come un soggetto in sé sussistente. Quest'ultimo è il caso delle realtà per cui lo stato di astrazione della forma rispetto alla materia non è da attribuirsi, soltanto, alla condizione metempirica del pensiero ma al loro stesso modo di essere.

2. San Tommaso e il platonismo

Sulla base dei punti appena acquisiti potremmo ora chiederci: se la realtà che più immediatamente ci consta, e che è la base di ogni inferenza, è nella materia e nel movimento — di questo presupposto vive il realismo aristotelico e tomista —, e se la scienza non può riguardarla altrimenti che nella sua forma universale, in che modo la scienza soddisfa al suo primo passo la richiesta della verità, che è di attingere la realtà così come essa è?

Va anzitutto sgombrato il campo da una lettura impropria. L'universale, per Tommaso, come per Aristotele, riposa sulla forma inerente al sensibile. L'universale non corrisponde, platonicamente, ad una realtà in sé sussistente, né rappresenta, nominalisticamente, il contenuto di uno schema o di un'ipotesi²². L'intelletto considera la forma in sé, os-

21 L'interpretazione del valore ontologico del giudizio dipende, perciò, dal valore ontologico dei rispettivi termini. In tal senso, l'Aquinate osserva, con Aristotele, che la copula significa la verità della proposizione, anche se non implica necessariamente l'esistenza del relativo soggetto, com'è il caso delle privazioni (cfr. *De ente et essentia*, c. 1). In ogni caso, il modo di esistenza di un soggetto e del relativo stato di cose va interpretato: cfr. Cornelio Fabro (*Partecipazione e causalità* [1960] Segni (Rm) 2010, p. 61 e ss). Fabro allarga la considerazione ai diversi ambiti del discorso e ai relativi enunciati, come gli enunciati matematici, letterari, etc. La sua lettura si discosta dalla posizione forse più nota e prevalente (ad esempio, di Gilson o Marechal), la quale, sulla base specialmente di *Super Boetium de Trinitate* q. 5, art. 3, identifica nel giudizio la funzione ricettiva dell'esistenza. Tale interpretazione è contestata anche da Ralph McNerny (*Being and Predication*, The Catholic University of America Press, Washington 1986, cap. 13), ma per sottolineare, contro il cosiddetto "tomismo esistenziale", la consistenza e l'articolazione nozionale dell'ente. Lo studioso americano ritiene, infatti, che l'esistenza come tale, per il suo aspetto empirico e concettualmente indifferenziato, non possa costituire l'oggetto o il problema centrale della metafisica.

22 Conviene avvertire che la concezione platonica a cui lo stesso Tommaso si riferisce, è quella veicolata dalla critica di Aristotele al Maestro circa la natura sostanziale dei generi. Andrebbe notato che nei testi

sia l'ordine (completo e gerarchico) delle proprietà che costituiscono l'intelligibilità dell'ente²³.

Ogni cosa può essere considerata senza tutto ciò che non si rapporta ad essa per sé, e perciò le forme e le ragioni essenziali delle cose, quantunque esistano nel movimento, considerate in se stesse sono invece prive di movimento, e così possono essere oggetto di scienza e di definizione. Le ragioni essenziali così astratte possono dunque essere considerate in un duplice modo: in sé, e in questo senso vengono considerate senza movimento e senza materia segnata – ciò che per esse è possibile solo secondo l'essere che possiedono nell'intelletto; o in quanto vengono rapportate alle cose di cui rappresentano le ragioni essenziali [secundum esse quod habent in intellectu; alio modo secundum quod comparantur ad res quarum sunt rationes] – e cioè alle cose che sono effettivamente nel movimento e nella materia – così fungono da principi per la loro conoscenza, *perché ogni cosa viene conosciuta attraverso la sua forma*²⁴.

Ciò che rimane al di fuori della forma è quanto soggiace al suo potere causale, e perciò al suo potere esplicativo. La materia e il movimento sono, in tal senso, sia il limite sia l'oggetto dell'intelligibilità descritta dalla forma. Il riferimento diretto della scienza è perciò all'universale e solo indirettamente, o "accidentalmente", ai termini reali supposti in esso.

Tuttavia, possiamo tornare a chiederci, come può l'intelletto riferirsi alla forma inerente alla materia e al movimento come al soggetto reale delle proprietà universali che esso va scoprendo, se tale condizione di inerenza non è dotata ai suoi occhi di un proprio valore o significato intelligibile? Se l'essere appare e consiste nella attualità della forma, è forse la materia, a cui quella dovrebbe inerire, soltanto, la condizione o il ricettacolo delle sue esemplificazioni²⁵?

Questi problemi tipici del platonismo dovrebbero essere estranei al contesto dottrinale tomista. Eppure essi emergono facilmente nel testo che abbiamo tra le mani. Si potrebbe rispondere che tali problemi, se ci sono, sono dovuti alle particolarità contestuali o alla cronologia dell'opera e trovano soluzione o una migliore spiegazione nella noetica posteriore, che è quella che caratterizza il pensiero di san Tommaso. Si ricordi, ad esempio, la dottrina dell'induzione e della facoltà cogitativa, nella quale, sulla scorta della psicologia aristotelica e di Averroé, il Dottore Angelico individua l'inserzione dell'intelletto nel sensibile e per cui è rimarcata la funzione risolutiva (fondativa) del riferimento a quest'ultimo (*conversio ad*

di Platone non compare mai il termine "universale" (*katholou*) attraverso il quale lo Stagirita imposta la sua confutazione (debbo questa osservazione a una comunicazione orale di Riccardo Chiaradonna, che scrive in queste stesse pagine). Un elemento genuinamente platonico ci sembra però l'assunzione dell'identità intelligibile come caratteristica immediatamente costitutiva o significativa dell'essere (ad esempio nel *Teeteto* e nel *Sofista*), ed è questa la posizione criticata da Tommaso nel suo Commento.

23 Cfr. M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965, p. 75 e ss e p. 301 e ss.

24 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 2.

25 Si potrebbe osservare che per Aristotele l'esperienza (o "percezione") è la condizione, anzi la via di accesso alla conoscenza dell'universale: cfr. Aristotele, *Analitici Secondi*, 19, 100 a 15ss; *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 20, n. 14. Ancora, l'intelletto è per lo Stagirita la funzione che presiede al riconoscimento dell'inerenza dell'universale nel particolare cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1141 b 25. Il problema che stiamo qui rilevando riguarda, però, la natura della percezione con cui è colta la realtà dell'individuo in quanto tale, in relazione al principio generale di intelligibilità della forma.

phantasmata)²⁶. Vogliamo, però, delimitare la nostra attenzione alla problematica che il testo che abbiamo tra le mani direttamente ci offre.

Il commento al *De Trinitate* di Boezio è uno dei luoghi principali in cui il platonismo riceve una critica sistematica da parte di san Tommaso. Serve in tal senso la distinzione ontologica tra il soprasensibile mentale e il soprasensibile reale, ovvero tra il logico e lo spirituale, tra la modalità astratta del pensiero e il suo reale contenuto. Ancora, la distinzione tra l'astrazione, per cui un aspetto della realtà è considerato isolatamente nel suo significato e nelle sue proprietà essenziali (cioè indipendentemente dalle proprietà conseguenti alla sua realizzazione individuale o sensibile) e la "separazione" (*separatio*) per cui una realtà o una sua determinazione sono positivamente dichiarati come esistenti indipendentemente dal sensibile, dalla materia. Del resto, l'intelletto astraente è soggettivamente lo stesso che è in grado di discernere, per riflessione, lo scarto così introdotto tra il reale e la sua rappresentazione. Ma è pure esso (lo è almeno nell'impostazione aristotelica dell'Aquinate) a garantire la loro relazione: precisamente, il riferimento della forma astratta alla forma inerente.

Nondimeno, ancora, come è possibile che la realtà, che è il soggetto e il termine di ogni spiegazione, sia colta attraverso una forma astratta, la quale è determinata come tale, soltanto, nella modalità che essa riceve nell'intelletto? L'astrazione della forma tralascia l'individualità e il divenire: precisamente quelle caratteristiche che per lo stesso Aristotele segnano nel modo più evidente lo scarto l'essere reale e l'essere ideale²⁷. La materia e il divenire costituiscono "il questo" nello spazio e nel tempo, che è per noi il primo e fondamentale soggetto di predicazione.

Per garantire la relazione tra la forma astratta e la forma inerente non basta, perciò, che la forma (l'essenza) astratta includa tra i suoi elementi nozionali la materia universalmente intesa o che la forma universale, in quanto tale, sottintenda sempre l'attribuzione ad un determinato soggetto. Ancora, non basta che tra l'individuo e la forma universale con cui lo si comprende vi sia perfetta corrispondenza sotto il profilo oggettivo o formale²⁸. Infatti, per ipotesi, una materia o un individuo conosciuti tramite l'intelletto sono altrettanto ideali come la loro forma: ne sono appunto un'esemplificazione. La corrispondenza tra i due termini è

26 «De ratione huius naturae [naturae in materia corporalis existentis] est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem» (*Summa Theologiae*, I, q. 84, art. 7, resp.). Cfr. C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962, cap. VI; M. Siggen, *L'expérience chez Aristote*, Peter Lang Verlag, Bern 2005, pp. 356-415.

27 Cfr. Aristotele, *Categorie*, V; *Metafisica*, IX, 1047 a 30 e ss.

28 «[V]irtus superior potest illud quod potest virtus inferior, se emintiori mod. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale» (*Summa Theologiae*, I, q. 86, art. 1). Il problema del rapporto tra universale e individuale nella *Metafisica* di Aristotele è così sintetizzato da Joseph Owens: la forma (il cui contenuto può essere appreso indipendentemente dalla sua applicazione individuale o universale) esprime il nucleo intelligibile dell'ente ossia l'entità dell'ente. Cfr. J. Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, Pontifical institute of mediaeval studies, Toronto 1978, pp. 379-399.

stabilita in relazione a ciò che è formalmente identico in essi; il residuo è, invece, accidentale. Del resto, l'applicazione della forma universale presuppone e non costituisce la reale consistenza del termine concreto (la *res*) a cui si riferisce.

Il problema è, come si vede, anzitutto ontologico. In tal senso, non sembra che la teoria della “cogitativa”, quale funzione mediatrice tra la sensibilità e l'intelletto possa davvero risolvere tale problema; almeno finché essa è invocata per l'assicurazione della corrispondenza oggettiva tra l'universale e il particolare. La supposizione della *res*, se non deve rimanere un postulato, richiede, infatti, che quest'ultima costituisca un principio di intelligibilità e non già un mero termine di applicazione.

È necessaria, dunque, un'istanza intellettuale per cui sia preservato il carattere ontologicamente prioritario del concreto. Più precisamente, la relazione dell'universale all'individuale e la distinzione e connessione del pensiero alla realtà, espresse nel giudizio, sono debitorie di un'operazione intellettuale capace di rilevare l'intrinseca significatività del concreto esistente, che è il soggetto o referente di tale giudizio²⁹. In questa cognizione emerge, infatti, il senso primigenio della *separatio* (*chorismos*).

In altri termini, l'intrinseca determinazione dell'individuo, come soggetto sussistente, è prioritaria, sul piano logico e reale, rispetto alla sua determinazione formale³⁰.

Il composto che risulta da materia e forma si dice sostanza poiché è separabile in senso assoluto [*simpliciter*], cioè può esistere separatamente *in rerum natura*; e di esso soltanto c'è generazione e corruzione³¹.

Del resto, la realtà della forma inerente è connotata dal suo riferimento al divenire: precisamente, come suo termine (nel processo generativo) o come soggetto (come principio di attività). Come si riscontra sul piano fisico che attinge la vita, c'è una corrispondenza intrinseca tra la realtà unitaria espressa dalla forma e la sua capacità operativa, una corrispondenza che è efficacemente espressa nel principio scolastico *agere sequitur esse*³². L'agire, di cui

29 Questo punto è ben evidenziato da Éleuthère Winance (*Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin*, cit). La concentrazione della metafisica tomista sul concreto è ben documentata da Aimé Forest sul piano metafisico (*La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1931), non altrettanto sul piano epistemico, almeno in ordine al problema che stiamo qui considerando.

30 Come è stato notato ed è tuttora intensamente discusso, questo assunto sembra chiaro nel cap. 5 delle *Categorie* di Aristotele ma non altrettanto nel libro 7 della *Metafisica*. Vale in tal senso chiedersi se e in che misura la ricognizione logico-linguistica delle categorie nel primo riceva nel secondo una fondazione coerente. In tal senso, Lawrence Dewan osserva la particolare cura di san Tommaso nel suo commento ai libri 7 e 8 della *Metafisica* per distinguere più nettamente di quanto non appaia nello stesso testo aristotelico il senso logico e il senso fisico o “esistenziale” della nozione di forma ed essenza. Cfr. L. Dewan, *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington 2006, cap. 8.

31 *Sententia Metaphysicae*, lib. 8, l. 1, n. 7.

32 Un'interessante applicazione di tale principio si può rinvenire nell'argomentazione con cui Tommaso rileva il senso intensivo della sostanzialità personale. «[A]dhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habente dominium sui actus, et non solu aguntur, sicut alia, se per agunt: actiones autem in singularibus sunt» (*Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 1).

il divenire è solo una forma deficitaria, è, dunque, un principio essenziale di intelligibilità dell'ente. Eppure è proprio esso ciò che il pensiero astrattivo non è mai in grado di riprodurre e che deve sempre presupporre.

3. Res et intellectus

Le considerazioni precedenti, per quanto appena abbozzate, ci conducono a rifiutare o almeno a delimitare la validità dell'assunto da cui eravamo partiti: che la conoscenza scientifica rappresenti una via privilegiata per indagare la conoscenza umana in generale³³. Essa risulta infatti affetta da un limite ontologico inerente alla modalità astrattiva dell'intelletto. Tale limitazione è nondimeno rilevata da un'istanza giudicativa virtualmente presente nella stessa elaborazione del sapere scientifico e che consente di discernerne, in generale e in ogni sua istanza, la relatività soggettiva, o di coglierne e interpretarne l'intenzionalità ossia la portata ontologica.

In tutto ciò, rimane però da chiedersi quali implicazioni tale conclusione possa avere per la metafisica, la definizione del cui statuto epistemico, si badi, è tra le principali questioni indagate nel Commento di san Tommaso. Non è, forse, la metafisica, precisamente, la scienza capace di estendersi all'essere, al di là di ogni sua delimitazione formale? Non è perciò in essa che si rinviene quel criterio che si cercava? A tale questione si potrebbe rispondere, lasciando per un momento da parte il testo che stiamo considerando, che se la metafisica indaga le proprietà dell'ente in quanto ente (l'essere uno, l'essere in atto o in potenza, ecc.), essa presuppone tuttavia che il soggetto di tale proprietà anzitutto si manifesti. Del resto, quelle stesse proprietà generali acquistano un reale significato in funzione della specifica natura dell'ente di cui ogni volta si tratta, o anche in funzione del complesso delle relazioni formali e causali tra gli enti.

La metafisica (qualora sia ristretta a quell'ontologia generale) è, dunque, a sua volta, un particolare discorso sull'essere il cui senso e la cui validità dipendono da un'istanza giudicativa più alta. Tale istanza — è questa la tesi di fondo che vogliamo qui sostenere — è lo stesso intelletto che innerva l'esperienza umana ordinaria e che ne costituisce l'originario "senso ontologico"³⁴. Questa include da un lato la percezione di quanto è realmente sussistente, da

33 Questa assunzione è ad esempio mantenuta coerentemente da Hilary Putnam (cfr. *Ethics without ontology*, Harvard University Press, London 2005), per rilevare l'irriducibilità ontologica dei diversi ambiti epistemici e l'impossibilità della metafisica. Il realismo interno sostenuto dall'autore americano non può ammettere infatti un accesso alla realtà in quanto tale se non attraverso la via concettuale dell'idea di totalità.

34 Leonardo Polo, rileggendo in certo modo Heidegger, ritiene che la delimitazione oggettiva delle scienze possa essere rilevata da una funzione intellettiva non intenzionale (non oggettivante) che è alla base del metodo della metafisica e che consisterebbe nella conoscenza abituale dell'essere e dei relativi principi. Da parte nostra, sottolineiamo l'originaria funzione illuminatrice di tale modalità cognitiva nell'esperienza, funzione che la metafisica può quindi riflessivamente rilevare ed assumere come base del proprio metodo. In tale prospettiva, la priorità noetica delle nozioni trascendentali sull'astrazione, sostenuta da Mayer (R.J. Mayer, *Abstraction: Apriori or Aporia? A Remark Concerning the Question of the Beginning of Thought in Aquinas, Aristotle and Kant*, cit.), ci pare si possa confermare a patto di ricondurne il contenuto a quella apprensione intellettiva radicale (*noesis*) sempre fungente in cui con-

cui deriva il senso fondamentale di ciò che, pur non essendo materiale e sensibile, s'intende possa nondimeno realmente sussistere. Tale percezione, abbiamo detto, è essenzialmente vincolata all'individualità e al movimento. Dall'altro lato, essa si alimenta della continua crescita dell'esperienza dell'essere nelle sue diverse regioni, che sono l'oggetto particolare delle altre scienze.

Degli indizi in tal senso sono ricavabili dallo stesso testo che stiamo esaminando. Valgano ad esempio le tre seguenti citazioni:

Quantunque i soggetti delle altre scienze siano parti dell'ente, che è il soggetto della metafisica, non è tuttavia necessario che le altre scienze siano parti di essa: ogni scienza infatti considera una parte dell'ente secondo un modo speciale che è diverso dal modo con cui l'ente viene considerato nella metafisica. Per questo, propriamente parlando, il soggetto di una qualunque scienza non è parte del soggetto della metafisica: non è infatti parte dell'ente secondo quell'aspetto [rationem] per cui l'ente è il soggetto della metafisica, mentre *proprio questo aspetto fa di essa una scienza speciale distinta dalle altre*³⁵.

[A]zione e passione non convergono agli enti secondo la considerazione ma secondo l'essere, mentre il matematico considera le cose astratte soltanto secondo la considerazione [...] ciò di cui si occupa il filosofo divino [il metafisico] *esiste invece separato nella realtà, ed è tale da poter essere principio e fine del movimento*³⁶.

Quantunque per natura la scienza divina preceda tutte le scienze, per noi le altre scienze risultano anteriori. Come dice infatti Avicenna all'inizio della sua *Metafisica*, questa scienza dev'essere appresa, in ordine, dopo le scienze naturali, in cui vengono determinate molte cose di cui essa si serve, come la generazione, la corruzione, il movimento e così via, e ugualmente dopo la matematica [...] le altre scienze, infine – come la musica, le scienze morali e le altre di questo tipo – concorrono al suo compimento ottimale [alie uero scientie sunt ad bene esse ipsius]³⁷.

Poco oltre l'ultimo passo citato, l'Aquinate aggiunge che è se è pur vero che l'oggetto di tutte le discipline citate riceve la sua ultima fondazione nella metafisica, quanto questa riceve da esse è sufficientemente assicurato in se stesso, ovvero in "principi per sé noti". L'esperienza del mondo veicolata dal senso comune ed elaborata nelle scienze particolari è, perciò, sufficientemente qualificata, dal punto di vista ontologico ed epistemico, per costituire la base di appoggio della riflessione metafisica.

Più precisamente, se la risoluzione di ogni forma nell'ente è ciò che costituisce l'ambito oggettivo proprio della metafisica (di qui avanza ogni ulteriore procedimento sul piano causale), è necessario garantire il significato reale, non già meramente formale o astratto, di tale risoluzione. Quest'ultima ipotesi farebbe infatti nuovamente assumere alla metafisica lo stesso metodo e la stessa relatività ideale o soggettiva della logica o della matematica. Ora, il significato reale o esistenziale dell'ente corrisponde a ciò che più radicalmente innerva la

siste l'*habitus principiorum*. Diversamente, si ripresenterebbero le difficoltà classiche dell'innatismo nel garantire l'essenziale dimensione attiva del sapere, a beneficio della pura oggettività del concetto.

35 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art 1, ad 6.

36 Ivi, art. 4, ad 7.

37 Ivi, ad 9.

coscienza, come presupposto intellettuale inespresso da cui dipende tutta l'attività giudicativa. La metafisica si conferma nella sua radicalità in quanto si riporta riflessivamente a tale presupposto.

4. Conclusioni

Sulla base degli elementi presentati, vogliamo ora considerare a mo' di conclusione perché l'indagine tommasiana svolta nel Commento soddisfa, come abbiamo anticipato all'inizio, l'esigenza profonda del criticismo, la delimitazione riflessiva del pensiero e la ricerca del metodo della filosofia, e, invece, in quale misura lascia ancora dei problemi aperti³⁸.

a) La filosofia discerne la modalità propria del pensiero dalla realtà a cui questo si riferisce. Non c'è una simmetria assoluta tra il concetto e la realtà, tra la struttura e la verità di una proposizione e la realtà del relativo stato di cose. Il platonismo è criticato a tale riguardo. Ciò significa, più precisamente, che la filosofia discerne il modo di essere delle realtà che sono oggetto delle diverse scienze, la loro condizione astratta in relazione a ciò che anche per essa, come per il senso comune, funge da fonte e da criterio fondamentale di conoscenza: la realtà sensibile. Alla cognizione di questa si raccordano tutte le operazioni per cui l'intelletto trascende l'esperienza sensibile, e in relazione a essa, ovvero alla sua integrità ontologica, l'intelletto può ricondurre la parzialità di considerazione che è all'origine delle diverse scienze. Si può così distinguere la condizione universale dei concetti che hanno una diretta esemplificazione empirica (i concetti "fisici" stanno per delle sostanze) dai concetti che si riferiscono ad aspetti della realtà (il numero che è il soggetto delle proposizioni matematiche non è sostanza ma è una proprietà della sostanza sensibile; del resto, i termini e la verità di tali proposizioni non si rinvengono immediatamente nell'esperienza sensibile).

b) La possibilità della scienza è vincolata alla possibilità di universalizzazione dell'esperienza. Più in generale, l'intelletto concerne direttamente l'attualità della forma, espressa nel concetto. Il giudizio per cui una forma è attribuita a una determinata realtà sensibile avviene tramite il concorso dell'intelletto e delle facoltà sensibili. L'intelletto riflette sulla stessa genesi empirica del concetto e lo applica conseguentemente alla realtà che risponda alle medesime note.

Una scienza può vertere su qualcosa in un duplice modo: in un senso primario e principale, e in tal maniera la scienza si occupa delle ragioni universali su cui si fonda; o in modo secondario e quasi riflesso [secundario et quasi per reflexionem quandam], e in tal maniera essa verte sulle cose a cui si riferiscono quelle ragioni nella misura in cui applica le stesse ragioni anche alle cose particolari a cui si riferiscono con l'ausilio delle forse inferiori. Chi conosce la ragione univer-

38 Si ricordi che uno dei problemi fondamentali all'origine della *Critica della ragion pura* era la precisa delimitazione della filosofia rispetto alla fisica ma specialmente rispetto alla matematica. Cfr. I. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1763) e la "Dottrina del metodo" della stessa prima critica. Cfr. J.J. Sanguinetti, *Scienza aristotelica e scienza moderna*, Armando, Roma 1992; B.S. von Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1995.

sale si avvale di essa e come cosa conosciuta e come mezzo di conoscenza: attraverso la ragione universale dell'uomo posso infatti giudicare di questo o quel determinato uomo [per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo]³⁹.

A tale riguardo, abbiamo sollevato un problema: in che modo, conformemente al principio del realismo aristotelico, la realtà sensibile può essere mantenuta nella condizione di soggetto reale se l'intelligibilità in generale è ristretta alla sua forma, ossia all'insieme delle sue proprietà?

La possibilità del giudizio postula invece un criterio di intelligibilità superiore, che non si accorda alla restrizione del sapere teoretico alla forma e alle note di universalità e necessità. Il senso della reale sussistenza (*separatio*) e la forza assertiva espressa nel giudizio implicano la possibilità per l'intelletto di riconoscere l'essere precisamente in quelle note che costituiscono il limite della scienza: l'individualità e il divenire. Dev'essere, perciò, riconosciuta la portata non già meramente empirica ma trascendentale di queste note e della relativa modalità di cognizione. Sembrano esigerlo i capisaldi della metafisica aristotelica e tomista: rispettivamente, la ratificazione ontologica del sensibile, della materia e della potenza, e la dottrina tomista dell'atto di essere (*actus essendi*) come principio costitutivo dell'ente, al di là della forma.

In sintesi, l'integrazione dell'esperienza nell'ambito dell'ontologia per cui la semantica ontologica aristotelica riesce effettivamente a superare l'aporia parmenidea richiede una dottrina gnoseologica adeguata ai suoi principi, per cui non valga in senso assoluto o per cui possa essere ogni volta criticamente controllata la corrispondenza platonica tra l'essere e l'attualità della forma⁴⁰. Altrimenti, l'assunzione di tale corrispondenza rende ambigua e problematica la distinzione ontologica tra l'essere mentale e l'essere reale.

Precisamente in tal senso sembra procedere la metafisica tomista⁴¹. Il testo che abbiamo esaminato ci ha fatto, però, osservare, sia pure in maniera indiziaria, la persistenza di tale problema. Come è stato notato, la teoria del giudizio come *separatio* non basta a garantire un reale accesso all'esistenza, ma la presuppone. Tale presupposto non sembra però sufficientemente esplicitato da parte di san Tommaso, né, forse, per i problemi dianzi evidenziati, poteva esserlo sulla base della sola noetica aristotelica. Del resto, quello del realismo, che

39 *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, art. 2

40 A tale riguardo, Luigi Ruggiu (*Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, in A. Bausola / G. Reale (a cura di), *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 319-376) rileva la funzione in certo modo trascendentale attribuita da Aristotele all'esperienza (*epagoghé*) del divenire, riferendosi specialmente alla sua confutazione di Parmenide nel primo libro della *Fisica* (Aristotele, *Fisica.*, I, 185 a 12ss.). Rimane tuttavia inevasa la questione sulla coerente introduzione di questa modalità di esperienza nel complesso della noetica aristotelica dei primi principi. Per un contributo in tal senso: cfr. D. Composta, *L'esperienza metafisica dell'essere in Aristotele*, LAS, Roma 1997.

41 J. Santeler (*Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Heiligen Thomas von Aquin*, F. Rauch, Innsbruck-Leipzig 1939) vede in san Tommaso un residuo platonico irrisolto, l'essenziale universalità della forma, che rende insuperabilmente aporetica la sua dottrina degli universali e dell'individuazione. Questo punto è in realtà in contrasto con quanto l'Aquinate sostiene sin da *Ente et essentia*, cap. 3. Nondimeno, lo studioso contribuisce a spostare l'attenzione dalla forma all'esistenza come principio di costituzione e di intelligibilità dell'ente, peraltro come punto di vista più coerente con l'impianto della metafisica tomista.

infine sottende la disanima dei punti che abbiamo considerato, è un problema con cui il lettore odierno inevitabilmente investe il testo dell'Aquinate e che solo la filosofia moderna ha potuto porre in tutta la sua acutezza⁴².

Tale conclusione introduce, infine, una questione più ampia: in che misura l'epistemologia di Aristotele e di san Tommaso siano adeguate alla loro stessa ontologia. Dalla risposta a tale questione dipende la più precisa collocazione del Commento al *De Trinitate* di Boezio nel complesso dell'opera dell'Aquinate. Inoltre, se le osservazioni qui brevemente condotte sono accertate, esse dovrebbero indicare un compito di non scarso interesse per la filosofia contemporanea: il portare in primo piano la rilevanza epistemica e la consistenza metafisica dell'esperienza ordinaria.

42 La precomprensione moderna presente nelle letture odierne del Commento è rilevata da Santiago Geronch e Santiago Argüello (*Santo Tomás de Aquino, la Gnoseología y el tomismo contemporáneo*, cit...). Ad avviso di chi scrive, la precomprensione del problema critico, se ben inteso, non è un ostacolo ma un vantaggio, poiché consente di esaminare con maggiore attenzione la conoscenza dell'essere che è alla base della metafisica. Ci siamo occupati di questo punto in uno studio sul pensiero di Jacobi a cui ci permettiamo di rinviare: cfr. A. Acerbi, *Il sistema di Jacobi. Ragione, esistenza, persona*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2010.



Anselmo D'Aosta

Tommaso Bernardi

LA FONDAZIONE RAZIONALE DELLA TEOLOGIA NEL *PROSLOGION* DI ANSELMO D'AOSTA

1. Dove arriva l'intelletto e dove sopraggiunge la Grazia

In questa prima parte di riflessione sul *Proslogion* di Anselmo vogliamo tralasciare l'*unum argumentum* e la prova razionale dell'esistenza di Dio per soffermarci su ciò che secondo noi sta alla base di quel ragionamento che porta a vedere Dio come colui che non può essere pensato non esistente; di conseguenza la nostra analisi si concentrerà più sul rapporto tra il credere e l'intendere.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"¹.

Questa frase posta alla fine della bellissima preghiera iniziale del *Proslogion* ci dà le linee guida per capire il pensiero anselmiano nella difficile interpretazione del rapporto tra il credere e il comprendere.

Questa esortazione della mente alla contemplazione di Dio richiama temi e argomenti che sono fondamentali per capire il difficile rapporto tra ciò che si crede e ciò che si comprende, e come il credere sia alla base del comprendere.

A mio avviso non possiamo capire al meglio questo rapporto se prima non esaminiamo i temi principali che sorgono dal corpo centrale dell'esortazione, per cui in primo luogo penso sia doveroso accennare al legame esistente tra creatura e creatore.

Nella lettura di questa preghiera troviamo passi come: «Tu me fecisti et refecisti [...] Denique ad te videndum factus sum, et non dum feci propter quod factus sum»², e anche «Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te

1 «Non credo infatti di intendere per poter credere, ma credo per poter intendere. In verità credo in questo: "se non avrò creduto, non potrò intendere"» (Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, I, 7, tr. it. a cura di L. Pozzi, Bur, Milano 2007, p. 81. Tutte le traduzioni riferite al *Proslogion* sono tratte da questa edizione).

2 «Tu mi hai fatto e rifatto [...] In breve: sono stato fatto per vederti e non ho ancora fatto ciò per cui sono stato fatto» (ivi, I, 2, p. 70).

cogitem, te amem»³. Questo perché Anselmo vuole porre all'attenzione del lettore un fatto evidente: la somiglianza che l'uomo ha con Dio. Egli non solo si sente creatura di Dio, ma si riconosce anche portatore di un'immagine divina, custode di un costante ricordo originario che lo spinge ad amare e pensare a Dio. Se tutto ciò fosse evidente, nell'uomo non ci sarebbe questa continua difficoltà a trovare quella fonte esaustiva di tutto che senza un'opportuna guida diventa inaccessibile. Infatti l'uomo, pur desiderandola con tutte le sue forze, non riesce a raggiungerla e ogni sforzo sembra vano se non è puntualmente accompagnato verso il giusto cammino di una possibile soddisfazione conoscitiva. L'uomo non riuscirà mai, senza un aiuto esterno, a pensare e ad amare Dio: «Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa? Deinde quibus signis, qua facie te quaeram?»⁴.

Questo incessante ostacolo è dato dalla caduta dell'uomo: il peccato ha causato un'inversione dei risultati che l'uomo poteva raggiungere, dove prima c'era gioia ora c'è dolore dove c'era ricchezza troviamo la miseria. Tale mutamento è la causa di una costante e profonda nostalgia di una ricchezza ormai perduta: di ciò di cui si aveva pieno possesso ora rimane solamente un vuoto ricordo⁵.

Nonostante la perdita di uno status privilegiato, attraverso il ricordo, l'immagine divina spinge l'uomo ad amare e pensare a Dio, per cui il credere e l'amare sono antecedenti al conoscere poiché nell'uomo vi è questa traccia indelebile che lo spinge a desiderare di capire quella verità che già si crede e si ama. Egli non conosce per credere ma crede per comprendere perché nell'atto di intendere già possiede quella verità che gli è suscitata dal ricordo di quella immagine e somiglianza che ha con il creatore. Quando Anselmo antepone il credere al comprendere lo fa in modo chiaro e netto, ma questo credere risiede e appartiene al suo cuore, mentre lui vuole arrivare, per quanto possibile, a comprendere con l'intelletto ciò che procede dal ricordo di una beatitudine datagli dall'immagine di Dio; ricordo che suscita sì, un credere e un amare, ma non una conoscenza a livello intellettuale, per cui il credere e l'amare sono punti di partenza sui quali si deve poi costruire il più alto grado possibile di comprensione di ciò che si crede e si ama: «Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia “nisi credidero, non intelligam”»⁶.

Da questo si capisce come le parole «nisi credidero, non intelligam» manifestino un'ovvietà: non posso intendere ciò di cui non ho mai avuto indizio o traccia alcuna. Per poter comprendere “*aliquatenus*” la verità di Dio devo obbligatoriamente avere dentro di me una

3 «Riconosco, o Signore, e te ne ringrazio, che hai creato in me questa tua immagine affinché, memore di te, ti pensi e ti ami» (ivi, I, 7, p. 78).

4 «E dov'è la luce inaccessibile? E come mi avvicinerò a questa luce inaccessibile? E chi mi condurrà e mi introdurrà in essa, affinché in essa io ti veda? Per mezzo di quali segni, di quale immagine io ti cercherò?» (ivi, I, 7, p. 71)..

5 Ivi, pp. 71-75.

6 «Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità, poiché in nessun modo metto a confronto il mio intelletto; ma desidero intendere in qualche modo la tua verità, quella che il mio cuore e ama. non credo infatti di intendere per poter credere, ma credo per poter intendere. In verità credo in questo: “se non avrò creduto, non potrò intendere”» (ivi, I, 7, p. 81).

fonte che riporti all'intelletto quella traccia che spinge il mio cuore ad amare e credere quello che ancora non intendo.

Il desiderio di conoscere ciò che si crede è estremo; si potrebbe dire che l'uomo anela e brama quello che crede nel suo cuore e non smetterà mai di cercare finché non avrà trovato quello che lo sazia: «Domine deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animae meae, quid alius es, quam quod vidit, ut pure videat, quod desiderat»⁷. Il limite dell'intelletto consiste proprio in questo: nel non riuscire a soddisfare quel desiderio che appaghi la conoscenza. La conoscenza dell'uomo che è creatura non potrà mai arrivare a comprendere il creatore; giungerà fino a un certo punto ma mai alla totale comprensione e anche se aiutata dal dono dell'illuminazione sarà comunque incompleta perché non possiede né gli strumenti né le capacità per approdare a una piena conoscenza di Dio. Come ci ricorda Anselmo, Dio è luce inaccessibile: «Quid puritatis, quid simplicitatis, quid certitudinis et splendoris ibi est! Certe plus quam a creatura valeat intelligi»⁸; e anche «Non potest intellectus meus ad illam. Nimisi fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate»⁹.

Uno degli intenti del nostro autore risiede nell'avvicinare i suoi interlocutori ad una maggiore comprensione della fede e tutto l'argomento riguardante l'intelletto e la capacità di intendere non può essere distaccato dalla grazia che è la causa del nostro credere: «Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donate, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere»¹⁰.

In questa frase di Anselmo è evidente la distinzione tra il credere e l'intendere: il primo è frutto del dono di grazia e il secondo del dono dell'illuminazione. In un primo momento Dio con la sua grazia ci dona di poter credere e di conseguenza amare l'oggetto del nostro credo; poi, in un secondo momento, illumina il nostro intelletto così da rendere ciò che è creduto e amato anche compreso. Addirittura si arriva al punto che se anche si rinnegasse l'esistenza di Dio non si potrebbe più negare di averla intesa. Quindi, quando si parla dell'esistenza di Dio, per Anselmo, l'uomo prima crede attraverso il dono della grazia e poi intende, anche se in maniera incompleta, per illuminazione.

Dio diventa elargitore dell'*intellectus fidei* «Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus»¹¹. Ciò che Anselmo chiama intelletto della fede non è altro che una comprensione di quello che si crede, una definizione di quel percorso conoscitivo descritto finora: partire dal credere,

7 «O Signore mio Dio, tu che mi hai formato e riformato, di all'anima mia, che tanto lo desidera, che cosa altro sei oltre a ciò che essa ha visto, affinché limpidamente veda ciò che desidera» (ivi, XIV, 3, p. 121).

8 «Quanta limpidezza, quanta semplicità, quanta certezza e splendore c'è in lei! Certo più di quanto una creatura possa intendere!» (ivi, XIV, 4, p. 123).

9 «Il mio intelletto non può guardare a essa. Troppo risplende, non la comprende; e l'occhio della mia anima non sopporta di volgersi a lungo verso essa. È abbagliato dal fulgore, è vinto dalla vastità, è schiacciato dalla immensità, è confuso dalla capacità» (ivi, XVI, 2 p. 125).

10 «Ti ringrazio, o buon Signore, ti ringrazio, poiché ciò che per tuo dono prima ho creduto, ora, essendo da te illuminato, lo intendo anche con la mia mente in modo così chiaro che, anche se io non volessi credere che tu esisti, non potrei non intenderlo» (ivi, IV, 4, p. 91).

11 «Dunque, o Signore, tu che dai l'intelletto della fede, concedimi di intendere, per quanto tu sai essere utile, che tu esisti come crediamo e che tu sei quello che crediamo» (ivi, II, 1, p. 81).

dono di grazia, per arrivare a una comprensione illuminata. L'intelletto illuminato da Dio si avvicina a una comprensione sempre più grande di quello che era solo creduto e amato nel nostro cuore. Sembra quindi di passare da uno stato in cui si è incapaci di comprendere quello che si crede a una sua conoscenza, ma questa non è fine a se stessa, bensì diventa giustificazione e valorizzazione di quello che era solo creduto e fortemente amato. Per Anselmo l'uomo può arrivare a comprendere ciò che crede ed è per questo che alla fine dell'esortazione iniziale ci spiega che lui non intende per poter credere, ma crede per poter intendere. Non posso conoscere Dio senza prima credere in lui, ma, sempre nei limiti della mia finalità, credendoci riesco a conoscerlo.

Il *Proslogion* mette in luce un aspetto fondamentale del credente: egli non rimane sterile nel suo credere bensì cresce e si perfeziona sempre più attraverso la nascita di una relazione con colui a cui si rivolge. Egli non crede a qualcosa ma crede in qualcuno. Questa relazione tra credente e creatore la possiamo ritrovare almeno in due punti della preghiera iniziale del *Proslogion*, dove è presente in modo evidente la certezza che ancor prima di poter comprendere l'esistenza di Dio si deve amare quello che poi sarà l'oggetto della nostra analisi; prima di intendere si è consapevoli di amare e credere in colui che si vuole conoscere. La relazione tra Dio e Anselmo risiede proprio in questo rapporto d'amore, «ut tui memor te cogitem, te amem. [...]». Sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum»¹², per cui da una parte l'autore è consapevole di un amore derivante dal ricordo dell'immagine di Dio in lui, ma dall'altra riconosce a Dio un amore capace di saziarlo «quid faciet servus tuus anxius amore tui»¹³. Infatti, chi crede riconosce di amare Dio e sa di essere amato da Lui perché la caduta ha causato un allontanamento da quello stato di beatitudine che derivava dalla visione di Dio, ma questa visione non è altro che una partecipazione del suo amore poiché Lui è amore. Quindi Anselmo è consapevole di amare e di essere amato da Dio.

Come il credente afferma l'esistenza di Dio così l'insipiente può dire che Dio non esiste: «Dixit insipiens in corde suo: non est deus»¹⁴. Più avanti vedremo come questa affermazione, se compresa veramente, per Anselmo è contraddittoria, ma per ora ci soffermiamo sul fatto che sia il credente che l'insipiente credono. Infatti l'uno dà per certa l'esistenza di Dio mentre l'altro la nega costantemente. Colui che si dichiara non credente e che Anselmo chiama insipiente può benissimo affermare che crede nella non esistenza di Dio, come di fatto asserisce.

Tutto ciò che finora è stato detto ci fornisce le fondamenta per costruire un'interpretazione che a nostro avviso sembra rispecchiare la vera intenzione dell'autore. In questa nostra analisi, senza per ora toccare il tema della dimostrazione razionale di Dio che è il vero fulcro del nostro lavoro e che verrà trattato in seguito, vogliamo avvalorare l'idea di come secondo noi Anselmo riconosca a entrambi i soggetti, credente e insipiente, un movimento verso un oggetto che soddisfi la loro ricerca e che da una parte crea una relazione e dall'altra una conoscenza.

12 «[...] affinché, memore di te, ti pensi e ti ami [...] ma desidero intendere in qualche modo la tua verità, quella che il mio cuore crede e ama» (ivi, I, 7, pp. 79-81).

13 «[...] che cosa farà il tuo servo ansioso del tuo amore» (ivi, I, 2, p. 71).

14 «[...] l'insipiente ha detto in cuor suo: "Dio non esiste"» (ivi, III, 3, p. 89).

Anselmo riconosce lo stato della caduta all'umanità intera «unde precipitati, quo obruti! A patria in exsilium, a visione dei in caecitatem nostram. A iucunditate immortalis in amaritudinem et orrore mortis»¹⁵ e che quindi tutti gli uomini hanno perso la possibilità di essere a contatto con la fonte che li saziava; ma dato che tutti sono creature tutti possiedono il desiderio di ritrovare la causa della loro felicità e di poter gioire nuovamente di quella beatitudine ormai persa: «Cur non nobis custodivit cum facile posset, quo tam graviter careremus?»¹⁶.

È chiaro che Anselmo riconosce all'umanità intera un movimento di ricerca nascente da un profondo e intimo desiderio che ci fa muovere verso una cosa in modo ora evidente ora nascosto. Scegliendo liberamente una cosa noi stiamo evidenziando il desiderio di essa. Questo vale per tutti i beni e fini a cui tende l'uomo: prima di scegliere razionalmente e liberamente noi desideriamo l'oggetto che andremmo a scegliere.

Questo desiderio nasce in Anselmo dal ricordo di quell'immagine divina che gli è stata impressa da Dio al momento della creazione e che lo spinge ad amare con forza il suo creatore. Quindi la somiglianza con Dio consiste in una immagine impressa dal creatore in tutte le sue creature, ma ogni essere, se in grado di agire liberamente, può ottenere una sempre più perfetta somiglianza con Dio attraverso l'uso dell'intelletto. Ogni immagine è fatta per rappresentare al meglio il suo modello; perciò tutte le cose esistono per riportare in loro, attraverso una somiglianza sempre più accentuata, quell'immagine del Dio creatore in modo da partecipare alla verità nella misura in cui si somiglia a Dio.

Il desiderio di Anselmo ha origine nel ricordo di un'immagine impressa in lui fin dalla creazione¹⁷ e questo ci fa pensare che non sia l'unico a goderne, ma che ogni uomo, proprio perché creatura, abbia ricevuto nel momento della creazione l'incisione di quell'immagine divina affinché non dimentichi mai l'origine del suo essere e quindi della propria esistenza. Ognuno porta dentro di sé una domanda fondamentale che nasce da questo desiderio comune di sapere l'origine e il perché della propria esistenza, per cui questa immagine impressa nell'uomo non è altro che un fuoco interiore che spinge costantemente l'intelletto verso la ricerca della sua causa, verso la necessità di credere in qualcosa che giustifichi l'esistenza.

Se è dunque fondamentale per ogni uomo trovare una risposta alla domanda sulla causa della propria esistenza, vediamo ora perché il credente e l'insipiente giungono a convinzioni totalmente opposte.

Per credere non si intende credere a Dio, bensì credere in Dio, cioè presupporre un movimento dinamico, frutto di quella sete e brama di capire noi stessi e ciò che ci circonda. Per questo quando ci si riferisce a un credente il credere è antecedente al comprendere: prima di poter conoscere, nei limiti della mia ragione, devo poter credere nell'esistenza di ciò che voglio comprendere. Quindi nel caso in cui ci si riferisca a Dio io non posso comprendere la sua esistenza se prima non la credo possibile, ma questa esistenza mi è data per certa poiché Dio è l'unica fonte che disseta pienamente la mia incessante richiesta di Lui, che nasce da quel costante fuoco interiore acceso da Dio stesso per non farci vagare invano nell'impossibilità

15 «Dove siamo precipitati, dove siamo rovinati! Siamo stati cacciati dalla patria nell'esilio, dalla visione di Dio alla nostra cecità; dalla giocondità della immortalità all'amezza e all'orrore della morte» (ivi, I, 3, p. 75).

16 «Perché Dio non ci hai conservato, pur potendolo facilmente fare, ciò di cui così gravemente sentiamo la mancanza?» (ivi, I, 2, p. 73).

17 Vedi nota 3.

di agire e per far corrispondere le nostre azioni a ciò per cui siamo stati creati: vivere una vita piena e felice nell'agire bene, perché Egli è il Sommo Bene e ogni azione tendente al bene è di conseguenza incline verso di Lui.

Ma anche colui che si identifica come non credente possiede questa voglia di trovare una risposta alla propria esistenza. Allora perché se tale domanda sorge da un rapporto con il creatore la sua risposta non sta nell'accettare Dio come unica e vera fonte di tutto?

Entrambi i soggetti, il credente e l'insipiente, partono da un dato certo: conoscere e capire ciò che soddisfa la loro domanda. Il desiderio di arrivare a comprendere quello che si crede è dato dal desiderio di dare, attraverso l'intelletto, un nome all'oggetto del nostro amore, perché il dono della grazia ha suscitato in noi un ricordo che sfocia in un amore verso colui che ci ha creati. Ora, questo amore per il non credente non si soddisfa in Dio ma si muove verso la smansiosa ricerca di quello che è sempre dimostrabile attraverso i sensi, quindi esperibile.

Il desiderio suscita nell'uomo un credere, ma mentre per il credente si risolve nell'accettare l'esistenza di Dio per l'insipiente sta nel negarla. Quindi entrambi credono, ma il primo crede in Dio mentre il secondo creda a ciò che è sperimentabile.

L'atto del credere porta il credente verso una relazione con ciò che è creduto perché egli crede in qualcuno e non a qualcosa, e non ha bisogno di capire prima di credere ma usa l'intelletto per arrivare, con umiltà, a comprendere ciò che prima crede con fermezza. Per questo, secondo noi, quando Anselmo si rivolge all'insipiente lo invita a uscire dalla propria cecità e dal proprio orgoglio e a non soffermarsi semplicemente sulle parole ma ad andare al loro significato. Egli sa che il non credente non può non intendere le parole "Dio Esiste": «aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime»¹⁸.

Il credere dell'insipiente non si soddisfa in una relazione, bensì in una conoscenza esperibile; di conseguenza la sua sete di conoscenza non avrà mai fine e non si sentirà mai soddisfatta, perché ciò per cui egli è stato fatto è mettersi in relazione; ma siccome egli dice che Dio non esiste, impedisce e nega quel rapporto che sta alla base di tutto. Viceversa il credente, andando al significato delle parole, crede e ama Dio, quindi instaura una relazione che lo porta a conoscere e a intendere sempre di più la verità: «Sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum»¹⁹.

A nostro avviso l'insipiente è colui che nega l'ovvietà di quello che nel credente è certezza: il primo crede a qualcosa, quindi è limitato e circoscritto, mentre il secondo crede in qualcuno e di conseguenza è aperto e disponibile a tutta la ricchezza che può derivare da quel rapporto che si ha quando si conosce Dio.

Il credente crede per poter intendere e l'insipiente intende per poter credere.

Anselmo nel suo scritto invita con affetto l'insipiente ad abbandonare questo suo approccio e ad accogliere una maggiore ampiezza di pensiero, a non soffermarsi sulle parole ma ad andare al loro significato così da aprirsi a una maggiore conoscenza.

18 «In un modo infatti una cosa è pensata, quando si pensa la voce che significa questa cosa, e in altro modo quando si intende ciò che propriamente è questa cosa. Nel primo modo si può pensare che Dio non esiste, ma nel secondo modo no» (ivi, IV, 3, p. 91).

19 «Ma desidero intendere in qualche modo la tua verità, quella che il mio cuore crede e ama» (ivi, I, 7, p. 81).

L'insipiente nel suo orgoglio nega l'esistenza di Dio perché ritiene che non si possa dimostrare razionalmente e perché non è realmente esperibile. A nostro avviso Anselmo è d'accordo con tutto questo, poiché se si parte dal presupposto che Dio non esiste non si può arrivare a nessuna conclusione visto che si andrebbe a eliminare quel credere che sta alla base dell'intendere, ed è per questo che invita l'insipiente ad abbandonare il suo orgoglio e a lasciare aperta una possibilità sull'esistenza di Dio. L'insipiente, come gli suggerisce il cuore, poiché anche lui è creatura di Dio e quindi ha in sé quell'immagine divina datagli nella creazione, deve prima accettare la possibilità che Dio esista e poi potrà comprendere veramente ciò che prima negava. Egli deve rendersi disponibile a quell'amore che altrimenti rimarrebbe oscuro e nascosto.

Riassumendo, si potrebbe dire che non si può dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio poiché se la certezza dell'esistenza di Dio fosse un frutto evidente di un processo logico-razionale tutti saremmo portati a dare per certo, secondo i dettami della nostra ragione, che Dio è esistente, ma questa esistenza non la si può conoscere, almeno inizialmente e senza premesse, bensì la si può in un primo momento solamente credere, dove per fede si intende il soave incontro tra la grazia di Dio e la volontà dell'uomo, quindi tra gratuità e libertà. L'uomo non può dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio se prima non crede in lui, quindi anche l'insipiente, per poter credere in Dio, deve uscire dalla propria ottusità e lasciare almeno uno spiraglio alla possibilità dell'esistenza di Dio, perché senza ciò non è possibile dimostrarla. Secondo noi, questo è ciò che Anselmo chiede all'insipiente: lasciare una possibilità all'esistenza di Dio, mettersi in una condizione di ascolto e non di chiusura totale, cioè non soffocare quella voce del cuore che afferma con tanto ardore che Dio esiste e lo ama.

Dopo aver visto come per accettare l'esistenza di Dio sia necessario credere, procediamo ora ad analizzare la prova razionale che Anselmo offre dell'esistenza di Dio, quindi andiamo a trovare quelle chiavi di lettura filosofiche che stanno alla base del suo pensiero.

2. *L'unum argumentum*

Per Anselmo la ragione, anche se non è sufficiente, risulta indispensabile e necessaria, perché senza di essa la visione della verità appare oscura e vacua, quasi estranea, invece di essere conquistata dall'uomo attraverso un dare senso alla fede²⁰.

L'indispensabilità della ragione risulta dal fatto che il dono più grande che Dio ha dato all'uomo è la capacità di ragionare, di comprendere e capire ciò che lo circonda. Egli è in grado di intendere, per cui l'insipiente si trova totalmente in errore quando afferma la non esistenza di ciò che non capisce perché non vi sono diversi modi di ragionare e se il credente intende l'esistenza di Dio allora l'insipiente, non essendo incapace di intendere, è semplicemente cieco, non vede quello che è razionalmente certo perché pieno d'orgoglio.

Finora abbiamo approfondito sia il punto di vista del credente sia quello dell'insipiente, ma ora, con la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, Anselmo vuole spostarsi da una posizione soggettiva per arrivare a identificare ciò che nessuno può negare. Vuole individua-

20 Cfr. M. Ruggenini, "Qualcosa che è Dio". *L'intelligenza della fede e l'origine teologica della "sola ragione"*, in M.M. Olivetti *L'argomento ontologico*, Cedam, Padova 1990, p. 114.

re quel ragionamento logico che conduce l'insipiente, dopo aver abbandonato il suo orgoglio, a vedere l'ovvietà di quello che negava con tanta forza. I vari passi che abbiamo usato finora sono presi quasi totalmente dalla preghiera iniziale, quindi sono parti di un dialogo soggettivo con Dio, ma la bellezza di questa preghiera sta anche nel suo aspetto totalizzante, cioè il suo contenuto riguarda tutti gli uomini. Anselmo parla di sé coinvolgendo tutti, ci ricorda che ognuno di noi è una creatura che priva di una relazione con il suo creatore si smarrisce, è come essere un cieco che, esplorando un posto sconosciuto, ha la presunzione di sapere dove sta andando. Questo è l'insipiente e a lui si rivolge Anselmo.

Anselmo chiede a Dio un aiuto indispensabile per poter intraprendere il cammino che lo porterà alla verità e lo esorta a donargli la possibilità di intendere attraverso l'intelletto della fede che Dio esiste e che è esattamente ciò che crede: «Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia sicut credimus, et hoc es quod credimus»²¹. Ma in cosa crede esattamente Anselmo? Come definisce Dio? «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit»²².

Ciò che prima era «quam credit et amat cor meum» ora diventa «et quidem credimus», quello che apparentemente era creduto solo da lui in realtà è comune a tutti i credenti. L'oggetto del loro credere è ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore. Il punto di partenza della dimostrazione di Anselmo non è un comprendere ma un credere: Dio non si intende se prima non lo si è creduto.

È necessario partire dalla fede per poter parlare di Dio; non ci si può avventurare in questo ragionamento semplicemente con l'intelletto ma bisogna usare l'intelletto della fede, dono esclusivo di Dio. L'intelletto, illuminato da Dio, va ad agire sulla fede, cioè sul credere a quel ricordo sbiadito dell'immagine divina dataci esclusivamente per grazia. L'intelligenza della fede è il supporto che accompagna l'uomo nella riscoperta del suo credere. In questo passo Anselmo sembra ripercorrere l'esperienza di Giobbe che si rivolge a Dio in questo modo: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono»²³, ciò che prima era solo creduto ora è anche visto con gli occhi, ne è stata fatta esperienza. Giobbe credeva in Dio ma non aveva compreso esattamente il significato di questo, e Anselmo è consapevole di credere ma sa che se non comprende, il tutto rimarrà sterile e opaco. Per questo, a nostro avviso, le due situazioni sono simili, perché tutte e due partono da un credere, per passare poi a un comprendere quello che prima si credeva semplicemente. La fede è un inizio indispensabile ma risulterebbe inutile senza il sopraggiungere dell'intelletto che comprenda l'oggetto del proprio credere.

Anselmo definisce Dio come ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, e subito dopo fa una distinzione tra ciò che è solamente pensato e ciò che si intende esistente: «Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogita quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed non dum intelligit esse quod non dum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet intellectu et intelligit esse quod iam fecit»²⁴.

21 Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, II, 1, p. 83 e ancora: «Dunque, o Signore, tu che dai l'intelletto della fede, concedimi di intendere, per quanto tu sai essere utile come crediamo e che tu sei quello che crediamo».

22 «Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» (*ibidem*).

23 *Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane Bologna 1974, Giobbe 42, 5.

24 «Altro infatti è che una cosa esista nell'intelletto e altro intendere che una cosa esista. Infatti quando il pittore premedita ciò che sta per fare, egli lo ha nell'intelletto, ma non intende ancora che esista ciò

Questa è la chiave di lettura principale dell'argomento anselmiano, da qui si può giungere a capire come per Anselmo sia totalmente differente il pensare una cosa e l'esistenza di essa. Nel passaggio dal primo caso, il pittore che immagina l'opera, al secondo, il pittore che ha concluso l'opera, vi è una sostanziale differenza. Quando il pittore ha pensato l'opera essa ancora non esisteva, quindi l'autore non poteva pensarla esistente, cosa invece che può fare una volta conclusa. Per cui si passa da un intendere solo nell'intelletto a un intendere la cosa esistente.

Secondo Anselmo ciò di cui non si può pensare nessuna cosa maggiore non può esistere solo nell'intelletto perché ciò che è solo pensato nell'intelletto è inferiore all'intendere che una cosa esista, cioè: ciò che è nella realtà ha un grado maggiore di ciò che si trova solo nell'intelletto. Per cui, Dio inteso come «aliquid quod nihil maius cogitari possit»²⁵ non può esistere solo nell'intelletto ma va inteso come esistente perché se non esistesse allora non sarebbe ciò di cui non si può pensare nessuna cosa maggiore: «Si ergo id quod maius cogitare non potest, est in solo intellectus: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quod maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re»²⁶.

Questo è l'argomento principale della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio nel *Proslogion* di Anselmo.

Anselmo pone due premesse fondamentali che, se accettate, rendono il suo ragionamento logico e inconfutabile. La prima sta nella definizione di Dio come «qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore», la seconda risiede nel ritenere che ciò che esiste nella realtà e nell'intelletto sia maggiore di ciò che può essere semplicemente pensato. Partendo da queste due argomentazioni egli dimostra che è razionalmente contraddittorio pensare che Dio non esista. Infatti, se ciò di cui non si può pensare nessuna cosa maggiore non esistesse nella realtà non sarebbe ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore perché risiederebbe solamente nell'intelletto per cui sarebbe inferiore a tutto ciò che è reale e che si pensa esistente. Dio deve essere obbligatoriamente esistente perché essendo ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore non può essere inferiore a nulla, quindi, se ciò che si trova nella realtà e nell'intelletto è superiore a ciò che si trova solamente nell'intelletto e se Dio è ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, allora Dio esiste realmente perché per definizione non può essere inferiore a nulla.

Nel capitolo quindici Anselmo fa un'ulteriore precisazione: «Ergo domine, non solum es quo maius cogitari equità, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quotiamo namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit»²⁷.

che non ha ancora fatto. Quando poi lo ha dipinto, egli non solo lo ha nell'intelletto, ma intende anche che esiste ciò che ha già fatto» (Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, II, 3, p. 83).

25 «Qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» (ivi, II, 1, p. 83).

26 «Di conseguenza ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste nel solo intelletto, ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore è ciò di cui può pensarsi una cosa maggiore. Questo evidentemente non può essere. Dunque, senza dubbio, qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste sia nell'intelletto che nella realtà» (ivi, II, 5, p. 85).

27 «Dunque, o Signore, tu sei non solo ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore, ma sei anche più grande di tutto ciò che può essere pensato. Dato che si può pensare che esista una cosa siffatta, al-

In questo paragrafo Anselmo passa da ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore a ciò che è più grande di tutto quello che può essere pensato, e mentre nella prima definizione la grandezza viene attribuita a Dio dall'uomo nella seconda gli appartiene esplicitamente. Questo, però, non cambia le cose perché l'uomo con il suo intelletto è in grado di comprendere ciò che è più grande di tutto quello che può essere pensato e siccome lo intende deve per forza esistere perché altrimenti, se non esistesse, Dio non sarebbe più grande di tutto ciò che può essere pensato, ma essendo Dio più grande di tutto quello che può essere pensato allora lo si deve per forza intendere come esistente.

Il ragionamento è il medesimo di prima e l'elemento cardine della dimostrazione risiede proprio nell'impossibilità di contraddire la definizione iniziale che si dà di Dio. Sia nel capitolo secondo che nel capitolo quindicesimo troviamo questo concetto di non contraddizione: «Sed certe *hoc esse non potest*»²⁸ e «*quod fieri equitas*»²⁹.

Anselmo nella sua dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio sfrutta proprio l'elemento contraddittorio: infatti non è possibile nel contempo affermare e negare lo stesso predicato. Le sue dimostrazioni portano sempre a un aspetto contraddittorio della definizione di Dio, ma siccome tale definizione è stata accettata da tutti, poiché è una delle premesse, allora non è possibile pensare in modo contrastante che nello stesso tempo Dio esista e non esista. Se si accetta la premessa allora si è obbligati anche ad accettare le conseguenze del ragionamento fatto.

Anselmo ci dice che Dio esiste proprio perché è colui di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore e se siamo d'accordo con questa definizione non possiamo pensarlo non esistente. Dio è esistente in quanto maggiore di tutto e dato che per Anselmo quello che è semplicemente inteso non è più grande di ciò che è nell'intelletto e nella realtà, proprio perché Dio è più grande di tutto quello che può essere pensato, allora, per non essere contraddittori con le nostre premesse, deve necessariamente esistere.

Questo ragionamento è valido sia per il credente che per l'insipiente: entrambi non possono negare di intendere la definizione anselmiana di Dio. Sia chi crede che chi non crede quando gli si dice «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» non può non intendere ciò che ascolta, per cui anche l'insipiente è costretto ad ammettere di intendere col suo intelletto l'idea di ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore.

Però nell'intelletto del credente l'idea di ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore deriva da un atto di fede mentre l'insipiente l'acquiesce poiché non può negare di capire ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore. Dal momento che l'insipiente intende le parole «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore», egli possiede nell'intelletto l'idea di quello che ha udito. Una volta udite queste parole l'insipiente non potrà dire di non averle intese e quindi arriverà a possedere nel proprio intelletto l'idea di ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore; di conseguenza, se giungerà a possedere questa idea allora dovrà necessariamente ammettere che Dio esiste, perché se non esistesse allora non sarebbe ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Siccome questa espressione si può intendere,

lora, se tu non sei questa cosa, si può pensare che qualcosa sia più grande di te. E ciò non può accadere» (ivi, XV, 1, p. 125).

28 «Questo evidentemente non può essere» (ivi, II, 5, p. 85).

29 «E ciò non può accadere» (ivi, XV, 1, p. 125).

allora anche il suo significato deve essere reale. Siccome Dio si definisce come ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore e la frase «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» è comprensibile a ogni uomo, ed essendo ciò che è nella realtà maggiore di ciò che risiede solamente nell'intelletto, allora Dio esiste perché è necessariamente maggiore di ogni cosa.

Il ragionamento di Anselmo è molto chiaro, ma nasconde o dà per sottointesi alcuni aspetti. Se la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio è sviluppata correttamente, come mai non convince del tutto l'insipiente?

L'obiezione che può essere rivolta ad Anselmo riguarda le premesse e non il ragionamento che ne segue, perché se vengono accettate le premesse non si può negare l'esistenza di Dio. Le premesse poste da Anselmo sono la definizione di Dio come ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore e che l'intendere che una cosa esiste è maggiore di ciò che si intende come esistente nel solo intelletto.

Ci sentiamo di accogliere pienamente la prima premessa perché ricordiamo che Anselmo era alla ricerca di una definizione che fosse comprensibile da tutti. Egli voleva mettere insipiente e credente sullo stesso piano, e perciò ha scelto una definizione non derivante dalla fede, bensì intendibile con il solo intelletto e che allo stesso tempo coinvolgesse sia chi fosse spinto dal credere e sia chi invece cercava la verità con il solo uso della ragione. Possiamo dire che ha abbassato il credente al livello dell'insipiente per innalzare l'insipiente al livello del credente.

Tutto questo ha senso se si adotta sempre come punto iniziale il credere nell'esistenza di Dio: si deve dare all'intelletto la possibilità di intenderlo come esistente. Anselmo ci ricorda costantemente che il credere è la base di tutto e per questo vuole che anche l'insipiente lasci uno spiraglio aperto all'esistenza di Dio e non si impunti sul suo cieco orgoglio. Infatti, all'inizio della sua dimostrazione dice «Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit»³⁰. Il *credimus* è indispensabile per poter parlare di Dio, senza di esso non si potrebbe neanche iniziare il ragionamento.

A nostro avviso il problema della dimostrazione anselmiana risiede proprio nella seconda premessa. «Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse»³¹. Differenziando questi due modi di intendere le cose Anselmo li mette su piani diversi e ritiene che ciò che esiste nell'intelletto sia inferiore a ciò che si intende esistente. Egli identifica maggiore con migliore e dunque reputa inconfutabile l'esistenza di Dio. Proprio perché Dio è ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore deve esistere anche nella realtà, poiché ciò che esiste nel solo intelletto è inferiore a ciò che esiste veramente; e siccome Dio non può essere inferiore a nulla perché per definizione è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, allora deve obbligatoriamente esistere anche nella realtà e non nel solo intelletto.

In Anselmo il fatto di far coincidere ciò che è maggiore con ciò che è migliore è uno degli elementi che sta alla base della dimostrazione razionale di Dio. È vero che quando si parla di Dio non possiamo dire né che sia inferiore né che sia peggiore di nulla, ma questo

30 «Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» (ivi, II, 1, p. 83).

31 [...] «altro è infatti che una cosa esista nell'intelletto e altro intendere che una cosa esista» (ivi, II, 3, p. 83).

ragionamento non si può riportare a tutte le cose perché non sempre tutto ciò che è maggiore è necessariamente migliore e, ancora, non è detto che ciò che esiste solo nell'intelletto sia inferiore a ciò che si intende esistente.

Nel ritenere ciò che è inteso nel solo intelletto inferiore a ciò che si può intendere come esistente Anselmo deve ammettere che tutte quelle idee comprese dal nostro intelletto e che si intendono esistenti sono maggiori di quelle che si trovano solo nel nostro intelletto, quindi fa una netta distinzione tra ciò che è inteso esistente e ciò che è semplicemente inteso. Per poter dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio Anselmo ritiene l'essere nella realtà migliore dell'essere nell'intelletto. Ciò che è anche reale è maggiore di quello che è semplicemente ideale: ecco uno dei punti chiave per comprendere i vari passaggi razionali che Anselmo compie per dimostrare l'esistenza di Dio. Senza comprendere questo non si può capire la seconda premessa della dimostrazione.

Per Anselmo l'esistenza ha un ruolo fondamentale nella gradualità qualitativa delle cose: «Si ergo id quod maius cogitare non potest, est in solo intellectus: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quod maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re»³².

Dunque per Anselmo l'esistenza è una qualità dell'essenza. Secondo lui Dio, poiché non può essere inferiore a nulla, deve esistere, perché altrimenti, se non esistesse, perderebbe quella qualità fondamentale che lo rende, come per definizione, maggiore di ogni cosa. L'esempio del pittore riportato da Anselmo è molto significativo a tal proposito. Al principio l'opera del pittore risiede semplicemente nell'intelletto dell'autore, per cui è semplicemente un'idea di ciò che sarà, mentre una volta finito il dipinto l'autore non solo avrà nel suo intelletto l'idea del quadro ma lo intenderà anche esistente. Vediamo quindi come l'essere reale possiede una qualità aggiuntiva all'essere semplicemente nell'intelletto: «Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogita quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed non dum intelligit esse quod non dum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet intellectu et intelligit esse quod iam fecit»³³.

Ricapitolando, alla base della dimostrazione dell'esistenza di Dio c'è sia un rapporto qualitativo tra l'essenza e l'esistenza e sia un coincidere di maggiore con migliore. Questi due concetti rappresentano le fondamenta di tutto quel ragionamento che porta Anselmo a dichiarare che Dio esiste e che è possibile comprendere la sua esistenza esclusivamente da un ragionamento, senza dimenticarci però la base primaria di tutto: il credere, che per il credente è scontato ma che per l'insipiente consiste nell'abbandonare l'orgoglio e dare una possibilità all'esistenza di Dio.

Io credo per cui intendo, cioè, do per possibile l'esistenza di Dio per poi poterla comprendere con l'uso del mio intelletto attraverso un ragionamento logico: Anselmo vuole dare

32 «Di conseguenza ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste nel solo intelletto, ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore è ciò di cui può pensarsi una cosa maggiore. Questo evidentemente non può essere. Dunque, senza dubbio, qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste sia nell'intelletto che nella realtà» (ivi, II, 5, p. 85).

33 «Altro infatti è che una cosa esista nell'intelletto e altro intendere che una cosa esista. Infatti quando il pittore premedita ciò che sta per fare, egli lo ha nell'intelletto, ma non intende ancora che esista ciò che non ha ancora fatto. Quando poi lo ha dipinto, egli non solo lo ha nell'intelletto, ma intende anche che esista ciò che ha già fatto» (ivi, II, 3, p. 83).

all'insipiente la possibilità di abbandonare una strada senza uscita per giungere là dove è possibile vedere la verità.

3. La risposta di Anselmo a Gaunilone

Il monaco Gaunilone sviluppa in otto capitoli le sue critiche al ragionamento di Anselmo. La prima parte delle sue argomentazioni si concentra sul negare che ciò che esiste nell'intelletto debba necessariamente esistere anche nella realtà, mentre la seconda parte si focalizza sulla capacità di intendere in modo sensato la frase «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore».

Secondo Gaunilone Anselmo non ha spiegato bene il perché quando intendo «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» devo obbligatoriamente ammetterne l'esistenza. Questa obiezione deriva dal fatto che per Gaunilone nell'intelletto possono risiedere anche idee false e inesistenti; infatti, se ammettiamo che ogni volta che sentiamo delle parole sensate il loro significato automaticamente viene posseduto dall'intelletto, allora nel nostro intelletto risiedono anche idee provenienti da affermazioni che descrivono cose false e non esistenti poiché io intendo quello che mi viene detto: «Quod hoc iam esse in intellectu meo, non ob aliud nisi quia id quod dicitur intelligo: nonne et quaecumque falsa ac nullo prorsus mod in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem?»³⁴. Gaunilone afferma dunque che bisogna dimostrare meglio il perché quando io possiedo nell'intelletto la frase «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore», e la intendo, devo necessariamente affermarne l'esistenza. Il fatto che io la intendo non va a dimostrarne l'esistenza perché potrebbe essere intesa come si intendono le cose false e ingannevoli. Inoltre, se dall'intendere ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore deriva indiscutibilmente l'esistenza di ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore allora non vi è alcuna necessità di spiegarlo poiché l'esistenza di Dio risulterebbe evidente a tutti coloro che usano l'intelletto in maniera corretta: «Deinde vix umquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest non esse deus. Nam si non potest: cur contra negantem aut dubitantem quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta?»³⁵. Ancora, io posso pure essere in grado di pensare l'idea di ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore ma non sono in grado di intenderla perché mi risulta oscura e vacua, la sua origine non è ben definita.

Gaunilone non si concentra sul procedimento del ragionamento anselmiano, che trova corretto, ma critica semplicemente il fatto che Anselmo non abbia spiegato in maniera esatta come l'idea di ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore si distingua da tutte le altre,

34 «Se si dice che questo ente è nel mio intelletto soltanto perché intendo ciò che è detto, non potrei forse dire di avere similmente nell'intelletto anche tutte le cose false e assolutamente in se stesse inesistenti, solo perché intenderei tutto ciò che direbbe qualcuno parlando di esse?» (ivi, *Quid ad Haec respondeat quidam pro insipiente*, II, 1, p. 165).

35 «In secondo luogo difficilmente potrà mai essere credibile che, quando è stata detta e udita l'espressione "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore", non si possa pensare che questo ente non esiste come non si può pensare che Dio non esiste. Infatti, se non si può, perché si è proposta tutta questa disputa contro chi nega o dubita che esista una siffatta natura?» (ivi, II, 4, p. 167).

per cui non è possibile dimostrare l'esistenza di Dio partendo dal semplice fatto che una volta udita la definizione di Dio si intenda il suo significato e quindi necessariamente si debba ammettere l'esistenza del medesimo.

Oltre ad affermare l'impossibilità di intendere Dio per specie o per genere³⁶, Gaunilone nega che l'idea della definizione di Dio sia distinguibile da altre idee e per dimostrare ciò riporta il famoso esempio dell'isola perduta: se anche si parlasse di un'isola in cui si trovano ricchezze maggiori di quante si trovano su tutte le altre terre, questo non basterebbe a dimostrarne l'esistenza, perché l'idea di quest'isola è intendibile ma la sua esistenza non è dimostrabile per il solo fatto che è maggiore di tutte le altre per ricchezza e abbondanza³⁷. Anche se intendessi ciò che è maggiore di tutte le cose non potrei dedurne l'esistenza come necessaria e indiscutibile.

Gaunilone è sicuro di aver giustificato il punto di vista dell'insipiente perché non si riesce a comprendere bene la frase «ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore» e perché le idee esistenti nell'intelletto non necessariamente esistono nella realtà.

Anselmo risponde a questa critica partendo da quelle premesse che già aveva fatto e che sono necessarie per seguire il suo ragionamento: «quotiamo non me reprehendit in his dicitis ille "insipiens" contra quem sum locutus in meo opuscolo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente: sufficere mihi potest respondere catholico»³⁸. Questa premessa ci ricorda che per accettare tutta la sua dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio bisogna in primo luogo credere nella sua esistenza o quanto più darla per possibile. Fatto ciò, si può discutere su ogni punto.

Anselmo, nella sua risposta, parla a un credente e non a un insipiente, quindi dà per scontato che il suo interlocutore creda nell'esistenza di Dio anche se prende le posizioni di colui che non crede. Una volta seguita la sua dimostrazione egli non può essere più in grado di non intenderla, per cui anche se non volesse più credere nell'esistenza di Dio porterebbe sempre dentro di sé la certezza del contrario e tutto questo grazie a un ragionamento logico. Con questo Anselmo ci vuole far capire come la fede e l'intelletto siano sì legati tra loro ma anche che l'uno è indipendente dall'altro. Infatti, una volta compresa la definizione di Dio l'intelletto non è più libero di intendere la sua non esistenza proprio perché la logica della dimostrazione costringe l'intelletto all'evidenza.

Alla prima obiezione di Gaunilone Anselmo risponde che è vero che non tutte le idee situate nell'intelletto esistano nella realtà, ma questo non vale per l'idea derivante dall'affermazione «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore», che lui ha distinto chiaramente dalle altre.

Innanzitutto l'esistenza di questa idea deve essere accettata sia da Anselmo che da Gaunilone poiché tutti e due sono credenti. Poi, il differenziarsi di questa idea dalle altre risiede proprio nella sua dimostrazione. Ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore è differente da ciò che è maggiore di ogni cosa e l'esempio dell'isola perduta riportato da Gau-

36 Cfr. *ivi*, IV, 1, p. 171.

37 Cfr. *ivi*, VI, p. 171.

38 «Poiché con queste obiezioni non mi critica l'"insipiente", contro il quale ho parlato nel mio opuscolo, ma uno non insipiente e cattolico, che fa la parte dell'insipiente, è sufficiente che io risponda al cattolico» (*ivi*, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, I, 1, p. 187).

nilone non è corretto. Infatti, anche se quest'isola è maggiore di tutte le altre per ricchezza e abbondanza di certo non è identificabile con ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore. Per Anselmo ogni idea può essere pensata non esistente ma non quella derivante dall'affermazione «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore», perché se tale idea si potesse pensare non esistente non sarebbe più ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore e questo è contraddittorio, quindi impossibile. La distinzione di questa idea dalle altre risiede proprio nel fatto che il pensarla come le altre risulterebbe contraddittorio.

Per quanto riguarda l'esistenza nell'intelletto dell'idea di ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore Anselmo è d'accordo con Gaunilone che non deriva dal comprenderla per specie o per genere ma che proviene dall'esperienza che tutto quello a noi circostante è imperfetto: «Item quod dicitur "quo maius cogitari nequit" secundum rem vel ex genere tibi vel ex specie notam te cogitare auditum vel in intellectu abere non posse, quoniam nec ipsam rem nostri, nec eam ex alia simili potest coincere: palam essere rem aliter sese abere. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono in quanto est bonum: patet quilibet rationabili menti, quia de bonis minori bus ad maiora conscendendo ex ipsis quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus coincere illud quo nihil potest maius cogitari»³⁹. Con questo ragionamento, Anselmo riconduce l'origine dell'idea portante del suo ragionamento a una semplice esperienza del finito: per lui sia il credente che il non credente possiedono questa idea nell'intelletto perché entrambi sentono l'insufficienza di ciò che li circonda e, riconoscendo che tutto ciò che è esperibile non è mai soddisfacente e che si cerca sempre qualcosa di più completo, sono spinti alla ricerca di ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore. Ora, questo per il credente è evidente, mentre per l'insipiente si traduce in quella spinta a ricercare la verità in ciò che è dimostrabile scientificamente e quindi esperibile; ma questo non porterà mai da nessuna parte poiché tutto ciò che è finito non è completo. Nonostante ciò si deve ammettere che l'insipiente è alla continua ricerca di quello che lo potrà soddisfare pienamente ed è proprio a questa incessante fame di sapere, a questa voglia di infinito che Anselmo riconduce, nell'insipiente, l'origine dell'idea di ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore.

La non totale e vicendevole comprensione tra gli interlocutori risulta evidente: Gaunilone non comprende a pieno la frase «ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore» e la confonde con ciò che è maggiore di ogni cosa, mentre Anselmo non approfondisce la differenza dell'idea di ciò di cui non può pensarsi nulla di maggiore dalle altre chiesta da Gaunilone, ma semplicemente si rifà a quanto già detto.

La critica di Gaunilone è particolarmente interessante perché costringe Anselmo a spiegare meglio l'origine dell'idea portante e perché ci ricorda che per poter accostarci alla dimostrazione dell'esistenza di Dio non possiamo indiscutibilmente negare l'esistenza di Dio, bensì siamo costretti ad avvicinarci a questa dimostrazione con una visione non intransigente, ma aperta alla possibilità dell'esistenza di Dio.

39 «Ancora tu dici che, dopo averne sentito parlare, non puoi pensare o avere nell'intelletto "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore" come qualcosa a te noto per specie o per genere, poiché tu non conosci la sua realtà e non puoi fartene un'idea da un'altra a lei simile: è chiaro che le cose stanno altrimenti. Poiché, infatti, ogni bene minore intanto è simile a un bene maggiore in quanto è un bene, è evidente a ogni mente ragionevole che, da quelli di cui si può pensare un bene maggiore, molto presumere circa quel bene di cui non può pensarsi nessun bene maggiore» (ivi, VIII, 2, p. 219).

Il tema di B@bel

Comunque, a nostro avviso, ciò che nel *Proslogion* risulta più interessante è la visione di Anselmo del rapporto tra fede e ragione, quell'unità e distinzione di ruoli che ricoprono il credere e l'intendere, da una parte indivisibili, cioè non può esserci l'uno senza l'altro, ma dall'altra indipendenti e ben circoscritti. Il credere è alla base di tutto ma non basta per spiegare l'esistenza di Dio; è quel punto di partenza senza il quale l'intelletto non potrebbe muovere alcun passo, ma non è sufficiente a soddisfare la nostra domanda. Questa necessità ma non sufficienza della fede è colmata dalla ragione che, appoggiandosi sulla fede nell'esistenza di Dio, comprende ciò che è creduto alla luce di un ragionamento logico e razionale. Sono i due remi di una stessa barca e per poter andare avanti sono necessari entrambi, altrimenti si girerebbe sempre intorno senza poter mai avvicinarsi alla verità, unica vera risposta al desiderio di conoscenza dell'uomo.

Riccardo Chiaradonna

L'ANTROPOLOGIA DI PLOTINO Misticismo e intellettualismo

*L'impegno non è quello
di essere fuori della colpa (exô hamartias),
ma di essere un dio.
Plotino, Enneadi¹*

Questa frase si trova nel trattato di Plotino dedicato alle virtù ed è particolarmente significativa per ricostruire la sua concezione dell'uomo. A prima vista, si tratta della ripropo-

-
- 1 Plotino, *Enneadi*, I 2 [19]. 6.2-3. Nei riferimenti ai trattati di Plotino, il primo numero (romano) indica l'*Enneade* (ossia uno dei 6 gruppi di 9 trattati secondo cui Porfirio, allievo di Plotino, organizzò le opere del maestro), il secondo numero il trattato; segue, tra parentesi, il numero che corrisponde all'ordine cronologico (anch'esso riferito da Porfirio); quindi, viene indicato il capitolo (la divisione in capitoli risale alla traduzione latina di Marsilio Ficino, 1492) e, infine, sono riportate le linee (la numerazione delle linee segue la cosiddetta *editio minor* di Henry e Schwyzer: *Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolph Schwyzer, 3 volumi, Clarendon Press, Oxford 1964-1982). Ad esempio, il riferimento che apre questa nota va letto così: *Enneade* I, trattato 2, 19 nell'ordine cronologico, capitolo 6, linee 2 e 3 nell'*editio minor* di Henry e Schwyzer. Per quanto riguarda i riferimenti a Platone, ho indicato, come di consueto, la pagina e il paragrafo nell'edizione dell'umanista francese Henri Estienne (Henricus Stephanus), riportati in tutte le edizioni e traduzioni moderne. Per le traduzioni di Plotino mi sono basato (con alcune modifiche) su *Enneadi di Plotino*, a cura di M. Casaglia / C. Guidelli / A. Linguisti / F. Moriani, 2 voll., UTET, Torino 1997. Tra i contributi più recenti relativi ai trattati discussi qui, segnalo: G. Catapano, *Plotino. Sulle virtù (I 2 [19])*, introduzione, testo greco, traduzione e commento, prefazione di J. Rist, Plus, Pisa 2006; C. Marzolo, *Plotino: Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? (I 1[53])*, introduzione, testo greco, traduzione e commento, prefazione di C. D'Ancona, Plus, Pisa 2006; G. Aubry, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, Cerf, Paris 2004. Nel presente articolo riprendo e sintetizzo, fornendo ulteriori argomenti, quanto ho già cercato di mostrare in altri contributi: cfr. in particolare R. Chiaradonna, *Plotino: il 'noi' e il Nous (Enneade V 3 [49], 8, 37-57)*, in G. Aubry / F. Ildefonse (a cura di), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris 2008, pp. 277-293; Id., *Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?*, in E. Spinelli / P. Donatelli, *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2009, pp. 61-72; Id., *Plotin: La mémoire et la connaissance des intelligibles*, «Philosophie antique», 2009, n. 9, pp. 5-33; Id., *Plotino*, Carocci, Roma 2009.

sizione di una tesi convenzionale. In effetti, l'idea secondo cui il fine a cui deve tendere la vita morale sia fuggire i mali e rendersi simili a dio è notoriamente formulata da Socrate nel *Teeteto* di Platone²; la posizione espressa nel corso dell'*excursus* del *Teeteto* fu largamente accettata nel platonismo antico, dove la formula che definiva il fine dell'uomo era, per l'appunto, quella dell'"assimilazione a dio" (*homoiôsis theôi*). Questa definizione si trova impiegata, per esempio, nel *Didaskalikos* di Alcino, una sorta di manuale di filosofia platonica usualmente datato dagli interpreti tra I e II secolo d.C.; altri numerosi paralleli sono presenti in tutta la letteratura imperiale ispirata a Platone³. D'altra parte, si tratta di una tesi tutto sommato prevedibile per una filosofia genericamente rivolta alla trascendenza come quella platonica.

Come spesso accade quando si interpreta Plotino, però, è necessario non fermarsi alle apparenze e tener ben presenti dettagli a prima vista poco rilevanti. Una generale precisazione è necessaria. A partire dal I secolo a.C., con il declino delle scuole ellenistiche, la riflessione filosofica fu sempre maggiormente associata alla pratica dell'esegesi e del commento di testi autorevoli, in particolare quelli di Platone e Aristotele. Questa trasformazione, sulle cui origini gli interpreti ancora dibattono, ebbe enorme portata storica, poiché la pratica del commento segnò la filosofia occidentale dalla fine dell'antichità e per tutto il Medioevo fino all'inizio dell'età moderna: la segnò così profondamente che alcuni studiosi hanno coniato, per caratterizzare i circa 1500 anni compresi in questo periodo, la formula di "filosofia esegetica"⁴. In un simile contesto fare filosofia consisteva principalmente nel fornire un'interpretazione dei testi "antichi" giudicati autorevoli: rifarsi al caposcuola di una tradizione era giudicato molto più positivamente di quanto non lo fosse lo sforzo di innovare, che era per lo più condannato. In alcuni luoghi dei suoi primi trattati, Plotino afferma piuttosto enfaticamente che le sue teorie sono soltanto un'interpretazione di quanto già detto da Platone: ciò vale per la dottrina dell'anima e della sua discesa in un corpo e per la dottrina dei tre principi metafisici (le cosiddette "ipostasi"). Date queste premesse, non sorprende affatto che Plotino usasse, per definire il fine della vita umana, una formula risalente a Platone e già impostasi nell'esegesi precedente: sarebbe sorprendente il contrario. Tutto questo è vero, ma parziale. Sarebbe infatti sbagliato credere che non vi fossero differenze, anche molto profonde, tra le posizioni dei vari esponenti della medesima tradizione di pensiero. Tutt'altro. Tuttavia, queste differenze non si rivelavano tanto nell'affermazione di tesi dichiaratamente opposte, quanto nel diverso modo in cui erano letti e interpretati i testi e le dottrine giudicati autorevoli. Un medesimo passo di Platone e di Aristotele poteva essere infatti interpretato in modi così profondamente diversi da essere incompatibili: ovviamente, per cogliere queste differenze è necessario non fermarsi alla superficie (constatando, ad esempio, che la formula del fine umano usata da Plotino è la stessa che si trova in numerosi testi paralleli della sua epoca), ma esaminare accuratamente il modo in cui ciascun autore ha fatto propri le tesi e i testi autorevoli⁵.

2 Platone, *Teeteto* 176 b.

3 Si veda la ricca lista di riferimenti in J. Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, introduzione e testo commentato da J. Whittaker, tr. fr. di P. Louis, CUF, Paris 1990, p. 137 n. 454.

4 Così P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, Écriture dans la philosophie grecque*, in M. Tardieu (a cura di), *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris 1987, pp. 13-34, ora in P. Hadot, *Études de Philosophie Ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2010², pp. 27-58.

5 Cfr. R. Chiaradonna, *Esegesi e sistema in Plotino*, in A. Neschke-Hentschke (a cura di), *Argumenta in*

Per quanto concerne la definizione del fine, la posizione plotiniana emerge nella sua peculiarità se si cita la formula platonica nella sua interezza. Nel *Teeteto*, infatti, Socrate non si limita a dire che l'uomo deve fuggire dai mali diventando giusto e puro e rendendosi così simile a dio. Socrate precisa prudentemente che questo processo è necessariamente soggetto a limitazioni: per questa ragione egli qualifica la formula dell'assimilazione a dio con le parole "per quanto è possibile" (*kata to dunaton*). Il testo è piuttosto intricato⁶, ma probabilmente Platone intende suggerire che una vera assimilazione alla condizione divina è impossibile finché l'uomo si trova in un corpo ed è soggetto ai suoi condizionamenti (di tipo sia morale sia conoscitivo). Fin quando la nostra anima si trova in un corpo, quello di rendersi simili a dio è un fine a cui tendiamo senza poterlo raggiungere completamente: proprio per questa ragione, d'altronde, esso è un ideale che dà senso alla nostra vita terrena nella misura in cui ci *approssimiamo* a esso⁷. Di conseguenza, è necessario usare con prudenza termini come "assimilarsi" e "assimilazione" in questo contesto, poiché essi potrebbero suggerire che il fine umano consista nel togliere ogni alterità tra la nostra condizione e quella divina. Il senso della tesi platonica è però diverso: si tratta dello sforzo da parte dell'uomo per liberarsi dall'errore rendendosi il più possibile (ma mai pienamente, almeno finché la sua anima si trova in un corpo) simile a dio.

Date queste premesse, merita di essere sottolineato un aspetto del modo in cui Plotino riprende la tesi del *Teeteto*: sebbene egli vi faccia frequentemente allusione⁸, la clausola *kata to dunaton* è generalmente passata sotto silenzio. Difficilmente può trattarsi soltanto di un caso. Il parallelo di Plotino con Platone e con la tradizione precedente va dunque qualificato: la tesi convenzionale dell'"assimilazione a dio" è sì ripresa, ma modificata in un punto sostanziale. Ovviamente, Plotino non prende apertamente le distanze da Platone e, probabilmente, se interrogato avrebbe risposto che la sua altro non era se non la corretta interpretazione del *Teeteto*. Tuttavia, la semplice omissione della clausola platonica determina inevitabilmente un profondo cambiamento. Nel quadro dottrinale plotiniano, infatti, il fine a cui tendere non sarà tanto quello di assumere la condotta morale che mira, nei limiti del possibile, a rendere la nostra vita simile alla condizione divina. Plotino lo afferma con chiarezza nel passo citato all'inizio di questo contributo: il fine non è quello di liberarsi dell'errore ma di *diventare dio* togliendo dunque ogni alterità tra la nostra condizione e quella divina. Nel caso di Plotino, pertanto, il termine "assimilazione" può essere usato senza nessuna qualificazione. Va notato, inoltre, che Plotino non fa alcun riferimento al termine della nostra vita terrena come condizione necessaria per attingere questo fine: dalle sue parole sembra invece emergere che sia possibile già in questa vita, prima della separazione dell'anima dal corpo, diventare identici a dio.

Questa posizione trova numerosi paralleli nei trattati enneadici. Tra i passi più famosi vi è l'inizio del trattato IV 8 [6] *Sulla discesa dell'anima nel corpo*. Il testo merita di essere riportato per intero:

dialogos Platonis, Parte 1: *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Schwabe, Basel 2010, pp. 101-117.

- 6 Rinvio allo studio (da usare comunque con una certa prudenza) di S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La "homoiosis theoi" nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- 7 Sul senso dell'approssimazione nella filosofia platonica (in particolare nella teoria della conoscenza) rinvio senz'altro ai numerosi studi di Franco Trabattoni (ad esempio F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998).
- 8 Plotino, *Enneadi*, I 2 [19], 1.1-6; I 2 [19], 3.6; I 2 [19], 3.19-21; I 4 [46], 16.10-13.

Molte volte, destandomi dal corpo a me stesso e divenendo esterno alle altre cose, interno invece a me stesso, nel vedere tanta straordinaria bellezza ed avendo la certezza di appartenere alla parte migliore soprattutto allora, trovandomi ad esercitare il più nobile genere di vita, fattomi tutt'uno col divino e stabilito in esso il mio fondamento, avendo proceduto verso quell'atto e collocato al di sopra di ogni altro intelligibile me stesso, una volta che sono disceso dopo una tale sosta nel mondo divino dall'Intelletto alla ragione discorsiva, non so spiegarmi come mai discendo ancora una volta, e in che modo mai l'anima mi si sia venuta a trovare all'interno del corpo, se essa è quella stessa cosa che è apparsa essere in sé e per sé, benché si trovi in un corpo⁹.

Il passo è interessante per molti aspetti. Si tratta dell'unico luogo significativo delle *Enneadi* in cui Plotino si esprime in prima persona, come se raccontasse un'esperienza effettivamente vissuta. Ma di quale esperienza si tratta? Le prime parole descrivono un processo in base a cui colui che racconta si desta dalla vita corporea "a se stesso"; diventa estraneo alle altre cose; diventa "interno a se stesso" (*hemautou eisô*). Si tratta, in breve, della riappropriazione da parte di un uomo (o per meglio dire: dell'uomo che ha compiuto l'*iter* conoscitivo descritto nei trattati delle *Enneadi*) della sua identità più vera, che lo conduce a comprendere la propria natura non più in base al mondo corporeo "esterno", ma in base al suo sé autentico, ciò che "noi" veramente siamo e che Plotino, conformemente alla dottrina platonica dell'*Alcibiade Primo*, identifica con l'anima.

Tutto questo, però, dice ancora relativamente poco. In effetti, quello della "riappropriazione di sé" è un tema molto ben attestato nel pensiero morale antico (basterà richiamare alcuni noti testi stoici, come il *Vindica te tibi* che apre le *Epistole a Lucilio* di Seneca) e, ancora una volta, è importante comprendere in che modo Plotino faccia effettivamente sua una dottrina corrente. Se si torna a considerare la teoria dell'assimilazione a dio, è facile constatare come il tema del *reditus in se ipsum* sia compatibile tanto con la versione "debole" di quella teoria quanto con quella "forte". In base alla versione "debole", tornare in sé significa prendere coscienza del vero fine verso cui dobbiamo condurre la nostra vita corporea approssimandoci a esso. In base alla versione "forte", tornare in sé significa conseguire quel fine e riappropriarci compiutamente di una natura eterogenea a quella che si manifesta nel mondo dei corpi: significa, in breve, cambiare essenza rispetto al nostro sé ordinario la cui attività è diretta al mondo sensibile esterno all'anima, in modo tale – per riprendere le parole di *Enneadi*, I 2 [19], 6 – da "diventare dio". Le linee successive di IV 8 [6], 1 chiariscono che Plotino sta effettivamente descrivendo qualcosa di molto simile alla versione "forte". Egli infatti si esprime come se, in conseguenza del risveglio di sé a se stesso, fosse stato capace di condividere il modo d'essere del divino. Non si tratta soltanto, dunque, di dirigere la propria condotta verso quella meta, ma di appropriarsi compiutamente di essa. Tutto ciò accade durante la vita terrena e, significativamente, Plotino descrive sia la "sosta" nel divino sia il successivo "ridiscendere" a forme inferiori di pensiero e di vita che sono collegate all'essere dell'anima in un corpo.

Una simile esperienza può a buon diritto essere definita "mistica". Si tratta, infatti, dell'esperienza in base a cui il nostro "sé" quotidiano cambia natura e accede direttamente, senza mediazioni, alla conoscenza del divino tanto da condividere il suo stesso modo di vita.

9 Plotino, *Enneadi*, IV 8 [6], 1.1-11. Cito la traduzione fornita in C. D'Ancona et al., *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enneade IV 8 [6])*, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 117. Rinvio senz'altro a questo lavoro per una discussione approfondita degli argomenti richiamati nella presente trattazione.

Tuttavia, almeno finché la nostra anima si trova in un corpo, una simile esperienza non è permanente: una volta stabilitasi nel mondo superiore, l'anima è pur sempre soggetta a ridiscendere verso le forme inferiori di vita e di pensiero connesse alla sua esistenza nel mondo dei corpi. Su questo Plotino insiste non solo nelle linee appena citate, ma anche altrove, ad esempio quando afferma¹⁰ che la nostra anima deve rendersi pura e libera dai condizionamenti sensibili per apprendere i “suoni” che provengono dal mondo intelligibile “tranne che per il necessario”. In effetti, riappropriarsi della propria natura divina non comporta l'interruzione della vita corporea, né implica che cessino le forme di ragionamento e di apprensione collegate al sensibile (la percezione e il pensiero proposizionale rivolto a oggetti sensibili ed esterni all'anima). Plotino respinge molto fermamente l'idea che il suicidio possa essere una via per sfuggire ai mali del corpo¹¹: in questo, egli si distanzia dalla posizione degli Stoici, che avevano ammesso la possibilità di interrompere, in alcune precise circostanze, la propria vita¹². Per Plotino il suicidio è un atto irrazionale, che si associa a passioni come l'angoscia, il dolore e l'ira, e non coglie il vero carattere della separazione dal corpo: essa, per essere tale, deve associarsi non a un'azione violenta, ma alla purificazione (intellettuale, come si vedrà meglio tra poco) delle anime. Di conseguenza, una simile purificazione non implica che siano soppresses le attività vitali corporee né che si cessi totalmente di pensare al mondo sensibile in cui ci si trova a vivere. Si tratta, però, di una vita diversa da quella che conduce chi è assorbito dal sensibile. Colui che si è riappropriato della sua vera natura è infatti perplesso (*aporô*, IV 8 [6], 1.8) nel constatare come la sua anima, pur appartenendo alla vita migliore dell'intelligibile, si trova a essere in un corpo. Inoltre, Plotino suggerisce altrove che il saggio, colui la cui anima si è riappropriata della sua natura autentica, compie almeno alcune azioni in modo diverso rispetto al modo in cui le compiono gli altri: anche se concretamente non vi è alcuna diversità apparente, le azioni del saggio (o per meglio dire alcune di esse) discendono in modo quasi automatico dalla contemplazione del mondo intelligibile e non sono frutto della riflessione sul mondo dei corpi¹³.

Gli echi platonici di queste tesi sono molteplici e sono in parte già stati menzionati. Un ulteriore parallelo merita di essere brevemente discusso ed è quello con l'analogia platonica della caverna in *Repubblica* VII. Evidentemente, il risveglio di sé a se stessi richiama l'iter del prigioniero che dalla caverna è condotto alla contemplazione del mondo esterno finché è capace di rivolgere lo sguardo al sole. Inoltre, quel che Plotino immediatamente nota circa l'inevitabile ridiscendere dell'anima alla condizione inferiore, collegata al corpo, e all'"aporia" che ne deriva, può essere messo in parallelo con la situazione del prigioniero costretto a ridiscendere nella caverna dopo aver contemplato la luce del sole: egli infatti (almeno per i primi tempi) è spaesato e incapace di regolare la propria condotta in modo efficace nel mondo dell'oscurità¹⁴. Significativamente, Platone e Plotino usano il medesimo verbo (*katabainô*: *Enneadi*, IV 8 [6], 1.8 e *Repubblica* VII.519 d) per descrivere la successiva ridiscesa dalla condizione superiore raggiunta a quella propria del mondo corporeo. Vi sono però al-

10 Plotino, *Enneadi*, V 1 [10], 12.18-19.

11 Ivi, I 9 [16] *Sul suicidio*.

12 *Frammenti degli Stoici Antichi*, edizione di H. von Arnim, volume III, frammenti 757-768.

13 Sulla teoria plotiniana dell'azione, lo studio di riferimento è J. Wilberding, *Automatic Action in Plotinus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2008, n. 34, pp. 373-407.

14 Platone, *Repubblica* VII 516 e-517 a; 517 d-518 a.

cune differenze importanti delle quali mi limito a notare la più appariscente, che riguarda le condizioni in base a cui è possibile l'ascesa. Il prigioniero della caverna platonica è incapace di liberare se stesso dalle catene: deve essere sciolto da qualcun altro per essere condotto, anche contro la sua volontà, al di fuori dell'oscurità¹⁵. In Plotino, invece, il risveglio di sé a se stessi appare come un processo condotto dall'individuo senza l'intervento di un agente estraneo, in virtù della sua stessa natura. Di conseguenza, appare molto meno marcata in Plotino l'importanza, assolutamente decisiva in Platone, del *curriculum* pedagogico come mezzo per convertire l'anima dall'attenzione verso il sensibile a quella verso l'intelligibile. Non che sia assente: ad esempio, nel trattato I 3 [19] *Sulla dialettica*, Plotino riprende alcuni elementi caratterizzanti del programma educativo platonico distinguendo le tappe che permettono di elevare l'anima dal sensibile alla contemplazione dell'intelligibile¹⁶. Tuttavia, permane l'impressione che Plotino concepisca la conversione dell'anima verso l'intelligibile come un processo assai più "naturale" di quanto non accada in Platone. Naturale, beninteso, non perché tutti concretamente vi pervengono, ma perché ciascun uomo può almeno *di diritto* (anche se non di fatto, come si vedrà meglio tra poco) pervenirvi in base alla propria natura superiore.

Tutto ciò che è stato osservato fin qui acquista senso se è inquadrato all'interno di alcune tesi portanti del pensiero plotiniano, che condizionano fortemente la concezione dell'uomo e del suo destino. L'idea di fondo, più volte presentata da Plotino nelle sue trattazioni, è che ciascuno di "noi" ha una natura doppia, che non coincide tanto con il dualismo di corpo e anima, ma con una doppia condizione dell'anima, intesa come il principio essenziale intelligibile che costituisce la nostra natura autentica. L'anima di ciascun uomo è infatti per Plotino un principio *intelligibile* che abita entrambi i regni: quello intelligibile, da cui proviene e a cui rimane comunque connessa in virtù della sua stessa natura, anche se noi non ne siamo per lo più coscienti, e quello sensibile, verso cui siamo ordinariamente rivolti e nel quale la nostra anima ordinariamente si trova, anche se come uno straniero¹⁷. Ciascun uomo è così caratterizzato da una condizione ontologica e conoscitiva doppia, connessa a due mondi e a due schemi causali distinti, anche se collegati. Mentre il nostro "sé" incarnato condivide lo statuto ontologico delle realtà soggette al tempo e al mutamento, ciò che noi siamo nel senso più proprio, il vero "sé", non lascia mai il mondo intelligibile¹⁸.

Sebbene la nostra anima sia discesa in un corpo, vi è infatti, secondo Plotino, sempre "qualcosa" (*ti: Enneadi*, IV 8 [6], 8.3) di essa che resta nel mondo intelligibile, condividendo il suo modo perfetto di vita e di pensiero. La cruciale conseguenza epistemologica di questa tesi consiste nell'ammettere per la nostra anima incarnata un accesso diretto e non mediato

15 Ivi, VII.515 c-516 a.

16 Cfr. Plotino, *Enneadi*, I 3 [19], 3.

17 Ivi, VI 3 [44], 1.26-31. Su questa tesi plotiniana relativa allo statuto dell'anima, che sarà criticata dai neoplatonici più tardi (in particolare Giamblico e Proclo), vi è una ricca letteratura. Per una trattazione dei suoi aspetti epistemologici, cfr. S. Menn, *Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object*, in «Apeiron», 2001, n. 34, pp. 233-246. Ulteriori dettagli (con discussione della bibliografia rilevante) in R. Chiaradonna, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, Olschki, Firenze 2005, vol. I, pp. 27-49, e Ch. Tornau, *Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme*, in «Les études philosophiques», 2009, n. 3, pp. 333-360.

18 Cfr. su questo P. Remes, *Plotinus on Self. The Philosophy of the "We"*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

alla conoscenza delle Forme intelligibili. Di norma noi non siamo coscienti dell'esistenza e dell'attività della nostra parte superiore; tuttavia, la struttura dell'anima non è data una volta per tutte, ma è internamente dinamica, capace di ridefinire se stessa e di trasformarsi, a seconda dell'aspetto o facoltà che ne diventa il centro unificatore (ciò che "noi" siamo). In effetti, Plotino ritiene possibile anche per la nostra anima incarnata ricongiungersi con la sua parte più alta ed è precisamente in questa condizione che consiste il "diventare dio" di *Enneadi* I 2 [19], 6 e il "risveglio di sé a se stessi" di *Enneadi* IV 8 [6], 1. È in virtù di questo processo che l'anima riacquista il suo modo di vita e la sua conoscenza più veri¹⁹. Diversamente da quanto Platone asserisce nel *Fedone*²⁰, la dimora dell'anima nell'intelligibile e la contemplazione diretta delle Idee non costituiscono pertanto una condizione anteriore alla discesa dell'anima nel corpo, che quest'ultima potrà riacquistare pienamente solo dopo la fine della sua vita sensibile; si tratta, invece, di una condizione che l'anima di ciascuno ha *sempre*, anche se la sua parte associata a un corpo non ne è cosciente.

È come se in ciascuno di noi vi fossero due uomini, uno divino e uno immerso nel sensibile; Plotino lo afferma esplicitamente in VI 4 [22], 14:

E noi, chi siamo noi? Siamo quello lassù oppure ciò che gli si accosta e che diviene nel tempo? Prima che avvenisse questa generazione noi eravamo lassù ed eravamo uomini differenti ed alcuni perfino dèi, eravamo anime pure e l'Intelletto era congiunto a tutta l'essenza, eravamo parti dell'intelligibile né delimitate né scisse, ma dell'intero. Del resto, *neppure ora siamo scissi (oude gar oude nun apotetmémetha)*²¹.

I problemi posti da questa dottrina sono molto rilevanti. Ad esempio, è facile constatare che le sue conseguenze per la morale possono essere assai poco congeniali per la nostra sensibilità. Mentre, infatti, la condizione divina può costituire un efficace ideale *regolativo* per le nostre azioni sensibili, diverso è il caso in cui essa si presenti come una condizione pienamente attingibile. Ci si può legittimamente chiedere che valore abbia l'azione pratica per colui che è compiutamente "diventato dio": chi abbia raggiunto una simile condizione difficilmente guarderà le azioni pratiche come significative. Come si è detto prima, questo non significa che egli *smetterà di agire* (sarebbe impossibile finché si è in un corpo), ma è almeno lecito presumere che le azioni saranno soltanto un aspetto secondario e marginale nella sua vita. Nei casi migliori, esse saranno il riflesso della contemplazione degli intelligibili e discenderanno direttamente da essa. Tuttavia, anche allora non si tratterà tanto di azioni diverse dalle altre e in quanto tali moralmente rilevanti; piuttosto, si tratterà di un modo diverso di compiere le stesse azioni che compiono gli altri: diverso perché determinato dalla condizione di chi è "diventato dio" e, anche se fa ciò che fanno gli altri, non lo fa *come* lo fanno gli altri (ossia in base alla deliberazione e al calcolo rivolto al mondo sensibile)²².

19 Plotino, *Enneadi*, I 4 [46], 10; IV 3 [27], 31; V 1 [10], 12.

20 Platone, *Fedone* 66e; 76c.

21 Plotino, *Enneadi*, VI 4 [22], 14.16-22.

22 Su questo rinvio allo studio di Wilberding citato *supra*, n. 9. Sulla concezione morale di Plotino e le aporie che essa comporta si veda, in particolare, A. Linguiti, *La felicità dell'anima non discesa*, in A. Brancacci (a cura di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 213-236.

D'altra parte, Plotino lascia assai pochi dubbi sul fatto che chi abbia pienamente conseguito il fine della vita umana, riappropriandosi di sé e facendo dell'anima superiore il centro unificatore della sua attività, sia sostanzialmente indifferente alla prassi. Egli infatti si trova in una condizione assolutamente perfetta la cui "felicità" non dipende in alcun modo dall'azione: «può essere felice anche chi non agisce (*mê en praxeî genomenon*), e non meno ma più di colui che ha agito»²³. Inoltre, se per ognuno di noi vale il principio che la parte superiore dell'anima non è discesa dall'intelligibile, ed essa possiede una condizione felice e virtuosa indipendentemente da ciò che avviene nel mondo empirico, appare difficile sottrarsi all'idea che la filosofia di Plotino implichi una qualche forma di indifferentismo. Il punto è effettivamente problematico. Se infatti ciascuno ha una controparte intelligibile e perfettamente felice, che egli ne sia cosciente o meno, ci si può legittimamente chiedere quale sia il senso di tutto il processo di purificazione morale. Esso non comporta in effetti alcuna reale trasformazione, se non nella nostra parte inferiore; l'anima perfetta e superiore, invece, non è affatto cambiata da esso e sarà pienamente felice *in ogni caso*.

I testi di Plotino non permettono sempre di pervenire a conclusioni nette. Nel corso della sua polemica contro gli Gnostici, egli nega che sia possibile una vita contemplativa priva di basi etiche²⁴. Alcuni studi recenti hanno sottolineato questo aspetto della riflessione plotiniana cercando (forse eccessivamente) di rivendicarne la portata etico-morale. Tuttavia, i passi in cui Plotino si esprime in modo decisamente diverso abbondano e lasciano adito a ben pochi margini di interpretazione. Proprio nel trattato II 9 [33] si trova una delle pagine più oggettivamente brutali di Plotino:

Ma se qualcuno critica le ricchezze, la povertà e l'ineguaglianza che vi è nelle cose di questo genere, in primo luogo ignora che il virtuoso non ricerca l'uguaglianza in esse e non pensa che coloro che possiedono molte ricchezze abbiano vantaggi, o che i potenti siano migliori dei privati cittadini, ma lascia ad altri questo genere di preoccupazioni. Inoltre ha imparato che la vita di quaggiù è duplice: una è quella propria dei virtuosi, l'altra è quella della maggioranza degli uomini; quella dei virtuosi è rivolta verso le vette più alte e il mondo superiore; ma anche quella di coloro che sono più umani è a sua volta duplice: l'una è memore della virtù e partecipa in qualche modo al bene, mentre il volgo infimo è adatto solo ai cosiddetti lavori manuali, allo scopo di provvedere ai bisogni dei più degni²⁵.

Una simile posizione filosofica è fortemente ambivalente. Da un lato, Plotino è un pensatore sicuramente antielitario: lo è così tanto da sfociare nell'indifferentismo, poiché ammette che la natura autentica di ciascuno sia sempre felice indipendentemente da quello che accade al suo sé incarnato. E, valutati secondo la prospettiva dell'anima superiore, gli eventi del mondo corporeo (anche quelli più ingiusti o cruenti)²⁶ appaiono semplicemente irrilevanti. Da questo punto di vista, la visione dell'uomo di Plotino è fortemente antielitaria *di diritto*, ma un simile antielitarismo è costitutivamente incapace di tradursi in un criterio di azione pratica. Inoltre, Plotino è un filosofo fortemente elitario *di fatto*, quando considera la condi-

23 Plotino, *Enneadi*, I 5 [36], 10.10-12. Si veda in proposito il contributo di Linguisti citato *supra*, n. 12 e, del medesimo autore, *Plotin. Traité 36 (I,5)* introduzione, traduzione, commenti e note, Cerf, Paris 2007.

24 Plotino, *Enneadi*, II 9 [33], 15.22-40.

25 Ivi, II 9 [33], 9.1-11.

26 Cfr. ivi, III 2 [47], 16.

zione dell'uomo nel mondo sensibile. Per quanto riguarda la vita di "quaggiù", egli distingue infatti molto nettamente, come si è appena visto, le capacità di ciascuno, separando la condizione dei virtuosi – per i quali la parte superiore dell'anima è diventata il centro unificatore dell'attività psichica e che sono coscienti di appartenere al mondo "più alto" – da quella degli uomini comuni. In effetti, Plotino appare interessato a differenziare la condizione dell'uomo virtuoso da quella dell'uomo ordinario assai più che a mostrare a tutti il cammino che conduce alla virtù. D'altronde il cammino che porta ad attingere il fine della vita e a diventare dio non è affatto *per tutti*, ma è il frutto di una rigida ascesi e purificazione intellettuale compiuta dai "tipi umani" più dotati²⁷, ossia i filosofi, la cui anima incarnata è più incline a separarsi dal mondo sensibile. Si tratterà allora soltanto di indicare la direzione da prendere a chi già tende a sollevarsi in virtù della sua natura verso l'alto, ossia a rimuovere gli elementi sensibili dall'attività della sua anima incarnata²⁸. Naturalmente, sul piano dell'anima superiore tutti gli uomini sono in quanto tali perfetti e felici; ciò non toglie che nel mondo sensibile solo i filosofi effettivamente lo siano: in virtù di questo, essi sono perfettamente legittimati, agli occhi di Plotino, a disinteressarsi degli altri. Se ci sono ingiustizie in questo mondo, tanto peggio per questo mondo: il saggio sa che si tratta comunque di aspetti irrilevanti e che sentirsene oppressi dipende da un'insufficiente conoscenza della realtà.

Date queste premesse non sorprende che le virtù politiche o civili, collegate all'azione pratica, abbiano nella concezione di Plotino una posizione piuttosto marginale rispetto alle virtù teoretiche. Egli fa effettivamente allusione alle virtù politiche nel trattato I 2 [19], dove riprende la classificazione formulata da Platone nel IV libro della *Repubblica* (saggezza, temperanza, coraggio, giustizia). Tuttavia, Plotino appare interessato assai più a contrapporre le virtù pratiche e rivolte al sensibile alle virtù superiori, che a situare nelle virtù civili una via necessaria per accedere alle virtù più alte. Egli non afferma che le virtù teoretiche possano essere raggiunte indipendentemente da quelle civili; tuttavia, la relazione tra i due tipi di virtù rimane poco esplicitata. Se il fine da perseguire è l'assimilazione a Dio, e se la purificazione e le virtù superiori garantiscono il conseguimento di questo fine, Platone, secondo Plotino, afferma senz'altro che l'assimilazione non si produce in accordo alle virtù civili²⁹. La condotta pratica è propria infatti della nostra parte inferiore, la quale altro non è se non un'aggiunta inessenziale rispetto al nostro nucleo più vero, l'anima trascendente, la cui condizione è indipendente da ciò che viene compiuto dall'anima rivolta al sensibile. È come se – nel momento in cui il fine dell'assimilazione a dio cessa di avere una funzione meramente regolativa in relazione alla morale, per assumere invece una funzione costitutiva di essa – si arrivasse alla conclusione piuttosto paradossale secondo cui conseguire il fine della vita etica toglie proprio le condizioni necessarie affinché l'etica abbia luogo. In fondo questo e altri paradossi derivano dall'impostazione almeno in senso lato "mistica" della filosofia di Plotino, secondo la quale per l'uomo (o per meglio dire per il filosofo) è possibile già in questa vita emanciparsi dai condizionamenti sensibili.

Decifrare una simile impostazione è tutt'altro che semplice. Sicuramente essa si fon-

27 Ivi, I 3 [19], 1-3.

28 Ivi, I 3 [19], 3-4.

29 Ivi, I 2 [19], 3.10.

da su un'esperienza diretta da parte di Plotino e sono particolarmente efficaci, a questo proposito, le parole di Armstrong:

Plotinus [...], *on the strength of his own experience*, knew perfectly that he was two people. The experience of waking up to his true nature and finding himself to be a rightful inhabitant of the world of pure intelligence, really a quite different kind of experience to his everyday experience of his self here below, body-bound and immersed in earthly concerns and desires [...] led, I believe, to that conviction of man's doubleness which is so picturesquely expressed in VI 4 [22] 14, shortly and clearly stated in a cosmic context in II 3 [52] 9 and strongly and finally asserted in I 1 [53]³⁰.

D'altra parte, sarebbe tanto riduttivo da essere fuorviante ritenere che la filosofia di Plotino consista nella semplice traduzione in termini platonici di una esperienza personale. Chiunque abbia una conoscenza anche superficiale delle *Enneadi* sa bene che gli scritti di Plotino sono concettualmente molto raffinati e presuppongono una robusta familiarità non solo con i dialoghi di Platone, ma anche con i trattati di Aristotele, dei quali Plotino richiama costantemente le dottrine più difficili e tecniche, mostrando di averne padronanza perfetta. L'argomento è complesso e può essere soltanto menzionato qui, ma è possibile dimostrare con ragionevole sicurezza che Plotino sia stato il primo filosofo platonico a conoscere estesamente le opere di Aristotele e a usarle nell'elaborazione del suo pensiero³¹. Le stesse tesi caratterizzanti del misticismo plotiniano sono il risultato di argomentazioni molto serrate, il cui intento è, *grosso modo*, quello di mostrare che (a) non è possibile spiegare in modo soddisfacente ciò che accade sul piano sensibile senza postulare principi eterogenei di carattere intelligibile (importante a questo riguardo la polemica contro le ontologie aristotelica e stoica in *Enneadi*, VI 1 [42]); (b) è necessario fornire una trattazione adeguata di questi principi, senza trasferire indebitamente a essi le categorie valide per l'analisi dei corpi³². Queste due tesi (eterogeneità dei principi rispetto a ciò che ne dipende e necessità di conoscerli adeguatamente) sono, per così dire, la controparte filosofica dell'esperienza mistica plotiniana. Quella di Plotino è, insomma, una mistica di tipo totalmente *intellettuale*. L'accesso diretto al mondo intelligibile non è fondato su pratiche extrarazionali (ad esempio culti o preghiere), ma sulla purificazione filosofica che conduce le anime più dotate a riappropriarsi della loro natura superiore e pienamente intellettuale. Inoltre, la conoscenza conseguita in base a questa purificazione si inquadra in una generale concezione del mondo elaborata secondo precise (anche se evidentemente discutibili) categorie razionali e filosofiche.

Anche la dottrina più nota di Plotino, ossia quella che pone al vertice della realtà l'Uno, un principio assolutamente semplice superiore all'essere e al pensiero, si presta a essere valutata secondo gli aspetti messi in luce sin qui. Da un lato, si tratta di una dottrina evidentemente ispirata dall'esegesi di Platone (si pensi in particolare alla caratterizzazione dell'Idée del

30 A.H. Armstrong, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia dei Lincei, Roma 1974, pp. 171-194, in particolare p. 190, corsivo mio.

31 Cfr. R. Chiaradonna/M. Rashed, *Before and after the Commentators: An Essay in Periodization*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2010, n. 38, pp. 251-297.

32 Plotino, *Enneadi*, VI 5 [23], 1-2.

Bene della *Repubblica* e alla prima ipotesi del *Parmenide*), che riprende tesi già presenti nella tradizione precedente del platonismo pitagorizzante³³. Dall'altro, Plotino si appropria in modo assolutamente originale di questi temi tradizionali, che egli rifonde in una concezione filosofica unitaria e strutturata secondo alcuni assunti propri a lui. In particolare, si può mostrare che la dottrina dell'Uno dipende dalle stesse tesi sulla struttura della causalità e della conoscenza che regolano il resto della filosofia plotiniana e, in particolare, la dottrina degli intelligibili³⁴. In effetti, la tesi dell'Uno sovraessenziale non è altro se non l'esito estremo a cui conduce l'assunto generale relativo alla necessità di postulare principi eterogenei rispetto a ciò che va spiegato e che dipende da essi. Può essere opportuno fornire un rapido quadro sintetico di questa dottrina³⁵.

L'essere supremo, posto al livello dell'Intelletto, è "ciò che è" nel grado più alto di perfezione. Come si è detto, esso va compreso secondo la sua natura propria, in accordo ai principi adeguati a esso e senza prendere il mondo dei corpi come unità di misura³⁶. L'"essere" è uno dei generi supremi che determinano la struttura dell'intelligibile in quanto tale, ed è concependo il mondo intelligibile in accordo ai principi appropriati a esso, non trasferendovi i principi adeguati ai corpi, che lo caratterizziamo come "essere"³⁷. Ciò che dipende dall'intelligibile è, invece, "essere" solo in maniera impropria e derivata³⁸. Il mondo dei corpi è infatti "essere" in modo meno perfetto e in grado inferiore rispetto all'intelligibile; tuttavia, non si può affermare che esso non sia nulla o sia privo di realtà. L'"essere" è pertanto comune (anche se non allo stesso grado) sia all'Intelletto sia a ciò che è posteriore a esso; in breve, l'Intelletto è il primo principio *dentro* la totalità del reale. Tuttavia questo, in base alla tesi dell'eterogeneità della causa, impone che l'essere/Intelletto non possa essere il primo principio in assoluto, poiché, per essere veramente primo, non dovrebbe essere incluso in nessun modo dentro la totalità del reale: il primo principio non deve dunque neanche "essere essere". Per questa ragione Plotino apre il trattato VI 9 [9] *Sul Bene o l'Uno* con la frase seguente: «Tutti gli enti sono enti a causa dell'uno (*panta ta onta tōi heni estin onta*)»³⁹. Tutte le cose che sono, ossia che "sono essere", non possono infatti trarre dall'essere il fatto di "essere essere", ma devono trarlo da un principio superiore, il quale sarà eterogeneo a tutto

33 È noto, ad esempio, il parallelo con le tesi del neopitagorico Moderato di Gades (I d.C.): cfr. E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in «The Classical Quarterly», 1928, n. 22, pp. 129-142; Ch. Tornau, *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplicios in Ph. 230,34-231,24 Diels*, in «Rheinisches Museum», 2000, n. 143, pp. 197-220.

34 Rinvio in particolare a C. D'Ancona, AMORPHON KAI ANEIDEON. *Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 1992, n. 10, pp. 71-113.

35 Per maggiori dettagli rinvio a R. Chiaradonna, *Plotino*, cit., pp. 117-137, del quale il presente paragrafo riprende e sintetizza le conclusioni.

36 Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI 5 [23], 2.

37 Ivi, VI 2 [43], 8.12-15.

38 Ivi, VI 2 [43], 1.27-28. Una simile argomentazione non è affatto evidente, se si equipara "essere" a "esistenza", il cui statuto va accuratamente distinto da quello di qualsiasi nota caratteristica di un concetto (non è possibile affermare che qualcosa esiste così come si afferma che qualcosa è giusto, bello, etc.), ma si comprende abbastanza bene nel contesto della logica e dell'ontologia antiche, nelle quali "essenza" ed "esistenza" non sono nozioni chiaramente distinte come accade per la filosofia dei secoli posteriori: cfr. Ch. Kahn, *Why Existence does not emerge as a distinct concept in Greek Philosophy*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1976, n. 58, pp. 323-334.

39 Plotino, *Enneadi*, VI 9 [9], 1.1.

ciò che è e sarà, dunque, fuori dell'essere. Ciò non significa che l'Uno sia una finzione o che esso non sia "niente": l'Uno secondo Plotino è "non essere"⁴⁰ in quanto è un principio al di là dell'essere ed è, per la sua assoluta semplicità, superiore all'essere. Dati questi presupposti, ne consegue che l'Uno non sarà neanche un possibile oggetto di conoscenza. Non che si tratti di una sorta di oggetto misterioso a cui l'Intelletto, per i suoi limiti, non può accedere. Piuttosto, secondo Plotino l'Uno non può essere conosciuto da noi perché non è neanche conoscibile in sé e da se stesso, e non è conoscibile perché, se lo fosse, sarebbe necessariamente "essere" e dunque molteplice, non potendo così assolvere la sua funzione di primo principio assolutamente semplice. Per Plotino essere e pensiero sono infatti co-estensivi: il mondo intelligibile è insieme essere supremo e conoscenza suprema. Tuttavia, essere e conoscenza implicano la molteplicità e rinviano a un principio più alto, assolutamente semplice, che non può essere colto se non superando il pensiero e la conoscenza. La dottrina dell'Uno è dunque l'esito estremo a cui conducono i principi portanti della filosofia plotiniana sia nell'ontologia sia nell'epistemologia.

D'altra parte, non bastano il richiamo a Platone e i principi del sistema plotiniano a spiegare la teoria dell'Uno e il modo in cui viene affrontata nei trattati che compongono le *Enneadi*: l'Uno è anche oggetto di una esperienza diretta da parte di chi perviene ad attingerlo in un'estasi che supera i confini del pensiero (anche i confini del pensiero perfetto della nostra anima superiore e non discesa): in VI 9 [9], 11.51, questa esperienza viene caratterizzata come una "fuga di solo a Solo". Se l'uomo può pervenire a questa meta, ciò si deve, ancora una volta, non a pratiche extrarazionali come preghiere. L'idea di Plotino è invece che l'Uno, in quanto origine di tutte le cose, non sia esteriore e distante da ciò che genera, ma sia interno a esso poiché lo contiene nella sua potenza causale. Per questa ragione in V 1 [10], 11 egli sostiene che in "noi", ossia nella nostra anima, vi sono le realtà più grandi, ossia l'Intelletto e lo stesso primo principio, l'Uno. Se però in "noi" è presente e agisce non solo l'Intelletto, ma anche l'Uno superiore all'essere e all'Intelletto, ne consegue che la "conversione" dell'anima verso il suo interno e la sua origine non può concludersi con la riappropriazione della sua condizione intelligibile e con la congiunzione del nostro sé empirico con la parte più elevata di esso non discesa dall'Intelletto. L'anima dovrà rivolgersi, oltre l'Intelletto, verso l'origine di tutto, da cui essa stessa dipende, ossia l'Uno, il primo principio assolutamente semplice. In testi famosi come VI 9 [9], 9-10 e VI 7 [38], 35, Plotino delinea le condizioni che caratterizzano questo tipo di esperienza e di unificazione, diversa da ogni possibile pensiero e irriducibile a un'apprensione di tipo intellettuale. Significativamente, Plotino nel caratterizzare l'unificazione dell'anima con l'Uno usa talora un vocabolario che rimanda apertamente alla sfera erotica⁴¹. Se dunque l'Uno può essere colto, ciò avviene solo nel silenzio dell'esperienza con cui l'anima sopprime ogni alterità da essa⁴², si svuota di ogni contenuto e di ogni forma, si rivolge all'Uno e si rende "posseduta" da esso⁴³. Difficilmente una simile esperienza può essere comunicata e resa accessibile a coloro che non l'hanno a loro volta esperita, e di questo Plotino era ben cosciente: in VI 9 [9], 9.46-47 egli ripete,

40 Cfr. *ivi*, VI 9 [9], 3.36-40; 5.24-38; III 8 [30], 10.28-32.

41 Cfr. *ivi*, VI 7 [38], 34-35.

42 *Ivi*, VI 9 [9], 8.34-35.

43 *Ivi*, VI 9 [9], 7.16 ss.

facendola propria, la formula dei misteri eleusini: «colui che ha veduto sa quello che dico».

Vi è una ricca letteratura che ha cercato di analizzare i contorni dell'esperienza dell'Uno nella descrizione che ne fornisce Plotino⁴⁴. È piuttosto interessante constatare che si ripropone qui l'ambivalenza già riscontrata a proposito dell'anima non discesa. Da un lato, la visione diretta dell'Uno è il fine ultimo dell'ascesi mistica in virtù della quale l'anima di riappropria di sé. D'altro lato, però, è difficile capire in che cosa precisamente consista questa riappropriazione, perché assimilandosi all'Uno e rendendosi posseduta da esso l'anima sembra inevitabilmente perdere la propria identità. Plotino conduce così l'intellettualismo tipico della filosofia greca ai suoi limiti estremi, al punto in cui l'intellettualismo, per così dire, toglie se stesso; in questo senso, egli può essere a ragione considerato come l'ultimo vero filosofo antico.



Sarcophago di Plotino

44 Per un'ottima trattazione d'insieme, rinvio ancora a P. Remes, *Plotinus on Self*, cit.



Bonaventura da Bagnoregio

Giuseppe Girgenti

I DUE PLATONISMI DI BONAVENTURA

*Io son la vita di Bonaventura
da Bagnoregio, che ne' grandi uffici
sempre pospuosi la sinistra cura.
Dante, Paradiso, XII, 127-129*

Il pensiero “platonico cristiano” del *Doctor Seraphicus*, al secolo Giovanni Fidanza, non ha avuto la stessa fortuna di quello del *Doctor Angelicus*, nonostante la pari posizione di partenza agli occhi dell’uomo cristiano medievale, che perdurava intatta agli occhi dell’uomo cristiano rinascimentale: Dante, infatti, li pone sullo stesso piano nel *Paradiso*, e, nella sinfonia corale pensata per superare le dispute fra i francescani e i domenicani, fa pronunciare in un perfetto chiasmo proprio a san Bonaventura l’elogio di san Domenico e a san Tommaso l’elogio di san Francesco, aggiungendovi addirittura, tra i tanti dottori della Chiesa, due figure problematiche per la Chiesa stessa, quali Sigieri di Brabante e Gioacchino da Fiore; e Raffaello, nella *Disputa*, pone in sequenza, sul lato destro dell’altare con il Sacramento, la triade Agostino, Tommaso e Bonaventura, a cui aggiunge lo stesso Dante, intercalati dai grandi papi della storia, probabilmente Gregorio Magno e Innocenzo III.

Però, come è noto, se per un verso ci sono stati un tomismo e un neotomismo, per l’altro non c’è stato un “bonaventurismo”, nel senso che alla filosofia del maestro francescano è mancata proprio la buona avventura, cioè l’efficacia storica nel pensiero occidentale seguente, quella che Gadamer ha definito *Wirkungsgeschichte*, la “storia degli effetti”¹, oscurata dall’imponenza dell’agostinismo precedente e dello scotismo successivo come filosofie cristiane alternative al tomismo. In genere, Bonaventura viene assimilato a una tappa successiva dello stesso agostinismo, e quindi della recezione cristiana del platonismo. Certo, le grandi *auctoritates* cattoliche del nostro tempo non hanno fatto mancare la loro attenzione stori-

1 Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen 1986; tr. it. *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, traduzione e apparati di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 2005³.

grafica a Bonaventura (basti ricordare gli studi di Etienne Gilson² e di Joseph Ratzinger³, che sottolineano l'antiaristotelismo di Bonaventura), e anche all'Università Cattolica di Milano, patria della neoscolastica italiana, si sono segnalati gli studi di Efrem Bettoni⁴ e di Sofia Vanni Rovighi⁵, come anche dall'Università di Padova, aristotelica per tradizione consolidata, sono venuti gli studi di Antonino Poppi⁶ e di Enrico Berti⁷; rari, invece, sono stati i tentativi di riattualizzazione teoretica del pensiero bonaventuriano, nell'ottica di mostrarne la perenne validità e di riproporne alcuni aspetti squisitamente filosofici: i due casi più significativi, a mio giudizio, sono quelli di Teodorico Moretti-Costanzi⁸ e di Josef Seifert⁹; il primo, concentrandosi sulla *pratica* filosofica, ha posto Bonaventura nella sequela dei pensatori che hanno inteso la filosofia non tanto come conoscenza di una realtà oggettiva, quanto come *ascetica*, cioè come esercizio e disciplina del pensiero non necessariamente legato a una fede esplicita (e Bonaventura si viene a trovare così in una serie di filosofi che parte da Platone, passa per Plotino e per Spinoza, e arriva a Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter e Heidegger); il secondo, al contrario, studiandone la *dottrina*, ha posto Bonaventura tra gli autori che costituiscono il punto di riferimento della fenomenologia realista, quella corrente che intende gli *eide* come oggettivi ma non innati, e che quindi propone una riforma critica della dottrina platonica delle idee in un moderno e più attuale *realismo gnoseologico* (e così Bonaventura si ritrova in quella compagnia che pur sempre da Platone parte, passa per Agostino e per Leibniz, e arriva a Brentano, Husserl, Scheler e von Hildebrand). Partendo dall'unico Platone, in questo modo, Bonaventura riassume in sé due diversi aspetti del platonismo.

Moretti-Costanzi¹⁰ ricorda più volte il seguente passo di Schopenhauer per dimostrare la vicinanza del filosofo tedesco all'ascetica francescana, e, nella fattispecie, a Bonaventura: «In modo tutto particolare va qui ricordata la vita di S. Francesco d'Assisi, questa vera per-

- 2 E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924; tr. it. *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1995. Gilson tratta con una certa antipatia il platonismo di Bonaventura, "sintesi mistica dell'agostinismo medioevale", troppo antiaristotelico per i suoi gusti, e soprattutto altamente rischioso per la mancata distinzione formale di filosofia e di teologia.
- 3 J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell und Steiner, München-Zürich 1959; tr. it. *San Bonaventura: la teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Nardini, Firenze 1991. Il futuro papa sostiene che l'antiaristotelismo di Bonaventura è funzionale alla teologia cristiana della storia, e non all'epistemologia e alla metafisica: questo significa che il *Doctor Seraphicus* non abbandona affatto le dottrine aristoteliche ampiamente utilizzate nella *Lectura super Sententias*.
- 4 Cfr., per esempio, E. Bettoni, *S. Bonaventura da Bagnoregio: gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Francescana Provinciale, Milano 1978.
- 5 S. Vanni Rovighi, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974.
- 6 Cfr., per esempio, A. Poppi, *La valutazione del pensiero di San Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, in «Miscellanea Francescana», 1975, n. 75, pp. 447-461, e Id., *Razionalità e felicità nel pensiero di San Bonaventura e nelle "filosofie del desiderio"*, in «Doctor Seraphicus», 1981, n. 28, pp. 7-27.
- 7 Cfr., E. Berti, *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura*, Itin. 5, in «Doctor Seraphicus», 1993-1994, nn. 40-41, pp. 7-16.
- 8 T. Moretti-Costanzi, *San Bonaventura*, a cura di M. Falaschi, Armando, Roma 2003 (raccolge saggi dal 1956 al 1974, che sono stati ora ripubblicati in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano, 2009, pp. 2615-2695).
- 9 J. Seifert, *Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit*, in «Fraziskanische Studien», 1977, n. 59, pp. 38-52.
- 10 T. Moretti-Costanzi, *Opere*, cit., pp. 2658, 2677-2678, 2693-2694.

sonificazione dell'ascesi, e modello di tutti i frati questuanti. La sua vita, raccontata dal suo più giovane contemporaneo S. Bonaventura, celebre anche come filosofo scolastico, è stata recentemente ristampata: *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* (Soest, 1847)»¹¹. Citando in altri passi proprio questa *Vita* bonaventuriana, Schopenhauer si spinge a dire che san Francesco è il Buddha cristiano e che l'ascesi francescana è del tutto simile a quella indiana; la conseguenza è che lo spirito della morale ascetica cristiana sarebbe identico a quello del buddhismo e del brahmanesimo¹².

Invece, Seifert rammenta spesso la dottrina bonaventuriana dell'*eidōs* come *ratio aeterna*, cioè essenza intelligibile necessaria, eterna, immutabile, atemporale, sottratta all'onnipotenza e alla volontà divina, e quindi *injudicabilis* in quanto *misura suprema*. «La tradizione agostiniana (soprattutto Bonaventura) – scrive Seifert – ha elaborato a fondo questa e molte altre caratteristiche dell'*eidōs* e della sua conoscenza. Inoltre, questa e altre proprietà dell'*eidōs* sono state approfondite da alcuni fenomenologi realisti, per esempio il fatto che l'*eidōs* non possa ricevere alcun essere, poiché è ingenerato e incorruttibile»¹³. Questa posizione, conseguentemente, rigetta del tutto la tesi dell'assoluta onnipotenza divina sostenuta nel Medioevo dal solo Pier Damiani, e soprattutto la tesi della creazione delle verità eterne, avanzata in età moderna da Descartes.

Si tratta di due letture, come è evidente, del tutto differenti, se non addirittura contrapposte, che pur avendo un unico punto di partenza (Platone), sviluppano due diversi “platonismi”, vale a dire due direzioni diverse del neoplatonismo post-plotiniano, l'una che fa capo a Porfirio (che Bonaventura recepisce nella versione cristianizzata di Agostino e di Boezio) e l'altra che fa capo a Proclo (che Bonaventura recepisce nella versione cristianizzata dello Pseudo-Dionigi Areopagita, tradotto in latino da Giovanni Scoto Eriugena, e forse anche tramite la via araba del *Liber de causis*). Ma, come vedremo, tenere separati questi due aspetti, significherebbe non cogliere l'intento preciso della speculazione bonaventuriana. Un corretto approccio ermeneutico deve tenere presenti entrambe le fonti, comprenderne la recezione, l'appropriazione e la rielaborazione, applicando in maniera feconda alla tradizione platonico-neoplatonica in Bonaventura il principio gadameriano della “storia degli effetti”, come ha fatto Werner Beierwaltes¹⁴.

Se la via porfiriana-boeziana-agostiniana è importante per comprendere e valutare la posizione di Bonaventura sulla questione degli universali, che poi arriva fino alla dottrina fe-

11 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, IV, § 68 [I 454]; cito dalla traduzione italiana di S. Giametta, Bompiani, Milano 2010², p. 745.

12 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, suppl. al Libro IV, c. 48 [II 706, 728 e 729].

13 J. Seifert, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*, prefazione e traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 96.

14 Si veda soprattutto W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. di M.L. Gatti, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, intr. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991). Il cap. XV, “Ascesa ed unione nello scritto mistico di Bonaventura *Itinerarium mentis in Deum*” (pp. 329-359), si muove esattamente in questa linea, rintracciando dietro le due fonti dichiarate (Agostino e Dionigi) gli ulteriori debiti in Plotino, Porfirio e Proclo (e naturalmente in Platone). Si veda anche J. Koch, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in Aa.Vv., *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, a cura di W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, pp. 317-342.

nomenologica realista degli *eide*, la via procliana-dionisiana-eriugeniana è importante per comprendere e valutare la sua posizione sulla questione dell'ascetica e dell'unione mistica finale con Dio. Nell'*Itinerarium mentis in Deum*¹⁵, il *Doctor Seraphicus*, oltre ai passi biblici, cita pochi altri autori, e tra essi spiccano come sue fonti dirette proprio Agostino e lo Pseudo-Dionigi nella traduzione eriugeniana. Del primo, un breve testo è in questa sede particolarmente illuminante, vale a dire la questione XLIII sulle idee del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*¹⁶, mentre del secondo risulta decisiva la altrettanto breve, ma densa, *Mystica theologia*¹⁷.

La questione degli universali¹⁸, come è noto, viene posta chiaramente da Porfirio all'inizio dell'*Isagoge*¹⁹, conosciuta dai medioevali nella traduzione di Boezio, ma certamente sottende un più antico problema platonico e aristotelico, come anche le diverse soluzioni stoiche ed epicuree. Nel platonismo medio, e soprattutto con Albino/Alcinoos, si era già preparata una soluzione di compromesso: gli *intelligibili primi* sono le idee platoniche, separate e trascendenti, anteriori alla creazione demiurgica, mentre gli *intelligibili secondi* sono le forme aristoteliche, calate nella materia ad opera del Demiurgo e immanenti nelle cose sensibili. Parallelamente, Filone di Alessandria trasformava le idee platoniche in pensieri di Dio, cioè archetipi funzionali alla creazione progettati dalla mente stessa del Creatore, una posizione accolta in un certo senso da Plotino, per il quale le idee in quanto *noemata* costituiscono la struttura stessa del *Nous*, ossia della seconda ipostasi. Questo neoplatonismo pagano di matrice plotiniana e porfiriana, che è il retroterra di Agostino e di Boezio, accoglieva anche la logica di Aristotele, ed è pertanto un platonismo "aristotelizzato", soprattutto ad opera di Porfirio, per il quale la logica aristotelica è preparatoria alla teologia platonica. In questa ottica, andando oltre Albino/Alcinoos, Porfirio poneva un triplice modo di esistenza degli intelligibili: (1) gli intelligibili primi, cioè gli *universalialia ante res*, unità anteriori ai molti; (2) gli intelligibili secondi, cioè gli *universalialia in rebus*, pluralizzati e immanenti nei molti; (3) i concetti della logica, cioè gli *universalialia post res*, così come noi li conosciamo nella nostra mente, a partire dai molti. Naturalmente, gli intelligibili primi fungono da *ratio essendi* e hanno priorità ontologica rispetto agli intelligibili secondi, mentre i concetti della logica fungono da *ratio cognoscendi* e hanno priorità gnoseologica rispetto agli intelligibili primi.

Ma come possiamo noi conoscere gli intelligibili primi a partire dagli intelligibili secondi,

-
- 15 Utilizzo la seguente edizione con testo latino a fronte: Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio*, introduzione, traduzione, note e apparati di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002.
 - 16 Utilizzo la seguente edizione con testo latino a fronte: Aurelio Agostino, *Ottantatré questioni diverse* (e altri scritti), vol. VI.2 delle *Opere*, introduzioni particolari, traduzioni e note di G. Ceriotti, L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 1995.
 - 17 Utilizzo la seguente edizione con testo greco a fronte: Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, introduzione di G. Reale, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini, revisione di I. Ramelli, saggio integrativo di C.M. Mazzocchi, Bompiani, Milano 2009 (la *Teologia mistica* si trova alle pp. 599-622).
 - 18 Per un'ampia ed esauriente panoramica sulla questione degli universali, rimando all'eccellente studio di A. De Libera, *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris 1996; tr. it. di R. Chiaradonna, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Scandicci 1999.
 - 19 Cfr. Porfirio, *Isagoge*, testo greco a fronte, in appendice la versione latina di Severino Boezio, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2004. Si vedano in particolare le tre domande sugli universali in I, 10-14.

producendo nella nostra mente i concetti? Tralasciando la risposta specifica di Porfirio, ci interessa qui la risposta di Bonaventura, all'interno della quale assume un significato del tutto particolare la sua dottrina della *contuitio* (la platonica *synopsis*), che potremmo letteralmente tradurre "contuizione"²⁰, e che indica quell'atto della conoscenza umana che ci permette, nell'esperienza sensibile, di co-intuire, cioè di cogliere al contempo due distinte realtà: il dato strettamente empirico e particolare e, insieme, il segno soprasensibile universale in esso impresso, le *rationes aeternae* che vanno al di là dell'esperienza sensibile, ma che solo in essa vengono conosciute; non si tratta allora di un platonismo di scuola, che ricorre all'*anamnesi* per cui l'esperienza sensibile ha il solo compito di occasione del ricordo di idee innate o preconosciute, ma neanche di un processo di generalizzazione del particolare o di astrazione per giungere all'universale. Si tratta di un vero e proprio empirismo intuizionista, in cui cogliamo l'universale nel dato sensibile, nella realtà oggettiva al di fuori della nostra mente.

Ripercorriamo, dunque, il modo in cui la fonte principale rielaborata da Bonaventura, cioè Agostino, riassume la questione degli universali nella già citata questione 46, che si intitola appunto *De ideis*.

Agostino inizia con una retrospettiva filosofica:

Si dice che Platone sia stato il primo a nominare le idee; non già nel senso che, prima di averlo introdotto, non esistesse il nome o non esistessero le stesse realtà, che egli ha chiamato idee, o non fossero intuite da alcuno; ma probabilmente alcuni le chiamavano con un nome e altri con un altro. È lecito infatti attribuire qualsiasi nome a una cosa conosciuta ma sprovvista di un nome di uso comune. Non è infatti verosimile che prima di Platone non ci sia stato alcun filosofo, oppure che questi non abbiano compreso ciò che Platone, come si è detto, chiama idee, qualunque cosa esse siano; la loro portata è così grande che nessuno può essere filosofo se non le ha intuite²¹.

Dopo aver ricordato che è probabile che ci siano stati filosofi anche tra altri popoli, tra i barbari al di fuori della Grecia, come confermerebbe lo stesso Platone con i suoi viaggi in Egitto alla ricerca della sapienza, Agostino precisa che non è tanto importante il termine *idea*, giacché gli altri presunti sapienti, pur non ignorando le idee, probabilmente le chiamavano con un altro nome. Con tutta verisimiglianza, Agostino pensa ai libri in ebraico dell'Antico Testamento e, soprattutto, alla versione greca alessandrina dei *Settanta* commentata da Filone, dato che si pone subito il problema del significato del termine *logos*.

Allora, non dando troppa rilevanza alla questione del *nome*, è opportuno considerare la *cosa in sé, da esaminare e conoscere con la massima attenzione (rem videamus, quae maxi-*

20 Cfr. K. Fedoryka, *The Concept of Contuition and Experience in Bonaventura*, Diss. Internationale Akademie für Philosophie, Liechtenstein 1993; Id., *Certitude and Contuition: St. Bonaventure's Contribution to the Theory of Knowledge*, in «Aletheia», 1993-1994, n. 6, pp. 163-197.

21 «Ideas Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae; sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. Nam non est verisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis vis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 1).

me considerata atque noscenda est), lasciando che ognuno, per quanto concerne i termini, denomini come meglio crede la cosa che ha conosciuto:

Noi latini possiamo chiamare le idee o *forme* o *specie*, per mostrare che traduciamo parola per parola. Se invece le chiamiamo *ragioni* ci scostiamo sicuramente dall'interpretazione rigorosa, perché in greco le "ragioni" si dicono non ideali. Ma se uno vuole usare questo termine, non si discosterà dalla realtà stessa. Le idee sono infatti *forme primarie* o *ragioni stabili e immutabili delle cose*: non essendo state formate, sono perciò eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina. Non hanno né origine né fine: anzi si dice che tutto ciò che può nascere e morire e tutto ciò che nasce e muore viene formato sul loro modello²².

Notiamo la caratteristica sovrapposizione di una terminologia stoica – ragioni seminali di un unico logos spermatico – a una concettualità platonica, tipica di Filone, come anche l'esplicitazione della divina intelligenza come luogo delle idee, mentre la stretta dottrina platonica desumibile dal *Timeo* poneva esplicitamente le idee nell'iperuranio, vale a dire al di fuori e al di sopra dell'intelligenza divina demiurgica. Ma qual è il processo gnoseologico che ci permette questa intuizione intellettuale delle ragioni eterne stabili a partire dalle cose divenienti e mutevoli? Per Agostino, solo l'anima razionale può giungere a tale visione, tramite la sua parte più elevata, che è l'intelligenza.

Nessun'anima, eccetto la razionale, – continua il santo vescovo di Ippona – può contemplarle, mediante la sua parte più eccellente, cioè con la mente stessa e la ragione, come se le vedesse con la faccia o con il suo sguardo interiore e intelligibile. Non si deve tuttavia ritenere idonea a questa visione ogni e qualsiasi anima, ma solo quella che è santa e pura, quella cioè che ha l'occhio integro, sincero, sereno e assimilato alle realtà che desidera vedere, e con il quale le vede²³.

Da questo presupposto viene articolata la cornice letteraria dell'*Itinerarium*²⁴, cioè il Bonaventura che si ritira sul monte della Verna, trentatré anni dopo la morte di Francesco, per meditare, e che lì ha la visione del Serafino con sei ali che rappresentano le sei tappe dell'elevazione spirituale a Dio, alla ricerca della beatitudine, che altro non è se non la fruizione del Sommo Bene (*fruitio summi boni*). Occorre illuminare gli occhi della mente (*oculos mentis nostrae*), con la consapevolezza che non c'è lettura senza compunzione (*lectio sine unctio-*

22 «Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 2).

23 «Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea, id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 2).

24 Cfr. Bonaventura, *Itinerario*, cit., 1-2 [179-180].

ne), non c'è riflessione senza devozione (*speculatio sine devotione*), non c'è ricerca senza meraviglia (*investigatio sine admiratione*), non c'è sapere senza carità (*scientia sine caritate*), non c'è intelligenza senza umiltà (*intelligentia sine humilitate*) e via dicendo.

Per Bonaventura, queste ragioni eterne di cui parla Agostino sono come *modelli* (*exemplaria*), che si riflettono in vari modi nelle cose sensibili: come *vestigium* fuori di noi, come *imago* in noi e come *similitudo* sopra di noi; ma è chiaro che sono anzitutto in Dio, nella sua mente. Dobbiamo allora risalire da ciò che è esterno a ciò che è eterno: tutto il percorso successivo dell'*itinerarium mentis* sarà un viaggio a ritroso, dalle vestigia esterne alla nostra mente e infine alla mente di Dio. L'impianto è palesemente platonico: si parte dalle cose esteriori, ci si rivolge alle idee interiori in noi, per risalire alle idee superiori. Ancora una volta, Agostino si offre come guida chiara:

Chi oserà affermare che Dio abbia tutto creato senza una ragione? Se questo non si può legittimamente affermare né credere, è certo allora che tutto è stato creato secondo ragione; non però allo stesso modo l'uomo e il cavallo: pensarlo è sicuramente un'assurdità. Ogni cosa è stata dunque creata secondo proprie ragioni. Ma dove crediamo che si trovino queste ragioni ideali se non nella mente stessa del Creatore? Egli infatti non vedeva qualcosa esistente fuori di sé, da costituire il modello di ciò che creava: pensare questo infatti è sacrilego. Se dunque queste ragioni di tutte le cose da creare o create esistono nella mente divina, e se nella mente divina non può esistere nulla che non sia eterno ed immutabile – Platone chiama idee proprio queste ragioni fondamentali delle cose –, le idee non solo esistono, ma sono anche vere, perché sono eterne e rimangono per sempre eterne e immutabili²⁵.

Per Agostino è scontato che queste ragioni originarie delle cose (*has rationes rerum principales*) coincidano con ciò che Platone chiama idee (*Plato appellat ideas*) e Bonaventura dice altrove che anche Plotino, seguendo Platone, ha posto le idee, ma sempre in vista di un'illuminazione interiore che è la via maestra per raggiungere la felicità: «Posuerunt ideas [...] sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis [...] videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem»²⁶. Pertanto, la intuizione delle idee nelle cose non può e non deve fermarsi al dato esterno, pena restare alle “ali basse del Serafino” ma, risalendo attraverso i gradi della partecipazione, deve rientrare nelle idee in noi e risalire alle idee in Dio. Ma resta inalterato il punto di partenza, nel senso che questa *visione co-intuitiva dell'esteriore-interiore-superiore* si può compiere solo per mezzo di una purificazione dello sguardo, grazie all'amore divino che illumina la mente con una sorta di luce intelligibile. La conclusione agostiniana della questione sulle idee è assai precisa:

25 «Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 2).

26 Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, Coll. VII, 3.

Partecipando di esse esiste tutto ciò che esiste, qualunque sia il modo di essere. Ma l'anima razionale supera tutte le cose create da Dio. Quando è pura, è vicina a Dio e nella misura in cui aderisce a lui per mezzo della carità, pervasa e illuminata da lui di quella luce intelligibile, contempla, non con gli occhi del corpo, ma con l'elemento specifico del suo essere per cui eccelle, cioè con la sua intelligenza, queste ragioni ideali, la cui visione la rende pienamente felice. Queste ragioni si possono chiamare, come si è detto, "idee, forme, specie, ragioni"; a molti è concesso di chiamarle a piacimento, a pochissimi però di comprenderne la vera realtà²⁷.

Ma se la *contuitio* vale come processo di conoscenza delle idee a partire dalle cose, e queste idee alla fine dell'itinerario stanno nella mente di Dio, ne consegue che essa è anche valida per la conoscenza di Dio in sé, cioè ci consente una percezione dell'Essere infinito *per mezzo* dell'essere finito e *nell'essere* finito. Si può conoscere Dio a partire dalla natura, che è un'immagine riflessa di Dio stesso. Speculazione o riflessione, per Bonaventura, significa letteralmente conoscenza di un rispecchiamento. Ma lo specchio della realtà esterna resta opaco se non è terso e nitido lo specchio interiore della nostra anima. Il *liber naturae* riceve l'aiuto del *liber scripturae* per conoscere l'Autore di entrambi i libri.

Ecco ciò che Bonaventura intende:

Dalla considerazione di queste due prime tappe, che possono essere paragonate alle due ali più basse del Serafino – quelle che ne ricoprivano i piedi – e dalle quali siamo condotti per mano a conoscere specularmente Dio nelle sua vestigia, possiamo concludere che tutte le creature di questo mondo sensibile conducono a Dio eterno l'animo di colui che contempla e che possiede la vera sapienza. Esse infatti sono ombre, echi, rappresentazioni di quel primo Principio che è somma potenza, sapienza e bontà, di quell'eterna Fonte, Luce e Pienezza, di quella Sapienza artefice che è causa efficiente, esemplare e ordinatrice. *Esse sono vestigia, immagini, spettacoli posti dinanzi a noi per contuire Dio*, e segni donati da Dio stesso. Esse sono modelli, o piuttosto copie di essi, poste dinanzi a menti ancora rozze e legate alle realtà sensibili, affinché, mediante le realtà sensibili che vedono, siano elevate alle realtà intelligibili che non vedono, così come mediante un segno si è condotti alle cose da esso significate²⁸.

27 «Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est. Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intellegentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est» (Agostino, *De diversis quaestionibus*, cit., XLVI, 2).

28 «Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigia quasi ad modum duarum alarum descendentium circa pedes, colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, luci set plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitatis data: quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita menti bus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., II 11 [192-193]).

Il cammino interiore deve procedere dai segni ai significati (*per signa ad signata*) ovvero dalle copie ai modelli (*per exemplata ad exemplaria*), in una chiara recezione dei gradi conoscitivi che Platone sviluppa nei libri VI-VII della *Repubblica*, vale a dire dalle ombre alle immagini reali, e dalle immagini reali ai paradigmi ideali. Per inciso, tutta questa tematica, già nella tarda antichità, ha una valenza religiosa, sia in negativo (nella condanna dell'idolatria e nell'iconoclastia) sia in positivo (nel culto delle icone), il che si traduce conseguentemente in un diverso atteggiamento nella produzione artistica delle immagini sacre: sono esse *idoli* o *icone*, tradiscono o realizzano il loro essere immagini delle *idee*?

Per Bonaventura la risposta è chiara: la stessa natura è icona di Dio, e a maggior ragione lo sarà l'arte, se sa ritradurre fuori di noi le vestigia di Dio. Tutto il blocco principale successivo dell'*Itinerarium*, quasi come un compendio di tutta l'opera agostiniana (soprattutto attingendo al *De Trinitate*, ma anche al *De musica* e al *De vera religione*), è una descrizione di come possiamo rintracciare dapprima fuori di noi le tracce di Dio, poi in noi e, infine, in Dio stesso, nel *Deus-Trinitas*. Ecco quindi che il triplice modo di esistenza degli universali (*ante rem, in re, post rem*) si converte nella compresenza della Trinità in sé, fuori di noi e in noi, nell'ordine descritto dalle tre tappe (duplicate), esemplificate dalle sei ali angeliche: prima cointuiremo la Trinità nelle cose, cioè *fuori di noi* (*extra nos*), in secondo luogo la Trinità dopo le cose, cioè *in noi* (*intra nos*), e infine potremo elevarci alla Trinità anteriore alle cose, cioè *sopra di noi* (*super nos*). Come già per Agostino, Bonaventura ritiene che possiamo scoprire strutture trinitarie (o triadiche, o ternarie) ovunque nella natura, nella nostra mente, per giungere infine alla Trinità divina in sé.

Scopriremo quindi che ogni realtà esterna è costituita matematicamente secondo *misura, numero e peso*²⁹: «il peso in relazione al luogo verso il quale esso le fa tendere; il numero per mezzo del quale si distinguono l'una dall'altra; la misura mediante la quale sono delimitate reciprocamente»³⁰. Così scopriremo anche la dimensione, l'armonia e l'ordine della natura, e poi la sua sostanza, la sua potenzialità e la sua attività. Continuando l'itinerario, potremo contemplare il mondo nel suo principio, nel suo decorso di mezzo e nella sua fine, scoprendo altresì che la natura è composta da semplici cose, da esseri viventi e infine da animali razionali, in una serie successiva di *essere, vivere e pensare*. Questo ci farà capire che alcune realtà sono solamente corporee, altre insieme corporee-e-spirituali, e, quindi, potremo dedurne l'esistenza di realtà solamente spirituali. Insomma, tutta la bellezza della natura si manifesterà come una *aequalitas numerosa*, espressione anch'essa agostiniana³¹ che indica un'uguaglianza di rapporti numerici alla base della forma: «A motivo di ciò, la proporzione si può riscontrare nell'immagine sensibile, in quanto questa ha la funzione di specie o di forma; in questo caso, tale proporzione è chiamata bellezza, in quanto la bellezza non è altro

29 Cfr. *Sapienza*, 11, 21. Il passo biblico è interpretato da Agostino in senso pitagorico-platonico: cfr. W. Beierwaltes, *L'interpretazione di Agostino di Sapienza*, 11, 21, in Id., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 153-157.

30 «Pondus quoad situm, ubi inclinatur, numerum, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., I 11 [185]).

31 Cfr. Agostino, *De musica*, VI, 13, 38. Si veda l'interpretazione di Werner Beierwaltes, *Aequalitas numerosa. L'idea della bellezza in Agostino*, in Id., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, cit., pp. 159-186.

che uguaglianza di rapporti numerici»³². Il piacere dell'apprensione sensibile della bellezza ci porta gradualmente a giudicare il motivo della *delectatio* e a cercare la *ragione del bello* (*ratio pulchri*) in un principio di uguaglianza sottratto allo spazio e al tempo, e quindi al divenire. L'immagine sensibile, bella in quanto armoniosa e proporzionata, rinvia all'armonia originaria che è *summa proportionalitas et aequalitas* e pertanto fonte del vero piacere (*fontalis et vera delectatio*)³³.

Saremo, pertanto già al livello mediano delle ali serafiche, cioè al rientro nella nostra anima, ove andremo alla ricerca di ulteriori segni della Trinità divina. Tutto il cap. III dell'*Itinerarium* è un compendio dell'*analogia mentis* agostiniana, che, a partire dalla *memoria*, dall'*intelligenza* e dall'*amore* e dai rispettivi atti, risale alla Trinità divina: la memoria ricorda il passato in unità con il presente e anticipa il futuro; l'atto della conoscenza è una unità di soggetto conoscente e oggetto conosciuto; l'atto dell'amore è una unità di amante e amato. In questo modo, la memoria risulta un'immagine dell'eterno Essere, l'intelligenza un'immagine della vera Sapienza (il *Verbum*) e l'amore un'immagine del sommo Bene. L'anima che conosce se stessa, si eleva, come attraverso uno specchio interiore, alla conoscenza speculare della Trinità del Padre, del Verbo e dell'Amore (*ad speculandam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris*)³⁴. Attraverso le tre virtù teologali del *credere*, *sperare* e *amare*, che Bonaventura ripercorre nel cap. IV, potremo compiere un passo ulteriore, cioè la quarta tappa dell'elevazione, che consiste più in un'esperienza affettiva che conoscitiva (*magis in experientia affectuali quam in considerazione rationali*)³⁵, che renderà la nostra anima quasi una dimora della Sapienza divina e un tempio dello Spirito Santo. E così il viaggio della mente è pronto a passare alla tappa finale, alla visione di Dio faccia a faccia.

Tale percorso, con un paradossale capovolgimento di prospettiva, pur essendo un cammino prima di purificazione e poi di illuminazione, termina in una sorta di oscuramento, che Bonaventura, riprendendo lo Pseudo-Dionigi, chiama *tenebra divina* o *divina caligine*. Peraltro, se Agostino è il filo conduttore dell'*Itinerarium*, le citazioni di apertura e di chiusura sono invece entrambe riservate allo Pseudo-Dionigi³⁶. Si tratta, al contempo, di un passaggio dalla teologia affermativa alla teologia negativa, che Bonaventura intende altresì come un passaggio dall'Antico Testamento, in cui Dio si autorivela a Mosé come *Essere* (*Ego sum qui sum*)³⁷, al Nuovo Testamento, in cui Cristo dice che il *Bene* è il vero nome di Dio (*Nemo Bonus nisi solus Deus*)³⁸. E, platonicamente, il Bene è il nome più prossimo all'*Uno*. Per Bonaventura non c'è alcun contrasto tra l'Uno e l'Essere, tenuti insieme come il centro e la circonferenza di una sfera intelligibile infinita, con un linguaggio simbolico che ritroveremo poi in Niccolò Cusano:

32 «Ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciositas, quia pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., II 5 [189]).

33 Cfr. Bonaventura, *Itinerario*, cit., II 8 [191].

34 Ivi, III 5 [198].

35 Ivi, IV 3 [201].

36 Le citazioni della *Teologia mistica* dello Pseudo-Dionigi in effetti stanno proprio all'inizio dell'*Itinerarium* (I, 1 [182]), come preparazione all'ascesa, e alla fine (VII, 5 [213]), come compimento finale.

37 *Esodo*, 3, 14.

38 *Luca*, 18, 19.

Ritornando di nuovo su quanto è stato detto, diciamo: dunque, l'Essere purissimo e assoluto, che è l'Essere senz'altro, è primo ed ultimo, proprio per questo è origine e fine che dà perfezione a tutte le cose. Poiché è eterno e sempre presente, proprio per questo abbraccia e penetra tutte le cose che durano nel tempo, essendone insieme, per così dire, il centro e la circonferenza. Poiché è assolutamente semplice e massimo, proprio per questo è totalmente in tutte le cose e tutte le trascende, e perciò è una sfera intelligibile, il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo³⁹.

Ed ecco che Bonaventura propone, analogo all'argomento ontologico di Anselmo, una sorta di argomento "agatologico", o meglio "aristologico", di origine neoplatonica, nel senso che Dio non è ciò di cui non possiamo pensare nulla di *maggiore (maius)*, bensì ciò di cui non possiamo pensare nulla di *migliore (melius)*, e che quindi, in quanto *bonum*, è *diffusivum sui*:

Fissa, dunque, il tuo sguardo e poni mente al fatto che l'ottimo è semplicemente ciò di cui non è possibile pensare nulla di migliore, ed è tale che non si può rettamente pensare che non esista, poiché, in senso assoluto, è meglio essere che non essere. L'ottimo, pertanto, è tale che non può essere pensato rettamente se non come uno e trino. Infatti si dice che il bene ha la proprietà di comunicarsi; perciò il sommo Bene ha la proprietà di comunicarsi in sommo grado⁴⁰.

Bonaventura ormai ha abbandonato la guida agostiniana, per seguire esplicitamente quella dionisiana, avvertendo il suo lettore di non credere di poter comprendere ciò che in realtà è incomprendibile, avendo la presunzione di capire in che modo l'unità del Bene possa diffondersi nella *pluralità delle ipostasi (pluralitas hypostasum)*, cioè nella Trinità delle Persone.

Ma se l'itinerario è ben condotto, l'anima è pronta alla *contuizione di Dio*, avendo percorso tutte le tappe dell'ascesa: «La nostra anima ha avuto la contuizione di Dio *fuori di sé*, attraverso le sue vestigia e nelle sue vestigia; *in sé*, attraverso la sua immagine e nella sua immagine; *sopra di sé*, attraverso la similitudine della luce divina, che risplende sopra di noi, e in quella stessa luce»⁴¹. Una luce, però, tanto abbagliante che ci acceca, come accade agli occhi del pipistrello alla luce del giorno, e che pertanto non può essere conosciuta con un atto intellettuale, ma solo con l'*apex affectus*, con lo slancio massimo dell'amore, dicendo con Dionigi al Dio-Trinità:

O Trinità, che trascendi ogni essenza, o Dio che trascendi la divinità, o supremo maestro della teologia cristiana, guidaci al vertice di ogni colloquio mistico, che supera ogni conoscenza, ogni luce, ogni altezza; dove gli estremi, assoluti e immutabili misteri della teologia si celano nella tenebra,

39 «Rursus revertentes dicamus: quia igitur esse purissimum et absolutum, quod est simpliciter esse, est primarium et novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans. Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., V 8 [207-208]).

40 «Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam bonum dicitur diffusivum sui; summe igitur bonum summe diffusivum est sui» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., VI 2 [208]).

41 «Mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per immagine et un immagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucemem et in ipsa luce» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., VII 1 [212]).

al di là di ogni luce, di un silenzio che insegna nascostamente, in una oscurità profondissima, che trascende ogni chiarezza e ogni luce, nella quale ogni realtà risplende, e che ricolma oltre ogni misura l'invisibile intelletto con lo splendore di inimmaginabili beni invisibili". Questo si deve dire a Dio⁴².

La citazione bonaventuriana dello Pseudo-Dionigi è tratta dall'esordio della *Teologia mistica*⁴³, caratterizzato dall'abbondanza dei termini composti con (*super*), che ci riportano alla terminologia platonica per indicare l'assoluta trascendenza e inconoscibilità dell'Uno, che oltrepassa sia l'Essere sia il Bene – *superessentialis* e *superoptimus* – e che dunque è al di là non solo della luce e della conoscibilità, ma addirittura al di là della stessa inconoscibilità – *superlucens* e *superincognitum* – fino alla sconcertante espressione che porrebbe l'Uno addirittura al di là di Dio, oltre Dio, come se fosse un "Superdio" – *superdeus*.

Lo Pseudo-Dionigi attinge segretamente agli *Elementi di Teologia* di Proclo, che, pur non essendo esplicitamente dichiarati, a rischio di compromettere l'autorità derivantegli dall'essere (falsamente) quel discepolo di Paolo convertito all'Areopago di Atene, fanno tuttavia capolino in questo passo:

Questo mio lavoro ha bisogno forse di un'apologia, perché, sebbene l'illustre mia guida Ieroteo abbia composto gli *Elementi di Teologia* in maniera mirabile, noi, come se non fossero sufficienti quelli, abbiamo scritto altre opere e questa teologia. [...] Così infatti noi, che siamo stati istruiti, dopo il divino Paolo, dagli scritti di lui, gli ruberemmo per noi la sua nobilissima contemplazione e interpretazione⁴⁴.

Ieroteo è un personaggio fittizio (dietro il quale, secondo Mazzucchi⁴⁵, si cela Isidoro, allievo di Proclo e maestro di Damascio), costruito simmetricamente rispetto a Timoteo, l'allievo di Paolo a cui è indirizzata la *Teologia mistica*. E Bonaventura conclude il suo *Itinerarium* rivolgendo al suo lettore le stesse parole che Dionigi rivolgeva a Timoteo, con l'invito ad abbandonare sia la conoscenza sensibile sia quella intellettuale, a lasciare da parte l'essere e il non essere per concentrarsi sull'Unità di colui che trascende ogni essenza e ogni conoscenza (*ad unitatem.. ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam*), trascendendo anche se stesso in un'estasi dell'anima pura verso il raggio sovraessenziale della tenebra divina (*purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium*)⁴⁶.

Per Bonaventura, questo può avvenire solo con la grazia che eleva la dottrina, con il desiderio che muove l'intelligenza, con la preghiera che soccorre la lettura: e Cristo sarà allora

42 « [...] dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem: "Trinitas superessentialis et superdeus et superoptimus Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superluculentem et sublimissimum verticem; ubi nova et absoluta et inconvertibilia theologiae mysteria secundum superluculentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus". Hoc ad Deum» (Bonaventura, *Itinerario*, cit., VII 5 [213]).

43 Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, I, 1, 997 A-B.

44 Dionigi Areopagita, *Sui nomi divini*, III, 2, 681 A-B.

45 Cfr. C. Mazzucchi, Saggio integrativo a Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., pp. 709-762.

46 Cfr. Bonaventura, *Itinerario*, cit., VII 5 [213], e Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, I, 1, 1000 A; e poco più avanti.

il nostro *sposo*, non il nostro *maestro* (*sponsum, non magistrum*), nel calore delle tenebre notturne, non alla luce del giorno (*caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem*), in cui il piacere della carne e l'amore del cuore (*caro mea et cor meum*) lasciano il posto all'unione finale con Dio⁴⁷.

Pertanto possiamo dire, in conclusione, che la costruzione del platonismo cristiano di Bonaventura utilizza come suoi mattoni due diverse tradizioni, due diversi "platonismi", uno agostiniano e uno dionisiano, che non devono essere separati o subordinati l'uno all'altro: «La distinzione [...] tra un "neoplatonismo agostiniano" e uno "dionisiano" nel Medioevo – avverte Beierwaltes – non coglie nel segno per Bonaventura senza una limitazione essenziale nella misura in cui la si subordini all'una o all'altra "corrente". Il suo pensiero potrebbe addirittura essere inteso come una unità di elementi del pensiero neoplatonico mediati in senso agostiniano e dionisiano»⁴⁸; Bonaventura compendia una teologia affermativa e una teologia negativa, o, se vogliamo, una *ontologia* e una *henologia*, che sarebbe sbagliato tenere separate in una *gnoseologia* non mistica o in una *ascetica* non cristiana: la visione delle idee fuori di noi è, infatti, una "visione meridiana" della realtà oggettiva, quella in noi è una "visione vespertina" della riflessione filosofica, e quella sopra di noi è una "visione mattutina" della stessa Trinità. Ma, per passare dal tramonto della sera all'alba del mattino, non si può non passare attraverso le misteriose tenebre della notte.

47 Cfr. Bonaventura, *Itinerario*, cit., VII 6 [213-214].

48 W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., p. 332.



Giovanni Duns Scotus

Benedetto Ippolito

LA SAPIENZA TEOLOGICA DI GIOVANNI DUNS SCOTO

1. Il problema generale della teologia

Il problema della conoscenza teologica è centrale in tutto il percorso speculativo di Giovanni Duns Scoto. Il Dottor sottile, fedele all'impostazione dominante nel Medioevo, guidata dal riferimento autorevole ed essenziale a sant'Agostino e agli altri Padri della Chiesa, considera la superiorità della sapienza rispetto alle discipline scientifiche un presupposto indiscutibile, insindacabile per la filosofia cristiana¹.

-
- 1 Per una comprensione adeguata del pensiero di Giovanni Duns Scoto cfr. Aa.Vv., «*Pro statu isto*»: *l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del Convegno nel 7° centenario della morte di Giovanni Duns Scoto* (Milano, 7-8 novembre 2008), Biblioteca Franciscana, Milano 2010; A.J. Merino, *Per conoscere Giovanni Duns Scoto*, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola 2009; B. Ippolito, *Univocità e analogia secondo Duns Scoto*, Olschki, Firenze 2008; Giovanni Duns Scoto, *Antologia*, a cura di G. Lauriola, AGA, Alberobello 2007; A. Incenso, *Hegel e Duns Scoto*, La Città del Sole, Napoli 2006; B. Ippolito, *Analogia dell'essere: la metafisica di Suarez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, prefazione di M. Cristiani / G. Marramao, FrancoAngeli, Milano 2005; B. Ippolito, *Note sul concetto di ente in Tommaso d'Aquino*, Olschki, Firenze 2005; M.B. Ingham, *The philosophical vision of John Duns Scotus: an introduction Mary Beth Ingham and Mechthild Dreyer*, The Catholic University of America Press, Washington 2004; *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, a cura di T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2003; *Giovanni Duns Scoto*, a cura di F. Todisco, Cedam, Padova 2002; J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suarez*; a cura di C. Esposito, prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999; O. Boulnois, *Duns Scoto: il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999; R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999; *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto: V convegno internazionale di studi scoutistici*, a cura di G. Lauriola, AGA, Alberobello 1999; J.A. Merino, *Sentieri francescani verso la verità*, EDB, Bologna 1997; M. Sylwanowicz, *Contingent causality and the foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Brill, Leiden 1996; *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*, a cura di Orlando Todisco, Cedam, Padova 1996; A.B. Wolter, *Duns Scotus on the will and morality*, scelta, traduzione e introduzione di A. B. Wolter, The Catholic University of America Press, Washington 1996; L. Veuthey, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, Miscellanea Franciscana, Roma 1996; H. Mohle, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: eine philosophische Grundlegung*, Aschendorff, Munster 1995; *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, Biblioteca Franciscana, Milano 1999; H.R. Kosla, *Voluntas est principium producendi amorem infinitum: la productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il b. Giovanni Duns Scoto*, PAA, Roma 1995.; C.R.S. Harris, *Duns Scotus*, Thoemmes Press, Bristol 1994; A.G. Manno, *Introduzione al pensiero di*

Non si tratta della difesa di una posizione originale e personale, ma della normale iscrizione della sua riflessione all'interno di una pre-comprensione comune a tutti i pensatori universitari dell'epoca. Per Scoto, più specificamente, il legame personale con la verità passa risolutamente attraverso la verità che si è rivelata all'umanità intera tramite la storia d'Israele e l'Incarnazione di Gesù Cristo. Lo strettissimo legame tra manifestazione del divino e conoscenza umana si pone, infatti, direttamente in relazione all'Avvento, ossia al farsi uomo della seconda persona della Trinità, mescolandosi pienamente all'itinerario umano di conoscenza della verità.

Non a caso, come ha osservato puntualmente Joseph Ratzinger nella sua *Introduzione al Cristianesimo*, in tutto il primo periodo scolastico assistiamo all'emergere della priorità ontologica dell'inizio sulla fine, vale a dire dell'Incarnazione sulla Resurrezione. Ciò significa semplicemente, senza minimamente depotenziare la portata teologica dell'escatologico sull'avvio della salvezza, che l'evento finale si lascia comprendere solo in relazione a quello originario, dato appunto dall'inserimento di Dio nella Storia, mediante l'Immacolata concezione e l'Incarnazione.

Giovanni Duns Scoto si muove sempre in questa ottica classica. Il legame delle sue analisi sia con le *Sentenze* di Pietro Lombardo sia con l'architettura sistematica disegnata da Tommaso d'Aquino nelle *Summae* è evidente dappertutto nei suoi scritti².

Principalmente, tale rilievo metodologico emerge con particolare razionalità nel Prologo dell'*Ordinatio*.

Giovanni Duns Scoto, Levante, Bari 1994; R. Zavalloni, *Giovanni Duns Scoto: maestro di vita e pensiero*, Santa Maria degli Angeli, Assisi 1994; A. Poppi, *La santità di Giovanni Duns Scoto nel solco di Francesco d'Assisi e Antonio di Padova*, CSA, Padova 1993; B. Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991; A.B. Wolter, *The philosophical theology of John Duns Scotus*, Oxford University Press, London 1990; O. Todisco, *G. Duns Scoto e Guglielmo d'Occam: dall'ontologia alla filosofia del linguaggio*, CSA, Cassino 1989; P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age: précédé d'une introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Vrin, Paris 1987; E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1986; G. Cannizzo, *Il sorgere di notitia intuitiva all'alba del pensiero moderno: Oxford-Parigi nell'Europa del primo Trecento, 1298-1308*, Edigraphica Sud, Palermo 1984; A.G. Manno, *Il volontarismo teologico di Giovanni Duns Scoto*, Sangermano, Cassino 1984; O. Todisco, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto: riflessi nella filosofia contemporanea*, CSA, Roma 1978; O. Todisco, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, CSA, Roma 1977; A. Gallo, *Un pensatore santo: B. Giovanni Duns Scoto*, Laurenziana, Napoli 1976; P.C. Botte, *L'uomo, Cristo e Dio nella teologia francescana*, Centro di studi sulla teologia francescana, Roma 1976; *Congressus Scotisticus internationalis, Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti: Acta tertii Congressus scotistici internationalis*, Societas internationalis scotistica, Roma 1972; A.G. Manno, *Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scoto*, in «Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica», 1971; *Congressus Scotisticus internationalis, De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis*, Ercolano Resina, Roma 1968; *Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita*, Laurenziana, Napoli 1967; K. Balic, *John Duns Scotus: some reflections on the occasion of the seventh centenary of his birth*, Scotistic Commission, Roma 1966; *La vita spirituale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Tip. Porziuncola, Assisi 1966; K. Balic, *Where was Duns Scotus born?*, Canella, Roma 1966; J. K. Ryan / B. M. Bonansea (a cura di) *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington 1965; E. Gilson, *Jean Duns Scot: introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952; C. Albanese, *Studi su la filosofia di G. Duns Scoto: la teoria del conoscere*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923.

2 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, Prologus, Casa Mariana Editrice, Frigento 2006.

2. Il Prologo dell'Ordinatio

Delle cinque parti che compongono la trattazione che è lecito definire un piccolo e compiuto trattato introduttivo di teologia, gli studiosi hanno trascurato in modo particolare la seconda, quella in cui è affrontato in modo precipuo e dettagliato proprio il tema specifico della sapienza teologica. Infatti, il titolo stesso, *De sufficientia Sacrae Scripturae*, palesa in modo inequivocabile l'oggetto della considerazione filosofica, riguardante, per l'appunto, i fondamenti epistemici e ontologici della teologia soprannaturale³.

Duns, ovviamente, giunge a tale trattazione dopo aver definito il rapporto tra soprannaturale e naturale nella prima parte del Prologo, e prima di portare il discorso sulla questione del rapporto tra sapienza e scienza. Tradizionalmente quest'ultima sezione corrispondeva alla risposta alla domanda se la teologia, vale a dire la sapienza divina, sia una scienza, cioè sia suscettibile di dimostrazione razionale e meticolosa. Mentre la prima parte era interessata alla distinzione tra lo spazio del naturale e quello del soprannaturale⁴.

A ben vedere si comprende subito che il procedere della teologia è strettamente dipendente dalla Rivelazione, com'è ovvio. Ma che, inoltre, tale analisi, sviluppata come si è detto nella seconda parte, implica e sottende come già precisato, anche se ancora da dimostrare, il rapporto strutturale tra la scienza e la sapienza.

Come ben sappiamo, il binomio appartiene costitutivamente alla teologia scolastica. L'introduzione di un metodo scientifico nell'ambito generale del sapere era divenuto una realtà, almeno da quando si erano rese disponibili le opere naturali di Aristotele. È tedioso interrogarsi se e in che modo si sarebbe giunti a tale connotazione scientifica qualora il contributo dello Stagirita non si fosse offerto finalmente agli studiosi latini, oppure fosse arrivato con una mediazione diversa rispetto a quella araba. Fatto sta che nell'epoca in cui Scoto si forma ed elabora le riflessioni mature dell'*Opus oxoniense*, questa consapevolezza è ormai metabolizzata in senso pieno da tutti gli studiosi.

È importante concentrare l'attenzione principalmente sulla conoscenza soprannaturale, cioè sui modi specifici con cui all'uomo è possibile costruire una forma di sapere che ricavi i suoi contenuti direttamente dalla Rivelazione. Per fare ciò è, tuttavia, indispensabile fare un breve cenno alla definizione che inizialmente Scoto propone della distinzione tra l'orizzonte naturale e il soprannaturale.

3 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, Pars II, 95-123.

4 «Ad quaestionem igitur respondeo, primo distinguendo quomodo aliquid dicatur supernaturale. Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis dicitur si naturaliter inclinatur, violenta si sit contra naturalem inclinationem passi, neutra si neque inclinatur naturaliter ad illam formam quam recipit neque ad oppositam. In hac autem comparatione nulla est supernaturalis. Sed comparando receptivum ad agens a quod recipit formam, tunc est naturalitas quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, supernaturalitas autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum» (ivi, 5, 7).

3. La scienza come preambolo naturale

In primo luogo, anche se di sovente non è stato sottolineato con la giusta importanza, Duns considera che vi sia un tipo di conoscenza che è immediatamente evidente e un altro, invece, che richiede una motivazione riflessa. Fedele a uno schema concettuale esplicitamente aristotelico, il Dottor sottile valuta come immediatamente evidente la possibilità umana di una conoscenza scientifica. Come dirà con forza nella parte quarta del Prologo, il ragionamento scientifico si basa su alcuni presupposti che sono prontamente evidenti, e quindi insopprimibili. Il primo è che vi siano delle conoscenze certe e indubitabili; il secondo che vi siano conoscenze necessarie; il terzo che vi siano conoscenze intellettive; quarto, che si possa giungere a delle conclusioni in modo sillogistico.

Il vero cespite unitario di queste premesse è quanto Aristotele dice all'inizio degli *Analitici posteriori*. Vale a dire che, anteriormente alla conoscenza, all'uomo siano disponibili dei presupposti certi, immediati e necessari⁵. Un'evidenza che implica, oltretutto, che il sapere scientifico non solo sia possibile, ma abbia tutti i caratteri della necessità. Per questa ragione, proprio all'inizio dell'*Opus oxoniense*, il teologo francescano non s'interroga per nulla sulle condizioni epistemologiche del sapere scientifico, ma passa direttamente a valutare il valore della sapienza soprannaturale.

In effetti, specialmente gli aristotelici più integrali, ossia gli averroisti, avevano ammesso più o meno esplicitamente che la sapienza teologica fosse di fatto inutile dal punto di vista antropologico. Non vi sono altre ragioni per cui sia Tommaso e sia Scoto avviano il proprio discorso teologico chiedendosi se una conoscenza superiore a quella naturale sia indispensabile all'uomo oppure no.

Entrambi i maestri danno una risposta affermativa. Entrambi, cioè, sono convinti della necessità del soprannaturale. Mentre, però, Tommaso pone l'accento sull'economia della creazione, cioè sul fatto che l'uomo è chiamato a realizzare una perfezione che va oltre il ristretto ambito del naturale, per Scoto la questione è posta con calibrate sfumature molto diverse. Dire, infatti, che il bisogno soprannaturale è legato all'uomo così com'è sul piano naturale implica per Tommaso il riconoscimento di un legame stretto, di una sorta di simbiosi, tra questi due orizzonti, divino e umano. In fondo, l'Aquinate è convinto che la Rivelazione aggiunga natura a natura, ossia ponga in essere, in modo sovraordinato, prerogative che sono decisamente iscritte già nel quadro delle esigenze teoriche e pratiche disponibili universalmente alla natura umana.

5 «Diceret igitur philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quid omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis. Primo illud III De anima, ubi dicit quod "intellectus agens est quo est omnia facere, et possibilis est quo est omnia fieri". Ex hoc arguo sic: activo naturali et passivo simul approximatis et non impeditis sequitur actio necessario, quia non dependet essentialiter nisi ex eis tamquam ex causis prioribus; activum autem respectu omnis intelligibilis est intellectus agens, et passivum est intellectus possibilis, et haec sunt naturaliter in anima, nec sunt impedita. Patet. Ergo virtute naturali istorum potest sequi actus intelligendi respectu cuiuscumque intelligibilis. Confirmatur ratione: omni potentiae naturali passivae correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura si per nihil in natura posset reduci ad actum; sed intellectus possibilis est potentia passiva respectu quorumque intelligibilium» (ivi, 5-7).

Duns Scoto segue la linea di Tommaso non per imitarla, ma per abbandonarla. Intanto, è molto importante per lui stabilire quale sia la caratteristica indiscutibilmente certa della natura. Essa è segnata alla definizione dell'inconcusso, dell'inconfutabile e del necessario. Sia, infatti, che si proceda a livello logico e sia che si consideri l'aspetto ontologico, la natura è legata intrinsecamente a un rapporto d'inclusione necessaria che non può essere negato senza contraddizione.

Se prendiamo, per esempio, il lato logico, vediamo che laddove vi sono delle premesse necessarie sono date implicitamente anche tutte le conclusioni che ne derivano come altrettanto necessarie. Dunque, il negare la derivazione sarebbe la stessa cosa che confutare le premesse, cosa evidentemente di per sé assurda.

Anche dal lato ontologico, però, è possibile giungere al medesimo risultato. Una sostanza implica tutte le caratteristiche essenziali che ne contraddistinguono per natura l'essere. Dunque, sia a livello di effetti e sia a livello di cause siamo in un quadro concettuale in cui vi è un'implicazione correlata e reciproca tra aspetti che non possono essere negati senza contraddizione. In una sostanza composta, ad esempio, non si dà forma senza materia. E nella considerazione di una facoltà, non si dà un essere senza la sua operatività, perlomeno potenzialmente.

La conclusione è che il concetto di natura è legato intrinsecamente a quello di necessità, logica o metafisica, ossia a una serie di relazioni sottratta normalmente alla possibile negazione. Evidentemente quel "normalmente" ha una particolare forza e importanza. Perché se una causa naturale è seguita necessariamente da un effetto, e se un effetto naturale deriva necessariamente da una causa, ciò avviene fino a prova contraria. In altri termini, accade se non subentra un impedimento violento o contro natura. L'esempio classico utilizzato per comprendere questo ragionamento è la capacità di camminare. Un uomo, infatti, per natura deambula. A meno che non intervenga una causa inattesa e traumatica, come una slogatura o una frattura. Ecco che allora, in tal caso, vi è un impedimento imprevisto che si oppone alla natura, stabilendo un limite aggiuntivo⁶.

6 «Antequam haec distinctio ad propositum applicetur, contra istud arguitur multipliciter: tam quod distinctio "naturalis" et "violenti" sumitur ex comparatione passi ad agens et non tantum ex comparatione eius ad formam, quam quod distinctio "naturalis" et "supernaturalis" sumatur ex comparatione passi ad formam et non tantum ex respectu eius ad agens. Quae argumenta non ponuntur hic. Sed solutio rationabilis apparet, quia illud est per se causa alicuius, quo posito, circumscripto vel variato quocumque alio, sequitur effectus. Nunc autem licet forma contra quam inclinatur receptivum non inducatur nisi per agens violentans passum, nec agens supernaturale agat supernaturaliter nisi inducendo formam, tamen per se ratio "violenti" est ex habitudine passi ad formam, et per se ratio "supernaturalis" est ex habitudine passi ad agens. Probatur, quia passo et forma manentibus in sua ratione (puta quod forma sit receptibilis, contra tamen inclinationem passi), quomodocumque varietur agens, passum violenter recipit; similiter, passo et agente sic se habentibus quod solum agens non naturaliter activum transmutet passum (solum, inquam, ita quod agens naturale non disponat), quamcumque formam inducet erit supernaturalis respectu passi. Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimitur. Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, sicut patet in instantia contra rationem tertiam principalem. Et ideo licet Deus possit per revelationem specialem cognitionem alicuius incomplexi causare, sicut in raptu, non tamen talis

Ora, guardando le cose da questo angolo prospettico, emerge con tutta chiarezza che la nozione di soprannaturale non può rientrare in alcun modo in quel nesso necessario di causa ed effetto che definisce il concetto di natura. E neanche, tuttavia, può essere annoverato come un evento che si contraddistingue come un moto violento e contro natura. La Salvezza per l'uomo è un dono gratuito di Dio, il quale esprime l'apertura di un legame che non è richiesto necessariamente dalla condizione né della natura umana, né della natura divina. Ovviamente, la grazia non si inserisce al di fuori della natura, se non in quanto è richiesta, ma non necessariamente, come una perfezione aggiuntiva, la quale, tuttavia, non è deducibile dalle condizioni immediate di partenza.

Detto in altri termini, non c'è nessuna ragione logica e metafisica con cui si possa dimostrare il soprannaturale a partire dal naturale. Ovviamente, la garanzia che non si tratta di un inserimento assurdo dell'essere personale è data dalla connessa esclusione di qualsiasi assimilazione a una causa violenta e contro natura.

Da questa precisazione molto rigorosa fa la sua comparsa questa originale definizione del soprannaturale come causa neutra, indipendente, cioè, sia dal naturale sia dal violento.

4. *Sapientia teologica e scienza filosofica*

Due precisazioni, a questo punto, sono indispensabili per procedere nell'analisi.

Che cosa garantisce alla Rivelazione di mostrarsi all'uomo come una perfezione importante e non inutile? E, secondariamente, come evitare che il soprannaturale si trasformi nell'irrazionale?

cognitio supernaturalis est necessaria de lege communi.

De complexis autem veritatibus secus est, quia, sicut ostensum est per tres primas rationes contra primam opinionem adducta, posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria. Istarum igitur notitiam necesse est nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni ita et cuilibet ex naturalibus erant neutrae. Utrum autem post primam doctrinae de talibus traditionem possit alius ex naturalibus assentire doctrinae traditae, de hoc in III libro distinctione 23 3. Haec autem prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio, quae ideo est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto.

Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet, separando unum ab alio. Puta, si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo¹, non secundo² (hoc esta utroque modo, quia secundus infert primum licet non e converso). Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necessitas est ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest» (ivi, 58-65).

Cfr. inoltre, «Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt, et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt quod mundum istum fecerit Deus, eumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patriae, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus, quamvis nescientes ad quem finem et quonam modo essent ista omnia referenda, propheticis, hoc est divinis vocibus, quamvis per homines, in illa civitate populo commendata sunt, non argumentationum concertationibus inculcata; ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret» (Augustinus, *De civitate Dei*, XVIII, c. 41 n. 3 [PL 41, 602; CSEL XL pars II 334, 22-335, 3]).

La prima questione ha trovato, di fatto, già una sua risposta all'interno della disamina precedente. La ragione stessa per cui l'uomo non può derivare la consapevolezza della necessità del soprannaturale dalla propria natura è la stessa che spinge a valutare il soprannaturale come un fine richiesto, anche se non obbligatoriamente, dalla natura stessa. Insomma, l'orizzonte in cui è posto il soprannaturale trascende l'ambito del naturale, non essendo dunque iscritto nel novero della necessità. E, tuttavia, l'anelito, la tendenza, verso la perfezione apre la possibilità di un tipo di prospettiva conoscitiva e pratica che oltrepassi quanto è richiesto in sé dalla natura specifica dell'uomo. Inoltre, Scoto sottolinea di continuo che la natura umana potrebbe essere autenticamente indipendente dal soprannaturale se fosse perfetta. Ora, tale condizione di soddisfazione ontologica nell'uomo è mancante, a causa del peccato originale⁷.

Duns marca, in effetti, a più riprese che *pro statu isto*, vale a dire che nella condizione attuale all'uomo non è data una conoscenza chiara e distinta del fine ultimo. Quindi, non è data la possibilità di una sufficienza totale nel solo ambito naturale. D'altronde, la possibilità stessa di veder diminuite le proprie potenzialità ontologiche dal male, sia di pena che di colpa, non rappresenta di certo la condizioni ideale richiesta per giungere solo naturalmente alla felicità.

Per quanto riguarda, invece, la seconda questione, è del tutto evidente che il soprannaturale non soltanto non ha nulla a che vedere con la fuga dalla razionalità, ma ne rappresenta, agli occhi di Scoto, l'esatto opposto. Basti considerare il passaggio dal punto di vista della stessa razionalità. Si è detto, infatti, che la logica umana risponde in modo esatto a un procedimento, formalizzato nel sillogismo, che permette, partendo da premesse valide, di giungere a conclusioni altrettanto valide. Ora, è chiaro che la sapienza teologica non può rientrare in nessun modo nell'alveo delle conseguenze logicamente derivate dalle premesse immediatamente note. Certo, è possibile, muovendo dalle nozioni massimamente note e in primis dal concetto di ente, dimostrare l'esistenza di Dio come sostanza infinita, ma la comprensione della Trinità o dell'Incarnazione o della Resurrezione della carne non potrà mai essere raggiunta seguendo questa linea di analisi logica⁸.

Il fatto, poi, che la sapienza si distingua dalla scienza non significa evidentemente che quella sia irrazionale rispetto a questa. Anzi, a ben vedere, la sapienza teologica è originariamente una verità razionale e scientifica, ma non per l'intelletto umano, bensì per quello divino. Scoto sembra così inverare quella conclusione cui era giunto Tommaso, secondo la quale la scienza teologica si fonda su una conoscenza immediata della verità, ma non su

7 «Ad argumenta pro opinione Aristotelis. Ad primum dico quod cognitio dependet ab anima cognoscente et obiecto cognito, quia secundum Augustinum, IX De Trinitate cap. Ultimo, “a cognoscente et cognito paritur notitia”. Licet igitur anima habeat sufficiens activum et passivum intra pro quanto actio respectu cognitionis convenit animae, tamen non habet sufficiens activum intra se pro quanto actio convenit obiecto, quia sic est ut tabula nuda, ut dicitur III De anima. Est igitur intellectus agens quo est omnia facere, verum est in quantum “factio” respectu cognitionis convenit animae, non in quantum obiectum est activum» (ivi, 72).

8 Cfr. Averroes, *Metaphysica* II. Com 1; *De anima*. III com. 36; Henricus Gandavo, *Summa* a. 4 q. 5 in corp. (I f. 33E. 32B). Cfr. anche Aristotele, *Metaphysica*, IX t. 10 (Theta, c. 5, 1048a 5-7): «Tales quidem potentias [irrationales] necesse, quando ut possunt activum et passivum appropinquat, hoc quidem facere, illud vero pati». Cfr., inoltre, Henricus Gandavo, *Summa* a. 1. q. 5 ad 2 (f. 15F); a. 3 q. 2 arg. 1 et in corp. (F. 28E-F).

una nostra, naturale, intuizione. La dialettica della fede si regge appunto per essenza sulla fiducia umana nell'autorevolezza di chi rivela, sia egli colui che ne riceve i lumi, come gli scrittori ispirati, o sia direttamente Dio stesso che ne è il vero depositario e protagonista.

Per Scoto, quindi, al contrario di Tommaso, la sapienza teologica umana non può mai raggiungere un grado di certezza scientifica mediante l'adozione per fede di principi non intuiti naturalmente. Il tipo di sapere che deriva dal soprannaturale è, infatti, ricavato dalla Sacra Scrittura, vale a dire da una Rivelazione discorsiva di fatti accaduti, i quali non godono delle prerogative necessarie delle premesse scientifiche perché sono contingenti, pur essendo indispensabili per la salvezza⁹.

Di qui il senso dell'affermazione scotiana che la teologia è una scienza pratica, cioè legata a una razionalità sapienziale non equiparabile alla scientificità speculativa. Di qui anche il carattere razionale della teologia, connessa al concetto stesso di prassi, il quale è, a ben vedere, l'esatto opposto dell'irrazionale.

Ovviamente, non è possibile in questo luogo dilungarci in un'interessantissima ricostruzione della teologia di Scoto nel suo significato pratico. Per adesso, tuttavia, è da assumersi come dato e concesso il fatto che la sapienza teologica è un tipo di risorsa esistenziale, ossia conoscitiva e pratica, che va oltre la conoscenza scientifica, senza far violenza all'esercizio effettivo delle facoltà.

La definizione precisa di Scoto è che il soprannaturale è "neutro" rispetto al naturale¹⁰. Il senso di questa famosa esplicitazione, che raccoglie un po' tutto quanto si è detto, è che rispetto a quanto è necessariamente iscritto nella natura, o necessariamente contrario alla natura, la sapienza teologica si appoggia a una verità che non è né affermativa né negativa, ma ulteriore rispetto alla razionalità scientifica. In definitiva, si può dire che la neutralità del soprannaturale equivale alla definizione rigorosa di trascendenza, ossia di uno spazio di verità che si offre senza contraddire e senza derivare dalla natura.

5. La sufficienza della Sacra Scrittura

Veniamo così finalmente all'oggetto specifico del soprannaturale come essenza della verità teologica, vale a dire la Sacra Scrittura.

Ovviamente, la fonte più importante che Duns ha davanti è sant'Agostino. Il vescovo di Tagaste, infatti, nel *De doctrina christiana*, aveva già posto in modo inequivocabile la questione della centralità del Testo sacro. Ieri come oggi questa indicazione appariva non immediatamente evidente, o comunque oggetto di partecipate discussioni. Molti sono gli

9 Cfr. Henricus Gandavo, *Summa* a. 14 q. 1 ad 1 (I. F. 100H) ea. 8 q. 4 in corp. (f. 66C-67F); Aristotele, *Analitici Posteriori* I c. 2 [t. 5] (I c. 2, 71b 25-26): «Verum quidem igitur oportet esse, quoniam non est scire quod non est»; Augustinus, *De diversis quaestionibus*, 83 q. 9 (PL 40, 13): «nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur»; Henricus Gand., *Summa* a. 1 q. 1 arg. 2 (f. 1A); q. 2 in corp. (f. 4C); q. 12 in corp. (f. 22L).

10 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, Prologus, 80: «Si de cognoscibilibus in theologia est cognitio tradita vel possibilis tradi in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est necessaria cognitio theologica de eisdem. Consequentia patet in exemplo eius, quia cognoscens terram esse rotundam per medium physicum, non indiget cognitione per medium mathematicum, tamquam simpliciter necessaria».

argomenti portati da Scoto per giustificare difficile il ricorso esclusivo alla Sacra Scrittura come essenza della sapienza. Intanto, il fatto stesso che il concetto di natura, con i suoi diritti e le sue prerogative, non appartiene esclusivamente alla Bibbia giustifica l'appello a fonti estranee, sia di tipo conoscitivo sia di tipo letterario. Inoltre, Scoto osserva come sia difficile ritenere essenziale tutto quanto è raccontato, narrato, descritto nella Sacra Scrittura, senza una sua riduzione conoscitiva¹¹.

Quindi, in definitiva, la *sola scriptura* non sembra un requisito sufficiente a soddisfare le ambizioni umane di conoscenza del soprannaturale. D'altra parte, fin qui Duns ha stabilito con certezza solo la superiorità del soprannaturale, la sua neutralità rispetto alle conoscenze necessarie di tipo naturale, ma non ha ancora sancito dove poter attingere concretamente quella sapienza che, distinta dalla scienza, dovrebbe completare sul piano pratico la perfezione esistenziale dell'uomo.

La via di Scoto, tuttavia, risulta subito molto definita. Tanto per cominciare, si tratta di muoversi con l'assoluta certezza che la verità soprannaturale riposa nella Sacra Scrittura. Anzi, occorre accogliere il Testo sacro nella sua integralità, evitando puntigliosamente e accuratamente di espungere delle parti o di considerare soltanto delle sezioni. Di fatto, se ignorare la Scrittura significa perdere contatto con il Rivelato, considerarne solo una parte è l'essenza stessa dell'eresia¹².

Scoto osserva come, seguendo Agostino e Giovanni Damasceno, si possa fare una catalogazione delle eresie a seconda delle omissioni possibili nei riguardi della Scrittura. I manichei, ad esempio, rifiutano l'Antico Testamento. Gli ebrei accettano solo l'Antico Testamento. Mentre i musulmani accolgono parti di entrambi, introducendo molte cose diverse e non contenute nella Scrittura.

D'altronde, anche le eresie cristiane, a dire di Scoto, derivano da parziali letture del Nuovo Testamento, per giunta male interpretate. Ecco così che, muovendo dalla centralità e dall'integralità della Sacra Scrittura, ossia dalla verità che si rivela in essa, il soprannaturale si estende oltre l'ambito esclusivamente scritturistico per rafforzarne il valore e l'universalità¹³.

11 «In ista quaestione sunt haereses innumerae damnantes sacram Scripturam, totam vel partes eius, sicut in libris Augustini et Damasceni De haeresibus patet. Quidam haeretici de Scriptura nihil recipiunt. Quidam specialiter improbant Vetus Testamentum, manichaei, sicut patet in libro De utilitate credendi a, dicentes Vetus Testamentum esse a malo principio. Quidam tantum Vetus Testamentum recipiunt, ut iudaei. Quidam aliquid utriusque, ut saraceni, quibus immundus Mahometus misciuit alia immunditias innumeras. Quidam autem aliquid dictum in Novo Testamento, puta heretici diversi, qui sententias diversas Scripturarum male intellectas habentes pro fundamentis, alias neglexerunt; verbi gratia ad Rom. 13: *Qui infirmus est, olera manducet*, et huiusmodi. Item, Iac. 5: *Confitemini alterutrum peccata vestra*, si ex hoc erretur circa sacramentum paenitentiae dicendo illud posse a quocumque non sacerdote dispensari, — et huiusmodi auctoritatibus sacrae Scripturae innitendo, male intellectis» (ivi, Pars II, 99).

12 «Contra istas omnes in communi sunt octo viae eas rationabiliter convincendi, quae sunt praenuntiatio prophetica, Scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum et irrationabilitas singulorum errorum, Ecclesiae stabilitas, miraculorum limpiditas» (ivi, 100).

13 Cfr. I. Duns Scotus, *Ordinatio*, III Suppl. D. 23 q. Unica.; Henricus Gandavo, *Summa*, a. 16 q. 1 in corp. (I f. 104G); a. 15 q. 1 in corp. (f. 102B).

La sapienza teologica, in altri termini, si fonda su quegli accadimenti narrati dalla Bibbia a cui il fedele presta l'assenso in virtù di alcuni principi ulteriori che ne confermano la validità e ne consolidano la certezza. È importante valutare a fondo questi margini perché essi spingono Scoto a enucleare il senso finale della sapienza teologica.

La prima esigenza reale è quella di difendere non solo l'autosufficienza della sapienza teologica, scritta e narrata dalla Scrittura, ma gli elementi consistenti e correlati che ne avvalorano l'autorevole autenticità. Duns presenta il discorso in relazione non solo all'olismo scritturistico, vale a dire al fatto che tutta la Rivelazione testuale va tenuta presente nel suo insieme, ma anche a una serie di conferme che ne avvalorano la fonte di verità.

La sapienza teologica si differenzia dalla scienza filosofica in ordine all'indipendenza della Rivelazione, alla neutralità dell'azione rivelatrice, ma anche al procedere narrativo di questa rispetto al rigore sillogistico. Nella sapienza di Dio si entra attraverso dei fatti, non delle premesse universali. E questi accadimenti hanno la caratteristica di essere oggetto delle vicende del popolo d'Israele, nell'Antico Testamento, e di Gesù e degli apostoli nel Nuovo.

Ovviamente, al contrario della scienza, la cui negazione è contraddittoria e irrazionale, dunque confutabile, la sapienza teologica può difendersi dai detrattori grazie a una serie di argomentazioni comprovanti e non dimostranti l'intrinseca possibilità.

In primo luogo, Duns osserva come le profezie abbiano, in questo senso, la capacità di rafforzare la prova della portata divina della Scrittura: «*Talium autem multa, praenuntiata in Scriptura, impleta sunt*»¹⁴. Seguendo Agostino, Scoto può dire che il valore dei fatti rivelati del passato è intrinsecamente legato alla capacità di preannunciare eventi futuri. Ciò può essere definito una sorta di motivo di credibilità storica.

Un secondo elemento di prova è costituito, invece, dalla “*concordantia Scripturarum*”. Mentre filosofi diversi non concordano per nulla né sulle premesse né sulle conclusioni dei loro ragionamenti, ecco che, invece, la Scrittura, pur essendo stata suggellata nell'arco di tanti secoli diversi, mostra una lineare coerenza di fondo. Ciò dimostra un riferimento a un disegno intelligente unitario, quello di Dio per l'appunto, che ispira tale comunicazione eterogenea e diacronica.

A ben vedere, questo secondo argomento concorda col primo. Profezia e coerenza, in effetti, sono caratteristiche indissociabili della Rivelazione, nella quale tempo ed eternità si fondono insieme¹⁵.

La terza argomentazione si fonda, invece, sull'autorevolezza degli agiografi, ossia degli scrittori santi. L'argomento di Scoto può riassumersi nella conclusione che non vi sarebbe stato alcun motivo per loro di dire il falso, né per lucro né per altro interesse, visto che nella gran parte dei casi o sono martiri o morti in povertà.

Di grandissimo interesse è, invece, il quarto argomento. Esso, in un certo senso, si propone come una tesi relativa alla circolarità ermeneutica tra la Rivelazione e coloro che l'hanno ricevuta. La tesi di Scoto è che un motivo forte di credibilità è il legame tra la verità narrata e

14 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, 101.

15 «De secundo, scilicet Scripturarum concordia, patet sic: in non evidentibus ex terminis, nec principia sic evidentia ex terminis habentibus, non consonant multi firmiter et infallibiliter, diversimode dispositi, nisi a causa superiori ipso intellectu inclinentur ad assensum; sed scriptores sacri Canonis, varie dispositi, et existentes in diversis temporibus, in talibus inevidentibus consonabant omnino» (Id., Prologus, 102).

la comunità che ne ha osservato fedelmente l'eredità. I giudei, prima, e i cristiani, poi, si sono presentati come singole comunità fedeli al canone scritturistico, pertanto ancorati alla fiducia nella portata profetica della Rivelazione. Naturalmente questo concreto legame alle vicende sacre apre al quinto argomento, essenzialmente collegato ai contenuti stessi della verità.

Scoto lo spiega così:

De credibili bus patet quod nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importat; immo si quid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam eius oppositum: Patet de Trinitate personarum, de Incarnatione Verbi, et huiusmodi. Nihil credimus incredibile, quia incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit Augustinus De civitate XXII cap. 5; mundum tamen ea credere non est incredibile, quia hoc videmus¹⁶.

Il sesto argomento si avvale della razionalità del vero, contrapposta all'irrazionalità del falso. Secondo Scoto, sia l'accettazione solo dell'Antico Testamento sia le diverse eresie si presentano come parziali rispetto alla verità cristiana, la quale nell'ottica della fede è un principio di razionalizzazione delle precedenti credenze. Si tratta di un discorso *ad hominem*, secondo il quale il tutto spiega le parti allo stesso modo in cui il Cristianesimo giustifica le altre parziali rivelazioni¹⁷.

Lasciando a margine gli ultimi argomenti, relativi alla conferma dei miracoli, alla testimonianza degli infedeli e all'efficacia delle promesse, di certo grandissima rilevanza spetta al settimo argomento, quello di natura più strettamente ecclesiologica, sul quale vale la pena soffermarsi.

6. Un breve accenno ecclesiologico

L'analisi del settimo argomento costituisce, in effetti, la dissertazione più importante, una sorta di piccolo trattato sulla Chiesa, intrinsecamente correlato cioè alla sua funzione istituzionale e pastorale¹⁸. Il punto di osservazione è particolarmente favorevole. Ragiona-

16 Ivi, 108.

17 *Ibidem*.

18 Riportiamo per intero il brano dell'*Ordinatio* sottoposto ad analisi critica. Ivi, 111-112 (De Ecclesiae stabilitate): «De septimo, scilicet Ecclesiae stabilitate, patet, quoad Caput per illud Augustini De utilitate credendi: “Dubitabimus nos eiusdem Ecclesiae credere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus, culmen auctoritatis obtinuit?”. Et parum post: “Quid est aliud ingratum esse ori Dei, quam tanto labore praedicatae auctoritati velle resistere?”. Unde Gamaliel, Act. 5: Si est ex hominibus consilium hoc aut opus, dissolvetur; si vero est ex Deo, non poteritis dissolvere, ne forte et Deo repugnare videamini. Et Luc. 22 ait Dominus ad Petrum: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. — Firmitas Ecclesiae in membris patet per illud Augustini De utilitate credendi: “Vulgus marium et feminarum” etc.. Similem sententiam dicit Augustinus Contra epistolam Fundamenti. Quid enim tantam multitudinem, ad peccatum pronam, ad legem contrariam carni et sanguini servandam induceret nisi Deus?

Confirmatur, quia secta iudaeorum non manet in vigore, iscut contra eos obicit Augustinus in illo sermone (dominica quarta de Adventu): Vos, inquam, convenio, o iudaei!”.

Si obiciatur de permanentia sectae Mahometi, respondeo: illa incepit plusquam sexcentis annis post

re sull'ecclesiologia significa di fatto muoversi nel quadro della sapienza e non in quello della scienza.

È utile ribadirlo: mentre il criterio base della scienza è il rigore degli argomenti, la logica intrinseca del ragionamento, collegata al valore veritativo ed epistemico delle premesse, dei principi, la sapienza assume in Scoto un carattere, al contempo, etico e pratico. Ciò significa che la scienza procede sulla base del rigore razionale di un filosofo o di uno studioso, al contrario della sapienza che ha bisogno di un presupposto esterno, la Rivelazione, e di una comunità entro cui si realizzi la pratica effettiva della vita religiosa. Ecco perché il collegamento tra la Scrittura, gli eventi narrati, la comunità di coloro che vi credono e ne mantengono in vita il canone ha un suo approdo consequenziale nella Chiesa come istituzione.

Fin dall'inizio della breve trattazione, Duns esprime il legame tra la Chiesa come comunità e il suo capo. Parafrasando Agostino, Duns riconosce il primato della Sede apostolica, nella cui successione si mantiene l'autorità. Il suo mantenimento in vita, essenza stessa della tradizione, è provvidenziale. La domanda, proposta dal Dottor sottile, appare tutt'altro che retorica. Cosa ha spinto una moltitudine di uomini e di donne "ad osservare una legge contraria alla carne e al sangue, se non Dio?"

La risposta, nel pensiero di Scoto, riposa nella sua esistenza come prova del carattere divino della Chiesa di Cristo rispetto alle altre confessioni.

L'asse attorno a cui ruota la concezione sapienziale di Scoto è, in definitiva, il legame tra la "pratica ragione divina" e la "ragion pratica del credente teologo". Una saldatura interpersonale che porta Scoto a separare nettamente la logica della teologia da quella della filosofia, seguendo appunto la tradizionale dualità tra sapienza e scienza.

Non possiamo qui entrare nel merito della concezione della prassi come traboccare dell'intelligenza nell'azione, anche se, indubbiamente, essa ha una sua origine proprio in questa concezione ecclesiologica, comunitaria e operativa della sapienza.

legem Christi¹, et in brevi, Dominio volenti, finietur, quia multum debilitata est anno Christi millesimo trecentesimo, et eius cultores multi mortui, et plurimi sunt fugati; et prophetia dicitur apud eos esse quod secta eorum est finienda».

Cfr. Augustinus, *Contra epistula Fundamenti* c. 4 n. 5 (PL 42, 175; CSEL XXV pars I 196, 3-12): «In catholic enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit: multa sunt alia quae in eius gremio me iustissime teneant: tenet consensus populorum atque gentium...»; Pseudus Augustinus, *Sermo contra iudaeos, paganos et arianos* c. 11 (PL 42, 1123); ibid. c. 12 (col. 1124): «“Cum venerit”, inquit [Daniel], “Sanctus sanctorum, cessabit unctio” (Dan. 9, 24). Quare illo praesente, cui insultantes dicebatis: “tu de te ipso testimonium dicis, testimonium tuum non est verum” (Ioan. 8, 13), cessavit unctio vestra, nisi quia ipse est qui venerat Sanctus sanctorum? Si autem, quod verum est, cessavit unctio vestra, agnoscite venisse Sanctum sanctorum»; Pseudus Augustinus, *De utilitate credendi*, ch. 17, n. 35 (PL 42, 91; CSEL XXV part I, 45, 26-46, 2); Pseudus Augustinus, *Contra epist. Fundamenti*, ch. 4, n. 5 (PL 42, 175; CSEL XXV part I, 196, 3-12); Pseudus Augustinus, *Sermo contra iudaeos, paganos et arianos* c. 11 (PL 42, 1123); ibidem c. 12 (col. 1124); Henricus Gandavo, *Summa* a. 10 q. 2 in corp. (I f. 75T). Cfr. ivi a. 9 q. 3 in corp. (f. 72R); cfr. sopra p. 71, 12. 3; cfr. ivi, a. 9 q. 3 ad 3 (f. 73Z); a. 10 q. 2 ad 2 in opp. (f. 75X).

7. La teologia come scienza pratica e l'oblio della speculazione

Prima di concludere, Scoto decide di tornare sulla domanda iniziale: la teologia è una dottrina sufficiente all'uomo per conseguire il suo fine?

La risposta è ovviamente di tipo affermativo. Tuttavia, è particolarmente interessante comprendere bene il procedimento argomentativo che Duns utilizza per giustificare la risposta. In primo luogo, egli parte dall'idea aristotelica del fine ultimo, vale a dire di quanto premette la piena attuazione della perfezione umana a livello naturale. A essa è connessa, in effetti, la felicità personale. Dunque, il pieno compimento della vita umana. La Dottrina Sacra insegna non solo in astratto quale sia la felicità dell'uomo, vale a dire la fruizione dell'essenza divina, ma le circostanze che la rendono possibile, ossia il comportamento che serve per diventare santi. Questo passaggio è veramente illuminante.

Per essere autenticamente realizzati è necessario conoscere il fine ultimo "*quantum ad circumstantias appetibilitatis eius*". D'altronde, la stessa visione beatifica determina cosa serve in modo necessario e specifico a ottenerla. In questo senso, si può dire che per Scoto solo la sapienza, per il suo carattere di verità pratica lontana dall'astrazione della scienza, è in grado di offrire un cammino pratico, operativo e razionale alla persona, il cui obiettivo finale è appunto la salvezza.

D'altra parte, nella lettura proposta da Scoto nell'*Ordinatio* non soltanto la teologia ha un rapporto diretto con la contingenza, ma essa segna il confine netto tra la parzialità della speculazione e la totalità della prassi. Questo delicato rapporto va compreso opportunamente.

Parlare della prassi non significa, infatti, svilire la portata speculativa dell'intelligenza, bensì oltrepassarne i limiti astratti nell'operatività concreta, effettuale, realizzata. Agire, insomma, è più di pensare. Tale seconda istanza richiede infatti la prima con l'aggiunta di un'azione reale, trasformatrice del soggetto stesso.

Conviene, in questo senso, leggere per intero la definizione offerta dal Dottor sottile:

Dico igitur primo quod praxis ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus.

Et dicas unum actum intellectus extendi ad alium, directe per illum, non propter hoc secundus est praxis, ut modo loquitur, nec primus cognitio practica, quia dirigit in actibus discurrendi¹⁹.

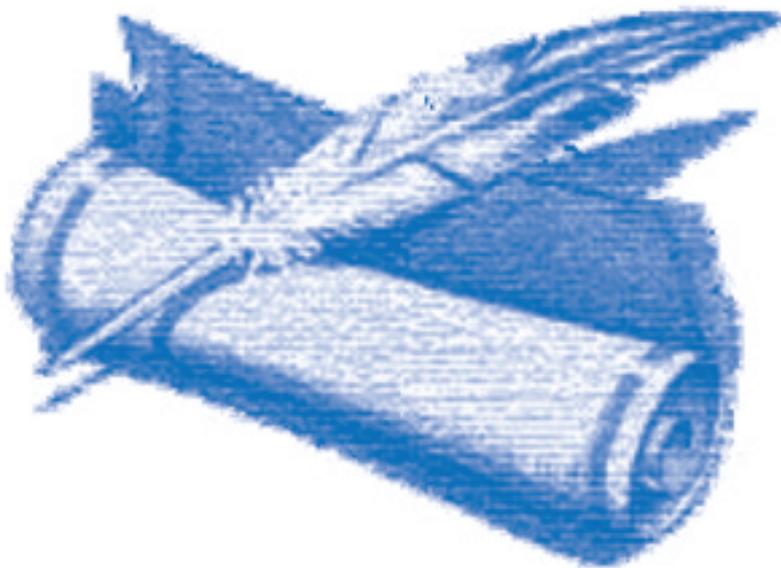
Il senso è chiarissimo. La teologia è una scienza pratica perché si riferisce a un compimento dell'intelligenza nella volontà, la quale spinge, attraverso l'azione, a un perfezionamento ulteriore rispetto alla mera speculazione, indirizzando il soggetto alla beatitudine. Parallelamente, Scoto può così distinguere con nettezza la scienza, arte puramente teorica, dalla sapienza, prassi concreta che non può essere separata dall'esperienza vissuta e dalle circostanze che ne misurano la solidità.

Da queste battute finali è quanto mai agevole comprendere lo spostamento del baricentro della teologia dalla tradizionale presentazione concettuale e astratta della dottrina speculativa alla praticità di un percorso esistenziale finalizzato alla compiutezza esistenziale della Salvezza soprannaturale.

19 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, Prologus, 228.

***Il** tema di B@bel*

Inavvertitamente, possiamo affermare in sede conclusiva, Duns Scoto ha portato la sapienza a una distanza enormemente maggiore di quanto auspicasse dalla scienza speculativa, aprendo così gli argini del Medioevo alla modernità.



Antonio Petagine

IL *DE UNITATE INTELLECTUS* DI TOMMASO D'AQUINO E LA “DOPPIA VERITÀ”

1. *Tommaso d'Aquino e la comparsa della “doppia verità”*

Come un prisma è capace di rifrangere la luce in molti colori, così il *De unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino dispone a una lettura che si colloca su registri molteplici: l'opuscolo tommasiano si presenta *anche* come una piccola storia della psicologia peripatetica, *anche* come un puntuale esercizio di esegesi di un testo filosofico (il *De anima* di Aristotele), *anche* come una piccola *summa* di filosofia dell'uomo. È “anche” tutte queste cose, perché il *De unitate*, nella sua finalità più immediata, è una scritto polemico, diretto contro presunti e famigerati “averroisti”, ossia maestri cristiani, che insegnavano presso la Facoltà della Arti dell'Università di Parigi, senza temere di sostenere, a proposito dell'intelletto umano, la tesi tipica di Averroè, ossia che esista un unico intelletto per tutta la specie umana.

Tanta indignazione da parte di Tommaso (è difficile pensare ad altre pagine in cui l'Aquinate esprima qualcosa di simile) si giustifica per il fatto che in questi maestri egli vede riunite, tutte insieme, sfrontatezza, ignoranza e mancanza di zelo per la fede cristiana. Tommaso si impegna a dimostrare che le argomentazioni di questi maestri sono infarcite di ingenuità e di errori clamorosi, indegni di chi ha l'onere e l'onore di occuparsi di una disciplina che egli stesso, insieme al suo maestro Alberto Magno, ha praticato con convinzione e con perizia inusuali: la filosofia¹.

In effetti, Tommaso intende muovere le sue critiche su un piano esclusivamente filosofico. Tuttavia, le dottrine degne di biasimo degli “averroisti” non rimangono chiuse tra le mura della filosofia, ma toccano anche la dimensione di fede. Non solo si permettono di disputare di argomenti teologici, fuori quindi dalla loro specifica competenza; costoro argomentano anche a favore di certe dottrine filosofiche che si presentano in palese contrasto con la fede. Il “bue muto” dell'agiografia classica, di fronte a un tale uso della ragione e alla mancanza

1 È indicativo, a tal proposito, che anche un “averroista” come Sigieri di Brabante richiami direttamente le tesi psicologiche di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino, chiamandoli “uomini illustri in filosofia” (*precipui viri in philosophia*). Cfr. Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, c. 3, in Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, de aeternitate mundi*, a cura di B.C. Bazán, Publications Universitaires - B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972, p. 81, ll. 78-82.

di zelo per la fede in Cristo, non manca di lanciare gagliardamente una sfida: che questi maestri vengano a parlare di fronte a veri esperti e non solo davanti a degli studenti, che sono pur sempre ancora dei principianti; che vengano pure a disputare con lui, se ne hanno il coraggio².

È quindi all'interno di un testo come il *De unitate*, in cui si intrecciano ragione e passioni, zelo per la fede e fiducia nella capacità argomentativa della filosofia, che Tommaso accusa tali maestri di sostenere che *con la ragione* si deve concludere che l'intelletto è numericamente unico, e che, tuttavia, *per fede*, si debba sostenere il contrario³. Agli occhi di Tommaso, dichiarazioni di questo tipo non possono che apparire assurde: ciò che infatti dice l'opposto di una proposizione vera non è altro che una proposizione falsa⁴.

Queste parole di Tommaso sono state interpretate come la prima presentazione della cosiddetta "doppia verità", il cui spauracchio verrà poco più tardi agitato in uno dei documenti più importanti della storia medievale: la condanna che il vescovo Tempier promulgherà il 7 marzo del 1277, diretta contro 219 tesi filosofiche sostenute all'Università di Parigi⁵.

A dire il vero, nella condanna del 1277 non c'è un articolo vero e proprio che esplicitamente prenda di mira una "dottrina della doppia verità". Tuttavia, nell'articolo 18 si condanna la possibilità che il filosofo, proprio in quanto filosofo, quando parla dell'anima umana, possa disinteressarsi dell'assenso alla resurrezione, giustificando tale omissione con il fatto che ciò esula dalla sua disciplina⁶. In altri due articoli si condanna la pretesa di tenere sì per buona la dottrina rivelata circa la creazione del mondo, ma consentendo al filosofo di affermare che, secondo la fisica, il mondo va considerato eterno (articolo 90)⁷, oppure che la creazione non è possibile (articolo 184)⁸. Nell'articolo 113, infine, si denuncia l'assurdità di sostenere che

2 Cfr. Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 5, in Id., *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ed. di San Tommaso, Roma 1976, 289-314, p. 314, ll. 431-441.

3 «Est etiam maiori ammiratione uel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreuerenter de christiana fide loqui praesumpserit: sicut cum dicit quod "Latini pro principio hoc non recipiunt", scilicet quod sit unus intellectus tantum, quia "forte lex eorum est in contrarium". Vbi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia alienum se innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: "Haec est ratio per quam Catholici uidentur habere suam positionem", ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audeat, Deum non posse facere quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem grauius est quod postmodum dicit "per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem"» (ivi, p. 314, ll. 397-415).

4 «Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi uerum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt» (ivi, p. 314, ll. 415-422).

5 Confronta in particolare A. de Libera, *Introduction*, in Thomas d'Aquin, *Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les Averroistes suivis des textes contre Averroès antérieurs à 1270*, tr., introd., bibl., cronol., note et indice di A. de Libera, Flammarion, Paris 1994, p. 54; A. de Libera, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004, pp. 506-511.

6 Cfr. *La condamnation parisienne de 1277*, nuova edizione dal testo latino, tr. fr., intr. e commenti di D. Poiché, con la collaborazione di C. Lafleur, Vrin, Paris 1999, p. 84.

7 Ivi, p. 106.

8 Ivi, p. 134.

l'anima sia impassibile secondo la filosofia e che invece non lo sia secondo la fede⁹.

Il punto, però, in cui il vescovo sembra tirare in ballo, nel modo più evidente, la cosiddetta “doppia verità” si trova nel prologo della condanna, in cui si fornisce la giustificazione stessa dell'atto censorio:

Costoro dicono infatti che qualcosa è vero secondo la filosofia, ma non secondo la fede cattolica, come se si trattasse di due verità contrarie e come se contrapposta alla verità della Sacra Scrittura stia la verità che si trova negli scritti di pagani senza salvezza, di cui fu scritto: “distruggerò la sapienza dei sapienti”¹⁰, perché la vera sapienza distrugge quella falsa¹¹.

Se segui una sapienza mendace e ingannevole – così ammonisce il vescovo di Parigi i maestri della Facoltà delle arti – puoi trovarti a confondere chi ti ascolta: se non sei capace di dare risposte convincenti, allora mettiti una mano davanti alla bocca e taci¹².

Un famoso adagio recita che due indizi non fanno una prova. Esso sembra proprio fare al caso nostro: le infervorate denunce da parte di teologi come Tommaso e la ferma condanna del vescovo non dimostrano ancora, nonostante la loro indubbia autorevolezza, che i maestri delle arti parigini oggetto delle loro denunce avessero effettivamente ritenuto che la filosofia e la fede potessero condurre a due verità contrastanti. Gli “indizi” attendevano la conferma di qualche prova, che poteva venire solo da un materiale di prima mano, cioè da qualche testo ascrivibile a tali maestri.

Ebbene, quando sono arrivate, le “prove” non si sono affatto rivelate favorevoli all'accusa. Il recupero progressivo e la redazione delle edizioni critiche di testi ha indotto gli studiosi a escludere che maestri, che certamente sono il bersaglio delle condanne, come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, abbiano sostenuto qualcosa di simile alla “doppia verità” di cui venivano accusati. Costoro sono sembrati impegnati piuttosto nel difendere la legittimità di una ricerca puramente razionale, da portare avanti anche quando le conclusioni così ottenute non collimino con quelle della rivelazione. Questo non significa che essi credessero che esistano due verità, una veicolata dalla filosofia, l'altra dalla fede. Chiedevano però, a gran voce, che le contrarietà non impedissero di portare avanti la ricerca ed esortavano, a loro volta, di non lasciarsi tentare da facili concordismi. *Velare philosophiam non est bonum*, asseriva emblematicamente Sigieri nelle sue lezioni sulla *Metafisica* di Aristotele¹³.

9 Ivi, p. 112.

10 *I Cor.* 1, 19.

11 «Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem sacre scripturae sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: “Perdam sapientiam sapientium”, quia uera sapientia perdit falsam sapientiam» (*La condemnation parisienne de 1277*, ed. Piché, p. 74).

12 «Utinam tales attenderent consilium sapientis dicentis: “Si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in uerbo indisciplinato, et confundaris”» (*ibidem*).

13 «Sic autem velare philosophiam non est bonum: unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria ueritati» (Sigieri di Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, rep. M, l. III, q. 15, comm., in W. Dunphy, *Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam*, Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, Louvain-la-neuve 1981, p. 132, ll. 87-88). Cfr. L. Bianchi, “*Velare philosophiam non est bonum*”. *A proposito della nuova edizione delle Quaestiones in Metaphysicam di Sigieri di Brabante*, in «Rivista di storia della filosofia», 1985, n. 2, pp. 255-270.

Proprio per poter difendere e giustificare la legittimità della loro posizione, Sigeri e Boezio hanno segnalato dei limiti precisi, schiettamente epistemologici, entro i quali la ricerca filosofica si muove, limiti però entro i quali essa può svilupparsi secondo i propri principi. Il filosofo naturale, infatti, può asserire solo ciò che rientra nella sua propria competenza, mentre la verità di fede fa capo a una rivelazione soprannaturale, di fronte alla quale quel che il lume naturale della ragione pretende di rischiarare si svela in realtà ancora oscuro. La fede ha quindi un valore epistemologico superiore ai nostri sempre fallibili tentativi di indagare la realtà con le nostre capacità razionali. In conclusione: non può esserci, naturalmente, che una e una sola verità ed essa non potrà che essere quella insegnata dalla fede cattolica. Ammettere però la superiorità della dottrina rivelata – ed è questo il punto che evidentemente interessa di più a tali maestri – non significa privare di valore e di importanza una ricerca razionale autonoma e indipendente¹⁴.

Partendo da queste evidenze testuali, Van Steenberghen potrà addirittura dire che quella della doppia verità è una vera e propria “leggenda”, che oggi può essere creduta solo cedendo all’interpretazione superficiale indotta da studiosi che mal interpretano tanto le tesi di certi maestri eterodossi, quanto le reazioni dei loro avversari¹⁵.

Dentro un tale contesto storiografico, quello della “doppia verità” è venuto così a configurarsi, nel corso degli studi medievali degli ultimi decenni, come un tema piuttosto curioso. La ricerca su di esso è e rimane infatti un momento significativo della storia della filosofia medievale. Eppure, la medievistica si occupa della doppia verità soprattutto per dimostrare che essa non ha nulla a che spartire con gli autori che studia. L’idea che tra gli autori medievali qualcuno abbia sostenuto effettivamente la “doppia verità” è piuttosto il frutto di un equivoco o forse, come ha sostenuto de Libera, di un abile gioco dialettico, con cui Tommaso prima e il vescovo poi avrebbero cercato di chiudere nell’angolo i propri avversari, consegnandocene una caricatura, destinata a fare scuola anche alle generazioni future¹⁶. E la loro abilità dialettica non ha smesso di fare effetto: essa è ancora capace di confondere, è ancora in grado di sedurre il lettore di oggi, tentando la sua immaginazione. Chissà come mai Van

14 Cfr. Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, c. 6, a cura di B.C. Bazán, pp. 99-100, ll. 95-106; Id., *Quaestiones in Metaphysicam*, rep. M, l. III, q. 19, p. 144, ll. 16-20; ivi, rep. V, l. VI, comm. 1, pp. 360-361, ll. 27-60; Boezio di Dacia, *De aeternitate mundi*, in *Boethii Daci Opera*, v. VI, 2, a cura di N. G. Green-Pedersen, Gad, Hauniae 1976, pp. 335-336, 347-348, 351. Per una sintetica ed efficace presentazione di come Boezio e Sigieri hanno cercato di coniugare verità di fede e conclusioni razionali, cfr. F. X. Putallaz / R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, tr. it. di A. Tombolini, Jaca Book, Milano 1998, pp. 78-93, 95-107.

15 Cfr. F. Van Steenberghen, *Une légende tenace: la théorie de la double vérité*, in Id., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires - B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, pp. 555-570. Il primo a rifiutarsi di considerare come “doppia verità” il conflitto tra verità di fede e conclusioni filosofiche, emerso dallo sviluppo delle categorie aristoteliche nel mondo cristiano medievale, è stato Gilson, nel suo *La doctrine de la double vérité*, in É. Gilson, *Études de Philosophie Médiévale*, Commission des Publications de la Faculté des Lettres, Strasbourg 1921, pp. 51-69. Cfr. anche Id., *Boèce de Dacie et la double vérité*, in «AHDLMA», 1955, n. 22, pp. 51-75.

16 «La doctrine de la double vérité est un piège logique tendu par Thomas à des auteurs qui se contentaient d'affirmer que si ce que la philosophie donnait pour vrai était faux aux yeux de la foi, cela devait, pour ce motif même, être rejeté» (A. de Libera, *Introduction*, in Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, cit., pp. 53-54). Già Gilson spingeva a interpretare le parole di Tommaso in questo modo. Cfr. É. Gilson, *La doctrine de la double vérité*, cit., pp. 55, 59-60, 68.

Steenerghen nel 1974 ha potuto definire la doppia verità come una leggenda *tenace*, visto che, allora, già da cinquant'anni si era di fronte alla pressoché totale assenza di studiosi che ancora la attribuissero ai maestri delle arti parigini?

Non ci stupisce allora che la più recente e, da quanto ne so io, la più completa ed efficace ricostruzione storica della doppia verità, che non teme né di allungare il suo sguardo in avanti fino ad autori chiave di quella che chiamiamo “modernità”, né di volgersi indietro, indagando l'utilizzo dell'espressione *duplex veritas* fin dai primi secoli dell'era cristiana, l'abbia scritta un medievista, Luca Bianchi¹⁷. E nemmeno ci stupisce che l'unica significativa eccezione a questa regola, in cui dopo svariati decenni uno studioso si è preso la responsabilità di mostrare che invece c'è già doppia verità in talune posizioni portate avanti da Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, sia il libro di Sergio Landucci¹⁸, che – come ha ben cura di notare Bianchi – non è un medievista¹⁹. L'eccezione, davvero, ha confermato la regola.

Da quel che abbiamo detto risulta che una significativa tradizione medievistica e l'originale controcanto di Landucci convergono nel ritenere che Tommaso nel *De unitate* abbia effettivamente lanciato al suo avversario averroista l'accusa di “doppia verità”. In queste pagine, noi vorremmo porre in discussione proprio questo assunto. Cercheremo infatti di mostrare che certamente Tommaso registra una tensione tra taluni esiti della ricerca filosofica e la dottrina di fede, tensione che non può essere risolta nel modo in cui i maestri a cui si dirige polemicamente pretenderebbero di farlo; tuttavia, a nostro avviso, non è esatto dire che Tommaso li abbia accusati di “doppia verità”.

Prima di ritornare in modo puntuale sul *De unitate* di Tommaso, vale la pena fornire una breve, ma secondo noi utile, ricostruzione del *background* in cui contestualizzare quella tensione che Tommaso registra, *background* legato indissolubilmente a quello che gli storici hanno chiamato il “ritorno” di Aristotele in Occidente.

2. Il “ritorno” di Aristotele in Occidente e la possibile tensione tra fede e ragione

Nel corso dei secoli XII e XIII i pensatori latini sono tornati in possesso di ampie parti del *corpus aristotelicum*. Non si può comprendere la forza dell'impatto della sua opera con l'Occidente cristiano se non pensando alla vastità di orizzonti che esso svelava a un mondo latino che si trovò davanti non tanto nuove singole teorie tra loro giustapposte, ma un *intero sistema della natura*, elaborato a partire da un metodo di indagine ben preciso e epistemologicamente solido, consolidato anche da uno spirito di ricerca del tutto nuovo²⁰.

Né maestri e teologi, né l'autorità ecclesiastica poterono esimersi dal misurarsi con il *corpus aristotelicum*. Fin dal 1210-1215, ci furono pronunciamenti in cui l'istituzione ecclesiastica ravvisava il fatto che tra le pagine aristoteliche ci fossero dottrine che contrastavano con la *veritas christiana*: all'assenza del concetto di creazione sembravano corrispondere

17 L. Bianchi, *Pour une histoire de la “double vérité”*, Vrin, Paris 2008.

18 S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima Modernità*, Feltrinelli, Milano 2006.

19 L. Bianchi, *Pour une histoire de la “double vérité”*, cit., pp. 16-17.

20 Cfr. su questo aspetto in particolare L. Bianchi / E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 5-6.

le tesi dell'eternità del mondo e delle specie viventi; l'idea, tipica di certo aristotelismo arabo, dell'influenza che gli astri esercitavano sulla Terra pareva compromettere la libertà e la responsabilità delle azioni umane. La circolazione dell'opera dello Stagirita non venne di per sé vietata, ma le autorità ecclesiastiche posero come imprescindibile l'esigenza di una mediazione. Così, nel 1231 il Papa Gregorio IX istituì una commissione composta da Guglielmo di Auxerre, Simone d'Authie e Stefano di Provins, che avrebbe avuto il compito di stabilire le dinamiche di penetrazione degli scritti di Aristotele all'interno della nascente istituzione universitaria e quindi di *emendarli* dalle dottrine false ed eretiche. Ma che cosa poteva significare un'operazione di questo tipo? La coerenza interna e il rigore razionale di certe assunzioni dello Stagirita, per quanto contrari alla dottrina di fede, rendevano difficile il compito di "filtro" che la commissione avrebbe dovuto compiere. Si poteva pensare di far circolare un Aristotele a brandelli, "a macchie"²¹.

Le sabbie mobili in cui un lavoro del genere andava a impantanarsi vennero scavalcate dal corso degli eventi: nel 1255 la Facoltà delle arti stabilì per statuto che il *corpus aristotelicum* diventava la base di formazione del proprio *curriculum* di studi, indispensabile per accedere alle facoltà superiori di Teologia, Medicina e Diritto. In una battuta, potremmo dire che dopo il fallimento del "progetto gregoriano", mirante a stabilire che cosa dell'aristotelismo si potesse tenere, forse a Tempier nel 1277 non rimaneva altro che indicare che cosa *non* si potesse tenere.

Il ritorno di Aristotele in Occidente portava con sé una sfida: quella della costruzione di un *sapere schiettamente razionale*, che non venisse ricondotto in modo estrinseco e "forzato" alle conclusioni della fede. A raccogliere una tale sfida non saranno innanzitutto una serie di maestri irreligiosi o irriverenti: a dire "quando discuto delle cose della natura, non mi occupo dei miracoli di Dio" è stato colui che la Chiesa Cattolica ha innalzato agli onori degli altari, indicandolo come patrono dei cultori di scienze naturali: stiamo parlando di quell'Alberto Magno che ha trascorso gli anni decisivi della propria carriera a esporre e commentare gli scritti di Aristotele, con il chiaro intento di porre le basi per la costruzione di un solido e legittimo sapere fisico e metafisico. Nella prospettiva di Alberto Magno, chiamare in causa una dottrina di fede quando si discute di problemi filosofici era come minimo un errore metodologico, quando non una carenza di capacità argomentativa, se non addirittura una mancanza di serietà e di onestà intellettuale²². Un atteggiamento simile, teso

21 Cfr. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris: XIIIe-XIVe siècles*, Le Belles Lettres, Paris 1999, pp. 27-29; 92-94; 103-110.

22 «Nihil ad me de dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram» (Alberto Magno, *De generatione et corruptione*, l. 1, tr. 1, c. 22, in Id., *Opera Omnia*, 5/II, a cura di P. Hossfeld, Aschendorff, Münster i.W. 1980, p. 129). Cfr. anche altre espressioni, come queste: «Teologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophia non possumus disputare» (Id., *Metaphysica*, l. 9, tr. 3, c.7, in *Opera Omnia*, 16/I-II, a cura di B. Geyer, Aschendorff, Münster 1960-1964, p. 542); «foedum et turpe est in philosophia aliquid opinari sine ratione» (Id., *Physica*, l. 8, tr. 1, c.13, in *Opera Omnia*, 4/I-II, a cura di P. Hossfeld, Aschendorff, Münster i.W. 1987-1993, p. 577). Tra gli studi, cfr. E.H. Wéber, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, in «Archives de Philosophie», 1980, n. 43, pp. 559-588; G. Wieland, *Albert der Grosse und die Entwicklung der Mittelalterlichen Philosophie*, in «Zeitschrift Forschung», 1980, n. 34, pp. 590-607; A. Zimmermann, *Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature*, in «Archives de Philosophie», 1980, n. 43, pp. 695-711, in particolare pp. 708-

a riconoscere alla filosofia una sua autonomia epistemologica, era stato assunto anche dal suo allievo Tommaso d'Aquino²³.

Si può quindi facilmente vedere da dove maestri come Sigieri abbiano preso il rifiuto di facili concordismi, come pure la consapevolezza dell'intrinseco valore dell'indagine filosofica.

Il progetto avviato da Alberto Magno non era però esente da difficoltà: se davvero procedono ciascuna secondo i propri principi, filosofia e dottrina rivelata, almeno in linea di principio, *potrebbero anche non concordare*. Non si può cioè escludere *a priori* la possibilità che il filosofo, usando mezzi "indipendenti" dalla fede, giunga in un posto diverso da quello in cui la dottrina di fede lo sta aspettando. Significativa, al riguardo, la posizione assunta da Tommaso d'Aquino, fin dai tempi del *Commento al De Trinitate di Boezio*. Nel momento in cui la pratica filosofica conduca a conclusioni non compatibili con quelle di fede, si dovrà ritenere o che tali conclusioni siano il frutto di un uso scorretto della ragione filosofica e quindi che sia possibile e doveroso confutarle in tutto e per tutto; oppure si deve ammettere che così come ci sono dottrine di fede la cui verità non è l'oggetto di una dimostrazione, ci sono tesi filosofiche di cui è invece la falsità – "segnalata", per dir così, dalla contrarietà alla verità di fede – a non essere dimostrabile. In quei casi, sostiene Tommaso, si può – si deve! – far vedere che si tratta di conclusioni non necessarie²⁴.

711; Id., *Albertus Magnus und der Lateinische Averroismus*, in *Albertus Magnus Doctor Universalis*, a cura di G. Meyer, A. Zimmermann, Matthias-Grünwald, Mainz 1980, pp. 470-482; B. Mojsich, *Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen, in Albert der Große und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, a cura di R. Imbach / C. Flüeler, Freiburg 1985, pp. 27-44, in particolare pp. 27-28; A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 11-16.

23 Così si esprime Tommaso in un noto passaggio della *Summa contra Gentiles*: «Manifestum est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina Fidei Christianae in quantum in eis resultat quaedam dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non in quantum huiusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum deum quoquo modo ordinatur. Ut enim *Eccli.* 42 dicitur: [16] *Gloria domini plenum est opus eius.* [17] *Nonne dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua?* a) Et propter hoc etiam alia circa creaturas et Philosophus et Fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi. b) Unde non est ad imperfectionem doctrinae fidei imputandum si multas rerum proprietates praetermittat: ut caeli figuram, et motus qualitatem. Sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas Geometra: sed solum ea quae accidunt sibi in quantum est terminus corporis naturalis» (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 4, §§ 871-872, a cura di C. Pera / P. Marc / P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1961, p. 117).

24 «Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis, continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea preambula, sicut natura preambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inuenitur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis; et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere, uel ostendendo omnino esse impossibile, uel ostendendo non esse necessarium: sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstratiue probari, ita quedam

Che cosa fare, però, nel momento in cui un filosofo si trovi “costretto” dalla propria indagine razionale a considerare una tesi contraria alla fede come *fondata su argomenti che egli valuta come del tutto rigorosi*, e quindi non riconducibili alla “non-necessità” qui indicata da Tommaso? Si potrebbe forse dichiarare, come fa Sigieri di Brabante, che quando ci si occupa di filosofia si riportano e si discutono gli argomenti tipici dei filosofi, senza avere affatto la pretesa di togliere il primato sulla verità alla fede, per consegnarlo alla filosofia²⁵?

Secondo Landucci, è proprio in una tale situazione che va vista la presenza della “doppia verità”:

La rinuncia alla verità, da parte sua [del filosofo], poteva ben essere, quanto solenne, però anche solo verbale; perché esporre una tesi *filosofica* richiede di presentare degli argomenti per essa, stante l’impianto del genere letterario filosofico, nell’epoca fatto letteralmente di *pro* e di *contra*. La sostanza era quindi il rapporto che un maestro venisse a stabilire tra le tesi contrapposte, su un argomento. Per “doppia verità” si intendano allora i casi in cui un maestro, anche se guardandosi accuratamente da dichiarare *vera* una tesi in contrasto con la fede e dichiarando *vero* solo quanto di fede, tuttavia non presentasse né obiezioni agli argomenti che avanzava per una simile tesi, né contro-argomenti²⁶.

In altre parole, per Landucci, è chiaro che nessun maestro sarebbe stato così sprovvisto da dichiarare vera a tutti gli effetti una tesi filosofica incompatibile con una certa dottrina di fede. Ma, osserva il nostro studioso non senza acutezza, la doppia verità non va cercata superficialmente, in quello che questi autori dicono su di essa, ma in *quello che essi fanno*, quando si trovano a considerare razionalmente non confutabile una dottrina contraria alla fede.

È in forza di questa considerazione che Landucci intende superare il vero e proprio “tabù” su cui la medievistica si è fissata per non pochi decenni. Da Gilson in poi, osserva Landucci, è stato facile “liberare” non solo Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia dall’accusa di doppia verità, ma progressivamente anche autori del XIV secolo, come Giovanni di Jandun o Buridano, perfino un *magister diabolicus* come Biagio Pellicani da Parma: è bastato fermarsi, senza una certa ingenuità, alle dichiarazioni esplicite degli autori stessi, in cui viene comunemente ripudiata l’idea

contraria eis non possunt demonstratiue ostendi esse falsa, set potest ostendi ea non esse necessaria» (Tommaso d’Aquino, *Super Boetium de Trinitate*, p. I, q. 2, a. 3, *resp.*, in Id., *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, L, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina-Cerf, Roma-Paris 1992, p. 99).

25 Ci riferiamo a espressioni di questo genere: «circa praedicta sentiendum sit secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes, praesenti tractatu proponimus declarare» (Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva, Prologus*, a cura di B.C. Bazán, p. 70, ll. 13-15); «Hoc dicimus sensisse PHILOSOPHUM de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae PHILOSOPHI, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque» (ivi, c. 3, p. 88, ll. 50-53); «nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio PHILOSOPHI de ea» (ivi, c. 6, p. 99, ll. 81-83); «quaeritur utrum species humna esse inceperit cum penitus non praefuisset, et universaliter quaelibet species generabilium et corruptibilium, secundum viam philosophi procedendo» (Sigieri di Brabante, *De aeternitate mundi, Introductio*, a cura di B.C. Bazán, p. 113, ll. 7-10). «Haec autem dicimus opinionem PHILOSOPHI recitando, non ea asserendo tamquam vera» (ivi, c. 4, p. 132, ll. 85-86).

26 S. Landucci, *La doppia verità*, cit., pp. 52-53.

che le conclusioni di una disciplina razionale si oppongano *sic et simpliciter* alla verità di fede. Ma secondo Landucci la doppia verità non è qualcosa che si proclama: nella doppia verità *ci si trova*, nel momento in cui al maestro cristiano una certa tesi contraria alla fede (per esempio, l'eternità del mondo) si presenta come dimostrata, grazie a insuperabili argomenti a favore²⁷.

È questo – secondo Landucci – a essere al centro della denuncia di Tommaso d'Aquino, se la si legge con attenzione e non si la si interpreta “à la de Libera”, ossia come costruzione di un avversario ideale o come gioco dialettico con cui si “forzavano” le tesi degli avversari per metterli meglio nell'angolo. Tommaso nel *De unitate intellectus* sta evidentemente *citando* le tesi del proprio avversario²⁸.

Landucci ci spinge dunque a non lasciarci pacificare troppo presto dalle dichiarazioni dei maestri delle arti parigini, pronunciate allorché costoro si sono trovati nella situazione di essere giunti, con la propria ricerca razionale, a una posizione contraria a qualche dottrina di fede, senza poter onestamente esibire nessun argomento, di tipo strettamente filosofico, capace di confutare quella conclusione. Certe dichiarazioni, secondo le quali questi maestri ritenevano di poter tenere la fede anche di fronte alla forza di una tesi filosofica a essa contraria, non potevano minimizzare l'effettività del problema *visto e segnalato*, prima ancora che dalla condanna di Étienne Temper, dal *De unitate* di Tommaso.

Non fermarsi alle superficie delle affermazioni di superiorità della fede, bensì guardare diritto al cuore della tensione che si era creata tra libertà di ricerca razionale e responsabilità per gli esiti *contra fidem* proposti: questo è forse lo stimolo più significativo del lavoro di Landucci. Per quanto però possa apparire paradossale, ciò su cui Landucci vuole portare la propria attenzione potrà essere apprezzato fino in fondo solo se non si cede alla tentazione di giungere alla sua stessa conclusione: come stiamo per mostrare, intendere la tensione tra dottrine di fede e conclusioni filosofiche, di cui Tommaso sarebbe stato testimone nel *De unitate*, come “doppia verità”, più che rischiarare l'intenzione dell'autore, porta a fuorviarla.

27 Cfr. *ivi*, pp. 137-146.

28 Cfr. *ivi*, pp. 23-26. Sorprendentemente, Landucci non si accorge che questa osservazione, così importate dell'economia della sua interpretazione, era già stata esibita in un'opera che pure egli mostra di conoscere, ma a cui ha attribuito una scarsa considerazione, ossia quella di E.H. Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 a l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1970, pp. 30-31. Io pure avevo già fornito in *Aristotelismo difficile* una critica della posizione di de Libera molto simile a quella che Landucci avrebbe poi sviluppato in questo libro. Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo difficile*, cit., pp. 193-195. Con una differenza, però. Nelle ultime battute del *De unitate*, in cui ci sarebbe l'accusa di “doppia verità”, Tommaso sembra perdere aderenza con le tesi sigieriane che noi possiamo ritrovare nelle sue *Quaestiones in tertium de anima*. Landucci non abbandona però l'idea che l'obiettivo di Tommaso fosse ancora e sempre Sigieri: egli accetta piuttosto, come la più verosimile, l'ipotesi che Tommaso stesse citando una redazione a noi non pervenuta del commento sigieriano al *De anima* di Aristotele. Io invece, partendo dalla considerazione che nelle accuse finali Tommaso sembra proprio allontanarsi da quella fedeltà alle tesi sigieriane che aveva caratterizzato il *De unitate* fino a quel punto, ho lasciato assai aperta la questione, non escludendo *a priori* che Tommaso potesse anche riferirsi a qualche altro maestro per ora non identificabile, che avesse sostenuto le tesi che egli pretende di citare alla lettera. Landucci e io condividiamo in ogni caso una medesima istanza: per quanto allo stato attuale delle nostre conoscenze non si possano che avanzare ipotesi molto lontane da un riscontro decisivo, quella che sembra più improbabile è proprio l'ipotesi di de Libera, che vede Tommaso impegnato in una sorta di “modellizzazione” dell'avversario.

3. Doppia verità o delegittimazione della fede?

Riportiamo finalmente la nostra attenzione su quel passaggio del *De unitate* comunemente indicato come l'“invenzione della doppia verità”:

Ancora più grave è ciò che più avanti egli [l'averroista] afferma: “mediante la ragione concludo necessariamente che l'intelletto è numericamente uno; tuttavia sostengo fermamente l'opposto per fede”. Perciò pensa che la fede verta su dottrine, delle quali si può con necessità concludere il contrario; poiché non si può concludere con necessità se non il vero necessario, il cui opposto è impossibile, *ne segue secondo il suo parlare, che la fede riguardi il falso impossibile, cosa che nemmeno Dio può fare e che le orecchie dei fedeli non possono tollerare*²⁹.

Attraverso queste parole, in particolare quelle che abbiamo messo in corsivo, non sembra affatto che la preoccupazione di Tommaso sia primariamente quella di far vedere che questi autori si autocontraddicono, pretendendo di difendere *e* la verità di fede *e* un'opposta verità di ragione. Il problema è diverso e, forse, anche più grave: se la filosofia raggiunge conclusioni contrarie alla fede, e questo non accade a causa di un ragionamento mal costruito, ma in forza di un procedimento *corretto*, per quanto nei limiti di una certa disciplina, allora il vero problema non è tanto che questi “averroisti” disorientino se stessi e i loro uditori, proponendo una doppia verità; il punto critico sta nel fatto che a quel punto *non si capisce più dove stia la verità della fede*. Compito della filosofia, infatti, non è altro che quello di essere un'indagine rigorosa della realtà. La filosofia è fatta per cercare la verità. Data quindi l'alta vocazione veritativa della filosofia, se si considera una tesi filosofica contraria alla fede come concludente e dimostrata, allora la conseguenza più logica da trarre, proprio perché sicuramente nessuno può ammettere che due tesi opposte siano entrambe vere, è che *la fede sia falsa*³⁰.

Che cosa significherebbe, a quel punto, dire che si sostiene la dottrina di fede “fermamente”? Il *firmiter tenere* con cui questi maestri pretenderebbero di pacificare le preoccupazioni dei teologi – denuncia Tommaso – non risolve proprio niente, anzi, è come il mettere un rattoppo che allarga lo strappo che si voleva ricucire. Un tale assenso alla fede non potrebbe che apparire ingiustificato, dando un'impressione terribile: il credente si vedrebbe rappresentato, infatti, come colui che “fermamente tiene” ciò che è assurdo e impossibile, cosa che le orecchie del vero fedele, dice l'Aquinate, “non possono tollerare”. Proprio perché nessuno potrebbe sostenere due tesi contrarie e dire che sono tutte e due vere, quando l'averroista dice di tenere la posizione di fede, sosterebbe di tenere il contrario della verità.

Chi tenesse una fede così, terrebbe una fede senza ragione, quindi una *fede senza verità*.

29 Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto*, c. 5, § 119, tr. it. di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000, p. 185.

30 Scriveva giustamente Sassen, già negli anni Trenta: «C'est dans le traité *De unitate intellectus* que saint Thomas attaque son adversaire d'une façon plus fondamentale. Son raisonnement peut se résumer comme suit: les conclusion nécessaires de la raison ne peuvent qu'être vraies. Leur contraires doit être faux et impossible. Si donc Siger affirme que la foi enseigne (quant à l'unité de l'intellect) le contraire des conclusions nécessaires de la raison, il s'ensuit que, pour lui, la foi enseigne quelque chose de faux» (F. Sassen, *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, in «Revue Néoscholastique de Philosophie», 1931, n. 33, p. 175).

Questa è la vera accusa di Tommaso: non due verità, ma una sola, che però evidentemente non è – che l’“averroista” lo ammetta o meno – quella di fede. A quel punto, è la messa in crisi della possibilità di un genuino atto di fede ad accendere di “santo furore”, secondo l’efficace espressione di de Libera³¹, le pagine conclusive del *De unitate intellectus* di Tommaso d’Aquino. Ecco perché, a ragione, Inos Biffi vedeva Tommaso, in quella pagina del *De unitate*, impegnato soprattutto a difendere una *fides quaerens intellectum* senza la quale costruire la teologia risulterebbe letteralmente impossibile³².

Si tenga presente che Landucci ripristina la categoria della “doppia verità” osservando che essa è *presente* nei testi di Sigieri e Boezio, e come tale viene *vista* da Tommaso e dal vescovo, non come una tesi da difendere o come una prospettiva epistemologica da proporre, ma come una *situazione effettiva* in cui il maestro cristiano, che vuole onestamente percorrere certe direzioni di ricerca, viene a trovarsi. Perciò, l’argomento tradizionale che la medievistica ha utilizzato al riguardo, ossia che nessun autore del XIII secolo abbia effettivamente sostenuto la “doppia verità”, potrebbe non avere presa sull’argomentazione di Landucci.

Se però è vero quello che noi abbiamo detto fin qui, allora, almeno nel caso di Tommaso, sul quale in queste pagine stiamo dirigendo la nostra attenzione, a non corrispondere a quel che Landucci chiama “doppia verità” non sono semplici affermazioni, ma è la situazione stessa, di cui, secondo lo stesso Landucci, Tommaso sarebbe stato un buon testimone. Per usare un paragone che ci sembra davvero azzeccato, quel che Tommaso dice *adversus averroistas* assomiglia moltissimo a quel che dice Gesù Cristo nel Vangelo, avvisando che non si possono servire due padroni: Dio e le ricchezze³³. Nessuno penserà, leggendo quell’affermazione, che Gesù Cristo volesse denunciare che qualcuno potesse trovarsi a praticare un “doppio servizio”. L’effetto esortativo suscitato dall’immagine usata da Gesù Cristo è reso possibile dal fatto che a essere impossibile è proprio il trovarsi in una tale situazione: inesorabilmente, se si amerà un padrone, si odierà l’altro. Proprio perché non si può che servire veramente uno e un solo padrone, la dichiarazione di servire Dio da parte di un uomo che amasse le ricchezze scivolerebbe inesorabilmente verso un’enuciata senza gravidanza, senza riscontro nella realtà. Tommaso sembra usare la medesima strategia quando parla dell’averroista che sostiene la verità di un argomento filosofico *contra fidem* e che pur dichiara di non volersi disfare della fede.

Se la nostra analisi è corretta, allora dovremmo dire che il Tommaso autore del *De unitate* non è affatto l’inventore della doppia verità e nemmeno la vede nelle situazioni effettive in cui i suoi avversari averroisti vengono a trovarsi: al contrario, il presupposto dell’argomento di Tommaso è proprio il fatto che nessuno, nemmeno l’averroista, può trovarsi in una situazione, né di principio, né di fatto, in cui fede e ragione possano manifestarsi contemporaneamente come contrapposte e come due verità. Già Sassen, negli anni Trenta, avvisava che dire che qui Tommaso sta denunciando la doppia verità è un equivoco.

31 Cfr. A. de Libera, *Introduction*, in Thomas d’Aquino, *Contre Averroès*, cit., pp. 44-45.

32 Cfr. I. Biffi, *La teologia in Sigieri di Brabante e in Boezio di Dacia*, in *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, a cura di R. Martínez, Armando, Roma 1994, pp. 97-133, in particolare pp. 132-133.

33 Cfr. Luca 16,13.

Tommaso accusa il suo avversario di difendere un'unica verità, che è – purtroppo, secondo l'Aquinate – quella di una ragione che testimonia contro la fede (Sassen parla al riguardo di denuncia di “razionalismo”)³⁴.

Possiamo concludere queste nostre pagine limitandoci a lanciare lo sguardo su quello che è forse il testo più significativo che Sigieri di Brabante dedicata al nostro problema:

Bisogna tenere in considerazione che sono molte le cose conosciute da chi ha esperienza circa una materia, di cui chi non ha esperienza non ha cognizione. E perciò i filosofi, non avendo esperienza di attività dell'anima del tutto separate dal corpo, non pongono le anime separate in questo modo, mentre coloro che hanno avuto esperienza di tale separazione dell'anima l'hanno appresa e rivelata agli altri. A tale riguardo, si consideri anche che tra le stesse cose sensibili, ce ne sono alcune note agli animali perfetti che sfuggono agli animali imperfetti, i quali non possiedono il senso adeguato per coglierle, e che gli uomini conoscono le nature non sensibili, che le bestie non conoscono; allo stesso modo nulla vieta che naturalmente alcuni uomini dotati di profezia abbiano la cognizione di alcune cose irraggiungibili dalla comune ragione degli uomini se non con il credere alla testimonianza del profeta³⁵.

Si potrà notare che qui Sigieri non si limita a un semplice rinvio alla verità di fede, né sembra impegnato primariamente a negare o anche solo a delimitare il valore di verità della conclusione razionale rispetto alla dottrina di fede. Quello che qui egli tiene a sottolineare è che *la fede deriva la propria verità da qualcosa che la filosofia non può in alcun modo delegittimare, rendendolo falso*.

Tutto ciò risulta perfettamente comprensibile se si riconosce che *in questo*, e non nella “doppia verità”, stava il problema che Tommaso, nel suo celebre *De unitate*, aveva sollevato e girato ai propri avversari “averroisti”.



34 «Saint Thomas lui montre sans cesse le danger imminent de rationalisme, mais il ne signale pas nulle part, comme formellement établie, une théorie de la ‘double vérité’» (F. Sassen, *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, cit., p. 178).

35 Sigieri di Brabante, *L'anima intellettuale*, c. 6, in Id., *L'anima dell'uomo. Questioni sul terzo libro del “De anima” di Aristotele. L'anima intellettuale*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007, p. 287.



Orlando Todisco

VOLO ERGO COGITO
Scoto e la nascita del soggetto

Alla linea interpretativa, centrata sul primato della ragione, prevalente in Occidente, Scoto contrappone una linea, che si ispira al primato della volontà, sia divina che umana, grazie a cui egli ci aiuta a distinguere la logica della ragione che *raccoglie* in unità, dalla logica della volontà che *accoglie* nell'unità; la prima che si esprime nell'identità, dalla seconda che si esalta nella differenza. È un contributo rilevante alla definizione del *Logos*, liberale e amante, di cui il mondo è un'espressione, tra le infinite possibili, e dell'uomo, progettato in modo che lasci un segno del suo passaggio nel tempo. In breve, ciò che si cerca di mettere in evidenza è la volontà come paradigma di libertà creativa, volto trascendente di Dio e tratto essenziale dell'uomo.

1. *La metafisica regina scientiarum*

L'interrogativo, con il quale Scoto apre il Prologo all'*Ordinatio*, se (*utrum*) la Rivelazione sia necessaria nello stato attuale¹, non è retorico. L'ipotesi averroistica dell'autosufficienza di ciò che è "naturale" e del carattere "ideologico" di conoscenze provenienti da altre sorgenti è il bersaglio critico di queste pagine introduttive all'*Opus magnum*. È, forse, vero che la *ratio* non è altra cosa dall'*auctoritas*, e che dunque non c'è *auctoritas* fuori della *ratio*, *autentica padrona del territorio*? Scoto non si propone di costruire ponti tra la *ratio* e l'*auctoritas*, tra la *scientia* della *philosophia* (metafisica) e la *scientia* della *Revelatio* (teologia), ma di definirne gli ambiti e indicarne la "distinzione", dal momento che l'una parla dell'ente in quanto ente, l'altra di Dio *ut haec essentia*. Ma al fondo di tutto il suo discorso non c'è forse un'unica sorgente ispirativa e un unico volto? Il discorso metafisico non è il discorso teologico, e tuttavia entrambi sono necessari, non l'uno senza l'altro, né però l'uno contro l'altro². Come, perché?

1 «Quaeritur utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus» (I. Duns Scotus, *Ordinatio. Prologus*, n. 1).

2 Chi volesse porsi alla ricerca della matrice del pensare scotista dovrebbe muovere dall'ipotesi che



Solo la metafisica è scienza teoretica o anche *scientia tout court*, nel senso che è il dispiegamento razionale di ciò che tutte le scienze non possono non presupporre. È la regina *scientiarum* o *scientia scientiarum*, dal momento che le precede tutte e le condiziona, e pertanto scienza “prima”. Il modello di scientificità del pensare metafisico, de-teologizzato e, dal versante opposto, de-fisicizzato, è quello euclideo, di segno deduttivo. Il suo oggetto non è Dio, di cui si occupa la teologia, né il mondo, di cui si occupa la cosmologia. Quello metafisico è un mondo assolutamente neutro, come lo spazio euclideo, e riguarda tutto ciò che a qualunque titolo è. È il regno dell’ente in quanto ente, non di questo o di quello, ma dell’essere-come-tale. L’ente in quanto ente è primo non nell’ordine della perfezione, ma dell’intellezione, nell’ordine della “concezione”, non del “grado” di essere. Il filosofo non si occupa di realtà specifiche³. L’apriori è il vero e proprio clima dell’intelletto filosofico-metafisico, e l’atteggiamento deduttivo il suo metodo. L’essere, concetto semplice e originario, è comune a tutto, è superiore a tutti, è univocamente predicabile di tutto. L’ente in quanto ente, «cui non repugnat esse»⁴, dice pura possibilità a essere o meglio «aptitudo ad existendum»⁵. È l’entità dell’ente, la cui principale articolazione ha luogo attraverso sia le *passiones convertibiles* – *unum, verum et bonum* – e sia le *passiones disjunctivae* o coppie di contrari – finito-infinito, atto-potenza, necessario-possibile⁶. Queste, applicate disgiuntivamente, rappresentano le proprietà coestensive dell’essere, di carattere trascendentale, al pari delle *passiones convertibiles*, applicabili secondo lo schema alternativo (“o...o”)⁷. Tali trascendentali contengono nella loro disgiunzione tutti i trascendentali convertibili, anche se non si lasciano predicare “immediatamente” come questi⁸, e tuttavia sono universali e

Scoto solleva questioni e avanza soluzioni inintelligibili fuori della matrice teologica. Così Dominique Demange: «C’est pour résoudre la question de notre connaissance de Dieu que Duns Scot est amené à formuler sa théorie révolutionnaire de l’univocité de l’étant; c’est pour répondre à la question de l’unité des personnes divines qu’il reprend et développe la théorie de la distinction formelle; c’est pour répondre aux exigences de la connaissance divine des singuliers que, pendant la seconde moitié du XIII^e siècle, la thèse de l’intelligibilité première du singulier va progressivement s’imposer; c’est à la faveur de la question de l’infinité divine que l’on assiste à la naissance du concept de grandeur intensive; et c’est enfin à l’intérieur des problèmes de la théologie trinitaire qu’a été au Moyen Age le concept même de “concept” – cette liste n’étant pas exhaustive» (*Jean Duns Scot, La théorie de savoir*, Vrin, Paris 2007, pp. 13-14). Cfr. A. Coté, *L’infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin 2002; J. Biard / J. Celyrette, *De la théologie aux mathématiques. L’infini au XIV^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2005, in particolare pp. 35-55 su Duns Scot.

- 3 «Conclusiones principales concludendae de primo ente sequuntur ex proprietatibus entis in quantum ens. Speciales enim conditiones entis non concludunt primo aliquid de ipso, ideo (metaphysica) tantum considerat de ente in communi» (I. Duns Scotus, *Quaestiones in Metaphysicam* I, q. 1, n. 43, 142.
- 4 I. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, n. 262.
- 5 Ivi, IV, d. 11, q. 3, n. 46.
- 6 «[...] ens non tantum habet passiones simplices convertibiles – sicut unum, verum et bonum – sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse-esse vel possibile, actus vel potentia et huiusmodi » (ivi, I, d. 8, p. 1, q. n. 115).
- 7 «Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes, quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disjunctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disjuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabilem ad certum genus» (ivi, I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 115).
- 8 «Passiones autem convertibiles immediate dicuntur de ente, quia ens habet conceptum simpliciter simplicem; et ideo non potest esse medium inter ipsum et suas passiones, quia neutris est definitio quae

transgenerici⁹. Essi appartengono alla logica della proprietà modale, nel senso che indicano l'essenza stessa modificata in una certa maniera. Dunque, si è entro un'unità semplice, risultante dall'essere e del suo modo intrinseco – infinito o finito, atto o potenza, necessario o contingente. A comprova si evochi il concetto di “ente infinito”, il più semplice in assoluto, perché esprime l'ente stesso nella sua pienezza e lo indica senza alcuna variazione rispetto all'ente. Il che non può dirsi di “vero” e di “buono”, con cui, pur non aggiungendo nulla dall'esterno, si è indotti a guardare a ciò che è da angolazioni particolari. Qui il concetto di infinito si limita a dire la cosa, senza alcuna determinazione ulteriore e senza alcuna variazione prospettica, e dunque non come proprietà, ma appunto come modo rivelativo del suo essere¹⁰. La nozione di infinito viene richiamata assieme alla nozione disgiuntiva di finito, dando luogo a una coppia, anteriore a tutte le altre, compresa la stessa divisione categoriale. Questa, infatti – la divisione categoriale - riguarda il finito, non l'infinito, e, dunque, è successiva¹¹.

Sullo sfondo della logica del modo d'essere, le *passiones disjunctivae* dispiegano la razionalità o trama del reale – finito-infinito, potenza-atto, contingente-necessario – secondo una cadenza in base a cui un termine dell'alternativa conduce a quello che gli corrisponde disgiuntivamente, nel senso che, se si dà il finito, non può non darsi l'infinito, perché il finito esige l'infinito. Il meno non si dà senza il più, non viceversa. L'infinito può darsi senza il finito, non però il finito senza l'infinito¹². È l'*ordo essentialis*¹³, la logica della *scientia scientiarum* o anche quella razionalità che non ha bisogno di fondamenti teologici o cosmologici, perché ha la ragione di sé in sé.

Siamo oltre Bonaventura, per il quale la scienza prima è la teologia¹⁴, come oltre Tommaso, per il quale la metafisica, per quanto autonoma, si apre dall'interno alla teologia¹⁵.

possit esse medium» (ivi, I, d. 8, p. 2; d. 9, qq. 1-5 [ed. Vat. vol. VI, appendice A, p. 414]).

- 9 «[...] dico quod istud disjunctum “necessarium” vel “possibile” est passio entis, circumloquens convertibilem [...] passiones autem entis convertibiles – ut communius – immediate dicuntur de ente, quia ens habet conceptum simpliciter simplicem» (ivi, I, d. 8, p. 2; d. 9, qq. 1-5 [Vat., appendice A, p. 414]).
- 10 «Conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus entis simpliciter infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni vel entis veri, vel aliquorum similium; quia infinitum non est quasi attributum, vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum» (ivi, *Ordinatio* I, d. , p.1, qq. 1-2, n. 58).
- 11 «Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam ad decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet finitum, est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus, sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et extra omne genus. Quaecumque sunt comunia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum» (ivi, *Ordinatio* I, d. 8, q., n. 139).
- 12 J.M. Counet osserva: «L'étant est de soi illimité, infini, intensif. Quant au fini, ce n'est pas autre chose que l'infini, mais sous la modalité du fini, parce que je peux penser l'étant sans lui et parce que l'étant peut être sans lui: pour les transcendants disjonctifs, le terme supérieur peut exister et se penser sans l'inférieur, l'inverse n'étant pas vrai» (Id., *L'univocité de l'étant et la problematicité de l'infini chez Duns Scot*, in Folon J. McEvoy, *Actualité de la pensée médiévale*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, Louvain-Paris 1994, p. 325).
- 13 I. Duns Scotus nel *De primo principio* (éd. Müller, p. 4) scrive: «omne ens est ordinatum».
- 14 Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, opuscolo significativo circa il ruolo della teologia, scienza del senso delle creature – *creaturae ut signa*.
- 15 L'autonomia del mondo profano è reale, come altrettanto reale il suo limite di espansione, a causa del suo intrinseco statuto. La metafisica non ha limiti se non intrinseci, nel senso dell'autocorrezione nella

Scoto non è né con l'uno né con l'altro, perché la scienza suprema non è la teologia ma è la metafisica, e questa si risolve nella pura possibilità oggettiva.

2. Dalla metafisica all'antropologia: dall'oggetto al soggetto

Ora, il concetto di ente, considerato nella sua indifferenza e neutralità, colto nella sua assolutezza e semplicità, costituisce il primo oggetto adeguato naturale dell'intelletto o anche, l'oggetto *naturaliter motivum* dell'intelletto¹⁶. L'intelletto in quanto intelletto è lo stesso per il versante umano come per quello angelico. La differenza, allora, ove riparla? Nella "conditio ista". "Pro statu iste" il nostro intelletto deve sottostare ad alcune condizioni. Noi non siamo come eravamo e non saremo come siamo. Infatti, nella concreta situazione in cui versiamo la dimensione sensibile è per l'intelletto ineludibile, nel senso che il contatto con l'intelligibile ha luogo attraverso il sensibile. E allora, se su un piano generale l'oggetto *naturaliter motivum* dell'intelletto è l'*ens in quantum ens*, nella situazione attuale l'oggetto motivo è la "*quidditas rei sensibilis*"¹⁷. Questa puntualizzazione è qualitativa, perché ci riporta sul piano dell'effettualità. Ebbene, su questo piano e a questo livello, quale la piega che il sapere, filosofico e teologico, viene assumendo, e di quali caratteri si viene rivestendo? Quale il volto del "nostro" sapere?

Non si trascuri che l'impostazione aristotelica del sapere, variamente riproposta, muove dalla sostanza (*ousia*)¹⁸, a cui vengono ricondotti i principi universali, nel senso che, sia pure da un'angolazione diversa, la scienza della sostanza o metafisica si risolve nella scienza dei principi primi, a cui ogni altra proposizione viene riportata¹⁹. La connessione è di carattere metafisico, nel senso che la sostanza rappresenta quell'incarnazione plenaria dell'ente in

direzione del sapere teologico, speculativo e pratico.

- 16 «Ens non tantum limitatum, sed illimitatum (est) obiectum naturaliter motivum intellectus creati; et ita ens, ut est indifferens ad utrumque erit obiectum adaequatum naturale» (I. Duns Scotus, *Quodlibetales* XIV, a. 2, n. 46).
- 17 «Dico igitur quod obiectum naturale, hoc est, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis – vel forte adhuc specialius, quidditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili; tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio» (ivi, XIV, a. 2, n. 43).
- 18 È in rapporto all'*ousia* aristotelica che va valutata la metafisica di Scoto, la cui caratteristica «n'est pas le fait qu'elle traite d'objects libres de matière et de changement, mais qu'elle traite des concepts transcategoriaux. Ses objets ne sont ni l'ousia ni l'étant divin, mais le concept d'"étant"» (L. Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendentale*, PUF, Paris 2002, p. 37).
- 19 Per intendere l'indole del discorso sarebbe opportuno riflettere su quanto scrive Aron Ja. Gurevitch a proposito del tempo, in particolare in merito all'esclusione dal suo ambito degli dei come della "sostanza". Anche se creata, ogni sostanza è in un certo modo fuori del tempo. «Considerato dal punto di vista della sua sostanza, l'essere non può essere misurato dal tempo, perché la sostanza non ha alcuna successione e corrisponde non al tempo, ma al momento presente (*nunc temporis*)» (*Le categorie della cultura medievale*, Torino, Einaudi 1983, p. 123). Chi mette in luce la fecondità teoretica del paradigma agostiniano-francescano di segno relazionale rispetto al paradigma di matrice aristotelica di segno sostanziale, con conseguenze di lungo termine, è il medievista M. Parodi, del quale si consulti *Il paradigma filosofico agostiniano*, Bergamo, Lubrina 2006.

quanto ente, di cui i principi primi sono la disarticolazione logica. Scienza dell'ente in quanto ente (ontologia) e scienza dei primi principi (logica) sono indissociabili. Il soggetto della metafisica – l'ente o sostanza in cui l'ente si esprime in forma perfetta – esige e si illumina attraverso i principi primi. Riflessione sui principi primi e riflessione sull'ente in quanto ente vanno di pari passo, nel senso che l'una presuppone l'altra e dunque l'una non è senza l'altra. È l'antica articolazione tra essere e pensiero, nel senso che questo si fonda su quello, dal momento che la nozione di "ente" è prima in senso assoluto: è ciò che si imprime nell'anima in modo prioritario, la cui comprensione ci obbliga ad ammettere che è impossibile che una cosa sia e insieme non sia. Come il dire che "il tutto è maggiore della sua parte" rinvia alla comprensione dei termini – *res, ens*, tutto, parte²⁰ – così, diventando proposizione, la nozione di ente pare regga il peso dell'intera logica con i suoi principi primi, dal principio di non-contraddizione e del terzo escluso al *principio* di identità, fino al principio di causalità. Se c'è una cosa che si possa dire sempre dell'ente è che esclude dall'interno il non-ente, sicché non può essere e non-essere nello stesso tempo. Il principio di non-contraddizione è il più stabile tra i principi, sia nel senso che è il primo e sia nel senso che una sua qualsiasi problematizzazione porrebbe in pericolo l'intera impalcatura logica e la comunicabilità del pensare. Le modalità espressive per dirne il carattere fondativo sono le più svariate: *notissimum, firmissimum, certissimum, evidentissimum...* Questo e gli altri principi primi si impongono in base alla conoscenza dei termini, di cui risultano: conoscere questi e ammettere quelli è una sola operazione²¹. L'antropologia è un capitolo, derivato e dipendente. L'attività umana, conoscitiva ed etica, assume volto in tale cornice oggettuale e di segno necessario, con il compito di riflettere (*speculum-speculare*) e di attenersi, attraverso la *recta ratio*, a ciò che è, frutto e insieme sorgente di ciò che deve essere. Ente e principio di non-contraddizione costituiscono un binomio inscindibile, radice di ogni altro. Il giudizio riflette ciò che è, senza alcun ruolo, se non quello di esprimere la realtà, dal momento che si tratta di ciò che è così, non diversamente. È la necessità dell'universale o anche l'universalità del necessario. Il che non significa che il soggetto e il suo mondo spirituale siano assenti²². La loro presenza però è secondaria, come lo specchio rispetto alla luce.

Quale il contributo di Scoto? Il Dottor Sottile eleva a rango del principio di non contraddizione il principio dell'evidenza soggettiva, al punto che colui che nega tale principio vien ritenuto un "protervo", indegno di assurgere a interlocutore, più vicino al brutto che a

20 «In utroque (scil. prima et secunda operatio intellectus) est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scil. hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis, ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus [...]. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principium intellecto» (Thomas de Aquino, *In IV Metaphysicam*, lect. 6, n. 605).

21 «Ex ipso lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescent. Quod quid fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentorum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitio cognoscuntur huiusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia» (ivi, n. 599).

22 E. Coccia, *Destruir totam scientiam moralem. Pensiero e legge nell'averroismo latino*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 2005, n. 52.

un essere razionale – «dicendum est eum non esse hominem» – che è l’atteggiamento che Aristotele assume nei riguardi di colui che nega il principio di non-contraddizione²³. Le proposizioni contingenti assumono un grado epistemico nuovo. Scrive, infatti, Scoto: «ciò che fa la perfezione di una scienza è la certezza e l’evidenza della conoscenza. Che la scienza porti su un oggetto necessario, questa è una condizione che riguarda l’oggetto o il contenuto, non la conoscenza, dal momento che questa può portare su un oggetto sia necessario che contingente»²⁴. Anche se immediatamente di carattere gnoseologico, tale assunto ha un significato fortemente antropologico. È un testo rivoluzionario, non perché parli dell’esistenza del sé – che la conoscenza sia immediata o derivata dall’esperienza, qui, ora, non interessa – né perché consideri la conoscenza certa ed evidente di sé quale soggetto degli atti di pensiero o di vita; ma perché ritiene che una conoscenza di una creatura contingente e peribile, dunque un’esperienza fragile e provvisoria, possa costituire la base sufficiente e sicura di un sapere rigoroso. Siamo fuori dell’impianto aristotelico. La conoscenza di sé è il pilastro della costruzione gnoseologica, il che significa che il sapere è sottomesso all’uomo, non l’uomo al sapere e, in ogni caso, il sapere ha una dimensione propriamente antropologica. Ecco, in breve, la rivoluzione rispetto all’impostazione tradizionale. Il sapere è tale in base all’evidenza e l’evidenza è tale in rapporto al soggetto, che assurge ad autentico protagonista. Dunque, indicando l’evidenza come carattere qualificante del sapere, Scoto sposta l’asse filosofico, non costituito più dall’oggetto, con i suoi tratti invarianti. L’asse è il soggetto, contingente, libero e creativo, con il risultato che il sapere può essere rigoroso anche se riguarda ciò che non è universale o necessario. Il sapere risulta di “proposizioni immediate”, e cioè di proposizioni che non hanno bisogno di mediazione alcuna, perché si impongono da sole, in forza dei termini, di cui risultano. E così, affermazioni come “Io stesso non può essere e non-essere nello stesso tempo”; “il calore riscalda”; “Dio vuole”; “io sono sveglio”, ecc. si impongono non perché il loro contenuto sia necessario – di alcune lo è, di altre no – ma perché sono “proposizioni immediate” o “per sé”, e cioè *si impongono per la loro evidenza. Ciò che qui conta è meno ciò che le proposizioni dicono, che può essere sia contingente che necessario, e più l’impossibilità che il soggetto avverte di rifiutare loro l’assenso*²⁵.

23 «Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum: sicut nec cum eo dicente, non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia caecus es. Ita quodam sensu, id est, perceptione interiori, experimur istos actus in nobis, et ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere» (I. Duns Scotus, *Ordinatio* IV, d. 43, q. 2, n. 11).

24 «Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto, haec est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti» (I. Duns Scotus, *Ordinatio Prologus*, n. 211). A commento e a sviluppo di questa tema cfr. J. Schmutz, *L’existence de l’Ego comme premier principe métaphysique avant Descartes*, in O. Boulnois, *Généalogie du subject. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin 2007, pp. 215-268.

25 Cfr. L. Alanen/M. Yrjonsuuri, *Intuition, jugement et évidence chez Ockham et Descartes*, in J. Biard/R. Rashed, *Descartes et le Moyen Âge*, Vrin, Paris 1987, pp. 162-164.

La funzione del soggetto è qualificante, qualunque sia il contenuto del sapere. Scoto non si ferma all'ambito del mondo esteriore. Egli estende il discorso all'ampio ventaglio dell'esperienza della vita soggettiva – dal sentire al volere, dal conoscere all'amare – a proposito della quale propugna un'evidenza pari a quella delle proposizioni per sé note²⁶, tale da emulare l'evidenza del principio di non-contraddizione. È il criterio che Scoto propone per fugare il dubbio dello scettico. A conferma si rilevi che Scoto colloca fuori dal recinto umano quelli che osano mettere in discussione il darsi di siffatta esperienza. Negando ciò che ci caratterizza, e cioè la coscienza di sé, costoro dal mondo umano cadono in quello animale²⁷. Il ruvido linguaggio di Aristotele in merito a quanti negano il principio di non-contraddizione – sono come un tronco d'albero – viene qui evocato per quanti osano mettere in discussione siffatta coscienza pensante. Il concetto di uomo include la certezza di sé, che assurge ad autentico primo principio, da porre sullo stesso piano dei principi primi. Il passaggio è consapevole e radicale: la scienza dall'oggetto passa al soggetto pensante, il quale non può concepire una cosa in altro modo, indotto a escludere qualsiasi dubbio serio, sia che l'area riguardi il mondo sensibile che quello intelligibile, sia esteriore che interiore. Se qualcuno dice: "io so che vivo", costui non può ingannarsi, poiché in questione non è il contenuto dei singoli atti ma il fatto che tali atti sono espressione di vita²⁸. Il cogito diviene un "pensare che io penso", che non è possibile spingere all'infinito su se stesso, poiché già in prima battuta è evidente e pertanto si impone che io vivo e che penso. Anche se tutti i sensi mi ingannassero, non potrei dubitare del fatto che "vivo" e "penso". Che si tratti di una conoscenza evidente (*quid sit per se notum*) risulta dal fatto che "io vivo" e che "io penso" è evidente (*esse per se notum*), o anche è una verità analitica²⁹. La conoscenza di sé è dunque una verità assoluta.

Il che significa – se vogliamo andare subito all'esito finale – che l'impianto non poggia primariamente sull'ente, come sulla sua base inconcussa, o sui principi universali, bensì sulla coscienza del soggetto, che sa che vive, che pensa e che pensando s'avvede di pensare in un certo modo. Ciò che conta è il grado di evidenza che il soggetto può vantare a sostegno di ciò che propone – l'indole dell'evidenza può essere di varia natura e sorgere da fonti disparate – e che non è proporzionato alla perfezione della cosa conosciuta, ma alla coscienza del soggetto. Dal modo d'essere dell'oggetto Scoto passa al modo d'essere del conoscente: sarà assolutamente certo non ciò che non può essere altrimenti, ma ciò, e tutto ciò, che il conoscente non può non ammettere, oltre qualsiasi ragionevole dubbio o inganno, sia divino che umano. La certezza della scienza in generale non è più fondata sul carattere *inconcussum*

26 «Ergo per ipsum, ibi "nos vigilare" est per se notum sicut principium demonstrationis. Et sicut est certitudo de "vigilare" sicut de per se nota, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra (ut "me intelligere", "me audire")» (I. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, q. 4, n. 238).

27 «Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum: sicut nec cum dicente, non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia caecus es. Ita quodam sensu id est, perceptione interiori, experimur istos actus in nobis, et ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere» (*Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, n. 11).

28 Ivi, I, d. 3, n. 227. Sant'Agostino a riguardo scrive: «Intima scientia est qua nos vivere scimus. Nunquam falli nec mentiri potest qui se vivere dixerit scire» (Augustinus, *De Trinitate* XV, 12, 21). Qui non si tratta solo di richiamare l'approdo di Agostino antiaccademico. Scoto conferisce alla riflessione agostiniana uno statuto epistemologico nuovo, ponendolo a fondamento del sapere.

29 I. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, n. 228 (adnotatio Scoti).

dell'ente, ma sulla certezza che ognuno ha di esistere. *Siamo agli albori dell'autorità del cogito*. Non è merito da poco l'aver accordato a delle proposizioni contingenti tale statuto epistemico. È un programma che altri svilupperanno, ma che spetta a Scoto aver proposto nelle sue linee essenziali³⁰.

Il carattere antropologico di tale discorso l'apprezza colui che riflette che il Dottor Sottile non pone a fondamento i caratteri di permanenza e oggettività, propri della filosofia aristotelica, variamente riproposta dai suoi contemporanei. Il che non significa che Scoto subordini ogni sapere universale e necessario all'appercezione di sé – tale tipo di soggettività è propriamente cartesiano-kantiana³¹; anche se occorre ammettere che le proposizioni conosciute per sé (per se nota) sono le condizioni dell'esperienza e dunque della scienza³². Comunque, lo stile speculativo di Scoto non si qualifica in base a quel mondo metafisico-gnoseologico di matrice aristotelica, che nel sec. XIII prende il sopravvento su quello di matrice agostiniana, ma a questo si richiama e questo ripensa in modo originale.

Se per la linea scotista di matrice agostiniana la conoscenza di sé è prioritaria rispetto a ogni altra conoscenza, per la linea di matrice aristotelica la conoscenza di sé è conseguente alla conoscenza di qualcosa – pensare qualcosa precede il pensare che si pensa³³. Ciò che va rilevato è che, se nel contesto del sapere di matrice aristotelica il soggetto che emerge con il suo pensare, sentire e vivere, ritrovandosi contingente e precario, non può assurgere a fondamento del sapere o a suo modello, segnato dai caratteri di immutabilità e universalità, nel contesto agostiniano-scotista tale soggetto non solo è al centro, ma è il principale punto di riferimento, sia nel senso che la riflessività dell'anima conferma la sua trascendenza sul corpo, e sia nel senso che costituisce un autentico principio di certezza. Mentre per Scoto la conoscenza è "*certa et evidens*" in rapporto al soggetto, e una proposizione sia di segno necessario che di segno contingente riguarda il contenuto del sapere, non la sua scientificità, per la linea aristotelica la scienza vanta altri caratteri ed esige come essenziale l'invariabilità del contenuto, cui è subordinato ciò che è "contingente", e dunque il soggetto, estraneo in quanto tale al sapere, universale e oggettivo³⁴. Il mondo contingente è fuori dell'ambito scientifico, e con esso l'uomo come soggetto primario, essenzialmente libero e dunque mas-

30 «La thèse scotiste qui accorde à des propositions contingentes le statut épistémique d'une absolute évidence constitue la toile de fond de toute la réflexion sur les degrés d'évidence qui prend son essor au XIV siècle, tant en Angleterre que sur le continent» (J. Schmutz, *L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique* cit., p. 234).

31 Cfr. R. Descartes, *Discours de la méthode* IV: «Le premier principe de la Philosophie que je cherchais».

32 «Quantum ad secundum articulum – ut in nullis cognoscibilibus locum habeat error academicorum – videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus praedictis dicendum est, videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et secundo de cognitis per experientiam, et tertio de actibus nostris – utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis» (I. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 229).

33 Per alcune conseguenze etiche di questo diverso percorso per pervenire alla conoscenza di sé cfr. C. Casagrande, *Ragione e passioni: Agostino e Tommaso d'Aquino*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», 2008, n. 87, pp. 421-434.

34 Punto centrale delle sue analisi, Hegel lo anticipa, allorché nella *Prefazione a La fenomenologia dello spirito* (Torino, Einaudi 2008) scrive: «Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi proprio attraverso la presentazione del sistema, tutto dipende da questo: cogliere ed esprimere il vero come sostanza, ma anzi propriamente come soggetto» (p. 13).

sima espressione della contingenza. Per Scoto, al contrario, il fondamento “soggettivo” della conoscenza è in prima linea: la certezza come l’evidenza sono da parte del soggetto conoscente, nel senso che non riposano sul fatto che l’oggetto non possa essere diversamente, ma sul modo con cui il soggetto apprende l’oggetto. La *via resolutionis* verso un primum interamente certo non porta prioritariamente verso l’*ens*, bensì verso l’*ego cogito*. L’ontologia è subordinata all’antropologia. L’approdo non è l’ente o l’ontologia dei principi universali, ma il soggetto. Sotto questo profilo, la posizione di Scoto porta con sé un germe di profonda crisi dell’aristotelismo, dal momento che, mentre per la tradizione aristotelica l’evidenza si fondava su proposizioni necessarie e universali, ora matura ai margini di proposizioni contingenti e singolari.

Ciò che però è da sottolineare è che, se sotto questo aspetto la prossimità di Cartesio a Scoto è evidente come la sua lontananza da Aristotele, sotto l’aspetto del primato del pensare sul volere Cartesio è più vicino alla linea aristotelico-tomista che a quella scotistica.

3. *Scoto non è Cartesio*

Sia per Scoto sia per Cartesio, che alcune siano verità eterne e altre siano verità contingenti non incide sullo statuto della certezza, ma solo sul contenuto di ciò che risulta evidente. A Burmann che, sottolineando la reciprocità tra verità necessaria e verità contingente, non nascondeva l’indole precaria di queste seconde, Cartesio risponde che la proposizione “*ego existo*” va qualificata come “necessariamente vera” soltanto “quoties a me profertur vel mente concipitur”³⁵, e cioè soltanto e ogni qualvolta è enunciata o pensata, e dunque è una verità contingente: «Lorsque paraissent les Meditations en 1641, l’affirmation de l’*ego sum*, *ego existo* come fondement incontournable d’évidence métaphysique n’avait donc rien d’une grande nouveauté»³⁶. Vuol dire questo forse che Scoto è moderno al pari di Cartesio? È noto che sia Pascal che Heidegger hanno parlato della radicale originalità dell’*ego cogito* di Cartesio. Prima di lui si ha un uso metafisico dell’*ego cogito* all’interno di un corpus testuale – *tractatus de anima* – che a sua volta si muove in un diverso circuito filosofico. L’*ego*, nell’ottica del pensare scotista, non diventa il soggetto proprio della metafisica generale, che resta invece l’*ens*. L’“Io sono” non è la conclusione del dubbio o del pensiero, come sarà per Cartesio, ma ne è la premessa o il presupposto, poiché bisogna essere per dubitare – è generale l’assunto: *prius est esse quam agere*. Se in quanto è l’Ego rientra nel trattato *De anima*, e dunque nella metafisica speciale, in quanto è percepito l’Ego per Scoto gioca un ruolo nella metafisica generale, e cioè il ruolo di primo principio nel senso degli assiomi o principi primi, che sono sempre implicati in un ragionamento. E allora, se per il medievale Scoto e per il moderno Cartesio la “*via resolutionis*” conduce verso l’Ego, quale approdo assolutamente evidente, resta acquisito che la via d’accesso e il ruolo si divaricano, sia nel senso che Scoto ritiene la percezione dell’Ego successiva all’essere mentre Cartesio la ritiene conseguente al dubbio, e sia nel senso che Cartesio colloca l’Ego nell’ambito del pensiero – *res cogitans* – mentre Scoto lascia l’Ego nel cuore dell’ontologia. Scoto vede nell’*ego* l’*ens* di cui abbiamo

35 Confronta la II delle *Meditationes Metaphysicae*.

36 J. Schmutz, *L’existence de l’Ego comme premier principe métaphysique*, cit. p. 251.

la prima esperienza certa, anzi la più certa, Cartesio al contrario procede ben innanzi nella precisazione del suo “contenuto antropologico”, identificandolo con la “cogitatio”: *sum res cogitans*. Da una parte l’ontologia, dall’altra la gnoseologia; da una parte l’essere, dall’altra la coscienza. L’alterità del pensare medievale rispetto al pensare moderno è qualitativa. Ma non basta.

Volendo approfondire il rapporto, occorre rilevare che Scoto non è Cartesio perché ha impostato su altri principi l’intero discorso antropologico, e cioè non sul pensiero, ma sulla volontà, non sulla *res cogitans*, ma sulla *res cogitata*, e cioè sul fatto di essere stato pensato prima di essere, e dunque non un *effectum causae*, ma un *volitum*, e dunque frutto *voluntatis liberae*. Questa scelta, spesso trascurata, allude alla distanza qualitativa dell’uno dall’altro. L’antropologia cartesiana è altra dall’antropologia scotista, anche se entrambe al centro delle relative gnoseologie. E qui, è preziosa tale puntualizzazione relativa alla divaricazione dell’ego in *ens volens* e in *ens cogitans*, in libertà e razionalità, con l’aggiunta che nel definire il carattere essenziale del soggetto entrambi si richiamano ad Agostino, Scoto sostenendo come essenziale la libertà, Cartesio la riflessione (*meditatio*).

Certo, Cartesio non parla del soggetto come di una sostanza (*res*). La *res* della *res cogitans* di Cartesio non è la *res* dell’*ousia* di Aristotele. Il pensiero non ha per sostrato la sostanza aristotelica, quasi che il concetto di sostanza aristotelica diventi in Cartesio “sostanza pensante”, nella presunta identificazione dell’anima con l’intelletto agente. E tuttavia, con la *res cogitans* Cartesio pare muoversi nella direzione del privilegiamento aristotelico della razionalità, lungo la traiettoria dell’anima essenzialmente pensante, traduzione moderna dell’uomo *hanimal rationale*. Come dimostra Paul Magnard, «la *res cogitans* ne doit pas être interprétée comme traduisant l’imputation de la cogitatio à une chose, qui en serait le suppôt ou le substrat; mais comme l’auto-fondation de la pensée par elle-même»³⁷. Il soggetto di Cartesio è il pensiero pensante che in quanto tale non poggia su qualcosa d’altro da sé o su una sostanza che funga da supporto. Esso, però, in linea con la scelta antropologica aristotelica, è caratterizzata dalla razionalità. È Cartesio che nella *IV Responsio* scrive: «de ce que je ne connais rien autre chose qui appartienne à mon essence, c’est-à-dire à l’essence de mon esprit, sin que je suis une chose qui pense, il s’ensuit qu’il n’y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne»³⁸. Certo, qui, ai fini del carattere pensante della coscienza, va evocata la linea aristotelica, anche se questa ritiene che la conoscenza di sé non sia immediata, e quindi l’anima non possa dirsi *res cogitans* in senso cartesiano. Si sa, infatti, che per la prospettiva aristotelica l’essenza (anima) è conosciuta attraverso i suoi poteri (facoltà) e questi attraverso i rispettivi atti³⁹. Se questo è vero, Cartesio giunge all’anima presente a se stessa senza alcuna mediazione – *res cogitans* – attraverso Agostino, per il quale la mente si percepisce direttamente⁴⁰,

37 P. Magnard, *Ipseité ou subjectivité*, in J. Biard/R. Rashed, *Descartes et le Moyen Âge*, Vrin, Paris 1987, p. 317.

38 Confronta la citazione e commento nel denso saggio di F. Berland, *La généalogie du “sujet moderne” et la notion de substance chez Descartes et Dietric de Freiberg*, in O. Boulnois, *Généalogie du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, cit., pp. 72-73.

39 «Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam» (Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1).

40 Sant’Agostino scrive: «Intima scientia est qua nos vivere scimus [...] Nunquam [...] falli nec mentiri

ma attraverso un Agostino ripensato in chiave aristotelico-tomista, e cioè nell'ottica del primato della razionalità.

La distanza da Scoto è evidente. Se l'antropologia di Cartesio è qualificata dall'attività pensante, l'antropologia di Scoto è qualificata dall'attività volente. Certo, anche per Cartesio tutto è perché voluto, finanche le verità eterne. Non vi è ordine naturale, da sempre e per sempre. Ogni ordine è stabilito e pertanto è revocabile, a partire da quello complessivo della creazione. E il motivo è che la volontà è la sorgente di ogni ordine. Fin qui l'intesa di Cartesio con Scoto è completa. Da qui però le posizioni si divaricano. Cartesio concede che tutto sia frutto della volontà di Dio e insieme che sia immutabile, sicché è possibile procedere all'esplorazione del mondo, accantonando Dio che, come nota Pascal, con un calcio avrebbe messo in moto la macchina prima di ritirarsi al di là del nostro orizzonte⁴¹ – la teologia non ha nulla da spartire con la teologia. Scoto invece non solo pone al centro la volontà di Dio, ma aggiunge che è dotato sia di potenza ordinata che di potenza assoluta, sicché può agire contro e al di fuori di tale ordine. È la trascendenza della libertà creativa che in Scoto è qualificante. Se in Cartesio la volontà di Dio può fungere solo da possibile alimento del dubbio o assumere il volto del "genio maligno"⁴², la ragione è da riporre nel fatto che qui la teologia è estranea, mentre in Scoto resta l'ispirazione nascosta della prospettiva filosofica, nel senso che tale onnipotenza non viene predicata di un ente neutro o dispotico. Si tratta dell'onnipotenza del Padre⁴³.

4. Cogito quod volo

È nota la fondamentale distinzione che regge l'universo noematico di Scoto, e cioè *la divaricazione tra natura e volontà*⁴⁴, o anche, *tra determinismo e libertà*, nel senso che tutto ciò

potest qui se vivere dixerit scire» (*De Trinitate* XV, 12, 21).

41 «Je ne puis pardonner à Descartes: il voudrait bien, dans toute la philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu» (B. Pascal, *Pensées*, 1001).

42 Sia pure attraverso la tesi occamista della possibilità che si abbia la conoscenza evidente di qualcosa che in effetti non esiste, la tesi di Dio "qui potest omnia" e del "genio maligno" cartesiano è sviluppata da T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota ai margini delle Meditationes di Descartes*, nella raccolta *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1992, pp. 401-440.

43 I. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 42, q. u. n. 9: «Alio modo omnipotens accipitur proprie theologicè [...]; et hoc modo videtur omnipotentia esse credita de primo efficiente, et non demonstrata». A buon diritto Rémi Brague scrive che è opportuno tener presente che il pensiero cristiano parla dell'onnipotenza del Padre, non del despota o del tiranno, come risulta dalla teologia cristiana: «Il est très dangereux de séparer les deux idées, 'le Père' et 'le tout-puissant'» (R. Brague / J.-P. Batut, *Qui est le Dieu des chrétiens?*, Paris, Salvator 2011, pp. 17-22). Per uno sguardo generale cfr. O. Boulnois (a cura di.), *La puissance et son ombre. La toute-puissance divine de Pierre Lombard à Luther*, Aubier, Paris 1994.

44 «Sed ad unitatem non potest reduci, quia natura et voluntas non habent eundem modum principiandi, quia secundum suas rationes formales sunt opposita; si enim reducerentur ad rationem unius principii, illud principium aut determinatur ad unum aut non, et – sive sic sive non – vel esset principium ut natura velut voluntas. Igitur reducitur tota multitudo ad duo prima principia productiva tantum; ergo tantum sunt duo prima principia productiva» (I. Duns Scotus, *Lectura* I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 202).

che accade o rientra *nella logica della natura* o *nella logica della volontà* – sono i due modi essenziali di essere e di produzione. Il che significa che la libertà non è uno dei predicati della volontà, ma la sua struttura essenziale, così come la *determinatio ad unum* il tratto qualificante della natura – la necessità e la contingenza esprimono invece i caratteri del prodotto, sicché Dio Padre vuole in modo libero e necessario il Figlio, mentre vuole in modo libero e contingente il mondo, l'uno infinito, l'altro finito.

Qualitativamente distinta dalla natura, la volontà non è mossa da altro che da se stessa, sicché il cominciamento del suo agire non è in un'esteriorità o in un'antioriorità che permetterebbero di render conto delle sue scelte. *L'atto di volizione ha il suo principio nella stessa volontà, titolare e dunque responsabile di ciò che chiama all'essere.* A conferma, si rilevi che la volontà può porre i contrari e i contraddittori nel senso che, mentre vuole una cosa, può volere la contraria o la contraddittoria, o anche sospendere la volizione⁴⁵. Questo aiuta a intendere l'estensione del campo entro cui si dispiega la sua libertà, non determinata da alcunché. E proprio perché i motivi dell'agire appartengono alla volontà, non si può chiedere perché la volontà agisca in un certo modo, dal momento che si cercherebbe la ragione di ciò che è senza ragione, come accade per i principi primi che, perché tali, non rinviando ad altro⁴⁶. La volontà si determina da sé all'azione⁴⁷. Infatti, le altre potenze attive non possono dirsi padrone di ciò che producono, perché devono parte rilevante della loro effettualità causale ad altre cause. Quella della volontà è un'indeterminazione attiva o illimitata, perché può muoversi in tutte le direzioni, dotata di una causalità illimitata, capace di determinarsi a un opposto piuttosto che a un altro. Il sole può sia sciogliere che condensare, ma non può scegliere una delle due operazioni⁴⁸. Tale capacità è propria della volontà ed è la conferma della sua libertà, la quale non sorge in una mancanza, ma in un eccesso di forza. Come altrimenti superare l'alternativa in cui spesso ci veniamo a trovare? Come uscire dall'aut-aut se non grazie a una decisione che rivela il potere che la volontà ha in proprio di optare per l'uno o per l'altro, confermandosi trascendente l'uno e l'altro? Ebbene, quella che per Scoto è conferma inconfutabile della libertà, per Cartesio è fonte di errore, nel senso che scegliendo

45 «Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti, nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere actum volendi [...]» (I. Duns Scotus, *Lectura* I, d. 39, n. 50).

46 «Sicut enim non est medium inter formam et principium activum, ita non est medium inter principium agendi et modum agendi. Et sicut quamlibet entitatem consequitur modus essendi eius proprius, ita est quamlibet formam activam consequitur immediate sicut modus agendi. Propterea sicut non est alia causa quare voluntas vult, nisi quia voluntas est voluntas, ita non est alia causa, quare voluntas vult sic necessario vel contingenter, nisi quia voluntas est voluntas. Nam haec est immediata: voluntas vult» (I. Duns Scotus, *Reportata Parisiensis* I, d. 10, q. 3, n. 4).

47 «Ipsamet est tale activum quod seipsam determinat in agendo» (I. Duns Scotus, *Quodlibetales* XVI, n. 15).

48 «Agens ex electione potest diversi modi agere, non tantum diversitate quadam disparationis, sed contradictionis, sicut potest non tantum hoc agere et illud, sed hoc agere et illud non agere. Agens autem naturale, quod est illimitatum simpliciter vel aliquo modo secundum perfectionem activam potest ad disparate agere, sed non ad contradictoria, quia quodlibet illorum agit in materiam indispositam et hoc necessario. [...] Exemplum de sole, et tactum est I. lib. dist. 2 et 7 qui licet habeat indeterminationem quandam ad disparata causanda in diversis passis, non est tamen indeterminatus contradictorie, imo necessario agit in quodlibet passivum, quidquid potest in illud agere» (I. Duns Scotus, *Ordinatio* IV, d. 12, q. 3, n. 19).

prima che l'intelletto abbia esaurito il suo compito, la volontà diventa l'imputata dei nostri errori. Per Cartesio è la volontà al carro della ragione, per Scoto è la ragione al carro della volontà.

Infatti, *la volontà umana muove ma non è mossa, mettendo in discussione il principio, che presiede alla prospettiva contrapposta, secondo cui "tutto ciò che si muove è mosso"*. La volontà è dotata di potenza attiva non riconducibile alla distinzione tradizionale di atto e potenza, nel senso che non si muove perché è mossa da qualcosa d'altro da sé. La potenza attiva, pur significando una relazione, non si risolve nella relazione, essendo piuttosto fondamento della relazione – in questo senso si parla di potenze dell'anima. Come potenza reale, la volontà è qualcosa d'assoluto, di indipendente da tutto ciò che non rientra nel suo circuito⁴⁹. In quanto forma assoluta, la potenza non si oppone all'atto, ma, come principio attivo, è sempre in atto, perché può agire quando e come vuole. Il che non vuol dire che i componenti dell'atto non traggano alimento da più fonti. Perché padrona dell'atto, la volontà, anche se suggestionata da mille agenti, non è determinata da alcuno, confermandosi potenza che si autodetermina. *Ma cosa significa il dire che la volontà si autodetermina e quindi si auto-muove se non che è la cifra per eccellenza della libertà?* A questo punto l'esplorazione si arresta, perché si è alla fonte. La libertà, infatti, è un punto d'approdo, che non è possibile spiegare; spiega, ma non si lascia spiegare. Chi la spiega la mortifica, perché la razionalizza, subordinandola ad altra potenza⁵⁰.

5. Volo ergo cogito, *ovvero* voluntas radix rationis

È il passaggio nodale del discorso. Considerata una potenza cieca, Cartesio, al seguito della tradizione, ritiene che la volontà debba porsi in ascolto della ragione, fonte di luce, attingendo alla quale soltanto può compiere un'azione autenticamente umana⁵¹. Quale altra via per mettere un freno all'emozione e dunque all'errore, per un verso, e al dispotismo per l'altro? È la voce della tradizione, ben compendiata nella formula "*nihil volitum nisi praecognitum*", tradotta da san Tommaso, con "*ratio est radix libertatis*", nel senso che è la ragione che rende umana la volontà, illuminandola. Il primato è della ragione, rispetto a cui la volontà è in posizione ancillare, dunque dipendente da ciò che è oltre e fuori di sé. La volontà è soggetto della libertà, non radice⁵². La fonte è altrove, perché, se non viene illumi-

49 «Et vocatur haec potentia activa: non ipsa relatio, quae nuncupatur secundum numerum correlativum, sed natura absoluta, quae est relationum plurium, quae sunt ad oppositos effectus, proprium fundamentum» (I. Duns Scotus, *Metaphysica* IX, q. 15, n. 2).

50 «Si autem quaeras quid determinat ipsum ad agendum, dico quod per voluntatem suam determinetur; et si quaeras quid determinat voluntatem, respondeo [...] quod "indisciplinati hominis est quaerere causam cuius non est causa"» (I. Duns Scotus, *Lectura* I, d. 8, p. 2, q. u., n. 279)

51 Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* I, c. 72: «Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens». Certo, non si tratta della pura subordinazione della volontà alla ragione. E tuttavia la sua cecità originaria è ribadita – è questo il punto in discussione. Cf Idem, *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 6: «Dicendum quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate»

52 «Ad secundum (voluntatis est imperare) dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum:

nata, la volontà non agisce se non in modo acritico e dispotico: “*stat pro ratione voluntas*”. La domanda allora è: a chi spetta la prima mozione, alla volontà o alla ragione? La risposta comune è che la prima mozione è della ragione, rispetto a cui la volontà è in posizione di radicale sudditanza.

Scoto segue un diverso percorso, persuaso che alla volontà spetti la prima mozione, e dunque il compito di mettere in moto il complesso processo dell'azione; che la volontà non sia una facoltà irrazionale, ma una facoltà razionale che per questo chiede aiuto alla ragione; che abbia una radice di autentica libertà, di cui l' *affectio iustitiae* è la spia; che, volendo l'infinito, avverte una particolare felicità, a conferma della sua intrinseca luminosità, sia nel senso che può volere l'infinito e sia nel senso che, per volere l'infinito, deve trascendere il finito, tenendo a freno gli stimoli concupiscenziali che vorrebbero incurvarla nel finito. Con un rilievo, nel quale è compendiato tutto il suo pensiero, Scoto dice che agire liberamente è agire conoscendo, nel senso che colui che vuole liberamente non vuole ciò che vuole in modo cieco. La conoscenza è inclusa nella volontà, la quale vuole ciò che conosce, o meglio ancora, conosce ciò che vuole, dunque non potenza cieca ma potenza che non opera al buio⁵³. La conoscenza non è fondatrice della libertà. La conoscenza trova la sua radice nella libertà, e non la libertà la sua radice nella conoscenza. La volontà libera è volontà pensante, e perché tale non vuole al buio ciò che vuole⁵⁴. Quale in concreto il meccanismo in atto?

Anzitutto, la volontà non soggiace alla “natura” come se questa fosse principio normativo, perché propriamente contingente. Nulla è necessario, ma tutto è contingente, perché tutto è perché voluto. Il principio normativo è l'ordine, e l'ordine non è l'unico possibile, ma quello voluto tra i possibili⁵⁵. Lo spazio, entro cui la volontà esercita la sua libertà, è costituito dal fatto che, qualunque sia l'oggetto, *la volontà può volere come non volere come anche, mentre vuole, sospendere il volere*. Non c'è nulla oltre e sopra. È cominciamento assolutamente primo di una serie di fenomeni. Accanto al *velle* e al *nolle*, infatti, occorre porre anche il *non-velle*, sia in positivo che in negativo, che è un particolare modo di volere, cioè a dire la sospensione⁵⁶. È l'epoché husserliana, che non è indifferenza, ma astensione dal volere o meglio sospensione della volontà da parte della volontà, non assimilabile all'indecisione, perché non si colloca tra un volere e un non-volere⁵⁷, ma si rapporta o a un volere o a un non-

sed sicut causa est ratio» (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 17, a. 1).

53 «“Agere libere” est per cognitionem – unde volens libere, ex hoc quod libere vult, non est caecus; ex hoc igitur quod quis libere vult, sequitur quod vult illud cognoscendo, ita quod in libertate includitur cognitio» (I. Duns Scotus, *Lectura* II, d. 25, q.u., n. 68).

54 F. Loiret, *Volonté et Infini chez Duns Scot*, Kimé, Paris 2003, pp. 199-200.

55 Questa impostazione non porta all'estrinsecismo e al positivismo (teologico) o al legalismo, come teme Maurizio Chiodi (*Etica di G. Duns Scotus*, in A. Ghisalberti / E. Dezza, “*Pro statu isto*”: *l'appello dell'uomo all'infinito*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 2010, p. 66), a condizione che si ponga a fondamento la volontà come libertà creativa, in Dio e nell'uomo. È quanto cerco di sostenere in *La libertà creativa. Modernità del pensare francescano*, Padova, Messaggero 2010.

56 «Dico quod duo sunt actus voluntatis positivi, scilicet nolle et velle; et licet nolle non sit nisi respectu alicuius quod habet rationem mali, vel respectu obiecti defectivi, tamen voluntas potest negative non velle obiectum in quo est nihil mali nec ratio obiecti defectivi, quia sua libertas est ad contradictoria» (I. Duns Scotus, *Lectura* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 118).

57 «Potest suspendere omem actum circa istud obiectum per aliquod velle elicatum, et hoc modo nunc aliquid elicere circa istud obiectum quousque distinctius ostendatur mihi» (I. Duns Scotus, *Ordinatio*

volere, da cui prende le distanze, confermandosi atto, altamente positivo⁵⁸. *Come renderne conto, se non riserviamo alla volontà la prima e fondamentale mozione, ritenendola essenzialmente libera?* E non è questa un'esperienza comune⁵⁹? Qualunque ordinazione naturale, espressione cioè della natura, e dunque obbligatoria, va in frantumi. Infatti, il *non-velle*, inteso non come *nolle* ma come un *non-velle*, può riguardare qualunque bene, compreso l'infinito. Nulla può render conto di questo movimento all'infuori della stessa volontà che così conferma la sua trascendenza su tutte le forze, che pure contribuiscono alla concretizzazione delle sue decisioni. Se dunque la sospensione non è di per sé né il volere né il non-volere una cosa, nessun agente naturale può render conto di tale spazio di oscillazione, proprio della volontà, la quale, se rientrasse nell'ambito della "natura", sarebbe determinata in modo uniforme, agendo o non agendo⁶⁰.

Da qui si comprende il ruolo che Scoto riserva all'intelletto, ruolo insostituibile ed essenziale, ma non primario. Non rientra forse l'intelletto nella logica della "natura", nel senso che non gode di alcuna libertà, anzi, come tutte le potenze naturali, è determinato *ad unum*? Ed essendo privo di libertà, come può l'intelletto dare alla volontà la libertà? L'intelletto non è padrone della sua attività, nel senso che, una volta individuato, il vero si impone. Qui conta meno ciò cui l'intelletto dà l'assenso, e più lo statuto in base al quale è chiamato a dare l'assenso, e cioè secondo coordinate definite e una logica inviolabile⁶¹. La vita dell'intelletto è avventurosa, come lo è qualunque esplorazione. L'approdo però è lì, da condividere o da rifiutare. Lo scettico oscilla, non padroneggia; l'agnostico ignora, non rifiuta. Davanti all'evidenza il consenso è necessario. Se la priorità causale spettasse all'intelletto, la volontà diverrebbe una sorta di appetito intellettuale, soggiacendo alla determinazione dell'intelletto, a sua volta segnato dall'indole dei risultati raggiunti. Ora, nell'ipotesi che le cose stessero così – e cioè primato dell'intelletto o anche, il vero fondamento della libertà – a cosa si ridurrebbe l'umanità dell'uomo e la personalità della persona? Mossa dall'intelletto, la volontà si ritroverebbe al livello degli appetiti, non più dunque volontà libera e padrona di sé, ma, come si è ricordato, appetito animale, sia pure illuminato. Da qui la necessità di modificare le priorità. L'intelletto è subordinato alla volontà⁶², che l'orienta per quanto concerne il campo

I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 150).

- 58 «Respondeo non sequitur, non volo beatitudinem, ergo nolo eam, sive non volo esse miserum, ergo de necessitate nolo esse miserum: quia nolle est actus positivus nolentis, sicut et velle, et ita liberum unum, sicut aliud: quia neutrum elicio necessario circa quodcumque obiectum, et ideo possum non elicere nolle circa malum, sicut velle circa bonum» (ivi, IV, d. 49, q. 9-10, n. 8).
- 59 «Unumquodque obiectum potest voluntas velle et nolle, et a quolibet actu in particulari potest suspendere hoc vel illo. Et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquod bonum, et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere, et nullum actum voluntatis circa hoc elicere» (ivi, IV, d.49, q. 9-10, n. 8).
- 60 «In eodem passo idem manens non potest causare opposita; igitur si obiectum cognitum causat in voluntate nolle, non potest causare velle, vel e contra. Sed hoc ponere est tollere omnem libertatem a voluntate et contingentiam in actibus humanis, qui sunt in potestate hominis» (I. Duns Scotus, *Lectura II*, d.25, q. u., n. 36).
- 61 «Intellectus necessario assentit vero sibi proportionaliter ostenso, quia est agens naturaliter, agens secundum ultimum suae potentiae – non sic autem voluntas. Unde quando aliquid est magis verum, tanto verius movet intellectum ad assentiendum sibi si perfecte sibi ostendatur, sed non quando est aliquid maius bonum, tanto magis movet ad sibi assentiendum» (ivi, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 116)
- 62 «Quaero quomodo potest movere aut imperare intellectui ad intelligendum vel non intelligendum»

da conoscere, ne guida l'esplorazione, l'interrompe o la devia a seconda dei progetti che ha deciso di portare avanti⁶³. La pedagogia della volontà è decisiva. Il che non significa che la volontà possa interferire nel processo conoscitivo. Una cosa è scegliere il campo di indagine, un'altra procedere alla sua esplorazione: la prima appartiene alla volontà, la seconda all'intelletto. L'esempio in merito al rapporto tra il vedere e gli occhi con i quali vediamo, pare decisivo. Abbiamo gli occhi per vedere, i quali dunque sono preziosi strumenti della vista. E tuttavia non vediamo solo perché abbiamo gli occhi, bensì perché *vogliamo vedere*. Certo, volendo vedere, vediamo in base e in conformità alla potenza visiva dei nostri occhi, non di più e non di meno. Ma se decidiamo di non vedere, il darsi degli occhi o che siano acuti è irrilevante⁶⁴.

L'intelletto conosce ciò cui la volontà è interessata. Senza il ruolo determinante della volontà, cosa, nel panorama infinito delle cose da conoscere, l'intelletto si appresterebbe a conoscere? quando sospenderebbe la ricerca, e perché l'orienterebbe in altra direzione⁶⁵? In fondo, è la volontà la regina dell'anima, fonte di umanizzazione di tutte le nostre potenze. Anche l'intelletto è umano in misura che si lascia "volontarizzare"⁶⁶. Non è l'intelletto che rende umana la volontà, ma è la volontà che rende umano l'intelletto: "*libertas radix rationis*". La ragione interviene solo quando e se la volontà vuole, nel qual caso appresta la sua opera. Si potrebbe anche dire, non è la volontà che è razionale per partecipazione alla vita dell'intelletto, ma è l'intelletto che è razionale per cooperazione, nel senso che si ritrova al banchetto dell'azione umana, convocato, aperto e concluso dalla volontà. Dunque, un atto è umano non perché e in quanto è razionale, ma quando e se voluto dalla volontà, su cui ricade la titolarità. La razionalità della volontà risiede essenzialmente nella libertà e si esprime nella contingenza, e cioè in qualcosa che poteva non essere o essere altrimenti o non essere affatto. Se la volontà è la cifra della libertà, si può affermare che un atto è umano in misura che sia libero o conduca alla libertà, nel qual caso è pienamente razionale e cioè autenticamente umano. È la libertà il metro della razionalità, nel senso che un'azione è razionale se libera e la sua intensità va misurata in base alla capacità di accrescere la libertà. Il fatto che uno degli opposti, messi in luce dall'intelletto, venga all'essere, è sufficiente per ribadire che, per aver scelto uno dei due, è la volontà in azione e dunque è in atto la libertà. Anzi, volendo accennare al versante etico, quella decisione, se contribuisce al potenziamento della libertà, non può non dirsi razionale e insieme eticamente positiva.

Dunque, anche se in senso ampio, la volontà deve dirsi razionale. Non è razionale per partecipazione, ma razionale per costituzione⁶⁷. Se è vero che si lascia convincere dalle buo-

(ivi, II, d. 25, q. u., n. 31).

63 «Potest enim voluntas intr intellectum avertere ad consentiendum uni conclusioni et non alteri» (ivi, II, d. 25, q. u., n. 29).

64 «Ego dico "libere videre", quia libere possum uti potentia visiva ad videndum» (ivi, II, d. 25, q. u., n. 74).

65 «Voluntas debet reprimere intellectum ne intelligat summe quod non est summe intelligendum, sicut peccata et morosas cogitationes» (ivi, II, d. 6, q. 2, n. 40).

66 F. Loiret, *Volonté et Infini chez Duns Scot*, cit., p. 229.

67 «Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis, et ipsa est oppositorum, tam quo ad actum proprium, quam ad actus inferiorum». *Ord.* III, d. 33, n. 4: «accipiendo rationem large, prout dividitur contra sensum, sic est rationalis» (I. Duns Scotus, *Metaphisica* IX, q. 15, n. 7).

ne ragioni addotte dalla ragione, la volontà per ciò stesso è *una potenza razionale e libera, dal momento che colui che non è razionale non può essere persuaso da alcuno in merito ad alcunché*. Il che conferma che la volontà è costituita da una razionalità non mutuata da altro, ma costitutiva del suo stesso essere, che l'esplorazione suppletiva dell'intelletto è chiamata a soddisfare⁶⁸. L'antropologia di Scoto è segnata dalla volontà non dalla ragione, non nel senso che la dimensione cogitativa sia secondaria, ma nel senso che è derivata e dipendente: l'uomo in tanto pensa in quanto è pensato, sicché può dirsi *res cogitans* a condizione che si riconosca "*ens volitum*" e cioè "*res cogitata*" da parte di chi avrebbe potuto non pensarlo. Puntualizzazione questa che cambia il quadro e dà al pensiero una tonalità esistenziale del tutto nuova. Infatti, se per Cartesio, e prima per Bacone, pensare è dominare – *nosse est posse* – per Scoto pensare è momento qualificante della grande logica del ringraziare, se è vero che pensiamo in quanto pensati da chi poteva non pensarci. Mettendo in luce la radice "volontaria", non si intende negare che il pensare abbia un carattere "potestativo", ma si intende collocarlo entro la logica "oblativa", sia nel senso che allude alla nostra creatività, e sia nel senso che lo scopo di tale creatività (potere) è di ampliare l'orizzonte dell'essere, quale segno di gratitudine verso quanti hanno voluto chiamarci all'essere e dunque come espressione di festa per essere nell'essere.

6. Conclusione

Se è vero che la ragione non fonda la libertà, è anche vero che questa non è senza la ragione; se è vero che la volontà non è resa libera dalla conoscenza, è anche vero che non è libera senza conoscenza. Intesa come razionale, e dunque pensante e pensosa, la volontà esige la conoscenza dell'oggetto o del campo, cui è interessata. Quale allora il ruolo dell'intelletto⁶⁹? Anzitutto è una concausa, non dunque un'occasione, né però l'unica o principale causa della volizione⁷⁰. La sua causalità è ostensiva, volta a mostrare le possibilità in campo, con il corteo delle conseguenze. La descrizione degli opposti o dei contraddittori è opera dell'intelletto, con gli obiettivi, i mezzi, e dunque l'orizzonte entro cui la volizione può prendere corpo. Certo, la sola conoscenza degli opposti non caratterizza un principio effettivamente attivo, e d'altra parte, essendo essenzialmente determinato, l'intelletto non può essere fonte della libertà della volontà. Inoltre, la conoscenza dell'alternativa non spetta all'intelletto, se non nella misura in cui è sollecitato dalla volontà che, scegliendo uno degli opposti, induce l'intelletto a esplorarne le implicazioni. La scelta di uno degli opposti è opera della volontà⁷¹, non dell'intelletto, fermo davanti agli opposti in ragione del fatto che non è padrone dei suoi atti. È la volontà che procede alla scelta, in ragione della sua autodeterminazione, dando luogo all'atto effettivo, conferma del predominio della libertà sulla necessità.

68 «Quia non est liber, non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis» (Id., *Ordinatio* III, d. 33, n. 4).

69 «Dico quod cum voluntate in ratione causae effectivae concurrat intellectus – actu intelligens obiectum – ad causandum actum volendi» (Id., *Lectura* II, d.25, q. u., n. 70).

70 «Voluntas habet rationem unius causae, scilicet causae partialis, respectu actu volendi, et natura "actu cognoscens obiectum" rationem alterius causae partialis – et utraque simul est una causa totalis respectu actus volendi» (Id., *Lectura* II, d. 25, q. u., n. 73).

71 «Tota ratio potentiae ad opposita formaliter est in voluntate » (Id., *Metaphysica* IX, q. 15, n. 9).

Come, allora, leggere il rapporto tra volontà e intelletto? Siamo alla “teoria delle cause parziali concorrenti”, con cui Scoto supera le difficoltà che la relazione volontà-intelletto porta con sé. Le cause parziali concorrenti sono da intendersi come cause essenzialmente ordinate nella produzione della volizione, ognuna secondo il proprio ordine di causalità. “La volontà e l’intelletto causano insieme la volizione, senza essere dipendenti l’uno dall’altro nell’esercizio della loro causalità”⁷². L’intelletto agisce sulla volizione, e cioè sulla maturazione della volizione, più che propriamente sulla volontà. Genesi della volizione e attuazione della volontà non sono sullo stesso piano. La conoscenza partecipa alla formazione della volizione, non risponde del movimento per il quale la volontà apre un capitolo e si decide a portarlo a compimento, o meglio entra in gioco solo perché e da quando la volontà esce dall’indifferenza e dalla sospensione, e intraprende l’azione, la cui realizzazione non può aver luogo senza la conoscenza. Se la volontà non si decide, l’intelletto resta inattivo e le sue acquisizioni permangono ininfluenti. Gli argomenti restano tali, senza tramutarsi in “motivi” e cioè in argomenti che “muovano” la volontà, per un fossato insuperato tra ciò cui la volontà mira e il volto del reale che l’intelletto elabora e offre⁷³. Diventano forza trainante quegli argomenti che rientrano nell’arco della volontà, la quale si trova davanti un panorama che aveva in qualche modo intravisto e desiderato e che dunque non esita a condividere. La volizione, che sorge, è dunque effetto sia della volontà che dell’intelletto, in misura diversa, però, e su piani asimmetrici⁷⁴. In breve, la volizione può essere considerata sia come effetto e sia come atto libero. Come effetto, risulta di più cause, tra cui quella intellettuale e quella volitiva, oltre quelle sensitive; come atto libero, la volizione è posta da un agente libero, il quale poteva non volerla o volerla diversamente, e sotto questo aspetto appartiene in proprio alla volontà.

Quale l’indole della causalità delle conoscenze? È di carattere ostensivo, nel senso che illumina la strada, come accade al servo che precede il padrone perché non inciampi. La strada, però, non è il servo a sceglierla, ma il padrone. E allora, se è concausa della volizione e tale causalità risulta di carattere ostensivo, possiamo dire che l’intelletto presta un servizio alla volontà – è *causa subserviens voluntati* – e cioè, non sottomette a sé la volontà ma contribuisce a dare un volto luminoso alla sua libertà. La principalità del ruolo causale della volontà sta nel fatto che l’intelletto coagisce a condizione che la volontà agisca. Questo il principio generale: di due cause, si dirà principale quella che, allorché agisce, l’altra coagisce, e non inversamente, nel senso che, nel caso che la principale non agisca, la secondaria o non agisce o agisce invano⁷⁵. Il che significa che l’intelletto è alle dipendenze della volontà, nel senso che, decidendosi per una cosa invece che per l’altra, questa spinge l’intelletto a

72 F. Loiret, *Volonté et Infini chez Duns Scot* cit., p. 201.

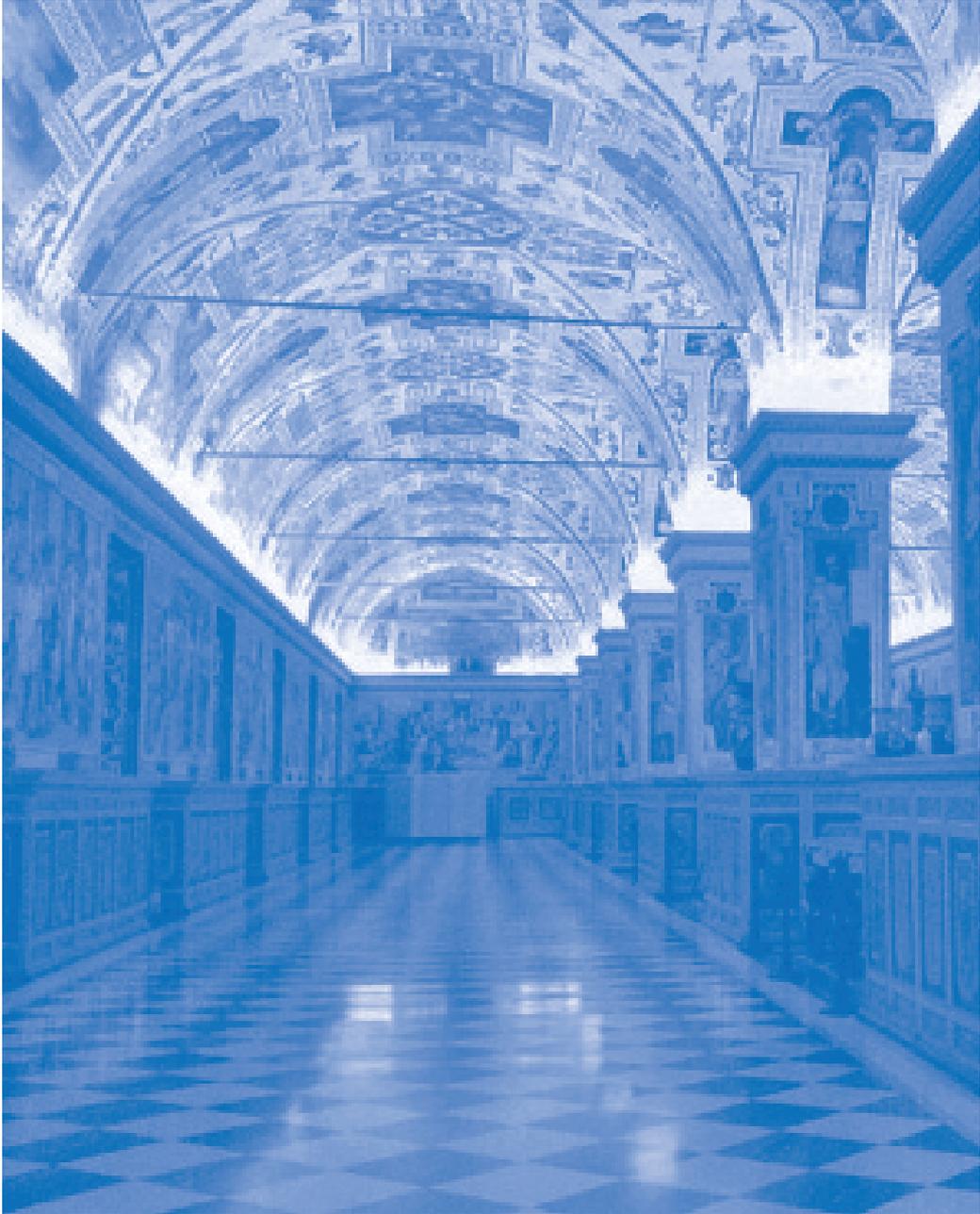
73 In merito alla “sporgenza o eccedenza del volitivo sull’intellettuale o, come G. Bontadini amava esprimersi, dell’antropologico sul logico” ha scritto pagine illuminanti Dario Sacchi (cfr. *Libertà e Infinito. La dimensione ereticale del logos*, Studium Roma 2002).

74 «Voluntas est causa perfectissima inter causas activas; si igitur voluntas non potest esse totalis causa respectu volitionis suae, sequitur quod multo fortius nec alia causa (creata) sit totalis causa» (I. Duns Scotus, *Lectura* II, d.34-37, q. 1-5, n. 112).

75 «Aliquando plura agentia concurrunt in causando, ita quod alterius ordinis sunt aut rationis (contra primum modum), quorum neutrum capit ab alio virtutem activam, sed utrumque habet causalitatem propriam, perfectam in suo genere» (Id., *Lectura* II, d. 25, q. u., n. 72).

conoscere, senza ovviamente incidere sulle modalità e sulla logica del conoscere. Se è vero che è la volontà che in ultima analisi si determina a volere o a non volere, a produrre un atto di volizione o un atto di nolizione o un atto di sospensione, occorre dire che l'intelletto mette la sua opera al suo servizio, offrendo ciò che è e ciò che ha, senza esercitare alcun potere, se non quello della luce che accende i colori e apre l'orizzonte in attesa che entri la regina. La volontà è l'anima del pensiero. *Volo, ergo cogito.*





Salone Sistino della Biblioteca Vaticana

S spazio aperto

A cura di Paolo Nepi

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

- Gilles Ernst

Bataille et Hegel dans Théorie de la religion

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Gilles Ernst è professore emerito di Letteratura francese contemporanea all'Università di Nancy². Ha studiato il pensiero e l'opera di Georges Bataille, analizzato e approfondito in particolare il rapporto Letteratura-Morte pubblicando oltre a un importante saggio su *Georges Bataille. Analyse du récit de mort* (1993) numerosi studi su Ionesco e Beckett. Ha collaborato all'edizione de la Pléiade dei *Romans et Récits* de Bataille per quanto riguarda *Histoire de l'œil*, *L'Impossible* e *La Scissiparité*. Ha curato l'edizione critica «Folio-Théâtre» di alcuni testi di Ionesco e di *Ping-Pong* di Adamov.

Gilles Ernst

BATAILLE ET HEGEL DANS *THÉORIE DE LA RELIGION*

Théorie de la religion fait partie de ce vaste *cimetière* de Bataille où gisent les divers projets de “somme” et les livres inachevés. Rédigé au début de 1948, cet essai devait paraître en décembre de la même année ; mais, faute d’avoir été complété par Bataille, il n’a jamais été publié de son vivant. Sa première édition posthume est de 1974 (Gallimard, collection “Idées”), et le texte est ensuite repris en 1976 dans les *Œuvres complètes*¹.

Autre singularité, son titre qui, au vu du contenu du livre, est à la fois exact et restrictif. Il est exact quand Bataille parle de la religion *stricto sensu* (adoptant le point de vue marxiste, il la considère comme la phase des mythes qui précède l’avènement de la science). Mais il est restrictif car l’essai porte plutôt sur l’omniprésence du sacré, tel que l’entend Bataille, dans les comportements humains. Cet état dit de l’“intimité”², ou de “continuité”³ où la séparation sujet/objet ne joue pas, et qui est à la fois perdu et à reconquérir, est envisagé en diachronie, depuis les origines jusqu’à l’époque moderne, à travers le rapport de l’homme avec l’animalité, la fonction de l’outil, la permanence de la fête sacrificielle, la guerre, le développement industriel contemporain... Vaste panorama, donc, et bien caractéristique de Bataille qu’ont toujours tenté les vues globales. Le tout est complété par un “TABLEAU GÉNÉRAL ET RÉFÉRENCES” qui donne un certain nombre d’ouvrages ayant étayé la réflexion et parmi lesquels figurent notamment *l’Essai sur le don* de Marcel Mauss, l’étude de Max Weber sur le lien entre la Réforme et l’apparition du capitalisme moderne et *l’Introduction à la lecture de Hegel*, d’Alexandre Kojève⁴, paru en première édition l’année d’avant et où Raymond Queneau, qui a assisté comme Bataille au cours donné par Kojève, a reproduit l’intégralité de ce cours.

Théorie de la religion appartient donc au versant économique-anthropologique de la pensée de Bataille, où il complète *La Part maudite*, parue en 1949, et *La Limite de l’utile* (édition posthume, 1976). Mais par son lyrisme le livre s’apparente également à *L’Expérience intérieure* (1943). Ce lyrisme est sensible par exemple dans ce liminaire du “TABLEAU [...]”, où, selon une pratique déjà utilisée dans certains récits (par exemple, *Madame Edwarda*), le lecteur est directement interpellé :

-
- 1 G. Bataille, *Œuvres complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris 1970-1988, collection “Blanche”, vol. VII, Paris 1976. Édition de référence ici.
 - 2 Ivi, p. 338.
 - 3 Ivi, p. 303.
 - 4 Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947. Ce livre sera réédité chez le même éditeur et avec le même texte et la même présentation, d’abord en 1968, puis en 1979, édition fac-similé de celle de 1968, que nous citons ici, dans la collection “Tel”, n. 45.

Tu ne diffères pas davantage de moi que ta jambe droite de la gauche, mais ce qui nous unit est LE SOMMEIL DE LA RAISON — QUI ENGENDRE DES MONSTRES ⁵.

“ RAISON ” vs “ MONSTRES ” : cette antinomie en grandes capitales, donc majeure, conduit enfin à évoquer la complexité du rapport de Bataille avec la philosophie hégélienne. Ce rapport a connu en gros trois phases. La *phase un* est celle de la découverte dans les années vingt de certains textes de Hegel, avec – ceci intéressera peut-être certains lecteurs de *B@bel* – la lecture des traductions d’Augusto Vera, le grand hégélien italien du 19^{ème} siècle⁶, qui a fait ces traductions à la demande de Victor Cousin et grâce à qui “ commencent les choses sérieuses ”⁷ pour le hégélianisme français qui a mis beaucoup de temps à se développer. La *phase deux* est celle de la fréquentation du cours de Kojève sur la *Phénoménologie de l’esprit*, de janvier 1934 à 1936⁸, phase médiane capitale où Bataille s’attaque au texte allemand de la *Phénoménologie*⁹ et qui se clôt en 1937 par une lettre destinée à Kojève où il affirme, d’un côté, son hégélianisme (la dialectique fondée sur Négativité est le seul chemin vers le savoir) ; et, de l’autre, ce qu’il appellera bientôt son “ post-hégélianisme ”¹⁰ qui consiste à être l’écrivain de cette forme de Négativité que l’“ action ” ou le “ faire ” n’englobe pas et qui est donc, au regard du hégélianisme, une “ Négativité sans emploi ”¹¹. Enfin, la *phase trois* correspond à la période de l’après-guerre, marquée par le “ grand retour à Hegel ”¹² qui conduit Bataille à être plus élogieux à l’égard du fameux “ Système ” tout en soulignant constamment sa différence avec lui.

Théorie de la religion, qui appartient à cette dernière phase, illustre parfaitement cette différence. On y trouve l’adhésion au hégélianisme : épigraphe¹³ citant un paragraphe de l’*Introduction à la lecture de Hegel*¹⁴ ; hommage à ce livre le “ TABLEAU ” (« Nul ne saurait actuellement prétendre à la culture sans en avoir assimilé les contenus »¹⁵) ; rappel

5 Ivi, p. 351.

6 Selon la précieuse liste des *Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque nationale (1922-1950)*, établie par Jean-Pierre Le Boulter et Joëlle Bellec Martini, *Œuvres complètes*, cit., tome XII, respectivement pp. 565, 572 et 580, il lit en 1925 la traduction de *La Logique* et celle de *L’esprit de la philosophie*. En 1927, nouvelle lecture de *La Logique*. En 1930, il lit un autre Italien, en l’occurrence... Benedetto Croce, dont il lit la traduction française (1910) de *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* [...] (1907), *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*. Enfin, en Janvier de l’année suivante, seconde lecture de *La Philosophie de l’esprit* traduite par Vera.

7 G. Jarczyk / P.-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, p. 21.

8 Comme Marina Galletti l’a montré, dans sa *Chronologie in Romans et Récits*, direction J.-F. Louette, collection “ Bibliothèque de la Pléiade ”, Gallimard, Paris 2004, p. CVI.

9 Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Hegel’s Werke*, Éd. de J. Schulze, Duncker et Humblot, 18 voll., Berlin 1832-1945, vol. 2 ; cfr. *Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque nationale (1922-1950)*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. XII, p. 598.

10 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome VIII, p. 628.

11 Ivi, vol. V, p. 369.

12 Cfr. G. Philippe, dans son édition critique de *Madame Edwarda*, in *Romans et Récits*, cit., p. 1132.

13 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome VII, p. 283.

14 Ce passage, qui porte sur le “ Désir ”, d’origine biologique et vu comme moteur de l’action négatrice est extrait de l’avant-propos de l’*Introduction à la lecture de Hegel*, cit., pp. 11-12. Je reviendrai en seconde partie sur ce point.

15 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome VII, p. 358.

de la fonction de l'outil dans le processus de la séparation sujet/objet (il est, écrit Bataille, la "forme naissante du non-moi" ¹⁶) ; mention élogieuse de la "science" qui est l'"accomplissement de soi" et celui d'une "conscience claire de l'ordre réel" ¹⁷.

Mais on y trouve aussi, et d'avantage, les marques d'une pensée "post-hégélienne". Celle-ci fonctionne sur le mode de l'opposition : dans un premier temps, Bataille expose la thèse hégélienne dont il reprend le plus souvent la terminologie ; et dans un second, il en souligne l'insuffisance et la complète par ses propres vues. Typique à cet égard est le début du livre de 1948. Dans le cadre d'une réflexion très critique sur l'animalité telle qu'elle est vue par l'"ordre réel" évoqué plus haut, Bataille réhabilite l'animal dont le corps, vivant ou mort, n'est pas une "chose" ¹⁸, ce qui l'amène à parler du pouvoir de la poésie, seul langage capable de sonder le mystère du monde animal. Enfin, au détour d'une phrase introduite par une de ces *ruses de la syntaxe* qu'est le connecteur "d'ailleurs" ¹⁹ dont il est coutumier ²⁰, il en vient à parler du corps humain, ce qui le conduit également à traiter du cadavre humain.

Animalité, poésie, cadavre humain : voilà, dans l'ordre où ils sont abordés chez lui, les trois sujets qui font l'objet du présent article. Un lecteur non averti serait tenté de dire qu'ils n'ont à priori guère de rapports entre eux si *Théorie de la religion* n'avait pris soin de les lier au point qu'ils sont partie intégrante d'une pensée unique. Mais Bataille a prévenu d'emblée ce lecteur : cette pensée est "mobile" ²¹.

1. Paradoxe du cadavre

Inversant l'ordre de Bataille, et allant au plus simple (si on peut dire ainsi), je parlerai d'abord de ce que *Théorie de la religion* dit du cadavre de l'homme. Le paragraphe très polémique titré : *L'animal mangé, le cadavre et la chose* ²² se clôt sur ce point qui n'est abordé que très brièvement. Ce que Bataille en dit n'est néanmoins pas mineur et introduit un élément nouveau par rapport à ce qui a précédé.

Dans les récits rédigés ou publiés avant 1948, le mort révélateur de la mort (mystère absolument soustrait à la pensée, et présent tant en fin de vie que dans le cours de la vie) est essentiellement un objet érotique (nécrophilie). "Il fascine" (Bataille, dans *Histoire de rats*²³). Dans *Théorie de la religion*, il "fascine" tout autant l'essayiste Bataille. Mais pas pour les mêmes raisons car s'il suscitait auparavant le désir, il interroge maintenant par son immobilité et sa mutité ²⁴. Que signifient celles-ci ? Que faire, que penser devant elles ?

16 Ivi, p. 297.

17 Ivi, p. 339.

18 Ivi, p. 304.

19 Ivi, p. 305.

20 Cette locution adverbiale, rompant un raisonnement homogène, introduit toujours chez lui un argument hétérogène qui s'avère être plus probant que les autres.

21 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome VII, p. 287.

22 Ivi, pp. 304-305.

23 Bataille, à propos du corps de son père, *Romans et Récits*, cit., p. 528. Et qu'elle ait eu une relation incestueuse avec ce père ne change rien à l'affaire : tout mort des récits de Bataille fige le vivant sur place.

24 Voir ce qu'il dit en 1953 dans l'article *Le paradoxe de la mort et la pyramide* : « [...] un je ne sais quoi

Spazio aperto

Pour Hegel, on le sait, elles sont insupportables : l' " être mort ", " singularité vide ", " être passif pour autrui ", est retourné dans l' " être-devenu immédiat de la nature " ²⁵, toutes expressions indiquant que le corps du mort, voué à la *thanatomorphose* (néologisme pour la destruction biologique), ne signifie dans son inertie plus rien, sinon son appartenance à la nature primitive. Or celle-ci est " émancipée du concept " ²⁶. Il faut donc réintroduire le mort dans le cycle du concept. Le rituel des funérailles (prise de parole devant le cadavre et gestes symboliques), défini comme l' " opération d'une conscience ", consiste alors pour l'endeuillé, qui « prend sur soi [nie le donné naturel par la force de l'esprit] l'opération de la destruction », à faire deux choses : d'une part, aller au devant de la destruction en enfouissant le corps ; d'autre part, réintégrer par le discours le mort dans la communauté des vivants qui, gardant son souvenir, le regardent malgré sa disparition comme un élément spirituellement présent. C'est ainsi, dit encore Hegel, que la famille du mort parvient à « restituer la vérité » ²⁷. En somme, la confrontation du vivant avec le mort révèle le pouvoir de l'esprit.

Pour Bataille, le cadavre révèle également le pouvoir de l'esprit. Mais *par défaut*. Non que, en cela fidèle à sa curieuse méthode, il ne fasse dans un premier temps pas mention de la doxa hégélienne. Du moins il s'en rapproche un peu quand il dit que la mort " réduit " le vivant " à l'état de chose " ²⁸ et que le cadavre est

[...] en principe un élément strictement subordonné, qui ne compte pas pour lui-même. Une utilité de même nature que la toile, le fer ou le bois manufacturé ²⁹.

Cependant, la " vérité " ³⁰ révélée par le mort n'est pas la même que celle de Hegel. La " vérité " de Hegel est *positive* car elle est le résultat d'une dialectique où l'esprit à la fois accepte le donné naturel (ce qu'il fait en livrant de lui-même le cadavre à la terre) et le nie en redonnant sens au mort (rétablissement du lien communautaire). La " vérité " de Bataille est *négative* puisque le naufrage du corps, qui détruit l'esprit, illustre à *contrario* le pouvoir de l'esprit qui tire sa suprême grandeur d'avoir été. Ce paradoxe, *Théorie de la religion* le traduit en ces termes :

En un sens, le cadavre est la plus parfaite affirmation de l'esprit. C'est l'essence même de l'esprit que révèlent l'impuissance définitive et l'absence du mort, de même le cri de celui qu'on tue est l'affirmation suprême de la vie ³¹.

Tu fus un " esprit ", tu n'es plus que silence, mais ce silence est plus la mémoire de ton " esprit ", il est sa présence encore davantage que le creux renvoie au plein : telle est donc la

d'horrible et d'exsangue s'agglutine au corps qui se décompose et à l'absence de celui qui nous parlait et dont le silence atterre », G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome VIII, p. 513.

25 Cfr. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris 1980, tome II, pp. 21 et 20.

26 Ivi, tome I, p. 230.

27 Ivi, tome I, pp. 20-21.

28 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome VII, p. 305.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, le mot figure p. 309.

31 Ivi, p. 305.

leçon que Bataille tire du mort. Et de la mort en général : le monde du savoir plié à l' " ordre réel " « ne peut faire que la disparition de la vie dans la mort ne révèle l'éclat *invisible* de la vie qui n'est pas une chose »³². C'est une grande surprise. On la trouve déjà dans *Sacrifices* (1936). Mais il s'agit alors moins du mort lui-même que de l'ipséité du sujet révélée dans le mourir : « Le moi n'accède à sa spécificité et à sa transcendance intégrale que sous le forme du " moi qui meurt " »³³. *L'Expérience intérieure* (1943) développe cela en ces termes : « Dans le halo de la mort, et là seulement, le moi fonde son empire » et accepte la parole qui dit : « Meurs comme un chien »³⁴. Comprenons : meurs seul et de manière dégradante.

Il est intéressant à un autre titre, ce " meurs comme un chien ". On peut en effet très bien le prendre au sens littéral : meurs comme l'animal. Aussi bien *L'Expérience intérieure* confirme cette lecture lorsque Bataille dit que la mort " rejette [l'homme] dans l'animalité " ³⁵. Or, de l'animalité, du corps de l'animal et de sa parenté (le mot est faible) avec celui de l'homme, il est longuement question dans *Théorie de la religion*. On peut même dire qu'il en est trop question pour qu'on n'y devine pas l'effet du fameux " post-hégélianisme " .

2. Enigme de l'animalité

En 1948, la présence du monde animal n'est pas nouvelle chez Bataille. Elle est même très ancienne : dès 1928, avec la parution d'*Histoire de l'œil*, le premier récit, l'animal fait son entrée dans l'œuvre narrative que d'ailleurs il ne quittera plus ; et un an plus tard, il entre dans l'œuvre théorique avec la publication de l'article " Le Cheval académique ". Dans les deux cas, il s'agit, en même temps que d'un retour dans le passé archaïque où l'homme n'avait pas peur des animaux – ou les redoutait tellement qu'il en faisait des dieux –, de l'irruption d'un *monstre* contredisant la vision irénique de l'animal domestique (conquis et asservi par l'homme) : là, taureau bondissant dans l'arène de la corrida ou rat entrant dans l'œil d'un cadavre³⁶ ; ici, " chevaux déments " des monnaies gauloises du 4^{ème} siècle avant notre ère, dont la représentation difforme contredit les " platitudes et [...] arrogances idéalistes " ³⁷.

Ainsi est fondé ce *bestiaire* de Bataille qui se décline en trois espèces : il est tantôt positif (le cheval indompté des origines, le loup rebelle, et surtout l'oiseau dont la légèreté et l'insouciance représentent soit l'euphorie du désir érotique, soit l'envol de la mort qui échappe à toute pensée) ; il est tantôt négatif (le corbeau, selon un vieux topos oiseau de mauvais augure, le coq dont la stridence est aussi insupportable que celle des idéalistes) ; il est tantôt à la fois positif et négatif (les rats d'*Histoire de rats*, qui symbolisent à la fois la démarche

32 Ivi, p. 309.

33 Ivi, tome I, pp. 91-92.

34 Ivi, tome V, pp. 86-87.

35 Ivi, p. 86.

36 Le taureau, " sorte de monstre noir " est encore nommé « monstre solaire » par allusion au culte de Mithra, et le rat dont il est question est celui qui, dans un tableau de Valdès Leal, peintre macabre du 17^{ème} siècle, accroché dans l'église de la *Caridad* de Séville, entre dans l'œil d'un mort étendu dans son cercueil, *Romans et récits*, cit., version de 1928, pp. 86 et 91.

37 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome I, pp. 160 et 162.

fuyante d'un prêtre *et la beauté du sexe masculin*). Et souvent, parce que l'élan érotique naît du corps et que ce corps fonctionne comme celui de l'animal, il introduit entre l'être pensant et celui qui ne pense pas une analogie qui dérange : Madame Edwarda, dans le récit du même nom, est dans sa débauche sans frein " nue comme une bête " ³⁸ ; B. est dans sa sauvagerie " belle comme une louve " ³⁹.

Dans *Théorie de la religion*, que précède en 1947 l'article sur " L'amitié de l'homme et de la bête " , encore consacré au cheval ⁴⁰ , animal décidément privilégié par Bataille parce qu'il passe, selon une idée trop bien reçue, pour être la " plus noble conquête de l'homme " , le propos est moins imagé et plus discursif. Il annonce en cela *L'Histoire de l'érotisme*, qui date de 1950 ⁴¹ . Mais il est tout aussi lyrique. Il a même quelque chose de passionné quand Bataille écrit :

La définition de l'animal comme une chose est devenue humainement une donnée fondamentale. L'animal a perdu la dignité de semblable de l'homme, et l'homme, apercevant en lui-même l'animalité, la regarde comme une tare ⁴² .

On devine la thèse que résumant ces lignes : l'animalité n'est pas une " tare " et, plus encore, elle est un défi pour l'esprit qui ne peut entrer dans son mystère. Mais cela suppose qu'il faille au préalable ruiner la conception voulant qu'elle ne soit pas un mystère. Donc la philosophie hégélienne telle qu'elle est interprétée par Kojève.

J'ai indiqué plus haut qu'un passage du livre de Kojève sert d'épigraphe à *Théorie de la religion* ⁴³ . Cet extrait porte sur la force du " Désir " qui, d'origine naturelle (la faim, par exemple), pousse l'être, dans une " action négatrice ", à " détruire ou transformer " le donné naturel, produisant de la sorte la nécessaire séparation du " sujet " et de l' " objet " , sans laquelle il n'y pas d' " être conscient de soi " ⁴⁴ . Fort bien. Le problème est que *Théorie de la religion*, qui a la nostalgie d'une " continuité " sans fracture sujet/objet ni séparation corps/esprit, est tout entier bâti sur la thèse opposée... Rien d'étonnant, d'ailleurs, à ce curieux usage d'un extrait hégélien comme épigraphe d'un texte qui s'en éloigne passablement : Bataille s'en est déjà servi pour *Dirty*, petit récit publié en 1945, et il s'en servira encore pour la troisième édition de *Madame Edwarda*, en 1956. Et chaque fois comme d'un faux appât, tout se passant comme si s'abriter derrière le nom prestigieux de Hegel était la meilleure façon de contredire son enseignement...

38 G. Bataille, *Romans et récits*, cit., p. 337.

39 G. Bataille, *L'Impossible*, *ivi*, p. 496.

40 Qu'on considère le spectacle d'un cheval emballé, libéré de ses attaches, donc rendu à la sauvagerie des origines, dit en substance Bataille, et déjà « l'aspect fulgurant de la bête déchaînée se situe au-delà des limites humaines », et déjà l'œil humain aperçoit une " possibilité divine " . " Divine " parce que restituant à la sauvagerie que la raison humaine a prohibée ; cfr. G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome XI, p. 168.

41 Cfr. *ivi*, tome VIII, p. 24 et suivantes, où Bataille insiste longuement sur le fait que l'homme et l'animal baignent dans le même " donné naturel " que la raison et la religion, qui ont la sexualité en horreur, s'acharnent en vain à nier.

42 *Ivi*, tome VII, p. 304.

43 *Ivi*, p. 283.

44 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., pp. 11-12.

Une ironie identique caractérise ce qu'il dit ensuite de l'animal. Défini par Hegel comme vivant seulement dans l'"immédiateté de la vie substantielle"⁴⁵, au stade qui précède la naissance de la conscience, l'animal, dit pour sa part Kojève, est lié à son identité ("Être-en-soi" ou être naturel) et est incapable d'accéder à la Négativité. Il dispose certes du "sentiment de soi" (*Selbstgefühl*) qui le pousse instinctivement à nier dans une certaine mesure le donné naturel en se nourrissant de la chair d'un autre animal ; mais il n'a pas la conscience de soi (*Selbstbewusstsein*) qui, l'arrachant à une expérience du temps limitée à l'instant, lui donnerait la notion de l'avenir⁴⁶. Non plus qu'il n'a évidemment conscience de la mort⁴⁷. Même leçon (même catéchisme ?) chez Bataille : « [...] l'animal est l'immédiateté, ou l'immanence » ; « [...] il n'y a pas transcendance de l'animal mangeur à l'animal mangé », ni, dans ses rapports avec ses semblables, de lien analogue à la domination du maître sur l'esclave (dans cet océan indistinct qu'est le règne animal, le lion est tout au plus « qu'une vague plus haute renversant les autres plus faibles ») ; enfin, et ceci résume tout dans une représentation en principe "inévitabile pour nous", l'animal vit "dans le monde comme l'eau dans l'eau"⁴⁸.

Et pourtant, et pourtant, tout cela n'a été avancé avec tant d'insistance que parce qu'il s'agit d'un "point de vue étroit" qui semble "discutable"⁴⁹. C'est le moins qu'il puisse dire car « rien, à vrai dire, ne nous est plus fermé que cette vie animale dont nous sommes issus ». Autrement dit, la pensée rationnelle ne peut en éclairer la profondeur. Et cependant, bien qu'à « nous représenter l'univers sans l'homme » (le monde peuplé uniquement d'animaux), nous ne puissions « susciter qu'une vision où ne voyons rien »⁵⁰, le regard vide de la bête demeure fixé sur nous. Et notre regard, sur elle.

Se pose alors la même question que fait surgir le cadavre humain : que faire devant ce regard ? Que dire ? Réponse de Bataille : il existe malgré tout une "manière correcte d'en parler". Mais, comme on va le voir maintenant, cette "manière" est fort surprenante et n'est pas un des moindres paradoxes de *Théorie de la religion*.

3. Verite du " mensonge poetique "

Mon dernier sous-titre reprend en partie celui du paragraphe trois, pages 293-294 : *Le mensonge poétique de l'animalité*. Bataille y développe le syllogisme suivant : l'animal est une des formes de l'inconnaissable ; or la « poésie ne décrit rien qui ne glisse à

45 *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*, texte traduit par Jean Hyppolite, collection « Bibliothèque philosophique bilingue », Aubier-Montaigne, Paris 1966, p. 21.

46 Je résume ce que Kojève dit dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 11 et ss., pp. 168, 515 et ss., p. 552 et ss.

47 Ce point sur lequel Kojève ne cesse d'insister est rappelé également par Bataille, le 17 janvier 1938, dans une conférence donnée à la "Société de psychologie collective" : « En effet le comportement très accusé de la société humaine à l'égard des cadavres peut être représenté comme opposant le monde humain au monde animal. [...] et l'on peut se demander si l'homme qui n'est pas plus que l'abeille ou la fourmi un animal social, n'est pas essentiellement un animal qui a conscience de la mort » (G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome II, p. 282).

48 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., tome VII, pp. 291-296.

49 Ivi, p. 291.

50 Ivi, p. 293.

l'inconnaissable » ; donc la réponse à donner à l'animal « ne peut être *ouvertement* que poétique ».

On peut à priori se demander ce que la poésie vient faire dans *Théorie de la religion*. Il faut cependant reconnaître qu'elle n'y est nullement malvenue. Ni pour ce que Bataille en a dit précédemment, ni pour ce qu'il dit d'elle maintenant, ainsi que de sa nécessité dans le rapport de l'homme avec l'animal, dont il complète également la définition dans le sens positif donné plus haut.

Élaboré en 1948, l'essai sur la " religion " est en effet l'aboutissement d'une réflexion théorique et d'une pratique qui date de bien avant. Dès 1933, dans le célèbre article *La Notion de dépense* (je me limite à quelques grandes données, donc sans mentionner les essais de Bataille sur Blake ou Baudelaire), où Bataille dresse la liste des conduites procédant du principe de dilapidation qui selon lui perturbe heureusement, et régulièrement, l'histoire humaine, il définit ainsi la poésie :

Le terme de poésie, qui s'applique aux formes les moins dégradées, les moins intellectualisées, de l'expression d'un état de perte, peut être considéré comme synonyme de dépense : il signifie, en effet, de la façon la plus précise, création au moyen de la perte. Son sens est donc voisin de celui de *sacrifice*⁵¹.

Dans ce cas, le mot désigne la poésie proprement dite, en tant qu'elle pervertit, par exemple par l'usage immodéré de la métaphore, ou par son ancrage dans le rêve, le langage normal. Mais trois ans avant, en 1930, avec le texte sur Sade où Bataille écrit que la " fiction " de Sade est poétique parce qu'elle est " *exempte de toute application pratique* " ⁵², le terme prend un sens plus vaste en s'appliquant à tout genre littéraire qui refuse de servir le monde utile. Relève donc de la poésie le récit non réaliste et le théâtre non politique. Relèvent en particulier de la poésie ces romans à double ressort, l'un avoué, l'autre dérobé, telle *La recherche du temps perdu* de Proust, dont *L'Expérience intérieure* dit en 1943 qu'elle vaut moins par la reconquête du temps passé que par l'échec de la quête du narrateur qui, ne pouvant jamais posséder Albertine, incarne malgré son créateur le " secret de la poésie " ⁵³. Puisque la poésie est par principe ce qui se dérobo.

C'est dire que *Théorie de la religion*, en affirmant comme on l'a vu que la poésie " ne décrit rien qui ne glisse à l'inconnaissable " , ne fait que reprendre des vues déjà anciennes. Mais elle le fait à la lumière d'un élément nouveau. À partir des années 1940, et pour des causes qui restent encore en partie mystérieuses (la disponibilité ? la souffrance née de la mort d'une femme très aimée ? l'excitation provoquée par la tourmente de la guerre ?), Bataille se met en effet à écrire des poèmes. *L'Archangélique*, son premier recueil, est publié en 1944, et *L'Orestie*, second recueil, inséré en 1947 dans *La Haine de la poésie* (devenu *L'Impossible* en 1962), paraît en 1945. D'autres poèmes, qui datent de la même époque, n'ont pas été publiés de son vivant et sont inclus dans le tome IV des *Œuvres complètes*. Chose tout aussi importante à signaler, *L'Orestie*, qui mêle les poèmes à des commentaires qui en pré-

51 Ivi, tome I, p. 307.

52 Ivi, tome II, p. 71.

53 Ivi, tome V, p. 169.

cisent la portée, ne cesse de souligner, d'abord, la gratuité, voire l'inutilité, de l'expérience poétique au regard du monde utile (aspect positif ; ensuite, son échec vu que jamais le poète, qui se sert malgré tout du langage, ne pourra dire le mystère qui est au fond de l'être ⁵⁴ .

En revanche, pas d'échec de la poésie dans *Théorie de la religion*. Mais au contraire, un grand succès. Certes, Bataille y maintient qu'au jugement des gens sensés la poésie qui équivaut à un "saut" (fuite) par-dessus le réel n'est qu'une "sottise" ⁵⁵ ou un "mensonge" ⁵⁶ . Est-il en cela encore en train de prendre un instant appui sur Hegel ? C'est possible si on songe que Hegel est au fond très méfiant devant la poésie en laquelle il voit un "moyen terme entre le sensible et le concept" qui, confondant "l'objectif et le subjectif" ⁵⁷ , ne peut atteindre la vérité de la dialectique. Mais que pèse cette concession sur la "sottise" si on la compare au bénéfice qu'en tire le poète ?

Ce bénéfice est double. Touchant à la "tentation gluante de la poésie" ⁵⁸ , il donne accès, grâce à la "fulguration des mots" , à la "souveraineté" ⁵⁹ . Signe de ce lyrisme dont j'ai dit plus haut qu'il caractérise *Théorie de la religion*, Bataille, d'ordinaire avare de synonymes, fait précéder ce terme de : "c'est sa richesse, sa gloire" . Ceux qui sont un peu familiarisés avec sa pensée savent pourquoi : la "souveraineté" est ce qui vient après la *Herrschaft* hégélienne, elle ne la refuse pas là où elle est efficace, elle la complète là où le Maître n'a plus rien à faire et où le poète prend sa place.

S'agissant enfin de l'animalité, le développement sur la poésie affirme trois principes cette fois-ci logiquement enchaînés. Premièrement, cessant d'être une "chose" , l'animal cesse obligatoirement d'être "pour nous fermé et impénétrable" . Ce qui n'implique pas qu'il soit complètement pénétrable. Secondement, la poésie est, dans les limites qui sont les siennes (recours malgré tout au langage), le moyen d'accéder un peu, donc sans en épuiser le mystère, au monde animal. De là, soit dit nullement en passant, sa présence dans les poèmes de Bataille où – je passe à regret sur le lamento du loup "pleurant le sang" d'avoir trop aimé une femme inaccessible ⁶⁰ – vole un "oiseau sans tête aux ailes battant la nuit" ⁶¹ , ou une "pie mangeuse d'étoiles" , ou un "petit oiseau/mille couleurs" ⁶² .

Troisièmement, la poésie est enfin le seul instrument pour découvrir la communauté, impossible dans le monde de l'"ordre réel" , qui unit l'homme à l'animal. Cette communauté naît d'un poids et d'un regard. Le poids est celui d'un corps que l'homme partage avec l'animal et dont Bataille suggère qu'il serait temps de le supporter, qu'il soit vivant et mort ; et le regard, qui naît d'un échange (œil humain sur celui de la bête), découvre,

54 Ce déchirement est ainsi souligné par Oreste : « *Je m'approche de la poésie : mais pour lui manquer* », G. Bataille, *Romans et Récits*, cit., p. 561.

55 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., p. 294.

56 Ivi, p. 293.

57 J. Hyppolite, *Logique et Existence. Essai sur la logique de Hegel*, collection "Epiméthée", PUF, Paris 1953, p. 47.

58 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., p. 294, où l'emploi métaphorique de "gluante" souligne un trait commun avec l'érotisme qui est tout aussi "collant" et inconsistant au regard de la raison.

59 *Ibidem*.

60 Ce poème en deux quintiles d'octosyllabes, qui se trouve dans les *Poèmes*, in Id., *Œuvres complètes*, cit., tome IV, p. 27, est à mon sens un des plus beaux de Bataille. Je ne peux qu'y renvoyer le lecteur.

61 G. Bataille, *L'Archangélique*, ivi, tome III, p. 87.

62 G. Bataille, *Poèmes*, ivi, tome IV, pp. 12 et 33.

écrit Bataille, une “ profondeur qui m’attire et qui m’est familière ” . Pourquoi ? La raison est la suivante :

Cette profondeur, en un sens, je la connais : c’est la mienne. Elle est aussi ce qui m’est le plus lointainement dérobé, ce qui mérite ce nom de profondeur qui veut dire avec précision *ce qui m’échappe*. Mais c’est aussi la poésie [...] ⁶³ .

Telle est donc, avec cette dernière insistance sur le pouvoir poétique, la leçon que Bataille tire de son regard sur l’animalité. Elle ne diffère guère de celle que lui a enseignée la contemplation du mort, même si celle-ci est dans *Théorie de la religion* moins développée que dans d’autres essais ou dans ses poèmes ⁶⁴ . Il fallait néanmoins l’évoquer, ne fût-ce que pour souligner que pour Bataille elle produit au fond le même scandale que notre rapport avec l’animal, dans la mesure où celui-ci nous demeure aussi caché que l’est le cadavre humain. Et cela, vu la période où *Théorie de la religion* est écrit, passait nécessairement par la confrontation avec Hegel. Mais cette confrontation, pour indispensable qu’elle ait paru, ne pouvait épuiser le problème de l’animalité dans le livre de 1948. Elle ne pouvait que l’introduire. Et souligner la cohérence, certes peu visible en première lecture, des vues de Bataille. Cette cohérence est d’autant plus remarquable que, poursuivant son enquête, il a par la suite insisté davantage sur la séparation homme/animal induite par le respect de l’interdit et l’attrait du travail, que le monde animal ignore. Ce sont là des vues incontestablement moins poétiques. Mais est-ce trop s’avancer que de dire qu’elles ne font que souligner davantage la place originale que *Théorie de la religion* tient dans l’œuvre de Bataille ? Malgré ses détours provoqués par une grande ambition, et peut-être à cause d’eux, ce livre est au fond plein d’émotion devant les morts, les bêtes et la poésie. Convenons que chez un homme qui n’était pas peu fier de rendre l’“ air peu respirable autour de lui ” (je le cite de mémoire) ce n’est pas un défaut. C’est un autre Bataille. C’est le Bataille qu’on voit sourire sur certaines photos. Et qui, penché sur le passé, regretterait presque le temps où (je cite toujours de mémoire) “ les bêtes parlaient ” .

63 G. Bataille, *Œuvres complètes*, cit., p. 204.

64 Où le motif du silence du mort est par exemple évoqué dans ces vers : « Les yeux de ces morts / épuisent le cœur / tête aveugle aphone / démence sans être » (ivi, tome IV, p. 20).

V entaglio delle donne

A cura di Maria Teresa Pansera

Il pensiero femminile è intessuto di passioni, progetti, saperi, conflitti, responsabilità e speranze; è pensato da donne che collocano alla base delle proprie esperienze pratiche e teoretiche la loro identità di genere, interrogandosi su una possibile specificità del filosofare al femminile.

- Daniela Carpisassi

Il (sor)riso delle donne

Di un antico interdetto o del frutto proibito

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Daniela Carpisassi è insegnante di Lettere presso scuole secondarie superiori, ha conseguito il dottorato in «Storia delle scritture femminili» e in «*Langue, littérature et civilisation françaises*». Le sue ricerche più recenti, condotte adottando un approccio transdisciplinare tra filosofia e letteratura, con incursioni nel campo della sociologia e dell'antropologia, si situano all'intersezione tra gli studi sull'umorismo/ironia, il pensiero della differenza sessuale e gli studi di genere.

Daniela Carpisassi

IL (SOR)RISO DELLE DONNE Di un antico interdetto o del frutto proibito

L'interdizione per le donne a (sor)ridere e far (sor)ridere è un fenomeno sociale geograficamente trasversale e persistente nel tempo¹. Più che ricostruirne in modo esaustivo la storia, interessa qui cominciare a esaminarne il funzionamento, i presupposti e gli effetti, indagando il costituirsi dell'autorità che lo ha stabilito e del soggetto deputato a rispettarlo, esplorando il suo attuarsi-articolarsi nell'immaginario comune così come negli interstizi tra spazio pubblico e privato, in modo da realizzare uno studio preliminare a un approfondimento delle sue valenze politiche.

Catalogando alcune delle declinazioni di tale interdetto e rintracciando le questioni ricorrenti nei discorsi che lo hanno definito nella tradizione occidentale, si vuole porre a tema, a partire da fonti eterogenee ma esemplari, il ruolo che ha giocato nella costruzione del modello di "femminilità" e nella definizione del rapporto tra potere, norma e corpo, anzi corpi, intesi, secondo Philippe Hamon, come «supporto ed emittenti di segnali, insieme di luoghi erogenti, oggetto estetico, firmatario di comportamenti»².

Sul piano meta-riflessivo, rendendo anche conto degli interrogativi circa gli strumenti con cui sono stati studiati l'umorismo e l'ironia delle donne, si intende gettare uno sguardo sulle prospettive di genere che hanno concorso a re-orientare le interpretazioni e i pregiudizi relativi all'interdetto in questione, mettendo in movimento il quadro della riflessione al riguardo.

1. *La carenza fisiologica di umorismo nella donna (questione scienziata)*

Tra i tratti distintivi dell'interdizione per le donne a (sor)ridere figura il carattere "assoluto" derivante dall'averla dotata di basi "scientifiche": affermare la teoria di una *fisiologica mancanza* femminile di senso dell'umorismo costituisce il presupposto di una censura – proscrizione "indiscutibile" in quanto fondata sulla "naturalità" di tale carenza.

-
- 1 Tale interdizione si situa all'intersezione di due ambiti più generali: la costruzione dei generi sessuali e il fenomeno storico-sociale del riso, così come lo intende, ad esempio, Jacques Le Goff.
 - 2 Lo studioso francese dà questa definizione di "corpi" riflettendo sul rapporto tra poetica e ideologia nelle opere di scrittori quali Zola, Hugo, Flaubert, proponendo di fare dell'ideologia un concetto manipolabile per una poetica testuale del valutativo e soffermandosi tanto sulla decomposizione, operata dai romanzieri, degli intrecci normativi nei loro elementi fondamentali, quanto sulla loro predilezione per alcuni *nexus* normativi (cfr. P. Hamon, *Texte et idéologie*, PUF, Paris 1984, pp. 219-227; traduzione mia).

V entaglio delle donne

Per secoli l'alleanza di medici e filosofi ha concorso a ribadire che si trattava di una lacuna strutturale e congenita, consolidando una tradizione che affonda le radici nella culla della civiltà occidentale, basti pensare alla teoria degli umori (la parola "umorismo" deriva non a caso da *humeur*, "umore") risalente alle scuole mediche della Magna Grecia e sistematizzata intorno al 400 a. C. dagli autori ippocratici³. Tra questi spicca Claudio Galeno⁴, secondo il quale una minor quantità di calore ricevuta dal feto nel grembo materno determinava la formazione dell'organo genitale femminile e il fatto che il corpo della donna fosse privo di energia e di temperamento, più freddo e pallido, più umido e fragile rispetto a quello dell'uomo, di umore più "flegmatico"⁵ e meno predisposto all'umorismo.

Si tratta di una tesi dalle implicazioni rilevanti se si considerano il valore e la funzione sociale attribuiti dagli antichi Greci al riso, ritenuto espressione di riprovazione deputata a sanzionare le trasgressioni e a ricondurre all'ordine, e dunque determinante nel codificare le norme sociali e nella costituzione della comunità⁶, nonché manifestazione che distingueva gli uomini dagli animali⁷. Allo stesso tempo, però, il riso, diversamente dall'ironia⁸, è stato associato proprio alla parte meno razionale, al ventre, al basso e, più in generale, al corpo.

Per l'affermazione decisa dell'assenza di umorismo nella donna, della sua incapacità di apprezzarlo e ancor più di esserne artefice, occorre attendere il XIX secolo, quando, dopo il trionfo del pensiero positivista, la fisiologia, configurandosi come esercizio del *logos* circa la *physis* quale discorso sulla natura, oltre che come settore della biologia, si fa carico di definire e catalogare varie categorie, tra le quali la "donna", attraverso minuziose descrizioni fenomenologiche e classificazioni di organi e funzioni, di aspetti "fisici" e "moralì"⁹. Secondo un'ottica determinista *tranchante* e *tranchée*, si ribadisce così perentoriamente

3 Cfr. T. Manzoni, *Il cervello secondo Galeno*, Il lavoro editoriale, Ancona 2001, nota n. 27, p. 116.

4 Tale filosofo-medico eclettico è stato ammirato per il suo apporto originale, innovatore e precorritore relativo al metodo sperimentale e per aver sapientemente raccolto e sintetizzato le conoscenze di clinica, biologia, anatomia e fisiologia delle numerose scuole/dottrine mediche e filosofiche a lui precedenti e contemporanee (cfr. D. Lucarelli, *Galeno. De foetuum formatione*, Arti grafiche E. Cossidente, Roma 1966, p. 4), tanto che «i presupposti teorici della sua fisiologia, e il modo stesso con cui espone e ordina i risultati delle proprie osservazioni, appaiono il naturale prodotto del mondo culturale nel quale visse e si educò» (F. Cirenei, *La fisiologia di Galeno*, Scuola grafica Don Bosco, Genova 1961, p. 62).

5 Cfr. C. Galeno, *Sugli elementi secondo la dottrina di Ippocrate. I temperamenti*, Paracelso, Roma 1997, dove si mostra come la differenziazione sessuale degli esseri umani sia imputabile al calore che ricevono nel grembo materno.

6 Cfr. A. Aloni, *La performance giambica nella Grecia arcaica*, in «Annali Online dell'università di Ferrara. Sezione Lettere», 2006, vol. 1, n. 1, p. 104-107 (<http://annali.unife.it/lettere/2006vol1/aloni.pdf>).

7 Cfr. Aristotele, *Dell'arte poetica*, Mondadori, Milano 1982, libro II. Da precisare che Aristotele non menziona a tal proposito le donne.

8 Come si dirà più avanti, per l'ironia il rinvio è a un sottile e raffinato uso della ragione e per interdirla alle donne si è fatto ricorso all'argomento dell'immoralità della crudeltà femminile.

9 In tale periodo si assiste a una fioritura di trattati di fisiologia che concorrono a definire varie tipologie umane, attraverso pseudo-scientifiche descrizioni fenomenologiche. Circa la valenza di tali fisiologie cfr. D. Carpisassi, *Sur le bout de la langue qui fourche. L'ironie "féminine" et l'art du conflit dans "Schiave" de Clelia Pellicano*, in A. Franz de Spot (a cura di), *Spectres et rejets des Études féminines et de genre*, in «Sens public», mar. 2011, cap. VIII (<http://www.sens-public.org/spip.php?article803>).

il fondamento “scientifico” dell’inadeguatezza dello spirito e dell’intelligenza femminili rispetto all’umorismo e il carattere innato di tale carenza.

Esemplare a tal proposito è il trattato di Ugo Ughetti *L’Umorismo e la donna*, pubblicato qualche decennio più tardi, nel 1926. Il fisiologo, attingendo alle note teorie di Moebius e Weininger, precisa di essersi limitato a esaminare un campo ristretto dell’inferiorità femminile, «quella che la distingue dall’altro sesso di fronte alla comicità, alla caricatura e soprattutto all’umorismo»¹⁰, e spiega l’incapacità della donna alla produzione umoristica nei termini seguenti: «mi convinsi sempre più che deve esistere nel cervello muliebre una lacuna, o per dir meglio che lo spazio occupato nel cervello maschile da cellule umorigine deve essere preso da cellule produttrici di altre facoltà»¹¹.

La *presunzione* che le donne mancassero di vena umoristica (*funny bone*), come evidenziato da June Sochen¹², si era diffusa agli inizi del Novecento anche in altri ambiti, da quello psicologico-psicoanalitico, si pensi alle teorie di Freud, a quello filosofico, basti citare Bergson. Si può dunque affermare che la pervasività interdisciplinare e la persistenza di tale negazione hanno segnato il pensiero occidentale, concorrendo all’esclusione delle opere comiche, umoristiche e ironiche delle donne, da quelle figurative, come disegni e caricature, a quelle letterarie, ancora assenti ad esempio nelle antologie dedicate all’umorismo diffuse durante la *Belle Epoque*¹³.

Tornando al mondo antico è interessante notare che, mentre la fisiologia sanciva la “mancanza”, l’imperfezione della donna rispetto all’uomo, tanto a proposito della determinazione-conformazione del suo organo genitale (incompleto e tale da renderla un “maschio mancato”), quanto della sua carenza di umorismo, sul piano dell’immaginario e dei miti, invece, il riso veniva associato proprio alla vulva.

2. Stigmatizzazione del riso della femme fatale, sensuale e diabolico, che corrompe (questione morale)

Presso gli antichi, come ricorda Carles Miralles, esisteva una «relazione tra terra e donna, come anche tra vulva e riso»¹⁴. Se nell’epica rare sono le rappresentazioni di personaggi di donne (mortalità) intente a ridere, la mitologia narra invece del riso e del sorriso di varie divinità femminili¹⁵, presentandoli come atti associati alla bellezza, si pensi ad Afrodite, oppure alla potenza fecondatrice o apotropaica, è il caso di Demetra e Baubo, figure della condivi-

10 U. Ughetti, *L’Umorismo e la donna*, Bocca, Torino 1926, p. 3.

11 Ivi, p. 64.

12 Cfr. J. Sochen, *Book Reviews*, in «Signs», primavera 1996, n. 3, University of Chicago Press, pp. 795-798.

13 Ad esempio quella curata da Pierre Mille: *Anthologie des humoristes français contemporains*, Librairie Ch. Delagrave, Paris 1912.

14 Cfr. C. Miralles, *Ridere in Omero*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1993, p. 13. L’autore aggiunge che la “strada” delle testimonianze sulla relazione fra donna e riso «oltre ad averci portato a dare una spiegazione del riso del mare e della terra, ci sembra essere una eccellente porta d’accesso al ridere nell’Iliade» (*ibidem*).

15 Miralles si sofferma sulla relazione tra il ridere e il sorridere e i genitali umani, come pure sull’associazione tra la spuma del mare e il riso (cfr. C. Miralles, *Ridere in Omero*, cit., p. 13).

Ventaglio delle donne

sione del contagioso movimento delle labbra della bocca-vagina, ovvero del nesso simbolicamente rilevante tra riso e piacere (sessuale)¹⁶. Tale nesso ha avuto un peso rilevante nella stigmatizzazione del riso. Se questo ha assunto una connotazione negativa in vari ambiti in Occidente, si deve ad esempio, secondo Gilbert Diatkine, anche al fatto che lasciarsi andare al riso è stato visto come “una manifestazione pubblica del piacere genitale femminile”, un’eccitazione “femminile passiva”, incompatibile con la virilità in quanto in contraddizione con il narcisismo fallico¹⁷.

Un rapporto particolarmente stretto tra sessualità, corpo e riso si stabilisce inoltre, storicamente, nel Medioevo, quando la Chiesa, in particolare la Scolastica, li svilisce e normalizza¹⁸. Con la trasformazione, ad opera dei teologi, del peccato originale in peccato sessuale (declinato in fornicazione, concupiscenza e lussuria), il riso viene soffocato e represso dalla *Regula magistri*, nell’ambito di un’antropologia e di una fisiologia cristiane che impongono di chiudere la porta della bocca al riso diabolico. Nell’opposizione tra alto-testa-cuore (parte positiva, nobile) e basso-ventre-sesso (parte negativa, ignobile), il riso, collocato sul secondo versante, viene messo al bando in quanto considerato atto demoniaco e che induce ad “azioni basse”¹⁹.

Parimenti stigmatizzata è la donna, nell’ambito della lotta contro le tentazioni e il piacere fisico inteso come peccato, penalizzata dalla condanna della sessualità legata al tabù dei liquidi corporei quali lo sperma e il sangue (ad esempio quello delle mestruazioni) e considerata ancora una volta, da San Tommaso, come “uomo mancato”, dal corpo imperfetto, debole e, conseguentemente, intemperante²⁰. Tanto il riso quanto la donna, dunque, nel

16 In proposito e per una riflessione su alcune figure ancestrali e mitiche-mitologiche del corpo “femminile” ridente, cfr. D. Carpisassi, *Les éclats de rire de Sarah, Baubo et Méduse: figures du “corps féminin” riant*, in *Penser les matières du corps*, a cura di M. Balcazar / S. Crevier Goulet, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2011.

17 Secondo Diatkine, affinché l’umorista possa gioire della propria genitalità femminile senza perdere l’integrità del proprio narcisismo, occorre che qualcuno rida del suo umorismo. A essere chiamati in causa sono l’assunto per il quale il prototipo di ogni riso è la *retrouvaille* con l’oggetto *primaire*, nonché la tesi freudiana secondo cui l’investimento narcisistico dell’oggetto investe tutte le pulsioni sessuali, incluse quelle genitali femminili, centripete, nei due sessi (cfr. G. Diatkine, *Le rire*, in «Revue française de psychanalyse», feb. 2006, n. 70, pp. 529-552).

18 In realtà, secondo Le Goff, la stigmatizzazione del corpo era già cominciata presso i pagani (nel I-II sec. d. C.) ed esiste una continuità tra la filosofia morale del mondo antico e le prime dottrine cristiane. Dal IV al X sec., con l’istaurazione del monachesimo, il riso viene represso in quanto minaccia l’ideale ascetico e l’umiltà del silenzio. Nel XII secolo la riforma gregoriana segna il trionfo e l’inizio del declino del sistema di controllo sessuale e corporale e, ripristinato il diritto di cittadinanza dei valori sessuali, la Chiesa riabilita il riso tentando di controllarlo invece che reprimerlo, e distinguendo tra un riso gioioso e lecito, il sorriso, e un riso beffardo da bandire. Di pari passo, nella società comunale, trovano espressione il riso carnevalesco e l’esaltazione del corpo grottesco, che preludono al riso cinquecentesco di Rabelais (cfr. J. Le Goff e N. Truong, *Une Histoire du corps au Moyen Age*, Liana Levi, Paris 2003; tr. it. di F. Cataldi Villari, *Il corpo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 21-42).

19 Ivi, p. 61.

20 Se in sant’Agostino l’inferiorità della donna era presente fin dalla sua creazione, con l’associazione tra il maschile e la parte superiore, la ragione e lo spirito, e tra il femminile e la parte inferiore, il corpo e la carne, con san Paolo si assiste alla demonizzazione del sesso e della donna, mentre Tommaso d’Aquino, pur sostenendo che uomo e donna sono uguali in quanto creati contemporaneamente ed entrambi sede dell’anima, attribuisce all’uomo maggior acutezza d’intelletto e definisce

Medioevo sono associati al peccato, all'incontinenza, ed entrambi subiscono un trattamento ideologico-teologico di demonizzazione in quanto sconci, marginali e perturbanti. Per inciso, tale corrispondenza costituisce la premessa, nonché il terreno propizio, per un'ulteriore associazione: quella, evidenziata da Helga Kotthoff²¹, tra la marginalizzazione compiuta ai danni dell'umorismo, basata sulla supremazia della ragione e sulla valenza negativa della comicità quale manifestazione di caos e disordine, studiata, tra gli altri, da Rossella Prezzo²², e la marginalizzazione dell'umorismo delle donne.

Se il riso e la donna sono incompatibili con la questione del controllo del corpo, il ridere da parte della donna è atto doppiamente peccaminoso, gesto della *femme fatale*, dannata e che conduce alla dannazione l'uomo, atto d'incontinenza che costituisce una duplice *colpa*. Del resto la parola latina *culpa* deriva dal greco *kolpos*, che significa "vagina" e indica "causa", "mancanza", "azione che contravviene alla norma (etica e religiosa)" e "che produce un effetto negativo", "imprudenza", "negligenza". Lo schiudersi di labbra nel ridere richiama l'atto sessuale ed è considerato licenzioso e indecente in modo particolare per le donne, destinate a essere emblemi disincarnati della virtù e del pudore. In altre parole, il ridere della donna ne compromette l'onestà in quanto costituisce un invito, una tentazione, un concedersi, un aprire la porta della/all'a perdizione, un disserrare la bocca-chiavistello lasciando fluire le «insanie veicolabili dal riso»²³. Il riso "esplode sulle labbra", è esplosione che apre un varco, un passaggio che dovrebbe invece restare chiuso. A essere chiamata in causa è la nozione di limite, di *limen*-soglia, nei termini di un oltrepassare la linea di confine facendola saltare, scomponendola, attraverso una trasgressione. Pertanto il riso femminile è gesto diabolico e depravato, perché cor-rompe.

Siamo di fronte a un giudizio morale che, se da un lato ha determinato l'interdizione per il corpo delle donne ad aprirsi (sor)ridendo, dall'altro è alla base di quello che Sarah Kofman chiama "tentativo di ricucire" tale corpo, da parte degli uomini, attraverso il loro "rispetto" nei confronti delle donne. Questo rispetto, si chiede la filosofa, non è la loro maniera di tentare di "ripararle", dopo averle «sempre già lacerate, sporcate, *rabaissées* nel corso della storia, [...] sempre già trasformate in puttane? La maniera di riprendere, di ricucire il corpo materno, di aggiustare le donne, per tentare di aggiustarsi con esse?»²⁴.

il corpo della donna come "imperfetto", "uomo mancato", caratterizzato da debolezza fisica e, conseguentemente, da intemperanza (cfr. J. Le Goff / N. Truong, *Une Histoire du corps au Moyen Age*, cit., tr. it. cit., p. 62).

- 21 Cfr. H. Kotthoff, *Gender and humor: The state of the art*, in «Journal of Pragmatics», gen. 2006, n. 38, § *Gender as a category in humor – past and present* (pp. 4-5).
- 22 Nella monografia *Ridere la verità* la filosofa, ri-attraaversando la tradizione filosofica occidentale ("maschile"), ha mostrato quanto questa si sia "affannata" ad attribuire al ridere una valenza negativa (cfr. R. Prezzo, *Ridere la verità*, Cortina, Milano 1994).
- 23 Secondo la citata *Regula magistri* medievale, la bocca è tra i filtri (con gli occhi e le orecchie) usati per distinguere il bene dal male e «il riso cammina attraverso il corpo partendo dalle sue parti basse, passando dal petto alla bocca. [...] La bocca è un "chiavistello"; i denti una "barriera" che deve arginare il flusso di insanie veicolabili dal riso. Perché il riso è una "lordura della bocca". In questo caso il corpo dev'essere un bastione contro questa spelonca del diavolo» (cfr. J. Le Goff / N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, cit., pp. 61-62).
- 24 S. Kofman, *Le respect des femmes*, Editions Galilée, Alençon (Orne) 1992, p. 19. Sarah Kofman è stata specialista di Freud e Nietzsche, allieva di Deleuze e interlocutrice di Derrida.

3. Il riso della Donna è disdicevole, ne compromette bellezza, dignità e virtù (questione sociale)

Il riso femminile è stato inteso quale “colpa” anche in quanto motore di disordine sociale, fattore d’instabilità, corruttore della staticità della donna, della fissità ideale della sua figura e del suo tradizionale ruolo passivo. La seduzione da lei attivata nel dischiudere le labbra (sor)ridendo, nel farsi varco e nel mostrarlo, è segno di un’assertività femminile di per sé già trasgressiva (anche qualora agita da un posizionamento-ruolo di preda). Il corpo della donna, che nel (sor)riso si mette in movimento, assurge al ruolo di corpo di un soggetto che autonomamente decide di aprirsi, e disturba e perturba anche perché in tal modo si sottrae al tradizionale essere corpo che viene “aperto” ad opera dell’uomo, divenendo inquietante e riprovevole non solo in termini morali, ma anche in ambito sociale.

Del resto il riso minaccia l’individualità, il suo restare intatta, compromette l’unità della “persona” in quanto divide, disgiunge, disarticola il corpo. Si pensi ad espressioni della lingua italiana quali “ridere a squarciagola / a crepappelle / sgangheratamante”, e ancora “sbellicarsi / sbudellarsi / sganasciarsi dalle risate”, o all’espressione inglese “*to laugh one’s head off*”²⁵ (letteralmente “ridere fino a che la testa non si stacchi”), che evocano l’idea di una perdita di controllo, ma anche di una scomposizione, lacerazione, ferita, deformazione. Il riso è anche figurazione di un’ambivalenza: la bocca si apre, mentre il corpo ha un movimento spezzato, rimbalza, sussulta quasi epilettico, diventando intermittente (nei gesti come nell’emissione del suono). Secondo Stora-Sandor il riso, «esplosione rumorosa, improvvisa e incontrollata, è stato sempre contrario all’immagine della donna in Occidente»²⁶ e atteggiamenti quali il corpo che si distorce e il viso che si piega in smorfie sono in collisione, come evidenzia Laraine Porter, con l’ideale della femminilità, della grazia, della modestia e della decenza²⁷.

Nel ridere il corpo della donna è (in) movimento rispetto a un’immagine statica di misurato equilibrio, a una rappresentazione stereotipata diffusa nell’immaginario e nell’iconografia. Si pensi alla compostezza delle figure femminili, in particolare nelle arti figurative del Rinascimento italiano, in opposizione rispetto alla forza impulsiva e disordinata di quelle maschili. Il riso, alterando i tratti distintivi della donna, ne stravolge la “giusta” forma, contravviene al canone della bellezza, lede la “femminilità” *tout court*. Pertanto costituisce una pratica particolarmente disdicevole, compromettente, *socialmente sconveniente*, contraria alla correttezza e al decoro, e soprattutto stimata come “non vantaggiosa” nella relazione privata tra i sessi, ovvero nell’ambito della seduzione *strategicamente* esercitata dalla donna nei confronti dell’uomo: quando ella ride, perdendo femminilità e bellezza, compromette la propria “appetibilità” e desiderabilità, mettendo così a rischio la propria realizzazione sociale e l’istituzione “famiglia”. Alla luce di ciò si comprendono le ragioni dell’azione repressiva, di prescrizione pragmatico-modellizzante e di orientamento normalizzatore, compiuta per secoli nei confronti del (sor)riso delle donne.

25 Ringrazio Camille Thiebaut per avermi suggerito tale espressione.

26 J. Stora-Sandor, *Le rire minoritaire. L’humour juif et l’humour féminin*, in «Autrement. Série Mutations. L’humour. Un état d’esprit», a cura di Gérald Cahen, set. 1992, n. 131, p. 176.

27 Cfr. L. Porter, *Tarts tampons and tyrants: women and representation in classical comedy*, intervento presentato alla quattordicesima conferenza dell’International Society for Humor Studies, tenutasi a Bertinoro (Forlì-Cesena) nel 2002, e citato da Helga Kotthoff in Ead., *Gender and humor: The state of the art*, cit., p. 5.

Tra gli strumenti strategici utilizzati a tal fine, un posto di primo piano spetta a un genere testuale di successo nel XIX secolo, sorta di corrispettivo delle fisiologie: i manuali di comportamento. Basti citare il *best seller* intitolato *Regole del saper vivere nella società moderna*²⁸, uno dei più noti tra quelli firmati dalla baronessa francese Staffe, considerata dalla stampa dell'epoca come "l'educatrice della donna". Si tratta di opere "edificanti" nel senso di moralizzatrici e deputate alla costruzione del canone della bellezza/femminilità, nonché preziose per comprendere la valenza delle regole mondane che, andando ben oltre il normare il *savoir faire*, concorrono a codificare il modello della moglie e padrona di casa ideale e, più in generale, il ruolo sociale della donna.

Tali manuali, caratterizzati da un tono brillante, benevolo e al tempo stesso perentorio, sono eloquenti circa il tenore e la qualità delle argomentazioni con cui si proibiva il riso femminile mentre si esalta il sorriso in termini di opportunità nella strategia seduttiva. La citata baronessa, in *I miei segreti per piacere ed essere amata*, afferma che il riso è nemico della grazia femminile interiore ed esteriore: evitando il riso «il nostro spirito resterebbe più elevato, le linee del nostro viso conserverebbero meglio la loro nobiltà, e noi più intatta la nostra individualità»²⁹. È un atto talmente negativo da deformare la bellezza anche delle donne più avvenenti³⁰: «La donna deve sorridere e non ridere: il sorriso è uno dei suoi più grandi fascino; anche presso la più carina, il ridere non può essere che una convulsione o una smorfia».³¹ L'autrice consiglia pertanto alle giovani ben educate di evitare un riso pazzo e non ragionevole, prendendo l'abitudine di dominare le proprie impressioni³²: contegno, compostezza, moderazione e capacità di autocontrollo diventano le parole d'ordine per mantenere l'ordine sociale. Tra gli argomenti persuasivi, figurano anche gli *inconvenienti* del ridere, "cui non si pensa mai abbastanza", come l'effetto di mettere in evidenza un'eventuale bruttezza delle parti del corpo coinvolte, come denti difettosi, labbra invecchiate e mani non belle con cui coprire la bocca³³. Il riso femminile è ritenuto "s-conveniente" in termini di (mal)educazione e di (cattivo) gusto perché contravviene alle norme dell'etichetta, anche in quanto sgradevole causa di disturbo e fastidio per gli altri; basti pensare alla sua rumorosità, rispetto alla quale a nulla serviva apprendere un riso "musicale"³⁴.

28 Baronessa Staffe (pseudonimo di Blanche Angèle Augustine Soyer), *Usages du monde, règles de savoir-vivre dans la société moderne*, V. Havard, Paris 1889 (Edition 1900, Paris 1989) poi ripubblicato con un titolo in parte variato: *Règles de savoir-vivre dans la société moderne*, V. Havard, Paris 1892 (Editions des deux mondes, Paris 1997). La sua apparizione fu seguita da un gran favore da parte del pubblico: nel 1911, anno della morte dell'autrice, ne erano state vendute ben trecentottantamila copie. Altri volumi della stessa autrice non dissimili l'avevano seguito, riguardanti l'arte di ben vestire ed essere alla moda, di ricevere gli ospiti, di mangiar bene, di gestire la propria corrispondenza, etc.; tra questi da ricordare: *La femme dans la famille: la fille, l'épouse, la mère*, Flammarion, Paris 1900.

29 «Non si pensa abbastanza a tutti gli inconvenienti del ridere. Una donna che ha dei denti brutti porta la mano davanti alla bocca quando ride. Se la mano è bella, va ancora bene, ma se non lo è? [...] / L'impeccatrice Joséphine, che aveva dei denti molto difettosi aveva inventato la moda di eleganti fazzoletti che si tenevano in mano. Quando le veniva da sorridere, ella copriva la sua bocca per mezzo del piccolo quadrato di batista e di pizzo. Sarebbe stato meglio abituarsi a non ridere, cosa che si addice, del resto, alle labbra di coloro che hanno passato la giovinezza» (cfr. baronessa Staffe, *Mes secretes pour plaire et pour être aimée*, G. Havard, Paris 1896 (Edition 1900, Paris 1990, pp. 323-324)..

30 Ivi, capitolo *Les relations*, paragrafo *Le rire* (pp. 321-325).

31 Ivi, p. 321.

32 Ivi, p. 189.

33 Ivi, pp. 323-324.

34 «Nelle scuole di bellezza americane di New-York, si insegna il *ridere musicale*. Si cerca di rimpiazzare

Ventaglio delle donne

Nel prescrivere alla *brava ragazza* “ciò ch’ella deve fare, le si concede un riso “grazioso”, opportuno per ben figurare in società: la *jeune fille* dev’essere “gaia”, si legge a proposito delle “qualità affascinanti” della donna in famiglia³⁵. Il sorriso femminile risulta associato all’amabilità³⁶, ma viene indicato anche quale correttivo, mezzo di controllo e repressione del riso delle altre donne, finalizzato ad “addolcire” il ricondurre all’ordine e il sancire l’interdizione: raccomandando alle ragazze di evitare di ridere e di rumoreggiare in pubblico con le amiche, la baronessa le invita a impegnarsi a redarguire quelle che non fanno altrettanto³⁷.

Le giovani devono inoltre astenersi dal ridere per evitare di farsi notare³⁸, essendo per una donna particolarmente riprovevole il “dare spettacolo” (il riferimento implicito è al “darsi” quale “concedersi” in tale spettacolo), così come non devono esibire uno spirito e un’ironia troppo intelligenti. I fratelli Goncourt, ammiratori dell’*esprit* femminile, individuano una “contenuta” aria gioiosa quale tratto distintivo di quell’arte della conversazione indicata come l’espressione più tipica delle donne del XVIII sec.: sono le donne a rendere la conversazione “disinvolta”, “gaia”, “frizzante”, a darle « quel tono inimitabile che non è mai pesante né frivolo, sapiente ma non pedante, allegro ma senza confusione, cortese ma privo di affettazioni, galante ma non insulso, scherzoso ma mai equivoco »³⁹.

Tali regole di “modestia” costituiscono delle norme sociali che hanno avuto un ruolo importante nel determinare le abitudini linguistiche e l’acquisizione delle competenze retoriche. Uno dei luoghi deputati al loro esercizio sono i *salons* letterari: nei salotti, come osserva ancora Stora-Sandor, le donne brillanti vengono ammirate per la loro *verve*, il loro spirito arguto e il loro sapere a patto che lo dissimolino, al fine di conservare l’attributo della femminilità. Nelle formule di modellizzazione del comportamento femminile si concede dunque una certa allegria e scherzosità alle donne a condizione che a guidarle e controllarle sia la moderazione, tanto nel ridere quanto nel far ridere. Connesse al senso della misura, uno dei perni intorno a cui ruota il suddetto discorso normativo, figurano l’eleganza e la modestia, come pure la benevolenza.

con un riso melodioso il duro sghignazzare che caratterizza le donne americane. / Sarebbe molto più semplice limitarsi a ripetere loro che la donna è nata per il sorriso e non per il riso. / E per le disabituare al ridere, come le Europee, d’altro canto, basterebbe far loro rimarcare la bruttezza che esso comunica al viso, di cui segna i tratti più puri» (*ibidem*).

35 «Una ragazza che vive in condizioni normali deve essere gaia» (baronessa Staffe, *La femme dans la famille: la fille, l’épouse, la mère*, cit., cap. *Les charmantes qualités*, p. 44).

36 «Una brava ragazza è poco esigente e, di conseguenza, sempre amabile e sorridente» (*ibidem*).

37 Ivi, capitolo *La jeune fille*, p. 188.

38 Staffe consigliava inoltre alle padrone di casa che aprivano al pubblico i propri salotti di curarsi restando sobrie e cercando di non mostrarsi troppo mettendo al contempo in luce le proprie ospiti.

39 E. e J. De Goncourt, *La femme au dix-huitième siècle*, Firmin Didot, Paris 1862 (Flammarion, Paris 1982; tr. it. a cura di F. Agorbatì Bosi, *La donna nel XVIII secolo*, Sellerio, Palermo 2010, capitolo *La dominazione e l’intelligenza della donna*, p. 356).

4. *Il riso della donna è da condannarsi in quanto manifestazione di crudeltà (questione morale bis)*

L'interdizione per le donne a "far ridere" si basa sull'idealizzazione della donna quale creatura dolce, affabile, remissiva e benevolente, cui mal si addicono l'aggressività e la mordacità tradizionalmente attribuite a chi fa dell'umorismo a discapito di qualcosa o di qualcuno⁴⁰. Implicata è ancora una volta la definizione-normalizzazione culturale dei generi. Scrive Kotthoff: «In molte culture evitare l'aggressione esplicita è considerato come un indice di femminilità, mentre esibire competenza nella lotta verbale (e fisica) e nel compiere una vendetta/rappresaglia/ritorsione è visto come indice di mascolinità»⁴¹. Non stupisce quindi che l'*esprit* e la satira, qualora regnino nel salotto di una donna, siano presentati come violenti e crudeli, e quindi disdicevoli, ovvero che l'immoralità della crudeltà femminile venga biasimata maggiormente rispetto a quella maschile. Non è inoltre un caso che, per menzionare nuovamente i precetti della baronessa Staffe, in un paragrafo *ad hoc* dal titolo *La carità nella conversazione*, si raccomandi al gentile sesso di non sparlare degli altri e di non schernirli: «Le donne benedicate non maledicono mai alcuna delle loro conoscenti; esse non le ridicolizzano, e se talvolta si permettono una battuta, questa è del tutto innocente e non pungente»⁴²; la ragazza "perbene" evita il sarcasmo e non va mai al di là di una *punzecchiatura innocente* che non ferisce, dal momento che sa che criticare significa seminare discordia in famiglia⁴³. L'aggettivo "innocente" viene dunque correlato a un esercizio dell'*esprit* della donna confacente al suo ruolo di angelo del focolare e di perfetta padrona di casa che, rispettosa delle regole del *savoir vivre*, evita di offendere o mettere a disagio gli altri scherzando. In tale orizzonte di riferimento il riso femminile costituisce una colpa in quanto deviante rispetto al riso "grazioso", portatore di grazia, manifestazione di bontà e tenerezza, ovvero quel «divino sorriso»⁴⁴ caratterizzante la dantesca creatura "gentile" e angelicata, deputata a confortare ed elevare l'umanità sorridendo. Anche in tal caso alla donna è attribuito il compito di ricondurre sulla retta via coloro che utilizzano impropriamente il (sor)riso, ovvero chi infierisce contro gli altri: la baronessa Staffe invita le donne a difendere *con dolcezza* i propri amici dagli attacchi satirici. La *pietade* femminile dovrebbe intervenire in particolar modo laddove la donna si rende conto della presenza di una difformità grottesca e del pericolo dell'accanimento malevolo nei confronti di ciò che è ridicolo. Questo è definito esplicitamente dalla baronessa come qualcosa che le donne devono temere⁴⁵ ed evitare a ogni costo (non ci si deve rendere ridicole). A maggior ragione il loro ridere alla vista del ridicolo è da considerarsi atto crudele, espressione di un cattivo sentimento⁴⁶.

40 Per Stora-Sandor aggressività e mordacità risiedono nella natura stessa del genere del riso: «[...] che si tratti della satira la più *acérée* o dell'umorismo più benevolo, la comicità si esercita sempre a spese di qualcuno o di qualcosa, il che presuppone una certa aggressività da parte di chi ride» (Stora-Sandor, *Le rire minoritaire*, cit., p. 177).

41 Cfr. H. Kotthoff, *Gender and Humor: The state of the art*, cit., § *Aggressivity* (pp. 13-14).

42 Baronessa Staffe, *Règles de savoir-vivre dans la société moderne*, cit., p. 165.

43 Baronessa Staffe, *La femme dans la famille: la fille, l'épouse, la mère*, cit., p. 45.

44 Baronessa Staffe, *Mes secretes pour plaire et pour être aimée*, cit., § *Le rire*, p. 322.

45 Ivi, § *Le ridicule et la moquerie*, pp. 325-330. Si tratta di un timore particolarmente sentito in Francia.

46 Ivi, pp. 321-322. A sostegno di tale critica la baronessa chiamava in causa la gravità della propria

Ventaglio delle donne

Occorre precisare che il ridicolo in tal caso non è da intendersi secondo l'accezione aristotelica, ovvero come «difetto o errore che è una specie di bruttezza, di deformità che, tuttavia, è innocua perché non provoca né dolore né danno»⁴⁷ Piuttosto è da associarsi al significato di “assurdo” e “inaccettabile”, oppure, mutuando la concezione dei Romantici, quale inversione del sublime e degradazione dell'ideale; e in tal senso si potrebbe rinviare alla condanna della perdita di equilibrio e compostezza del corpo femminile di cui si è già parlato. Un'altra associazione possibile è quella con il pensiero di Bergson, ovvero con quel sentimento del ridicolo che, sebbene, come già detto a proposito del riso, distingue l'uomo dall'animale, è però legato alla perdita del carattere “umano”, nascendo dall'idea della sua riduzione a qualcosa di rigido e meccanizzato⁴⁸.

Se per Bergson il riso funge da stabilizzatore sociale, in quanto riprovazione di un'eccentricità o di una trasgressione, dal canto suo Staffe, riconoscendone tale utile funzione, precisa che è riservato solo agli uomini, ad eccezione del caso, già menzionato, del suo uso ad opera delle donne per reprimere il riso di altre donne. La baronessa dettaglia, inoltre, le forme che queste devono bandire per non prendersi gioco degli altri, come il canzonare, il fare del sarcasmo e lo scherzare ironicamente⁴⁹. L'ironia, considerata una pratica particolarmente pungente, graffiante⁵⁰, indelicata e sgarbata, è in contrasto rispetto ai menzionati precetti riguardanti la misura e la buona educazione anche a causa della sua ambiguità costitutiva e Staffe ritiene i giochi di parole, i *calembours*, “atroci” non solo in quanto forzati e assurdi⁵¹, ma anche perché lasciano l'interlocutore nell'incertezza circa il senso da attribuire alle parole, rendendo decisamente “sgradevoli” quelle di loro che parlano tra il serio il faceto divertendosi a spese altrui. L'ironia risulta pertanto particolarmente incompatibile con gli attributi di virtù e onestà della donna, in quanto pratica doppia per eccellenza, (lingua) biforcuta, espressione delle potenzialità e dell'ambiguità della lingua e del rapporto tra gesto e parola (si pensi alla polivalenza semantica della sua gesticolazione corporea/testuale). È una pratica da interdire anche in quanto costituisce un invito alla complicità, dal momento che si attiva a patto di una condivisione valoriale e di conoscenze sconveniente allorché si stabilisce tra uomo e donna.

epoca e l'altruismo, che imponevano che non di tutto si può ridere o schernire la singolarità grottesca.

47 Cfr. Aristotele, *Dell'arte poetica*, cit., libro II.

48 In proposito Élie During chiarisce che non si tratta della «coscienza alienata, non è il grottesco con tutte le sue risonanze metafisiche che implicano la difformità o l'infamia, ma semplicemente uno dei processi favoriti della comicità di azione» (É. During, *Du comique au burlesque: Bergson*, in C. Kihm / P. Blouin (a cura di), *Le burlesque: une aventure moderne*, in «Art Press. Hors-série.», ott. 2003, n. 24; traduzione mia). Lo studioso sottolinea che l'approccio e la preoccupazione di Bergson rispetto al riso non sono di natura filosofica, bensì di carattere pragmatico, quale meccanismo sociale e con funzioni sociali

49 Cfr. baronessa Staffe, *Règles de savoir-vivre dans la société moderne*, cit., p. 190.

50 In tal senso secolari sono i pregiudizi circa l'aggressività dell'ironia, così come circa la sua «disonestà».

51 Nel manuale *Règles de savoir-vivre dans la société moderne*, a dimostrazione di quanto fossero diffusi giochi di parole e *calembours*, viene a questi dedicato espressamente un paragrafo (*Mots et calembours*, nel capitolo *La conversation* dedicato indistintamente a uomini e donne, p. 104), in cui l'autrice invita a non abusare *des mots*, che sono insipidi, *quintessenciés* e ricercati (solo i bambini sono capaci di trovarne di stupefacenti e davvero graziosi), mentre definisce i *calembours* atroci, in quanto il più delle volte essi sarebbero delle associazioni forzate e assurde.

5. *A debita distanza: circoscrivere e svalutare l'ironia-umorismo delle donne e non ridere di loro (questione "economica" - psicoanalitica)*

L'ironia e l'umorismo delle donne e l'averle rese oggetto di riso hanno in comune l'essere stati ritenuti dall'uomo "sconvenienti", svantaggiosi, presupponendo una prossimità tra i due sessi da lui avvertita come "pericolosa". L'affermarsi delle ironiste-umoriste, ovvero della donna che assurge a soggetto, ha comportato la messa in questione della tradizionale attribuzione dei ruoli sessuali e, al tempo stesso, delle dicotomie su cui si è costruito il pensiero filosofico occidentale, quali *Logos*-corpo, Cultura-natura, nell'ambito delle quali la donna è stata per secoli associata al secondo termine, all'impulsività e all'istinto, bandita dal raffinato uso dell'intelletto proprio dell'ironia⁵². Senza contare che l'emergenza di una concorrenza femminile nel campo intellettuale e artistico, ad esempio nell'ambito del giornalismo o del mercato editoriale, ha preoccupato non poco l'*establishment* culturale (maschile).

Per far fronte a tali pericoli sono stati attivati su più fronti una svalutazione e un tentativo di controllo e di "contenimento" dell'ironia e dell'umorismo femminili. Contestualmente alla stigmatizzazione delle ironiste-umoriste, nell'ambito di quella più generale compiuta ai danni delle intellettuali, basti pensare alla creazione dello stereotipo della *bas-bleu*⁵³, si è proceduto a includere le donne nel campo del comico, ma a un gradino più basso: dalla negazione del loro umorismo si è passati ad ammetterne l'esistenza ma a patto di denigralo, marginalizzarlo e caratterizzarlo come inferiore. È ad esempio il caso, come evidenzia Regina Barreca, del giudizio dei critici circa i testi umoristici delle scrittrici⁵⁴. Tra le azioni strategiche finalizzate alla suddetta svalutazione figura ad esempio l'aver attribuito all'umorismo femminile tratti "deteriori", come il restare confinato a temi intimi e particolari⁵⁵ e l'essere caratterizzato dalla "prudenza", che è elemento tra i più ricorrenti nei processi di stereotipizzazione e marginalizzazione delle donne in vari campi della comicità⁵⁶. Come pure le ironiste e le umoriste sono state prese in considerazione a condizione di svilire i campi cui hanno avuto accesso.

Si tratta di atteggiamenti molto simili a quelli riservati dalla storiografia letteraria alle opere delle scrittrici *tout court*⁵⁷ e oscillanti tra esclusione e inclusione gerarchizzata, in virtù

52 Se per il riso il rinvio è al "basso", al ventre, al corpo, l'ironia è tradizionalmente associata alla ragione, all'*esprit*.

53 Da segnalare che l'immagine delle donne che esercitano l'ingegno è stata "svilita" ancor più duramente di quella delle donne che ridono e che lo stereotipo negativo delle *bas-bleus* ha concorso ad alimentare la costruzione dello spauracchio della donna intellettuale (cfr. D. Carpisassi, *Una questione di dis-misura: dalle precieuses alle bas-bleus, o della Donna mostro*, in *Le eterne maddalene*, a cura di Silvia Imperi, in corso di stampa).

54 R. Barreca, *Last laughs. Perspectives on women comedy*, Gordon & Breach, New York 1988, pp. 5-6.

55 «Un nuovo argomento consiste nel distinguere l'umorismo femminile da quello maschile, a detrimento del primo. [...] Le donne non affrontano mai le grandi questioni dell'esistenza, dicevano i loro detrattori, esse rimangono relegate nei piccoli dettagli della vita, nella sensibilità, se non nella *sensibilité*. L'umorismo femminile, rimproveravano, resta al livello della vita privata, del quotidiano, delle contingenze» (Stora Sandor, *Le rire minoritaire. L'humour juif et l'humour féminin*, cit., pp. 180-181).

56 Per un quadro delle teorie al riguardo cfr. D. Carpisassi, *Panorama degli studi sull'ironia "femminile" e femminista: questioni, approcci, prospettive e genealogie*, in «Bollettino Società Filosofica Italiana», set.-dic. 2011, n. 204, in corso di stampa.

57 La condanna della mancanza di compostezza figura nel dibattito a cavallo tra XIX e XX secolo in Italia relativo alle opere delle scrittrici, stigmatizzate proprio per la forma "scomposta", sciatta e rozza (si

Ventaglio delle donne

di un giudizio di valore discriminatorio e teso a etichettare preventivamente le potenzialità delle autrici e a circoscriverne gli ambiti di azione e di creazione. A tal riguardo può essere utile ricordare che proprio l'ironia costituiva per le scrittrici, ancora agli inizi del Novecento, terreno *off limits*, pena una critica molto dura⁵⁸. Così come, in ambito filosofico, stando alla riflessione di Marisa Forcina, sono stati svalutati, in un sol colpo, tanto il femminile quanto l'ironia, risultando così legati da uno stretto rapporto: è il caso di Hegel, in particolare della sua concezione del femminile quale ironia della comunità⁵⁹.

Un altro snodo rilevante, circa l'articolazione del rapporto tra il (sor)riso e la necessità di tenere prudentemente le donne a debita distanza, riguarda l'interdire che il gentil sesso sia oggetto di derisione. Nonostante la lunga tradizione di manifestazioni di scherno nei confronti delle donne, il secolare *blâme des femmes*, ridere della donna è stato considerato atto sconveniente e riprovevole, che va a detrimento della sua dignità detronizzandola, facendola cadere dal piedistallo, e disonorando così anche chi la deride, in una sorta di "reciprocità" e "contagio" tra soggetto e bersaglio del riso⁶⁰. Anche in tal caso la costruzione-idealizzazione del femminile può essere considerata parte di un'operazione "funzionale" al soggetto maschile: porre la donna su un piedistallo, per ricorrere nuovamente alla riflessione di Sarah Kofman, consentirebbe all'uomo di guardarla da una certa distanza e di esorcizzare alcune sue paure. In tal senso, il suo riservarle "rispetto" si configura come operazione per lui vantaggiosa in termini di "economia sessuale"⁶¹, di autoprotezione nei confronti dell'onnipotenza fallica femminile castratrice: «porre le donne su un trono, farne delle dee o delle regine, è anche guardarsi dallo scoprire che non hanno il fallo, è evitare di far scendere "la madre" da tutta la sua altezza, di farla cadere – e di riderne e di gioirne»⁶².

pensi ai giudizi di Croce); il disordine e la mancanza di misura, caratteristiche tradizionalmente a detrimento della "femminilità", sono rimproverate alle autrici e divengono nel giudizio dei critici letterari il segno distintivo delle loro opere. La letteratura femminile subiva in quest'epoca l'omologazione al referente maschile, con l'attribuzione alle scrittrici di ingegno "virile" e "maschia" verità, mentre per quanto riguarda l'umorismo delle donne tale fenomeno sembrerebbe essere assente.

- 58 Il critico Eugenio Donadoni, ad esempio, recensendo duramente la raccolta di novelle *Ironie* di Anna Franchi, indicava proprio l'ironia tra i campi nei quali le scrittrici non avrebbero dovuto sconfinare, arrivando a giudicare insopportabili in una donna i "caratteri dell'ironista di tendenza e di professione" ed affermando che l'amara visione della vita da parte della narratrice non terminava nello scherno ma rompeva nelle lacrime; le novelle con cui l'autrice si proponeva di far sorridere erano a suo avviso le meno riuscite, mentre nei componimenti pervasi da un'onda commovente ben emergevano il culto per la bontà e per il dolore (cfr. E. Donadoni, *Rassegna di romanzi e di novelle*, in «Nuova Antologia», 16 ott. 1920, p. 360).
- 59 Cfr. M. Forcina, *Ironia e saperi femminili*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 28-29.
- 60 Si è già detto di come, nel caso in cui il soggetto del (sor)ridere siano le donne e a essere implicata sia la bellezza femminile, il riso non solo svilirebbe, ma imbruttirebbe il proprio bersaglio e al tempo stesso il soggetto del riso, le donne ironiste/umoriste.
- 61 «Con il rispetto per le donne entrano dunque in gioco tutt'altre considerazioni che quelle della morale. Ne va di tutta una economia sessuale, in cui i benefici – anche se accompagnano delle perdite, come quella della voluttà – sono soprattutto a vantaggio degli uomini» (S. Kofman, *Le respect des femmes*, cit., p. 15, traduzione mia).
- 62 Ivi, pp. 15-16 (traduzione mia). Inoltre, secondo Kofman, un certo femminismo proprio di autori come Kant e Rousseau – ma si potrebbero aggiungere altri nomi di paladini della donna – non sarebbe che un altro aspetto della misoginia, consistendo in realtà nel porre le donne sul piedistallo, in modo da poterle guardare dal basso al fine di usarle come sorta di scudo, di "ombrello" o "parafulmine" (ivi, pp.

Per comprendere perché sia stata stigmatizzata la derisione che ha per oggetto le donne, è necessario dunque tener conto della dimensione psicoanalitica, ovvero del ruolo giocato dal fantasma del materno: ridere della donna-madre significa ridurre la distanza di sicurezza da tale creatura terribilmente pericolosa; e, occorre aggiungere, tenuta a debita distanza, in alto e lontana, “rispettata” e idealizzata, è più difficile che possa ridere dell’uomo.

6. “Organicità strategica” delle tesi sull’umorismo delle donne e loro re-orientamento femminista (questione meta-riflessiva)

Circa l’inconciliabilità tra donna e umorismo/ironia, a uno sguardo complessivo appare degna di nota la molteplicità degli ambiti nei quali, con un lavoro durato secoli, tale inconciliabilità è stata sancita dall’ambito scienista a quello morale, dall’ambito sociale a quello psicoanalitico. Colpisce, in particolare, lo stretto rapporto stabilitosi tra il ruolo giocato dai processi di stereotipizzazione del “femminile”, idealizzazione della donna e, più in generale, costruzione dei generi sessuali; il livello di astrazione che è alla base delle varie declinazioni dell’interdetto che ha colpito il sor-riso delle donne; l’articolazione-traduzione di tale interdetto in dettami comportamentali, in codificazioni prescrittive normanti le prassi sociali. Alla luce di detto rapporto si può parlare di un’“organicità strategica” dei ricordati meccanismi di negazione, esclusione, censura, stigmatizzazione, riprovazione, condanna, normalizzazione, codificazione, svalutazione e marginalizzazione dell’umorismo/ironia delle donne.

Se può essere utile individuare e analizzare tale “organico” spiegamento di forze e i suoi effetti, lo è altrettanto ricostruire, con un rapido sguardo di sorvolo, il quadro delle varie operazioni di decostruzione, realizzate da diversi studi di genere e/o femministi negli ultimi decenni.

Uno dei filoni d’indagine, che ha contribuito non solo a scardinare la teoria di una mancanza fisiologica di senso dell’umorismo e d’ironia nelle donne, ma a enucleare alcune tipicità del sor-riso femminile, è quello che ha evidenziato come le donne ridano molto più spesso nel privato, abbandonando ogni riserva in compagnia di altre donne. Da un lato è stato osservato come ciò sia (almeno in parte) conseguenza, per usare le parole di Lucie Joubert, di «un condizionamento sociale modellizzante e repressivo rispetto al comportamento che ci si aspetta da una donna»⁶³; dall’altro sono stati messi in rilievo alcuni tratti caratterizzanti tale sor-riso femminile “privato”: prudentemente al riparo da uno sguardo moralizzatore giudicante, “l’altra metà del cielo” ha praticato e pratica il riso “altrove” rispetto allo spazio pubblico, rendendosi protagonista di un umorismo tra iniziate, intimo, “da cucina”, secondo la definizione di Barreca⁶⁴. Tale scherzare tra donne nel conversare, sottolinea Kotthoff, produce intimità e familiarità tra di loro mediante l’esibizione-manifestazione, collettiva e cooperativa, di esperienze, disavventure, fallimenti, delusioni e disillusioni, simili o comuni.

16 e 20).

63 L. Joubert, *Humour au féminin et féminisme : où en est-on ?*, in Mongi Madini (a cura di), *2000 ans de Rire. Permanence et Modernité*, «Annales littéraires de l’université de Franche-Comté», 2002, n. 741, pp. 379-390.

64 Cfr. D. Carpisassi, *Panorama degli studi*, cit.

Ventaglio delle donne

Si tratta di una modalità umoristico-ironica della quale è stata sottolineata e valorizzata la funzione associativa, il suo essere, per così dire, “senza costi”, e il fatto che non minacci l'altro/a, non schernisca, configurandosi piuttosto come un “ridere con”, un ridere “rispetto a”, ad esempio ridere delle peripezie del proprio vissuto⁶⁵.

A essere oggetto di un interessante percorso, riconducibile all'ambito degli studi sull'interdetto che ha colpito il (sor)riso delle donne, sono state anche le manifestazioni d'ironia femminile nella sfera pubblica. Ci si riferisce alla rivisitazione di tali manifestazioni quali forme di conflitto agite nei confronti del sistema dominante, e alla rilettura di uno dei tratti per i quali sono state a lungo stigmatizzate: la prudenza. La linguista Marina Mizzau ha interpretato l'ironia come un *escamotage*, rispetto al divieto di ridere del potere costituito, particolarmente utile ed efficace nel caso in cui il soggetto ironico sia una donna. La studiosa ha evidenziato come l'ironia femminile sia stata utilizzata e decodificata quale modalità comunicativa “prudente”, e come, proprio in quanto tale, si sia rivelata strumento strategicamente prezioso per le donne, che, in quanto soggetti storicamente “oppressi”, hanno potuto in tal modo permettersi di confliggere *obliquamente* con il patriarcato⁶⁶.

Restando nel campo degli studi condotti secondo un'ottica storicistico-sociologica, c'è chi, come la menzionata Joubert, sostiene l'esistenza di un'incompatibilità tra l'umorismo/ironia e le lotte femministe. Secondo la studiosa canadese, il forte coinvolgimento delle “militanti” del movimento politico-sociale delle donne degli anni Sessanta-Settanta, nonché l'urgenza delle loro rivendicazioni, non si concilia con quel distacco necessario alla pratica dell'ironia e dell'umorismo⁶⁷, soprattutto per quanto riguarda il momento per così dire “aurorale”, ovvero le prime azioni del movimento. Se il contributo di Federica Paoli relativo all'ironia del movimento femminista italiano⁶⁸ smentisce la tesi di Joubert, a concordare con tale studiosa è invece la scrittrice francese Bénoite Groult, che, riflettendo sull'umorismo delle donne in relazione agli effetti delle lotte del femminismo e alle opportunità da queste aperte, ha rilevato uno stretto nesso tra emancipazione/libertà conquistata dalle donne e libertà di fare umorismo sugli altri e sulla propria condizione⁶⁹.

65 Cfr. H. Kotthoff, *Gender and humor: The state of the art*, cit., § *Social alignment*, pp. 14-15.

66 Cfr. M. Mizzau, *Ironia e parole delle donne*, in a cura di Patrizia Magli, *Le donne e i segni*, Transeuropa, Bologna 1988, pp. 51-52.

67 Joubert, operando una comparazione tra Francia e Quebec relativamente a umorismo e femminismo, riguardo le scrittrici umoristiche e le autrici-atrici comich, è giunta ad affermare che femminismo e *humour* sono due termini in apparenza incompatibili. In particolare la studiosa ha sottolineato la difficoltà di definire “l'*humour* femminista” in quanto polimorfo e perché si tratta di un ossimoro, appunto, dal momento che i militanti per definizione “fanno corpo” con l'oggetto della loro lotta e, di fronte alla causa che difendono, non hanno il distanziamento necessario a far sgorgare l'*humour* (cfr. L. Joubert, *Humour au féminin et féminisme: où en est-on ?*, cit.). La studiosa si è anche posta la domanda: è il femminismo che ha permesso lo sbocciare di un tipo particolare di ironia o è l'ironia, per eccellenza risvegliatrice delle coscienze, ad aver permesso ad alcune donne di scoprirsi femministe? (cfr. L. Joubert, *L'émergence de l'ironie dans la littérature des femmes au Québec: héritage du féminisme?*, in *La culture inventée: Les stratégies culturelles aux XIX et XX siècle*, Institut québécois de recherche sur la culture, pp. 199-207).

68 Cfr. F. Paoli, “Con l'ironia io sono più mia. (As)saggi d'ironia femminista”, in D. Carpiassi (a cura di), *Le donne (sor)ridono*, in «Leggendaria. Libri, letture, linguaggi», set. 2009, n. 76, pp. 41-42.

69 Nella sua spigliata prefazione al testo di Monique Houssin e Elisabeth Marsault *Au rires des femmes*, la scrittrice sostiene la concezione dello *humour* delle donne quale “lusso” che si può esercitare una

In un'altra direzione muove la riflessione della citata Marisa Forcina, che, a partire dal pensiero della differenza sessuale, si è soffermata sull'aspetto "relazionale" dell'ironia, sottraendola alla concezione che la vorrebbe pregiudizialmente "aggressiva". A suo avviso l'ironia "relazionale" è praticata frequentemente dalle donne quale strumento politicamente ed euristicamente significativo e consente di evitare una guerra mortifera, ovvero la distruzione dell'"altro/a" considerato/a quale nemico/a, grazie ad un "sorriso interlocutore" e alla messa in opera del riconoscimento della propria parzialità e di un conflitto "virtuoso", arricchente per le parti in gioco e che si attiva a condizione di una loro complicità, di un ascolto e di un "interesse" reciproci⁷⁰.

A tale lettura si può accostare quella dell'autrice francese Hélène Cixous, parimenti incentrata sulla dimensione relazionale, ma in modo specifico sulla relazione tra i sessi. Tenendo conto di tale relazione, muovendo da questa il suo ragionamento, la scrittrice ha riletto i tradizionali pregiudizi nei confronti dell'umorismo delle donne, mettendo in luce la rimozione compiuta dall'uomo rispetto alla potenza del ridere delle donne e proponendo a queste di rileggere il passato "indipendentemente" e "separatamente" dalla "mitologia" che sull'argomento è stata creata a partire da un'ottica repressiva centrata al maschile, e di portare tale diversa lettura-prospettiva nelle visioni del futuro. In particolare, alla diffusione e al consolidarsi dell'idea secondo cui le donne mancano di umorismo ha concorso, a suo parere, uno sguardo maschile non "franco" in quanto ideologicamente pregiudizievole. Soffermandosi, nel noto articolo *The Laugh of the Medusa*⁷¹, sul carattere di tale sguardo, Cixous ha scardinato il *topos* della *femme fatale*, tra i più ricorrenti circa la rappresentazione del femminile, attraverso la rivisitazione della figura della Gorgone, ovvero attribuendole una bellezza associata al riso: «Devi solo guardare Medusa dirittamente e vederla. Ed ella non è mortifera. È bella/magnifica/stupenda e sta ridendo». Si tratta di una rivalutazione e di uno spostamento dell'immagine del femminile compiuta attraverso la ri-considerazione del riso femminile, appunto, non quale azione pericolosa, bensì atto che può essere visto e fruito solo se ci si mette "in relazione", se si ha uno sguardo realmente interessato a vedere "l'altra". Tale sguardo, diverso, costituisce per Cixous la condizione per poter accedere al ridere delle donne.

In altre parole, il ridere femminile si vede solo quando si vuole realmente vedere "l'altra". A una conclusione simile arriva anche la menzionata Barreca⁷², che ha sostenuto, a proposito dell'umorismo delle scrittrici, che i critici non l'hanno visto perché avevano idee precostituite errate e limitanti (come a dire che non si trova ciò che non si cerca). Fatti gli opportuni distinguo, tanto Barreca che Cixous riflettono sul fraintendimento, da parte degli uomini, del

volta che ci si è appropriate della libertà d'espressione e dell'autodeterminazione, una sorta di coronamento che sancisce il conseguimento dei risultati perseguiti attraverso le lotte. In breve, l'umorismo delle donne è stato reso possibile dagli esiti positivi di un percorso femminista (cfr. B. Groult, *Prefazione*, in M. Houssin / E. Marsault, *Aux rires des femmes*, Le temps des Cerises, Pantin 1998, pp. 7-9).

70 Cfr. M. Forcina, *Ironia e saperi femminili*, cit., pp. 71-73. La filosofa tiene inoltre a precisare che: «Proprio la presenza del registro dell'ironia utilizzato dalle donne mi impedisce di proporle come controsggetto forte o di riscoprirle come gracili portatori di pensiero debole» (ivi, p. 8).

71 H. Cixous, *The Laugh of the Medusa*, in «L'Arc», poi in *New french feminism: an anthology*, a cura di E. Marks e I. de Courtivron, University of Massachusetts Press, Amherst 1980, pp. 245-264.

72 R. Barreca, *Last laughs. Perspectives on women comedy*, cit., pp. 19-20.

Ventaglio delle donne

ridere femminile quale azione aggressiva. Se, però, le riflessioni della studiosa statunitense figurano tra quelle che, alla fine degli anni Ottanta, in area anglosassone, si sono incentrate sulle cause che hanno presieduto ai pregiudizi tradizionali maschili nei confronti dell'umorismo delle donne⁷³, la scrittrice francese ha piuttosto evidenziato come il ridere da parte della donna sia anche un ridere del fatto di essere stata considerata quale soggetto temibile-pericoloso-disturbante, pietrificante e paralizzante, e pertanto da non guardare, ovvero un ridere dell'errata rappresentazione tradizionale del femminile, ma, al tempo stesso, della paura che è all'origine di questa rappresentazione: la paura di vedere realmente le donne nel loro essere in relazione con chi guarda, e, quindi, di accogliere tale relazione (a tal proposito per Cixous come per Kofman la riflessione investe le rimozioni e la reazione a profonde paure operate dall'uomo).

Prima di concludere occorre ricordare, seppur velocemente, il contributo, su un piano squisitamente metariflessivo, di Helga Kotthoff, che ha attribuito la marginalizzazione dell'umorismo delle donne all'inadeguatezza delle categorie di ricerca e di analisi con cui per secoli lo si è abbordato, sottolineando come gli stereotipi relativi alla limitazione, svalutazione e negazione delle pratiche umoristiche femminili siano stati riprodotti e perpetuati nelle ricerche sull'umorismo⁷⁴.

In sintesi, alla luce di quanto detto, prendere in esame le teorie e i discorsi relativi all'interdizione per le donne a sor-ridere e a far sor-ridere comporta mettere in questione le dicotomie caratterizzanti il pensiero occidentale, analizzare le modalità di affermazione del canone della bellezza, i meccanismi della costruzione dei generi, gli sconfinamenti tra ambito pubblico e privato, la definizione di concetti come "crudeltà", "ridicolo", "in-decenza", "opportunità" e "s-convenienza". Si tratta di un lavoro di de-costruzione possibile a partire dall'assunzione di una dimensione relazionale e se si ri-considerano le pratiche umoristiche, e i discorsi a esse relativi, come "sessualmente situati". In tal modo il sor-riso delle donne può forse diventare frutto nutriente, oltre che "proibito", da addentare, anche sul piano della riflessione, con piacere.

73 Al riguardo c'è però da sottolineare la mancanza di ricognizioni sistematiche sull'argomento nell'ambito degli studi di genere sull'umorismo, nei quali tale aspetto viene per lo più velocemente menzionato, come nel caso di quelli, già citati, di Stora-Sandor e Sochen.

74 Cfr. H. Kotthoff, *Introduction*, in «Journal of Pragmatics», 2006, n. 38, p. 1. Per una riflessione su tale argomento la studiosa rinvia anche ai contributi di: Mary Crawford (*Humor in conversational contexts: beyond biases in the study of gender and humor*, in a cura di R.K. Unger, *Representations: Social Constructions of Gender*, Baywood, Amityville, New York, 1989, pp. 155-166; *Talking Difference. On Gender and Language*, Sage, London 1995; *Gender and humor in social context*, in «Journal of Pragmatics», 2003, n. 35, pp. 1413-1430); Martin Lampert e Susan Ervin-Tripp (*Exploring paradigm: the study of gender and sense of humor near the end of the 20th century*, in a cura di W. Ruch, *The Sense of Humor. Explorations of a Personality Characteristic*, de Gruyter, Berlino/New York 1998, pp. 231-271).

Filosofia e...

A cura di Beatrice Tortolici

...letteratura

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

- Chiara Di Marco

Uscire dal proprio

Marguerite Yourcenar Viaggio e memoria

B@bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...**
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi





Chiara Di Marco

USCIRE DAL PROPRIO
Marguerite Yourcenar. Viaggio e memoria

*Chi sarebbe tanto insensato da morire senza
aver fatto almeno il giro della propria
prigione?*
M. Yourcenar, L'Opera al nero

L'interrogativo in esergo – pronunciato da Zenone, immaginario filosofo, medico e alchimista dell'epoca rinascimentale, protagonista de *L'Opera al nero* di Marguerite Yourcenar – esprime emblematicamente il senso di una vita: il modo d'essere di una pensatrice che ha saputo socraticamente coniugare modo di vita e forma del pensiero nella scelta di una radicale rinuncia a sé, un "sacrificio" che è cifra di una vera e propria nascita nella misura in cui non si tratta della rigenerazione di un sé o puro o purificato, ma dell'intuizione del nostro essere al mondo come un «io incerto e fluttuante», continuamente preso e *sconvolto* nel corso della sua storia dall'amore e dall'amicizia per gli uomini e per il mondo.

L'interrogativo dà vita in Marguerite al progetto di un "libro di viaggio", *Il giro della prigione* – rimasto incompiuto per la sua morte sopravvenuta nel 1987 –, che è emblema del suo essere "pellegrina e straniera"¹; di una libertà e di una onestà intellettuale che hanno sciolto la sua scrittura/vita dalla chiusura negli schemi di classificazioni e interpretazioni che non comprendono la fecondità etopoietica di una polifonia di stili che contagia, "scandalosamente", il rigore della conoscenza con il "disordine" della fantasia, tutto quel mondo immaginario del sogno, della favola e del mito che sorregge la trama storica dei suoi racconti. Una necessità e un desiderio di trasgredire l'ordine del discorso che Zenone incarna nelle sue parole, nel suo passare, sempre, oltre i confini del conosciuto, da un villaggio all'altro, da una fortezza all'altra, dalla filosofia all'alchimia, perché

[...] dentro ogni castello d'idee, ogni casupola di opinioni, costruiti sopra alle casupole di legno e ai castelli di pietra, la vita imprigiona i pazzi e dischiude un pertugio ai savi. [...] E, ovunque, le valli ove si raccolgono i semplici, le rocce ove si celano i metalli, ciascuno dei quali simbolizza un momento della Grande Opera, le formule magiche infilate tra i denti dei morti, gli dèi, ognuno con

1 *Pellegrina e straniera* (Einaudi, Torino 2008) è una raccolta di scritti – pensati dal 1934 al 1987 – che tessono la storia di un viaggio immaginario durante il quale Marguerite ha quali suoi singolari compagni artisti come Poussin e Dürer e scrittori come William James, Oscar Wilde e Virginia Woolf. Compagni che le permettono di offrirci ricche riflessioni sull'arte e sulla letteratura e, nei ricordi, anche una piccola parte di quel sé sempre sfuggente e inafferrabile nella sua molteplice verità.



la sua promessa, le folle tra cui ogni soggetto si pone come un centro dell'universo. Chi sarà tanto insensato da morire senza aver fatto almeno il giro della propria prigione? Lo vedi fratello Enrico? Sono veramente un pellegrino. La strada è lunga, ma io sono giovane².

Essere "pellegrina e straniera": è l'esigenza di non dire mai "Io" che ha segnato l'intera riflessione della Yourcenar, la vita stessa, possiamo dire, di un "cuore pensante" che va ad alimentare la serie di quelle "imperdonabili" – pensiamo a Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Maria Zambrano e Hetty Hillesum tra le altre – che, senza alcun intento edificante, hanno portato in primo piano nella storia del pensiero il valore *conoscitivo* e *ascetico* del sentire³. Un'intelligenza del cuore che non vuole «un ripiegamento su di sé, un ambiguo e spesso ipocrita intreccio di anima e corpo, bensì un'apertura al mondo» che fa del pensiero «lo strumento che meglio consente di cogliere l'essenza degli altri e delle cose»⁴. Un'"intelligenza delle emozioni", come dice Martha Nussbaum⁵, che rende possibile intrecciare legami altri, un aprirsi agli altri vivendo sensazioni ed esperienze diverse in una sorta di involontaria compenetrazione di vite in cui si dissemina ogni identità soggettiva – quella dell'autore, del lettore e dei personaggi –, ma anche ogni presupposta unicità/superiorità culturale, religiosa e filosofica⁶.

In quest'ottica la vita di Marguerite Yourcenar è, a mio avviso, la cifra di un'esperienza spaesante nella misura in cui non è solo l'intelligenza a governare il movimento del suo pensiero, spiegando e motivando l'accadere della vita, ma anche il gioco delle emozioni e degli affetti che intreccia vite lontane nello spazio e nel tempo in un legame impossibile e tuttavia reale. Esperienza che accade nella e attraverso la narrazione così come nella poesia dove il linguaggio, nel ritmo e nell'espressione, sospende ogni referenzialità esterna immediata per dare luogo a una referenzialità virtuale, possiamo dire, la cui mobilità indefinita può seguire le imprevedibili curve creatrici dell'immaginazione *produttiva*.

Mettendo "l'immaginazione in libertà" la narrazione e la poesia, infatti, scardinano l'ordine del tempo, la logica stessa del senso, nella passione di una visione/creazione che *sente* ciò che è dentro l'occhio stesso della mente, quella "macchia cieca"⁷ in cui naufraga la chiarezza

2 M. Yourcenar, *L'Opera al nero*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 13.

3 È noto a tutti che Yourcenar è l'anagramma del suo vero cognome de Cleenewerk de Crayencour; una scelta dettata, come lei stessa confessa a Matthieu Galey in un'intervista del 1980, dalla forza simbolica racchiusa nella lettera Y: cifra di opposti che si incrociano e si allontanano, ma anche segno di quella perfezione che Platone ritrova nell'androgino. Cfr. M. Galey, *Ad occhi aperti. Conversazioni con Matthieu Galey*, Bompiani, Milano 2004.

4 L. Boella, *Cuori pensanti*, Tre Lune Edizioni, Mantova 2001, pp. 114-115.

5 Cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.

6 Marguerite Yourcenar si è sempre *francamente* dichiarata lontana non solo da quello che lei stessa definiva «il cattolicesimo che si esibisce nella messa delle undici», ma, più radicalmente, dalla mentalità violenta che caratterizza le grandi religioni monoteistiche e gli uomini di chiesa nel fare della loro religione l'emblema della verità assoluta. Un pregiudizio che, nella rigidità dei diversi apparati dottrinari, allontana il sacro dalla vita. Per questo ha creduto di trovare nella semplicità evangelica di Gioacchino da Fiore e di Francesco d'Assisi quel miracoloso accordo tra immanenza e trascendenza, sensibile e intelligibile che è il nucleo stesso del sacro.

7 Il riferimento va necessariamente a Georges Bataille: «Nell'intelletto vi è una macchia cieca: che ricorda la struttura dell'occhio. Nell'intelletto, come nell'occhio, la si può scoprire solo con difficoltà. Ma mentre la macchia cieca dell'occhio è senza conseguenze, la natura dell'intelletto vuole che la macchia

della riflessione quando a essere nell'esistenza è una vita che pulsa e non ammette compromessi di sorta. Qui suoni e segni curano l'anima nella misura in cui eccedono il gioco premeditato di una facoltà analitica che spegne il piacere d'essere nello sterile desiderio di una volontà di conoscenza. Qui penetrano la narrazione e la poesia di Yourcenar, nel movimento di una scrittura che, pur rispettando la chiarezza e il rigore di uno stile che possiamo dire "classico", riesce tuttavia a disarticolare l'orizzonte delle relazioni spazio-temporali sconvolgendo i canoni della logica categoriale, svelando così la necessità per l'intelligenza di lasciarsi toccare/attraversare dalla violenza che è nella/la vita, da un finire che è sempre presente nella misura in cui la vita stessa accade preparando, donando la morte, svolgendo una fine in cui, come dice Adriano, dobbiamo entrare "a occhi aperti", consapevoli di un'esperienza impossibile e tuttavia necessaria. Perché la morte è, per tutti e per ciascuno, la cifra di una responsabilità che non ammette deleghe, lo specchio per un agire che non conosce pie illusioni religiose o consolazioni filosofiche.

Ed è con l'intelligenza del cuore che Marguerite parla per rispondere a un'accoglienza – la sua chiamata nel 1980, su proposta di Jean d'Ormesson, all'Académie Française – che sembrava rompere una tradizione lunga secoli: fin dall'epoca della sua fondazione ad opera del cardinale Richelieu, infatti, solo dei "maschi" potevano far parte di quell'Istituzione, tanto che lo stesso Lévi-Strauss, contestando quella presenza, si chiedeva quale mai sarebbe stato il comportamento di quell'alto consesso di intellettuali verso una donna. A questa ostilità tutta maschile – al rigore formale di una *ratio* univoca e potente – Marguerite "risponde" prendendo il posto del suo ideale compagno d'esilio e di poesia Roger Caillois e "chiamando" accanto a sé donne grandi come madame de Staël, George Sand, Colette, donne invisibili per il sapere ufficiale, scrittrici e pensatrici che hanno sempre vissuto, amato e pensato ai margini della scena dei *logoi*; risponde a quella chiamata, ma lo fa lasciando per sempre la ribalta del pensiero Unico, decidendo in prima persona di uscire dalla prigione delle certezze e delle sicurezze del sapere appropriato per coltivare e far crescere quella libertà dello spirito che il padre Michel le aveva donato fin dalla nascita.

Rinunciando alle aride leggi del calcolo e dell'interesse che regolano la vita "dell'uomo tranquillo", Marguerite sceglie di guardare il mondo da quell'angolo lontano e silenzioso, ma dobbiamo dire estremamente indiscreto, della sua residenza nel Maine, dove la distanza/solitudine dal rumore di una vita quotidianamente messa in scena le permette di affinare la sua sensibilità meditativa, di mettere all'opera quella capacità immaginativa, quella "magia simpatetica" che le apre il cuore e la mente oltre i limiti immobili di Mount Desert riattivando la sua inquietudine creativa. Così la sua insaziabile necessità di guardare fuori/oltre sé torna ad alimentarsi non solo con nuovi viaggi attraverso il mondo, ma anche con una crescente e appassionata adesione ai problemi dei diritti civili e della pace tra gli uomini. Quando ritrova in una vecchia valigia il secondo abbozzo di quello che sarà *Mémoires d'Hadrien* sente, finalmente, di poter coniugare in maniera singolare storia, memoria e vissuto

cieca abbia in sé più senso dell'intelletto stesso. Nella misura in cui l'intelletto è ausiliare all'azione, la macchia vi è trascurabile quanto lo è nell'occhio. Ma nella misura in cui nell'intelletto si considera l'uomo stesso, voglio dire un'esplosione del possibile dell'essere, la macchia assorbe l'attenzione: non è la macchia a perdersi nella conoscenza, ma la conoscenza in essa» (G. Bataille, *L'esperienza interiore*, edizioni Dedalo, Bari 1978, p. 176).

personale seguendo l'*hybris* dell'immaginazione poetica che, trasgredendo i limiti dell'ordinario, incontra il reale e segue la vita, l'esperienza mai compiuta dell'impossibile immobilità dell'essere⁸. Da questa singolare distanza, nella solitudine/libertà di un luogo e di un'anima che non devono più rappresentarsi, il pensiero può finalmente *fare il giro della propria prigione*, può sentire e resistere all'ottusa perfezione di una *ratio* che è prigioniera della visione, di una logica dell'identità cui sfugge l'intensità differenziale del reale. Solo ora Adriano è pronto a vivere per Marguerite, per noi, per sempre, quale cifra di un sé libero che è cresciuto faticosamente trovando nell'altro la sua verità, praticando, come Zenone, quel difficile e delicato esercizio del dubbio – di resistenza alla normalizzazione, direbbe Foucault – che è la premessa necessaria per un governo di sé capace di articolare individuo e comunità senza cadere in forme di dominazione.

Fare il giro della propria prigione è l'interrogativo di Zenone; entrare nella morte a occhi aperti è l'invito di Adriano. Due modi, uguali e diversi, che dicono della necessità per noi di non morire senza avere mai ascoltato e risposto, almeno una volta nella vita, a quell'esigenza di libertà che, se nella prassi e nel pensiero è kantianamente cifra di una "maggiore" età è, più radicalmente, frutto di quell'esperienza interiore, come dice Georges Bataille, per la quale sappiamo «di non essere tutto e di dover morire»⁹; la verità di una finitudine, di un'incompiutezza che, paradossalmente, è desiderio di infinito, volontà di impossibile, che resistendo al buon senso e al senso comune squarcia il velo della verità che l'intelligenza ha tessuto sul reale. Fare il giro della propria prigione è per Zenone/Marguerite la necessità di rispondere a un bisogno d'essere in cui convengono onestà intellettuale e rigore morale: una libertà che *non ci trascende*, ma ci attraversa e ci segna mostrandosi/vivendo nel desiderio di una infinita messa in questione di ciò che siamo, facciamo e pensiamo. Come costante tensione critica del pensiero che, nella prassi, è cifra di una virtù eroica che si concreta nella capacità di vivere l'inquietudine irrisolvibile di un'esistenza che dà da pensare e che, solo apparentemente, si scioglie nella messa in atto di un sapere e di un fare interessati. Desiderio e inquietudine che danno il senso di una libertà che *non ci appartiene*, che non appartiene ad alcuno nella misura in cui ci accade nell'esperienza singolare dell'apertura, della fuoriuscita da un sé egologicamente fondato, nell'esposizione a un fuori che – come ben evidenzia Jean-Luc

-
- 8 Così Aristotele, nella *Poetica*, parla della poesia: «Da quel che abbiamo detto, risulta manifesto anche questo: che compito del poeta è di dire non le cose accadute ma quelle che potrebbero accadere e le possibili secondo verosimiglianza e necessità. Ed infatti lo storico e il poeta non differiscono per il fatto di dire l'uno in prosa e l'altro in versi (giacché l'opera di Erodoto, se fosse posta in versi, non per questo sarebbe meno storia, in versi, di quanto non lo sia senza versi), ma differiscono in questo, che l'uno dice le cose accadute e l'altro quelle che potrebbero accadere. E perciò la poesia è cosa più nobile e più filosofica della storia» (1451b 5). Il che vuol dire, come fa rilevare Martha Nussbaum, la forza morale e politica che la narrazione poetica e quella letteraria hanno nella loro capacità di instaurare, tra opera e lettore, «una relazione paragonabile a un'amicizia e/o a una comunità», una relazione «liberale e democratica, ispirata alla convinzione che tutti i cittadini sono degni di godere di uguale rispetto e che certe libertà fondamentali meritano il nostro più vivo sostegno» (M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 1999, p. 110).
- 9 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 25; «Solo negli altri possiamo scoprire come dispone di noi l'esuberanza leggera delle cose. Non appena cogliamo la vanità della nostra opposizione, siamo trascinati via dal movimento; basta che cessiamo di opporci, comunichiamo con il mondo illimitato di chi ride» (ivi, p. 159).

Nancy – delinea il senso stesso dell'essere in comune tra singolarità, tra esseri finiti e incompiuti. Una decisione d'esistenza che smaschera la pretesa e presunta identità dell'io aprendo lo stretto passaggio che separa e unisce la normalità rassicurante di una vita utile – la vita pubblica di Seneca, ma anche quella di Adriano – e l'esperienza di una relazione a sé – una conversione, la vita “privata”, interiore, del filosofo stoico e dell'imperatore romano – che scopre la ferita sempre aperta di un io abitato, attraversato dalla temporalità e dall'alterità.

Esperienza singolare di uno spirito libero che conoscendosi si trasforma e trasforma il mondo; esperienza che nel termine tedesco *Erfahrung* contiene il senso del *fahren*, del viaggiare come doppio movimento di *apertura* a l'*ailleurs*, cioè di progressivo oltrepassamento di confini, territori e pregiudizi e *conversione* a sé, un movimento di scavo interiore, di lavoro su di sé per uscire da sé che ci immette nel labirinto dell'esistenza. Esperienza limite che chiude/apre tutti i romanzi di Marguerite; esperienza impossibile nella misura in cui è la morte a darle senso, esperienza che, Marguerite confessa, vorrebbe poter vivere in maniera lucida e quanto più possibile lenta per avere la possibilità di “sentire” in qualche modo la dolce violenza di questa impossibile e inappropriabile realtà a cui apparteniamo¹⁰. Questo è il senso dei viaggi di Marguerite, di Adriano, così come di quello dell'esilio di Zenone o del maestro Bashō. Il viaggio come esperienza vitale, come strumento di conoscenza del mondo, di un continuo spostamento del proprio orizzonte vitale, ma anche come cifra ontologica di un modo d'essere al mondo col mondo che contesta la rigidità dell'ordine spaziale e della continuità temporale in un incessante processo di dislocamento dei luoghi e delle epoche che, incrociando paradossalmente essere e divenire, fa scivolare il significato di un termine verso quello opposto, scardinando così l'ordinaria referenzialità del senso.

Essere sempre sulla strada della vita, viaggiare per acquisire occhi nuovi, occhi capaci non solo di conoscere, ma di sentire altrimenti, di entrare nel buco nero della razionalità ordinante per cogliere ciò che sfugge allo sguardo appropriante dell'occhio teoretico: occhi con cui percorrere il giro della nostra prigione, di quella semplice, ma artificiosa circolarità e compiutezza dell'io che costringe il sé e il mondo nella gabbia d'acciaio di una razionalizzazione che non vede più che la vita è sempre altrove. Per questo Marguerite è sempre altrove – «On n'est bien qu'on ailleurs» –: è il senso di un irrefrenabile nomadismo che suo padre le lascia in eredità, una passione d'essere solo in quanto per-con gli altri che lei ha coltivato per tutta la vita; sempre aperta agli altri, è solo con gli altri in una paradossale empatia che, come la vita nella sua essenzialità, è inappropriabile perché è di tutti e di ciascuno. Nomadismo della scrittura, nomadismo del pensiero: una libertà dell'anima che per gli uomini, come per gli uccelli, è cifra della necessità d'essere sempre altrove, di una vitale esigenza di trasgredire i limiti della ragione, i confini di una moralità che, misurando la correttezza dell'azione nella sua corrispondenza alla norma, sottrae il singolo alla responsabilità di una relazione aperta agli altri in cui potere e libertà si coordinano equilibratamente.

Una volontà di libertà che è, quindi, una vera e propria decisione d'esistenza che per Yourcenar è segno di una razionalità aperta, quella di Zenone il filosofo-medico-alchimista de *L'Opera al nero*, processato per aver, come Galileo, dubitato del dogmatismo della conoscenza, del potere dei teologi che «credono o affermano di credere», costringendo gli altri nella cecità di una fede che non osa porsi domande. Condannato a morte Zenone trova, come

10 Cfr. M. Galey, *Conversazioni a occhi aperti*, cit.

Seneca, un punto di libertà togliendosi la vita, anticipando quell'evento imposto dalle regole della ragione, trasgredendo l'opera del carnefice. La passione per la libertà è infatti sete di trasgressione, *Opera al nero*¹¹ appunto, alchimia e magia che sfidano la razionalità disgiuntiva mostrando la possibilità d'essere altrimenti: d'essere *e* maschio *e* femmina, «giorno e notte, inverno e estate, guerra e pace, sazietà e fame», come dice Eraclito della divinità, la possibilità d'essere oltre il gesto violento della ragione che dà senso al mondo decidendolo nella differenza dei significati. È il senso impossibile dell'essere sempre altrove, sempre diversi, d'essere soltanto un inafferrabile flusso di desiderio, dice Zenone; è la violenza di un "cuore pensante" che scuote il sapere costituito, che lo costringe a lavorare ai margini delle parole ufficiali, a passare di terra in terra, a cancellare ogni sua possibile identificazione.

Questo è il gusto del nomadismo che in Yourcenar rivela il senso stesso di un'assoluta libertà da uno spazio e da un tempo stretti nella verità ontologica di categorie ordinate il cui rigore non ammette la trasgressione, la disarmonia, la creazione, una potenza capace di farci fare il giro della prigione, il giro di un'esistenza stretta nella normalità, nella piccolezza di un'anonima quotidianità. Un nomadismo che è libertà di una memoria che sfida le certezze della coscienza chiara e distinta, quella coscienza cartesiana che distingue e oppone nella conoscenza la vita e la morte (*Wang e Fô*) come due estremi dell'esistenza, un inizio e una fine che continuano a chiuderci nella prigione del possibile. Così la potenza d'essere della vita che il vecchio pittore Wang-Fô, ne *Le nouvelles orientali*, esprime nei suoi dipinti, sembra un'impostura agli occhi del potere-imperatore che non comprende come proprio quelle immagini che non riproducono il reale, ma lo creano, smascherando, come dice Nietzsche, la volontà di verità dell'uomo che ha fatto del mondo vero una favola, possano offrire una perfezione, la bellezza del cuore che il mondo degli uomini, il mondo dell'utile e del possesso, ha cancellato. «Tu mi hai mentito», grida l'Imperatore al pittore, vedendo fuori le mura del suo giardino un mondo diverso, una realtà che nulla a che fare con la grazia e la leggerezza che le immagini di Wang-Fô trasmettono.

Per questo occorrono occhi nuovi, gli occhi di una coscienza vaga, possiamo dire con Georges Bataille, capaci di una *visione cieca* che non conosce-riconosce il mondo e gli altri imprigionandoli nella verità del concetto, ma li sente nell'esperienza singolare della distanza che, paradossalmente, unisce e separa l'io che sono da un'esistenza che non mi appartiene, che non posso dominare nella misura in cui la vita è dono di un'esistenza che ci accade casualmente. Quella dell'esistenza, dice Marguerite, è una strana condizione per la quale «tutto fluisce *come l'acqua che scorre*, ma in cui, soli, i fatti che hanno contato, invece di depositarsi sul fondo, emergono alla superficie e raggiungono con noi il mare»¹²; una casualità che dobbiamo seguire amandola nella sua imprevedibilità, col

11 Nel linguaggio alchemico "opera al nero" indica la fase di separazione e dissoluzione della sostanza e, come Yourcenar ha emblematicamente sottolineato nella *Nota dell'Autore* posta quasi a margine del testo, si tratta non solo del tentativo di trasformazioni fisico-chimiche della materia, ma anche di un vero e proprio lavoro di trasformazione di sé, una cura che libera il corpo e l'anima, che libera in Marguerite il lato omosessuale della sua personalità, il lato ribelle e anticonformista del suo carattere che le fu rimproverato non solo da molti degli intellettuali che si opposero alla sua entrata nell'Académie – Lévi-Strauss su tutti –, ma anche dai movimenti militanti delle lesbiche che le rimproveravano di aver taciuto per timore la sua omosessualità dando voce nei suoi romanzi solo a quella maschile.

12 M. Yourcenar, *Anna soror...*, in Ead., *Romanzi e racconti*, Bompiani, Milano 1986, p. 1099. Questo

suo dolore e la sua felicità, e se vogliamo scriverne possiamo farlo solo ricostruendola dall'esterno, raccontandola «a fatica, come fosse quella di un altro», perché è sempre nella relazione agli altri che facciamo esperienza di ciò che siamo, è con l'altro che possiamo crescere cambiando.

Per questo la memoria è sempre per un altro, emerge e si racconta sempre come un dono, una sorta di grazia che viene dall'altro: Zenone, Adriano, Nathanaël e tanti altri personaggi dei suoi romanzi vengono a noi dalla sua anima, da quello spazio oscuro della consapevolezza dove un'amicizia singolare ne ha coltivato la presenza in un dialogo via via crescente, intenso, alimentato da conoscenze sempre più precise, da ricerche raffinate, perché è necessario, sempre, avere «un piede nell'erudizione, l'altro nella magia; o più esattamente, e senza metafora, in quella *magia simpatetica* che consiste nel trasferirsi con il pensiero nell'interiorità di un altro»¹³, in una sorta di innamoramento, direbbe María Zambrano, possibile per un sé nudo, che spogliatosi delle maschere della civiltà si abbandona all'altro, espone la ragione al fuoco dell'attività creatrice dell'immaginazione e si ritrova trasformato in una padronanza di sé che è l'assoluta libertà di uno spirito che vede nella morte «la nostra unica porta per uscire da un mondo dove tutto muore»¹⁴

«*Animula vagula blandula*». Piccola anima smarrita, leggera ospite del corpo: è l'accorata e rispettosa invocazione che Adriano pronuncia, all'inizio e alla fine delle memorie, come richiamo gentile, ma nello stesso tempo incisivo e stringente, a tornare a sé, a non perdersi in una quotidianità che corrode le emozioni, che impedisce di sentire e riflettere l'essenziale verità del divenire dell'essere, un eracliteismo della vita che, paradossalmente, si dà solo morendo. Per questo l'invocazione non è annuncio di una fine, ma la cifra di una nascita che incessantemente e diversamente si ripete. È l'avvio di quella pratica filosofica d'introspezione necessaria per conoscersi e trasformarsi che è esperienza/viaggio verso l'altro e con l'altro, un movimento in cui meditazione e conoscenza coesistono in un delicato, ma non impossibile, equilibrio che sentiamo vivere singolarmente in Yourcenar, in un pensiero-scrittura che mitiga la serietà della ricerca minuziosa e intelligente con la grazia delle emozioni e dei sentimenti, con la leggerezza di chi sa, come dice Baudelaire¹⁵, partire per partire. Un andare che assume una vera e propria valenza alchemica nella misura in cui, come fa Zenone, il nomadismo è cifra dell'immergersi nel divenire del mondo, un movimento ascetico che apre il sé all'alterità della vita, alla necessità dell'amicizia che anima il vagabondare del poeta Bashō nella campagna giapponese:

brevissimo racconto insieme a *Un uomo oscuro* e *Una bella mattina* compone il trittico emblematicamente intitolato *Come l'acqua che scorre*.

13 M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, Einaudi, Torino 1977, p. 287.

14 M. Yourcenar, *I doni di Alcippe*, Bompiani, Milano 1987, p. 143.

15 «L'uomo di Baudelaire, dovunque si rechi, non fa che [cullare il proprio] infinito sul finito dei mari. Un simile atteggiamento si presenta forse in modo esageratamente cupo; non tiene abbastanza conto dei benefici del viaggio. Passa quasi sotto silenzio il fatto che sembra esserci nell'uomo, come nell'uccello, un bisogno di migrazione, una vitale necessità di sentirsi altrove. Baudelaire stesso, così spesso spregiatore del viaggio, ha riconosciuto il bisogno quasi irrazionale che dorme in tutti noi. Ma può dirsi un viaggiatore/ solo chi parte per partire: lieve/ha il cuore a somiglianza del pallone,/ non si allontana mai dal suo destino,/ senza sapere perché dice: "Partiamo!"» (M. Yourcenar, *Il giro della prigione*, cit., pp. 168-169).

L'amicizia costella la strada. È per compiere un pellegrinaggio in suffragio dell'anima di un giovane signore di cui era stato il condiscipolo e l'amico che Bashō si è messo in cammino per la prima volta. È presso un'amica, monaca e poetessa, che terminerà a Osaka il suo ultimo viaggio. Nel frattempo amicizie nuove si susseguono [...]. Il corpo dalla "cento ossa e dai nove orifizi" e l'anima, sentita come un cencio che si agita al vento, fraternizzano cammin facendo con altri corpi, con altri cenci. La "vecchia borsa da viaggio consumata" si imbatte in altre vecchie borse che il caso mette sulla sua via¹⁶.

È un viaggio nel viaggio quello che Marguerite sperimenta seguendo il pellegrinare e la poesia di Bashō – celebre maestro di haiku del XVII secolo – perché la poesia, come amava ripetere, è «un effort pour se rapprocher de l'essence de la réalité»¹⁷, un contatto essenziale che ha per lei il senso di quella "fedeltà alla terra", predicata da Zarathustra, che nel sì sacro del fanciullo alla vita fa scandalosamente coesistere finitudine e desiderio d'infinito, casualità e contingenza, nell'istante miracoloso – *chance* – in cui la passione del cuore contagia l'occhio della mente scoprendo l'intimità di immaginario e reale, quella sacralità del mondo spenta, ridotta nelle verità logiche e morali dell'Occidente. Possiamo allora comprendere come il viaggio sia per Yourcenar la cifra di un'intelligenza appassionata alla vita, un'intelligenza che come in Zenone, Adriano e Nathanaël vuole stupirsi, resistere alle ovvietà e ai pregiudizi delle culture, alle consuetudini che addomesticano l'esistenza; per questo «Zenone impiega quasi quarant'anni a compiere, nei limiti del possibile, il giro della sua prigione, prima di morire in un carcere autentico della Fiandra», ma muore da uomo libero nella misura in cui «[...] Assimilando a buon diritto lo studio e il viaggio, ha avuto a tratti l'impressione di camminare sul mondo come su un libro aperto»¹⁸, la stessa impressione, credo, che Marguerite deve aver spesso vissuto nella sua isola americana: come l'"oscuro" Nathanaël, dopo un'esperienza di solitudine, riprende quei viaggi che «[...] Gli hanno insegnato, da una parte, la diffidenza nei confronti delle opinioni correnti del suo paese e del suo secolo; dall'altra, il fondo comune di tutta l'avventura umana»¹⁹.

Per questo ha voluto entrare nella storia affrontando in prima persona la violenza della memoria pubblica, raccontandosi per quel che voleva di lei fosse conosciuto: così la sua "autobiografia" si snoda nel racconto di una vita senza mai darne conto, senza renderla mai evidente. Marguerite entra nel labirinto dell'esistenza – quel *Le labyrinthe du monde* che sfalda l'ordine dello spazio e la linearità del tempo – con il movimento di una scrittura che intreccia genealogicamente la vita di «quell'essere che chiamo io» con le esistenze diverse e singolari delle famiglie materna e paterna, una "storia" incompiuta e non solo perché la morte la ferma-compie ai suoi quindici anni. Una "autobiografia impersonale", come ha sottolineato Jean Roudaut²⁰, la cui tessitura ricorda il gioco delle scatole cinesi, dove la prima rimanda necessariamente alla seconda e così via in un movimento indefinito che, a ogni scatola, sembra svelare il segreto nascosto nella trama; così in ogni tratto del percorso Margue-

16 Ivi, p. 15.

17 J-Claude Texier, *Rencontre avec Marguerite Yourcenar*, La Croix 19-20 settembre 1971, pp. 128-129. Cfr. A. Halley, *Marguerite Yourcenar en poesie: archéologie d'un silence*, Rodopi, Amsterdam-New York 2005.

18 M. Yourcenar, *Il giro della prigione*, cit., p. 160.

19 Ivi, p. 161.

20 Cfr. J. Roudaut, *Une autobiographie impersonnelle*, in «La Nouvelle Revue Française», 1978, 310, pp. 71-81.

rite rincorre una figura che continua a dileguarsi dietro la voce narrante, quella della madre e degli antenati materni – *Care memorie* –, quella del padre e degli ascendenti paterni – *Archivi del nord* –, quella di artisti e letterati di quei tempi, dei personaggi dei suoi scritti. Ogni volta il ritratto ricercato rimane allo stato di abbozzo, di ombra inafferrabile e, all'ultima scatola – *Quoi? L'éternité*²¹ –, è solo il verso di Rimbaud, “*C'est la mer allée avec le soleil*”, a darci il filo per entrare nel labirinto del mondo, per vivere pienamente l'impossibilità dell'esistenza.

Quoi? L'éternité: intuire l'eternità nell'istante atemporale, sentire il paradossale permanere dell'essere nel movimento del divenire nell'istante miracoloso in cui traspare l'eternità dell'essere, impossibile e tuttavia reale, come l'“uomo in sé” cui sembra rivolgersi Adriano, pura *ecceitas*, singolarità preindividuale. È il segreto di una vita impersonale che la narrazione custodisce strappandolo alla corrosione del tempo, alla gloria della memoria; è il segreto amato da Nathanaël, «l'uniformità sotto la varietà delle apparenze»²², la libertà di un'eternità inafferrabile, di una vita inappropriabile.

Per questo Marguerite ha voluto preservare la libertà del pensiero, salvaguardare l'inappropriabilità della memoria dalla voracità dei critici e degli studiosi – che nel clamore generato dalla sua morte avrebbero passato con violenza alla macina della propria gloria e del proprio sapere il segreto di una vita – bruciando lei stessa, non a caso, proprio alcuni *diari* degli anni Trenta, quando visse pellegrina tra l'Italia, la Grecia e la Francia e, soprattutto, le *lettere* che testimoniano della sua passione per Grace Frick, del travaglio del suo spirito libero, e delegando l'Università di Harvard a far conoscere i suoi scritti solo dopo cinquant'anni dalla sua morte. Perché la potenza dell'immaginazione produttiva – l'invenzione/creazione racchiusa nelle sue narrazioni e, forse, ancor più nei suoi poemi – non può vivere nel *lavoro* di una memoria che commemora o celebra una vita e un vissuto personali, ma nell'*inoperosità* di una “memoria obliosa” che è *fabula* solo nella misura in cui è creazione di un reale che non appartiene più ad alcuna esperienza individuale, che trasgredisce percezioni e affezioni soggettive parlandoci di un divenire cosmico, di una vita *indecidibile* e *inassegnabile* che eccede le mille, piccole, utili vite che affollano la quotidianità di questo mondo. Trasgredendo il suo compito la memoria si fa esercizio ascetico, pratica di un modo d'essere che incontra il mondo e gli altri attivamente, passione in cui l'esercizio dell'intelligenza non “perde” la vita negli archivi di una storia monumentale, ma la custodisce ritrovandola nel solco dell'inattualità in cui si ripete rinnovandosi.

21 *Le labyrinthe du monde* è composto da *Souvenirs pieux* (1974), *Archives du nord* (1977) e *Quoi? L'éternité*, pubblicato postumo e incompiuto. Una “biografia” accurata di Marguerite Yourcenar è *L'invenzione di una vita* (Torino, Einaudi 1997) di Josyane Savigneau.

22 M. Yourcenar, *Il giro della prigione*, cit., p. 161.



I mmagini e Filosofia

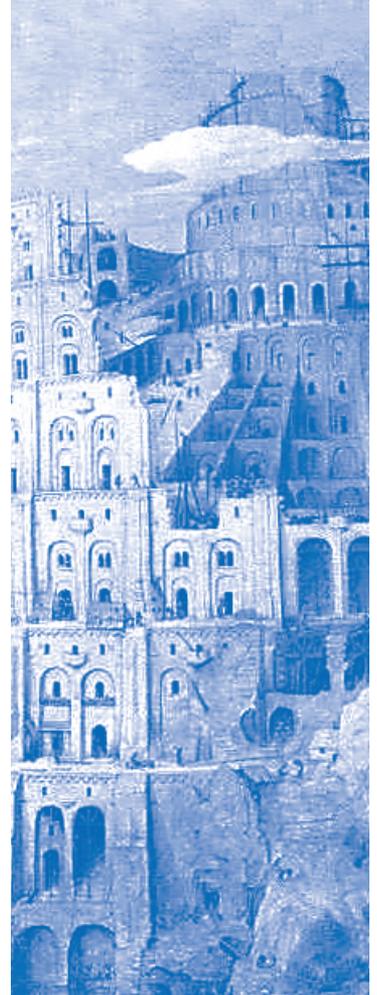
A cura di Daniella Iannotta

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

- Gianluca Arnone

La sfida dell'irrapresentabile: Imago Mortis

B@bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia**
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Nel saggio che qui presentiamo, Gianluca Arnone ci introduce nelle dinamiche che il cinema percorre quando si mette a confronto con la strana esperienza-non esperienza della morte, delle sue ambiguità e dei suoi vissuti. Tre ambiti vengono presi di mira nel saggio: il cinema *come* la morte; il cinema *contro* la morte; il cinema *intorno* alla morte. *Come* la morte appare infatti la storia della nascita del cinema e, discutendone con uno sguardo interessante e accattivante per il lettore, Arnone ricorda la particolare “vocazione mortifera del cinema”, laddove si dà uno scarto tra l’essere e la sua riproduzione per immagini. Immagini che conservano “una vita perduta”, “allegoriche” dell’apparire e dello scomparire, del nascere e morire di qualcuno. Ma, nella misura in cui assume una valenza socio-antropologica, il cinema è *contro* la morte e “attraverso la rimodulazione di un immaginario” consente la costruzione di quei mondi “come-se”, di cui parla Ricoeur, entro ai quali si possono “esprimere e mediare simbolicamente i propri conflitti” – ciò che già Aristotele affidava alla catarsi provocata dalla tragedia. Il cinema, allora, è *intorno* alla morte, critico nella misura in cui riesce a staccarsi dal mondo “come è” per “mettere in scena se stesso”, dice Arnone, e grazie al suo straordinario “apparato narrativo-allegorico” diventa capace di restituire “l’esperienza con altre esperienze”, il “vissuto con altri vissuti”, la “realtà con altre realtà”.

Gianluca Arnone

LA SFIDA DELL'IRRAPRESENTABILE: *IMAGO MORTIS*

1. *La questione del visibile*

L'Italia sconta un ritardo teorico importante nella tradizione di studi sul cinema: la tematizzazione del visibile. In un orizzonte speculativo dominato perlopiù dall'idealismo crociano e dalla vulgata estetica che lo caratterizza – fondata sul primato assegnato all'intuizione e alla forma rispetto alla materia e alla percezione – poca fortuna ha avuto tutta una corrente filosofica che da Bergson a Deleuze, passando per Merleau-Ponty, ha iniziato a pensare l'essere come inerenza percettiva, contatto continuo con il flusso di materia e di durata. È un'inerenza che priva il soggetto di un'interiorità e lo ricolloca dentro un piano di immanenza assoluto, sempre a contatto con il Tempo (la Memoria) e la Materia (la Percezione). È uno spostamento decisivo sul piano epistemologico, fecondo su quello disciplinare, perché apre questioni che investono ambiti collaudati del sapere e solide tradizioni di pensiero, incluse quelle sul cinema. È un'ottica nuova quella che lo definisce “arte del guardare”, ovvero tecnica del cogliere attraverso le sue epifanie – le cose “viste” – il virtuale dal quale provengono, al quale rimandano. In poche parole il cinema è uno strumento conoscitivo che consente di afferrare il visibile a partire dal già visto. *Rendere visibile* – come scrive Roberto De Gaetano in uno dei saggi italiani pionieri (*Il visibile cinematografico*, Bulzoni Editore 2002) – equivale a «lasciare emergere, far venire alla luce dall'invisibile». Il cinema si ricolloca sul piano filosofico, si rivela sfida percettiva, piano visibile e invisibile dei film che al cinema rimandano come all'orizzonte dal quale provengono. Il cinema come tensione conoscitiva continua, dal visto al visibile, e da questo all'invisibile, a quella porzione rovesciata del visibile, il suo limite. Perché la morte? Perché tra i tanti esempi che si potevano fare di questo lavoro incessante dei film rispetto al cinema, e del cinema rispetto al visibile, scegliamo di trattare proprio quello della morte? Non per gusto macabro. Il fatto è che la morte è tra i casi della rappresentazione quello che meglio di ogni altro prova i limiti del cinema. Lo forza. Lo trascina verso un vuoto irreparabile, dentro il paradosso ontologico che, mentre lo definisce per ciò che *fa vedere*, lo immerge nell'invisibile e nell'immateriale dell'esperienza. A immaginario spento. Esperienza ciononostante evocata dalla visionarietà dei registi nella concretezza di immagini cinematografiche. Evocata, non esaurita. È questo il caso in cui l'invisibile preme sul visto, lo sfoca, gli fa perdere definizione, certezza. Lo impedisce. La morte è allora il cinema, perché ne incarna il circuito dell'attuale e del virtuale. È il corpo che giace e la sua ombra. Parafrasando le parole di Derrida, morire è quell'evento «che non si sa cos'è, non lo si sa descrivere, né identificare e neanche nominare». Il suo orizzonte è inconoscibile. Perciò, in teoria, anche irrapresentabile. Se non come approssimazione di un incommensurabile, immagine metonimica – il defunto per il decesso – fantasia del visibile, rielaborazione simbolica. Che il tema della morte goda di particolare fascino al cinema è

fuor di dubbio. Non solo tra i maestri come Dreyer, Bresson, Bergman, Pasolini che attorno alla morte hanno costruito una poetica, un immaginario, un discorso preciso. Ma anche nel cosiddetto cinema commerciale, sempre prodigo di sciagure e di morti, di fantasmi e di immagini ultraterrene, più propenso a riempire il quadro piuttosto che a svuotarlo, sbilanciato sulla presenza, nell'*horror vacui* che fa il pieno del vedere per esorcizzarne la fine, l'oblio, la catastrofe. «Il cinema è la morte al lavoro», diceva Cocteau. Ma non solo. È anche il fantasma del visto, l'ossessione del vedente. Perciò il cinema è anche *contro* la morte. L'esorcista col profano libro dell'immaginario.

2. La morte immanente

Non a torto, *Quaderni di Serafino Gubbio Operatore* di Luigi Pirandello viene considerato uno dei primi e validi contributi teoretici sul cinema di tradizione italiana. Pubblicato per la prima volta nel 1915 col titolo *Si gira*, poi rieditato nel 1925 con quello definitivo, il romanzo – una raccolta di sette diari redatti da un fittizio io narrante, cineoperatore presso la Kosmograph – condensa il pensiero dello scrittore siciliano sulla modernolatria futurista, denunciando i rischi del neonato cinematografo, ultimo fiore all'occhiello tecnologico dell'ideologia delle macchine.

Nell'attacco del libro vi è già la sua dichiarazione d'intenti: «Sono operatore. Ma veramente, essere operatore, nel mondo in cui vivo e di cui vivo, non vuol mica dire operare. Io non opero nulla»¹. Il protagonista del libro, Serafino Gubbio, è un alienato con la macchina da presa. Scrutatore impotente delle vite degli altri, che incessantemente riprende senza mai intervenire, questo personaggio finirà per filmare l'uccisione di un'attrice rimanendosene incollato al proprio obiettivo, colpevolmente inerte.

La natura protesica della cinepresa, «occhio artificiale che cattura la vita in pellicola»², diventa nell'ottica antimoderna dello scrittore siciliano l'assoluto negativo, punto di non ritorno nel progetto di espropriazione dell'umano sancito dal nuovo fideismo positivista. Pirandello scorgeva nel cinema l'anticamera «della nuova realtà urbana e industriale, dominata da macchine suscitatrici di velocità, consumatrici di energia, capaci di catturare, duplicare e trasmettere quegli aspetti dell'esperienza che erano sempre stati legati alla “presenza”, all'occhio, alla voce, al corpo dell'uomo»³.

La macchina da presa “vampirizza” il reale, per restituircelo inautentico e devitalizzato, confinato in una successione di quadri in cui le cose – separate dal vissuto partecipativo dell'uomo – si rivelano mere apparenze. Fantasmi.

A rovesciarsi sono anche i rapporti tra l'umano e il macchinico, con il primo diventato funzionale al secondo, protesi della tecnica, ovvero «una mano che gira una manovella»⁴.

Per Pirandello il cinema è vita artificiale ridotta a spettacolo, coscienza svuotata. Il drammaturgo riprende la tesi di Walter Benjamin sulla “perdita d'auraticità dell'opera d'arte

1 L. Pirandello, *Quaderni di Serafino Gubbio operatore*, Giunti, Firenze 1994, p. 5.

2 G. Ferroni, introduzione a *Quaderni di Serafino Gubbio operatore*, Giunti, Firenze 1994.

3 *Ibidem*.

4 L. Pirandello, *Quaderni di Serafino Gubbio operatore*, cit., p. 6.

moderna”⁵ saldandola all’idea della progressiva meccanizzazione dei processi vitali che proprio allora il fordismo stava applicando all’organizzazione del lavoro.

Ma nella sua irriducibile iconoclastia – parzialmente giustificata all’epoca dalla povertà linguistica del *medium* – Pirandello è uno dei primi intellettuali a cogliere una vocazione mortifera nel cinema, intuendone l’osmosi tra aneliti di vita – la volontà di “catturarla” e conservarla attraverso la riproduzione per immagini – ed effetti necrotizzanti, soprattutto quando riconosce uno scarto tra l’essere e la sua riproduzione per immagini.

La cultura europea di matrice antimoderna raccolta attorno al pensiero dei Francofortesi (Adorno, Horkheimer e Marcuse) si esprimerà nei confronti del cinematografo con toni altrettanto allarmistici, suonando a più voci l’adagio cupo e fazioso degli effetti della macchina “da presa” (*ergo*, di morte) sul soggetto. Il problema, però, non verrà più filosoficamente posto, ma riassorbito nel terreno di scontro politico/sociale. La sociologia francofortese vedrà nel cinematografo uno strumento di controllo della classe al potere.

Un teorico interno al dispositivo invece, l’*enfant gatè* Jean Cocteau, ha formulato una definizione – «Il cinema è la morte al lavoro» – che, nella sua strutturazione volutamente ambigua, ci rivela qualcosa di più sul legame nascosto tra il cinema e la morte: il tempo.

Come ebbe a precisare una volta Jean-Luc Godard in un’intervista ai «Cahiers du cinéma», la settima arte riprende un momento della morte al lavoro. La persona che si filma sta invecchiando e morirà. Unica tra le forme espressive a restituire l’esperienza della durata, dell’essere che trascorre e (tra)passa, il cinema incamera nel suo funzionamento questo paradosso esemplare: mentre coglie la vita nel suo farsi coglie anche la morte.

Il movimento del cinema è movimento nel tempo, il montaggio trascolora gli attimi, e anche l’immagine, ci dice Gilles Deleuze, «deve essere presente e passata, ancora presente e già passata, contemporaneamente, nello stesso tempo. Se non fosse già passata e presente al tempo stesso, il presente non passerebbe mai. Il passato non succede al presente che non è più, coesiste con il presente che è stato. Il presente è l’immagine attuale e il *proprio* passato contemporaneo, è l’immagine virtuale, l’immagine allo specchio»⁶.

Il grande schermo rinvia allo spettatore le immagini di una vita perduta. Immagini esemplari, come quelle in dissolvenza dove qualcuno appare e svanisce, nasce e muore. Immagini allegoriche, in cui le forme s’increspano, il colore evapora, l’invisibile si lascia percepire, come un’apertura «sui gradini del retromondo»⁷.

Immagini di passaggio, situate nel *tra*, descritto da Octavio Paz come «punto sospeso sul vuoto sabbioso e sterile [...], l’istante che lampeggia tra il prima e il dopo. Il *tra* non è qui né adesso. Non ha né corpo né sostanza. Il suo regno è il paese fantasma delle antinomie e dei paradossi»⁸.

Questa impermanenza dell’immagine cinematografica è causa di quella che Jean-Louis Leutrat chiama «malinconia del cinema»⁹, circolo vizioso dell’offrire e del negare, «nato dall’illusione di riprodurre una presenza vivente, esso [il cinema] la mostra quando già ap-

5 Cfr., W. Benjamin, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000.

6 G. Deleuze, *L’immagine-tempo*, Ubulibri, Milano 2004, p. 93.

7 V. Segalen, *De la composition*, in *Stèles*, a cura di Henry Bouillier, Mercure de France, Paris 1982, p. 121.

8 O. Paz, Prefazione a *Nostalgie de la mort di Xavier Villaurutia*, José Corti, Paris 1991, p. 18.

9 J.-L. Leutrat, *Vita dei fantasmi*, Le Mani, Genova 2008, p. 10.

partiene irrevocabilmente al passato e non è che un sogno incastonato nella rappresentazione. La vita immediata è continuamente inseguita e assente»¹⁰. Questo fondo nostalgico, evanescente e mortifero è lo specifico del cinema secondo un altro grande cineasta-pensatore: Pier Paolo Pasolini.

In *Empirismo eretico* – una raccolta di saggi che spaziano dalla poetica letteraria alla politica, al linguaggio filmico – Pasolini sembra riprendere la concezione mimetica della settima arte, per cui «il cinema altro non è che la lingua scritta della realtà»¹¹, salvo poi riconoscere a questa realtà uno statuto particolare, ovvero un sostrato onirico. «Il cinema è fondamentalmente onirico per la elementarità dei suoi archetipi (che rielenchiamo: osservazione abituale e quindi inconscia dell'ambiente, mimica, memoria, sogni) e per la fondamentale prevalenza della pre-grammaticalità degli oggetti in quanto simboli del linguaggio visivo»¹².

Nel reale pasoliniano esteriorità e interiorità, mondo fisico e mondo psichico, si compenetrano, e «la ruga da cui trapela il dolore è un segno interiore e corporeo allo stesso tempo»¹³. La realtà cinematografica non è quella del naturalismo, ma fa capo a uno strato più profondo dell'essere, non ancora mediato dall'abitudine e dal concetto. Pasolini lo chiama il “sordo caos delle cose”.

È la realtà dei sogni, in cui ritroviamo i gesti, le facce, gli eventi del mondo reale, sciolti però dalle loro convenzioni semantiche. Il loro orizzonte di senso appartiene semmai al mitico e al simbolico. Una sfera pre-riflessiva costituisce la materia prima del cinema.

Ogni immagine filmica è allegorica, perché il suo significato non si esaurisce in sé ma rimanda a un significato altro, immanente o trascendente. Il suo compito è la recisione dell'essere in divenire, che fissa per sempre in un destino compiuto. Ma è il montaggio, ovvero la concatenazione delle immagini secondo un progetto, a rivelare l'ontologia del cinema:

L'uomo [...] si esprime soprattutto con la sua azione [...] perché è con essa che modifica la realtà e incide nello spirito. Ma questa azione manca di unità ossia di senso, *finché essa non è compiuta*. [...]. Finché io non sarò morto nessuno potrà garantire di conoscermi veramente, cioè di poter dare un senso alla mia azione, che dunque, in quanto momento linguistico, è mal decifrabile. È dunque assolutamente necessario morire, *perché, finché siamo vivi, manchiamo di senso* [...]. La morte compie un fulmineo montaggio della nostra vita: ossia sceglie i suoi momenti veramente significativi, [...] e li mette in successione, facendo del nostro presente [...] un passato chiaro, stabile, certo, e dunque linguisticamente ben descrivibile [...]. Solo grazie alla morte, la nostra vita ci serve a esprimerci¹⁴.

Il piano immanente di ogni narrazione filmica è racchiuso per Pasolini nel potere veridittivo della morte che «opera una rapida sintesi della vita passata e [...] ne trascoglie i punti essenziali, facendone degli atti mitici e morali fuori dal tempo»¹⁵. Come il montaggio, che opera un taglio – *cut* – sull'inesauribile materia del narrare. Un'idea che nel cinema di Pasolini viene *incarnata* dalla figura di Cristo, sulla quale il regista tornerà più volte come all'«archetipo di colui al quale è necessario morire per dare un senso alla vita»¹⁶.

10 M. Pezzella, *Estetica del cinema*, il Mulino, Bologna 2001, p. 45.

11 P.P. Pasolini, *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972, p. 228.

12 Ivi, pp. 171-172.

13 M. Pezzella, *Estetica del cinema*, cit., p. 43.

14 P.P. Pasolini, *Empirismo eretico*, cit., p. 241.

15 *Ibidem*.

16 T. Subini, *La necessità di morire*, EDS, Roma 2008, p. 17.

3. *L'invenzione di Morel*

Con il cinema la sociologia ha avuto fin dall'inizio rapporti strettissimi, e non è un caso che i due siano quasi coetanei: il primo film dei Lumière, *La Sortie de l'Usine Lumière à Lyon*, è datato 1895, mentre il primo testo di ricerca sociale strutturata, *Il suicidio* di Durkheim, viene pubblicato due anni più tardi.

Figli entrambi della modernità, «si potrebbe affermare che il cinema si presta a incarnare la sociologia, testimoniando e “oggettivando” [...] il mondo dei rapporti sociali, così come la sociologia presume il cinema quale strumento “positivo” di restituzione degli eventi che coinvolgono l'agire degli individui e le strutture sociali che regolano le relazioni interumane»¹⁷.

Molti studiosi del Novecento, da Simmel a Lukàcs, concordano nel ritenere il cinema un punto di vista privilegiato per leggere le dinamiche, i conflitti e le pulsioni latenti della civiltà moderna.

Il cinematografo rappresenta uno dei prodotti più avanzati del capitalismo, capace da una parte di compensare la richiesta di evasione e l'inconscio mondo dei desideri della classe operaia, dall'altra di provvedere alla creazione di nuovi bisogni, ovvero di nuovi consumatori per le merci che il sistema produce.

Il cinema esprime l'ideologia socialdemocratica della sintesi fra lavoro e capitale, e così diventa strumento di modernizzazione della società, destinato a rendere lo spettatore-pubblico una forza direttamente organica allo sviluppo sociale e ai meccanismi di crescita della produzione capitalistica¹⁸.

Il cinema, però, non si limita ad assorbire psicosi, culture e mitologie della metropoli, ma contribuisce alla loro emergenza attraverso un potente effetto rifrangente, rimodulando un immaginario in cui l'individuo di massa possa esprimere e mediare simbolicamente i propri conflitti. Ed esorcizzare le proprie paure.

Non diversamente dai riti arcaici, dalle religioni e, ovviamente, dalle arti plastiche e figurative, il cinema assolve al compito di preparare, scongiurare, allontanare lo spettro del disfacimento fisico e spirituale dell'uomo. L'elaborazione e la gestione della morte – e del lutto connesso – da sempre richiedono un complesso lavoro di mediazione, di astrazione simbolica, di investimento culturale. L'antropologia ci ha insegnato che la storia umana è un continuo tentativo di sottrarre l'evento della morte alla natura per conferirgli un *sensu*. De Martino parla a proposito di «conflitto fra natura e cultura»¹⁹.

I gruppi hanno così sviluppato credenze riguardo a dimensioni ultraterrene, luoghi in cui la vita continua. Il cristianesimo con il suo modello della resurrezione può vantare una sorta di primato culturale a riguardo. I gruppi hanno previsto persino rituali per accompagnare il viaggio dei defunti nell'aldilà. Si pensi alle pratiche di tanato-metamorfosi, come la cremazione o l'imbalsamazione, con le quali le culture intervengono direttamente sul “corpo” del defunto, per sottrarlo ai processi di decomposizione e disgregazione biologica.

17 S. Brancato, *Introduzione alla sociologia del cinema*, Luca Sossella editore, Roma 2001, pp. 9-10.

18 A. Abruzzese/D. Borelli, *L'industria culturale*, Carocci Editore, Roma 2000, pp.124-125.

19 E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 308.

Il delirio di morte²⁰, come lo chiama Edgar Morin, coinvolge e avvolge anche l'arte. È lo stesso teorico francese a identificare nell'antico rito della sepoltura dell'uomo di Neanderthal il momento d'accensione dell'immaginario²¹. Prima di lui, André Bazin, figura di spicco del pensiero cinematografico, aveva sostenuto che la pratica dell'imbalsamazione fosse generativa della pittura e della scultura²². Bazin parla di "complesso della mummia" per descrivere la funzione preservativa della vita assolta dalle arti plastiche e figurative. «Fissare artificialmente le apparenze carnali dell'essere vuol dire strapparli al flusso della durata: ricondurlo alla vita»²³.

L'evoluzione della tecnica ha liberato infine le arti plastiche da questo compito, delegando alla fotografia prima e al cinema poi, la funzione di «salvare l'essere mediante le apparenze»²⁴, rimpiazzando il mondo reale con il suo doppio. Ecco che il cinema si configura come una vera e propria "invenzione di Morel", capace di esorcizzare il logorio della natura sugli esseri viventi. Il cinema, inoltre, aggiungendo alla possibilità di riprodurre immagini anche quella di riprodurre il tempo, edifica una sua realtà, rituale e anagogica, che «si è liberata di ogni utilitarismo antropocentrico. Non si tratta più della sopravvivenza dell'uomo, ma più in generale della creazione di un universo ideale a immagine del reale e dotato di un destino temporale autonomo»²⁵.

Ora se la «realtà che il cinema riproduce a volontà e che organizza – continua Bazin – è la realtà del mondo nel quale siamo inclusi»²⁶, ripetizione possibile di qualunque momento dell'esperienza, a questa riproducibilità sfugge un istante irripetibile e unico, quello della morte.

«È per l'essere umano il momento unico per eccellenza. È in rapporto ad esso che si definisce retroattivamente il tempo qualitativo della vita. Esso segna la frontiera della durata cosciente e del tempo oggettivo delle cose»²⁷. Mentre gli istanti della vita costituiscono una replica oggettiva della memoria, la morte sfugge secondo Bazin a questa concessione della coscienza, è la negazione del tempo oggettivo, l'istante qualitativo allo stato puro, e la sua rappresentazione equivale a un'oscenità metafisica: «Non si muore due volte»²⁸.

Il cinema ha sfidato questa irrapresentabilità postulata, riproducendo morti a iosa. La sua storia è l'infrazione di un tabù. Si è passati dalla "morte dolce" del cinema classico – dove non una goccia di sangue veniva versata – all'accanimento sui corpi del cinema post-moderno.

Troppo vasto l'elenco di autori, generi, culture, per fare qui una classificazione tipologica della morte nel cinema. Ci sono differenze notevoli tra un Mizoguchi, estraneo a

20 Cfr. E. Morin, *L'uomo e la morte*, Meltemi Editore, Roma 2002.

21 Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto*, Bompiani, Milano 1974.

22 Cfr. A. Bazin, *Ontologia dell'immagine fotografica*, in Id., *Che cos'è il cinema*, Garzanti, Milano 1999.

23 Ivi, p. 3.

24 *Ibidem*.

25 Ivi, p. 4.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

una cultura escatologica, e il “cattolico” Scorsese, debitore di una tradizione figurativa ben precisa. Inoltre il tema della morte acquisisce un senso diverso se declinato secondo le intenzioni di un film ascetico (alla Bresson, per intenderci) o le finalità di un’opera commerciale (si pensi alla morte agente di *Ghost*). O ancora, figurativizzazione e semantica cambiano radicalmente se stiamo guardando *Il settimo sigillo* di Bergman oppure *La notte dei morti viventi* di Romero.

Una considerazione generale però va fatta. Molti sociologi – da Gorer ad Ariés – hanno rilevato la sparizione della morte nella nostra vita. Nell’ideologia della bellezza che caratterizza il nostro tempo, la dissoluzione fisica è un’oscenità da far dimenticare, o da relegare nella sfera individuale, privata. Come nota Baudrillard²⁹, i morti hanno cessato di esistere, costretti a una sorta di esilio sociale. Se prima le società sentivano perlomeno il bisogno di ritualizzare la morte, attribuendole un significato e distribuendo il suo peso collettivamente, oggi si preferisce rimuoverla del tutto. E quando arriva il momento, l’individuo è impreparato ad accettarla.

I mass media hanno collaborato a questa cospirazione dell’oblio, facendo piombare nelle nostre case una morte anestetizzata, pulita, *impalpabile*. Oscillante tra volontà di spettacolarizzazione dell’evento e suo occultamento, anche il cinema non è esente da colpe, perché nell’inscenare la morte innesca già un fenomeno di distanziamento dall’evento reale che, occluso fra i quattro bordi del grande schermo e raggelato in una composizione verosimile ma fittizia, appare accettabile³⁰. Il cinema deve dunque rinunciare alla sua rappresentazione, come esortava Bazin?

Non necessariamente. Contro l’effetto imprevisto del dispositivo, il cinema lavora su pratiche espressive e modalità d’approccio capaci di ovviare ai suddetti effetti di rimozione. Ora vedremo come.

4. *Vedere al di là della vista*

Qual è una buona rappresentazione della morte al cinema? L’oltretomba di *Al di là dei sogni* (di Vincent Ward, 1998) è interamente ricreato al computer, ma il suo aspetto ci è familiare perché ricalcato su una lunga tradizione iconografica che va da Botticelli a Doré. Così l’effigie della morte difficilmente è sfuggita ai cliché della silhouette scheletrica e del saio nero, e così la ritroviamo ad esempio nei vari *Il Carretto fantasma*, *Destino*, *Il settimo sigillo*, *Brancaleone alle crociate*.

Quando sono arrivate le eccezioni abbiamo avuto poi la bella signora vestita di bianco di *All That Jazz* o l’affascinante Brad Pitt di *Vi presento Joe Black*, ovvero il ricorso a un’altra ossessione mitopoietica, quella romantica di *eros e thanatos*.

Non è sul versante strettamente iconografico che la settima arte può rivendicare un’originalità sulle altre forme espressive. È semmai grazie al suo straordinario apparato narrativo-allegorico, capace di restituire *l’esperienza* con altre esperienze, il *vissuto* con

29 J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Roma 2002, p. 139.

30 Cfr. P.G. Rauzi, *La morte allo specchio: la morte secolarizzata nel cinema contemporaneo*, Edizioni de l’Invito, Trento 1997.

I Immagini e filosofia

altri vissuti, la *realtà* con altre realtà.

Come giustamente nota Julio Cabrera, il grande schermo «modifica la struttura normalmente accettata del sapere, definito soltanto logicamente o intellettualmente»³¹, esso è *logopatico*, «al tempo stesso razionale e affettivo»³².

In sintonia con la svolta ontologica impressa da Heidegger alla filosofia del Novecento, la settima arte introduce nel processo di comprensione del reale una componente sensibile capace di superare le strettoie del linguaggio scritto al quale il pensiero epistemologico si è da sempre affidato. La lingua scritta è dotata di doppia articolazione e disponibile a una codificazione, ma è incapace di cogliere fino in fondo quegli aspetti del reale che non possono essere enunciati logicamente. Una prerogativa concessa invece alla grammatica delle immagini, la cui presa sul mondo è insieme di natura ideale e sensibile. «Il cinema è una specie di superpotenziamento delle possibilità concettuali della letteratura, riuscendo infatti ad amplificare notevolmente l'impressione di realtà»³³.

Questo marcare stretto il reale, però, è anche il limite del cinematografato, perché nell'avvolgere lo spettatore in una potente simulazione di vita finisce per minarne le capacità critiche.

Basterebbe solo considerare il tema che qui ci interessa, quello della *fine*, e il modo in cui certo cinema ne ha fatto uso. Facciamo riferimento in particolare al fortunato filone ospedaliero e al suo ricettacolo di malati terminali, fiumi di lacrime, frasi patetiche e ricatti emotivi, in cui l'epifania della morte non viene mai problematizzata, bensì sfruttata per manipolare l'emozioni del pubblico.

Tuttavia, con l'avvento dell'autore critico, dagli anni Settanta in poi, il linguaggio cinematografico ha iniziato a riflettere su se stesso, svelando meccanismi, strategie e ideologie del dispositivo. Il pensiero del cinematografato, come quello del filosofo, ha dovuto includere nel processo di comprensione del reale le sue stesse condizioni di apprendimento, i suoi *a-priori*. Di più: il meccanismo di ri-produzione, ingenuamente considerato realistico, ha mostrato la sua vera natura, ovvero l'inarrestabile spinta centrifuga alla produzione di nuovi mondi.

C'è qualcosa di blasfemo connesso all'arte del cinematografato, all'arte che non vuole più imitare la natura, ma addomesticarla, ri-generarla a sua immagine, in poche parole ri-crearla. e derivate digitali del grande schermo e la fondazione di mondi altri potrebbero dirci a riguardo qualcosa di interessante. Quello che però qui si vuole evidenziare non è tanto il cinema che deforma il reale per un vezzo prometeico, ma l'arte che re-immagina il mondo per conferirgli senso.

Abbiamo cercato di mettere in luce la ricchezza teorica del circuito cinema-morte. Siamo partiti dalla sfida – gnoseologica prima che iconografica – del cinema dinnanzi all'irrapresentabile. Abbiamo eletto la fatal quiete caso esemplare di questa sfida, anche per la sorta di destino che sembra legarla al cinema: vuoi perché, nel riprodurre le apparenze del mondo, il cinema evoca fantasmi (Pirandello); vuoi perché il cinema è l'arte che ci restituisce la dimensione del tempo, l'immagine stessa dell'essere che trascorre (Cocteau); vuoi ancora perché la pulsione profonda del cinema è una pulsione di morte, che fissa il continuum in-sensato della vita nella cornice del mito (Pasolini).

31 J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2000, p. 9.

32 Ivi, p. 9.

33 Ivi, p. 15.

Abbiamo visto con Bazin come il cinema, al pari delle arti plastiche, svolga una funzione preservativa dell'esistenza (il complesso della mummia) nell'ambito dei sistemi di oggettivazione sociale che si esplicano attraverso il rito e le forme espressive. Antidoto contro gli effetti di dispersione della natura, il cinema conserva l'esistente reintegrandolo nello spazio e nel tempo.

Nonostante i divieti di Bazin che riteneva possibili solo le copie oggettive della memoria, alla riproduzione "perfetta" non sfugge neppure la morte, che il grande schermo ha voluto rappresentare ora simbolicamente – con effetti pittorici molto marcati e significativamente modesti – ora allegoricamente, sotto forma di narrazioni che trascendono il principio del realismo e riconsiderano l'esperienza della fine sotto un'altra luce.

È il cinema cognitivo, capace di farsi pensiero senza rinunciare alla sua natura logopatica, alla sua comunicazione prevalentemente sensibile. Nel processo di significazione che si sviluppa tra osservatore e osservato, il cinema (l'istanza di enunciazione) è parte attiva. Esso non veicola un mondo oggettivo ma lo ri-produce sulla base di intenzioni e valori soggettivi. La sua conoscenza non è mai innocente..

Esemplare un film come *Lo scafandro e la farfalla* (2007) di Julian Schnabel. Il soggetto lo apparenta ai tanti dossier-movie del filone ospedaliero. Ma ambizioni e risultati se ne discostano decisamente. È la storia (vera) di Jean-Dominique Bauby, affascinante caporedattore di *Elle*, celebre rivista di moda francese. Separato dalla moglie, appagato dalla carriera, figliol prodigo e padre premuroso, Bauby è un uomo tranquillo, la cui esistenza scorre dimentica della sua provvisorietà. Poi d'improvviso tutto s'ingolfa.

Durante una gita in auto Jean Dominique è vittima di quello che tecnicamente si chiama "locked in syndrome", un ictus vascolare che lo paralizza dalla testa ai piedi. Non può muovere la testa, non può deglutire, non può parlare, non può camminare né indicare. Resta, unico tramite col mondo, una palpebra che ancora può aprirsi e chiudersi. Il battere e levare di ciglia si fanno segni di un inedito linguaggio che, grazie alla dedizione di due magnifiche infermiere e di una coraggiosa assistente, permetteranno a Bauby di dettare il proprio libro di memorie. Qualche giorno dopo la sua pubblicazione, avvenuta il 7 marzo del 1997, l'uomo muore per arresto cardiaco, all'età di 45 anni.

All'apparenza un film ospedaliero, dicevamo. Con tutti i rischi connessi a operazioni di questo tipo, ovvero enfasi emotiva e sfruttamento del soggetto a fini spettacolari. Il percorso tracciato dal regista-pittore è invece inedito e radicale. Schnabel si riallaccia da un lato alle narrazioni paradigmatiche del grande cinema sulla morte, in cui la (certezza della) fine è in effetti l'avvio per instaurare una nuova consapevolezza dell'esistenza. Senza andare troppo indietro nel tempo, basti ricordare gli omologhi *Le invasioni barbariche* e *Mare dentro* che, pur nella differenza di prospettive, rovesciano il tema della "vita morta" in "morte viva". Dall'altro, *Lo scafandro e la farfalla* trasforma l'itinerario di un moribondo in qualcosa di qualitativamente diverso: nell'evoluzione di uno sguardo che da impotente si riscopre onnipotente. E qui il regista si avventura nel terreno da cui eravamo partiti: le sfide del visibile.

Schnabel costringe lo spettatore a guardare non "alla" malattia, ma "dalla" malattia, utilizzandone l'ottica menomata. Le inquadrature (tutte in soggettiva) sono sghembe, l'immagine sfocata, la visione disturbata, e l'effetto è un'identificazione con il protagonista al limite del sopportabile.

Da una parte il film sperimenta il paradosso del massimo realismo possibile, di una percezione tanto più indecifrabile quanto più si avvicina a quella “dal vero”. Dall'altra postula l'equivalenza tra la menomazione del malato e la condizione dello spettatore, a partire da una radicale sovrapposizione di sguardi, quello del pubblico e quello di Bauby. Finché il protagonista resta prigioniero della sua infermità come in uno scafandro, la sua visione permane menomata, i movimenti impossibili, la comunicazione col mondo interrotta. Quando invece scoprirà nell'immaginazione, nella fantasia e nei ricordi un modo nuovo di esperire la vita, muterà la sua e la nostra ottica: lo scafandro (figura dell'impedimento) si riapproprierà del piano totale, della visione libera (la regia sfoggia questo punto complessi movimenti di macchina). Sarà farfalla.

La palpebra – usata non più per afferrare il mondo, ma per liberare il suo vortice interiore – attesta la ritrovata comunicazione con la vita. L'immagine reiterata di una roccia che si sfalda e si ricompone grazie solo all'artificio del montaggio, è invece metafora del miracolo che non è permesso alla natura ma è possibile al cinema (all'arte). Il grimaldello della poesia, del sogno, della memoria, spalanca le porte dell'oltre-mondo, che non corrisponde più alla visione di un luogo ultraterreno ma alla riscrittura *ex novo* del nostro morire dentro il libro dell'esistenza, nel rovesciamento che da negazione lo muta in affermazione di vita.

Parallelamente Schnabel libera lo sguardo dello spettatore dalla dittatura di una percezione calibrata sul semplice atto del guardare. Far coincidere il nostro punto di vista con quello opacizzato e immobile del paraplegico significa metaforizzare lo statuto conoscitivo dello spettatore, ovvero la condizione deficitaria e passiva della sua visione in sala. Una visione che s'impone ai suoi occhi in maniera coatta. «La natura discreta dell'inquadratura e la sua attitudine al compromesso e alla negoziazione rendono conto della malattia dello spettatore: come Jean-Dominique, attraverso il cinema esso approda a una conoscenza monca, confinata in un raggio d'azione imposto e insindacabile»³⁴.

Lo scafandro di Schnabel è il dispositivo-cinema, ovvero l'apparato tecnologico e riproduttivo delle immagini che ingabbia il mondo in una rappresentazione in cui vita e morte, organico e inorganico sono “elementi” commutabili. L'illusione del realismo viene spazzata via proprio dalla sua pedissequa applicazione: il massimo realismo – percepire con la vista stessa del personaggio – ostacola la visione. L'occhio perde centralità. Non a caso, come aveva fatto quasi settant'anni prima Buñuel tagliandolo con un rasoio (*Un chien andalou*, 1929), l'occhio dello spettatore (e di Bauby) viene cucito, occluso e gettato nell'oscurità.

Vedere implica altre strade. Invoca l'invisibile: non ciò che non è ancora dato alla vista, ma quello che alla vista stessa – intesa come percezione sensoriale – non compete. Il cinematografo si riconfigura come schermo mentale dove si affastellano le meraviglie del visibile.

34 L. Donghi, *Chiudi gli occhi e guarda*, in «Cineforum» marzo 2008, p. 25.

G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni affidate
a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico.*

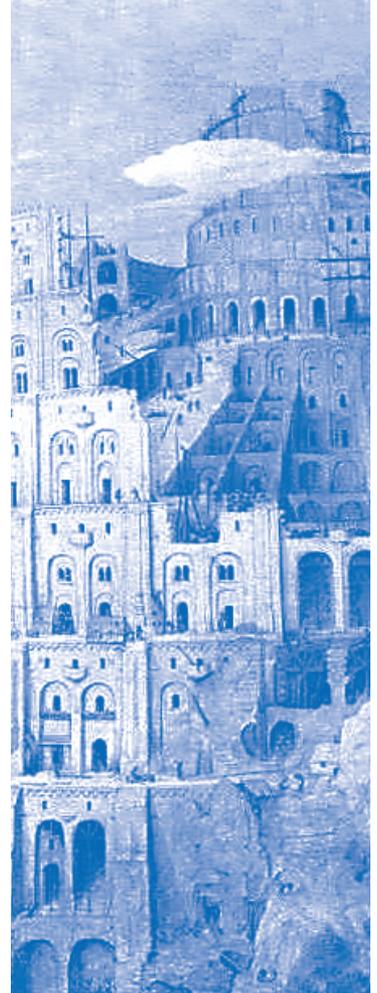
- Laura Cervellione

Homo post-historicus
Peter Slotrdijk e le topologie individuali

- Salvatore Prinzi

Cedere un poco... o sul buon uso dell'impazienza

B @bel



- Editoriale
- Il tema di Babel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Laura Cervellione è laureata in Filosofia presso l'Università Roma Tre con una tesi sull'umanesimo nella riflessione di Peter Sloterdijk, ha continuato i suoi studi in Svizzera, all'Università di Losanna, e in Austria, all'Università delle arti applicate di Vienna. Attualmente è giornalista praticante presso la Scuola di giornalismo radiotelevisivo di Perugia.

Laura Cervellione

HOMO POST-HISTORICUS
Peter Sloterdijk e le topologie individuali

1. *Premessa*

Uno dei contributi fondamentali della *sferologia* di Peter Sloterdijk¹ è aver chiarito i meccanismi di formazione sociale, nel loro far capo a dinamiche proiettive di installazione entro cupole di senso “immunologico” sotto cui gli esseri umani si connettono e si comprendono. Orde, tribù, popoli, imperi e nazioni sono entità psico-socio-sferiche che si sistemano, si climatizzano, si automotivano come vasi autogeni, assicurando la loro coesione e stabilità interna ricorrendo all’uso di narrazioni, rituali e autoemozioni globali. È solo attraverso una filosofia dell’intimità, che a sua volta sottende una meccanica dei contenitori autogeni, che la morfologia politica è dunque resa finalmente comprensibile come transfert immaginario della cura [*Sorge*] verso il formato più ampio della “società”. Il divenire-adulto stesso, l’accesso alla civiltà, non è che il meccanismo attraverso cui si fuoriesce dai gironi materni reali e virtuali per trapiantarsi in sfere socio-psicologiche allargate.

Per Sloterdijk oggi ci troviamo dinanzi a un’evoluzione psicosociale assai significativa. Con la modernizzazione, portata avanti dall’*Aufklärung*, avviene una progressiva “secolarizzazione”, che in questa ottica rappresenta una *trasposizione* delle strutture immunitarie simbolico-trascendentali dei rischi della vita umana nell’immanenza di ben definite prestazioni tecniche e sociali di garanzia. All’epoca della “morte di Dio”, le assicurazioni private prendono il posto della religione e dei nazionalismi nel divenire tecniche di sicurezza e certezza che invadono ogni situazione umana, portandola alla cosiddetta “società della noia” attuale. Il *Welfare State*, in particolare, provvede alla sostituzione degli schermi riparatori psico-semantici offerti dalle religioni storiche con un sistema fiscale di cura attivistica dell’“esserci”. Nell’era attuale dell’informatica e della telematica il sogno universalistico dell’abolizione delle distanze e dell’istituzione di interni di vicinanza in ogni punto del globo diviene a portata di mano. I mass-media riescono efficacemente a eliminare lo spazio nella sua funzione separatoria, rendendo possibile l’incontro dei sistemi nervosi degli abitanti in uno spazio sincronico e coerente. L’epoca della distensione post-storica assorbe la civiltà occidentale entro un Palazzo di Cristallo², metafora del capitalismo psichedelico realizzato, che

1 Cfr. P. Sloterdijk, *Sphären I - Blasen. Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, tr. it. a cura di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma 2009; *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. parziale, *L’ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2005; *Sphären III – Schäume. Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

2 Tale immagine del palazzo di cristallo in riferimento alla civiltà occidentale è stata usata da Fëdor Do-

ospita i suoi abitanti nei suoi Grandi Interni artificialmente climatizzati e rischiarati dal lusso. Tale palazzo di cristallo assume le sembianze di una serra gigante del relax e del comfort, deputata alla climatizzazione delle masse secondo forme di vita consumistiche, illusionistiche, cosmetiche, che emergono come neonate impalcature del frivolo su di un sentimento sottostante di assenza delle fondamenta³. In questo nuovo scenario anche la prestazione immunitaria del rigido container nazionale diventa un vincolo alla libera e fluida circolazione⁴. Eppure con la crisi dello Stato-nazione assistiamo al collasso del rapporto politico-abitativo più vasto possibile. Si tratta di una trasformazione che crea una corrispondente sensazione del mondo: se tutti i valori tradizionali di appartenenza al mondo e al luogo vengono trasvalutati, sono necessarie importanti metamorfosi nel carattere psico-sociale degli individui nella modernità.

2. Topologie nell'era poststorica: le schiume

Già a partire da un suo saggio del 1993⁵ Sloterdijk osserva come gli individui, dopo la fine di tutte le utopie immunitarie di grande formato (paradiso, rivoluzione socialista, ecc.), iniziano a incarnare essi stessi l'utopia sferologica del sistema immunitario, attraverso tecnologie di forma inedita. In tal senso, il *trend* psicopolitico epocale verso forme di vita individualistiche svela il suo significato immunologico: gli individui si staccano dai corpi collettivi e in massa vogliono separare la propria felicità e infelicità dai destini della conservazione degli organi comunitari in cui sono inseriti, coltivando al contrario una cura biologica, psicotecnica e pseudo-religiosa a livello dei singoli, parallelamente a una crescente astinenza dall'impegno politico. Sono queste le considerazioni che portano Sloterdijk al netto rifiuto del termine "società", troppo legato all'idea di un'ipersfera comune o dell'atomismo implicito al concetto di *Gesellschaft*, da sostituirsi con la nuova metafora della *schiuma*⁶, più adatta a raffigurare la configurazione delle relazioni sociali fatte di connessione di isolamenti (*connected-isolation*) e di relazioni inter-autistiche. Il tessuto schiumoso è un composto di microcontinenti autoreferenziali di vario formato, un agglomerato seriale di unità di capsule impilate, che trova un esempio visivo immediato in orizzontale nell'immagine dei veicoli incolonnati, in verticale, nella forma architettuale dei grattacieli. Si tratta di isole co-isolate⁷

stoevskij in *Memorie del sottosuolo* (1864). L'immagine si riferisce al famoso palazzo dell'esposizione mondiale di Londra del 1851, distrutto da un incendio nel 1936. Cfr. P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005; tr. it. a cura di G. Bonaiuti, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.

3 Cfr. P. Sloterdijk, *Minima cosmetica. Versuch über die Selbsterhöhung*, in Id., *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Philo & Philo Fine Arts, Hamburg 2007, pp. 317-351.

4 Cfr. Z. Bauman, *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge, e Blackwell Publishers Ltd, Oxford 2000; tr. it. a cura di S. Minacci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

5 P. Sloterdijk, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, p. 80 e ss.

6 Cfr. P. Sloterdijk, *Schäume. Plurale Sphärologie*, cit.

7 *Co-isolamento* è il termine usato da Sloterdijk per descrivere la morfologia topografica sociale: si tratta di un principio di separazione di spazi attraverso muri e pareti comuni: «Das Apartmenthaus (oder die *unité d'habitation*) stellt einen sozialen Raum-Kristall oder einen starren Schaumkörper dar, in dem

e connesse in rete, che talvolta si associano momentaneamente o in modo cronico con isole contigue per formare dei conglomerati di media o grossa taglia – per una cena, una convenzione nazionale, una *Love Parade*, un *club*, una loggia massonica, un'assemblea di azionisti, il pubblico di una sala da concerto, un vicinato suburbano, una classe di scuola, una comunità religiosa. Le schiume co-isolate della società individualistica sono insomma delle moltitudini di cellule di “mondi della vita” riposanti le une accanto alle altre, e aventi ciascuna la dignità di un universo. Tale metafora però non vuol alludere a una neomonadologia: la cellula della schiuma non è l'individuo astratto leibniziano senza porte né finestre, ma è, com'è argomentato in *Bolle*, una struttura diadica o multipolare, un campo di risonanza interanimale. L'immagine di atomi autistici è falsante per Sloterdijk: gli uomini sarebbero tutt'al più dei “radicali liberi” che selezionano i loro atomi partner e le loro molecole preferite. Anche se si passa da un livello collettivo a uno individuale, sempre dunque di estaticità e di *transfert* si tratta⁸.

Il fatto singolare da osservarsi nella contemporaneità è il proliferare di forme di vita di tipo individualistico, dove però l'autoreferenzialità non rappresenta altro che un modo di occultare la diade attraverso il corto-circuito narcisistico. Gli individui, nel regime individualista, divengono dei soggetti puntiformi caduti sotto il regime dello specchio, vale a dire della funzione auto-riflettente e auto-completante. “Completa-te-stesso” è il nuovo imperativo psicosociale della contemporaneità, laddove il saggio stoico è l'antenato precursore del *single* contemporaneo⁹. Gli uomini nell'età dello specchio e dei media organizzano progressivamente le loro vite con l'illusione di costituire in questo modo una coppia con se stessi, di impersonare entrambi i ruoli nel gioco della sfera della relazione bipolare, senza dover ricorrere all'altro reale. I media tecnici realizzano, per le moderne forme di vita in cerca di supplementi di se stesse, l'apertura a un reale orizzonte postumano. Andy Warhol ne era ben

eine Vielheit von Einheiten über und nebeneinander gestapelt sind – wobei diese Formen mit den labilen Schäumen das Prinzip der Ko-Isolation, das heißt der Rauntrennung durch gemeinsame Wände, teilen» (ivi, pp. 577-578).

- 8 «Lauter autistische lose Staubpartikel strukturlos nebeneinander, das wäre das logische Ende der durchgeführten Analyse. [...] eine Gesellschaft aus isolierten leeren Hülsen, die sich witzigerweise der Selbstverwirklichung verschrieben hätten – denn was wäre Selbstverwirklichung bei solchen Leerlingen? Doch das Bild von den autistischen Atomen ist falsch, schon auf der metaphorischen Ebene ist es schief, denn zu einem anständigen Atom gehören Bindekräfte, Valenzen» («Una folla di particelle di potenza autistiche e private di legami e strutture: questa sarà la fine logica dell'analisi che abbiamo condotto. [...] Una società composta di buste vuote e isolate che si sarebbero consacrate a una mania di realizzazione di sé – che sarebbe in effetti il compimento di Sé, con queste buste vuote? Ma l'immagine degli atomi autistici è falsa, è già falsata nel suo livello metaforico, perché per essere un atomo degno di questo nome, servono delle forze di legame, delle valenze») (P. Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Carl Hanser, 1996, p. 93; traduzione mia).
- 9 «Il volto davanti allo specchio è entrato in un rapporto pseudo-interfacciale con un altro che non è un Altro. Egli può godere dell'impressione di vedere se stesso in un campo visivo chiuso perché ha scacciato l'Altro e gli Altri dal proprio spazio interiore e li ha rimpiazzati con mezzi tecnici di completamento del sé – i media nella loro funzione moderna» (P. Sloterdijk, *Sphären I - Blasen. Mikrosphärologie*, cit., p. 226). Nel suo ultimo libro Sloterdijk rintraccia il parallelismo tra i suoi interessi e quelli dei lavori del tardo Foucault dedicati all'approfondimento della cura di sé e delle tecnologie del sé partendo dallo stoicismo antico fino a oggi. Cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.

consapevole: «L'acquisto del registratore ha posto fine a qualsiasi tipo di vita emotiva potessi avere, ma sono contento che sia andata così»¹⁰.

Questo concetto di schiuma, nella sua parvenza amorfa e “rizomatica”, rispecchia bene la situazione attuale di crisi dell'emittente centrale e del contenitore globale e la parallela proliferazione dal basso di messaggi e micronicchie locali¹¹. In questo senso la teoria dei sistemi applicata agli “individui che non hanno più bisogno della società” deve rendere conto di una logica fatta di funzioni, di tessuti schiumosi co-isolati, di relazioni revocabili, di fluidificazioni, di basi provvisorie poggiate su una complessità senza referente né sostegni¹². In questo quadro generale, il termine *differenziazione* impiegato da Luhmann non serve più solamente a connotare i vari sottosistemi in cui il sistema stesso si articola, ma anche e soprattutto la situazione auto-sferica degli individui nella società postmoderna¹³. Nel panorama anonimo e friabile dell'era globale anche i contatti con il mondo sono definiti in modo ristretto, al fine di evitare pericoli d'infezione. In questo orizzonte, l'appartamento nel suo insieme (o, nella sua forma atomica, il monolocale) può essere visto come il caso limite materiale dell'esistenza egosferica e co-isolata dei giorni nostri¹⁴: esso diventa un complemento intimo dell'individuo che lo abita, un *medium* della rappresentazione e della rigenerazione dell'identità; al suo interno sono a disposizione speciali media ego-tecnici, *in primis* la TV e il libro, ma anche Internet, che ci rende un indirizzo facilmente raggiungibile dalla rete delle molteplici comunità *online*, e viceversa ci dà accesso a ogni tipo di informazione e servizio. L'appartamento è dunque la risposta architeturale e topologica alla tendenza sociopsicologica dell'era globale: la liberazione degli individui flessibili e viventi in solitudine, i quali, con l'aiuto di tecniche abitative e mediatiche, riproducono lo spazio intimo consacrando alla manutenzione delle loro auto-relazioni. *I need my own space*. La bolla individuale nelle schiume abitative è una sorta di vaso autogeno che dispone di una toilette integrale, di ogni mezzo per condurre in modo completo un ciclo metabolico autarchico: camera da letto, bagno, angolo-cottura, tavola da pran-

10 A. Warhol, *La filosofia di Andy Warhol*, Bompiani, Milano 2000, p. 29.

11 La schiuma è la risposta sociale a un potere centrale resosi “liquido”, secondo la metafora di Bauman: «Der Staat wird eine Sandburg, der Absentismus frißt sich in alle solide scheinenden Strukturen hinein, die sozialen Bänder schleifen im Leeren» (P. Sloterdijk, *Im selben Boot*, cit., p. 59).

12 «Was im Politischen Reichslosigkeit ist, erscheint im Logischen als Grundlosigkeit, im Antropologischen als Krise der Elternschaft und des genealogischen Prinzips» (ivi, p. 83). Altrove, Sloterdijk chiarisce come al giorno d'oggi l'idea di divenire-adulti sia divenuta più fluida: «Es gibt ja keine “Ahnen” mehr, keine Vorfahren, deren Testament dir eine komplette Welt- und Lebensform übergibt. Man hat Menschen vor sich, die ihrerseits im Nebel steckten. Die haben dir nicht viel mitzugeben, ausser Neurosen und Bankkonten; das sind unsere bleibenden Werte, der Rest sind vergilbte Blätter, vage Programme, die schon gestern nicht geholfen habe. [...] Viele Menschen verziere und vergessen ihre medialen Eigenschaften. Sie werden zu trüben Endverbrauchern von Gütern und Informationen, und Endverbraucher sind immer den Kloaken nahe» (P. Sloterdijk, *Selbstversuch*, cit., p. 39).

13 In un'intervista Sloterdijk esamina i caratteri delle nuove “utopie individuali”: «È come se la società stesse cambiando il suo stato di aggregazione; come l'acqua si trasforma, sotto l'effetto del calore, dallo stato di ghiaccio allo stato liquido e poi allo stato di vapore, qualcosa di analogo di produce attualmente nella società: nel passare allo stato di vapore, le sue particelle elementari si liberano» (P. Sloterdijk, *Le nuove utopie individuali*, intervista di F. Zimmer, tr. it. a cura di D. Gentili, in «Lettera internazionale», 2007, 94, 4° trimestre).

14 «Wir definieren das Apartment als atomare oder elementare egosphärische Form – folglich als die zelluläre Weltblase, aus deren massenhafter Wiederholung die individualistischen Schäume entstehen» (P. Sloterdijk, *Schäume. Plurale Sphärologie*, cit., p. 569).

zo, guardaroba, riscaldamento o condizionatore, TV, attacco al gas e alla rete elettrica e telefonica, buca delle lettere, antenna, collegamento a Internet. La simbiosi familiare è così sostituita con l'auto-accoppiamento del *single* con se stesso nel suo *habitat*, grazie all'uso di vettori mediali che permettono ai loro utilizzatori un costante ritorno a se stessi, presentandosi come degli auto-compagni.

La sfida delle agenzie della sintesi sociale contemporanee consiste a questo punto nella missione di raggruppare tali isole autoreferenziali in unità interattive¹⁵. La macroschiuma urbana funge da metacollettore, con il verticalismo dei palazzi e delle architetture attuali, i cui *design* rispondono all'ideale umano della vita esonerata da fattori ambientali "moderni" come la terra, il lavoro, il metabolismo. Possiamo notare poi tra le forme di macro-interni collettori del XX secolo la funzione aggregante degli stadi: tale macro-collettore ricapitola in sé l'ideologia sportiva moderna, auto-motivata dal ritualismo dell'"ideale olimpionico", e la tendenza all'assemblamento fisico delle masse, per quanto spoliticizzate, inter-nazionalizzate e mediatizzate esse siano. In particolare, l'ideale olimpionico diventa il luogo di culto preferito della bioreligione moderna, in nome del sogno immanentistico della metamorfosi del corpo volgare in statua dalle *performance* sovraumane¹⁶. È la suggestione biopolitica contemporanea che tutti i poteri provengano dal corpo sano. Necessariamente, la totalizzazione sinodale delle schiume va catalizzata attraverso la mediatizzazione totale: solo grazie al connettore, al *media* che annoda a distanza, può divenire tangibile e operativa la sintesi sociale integrale, confermando la pretesa moderna alla cattura totale (la cui dimostrazione storica fu messa in piedi dai laboratori totalitari del Novecento). Oggi le sfere di sincronia possono episodicamente raggiungere dimensioni planetarie, come nelle cerimonie di inaugurazione dei Giochi olimpici, per i funerali di Diana, o nella trasmissione in diretta dell'attacco alle *Twin Towers*¹⁷. I *media* attuali riescono così nella loro impresa originaria, cominciata con la metafisica, di creare uno spazio di intimità a livello globale attraverso la tele-simbiosi reale dei giorni nostri. Allo stesso tempo, il "Si" di Heidegger mostra l'altra faccia autentica della contrazione intima, dove l'essere mediatico degli uomini in età contemporanea significa nuotare in una comunione grigia con gli altri all'insegna dell'anonimia e della mediocrità¹⁸.

3. Il mondo dei consumatori finali

L'evoluzione del mondo moderno ha arricchito il teorema di Nietzsche dell'"ultimo uomo" contenuto nel prologo di *Così parlò Zarathustra*¹⁹. Nell'individualismo dell'era occidentale

15 Cfr. P. Sloterdijk, *Schäume. Plurale Sphärologie*, cit., "Foam City. Makro-Interieurs und urbane Versammlungsbauten explizieren die symbiotischen Situationen der Menge", pp. 604-670.

16 Cfr. *ivi*, p. 635.

17 «Wo Kollektoren und Konnektoren gleichgerichtet funktionieren, können Grosskollektive von Format einer Nation in die von der Festspielleitung angestrebte Simultanerregung geraten. Ja, es können auf diese Weise episodisch sogar Synchronsphären von planetarischer Ausdehnung entstehen» (*ivi*, p. 645).

18 «Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 164). Heidegger parodizza il risultato della socialità nelle società di massa mediatizzate: un vortice che porta allo svuotamento generale del mondo interno.

19 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, a cura di G. Colli, M. Montinari, vol. VI, I, Adelphi, Milano 1968, pp. 12-13.

attuale, l'ultimo uomo non è solo il positivista socievole che ha inventato la società del benessere, ma è anzitutto l'uomo senza ritorno, immerso in un mondo che non riconosce più l'idea direttrice della ripetizione dell'uomo attraverso l'uomo. In un tale sentimento poststorico da "les jeux sont faits", l'individuo totalmente individualizzato ricerca l'esperienza che contiene in se stessa la propria ricompensa, conducendo la sua esistenza come consumatore finale di ciò che tutto il cammino dell'umanità ha prodotto. Nel suo ultimo libro *Du mußt dein Leben ändern*, Sloterdijk associa l'atteggiamento tipico degli ultimi uomini con la condizione singolare di esseri che, partiti per una spedizione nelle altezze, decidono paradossalmente di rimanere nell'accampamento di base [*Basislager*]²⁰. Questa dimensione particolare è potuta emergere grazie a un espediente astuto: il prolungamento artificiale del soggiorno nell'accampamento arriva fino a rendere indistinguibili vertice e base, facendo sì che non abbia più senso la spedizione stessa²¹. E oggi che l'uomo è riuscito ad assorbire nello *status quo* la stazione finale del divenire, non resta che regolare attraverso appositi programmi sociopolitici la giusta spartizione dei benefici e dei servizi della stazione finale dell'evoluzione. Tutto ciò sotto la direzione degli slogan della filosofia del liberalismo, l'ultimo orizzonte dell'amalgama di consumo privato e assicurazioni. Nietzsche aveva il suo bel raccomandare ai suoi lettori di giustificare ogni logica di conservazione dell'accampamento-base esclusivamente per il suo essere trampolino per le spedizioni umane verso cime sempre più alte e sconosciute. Con buona pace di Zarathustra e del teorema della volontà di potenza, la maggioranza degli uomini non vuole altro che godersi in pace quello che già ha, solo vuol renderlo più confortevole. Nel mondo degli ultimi uomini la prospettiva di lasciare un seguito dopo di sé non è più considerata come autoripetizione di forme di vita nelle nuove generazioni: i nostri figli vivranno come uomini nuovi e allo stesso modo come ultimi uomini in un mondo scollegato al precedente e non sostenibile. In una realtà presa in un flusso permanente di una produttività non riproduttiva – variante economica ed ecologista della diagnosi del nichilismo – non si può più parlare in senso tradizionale di "eredità". Nella nostra società, *way of life* e lungo termine sono divenuti due termini che si negano a vicenda, e così i testamenti si trasformano in "alzate di spalle", dato che ormai nessuno ha l'ingenuità di credere che quello che oggi riesce ancora a compiersi potrà ancora sopravvivere nel futuro²². La nuova generazione vive di più, consuma di più, pretende di più, distrugge di più: l'ultimo uomo segna tutto quel che gli è attorno e che riguarda il suo metabolismo con il marchio del non-ritorno: merci, materie prime, specie, atmosfere, biotopi, e così via. Gli individui viventi in un mondo senza utopie riorganizzano i loro flussi di desiderio attorno a nuove cristallizzazioni, in particolare attorno a se stessi e ai loro diritti in qualità di proprietari delle loro apparenze e

20 P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, cit., "Im Basislager: Die Letzen Menschen", pp. 278-281.

21 «Nietzsches Rede über den Letzen Menschen liefert die erste Fassung des Basislager-Problems. Es tritt auf, sobald es möglich wurde, programmatisch zu behaupten, Basislager und Gipfel seien dasselbe – genauer gesagt, wenn allen Ernstes die Meinung geäußert werden kann, der Aufenthalt im Basislager und dessen Prolongation mache jede Art von Gipfelexpedition überflüssig» (ivi, p. 279).

22 Ecco perché oggi nasce un nuovo tipo di discussione che, sviluppatasi a partire dalle cerchie ecologiste, si è poi diffusa nei contesti del dibattito economico e oggi è denominata con la parola chiave *sostenibilità*. Il saggio *Im selben Boot* (cfr. *infra* nota 5), è dedicato alla teorizzazione di una politica rivolta agli ultimi uomini, che Sloterdijk chiama "iperpolitica", che dovrà affrontare anzitutto il nodo spinoso dei rapporti delle generazioni presenti con quelle future.

di liberi fruitori di dosi illimitate di esperienza. La maggioranza degli individui oggi coltiva i suoi spazi andando ai grandi magazzini o acquistando cosmetici e soggiorni in Spa o alle Maldive. Tutto ciò non è che il logico prodotto della società dopo la morte di Dio descritta da Houellebecq: l'uomo, che non è mai riuscito ad affrontare senza angoscia la prospettiva della propria scomparsa e del proprio declino, si rifugia nella cura dei beni terreni, e quello della giovinezza fisica è evidentemente il bene più prezioso. L'attuale interesse eccessivo per il corpo in salute è solo un esempio di risposta alla domanda di certezze di sfondo, come conquista del nocciolo più intimo e inalienabile che possiedo. Il risultato è la società dipinta ne *Le particelle elementari*, fatta di esperienze *hippy* e *new-age*, villaggi-vacanze, discoteche, case di piacere, cliniche, operazioni di chirurgia estetica, droghe e psicofarmaci. Il culto del corpo nell'attuale società individualistica raggiunge livelli mai toccati prima, come veicolo dell'apparenza personale e fonte di ogni esperienza piacevole. Sloterdijk descrive questo nuovo individuo-*designer* e sperimentatore di se stesso attraverso il concetto di auto-intensificazione, per fuoriuscire dalla categoria ormai sorpassata di autoconservazione²³. In un capitolo del suo libro-conversazione con Carlos Oliveira intitolato *Ultimi uomini e angeli vuoti*²⁴, nota come quella dell'ultimo uomo sia un'esperienza descrivibile come una sorta di *devotio* postmoderna, ossia un raccoglimento quasi mistico dell'individuo davanti a se stesso e alle sue possibilità di consumo, in contemplazione religiosa davanti alle opportunità dischiuse dagli stadi finali dell'evoluzione. Si vive da single in un "nulla ammobiliato e dotato di ogni comfort", in una parodia della vita monacale. Come contorno, si assiste foucaultianamente alla regressione della politica a polizia e alla trasformazione dei politici in agenti in difesa dei consumatori²⁵.

Questa evoluzione esistenziale può essere creatrice come pure assai pericolosa. C'è infatti un elemento apocalittico inerente alla società dei consumatori finali. Quello che va ristabilito con urgenza è, secondo Sloterdijk, la coscienza di sé dell'uomo come essere mediatore. Gli uomini sono tutti dei potenziali messaggeri, in greco degli *angeli*. Lo svuotamento di questa capacità di mediazione non solo in orizzontale, tra sfera privata e "mondo là fuori", ma anche in verticale, tra il prima e il dopo, conduce al risultato dell'uomo individualista, dell'angelo vuoto, senza messaggio, senza missione, senza trasmissione. L'ultimo uomo è l'uomo che abdica alle sue funzioni più propriamente umanizzanti. La sfida "iperpolitica" che si faccia carico della trasvalutazione di quest'evoluzione sociale chiede di rioccupare la posizione di mediatori, a partire dalla condizione paradossale di non sapere quali siano i messaggi che sia legittimo trasmettere²⁶. Riassumere il ruolo di emittenti di notizie significherebbe per la

23 Cfr. P. Sloterdijk, *Selbstversuch*, cit., p. 17.

24 Cfr. *ivi*, pp. 29-43.

25 Cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, tr. it. a cura di F. Pelloni, Meltemi, Roma 2007, p. 53.

26 Si veda l'analisi disincantata di Bruno, uno dei due fratelli protagonisti del romanzo di Houellebecq: «Un tempo, [...] i figli erano la trasmissione di uno stato, di regole e di un patrimonio. [...] Oggi tutto ciò non esiste più: io sono un impiegato, cosa dovrei trasmettere a mio figlio? Non ho nessun mestiere da insegnargli, neppure so cosa potrà fare da grande; e, comunque, per lui le regole che ho conosciuto io non saranno più valide, vivrà in un altro universo. Accettare l'ideologia del cambiamento continuo significa accettare che la vita di un uomo sia strettamente ridotta alla sua esistenza individuale, e che le generazioni passate e future non abbiano più alcuna importanza ai suoi occhi. È così che viviamo; e oggi per un uomo avere un figlio non ha più alcun senso» (M. Houellebecq, *Le particelle elementari*,

G iardino di B@bel

nostra società di particelle elementari reclamare, a partire da presupposti di libertà, nuovi addensamenti in centri inediti e figure nuove. L'utopia di Sloterdijk è quella di poter dipingere gli individui non come atomi, ma come particelle elementari liberatesi eppure ugualmente soggette a forze centripete, e dunque lo stesso reclamanti in modo fisiologico una "famiglia", intesa come l'espressione di una volontà di potenza a livello locale, un conato di vita in cerca di una libera e creativa formazione di un *continuum*²⁷. La nostra plasticità, il nostro impulso di costruire e ricostruire, come realtà fondamentale e compito inevitabile. È a questo che, per il professore di Karlsruhe, va affidata la responsabilità di rioccupare consapevolmente il punto di connessione tra mondi contigui e di riannodare la comunicazione tra le generazioni precedenti e quelle successive.

tr. it. a cura di S. Perroni, Bompiani, Milano 2000, pp. 169-170).
27 Cfr. P. Sloterdijk, *Selbstversuch*, cit., pp. 105-106.

Salvatore Prinzi

CEDERE UN POCO... O SUL BUON USO DELL'IMPAZIENZA

[...] ma più c'è da tornare ad un'altra pazienza
alla feroce scienza degli oggetti alla coerenza
nei dilemmi che abbiamo creduto oltrepassare.
Al partito che bisogna prendere e fare.
Franco Fortini¹

Ascoltiamo Valéry: «Strofino dei fiammiferi – che non si accendono. È una *resistenza*. L'impazienza mi vince. Questo diventa un – poema. La non-riuscita diventa qualcosa di molto sensibile; la riuscita, il previsto-compiuto sarebbe stato cosa nulla [...]. Ma questo fallimento *infiamma* i diversi *implessi*, che il successo avrebbe lasciato *inesistenti in atto*»².

Di che parla Valéry? Della scrittura, della resistenza delle cose a farsi dire ed *esaudire*, dell'espressione che manca sempre il pensiero decisivo, la fiammata risolutrice, e della fretta che fa un *poème* da questo fallimento, che fa di questa ricerca e delle sue concrezioni imprevedibili una provocazione all'*attuale*. Come chiarisce subito dopo, «l'immensa maggioranza dei funzionamenti della vita sono *riusciti e muti*», invece «il risveglio di quesiti, di *valori* e degli *implessi* [senza limiti propri] è dovuto a *resistenze*, fallimenti ecc. *Di qui... tutto!* Lavoro, tracce, ricerche, invenzioni di spiegazioni – fisica e metafisica». Dunque, l'arte, ma anche la scienza e la filosofia, provengono da un intoppo nel banale «funzionamento della vita», ne segnano una ripresa e inaugurano una lotta *illimitata*, fra il modo in cui una «circostanza» ci dispone e «la nostra capacità di sentire, reagire, fare, comprendere [...] ciò in cui e per cui siamo eventuali»³. Questo vale per “tutto” – così Valéry chiude bruscamente la sua annotazione –, anche per “gli avvenimenti storici”. Sotto c'è la data: 1943, *C'est une résistance*.

Non facciamo troppa violenza al testo valéryano, quindi, se lo leggiamo dalla fine, se vi troviamo un “risveglio” alla storia – alla storia *che si fa* contro il corso “previsto-compiuto”

1 F. Fortini, *Forse il tempo del sangue*, da *L'ospite ingrato*, in *Saggi ed epigrammi*, Mondadori, Milano 2003, p. 897.

2 P. Valéry, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1988, vol. III, p. 356.

3 «Io chiamo *Implesso* l'insieme di tutto ciò che una qualsiasi circostanza *può* trarre da *noi*» (P. Valéry, *Quaderni*, cit., vol. IV, p. 484). «L' *Implesso* non è attività. Tutto il contrario. È capacità. La nostra capacità di sentire, reagire, fare, comprendere – individuale, variabile, più o meno percepita da noi –, e sempre in maniera imperfetta, e sotto forme indirette (come la sensazione di fatica), spesso ingannevoli. A ciò bisogna aggiungere la nostra capacità di resistenza [...]. Riassumendo, intendo per *Implesso* ciò in cui e per cui siamo eventuali [...]. Noi, in generale; e Noi, in particolare» (P. Valéry, *L'idea fissa o due uomini al mare*, Theoria, Roma-Napoli 1985, pp. 78-79, nuova edizione Adelphi, Milano 2003).

delle cose, nell'irruzione dell'*événement* che ci spinge a *prendere parola*, a *scrivere* il nostro destino. D'altronde l'*implexe*, questo concetto-chiave di Valéry, ha un carattere eminentemente *poietico* e – denunciando la tensione fra interno ed esterno, soggettività e oggettività, indicando un'elaborazione delle sollecitazioni e l'organizzazione di un comportamento – potrebbe applicarsi alla letteratura come alla politica. In entrambi i casi la storia *vera*, quella che *continua*, non è quella *riuscita* (che è polvere del tempo, adesione o rientro nel "funzionamento", "cosa da nulla"), ma qualcosa di "molto sensibile", sempre fallita e sempre tentata.

Ma allora leggiamo ancora *di più*, sicuramente *troppo*, in questa densa nota di Valéry: troviamoci una *figurazione* dell'"ipotesi comunista"⁴, dei suoi azzardi, delle sue invenzioni e (dis)avventure. Come se "i fiammiferi che non si accendono" fossero le *condizioni oggettive* che non sboccano automaticamente nel socialismo, come pure aveva pensato la Seconda Internazionale e altri dopo di essa, come se l'"impazienza" che spinge Valéry a scrivere – «questo libro è figlio della fretta», disse una volta⁵ – corrispondesse in qualche modo all'accelerazione rivoluzionaria, alle forzature di chi sa che le cose fanno resistenza, e solo un intervento, non *deliberato* ma *deliberante*, può cambiarne il *verso*, o il *senso*. In fondo, sia i fiammiferi di Valéry che il socialismo di Lenin aspettano una scintilla – l'*Iskra!* – per *realizzarsi*, e lo "scacco" all'inizio inatteso diventa un "poema", forse un'*epica*.

In origine era dunque il fallimento, e solo dopo il verbo e l'azione: altri fallimenti. In mezzo c'è un vissuto di impazienza, anzi: l'impazienza che è necessario *ci vinca* perché qualcosa *si faccia*, la fatica di affermarsi e il rischio di farsi assorbire, la sconfitta che però apre uno spazio per i "diversi implessi" che il successo ha lasciato "inesistenti in atto".

Verifichiamo, però, se tale figurazione tiene, provando a cercarla, ad esempio, in qualche frammento o *dimostrazione* (anche per assurdo o *nell'assurdo*) dell'ipotesi comunista. Ci troveremo allora di fronte tutti i *dilemmi* dell'impazienza. E, proprio come in un *poème* – che non è poesia, festività, rapsodia, e non è prosa, con la sua banalità settimanale –, si tratterà di tenere viva un'esasperazione *e* di apprenderne i limiti, di *stressare* la comunicazione senza cadere nel soliloquio, nel restaurare un'etimologia per aprire al nuovo, e in fondo di rappresentare l'irrappresentabile. Si tratterà cioè di fare buon uso di un cattivo lato⁶, di fare buon uso dell'impazienza, in qualche modo di *trovarvi dimora*, senza condannarsi alla disperazione che ne è madre e figlia.

Per questa via si arriverà a individuare un tema che, pur continuamente evocato dalla filosofia politica, non riceve mai grosse trattazioni, rimanendo piuttosto *praticato*, e come

4 Il riferimento è al lavoro teorico portato avanti recentemente da Alain Badiou (cfr. *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris 2009) e Slavoj Žižek, che ha curato con lui l'organizzazione di due incontri, uno a Londra nel 2009 (da cui è scaturito *L'idée du communisme*, Lignes, Paris 2010) e uno a Berlino nel 2010. Incontri che hanno visto impegnati a discutere dell'"ipotesi" e dell'"Idea" comunista anche Nancy, Negri, Rancière e altri.

5 Frase d'esordio della seconda edizione de *L'Idée fixe*, uscita presso Gallimard nel 1933.

6 «È il lato cattivo a produrre il movimento che fa la storia, determinando la lotta [...]. Bisogna mostrare come la ricchezza veniva prodotta all'interno di questo antagonismo, come le forze produttive si sviluppavano di pari passo all'antagonismo delle classi, come una di queste classi, *il lato cattivo*, *l'inconveniente della società*, andasse sempre crescendo finché le condizioni materiali della sua emancipazione non furono pervenute al punto di maturazione» (K. Marx, *Miseria della filosofia*, in K. Marx / F. Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 182-183).

sottobanco: quello della *mediazione*. Un tema cui spetta la più grande attenzione, soprattutto oggi, che sono scaduti – se mai ci sono stati – sia il tempo delle *soluzioni finali* che quello delle dilazioni progressiste, della prossimità e dell'infattibilità. Una mediazione che non deve essere intesa come compromesso, rimando, o peggio ancora moderazione, ma soprattutto come ambito di formazione, innervamento e traduzione del potere, come sistema di controllo e di lusinga. Una mediazione così simile a quella resistenza valéryana, avversità quasi senza nome, da cui nascono e contro cui si scontrano, sempre esposte allo scacco, tutte le nostre imprese.

Céder un peu c'est capituler beaucoup! Lo slogan era comparso nell'*Amphi* di Nanterre, grande, in rosso, soprattutto: all'inizio. Due mesi dopo – era il maggio del '68 – non una mano, ma l'intelligenza collettiva del movimento gli aveva stilizzato intorno un manifesto. Sopra: un dito veniva preso in un ingranaggio. Sotto: era già stato risucchiato tutto il braccio, e l'operaio stesso. Che spaventato tendeva l'altra mano, come a chiedere un estremo soccorso, sfuggire l'inevitabile. L'immagine *doppiava* il testo, ne rilanciava il contenuto. *Cedere un poco è capitolare tanto*: questo motivo originario nella sinfonia del Maggio valeva sì per le posizioni politiche, ma anche per la vita personale, e comunque per la vita *tout court*, visto che si paventava la morte; che poi voleva dire: l'esistenza spenta del salariato, divorata dal lavoro e dalla ripetitività, degradata alle funzioni primitive del produttore/consumatore, privata della ricchezza del mondo, di spazi di decisione e di autonomia. I giovani, gli studenti, erano avvisati: se non volevano fare la fine dell'operaio catturato dalla macchina non dovevano indietreggiare rispetto alle rivendicazioni avanzate. D'altronde l'esperienza storica parlava chiaro: che ne era della Rivoluzione? Senza mai dirlo il Partito Comunista l'aveva tradita, accettando Yalta, la democrazia borghese, la gerarchia in fabbrica e fuori, facendosi cooptare nel *sistema*. Stavolta non sarebbe andata così: bisognava attaccarsi alla propria purezza, restare *fuori*, non accettare mediazioni. I sessantottini avrebbero salvato l'operaio, gli avrebbero dato una mano.

Come non dargli ragione? Quei ragazzi contestavano un dato di fatto, un dato perverso: quell'*attualità* prodotta di cedimento in cedimento, ogni volta piccolo, spesso impercettibile, che a un certo punto ci restituisce il nostro progetto come *altro*, e peggiore. Di riforma in riforma, senza saper dire a quale punto si è presa la direzione sbagliata. Siamo di fronte a una variante storica del paradosso del Calvo: quando, partiti con un mucchio di capelli, ci ritroviamo calvi? Quando lo *siamo*, e quel diradamento smette di essere un'impressione o un gioco di luce? Non può essere questione di un capello in più o in meno, e forse è impossibile saperlo: è successo molto al di sotto o al di sopra della nostra attenzione. Gli occhi guardavano le mani, quelle lavoravano senza pensare, e intanto i capelli cadevano *poco per volta*. Un giorno ci si risveglia, ci si guarda allo specchio, i conti non tornano – di lì è finita, solo questione di tempo. Ci si attacca ai capelli rimanenti, li si carica di significati che prima non avevano; diventano i feticci della chioma persa, promemoria della gioventù. Si provano tutte le cure, i tagli più diversi, si tenta di nascondere il vuoto: niente da fare, la calvizie è lì, e intanto di capelli ne abbiamo persi ancora.

Cosa insegnava questo decorso clinico a chi lo guardava da vicino? Come non fare *la fine di mio padre*? Vita individuale e storia collettiva si fondono e si confondono nel '68, e questa confusione viene teorizzata: l'estremismo, malattia *infantile* del comunismo (Lenin), diventa il rimedio al riformismo, sua malattia *senile* (Cohn-Bendit). È una calvizie incipiente

la cifra del '68, l'ossessione e la paura di una vecchiaia imbarazzata, l'idea di una rottura generazionale che riscatti la sconfitta paterna. C'è da sottrarsi a un destino, sfidare la legge di una pesantezza universale, di una ricaduta nel compromesso. E siccome la differenza fra un rivoluzionario e un riformista non può essere *un* capello, l'unico modo per essere sicuri di non capitolare è non cedere mai. Fascino di una rigidità che al limite è santità, martirio: non cadere in tentazione, non fidarsi di nessuno, non lasciare, al proprio nemico – e anche al falso amico! –, nemmeno un centimetro. Era già qui, *in nuce*, la tensione degli anni successivi. Nasceva da una delle tante “crisi di rappresentanza” e di “rappresentazione” che il XX secolo ha conosciuto, e la risolveva con un ritorno alle origini, all'ispirazione pura, con tanta rabbia e generosità, con un profilo d'attacco e di invenzione, e infine con l'autoreferenzialità tragica della *questione privata*. Come non dargli torto, allora?

Sappiamo com'è finita quella storia (qui tratteggiata rozzamente, e più secondo lo *Zeitgeist* che nella materialità della situazione concreta e dei rapporti reali): le classi al potere, che in quegli anni cedevano parecchio, non capitolavano affatto, e ricominciavano, poco più di un decennio dopo, a riprendersi ogni *cedola*. I peggiori cedevano parecchio e capitolavano del tutto, riciclandosi e superando di gran lunga in miseria, per quanto scintillante, i propri genitori, trasformando il *libero desiderio* nell'edonismo più gretto, il *tutto-e-subito* della lotta nel *tutto-e-subito* del consumo e della prestazione. I migliori invece non cedevano, e capitolavano ogni giorno, anzi: si ritiravano per non capitolare ancora, non vedere immiserite le proprie aspirazioni, finendo rassegnati, pieni di astio contro la natura delle cose. Oppure continuavano, e tiravano dritto fino alla prigione, che li aspettava spalancata in un immenso ghigno.

Ma cos'ha a che vedere questa vicenda con l'oggi? In fondo, nella nostra società *aperta* questa storia è *chiusa*. Oppure no? Non abbiamo rivisto tutto questo nella politica degli ultimi venti anni, declinato stavolta sotto forma di farsa? Dopo il tragico scacco dei movimenti rivoluzionari, c'era un'altra fine da celebrare: la caduta del Muro, l'ultima epifania. Tutta l'ipotesi comunista era una deviazione, barbara e fanatica, dal solco di una civiltà fatta da sempre di democrazia e progresso. Meglio scrollarsi di dosso tutto, allora, cancellare ogni segno del proprio passaggio. Alcuni non si rassegnavano ancora, cercavano spiegazioni, credendo di isolare un evento decisivo, magari un tradimento, che desse ragione del fallimento salvando però il progetto in sé: i trotskysti lo trovavano in Stalin, gli stalinisti in Chruščëv, i leninisti in tutti quanti, i marxisti persino in Lenin. Una maniera più sottile di *disfarsi*: si finiva per rimontare alle origini e dire: è tutto sbagliato, sin dall'inizio, oppure: ricominciamo da lì, dal primo socialismo, anche dall'anarchismo, senza violenza però. Come se la storia fosse lineare, e si potesse esaurire in un regolamento di conti all'interno della stessa famiglia!

Si era ancora alla calvizie, ma non a quella – tutto sommato dignitosa – dei padri che volevano il *figlio dottore*; era invece quella ridicola del *riporto*, dei disperati *maquillage*, delle dichiarazioni di fedeltà fuori tempo massimo: tutto per non ammettere che in effetti si rinunciava, anche se *diversamente* da quelli che avevano già rinunciato. Ed eccoli intenti a gestire un'impossibile *transizione* verso il *presente assoluto* e smagliante del capitale, senza più infanzia e senilità, senza l'antichissimo e il nuovissimo di cui è fatta la temporalità del comunismo. Sembrava il trionfo del riformismo: si rivelò essere la vittoria di chi avrebbe scippato al riformismo il suo stesso senso, facendolo passare da *mezzo* di emancipazione (che doveva dare una nuova forma alla struttura sociale per venire incontro alle esigenze delle masse) a *fine* della dominazione del capitale (che doveva sottomettere ogni ambito di

vita sociale alle esigenze del profitto). Venne così il dubbio che la sinistra (e persino la stessa democrazia) non fosse che una varietà, una codificazione e una rendita dell'aspirazione rivoluzionaria, o che quanto meno non esistesse senza quest'ultima. Ma in ogni caso – dopo la vittoria ideologica del *mercato*, il consolidarsi di un blocco storico di destra, di tendenze sempre più individualiste, autoritarie nella gestione del *fronte interno* e guerrafondaie sul *fronte esterno* –, non era rimasto nessuno a rappresentarle.

Eppure qualcosa non teneva nel discorso dominante, le contraddizioni non erano rimosse, l'adesione al *regime democratico* scarseggiava, mentre si aprivano *altri* spazi di partecipazione. Ancora una volta la *rappresentazione* dominante – stavolta nella versione neoliberalista – entrava in crisi, o almeno vacillava, e dalle ceneri si accendeva una nuova generazione, quella altermondialista. Ben più piccola e impotente di quella del '68, ne condivideva qualche sogno e ne viveva curiosamente gli stessi dilemmi: fra sbandamenti nichilisti e volontà di riconoscimento e integrazione, fra il rifiuto generalizzato di questa società e il tentativo di dirigerla, fra l'utopia di cambiare il mondo e l'intenzione pragmatica di farlo da subito, anche occupando posti di potere⁷. Ovviamente non mancava una differenza fondamentale con i movimenti anti-sistemici dei decenni precedenti: in questi era stata dominante la tensione alla palingenesi e alla rottura, mentre nei movimenti attuali predominava un certo realismo, l'accortezza o l'interiorizzazione di una *colpa*, che spingevano ad allargare la partecipazione, anche a prezzo di stemperare i contenuti o moderare le proprie rivendicazioni.

Si era come in una doppia impossibilità. Da un lato non si poteva più mettere mano alla *guerra totale* – errore già fatto o via senza sbocco, se non altro perché i livelli di coscienza e di mobilitazione erano troppo bassi per sostenere quel livello di conflittualità, mancava sostegno all'illegalità diffusa, e gli apparati mediatici e di polizia erano pronti a scatenare il linciaggio. Dall'altro lato, sviluppandosi in un contesto di responsabilizzazione e compatibilità con l'esistente, il movimento altermondialista poteva perdersi strada facendo, seguendo la via magistralmente indicata dalla sinistra ufficiale, facendosi cooptare dentro l'ordine esistente, nella rappresentanza ormai screditata di partiti, ONG, istituzioni. Eppure doveva esserci una terza via, fra il *duro e puro* e la *cessione* di attività.

Questa terza via era una via di fuga, era un *esodo*: si doveva “prendere congedo” dalle leggi dello Stato e del capitale, “disobbedire” ai suoi imperativi, “attraversare” le rigide barriere di classi e nazioni, mettere in atto una “defezione” di massa⁸, senza partecipare al *sistema* ma usandolo anzi come un'agenzia di servizio, superando così le *insostenibili* alternative riforma/evoluzione, dentro/fuori, rimpadronendosi da subito della ricchezza quotidianamente prodotta. Non era facile riuscirci: lo si decretò nel pensiero.

Con l'*Impero*, infatti, si rappresenta la realtà del capitale come uno spazio uniforme e a temporalità simultanea, “mondo superficiale” dove tutto – sociale, politico, economico ecc. – è interconnesso e schiacciato su un solo piano di “immanenza”. Sparito lo Stato, spariti i grandi contenitori gerarchici e disciplinanti (quali i partiti, i sindacati, le

7 Cfr. C. Couvrat, *L'essor de l'altermondialisme. Expression de la montée en Occident d'une culture "démocrate-radical"*, L'Harmattan, Paris 2007, che, abbracciando quasi quarant'anni di movimenti sociali su uno scenario globale, si sofferma molto sulle affinità/divergenze fra i due momenti.

8 Cfr. P. Virno, *Esercizi di esodo: linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona 2002, e Id., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2003.

istituzioni pensate sulla taglia del Popolo), il “controllo” del capitale sulla vita sociale si è fatto sempre più diretto e “intensivo”, e ormai il “biopotere” interviene sul singolo “senza mediazioni”⁹. Ma proprio per questo emerge, di contraccolpo, inarrestabile e non più limitabile, la potenza della “moltitudine”, che è sviluppo di soggettività e di relazioni, produzione di ricchezza, incontenibilità del desiderio, «vita senza freni»¹⁰. A questa immanenza che è “relazione diretta, immediata con la volontà e la natura”, pura positività, basta solo disarticolare il “comando parassitario” e la “rendita” del capitale per fare il comunismo.

Qui l’impazienza rivoluzionaria, con le sue contorte strategie¹¹, non ha più ragion d’essere, o meglio: trova la sua soddisfazione in un modello concettuale e in una descrizione della realtà che gli assicura che non c’è nulla *fuori*, o *dopo*¹². Perché è già tutto *dentro*, tutto qui: basta lasciar *esprimere* la potenza della moltitudine. Per questo non ha senso immaginare una diversa rappresentanza o altre forme di trascendenza *verticali*: la moltitudine si impone alle istituzioni, le investe e le contamina, le costringe non solo a prendere atto della sua esistenza, ma a rimodellarsi di conseguenza. Anzi, qualsiasi processo di coscientizzazione e di politicizzazione sarebbe disciplinante, e peraltro anacronistico, perché proverebbe a vincolare il movimento sempre *eccedente* della moltitudine.

Quel rifiuto della mediazione, tipico del ciclo aperto con il ’68, diventa ora assenza co-

9 Cfr. soprattutto M. Hardt / A. Negri, *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 68-69, ma anche i testi successivi, che hanno sostanzialmente ribadito tali posizioni. Fra i vari commentari critici mi limito a citare quelli più attenti al tema della mediazione: G. Balakrishnan, *Hardt and Negri’s Empire*, in «New Left Review», settembre-ottobre 2000, n. 5; J. B. Foster, *Imperialism and Empire*, nella «Monthly Review», dicembre 2001, vol. 53, n. 7; J. Bidet, *La multitude perdue dans l’empire*, in «Parages», giugno 2002; M. Turchetto, *L’Impero colpisce ancora*, in «Intermarx. Rivista virtuale di analisi e critica materialista», 2002 (<http://www.intermarx.com/interventi/impero.html>), e infine i testi di A. Boron, *Empire et Impérialisme. Une lecture critique de M. Hardt et A. Negri*, L’Harmattan, Paris 2003, e H.D. Rossi, *Anti-Negri. Le Contre-Empire qui vient, ou le discours du grand compétiteur*, Inclinaison, Uzès 2006.

10 M. Hardt / A. Negri, *Impero*, cit., pp. 134-135.

11 «Il dispositivo concettuale di *Empire* è fortemente anti-strategico. La strategia è l’arma che la moltitudine non possiede, e di cui ignora persino l’esigenza. Ma non sto parlando, solo e principalmente, di “strategia” in senso politico, anche se il problema di costruire forme di opposizione al dominio non può non implicare la politica. Ciò di cui sto affermando la necessità è un pensiero strategico filosoficamente elaborato – una logica della flessibilità, una teoria delle divisioni e del conflitto che non ha niente di dialettico, se per dialettica si intende (con Hardt e Negri) una forma di binarismo, una griglia di opposizioni rigide [...]. L’assenza di concetti strategici in *Empire* non [è] affatto casuale, e neanche provvisoria. L’ostacolo epistemologico, la barriera eretta contro la strategia consiste in un preciso dispositivo filosofico, quello di Deleuze [...]. Resta il dubbio che, con un sistema di definizioni di questo tipo, sia stata costruita un’ontologia troppo semplice» (G. Bottioli, *Logiche dell’Impero: il molteplice contro la strategia*, in «La Psicoanalisi», 2003, n. 33, p. 90-96).

12 «Dobbiamo essere consapevoli che i modelli energetisti (intensità, flussi, eventi, divenire) hanno un forte fascino *per chi non è più disposto a pazientare*, e in genere per coloro che appartengono a quella che Conrad chiamava *the silly, charming, beautiful youth*. Nello stato di miseria culturale che caratterizza la sinistra, le filosofie adolescenziali risultano suggestive; tuttavia esse creano un’enorme confusione e, in ultima istanza, agiscono a vantaggio del potere. Non so se c’è stato o se ci sarà “un secolo deleuziano”, come dicono gli ammiratori di Deleuze. Ma, nel caso in cui debba esserci, auguriamoci almeno che sia breve» (G. Bottioli, *Logiche dell’Impero: il molteplice contro la strategia*, cit., p. 99 corsivo mio).

stitutiva, anzi: *costituente*. Tutti i limiti esperiti dai rivoluzionari di trent'anni prima sono cancellati d'un tratto: se la pulsione emancipatoria della moltitudine si fonda su un'ontologia del "comune", sull'essenza di una "realtà sempre caratterizzata da una proliferazione di molteplicità"¹³, la sua liberazione consisterà solo nell'accentuare questo tratto ontologico, nel potenziare tutto ciò che è flusso, connessione, contagio. Non si tratta, ad esempio, di unificare politicamente le classi subalterne, mediando fra le loro appartenenze e rivendicazioni, forzandole a essere soggetto attivo, intraprendente, ma di lavorare sulle "forze creatrici del desiderio", sulle "impulsioni" della moltitudine.

Questo in linea di diritto. Perché nei fatti, proprio non essendoci mediazioni *possibili*, si può (e fra l'altro si deve) mediare in ogni modo e con chiunque, dalle forze repressive ai candidati elettorali, passando per gli organi di governo territoriali dai quali si ricevono fondi. Basta solo convincersi che non di mediazione si tratta (peraltro al ribasso, visto che è come ipnotizzata dall'avversario, accettandone il quadro, le scansioni, la logica liberale della *differenza*), ma di una relazione della moltitudine con se stessa, visto che ogni cosa reca il suo marchio.

A ben vedere, al di là di un vocabolario trionfalista ed energetista, tali proposte, egemoniche nei movimenti a cavallo del 2000, sono la riedizione di tendenze passate – e questo è d'altronde perfettamente comprensibile se non si condivide la visione postmoderna¹⁴. Anche il recupero di Spinoza in un quadro marxista, di moda in questi anni, è un episodio già visto, e segna proprio un cattivo uso dell'impazienza. Già nel 1960 Merleau-Ponty poteva darne una diagnosi implacabile:

l'uomo marxista è un prodotto della storia, e insieme partecipa dall'interno della storia in quanto produzione di un'altra società e di un altro uomo. Come è possibile? Sarebbe necessario che, nella sua qualità di essere finito, egli fosse reintegrato alla produttività infinita. Ecco perché molti marxisti sono stati tentati dallo spinozismo [...]. In fin dei conti, Spinoza fa di tutto per mascherare la virtù propria e il travaglio del negativo, e il marxismo spinozista è semplicemente un modo fraudolento di assicurarci fin da questa vita il ritorno al positivo. L'adesione a una positività infinita è uno pseudonimo dell'angoscia nuda, è la pretesa di avere attraversato il negativo e di essere approdati su un'altra riva [...]¹⁵.

13 M. Hardt / A. Negri, *Impero*, cit., p. 128.

14 Si pensi ad esempio al dibattito socialista francese alla fine dell'Ottocento, incentrato proprio sui limiti della rappresentanza e sulla *fusionne* fra sociale, economico e politico (non è un caso se proprio in Francia Negri sia stato spesso avvicinato, criticamente o meno, a Georges Sorel); un dibattito spinto dall'impazienza di realizzare la sovversione (cfr. P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris 1998). Dopo i rovesci elettorali che i partiti di sinistra avevano vissuto, le speranze di rinnovamento dei movimenti si orientarono sul sindacato, che venne investito di scopi politici. Quest'aspirazione a una democrazia sostanziale coniugava un'inclinazione separatista operaia con pratiche nuove, distanti dall'apparato istituzionale vigente. I circoli sindacali criticavano la democrazia rappresentativa per la frattura che instaurava fra rappresentante e rappresentato, creando un nuovo strato di professionisti della politica. Il sindacalismo era invece identificazione immediata, che colmava le aporie della rappresentanza: «pure expression du social, totalement immédiate au groupe». Il sindacalismo era forma vera del sociale, sua *incarnazione*, rispetto a cui la *représentation* era tradimento e distinzione. Il sindacato era infatti formato solo dagli operai e discuteva solo questioni operaie: l'omogeneità lo avrebbe difeso dalle derive della politica e dall'imborghesimento generato da ogni organizzazione. Si sa come finì questo dibattito, e l'attivismo spasmodico dei sindacalisti rivoluzionari: con il finanziamento dei crediti di guerra, l'interventismo, il passaggio in massa all'estrema destra.

15 M. Merleau-Ponty, *Segni*, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 54-55.

È questo *modo fraudolento* di assicurarci subito la positività che abbiamo visto all'opera in questi ultimi dieci anni. Il risultato – per riprendere lo slogan del Maggio – è che si è ceduto *molto* e si è capitolato *molto*, ma come sorridendo. Per distinguersi da quelli che avevano deposto “armi della critica” e “critica delle armi” (Marx) bisognava certo smettere l'abito della rinuncia: si è finito per posizionare così in basso l'*altro mondo* per farlo essere *possibile*. Il compromesso è diventato compromissione. Eppure, bisogna ancora provare. Forse cominciando con l'articolare meglio questo *dentro*, questo *interno* a cui sembriamo condannati: capire quante e quali stanze ci sono, quali lasciare al padrone di casa, quali occupare per cingerlo d'assedio.

È chiaro che bisogna pensare *più in là*, e qui non ci manca solo lo spazio. Si potrebbe iniziare mettendo in discussione una serie di assunti degli ultimi vent'anni: la “crisi della rappresentanza”, l'*istituzione* intesa come antro di un potere corruttore o specularmente come *imprescindibile* da conquistare nella competizione elettorale, il *desiderio* come paradigma di emancipazione, l'utopia di una liberazione mediale-tecnologica¹⁶ o il pessimismo senza uscita dello “spettacolare integrato”¹⁷. Ma più in generale andrebbero messi in questione gli assetti di fondo della nostra società e le modalità di dominio delle classi al potere, vedendo come nascono e come si sviluppano, a quali esigenze profonde corrispondono. Analizzando *concretamente* quella molteplicità di mediazioni che riesce ad assorbire le aspirazioni più diverse, a colonizzare capillarmente i territori, a produrre soddisfazione e riconoscimento, e che ciononostante in certi *punti* e in certi *momenti* non tiene, non riesce a superare le contraddizioni ed esaurire la domanda di giustizia.

Così si potrebbe vedere cosa succede dalla “parte dei senza parte” (Rancière): come queste innervature del capitale, che cancellano ogni *esternità*, la fanno perversamente complice del potere, vanificando ogni *immediata* opposizione; come rendano aporetica quella lettura di Marx (e ingenua quella concezione del comunismo) che immagina una rottura quasi spontanea e ovunque simultanea, un confronto ultimo e frontale in un campo di invarianti astratte dalla *sporczia* storica¹⁸. Se infatti il proletariato è quell'*irrepresentabile* che rompe ed eccede la logica limitante della rappresentanza/rappresentazione borghese, è l'«inconveniente» (Marx) da *rimuovere*, se possibile, o con la redistribuzione o con la repressione, il problema principale che si pone al proletariato è di mettersi all'altezza dello scontro, di dotarsi di quei

16 Per un sunto esauriente di queste posizioni cfr. C. Formenti, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

17 Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, Massari Editore, Viterbo 2002, e soprattutto Id., *Commentari alla Società dello spettacolo*, Sugarco, Milano 1988.

18 In parte l'ambiguità è nello stesso Marx, che oscilla fra una teoria generale dello Stato e della politica (volta peraltro a liquidarli entrambi) e la problematica storica concreta, la costruzione di strutture materiali, culturali, immaginarie che impediscano di smorzare il carattere indipendente/autonomo (*selbstständig*, dice nel primo capitolo del *Manifesto*) del proletariato. Probabilmente fu proprio il fallimento della rivoluzione del '48 a rendere insoddisfacenti le astrazioni filosofiche dei primi anni e a spingere l'attenzione di Marx verso lo studio dei tratti effettivi del proletariato, verso la costituzione di pratiche politiche emancipatorie, verso lo Stato come terreno di battaglia e di confronto (cfr. J. Robelin, *Représentation et souveraineté chez Marx*, in J.P. Cotten / R. Damien / A. Tosel et al., *La représentation et ses crises*, Presses Universitaires Franc-comtoises, Besançon 2001, pp. 263-280). Sulla purezza delle proprie categorie di analisi, cfr. anche quanto dice Lenin in *L'estremismo malattia infantile del comunismo*.

livelli sociali e di quegli strumenti politici che facciano vivere e sopravvivere questa sua *impresentabilità*. Fino a *representarla*, cioè a *presentarla di nuovo, a renderla presente*. In quest'ottica la *re-présentation* dei subalterni diventa ben altro: non tradimento o esclusione ma costruzione, che dà forma e figura politica a quello che si presenta *immediatamente* sul piano sociale. La dinamica del patto che le è propria pone *ipso facto* un futuro, una mediazione intesa come accordo *in avanti*, unione non statica, fra le varie identità.

È ad esempio un'impostazione del genere quella praticata da un Gramsci *inattuale*, che studiava la struttura e la logica delle mediazioni del suo tempo (gli anni del riflusso e della reazione) e del suo spazio (l'Occidente italiano, moderno ma lacerato da contraddizioni) per capire in quale anello era più debole, e poteva cedere. Non sottovalutiamo il suo metodo: allude a quali debbano essere ancora oggi le *forme a priori* della pratica e della teoria marxista. La *spazialità* della sua "guerra di posizione", l'avanzamento "di casamatta in casamatta", è, per il Gramsci che rompe con il blanquismo e con Sorel, anche l'indice di una *temporalità*. «La rivoluzione non è *kairòs*, attimo irripetibile, né *chronos*, il tempo dell'omogeneità consequenziale, ma piuttosto epoca, *éra*, processo dai tempi lunghi»¹⁹. Ma se così è, allora bisogna, come ricorda Badiou,

[...] costruire, in seno alla temporalità dell'opinione, un'altra durata [...]. Se si resta prigionieri della temporalità dell'opinione [...] nella migliore delle ipotesi ci si deprime, nella peggiore si diventa topi. Topo è chi, tutto all'interno della temporalità dell'opinione, non può sopportare d'attendere [...]. Topo è chi ha bisogno di precipitarsi nella temporalità che gli viene offerta, senza essere affatto in grado di stabilire una durata propria. Trovare un punto significa trovare la possibilità di ammettervi una durata differente. Non essere topi né depressi significa costruire un tempo altro rispetto a quello che ci assegna lo Stato o lo stato della situazione. Un tempo impossibile, ma che sia il nostro tempo²⁰.

Con Gramsci e Badiou torniamo quindi all'epoca, all'epica, all'*epos* del "poema" valéryano evocato all'inizio. In questa ipotesi comunista non c'è istante e non c'è progresso, ma l'intromissione di un'altra durata, quella del *rimosso*, nella rappresentazione dominante, la sua *im-possibile* sostituzione.

Certo, ci vuole molta impazienza per avere questa pazienza di decidere il *proprio* tempo. È un'impazienza che viene però da una comprensione: che si può perdere, anzi: che si è *potuto* perdere, e che in qualche modo si perde sempre. Ma ciò che è importante è quello che resta il *giorno dopo* la sbronza rivoluzionaria²¹: se è solo la nausea dell'individualismo e la ricaduta nella *serie*, o un punto di presa, la costruzione di nuove istituzioni, una *verifica dei poteri*, la voglia di cercare ancora. Allora, contro la logica del non cedere mai, o del cedere tutto, ci possiamo impadronire di un'altra logica: quella che capisce dove, quando e come cedere, per non capitolarne mai, o meglio: per *ricapitolare*.

19 Cfr. l'intervento di R. Mordenti *Gramsci e il problema della rivoluzione* al Convegno Internazionale di Torino del 4-6 dicembre 1997, ripreso in *Gramsci e la Rivoluzione in Occidente*, a cura di A. Burgio / A. Santucci, Editori Riuniti, Roma 1999. Cfr. anche, dello stesso autore, *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Editori Riuniti, Roma 2007.

20 A. Badiou, *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, Cronopio, Napoli 2008.

21 Su questo tema vedi anche S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, pp. 179, 246, 331.



Ai *margini del giorno*

A cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

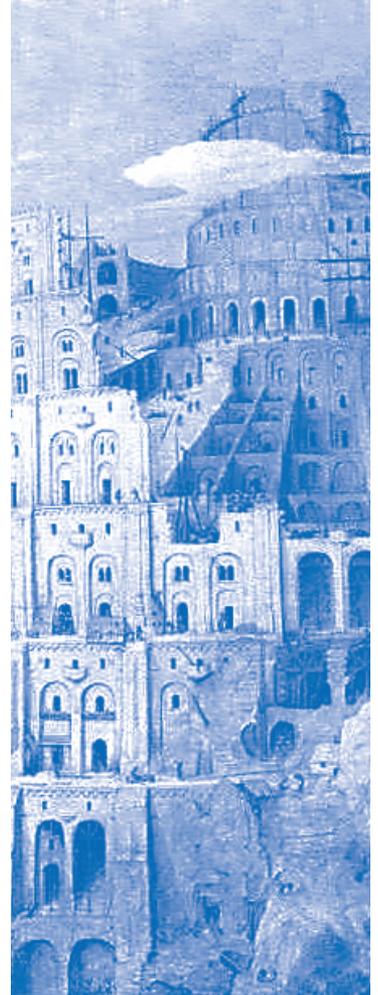
- Daniele Albani

*Il denaro
Città clonata e mente lobotomizzata*

- Federico Sollazzo

Giustizia e diritti umani

B @bel



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  Filosofia e...
-  Immagini e Filosofia
-  Giardino di B@bel
-  **Ai margini del giorno**
-  Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

A partire dai suoi studi sulla filosofia di Georg Simmel, Daniele Albani lascia vibrare le tonalità emotive del nostro mondo frutto di un'intensificata industrializzazione in cui i luoghi sono diventati non-luoghi e le cose hanno perso ogni magia.

Federico Sollazzo che ha già approfondito i suoi studi conseguendo un dottorato in Filosofia, esamina invece la giustizia e i diritti umani, di cui però non prende in considerazione le diverse e, molto spesso, contrastanti concezioni formulate nel pensiero occidentale, legate spesso più o meno a ideologie, ma, partendo dal problema dell'ingiustizia, porta il discorso sull'applicazione pratica dei diritti e sul loro legame con i bisogni degli uomini.

Daniele Albani

IL DENARO

Città clonata e mente lobotomizzata¹

Un caffè, un bar, un paio di ristoranti, un supermercato, una farmacia, una libreria, un'edicola, qualche negozio di abbigliamento. Ovunque gli stessi. «Tutto identico. Tutto indistinguibile. Al punto da non poter riconoscere il luogo in cui si trova. Un incubo? No, la realtà odierna»². Così esordisce Enrico Franceschini, corrispondente da Londra del quotidiano «La Repubblica», in un articolo comparso il 20 settembre 2010. Sembra che nel nostro Occidente la mania del copia-incolla sia diventata una malattia che dai documenti si è trasferita anche a locali, vie e città.

Città clonate: è questa l'espressione coniata dalla Nef (New Economics Foundation) per descrivere un nuovo fenomeno connesso con la globalizzazione e con l'economia monetaria avanzata. I dati riportati sono allarmanti. Eppure le analisi sulla modernità condotte da Georg Simmel a cavallo dei secoli XIX e XX avevano già indirizzato gli studi sociologici e filosofici verso i rischi dell'economia monetaria; insieme al filosofo-sociologo non possiamo dimenticare Walter Benjamin, Sigfried Krakauer, Ernst Bloch e tutti i grandi interpreti che parteciparono al dibattito critico nell'area tedesca di quegli anni. Gli studi recenti condotti da Franco La Cecla, Paolo Jedlowski e Zygmunt Bauman sono emanazione diretta dei lavori pionieristici di Simmel.

Benvenuti nel paradiso della modernità: centri commerciali, vetrine e insegne luminose; in questi spazi la vista diventa finalmente l'organo essenziale dell'uomo occidentale; è un sogno che si avvera, il trucco del mito della caverna di Platone finalmente svelato dalla luce a neon della modernità. L'uomo diventa il consumatore-spettatore di un mondo magico pieno di fascino e segni allusivi. Una magia che copre una realtà tutta diversa fatta di periferie identiche, villette a schiera, case vacanze standard e palazzi container: le città diventano cloni di cemento. Contemporaneamente catene di negozi, grandi marchi, banche, uffici, outlet, supermercati, fast food imprimono lo stesso stampo alle high street, le vie del centro e dello shopping, togliendo non solo la facoltà di abitare agli autoctoni, ma anche l'esperienza creativa dello scambio commerciale e sociale.

Si assiste a un livellamento spesso nascosto dietro pianificazioni e scelte tecniche: qui come non mai la precisione matematica si contrappone in modo netto ai metodi tradizionali di abitabilità e fruibilità del territorio. Nei nuovi spazi urbani, così diversi dal villaggio o dal vecchio quartiere pre-industriale, spiega La Cecla, si è persa la facoltà di abitare – come

1 L'articolo riprende ampie parti dalla mia tesi di laurea: D. Albani, *Denaro e Società nel pensiero di Georg Simmel*, tesi di laurea magistrale in filosofia della cultura, Università degli studi Roma Tre, Relatore prof.ssa Patrizia Cipolletta, a.a. 2008/2009.

2 E. Franceschini, *La strada globale*, in «La Repubblica», 20 settembre 2010.

facoltà di vivere spazi ritenuti propri – e con essa la possibilità di perdersi in altri luoghi sconosciuti della città, «dunque di fare quell’esperienza di spaesamento e di eventuale reintegrazione che è costitutiva dell’esistenza»³.

Quando l’attività di creazione di luoghi non è consentita e la sua traccia distrutta, scrive Franco La Cecla, e quando gli abitanti sono assegnati a spazi che non possono modellare, la mente locale viene lobotomizzata⁴. Abitare è una facoltà umana costruita su una predisposizione biologica «ma elaborata culturalmente, quindi condivisa in una società», dunque può essere lobotomizzata, cioè ridotta ai minimi termini, può essere resa inoffensiva, ma non può essere soppressa del tutto⁵. Lo spaesamento relativo ai nuovi spazi urbani dipende dall’impossibilità di mettere in campo quella capacità di orientamento, «nel senso più ampio e originario», che è attività «di conoscenza di luoghi e di organizzazione di essi in una trama di riferimenti visibili e non»⁶, la stessa capacità che ancora conserva il raccoglitore di funghi dell’Appennino centrale nel ritrovare ogni anno il posto preciso in mezzo al bosco orientandosi con sassi, alberi e pozze d’acqua. In effetti *località*, spiega La Cecla, «è la forma del possesso di un luogo da parte dei suoi abitanti e viceversa. Si può anche chiamare appartenenza, traducendo il termine inglese *belonging* che è attivo in tutti i due i sensi, dei luoghi e delle persone»⁷. In Bauman *località* diventa semplicemente *luogo*, al quale si contrappone un nuovo e agghiacciante spazio, il *nonluogo*. Questo è «uno spazio privo di espressioni simboliche di identità, relazioni e storia: esempi di tali “nonluoghi” sono gli aeroporti, le autostrade, le anonime stanze d’albergo, i mezzi pubblici di trasporto. Mai prima d’oggi nella storia del mondo i nonluoghi hanno occupato tanto spazio»⁸.

Come bilanciamento alla sterilità degli spazi, la merce diventa fantasmagorica⁹. La fantasmagoria della merce mette radici su uno scenario arido, livellato, dove lo sguardo non torna indietro e dove la fisicità diventa ombra, disturbo. Nulla rende meglio l’idea di tale livellamento periferico quanto «le catene di negozi e locali che mantengono il proprio *look* identico in qualunque luogo del globo». L’uomo automa, da parte sua, scrive La Cecla, produce un orientamento standard che gli permette di passare distrattamente da un luogo a un altro senza interagire con esso, come fa il pendolare¹⁰. I nuovi spazi commerciali stimolano l’azione, che è quasi esclusivamente acquisto o formazione di nuovi desideri d’acquisto, non l’*inter*-azione; qualsiasi interazione tra gli attori, riporta Bauman, «distoglierebbe la loro attenzione dalle azioni in cui sono singolarmente impegnati e sarebbe per tutti un handicap, non un vantaggio. Non aggiungerebbe niente al piacere dello shopping e distrarrebbe, al contrario, il corpo e la mente dal proprio obiettivo»¹¹. Gli incontri nei luoghi della merce,

3 G. Vattimo, *Prefazione* a F. La Cecla, *Perdersi. L’uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. IX.

4 Cfr. F. La Cecla, *Perdersi. L’uomo senza ambiente*, cit., p. 4.

5 Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

6 *Ivi*, p. 3.

7 *Ivi*, p. 33.

8 Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2009, p. 113.

9 La fantasmagoria della merce è un concetto introdotto da Benjamin per descrivere le qualità estetiche delle merci introdotte dalla modernità per camuffare e differenziare la sostanziale identità dei prodotti industriali.

10 Cfr. F. La Cecla, *Perdersi. L’uomo senza ambiente*, cit., pp. 88-92.

11 Z. Bauman, *Modernità liquida*, cit., p. 107.

continua il sociologo, «interferiscono con quanto ci si è proposto di fare. Devono essere brevi e superficiali»¹². Fine della socialità. Le città non sono più costruite su misura per i suoi abitanti, ma sono imposte per una migliore circolazione di risorse, cioè una migliore circolazione monetaria.

*Filosofia del denaro*¹³ è un affresco sulla modernità che individua un protagonista unico nelle svariate dinamiche sociali del vecchio continente: il denaro. Il denaro è un fenomeno sociale generato dall'intensificazione degli scambi umani, nasce dalla smania occidentale di crearsi un mondo di strumenti. Se ogni strumento ha un proprio campo d'azione e addetti specializzati in grado di usarlo al meglio, il denaro sembra aver seguito un'evoluzione che lo ha portato ai vertici degli interessi di ogni individuo e di ogni società.

Perché la nostra società ha dato così tanta importanza all'economia? L'economia e il denaro, il suo metro e strumento fondamentale, sono determinati dall'intensificazione dello scambio e quest'ultimo, riporta Simmel, è la modalità standard dell'interazione umana. Cioè, dato che l'uomo vive in comunità, interagisce, quindi scambia (in senso lato da e riceve); così il denaro si inserisce nel suo mondo in modo naturale, come una medicina contro frodi, delusioni e rischi sociali.

Paolo Ceri osserva che Simmel aveva ragione quando vedeva lo scambio «nella grandissima parte delle interazioni sociali»; certo vi sono delle eccezioni, come nel dominio assoluto e nella relazione pura di potere, ma in generale «la varietà delle forme di scambio esaminate da Simmel sembra avvalorare questa tesi»¹⁴. *Filosofia del denaro*, oltre a descrivere l'evoluzione del fenomeno denaro con una serie di passaggi graduali che l'hanno svincolato sempre più dal suo sostrato materiale per elevarlo a pura funzione, senza tuttavia raggiungere tale punto estremo, mostra come un tale sviluppo sia in assonanza con lo sviluppo delle scienze e di altri elementi culturali. Leggi fisiche e concetti tendono ad ampliare la loro applicabilità e a includere sempre più casi; più generale è la teoria e maggiore è la sua utilità. Questo, dice Simmel, dipende dall'essenza dello spirito umano che tende a dare alla molteplicità la forma dell'unità. Il denaro oggi non misura solo lo scambio, non diventa solo il corrispettivo effettivo del valore delle cose, ma *maître et possesseur de la nature*. La variazione fondamentale degli enti divenuti sudditi del sistema monetario espresso nella modernità – il denaro in Simmel è il simbolo della modernità – è la sostituzione di tutte le qualità con un unico valore, quello economico.

Nonostante lo sforzo di architetti e designers, l'oggetto industriale, così diverso dal prodotto artigianale, riappare identico in tutto il mondo, grazie a un'unica efficiente catena distributiva e a causa del marchio e dello stile che si vuole vendere. Così abbiamo finito per consumare la stessa bevanda, a Londra come nel deserto del Sahara, indossare gli stessi jeans delle passerelle di Parigi, gustare la nostra sigaretta americana, mangiare lo stesso panino, comprare lo stesso gioiello, in qualunque città del mondo. Una distribuzione “multinazionale” che pretende in cambio un solo unico e identico oggetto: il denaro. Questo è l'obiettivo ultimo della produzione e della distribuzione industriale. In questo la merce è solo, da un

12 *Ibidem*.

13 G. Simmel, *Filosofia del denaro (Philosophie des Geldes, 1900)*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino 1984.

14 P. Ceri, *Sei tipi di scambio sociale*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXV, 1984, n. 1, p. 46.

lato, il mezzo per la soddisfazione di un bisogno, dall'altro, il mezzo per l'accumulazione di una certa quantità di denaro; che a sua volta dovrebbe essere solo un mezzo per la soddisfazione di bisogni – ma in realtà, come mostra Simmel, le implicazioni del possesso di denaro portano questo oggetto in fondo alla serie teleologica soggettiva come il fine ultimo.

Jedlowski ammonisce che «la novità contenuta nelle merci prodotte industrialmente è ambigua: se è vero che una patina di novità è l'appeal con cui ogni prodotto strizza l'occhio all'acquirente, è vero anche che ogni merce è uguale a sé stessa, nella generica equiparazione del suo valore di scambio a quello di ogni altra merce dallo stesso prezzo»¹⁵.

I Passages, la folla, le mode e i viaggi spingono l'uomo al centro di un mondo fatto per lui dove tutti offrono e nessuno impone. La posizione offerta al cliente è il punto d'osservazione più alto, un posto di comando immaginario dove l'anonimato diventa la garanzia della libertà. Che cosa è la libertà se non la possibilità di comprare ciò che si vuole e spendere il proprio denaro come si vuole? Ma cosa nasconde questa libertà se non un livellamento complessivo dei luoghi dell'abitare e una lobotomizzazione dell'individuo cittadino? Il disorientamento che assale il cittadino nella propria città è la negazione che tra il suo essere lì e la località del suo essere vi sia alcuna relazione. Nel suo stesso alloggio diventa un passante¹⁶.

Il perdersi del moderno non riguarda l'antinomia conosciuto-sconosciuto o familiare-straniero; con l'eventuale possibilità di tornare al posto giusto, oggi l'uomo è spesso in luoghi che solo impropriamente chiama familiari o conosciuti. Cosa dunque può significare perdersi a partire da una situazione in cui non si può ritrovare la strada del villaggio? Dove ci si può ritrovare se non vi sono luoghi familiari? «Il nostro perdersi oggi è soprattutto un *black out* della sensibilità, l'impossibilità di una relazione metaforica tra noi ed un ambiente. Come se ci mancasse il tempo per apprezzare esteticamente non solo un luogo, ma noi stessi presente in esso»¹⁷.

Nevrosi, *black out* sensoriale, *shock*, trauma, asocialità, angoscia: queste sono le immagini che emergono dai pensatori della modernità.

Anche le cose, a loro volta, abitano il mondo; certo che il loro abitare è diverso da quello del soggetto-uomo, eppure anche gli oggetti hanno un loro statuto. La Cecla, in un brano contenuto in *L'esperienza delle cose*, tenta una ricostruzione di questo statuto¹⁸. La modernità dimentica lo statuto delle cose, il loro diritto alla vita, perché l'uomo ha distrutto innanzitutto il luogo delle cose, costringendole in prigioni artificiali come i negozi, i musei, i salotti. Un sentimento sempre più labile ci unisce agli oggetti che, nonostante ci circondino, ci risultano sconosciuti.

Allora, probabilmente, il più illuminante in tal senso è Heidegger quando si domanda «che ne è della vicinanza?»¹⁹. Col distanziarci dalle cose abbiamo tolto non solo gli oggetti, ma la possibilità stessa di avvicinarci a essi. Il denaro non accorcia le distanze, le elimina. Senza più distanza dagli oggetti, come possiamo avvicinarci a essi? Trovare la strada giusta per tornare in prossimità delle cose vuol dire ricostruirla di nuovo su un terreno divenuto ormai

15 P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, il Saggiatore, Milano 1994, p. 91.

16 F. La Cecla, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, cit., p. 61.

17 Ivi, p. 124.

18 Vedi F. La Cecla, *Come stanno le cose. Il nuovo statuto degli oggetti*, in Andrea Corsari (a cura di), *L'esperienza delle cose*, Marietti, Genova 1992, p. 37.

19 M. Heidegger, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 110.

impervio. In Heidegger pensare un oggetto come cosa è già un tentativo di soggiornare presso di essa, è un modo per farla vivere.

Progettiamo male le nostre città perché ci siamo dimenticati un monito che risuonava già nelle parole di Shakespeare: “Che cosa sono le città se non gente?”



Federico Sollazzo

GIUSTIZIA E DIRITTI UMANI

La giustizia (da intendersi come il tentativo, mai definitivo, di materializzazione della giustezza) è sicuramente la tematica centrale intorno alla quale si impenna l'etica, si potrebbe anzi dire che rappresenti il "motore" dell'etica, la questione per rispondere alla quale nascono le etiche, in quanto soluzioni diverse a una medesima domanda.

Per riuscire a mettere in pratica la giustizia, si è dato luogo a una sua istituzionalizzazione: il diritto, all'interno del quale si pongono i diritti umani che, pertanto, sebbene si manifestino sotto forme istituzionalizzate, originano anch'essi (come lo stesso diritto e la stessa giustizia) da un'interrogazione etica. In questo scenario, la politica si pone come il "filtro" tramite il quale avviene il passaggio dal piano etico-valoriale a quello pratico-istituzionale, ovvero, come un'infrastruttura necessaria per conquistare e mantenere il potere che, a sua volta, rappresenta il primario mezzo per la concretizzazione/istituzionalizzazione dei valori. Pertanto, la definizione dello *status* concettuale e pratico della giustizia, del diritto e dei diritti umani si pone come uno dei primi e imprescindibili compiti che ogni associazione umana deve soddisfare, senza però avere mai la pretesa di esaurire poiché, sebbene la chiarificazione di dette questioni sia indispensabile perché si dia una pacifica convivenza umana (dal momento che quei concetti sono depositari di universali e legittime esigenze umane derivanti dalla basilare costituzione antropologica), non va però dimenticato come ogni loro specifica definizione sia costantemente "precaria" (in quanto storicamente determinata).

Il tentativo di pervenire a una definizione universalmente riconosciuta della giustizia e dei diritti umani attraversa l'intera storia dell'umanità, al punto tale che la stessa può essere letta come una costante lotta per l'affermazione di concezioni diverse, e non di rado antitetiche, dell'una e degli altri, concezioni spesso considerate definitive da coloro che le professano, essendo esse modellate sulla loro determinata visione della vita in società, e della vita *tout court*. Ma, come fa notare Zagrebelsky, tale modo di procedere è sempre destinato al fallimento, in quanto: adotta come posizioni iniziali degli assunti artificiali e, spesso, immotivati; assoggetta a tali assunti ideali o ideologici la giustizia e i diritti umani, facendo sì che il loro contenuto sia determinato da quelli; riduce la giustizia e i diritti umani al mero risultato dell'applicazione di specifiche regole procedurali e/o alla pedissequa conformità alla legge¹. Per superare tale *impasse*, lo stesso Zagrebelsky ipotizza che

1 «[...] nell'identificazione della giustizia con la legalità c'è [...] una forzatura: giungeremo a designare l'essere umano giusto come colui che sa solo obbedire, esente da libertà e responsabilità: una negazione della dignità, questa, che può piacere soltanto agli "organizzatori sociali" di tutte le specie

Forse, l'origine del fallimento è nel carattere speculativo dei tentativi di comprendere la giustizia: speculativo, sia nel senso di rispecchiamento intellettuale di qualche cosa che sta fuori di noi – ciò che è giusto – sia nel senso di ragionamento che costruisce da sé i suoi oggetti – le idee di giustizia [...]. Forse possiamo dire che la giustizia è un'esigenza che postula un'esperienza personale: l'esperienza, per l'appunto, della giustizia o, meglio, dell'aspirazione alla giustizia che nasce dall'esperienza dell'ingiustizia e dal dolore che ne deriva. Se non disponiamo di una formula della giustizia che possa mettere tutti d'accordo, molto più facile è convenire – a meno che si abbia a che fare con coscienze deviate – nel percepire l'ingiustizia insita nello sfruttamento, nella reificazione degli esseri umani da parte di altri esseri umani².

Insomma, il modo migliore di comprendere la natura della giustizia sarebbe quello di partire dall'osservazione dell'ingiustizia, poiché, se si tentasse di darne una definizione concettuale in positivo trascurando l'esperienza dell'ingiustizia, si cadrebbe in quelle sopraesposte problematiche che, sostanzialmente, dipendono dall'inconciliabilità di diverse prospettive, la cui diversità origina però da una comune inconsapevolezza a proposito dell'argomento. Infatti, nel tentativo di darne una definizione concettuale prescindente dalla conoscenza dell'ingiustizia «la giustizia rinuncia alla sua autonomia e si perde negli ideali o nelle ideologie o nelle utopie»³. Ora, è possibile definire concettualmente la (in)giustizia, nella maniera più universale possibile, senza per questo assoggettarla a ideali, ideologie o utopie? A mio parere, ciò risulta essere possibile ricorrendo alla concezione di una costituzione antropologica essenziale. Cambiando la terminologia utilizzata da Salvatore Veca, per il quale la giustizia deve essere una funzione mai definitiva della giustezza⁴, si può affermare che, se si vuole evitare un catastrofico scollamento fra il comune sentire umano e le regole che, di circostanza in circostanza, lo istituzionalizzano, la giustizia (giustezza) deve rappresentare la fonte ispiratrice del diritto (giustizia), ovvero di un insieme di norme per l'azione, proclamate, applicate e garantite da un'autorità, che non necessariamente deve essere lo Stato (pensiamo, ad esempio, alle regole interne di una qualsiasi associazione). Esiste, tuttavia, la problematica della reciproca influenza di giustizia e diritto; infatti, nonostante debba essere un puro senso della prima a determinare il secondo, può però darsi il caso in cui un ingiusto uso del secondo distorca la corretta percezione della prima, che può invece essere garantita da un senso della giustizia e da una conseguente pratica del diritto antropologicamente fondati, che non possono non riconoscere come diritti umani il soddisfacimento delle basilari necessità biologiche ed emozionali dell'uomo, derivanti dalla sua stessa struttura antropologica essenziale.

politiche che [...] possono solo creare formicai umani [...] La voce della giustizia chiama invece si all'osservanza della legge, ma sempre in nome di ciò che supera la legge e di cui essa è espressione» (G. Zagrebelsky, *L'idea di giustizia e l'esperienza dell'ingiustizia*, in G. Zagrebelsky / C. M. Martini, *La domanda di giustizia*, Einaudi, Torino 2003, p. 22).

2 Ivi, pp. 15-16.

3 Ivi, p. 4; ricordiamo, a tale proposito, che già Platone definisce la giustizia a partire dal confronto con il suo opposto: «L'ingiustizia sorge quando gli uguali sono trattati in modo ineguale, ed anche quando gli ineguali sono trattati in modo uguale» (*Le leggi*, libro VI, 757).

4 Cfr. S. Veca, *Emozioni e ragioni in una teoria della giustezza*, in C. Dovolich (a cura di), *Etica come responsabilità*, Mimesis, Milano 2003.

Ora, in una simile prospettiva, i diritti umani fondamentali sono da intendersi come una modalità di *minimizzazione delle sofferenze non desiderate* e di *massimizzazione delle possibilità di soddisfazione*; ma oltre a individuarne tale funzione, è anche possibile offrirne una definizione?

Una risposta al quesito può ricavarsi da [...] Ginsberg, il quale afferma chiaramente, in On Justice in Society, che «non esistono... diritti naturali nel senso di diritti presociali, o diritti dell'uomo allo stato di natura» [nello stato di natura vi sono necessità che, nello stato di diritto, si trasformano in diritti], ma precisa immediatamente che «esistono però diritti naturali (ergo fondamentali) nel senso di 'diritti razionalmente giustificabili' [e i diritti antropologicamente fondati sono razionalmente giustificabili]».

La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, si pone come il moderno manifesto di tali diritti; tuttavia, è necessario considerare che ogni atto umano, (anche quello che volesse esprimere un'istanza universale come, per l'appunto, la *Dichiarazione*) è sempre influenzato dal contesto storico-geografico in cui si svolge, al punto tale che

Nella considerazione dei diritti dell'uomo possiamo notare una persistente ambiguità e contraddittorietà. Da una parte essi sono percepiti come *assoluti*, come esigenze imprescindibili, come valori irrinunciabili sotto ogni cielo e in ogni tempo. Ma, dall'altra, non possiamo sottrarci alla constatazione che essi sono *storicamente relativi*. Hanno una storia, una loro evoluzione e, in un certo senso, mutano. La lista dei diritti dell'uomo si è enormemente allungata e il loro contenuto, dovendo fra l'altro far fronte a nuove situazioni storiche, è mutato⁶.

Ora, a mio parere, la constatazione dell'ambiguità e della contraddittorietà della *Dichiarazione*, con la quale si apre la precedente citazione, si supera nella considerazione che la *Dichiarazione* è *al tempo stesso universale, moderna e occidentale*: essa è universale per lo spirito che la anima, moderna e occidentale per l'*humus* che la genera; si potrebbe dire, universale nei principi, moderna e occidentale nelle prescrizioni. Conseguentemente, una *Dichiarazione* che vuole essere *universale* non si può mai considerare definitiva, sia perché se la si considerasse conclusa oggi, il mondo moderno-occidentale che l'ha partorita peccerebbe di arroganza e presunzione nei confronti di quelle realtà storico-geografiche che non hanno contribuito alla sua stesura, sia perché, anche qualora alla sua elaborazione partecipassero tutte le realtà storico-geografiche esistenti (ipotesi, forse, nel suo versante geografico,

5 V. Ferrari, *Presentazione*, in M. Ginsberg, *La giustizia nella società*, Giuffrè, Milano 1981, p. XXXVIII; cfr., sui valori antropologici originanti i diritti umani, F. Viola, *Antropologia dei diritti dell'uomo*, in «Nuove Autonomie», 1995 n. 2.

6 F. Viola, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989, p. 157; la letteratura relativa ai diritti umani è enorme; per un'introduzione filosofica (e giuridica) cfr. Aa.Vv., *Human Rights in the World*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 1992; F. Viola, *Etica e meta-etica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000; G. Oestreich, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Bari 2002; C. Zanghì, *La protezione internazionale dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2002; B. Nascimbene, *L'individuo e la tutela internazionale dei diritti umani*, in Aa.Vv., *Istituzioni di diritto internazionale*, Giuffrè, Milano 2002; I. Adinolfi (a cura di), *Diritti umani*, Città Nuova, Roma 2004.

non del tutto irrealizzabile nell'era della globalizzazione e del cosmopolitismo), essa rappresenterebbe la visione che, dei diritti umani, avrebbe l'umanità in un dato momento storico, visione, pertanto, mutabile nel futuro.

Ora, con tale ragionamento, è forse opportuno ribadirlo, non si vuole disconoscere l'esistenza di universali esigenze umane (al contrario, esse esistono e sono antropologicamente fondate), bensì, affermare che a tali esigenze universali corrispondono modalità particolari di soddisfacimento: i diritti umani; ecco perché «la tutela di tali diritti [...] significa soddisfacimento dei bisogni primari»⁷; tutela che oggi deve manifestarsi non tanto attraverso una loro elaborazione e/o revisione (processi, questi, già ampiamente presenti), bensì tramite la loro applicazione, infatti

Il problema di fondo relativo ai diritti umani è oggi non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. È un problema non filosofico, ma politico: non si tratta di sapere quali e quanti siano questi diritti, quale sia la loro natura e il loro fondamento, se siano diritti naturali o storici, assoluti o relativi, ma quale sia il modo per garantirli, per impedire che nonostante le dichiarazioni solenni vengano continuamente violati⁸.

Così, se è vero che oggi il problema cruciale dei diritti umani non è quello filosofico della loro fondazione, bensì quello politico della loro attuazione, è altrettanto vero che quest'ultimo problema (che sorge nell'istante in cui i diritti umani vengono filosoficamente fondati), si manifesta correntemente con una modalità diversa rispetto al Novecento, durante il quale la violazione dei diritti umani era legata a doppio filo alla categoria della cittadinanza e al fenomeno dell'apolidismo (come Hannah Arendt ha ampiamente mostrato). Difatti, annodando i diritti umani alla categoria di cittadinanza, essi vengono a coincidere con i diritti elargiti dallo Stato, come i diritti civili (tutelanti l'esistenza di ciascun singolo individuo), i diritti sociali (tutelanti l'esistenza dei gruppi etnico-culturali) e i diritti politici (tutelanti la libertà d'azione individuale e collettiva), cosicché, non appartenendo a uno Stato, si è privi di qualsiasi diritto. Attualmente invece, i diritti umani sono scissi dall'appartenenza statale, potendo così essere riconosciuti anche a chi è privo di una cittadinanza nazionale (in nome di quella che, sempre di più, viene chiamata cittadinanza globale). In altre parole, essi vengono odieramente considerati diritti conferiti «all'uomo senza altra specificazione, senza frontiere e senza confini, senza ulteriori definizioni sociali»⁹. Ma allora, se non è più la privazione della categoria della cittadinanza (con il relativo fenomeno dell'apolidismo) il vettore attraverso il quale si perpetra oggi la violazione dei diritti umani, rimane da pensare che il motore di tale violazione risieda nella mancata comprensione del fatto che

C'è una relazione tra i diritti umani e i bisogni umani [...] L'idea di "bisogni fondamentali" è costruita intorno a questo: dal lato opposto della loro soddisfazione c'è la sofferenza [che] "Avere un diritto" significa innanzi tutto che c'è un aspetto dell'essere umano che deve in qualche modo essere rispettato e tutelato nello svolgimento della vita sociale e politica¹⁰.

7 G. Harrison, *I fondamenti antropologici dei diritti umani*, Meltemi, Roma 2001, p. 165.

8 N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2006, p. 16.

9 A. Touraine, *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano 1993, p. 376.

10 J. Galtung, *Lo stato nazionale e la cittadinanza: e la cittadinanza globale?*, in Aa.Vv., *Educare alla*

Concludendo, l'intento del presente lavoro è stato non solo quello di voler richiamare l'attenzione del lettore sulle più urgenti questioni etico-politiche, necessitanti pertanto di un chiarimento propedeutico a una loro soluzione, quanto piuttosto quello di voler inquadrare tali questioni attraverso una determinata prospettiva, quella della costituzione antropologica essenziale, che trova proprio nella sua elementarità e semplicità la sua universalità, necessitante però, di contesto in contesto (e perfino di uomo in uomo), di trovare specifiche forme di applicazione.

pace, Esperia, Milano 1998, p. 290, e F. Viola, *Il carattere morale della pratica sociale dei diritti*, in *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000, p. 97.



Libri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

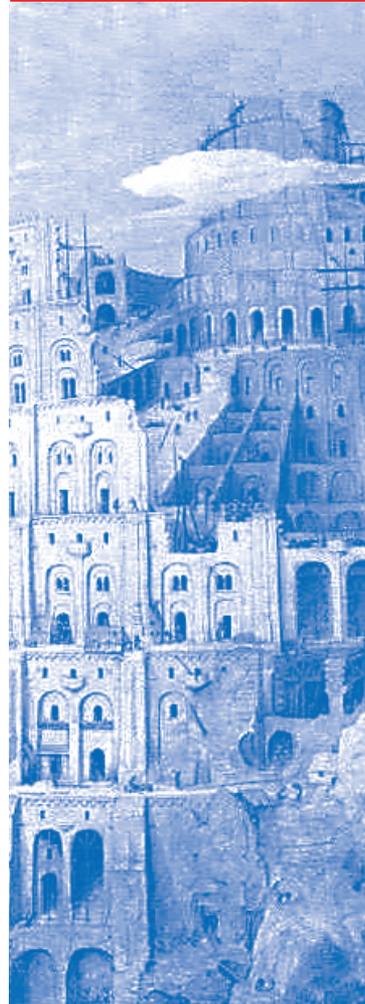
Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

Libri...

- Agostino Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*
(Laura Cervellione)
- Marcella D'Abbiere (a cura di), *Per un'etica del piacere*
(Sara Colafranceschi)
- Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*
(Giacomo Pezzano)
- Beate Beckmann-Zöller, *Frauen bewegen die Päpste. Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra, Edith Stein. Leben und Briefen*
(Angela Ales Bello)

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Libri...

Agostino Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010

L'idea di illuminare il *Denkweg* di Karl Löwith attraverso l'angolazione inedita della lente antropologica rappresenta l'iniziativa editoriale originale del giovane studioso italiano Agostino Cera, un progetto che nasce dalla convinzione autentica che al fondo degli interessi löwithiani sempre ricorra la *Menschenfrage* quale urgenza che scuote eternamente ogni pensare *strictu sensu* filosofico. L'operazione ermeneutica perpetrata da Cera è sorretta da un confronto serrato con lo scritto di abilitazione di Löwith, pubblicato nel 1928, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (L'individuo nel ruolo del co-uomo = IRM), che, seppure a un livello solo embrionale, presenta tutti i presupposti teorici per un programma di declinazione della risposta all'interrogativo sul quid dell'umano nei termini di un'antropologia relazionale o, per riprendere il termine calzante dell'autore, di una vera e propria *Mitanthropologie* ("antropologia del Con").

Mosso dall'intento di restituire senso e dignità a quest'operazione concettuale del giovane Löwith, Cera sceglie di avvalersi di una lettura interpretante in senso "forte" di IRM, sceverandone le argomentazioni più propriamente antropologiche e facendone emergere le connessioni con gli sviluppi successivi del *Denkweg* löwithiano, anche a costo di alienare lo scritto, almeno in parte, dal suo contesto originario di "opera giovanile". Quel che ne risulta è un percorso antropologico coerente e che non manca di evoluzioni: negli sviluppi successivi del pensiero löwithiano, già nel suo saggio del 1960 *Welt und Menschenwelt*, la prospettiva ancora più o meno ingenuamente antropocentrica dell'*Habilitationschrift* verrà infatti ricalibrata nell'orizzonte più globale di un'"antropologia cosmocentrica". Un'opzione teorica di indiscutibile attualità per quanto riguarda il panorama della filosofia novecentesca, che ricorda per certi versi i percorsi arendtiani di inquadramento della conditio umana nella terrestrità, così come la chiama Cera, e che dall'altra parte sembra collocarsi all'albore di vie speculative successive, anche se di sapore più propriamente epistemologico, che riguarderanno la riflessione di autori come Morin, Serres e Marchesini.

Questo non significa che l'autore della disamina voglia passar sopra sommariamente all'universo storico-culturale da cui prendeva linfa l'orizzonte di problemi delineatosi nel testo giovanile löwithiano. Anzi, Cera introduce con precisione gli elementi storico-biografici che collocano l'opera nel suo contesto nascente, passando in rassegna il primo periodo "fenomenologico" di Monaco dove aleggiava la filosofia di Husserl e dove Löwith entrò in contatto con Max Scheler e Max Weber, proseguendo con gli anni di formazione al seguito di Heidegger a Friburgo, per arrivare infine a Marburgo. Là Löwith consegna il suo scritto di abilitazione non prima di aver dedicato uno studio scrupoloso alla quasi contemporanea pubblicazione del maggior testo del maestro: *Sein und Zeit*, di cui il suo IRM rappresenta una prosecuzione e una replica autonoma non scevra da critiche. Più precisamente, Löwith si rivela, già al suo esordio, intellettuale insofferente verso la sottovalutazione da parte di Heidegger di ogni orizzonte "fattizio" o meramente antropologico, marcando così una cesura dalla definitiva opzione ontologico-fondamentale del maestro concretizzatasi nella struttura solitaria del *Sein zum Tode*. Questa figura troppo ricordava al giovane Löwith gli esiti solipsistici e fideistici del "singolo" kierkegaardiano, il quale attinge il suo *proprium* rifuggendo la totalità inautentica della folla (*Menge*) o del "si" (*Man*). Rispetto alla predilezione per l'ontologia fondamentale di Heidegger, ritenuta dal suo discepolo una deriva perniciosa dall'iniziale progetto di un'ermeneutica della Faktizität e del situazionale, il testo di Löwith si pone allora come un correttivo more antropologico del maestro. Löwith rivela così fin da subito un'originale vocazione *verhältnismäßig* (relazionale) nella sua declinazione personale della fenomenologia, che segue le orme di Feuerbach nel prendere le distanze dal riduzionismo "idealistico-trascendentale" di Husserl, essendo lo spazio del *Miteinandersein* "l'ultima riduzione possibile di cui il pensiero deve ritenersi pago". L'opzione fenomenologica per Löwith non deve significare altro che un assetto metodico, scevro sia da vocazioni ontologico-universalistiche, sia da attitudini puristiche che restino cieche davanti al carattere ex-centrico della posizione antropologica fondamentale. Cera inoltre non manca di puntualizzare che il ricollegarsi ai *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* di Feuerbach da parte di Löwith non manca della necessità di una loro "trasvalutazione ermeneutica" secondo il metodo filologico di Nietzsche.

È infatti dichiarata negli intenti del giovane Löwith un'adozione esplicita della prospettiva nietzscheana per la "riduzione filosofica" di alcuni fenomeni viziati ab origine da visioni retromondane, uno snodo che è la chiave d'accesso per comprendere una categoria concettuale come quella della *Säkularisierung* che sarà centrale nel pensiero di Löwith (d'altra parte Cera ricorda che già a quell'epoca le idee di Nietzsche giocavano un ruolo essenziale nel *curriculum studiorum* di Löwith, al cui pensiero aveva dedicato la sua tesi di laurea e il saggio pubblicato successivamente su Klages),

La proposta teoretica originale di IRM è quella di un'antropologia personalistica, laddove il concetto di persona prediletto dall'autore è da intendersi nel suo senso etimologico di *prosopon* (dal greco "maschera", "parvenza") che nelle sue particolari sfumature di significato ne costituisce il senso più spiccatamente plurale e sociologico. Il costituirsi dell'individuo che si è, per Löwith, è impossibile da ottenersi attraverso sforzi autofondativi come quelli intrapresi da Cartesio o Husserl, ma è al contrario concepibile solo come effetto di ritorno del concreto orizzonte del co-uomo, quel ricettacolo di ruoli e di funzioni impersonati di volta in volta dall'individuo nel contesto socio-relazionale. In questa fondazione del *Selbstwelt* da parte del *Mitwelt*, l'altro non è da concepirsi come un *alter-ego* così come nella tradizione idealistica, ma come un "tu" alla maniera di Buber, a patto però che si ricusi l'orizzonte trascendente-*jenseitig* che innerva il dialogismo buberiano; raccogliendo la "riforma della filosofia" di Feuerbach, Löwith è invece a favore di un radicamento nel piano sensibile-immanente, su cui ogni filosofia deve rimanere saldamente ancorata. Appare così ben fondato l'accostamento proposto da Cera tra "antropologia del con" löwithiana e il discorso parallelo sviluppato nel campo del teatro da Luigi Pirandello che, seppur sottoposto alle diverse esigenze estetiche ed espressive del medium drammatico, rimane forse il più acuto interprete dell'articolazione e scomposizione della personalità nel funzionamento dei ruoli e dei riflessi sociali da cui dipende ogni concreto ed effettivo accesso dell'io nel mondo.

Un limite del volume di Cera è lo sviluppo troppo cauto delle implicazioni del programma della *Mitanthropologie*: le teorie dello scritto di Löwith risultano ben approfondite nei loro presupposti eppure non molto sviluppate per quanto riguarda le loro conseguenze filosofiche, forse per la stessa volontà dell'autore di non sconfinare dal suo ruolo di esegeta del testo löwithiano, che d'altronde, come lo stesso Cera nota, manca di un serio approfondimento delle sue analisi. Tuttavia, il risultato dell'esplorazione del lato antropologico-relazionale della speculazione di Löwith è senza dubbio ragguardevole, avendo il merito di sottolineare come esista un percorso rigoroso, seppur in qualche modo "clandestino" o *ex lege*, che possa declinare in modo radicalmente diverso certe seppur decisive intuizioni dell'Heidegger di *Essere e tempo* sopra la questione del *Mitsein*, considerato "determinazione esistenziale dell'Esserci", anche se tali spunti brillanti, come si è accennato, hanno preso sfumature differenti. La categoria dell'Essere-con heideggeriano per Löwith deve invece ripensarsi in un'interazione proficua con gli apporti dell'antropologia filosofica, seppur anche all'interno di quegli studi Löwith mantenga una posizione critica: l'idea scheleriana dell'excentricità della posizione umana nel cosmo, sviluppata a più riprese da Plessner, da Gehlen, per arrivare fino a oggi a intellettuali come Peter Sloterdijk e Michel Serres, viene da lui ricollocata nell'alveo della fondazione kantiana dello statuto ontologico "particolare" dell'essere umano: un essere il cui posto o luogo autentico è nell'abitare spaesante in una distanza originaria dal proprio essere naturale; riferendosi a Kant, Löwith conferisce in tal modo una caratterizzazione di tipo assiologico alla posizione ex-centrica umana. Quella dell'uomo è una *Stellung* che però, dopo il crepuscolo del "mondo vero", non è più consentito di pensare come trascendente, ma che trova posto solo nell'esposizione all'ambiguità ontico-vitale di un legame etico con gli altri: resta cioè sospesa in un rapporto naturale e immanente di un "io" con un "tu", la cui responsabilità è rimessa totalmente nelle loro mani.

Laura Cervellione

Marcella D'Abbiere (a cura di), *Per un'etica del piacere*, Guerini Scientifica, Milano 2010

Un recente seminario tenutosi alla facoltà di Filosofia della Sapienza di Roma ha dato origine a questa interessante raccolta di saggi incentrati sul tema del piacere e della felicità. Un gruppo di studiosi ha approfondito il punto di vista di filosofi, letterati, scienziati e artisti molto diversi fra loro (da Aristotele a Cartesio,

da Hegel a Nietzsche, da Arendt a Bataille, solo per citarne alcuni) e che, tuttavia, hanno tutti offerto spunti di discussione sulla questione del piacere. Si tratta di un problema per nulla banale, che al contrario assume grande importanza, non solo per il suo ruolo nella storia della riflessione filosofica, ma anche, e soprattutto, per la sua attualità.

I vari saggi non sono disposti secondo lo sviluppo dell'idea di piacere nell'arco del tempo, ma seguono il rigoroso ordine alfabetico dei rispettivi autori. Nunzio Allocca inaugura la serie illustrando l'opinione di Cartesio che, lungi dall'averne una visione ridotta al mero dualismo fra *res cogitans* e *res extensa*, non solo ammette un vincolo indissolubile fra l'intelletto e il corpo, ma afferma altresì l'effetto positivo che tutte le passioni possono esercitare sull'anima quando sono ben regolate (*Medicina dell'anima: piacere, dolore, patologie emotive in Descartes*, pp. 9-26). Fiorella Bassan si dedica invece all'"informe", un'espressione, coniata da Bataille e diventata propria di buona parte dell'arte del XX secolo; il rifiuto di ogni possibile forma di idealismo e il ritorno, attraverso un "declassamento", all'aspetto più torbido e materiale si dimostrano operazioni utili per la riscoperta di un "sentire" più genuino che altrimenti rischia di essere dimenticato (*Il piacere del "negativo"*. *Considerazioni sull'"informe"*, pp. 27-42). La concezione del piacere nel buddhismo è l'argomento del saggio di Catherine Bearfield, la quale dipinge una felicità legata alla consapevolezza della precarietà della condizione umana: riuscire ad accettare fino in fondo la realtà contingente significa riuscire a vivere in maniera felice e costruttiva, libera dall'"attaccamento" che è una delle fonti della sofferenza umana (*Felicità e piacere nel buddhismo*, pp. 43-55). Persino uno scrittore profondamente convinto della cronica infelicità dell'uomo qual era Leopardi è capace di proporre un modello di vita in qualche modo piacevole grazie a quella che è stata definita l'"arte di essere infelice", com'è illustrato dal lavoro di Massimiliano Biscuso; la scelta di gettarsi nelle attività quotidiane che offrono un certo grado di soddisfazione arricchisce l'altrimenti disperante panorama umano, quando è gestita in maniera pienamente consapevole (*"L'arte di essere felice"*. *Su un libro di Giacomo Leopardi*, pp. 57-72).

Simone Bocchetta conduce il lettore attraverso l'analisi di Marcel, Mounier e Frankl: due filosofi e uno psichiatra accumulati dal problema di inquadrare il piacere e la felicità nel contesto di una ricerca di tipo spirituale e religioso; anche nel loro caso le passioni non sono affatto dei "demoni" da estirpare, ma costituiscono un utile mezzo – e mai un fine – nel percorso verso quello che rimane l'autentico senso dell'esistenza (*Felicità, piacere e ricerca di senso*, pp. 73-85). Il piacere esaltato nel suo aspetto più distruttivo è una delle caratteristiche del pensiero di Nietzsche e il tema del contributo di Fabrizio Capocetti; se la felicità coincide con la volontà di potenza, ovvero se l'uomo non può provare vero piacere se non nel superare ogni resistenza che incontra e nel demolire ogni valore che lo opprime, allora il superuomo finirà col non avere più alcun riguardo né per l'altro né per se stesso, non uscendo dal nichilismo ma anzi realizzandolo (*Nietzsche e la visione dionisiaca del piacere*, pp. 87-109). Guido Coccoli discute il punto di vista di Hegel in un saggio che mette in luce il "percorso formativo" che ogni persona deve compiere per affrancarsi man mano da tutte quelle passioni delle quali all'inizio è schiavo per elevarsi a una concezione più razionale, in cui la totalità del piacere rimane preclusa, ma non una sua comunque soddisfacente approssimazione, che deriva dalla piena autorealizzazione (*Oltre la schiavitù del bisogno: l'idea di felicità in Hegel*, pp. 111-119). Sara Colafreschi si occupa della particolare visione di Bataille del problema della felicità (*"Una possibilità impossibile..."*. *Georges Bataille e la felicità*, pp. 121-133): si tratta di un complesso "risveglio all'impossibile", dove l'impossibile rappresenta la continua tensione, propria dell'essere umano, fra il bisogno razionale di armonia e la spinta emotiva verso il caos (fra conscio e inconscio, detto in termini psicoanalitici).

Se il piacere reca in sé il germe della distruttività, come ha mostrato Nietzsche, esso si accompagna in ogni caso a un'indispensabile spinta vitale; per questo motivo è necessario, come si propone di fare Marcella D'Abbiero, conciliare il piacere con la giustizia, in maniera che il desiderio di onnipotenza insito nell'uomo venga temperato dal riconoscimento dell'altro, tramutandosi in un "narcisismo sostenibile" che può essere sorgente di arricchimento dell'esperienza (*Piacere e giustizia. Per un narcisismo sostenibile*, pp. 135-146). Il saggio di Luciano De Fiore espone, citando Sloterdijk e Žižek, il problema del godimento senza confini diventato ai nostri giorni un "imperativo categorico" universale imposto dalla società al singolo e, rivolgendo anche uno sguardo alla preoccupante situazione dell'Italia contemporanea, rilancia il bisogno di un desiderio che sia non obbligato ma libero, costruito da ciascun individuo secondo la propria, personale storia (*Felicità tra erotica e timotica: per un rilancio del desiderio*, pp. 147-155). Michel Foucault e il rifiuto di una soggettività per così dire "preconfezionata" sono l'oggetto del testo di Piergiorgio Donatelli; il fatto che l'individuo debba costituirsi al di fuori dei "giochi di potere" implica che anche i piaceri siano perseguiti

con creatività e nel rispetto della soggettività non omologabile del prossimo (*Michel Foucault e un'etica dei piaceri*, pp. 158-175). Valentina Franchi descrive i punti di contatto (e di scontro) fra Sartre e Freud, mettendo in evidenza come entrambi abbiano cercato di superare la “ferita narcisistica” causata agli esseri umani dalla realizzazione della loro finitezza, e come il “desiderio profondo” del filosofo e il “fenomeno pulsionale” dello psicanalista giochino un ruolo fondamentale nel loro percorso di vita (*L'esperienza del piacere: Freud e Sartre*, pp. 177-195).

Lorenzo Gabutti analizza il peculiare concetto di felicità di Hannah Arendt, per la quale l'autentica realizzazione della persona si può ottenere soltanto nella sfera pubblica, mentre in quella privata non si dà soddisfazione; una visione problematica, in quanto la “felicità pubblica” si pone in contrasto con i bisogni individuali (*Hannah Arendt e la ricerca della felicità*, pp. 197-211). Ne *Il piacere in un'età neurobiologica* (pp. 213-228) di Maurizio Meloni, si racconta della tendenza, da parte delle moderne neuroscienze, a considerare l'uomo come essenzialmente essere somatico, e di conseguenza il piacere come un mero evento “neurochimico” che avviene nel cervello; un tale riduzionismo viene dunque posto al vaglio della critica filosofica. Alessandra Porfidia utilizza l'espressione “anestesia del piacere” per designare il deleterio effetto che l'estetica e la comunicazione di massa hanno avuto sulla sensibilità contemporanea; parlando della condizione dell'arte e dell'artista, emerge una “battaglia” da condurre contro l'omologazione, a favore di una soggettività più autonoma (*Anestesia del piacere nell'esperienza artistica contemporanea*, pp. 229-240). Chiude il volume il saggio di Antonio Valentini, che mostra l'aspetto piacevole della *mimesis* così come è concepita da Aristotele; l'arte, e in particolare l'arte poetica, grazie alla sua peculiare facoltà d'imitare, produce nel fruitore una conoscenza di sé e del mondo del tutto nuova (un celebre esempio è la *katharsis*, cioè la purificazione, provocata nello spettatore dalla tragedia) che risulta così essere fonte di un piacere etico (*Il piacere della “mimesis”: tragedia e catarsi nella “poetica” di Aristotele*, pp. 241-259).

Nella società contemporanea, caratterizzata da un generale impoverimento degli orizzonti culturali e sociali e da una visione decisamente semplicistica del piacere e della felicità, ritorna con prepotenza il bisogno di conciliare il “motore” di ogni nostra azione (ovvero il nostro desiderio inesauribile di sentirci sereni, appagati, completi, in una parola felici) con quella che si potrebbe definire una “vita buona”, ricca di relazioni costruttive e capace di accettare le sfide del mondo reale e frammentario. La “domanda cruciale del nostro vivere” è dunque: “il piacere e la felicità sono una via appropriata perché l'essere umano raggiunga la sua realizzazione, o sono invece eventi che lo portano inevitabilmente alla decadenza e alla povertà mentale?” (dall'*Introduzione*). Come abbiamo visto, i pensatori presi in considerazione formano un insieme vasto ed eterogeneo, e ciascuno di essi fornisce la propria, individuale risposta. Nonostante ciò, si può notare un legame profondo, che costituisce la spina dorsale dell'intero libro e che si potrebbe sintetizzare in questo modo: non si deve rinunciare al piacere, anzi esso risulta indispensabile all'essere umano, a patto però che si riesca a “temperare” i suoi impulsi più radicali e distruttivi. In altre parole, un'etica del piacere non solo è possibile, ma è anche doverosa.

Francesco Maria Rossi

Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, intr. di K.-S. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010

La decisione di ripubblicare, a quasi trent'anni di distanza dalla prima traduzione italiana (e a settanta dalla prima edizione tedesca), un'opera fondamentale non solo nelle ricerche di Arnold Gehlen, o soltanto nel panorama dell'antropologia filosofica del Novecento (che sta oggi suscitando, come nota anche Vallori Rasini nella prefazione, un sempre maggiore interesse), ma forse anche in quello della filosofia contemporanea, potrà – speriamo – permettere la riapertura della discussione e degli studi intorno a un paradigma troppo spesso (sotto)valutato solamente in merito alle sue declinazioni socio-politiche, non ai suoi principi teorici di fondo e, soprattutto, alle sue potenzialità pratiche e speculative.

La tesi centrale dell'opera (e dell'intero itinerario dell'autore, utilissima a tal proposito la bibliografia finale degli scritti gehleniani tradotti in italiano dalla curatrice) è che l'uomo è un essere agente in ragione di una natura biologicamente carente (l'uomo manca di istinti, di protezioni e di armi di difesa naturali, è caratterizzato da una serie di primitivismi morfologici e di non specializzazioni organiche che lo rivelano

come – pp. 127-175 – frutto di un rallentamento del processo evolutivo caratterizzato da prematurità al momento della nascita un essere naturalmente culturale, costretto, per vivere, a progettarsi e a protendersi verso il futuro – come essere pro-meteico perché non compiutamente stabilizzato e definito (l'autore dedica in particolare la parte introduttiva a riassumere tale concezione nelle sue linee fondamentali e a mostrare come abbia avuto precursori in autori come, tra gli altri, Tommaso, Kant, Herder, Schopenhauer e Nietzsche: pp. 45-125). Poiché all'uomo (*Mängelwesen*) manca la via breve di quell'istinto che nell'animale regola e garantisce il soddisfacimento dei suoi bisogni in un rapporto armonico e immediato con la propria *Umwelt*, egli deve confrontarsi con un profluvio di stimoli esterni e un eccesso di pulsioni interne (*Reizüberflutung und Antriebsüberschuss*) che, consegnandolo alla *Weltoffenheit*, lo obbligano a procrastinare e a rimandare la risposta agli stimoli e la soddisfazione delle pulsioni: nell'uomo si apre uno spazio fra ciò che chiama e la risposta, uno iato che è l'apertura della psiche e della libertà, che dunque – evidenza Gehlen – rivelano (come quel pensiero che ha origine +dalla delusione, cioè dall'esperienza mancata dell'intenzione che si dirige verso la cosa senza trovarla) la loro radice biologica, mettendo in discussione ogni discorso riduzionista di tipo metafisico. L'uomo rompe con l'immediatezza, è il frutto della rottura del cerchio dell'immediatezza ambientale che caratterizza la vita animale, la sua natura lo costringe a oltrepassare la mera naturalità della condizione in cui si trova gettato (secondo tonalità esistenzialistiche molto presenti nelle opere di Gehlen, messe in luce soprattutto da alcuni lavori di Karl Rehberg): l'uomo decide e sceglie, si sceglie decidendo il proprio mondo, deve padroneggiare artificialmente la propria esistenza, capovolgendo e rielaborando le condizioni naturali attraverso la cultura, che rappresenta tutto l'insieme di mezzi che ne caratterizzano la vita mediata (dal martello al linguaggio, dal treno all'istituzione, ecc.). Se per cogliere il posto dell'animale nella natura le “parole chiave” sono ambiente e istinto, quelle per comprendere la peculiarità della posizione umana nel mondo sono apertura al mondo e azione (da intendere in senso ampio come ciò che entra in gioco già – pp. 177-291 – a livello della costruzione della percezione e del circuito simbolico sensorio-motorio in generale). Non possedendo impulsi e istinti fondamentali, la vita pulsionale umana è plastica e aperta al mondo, dunque capace di evolvere e di mutare: l'uomo non ha la sicurezza dell'istinto, e pertanto agli occhi di Gehlen appare come un essere da disciplinare (*Zuchtwesen*), costretto a stabilizzarsi a partire dall'incompiutezza che lo caratterizza, in un percorso di costruzione di un comportamento prevedibile e regolare – del carattere – che ha come suo “naturale” sbocco l'edificazione di istituzioni che tengono insieme gli uomini canalizzandone gli impulsi devianti per impedire la degenerazione e che esonerano i singoli dal dover decidere in ogni occasione quali comportamenti tenere vincolandoli al compimento di atti considerati socialmente accettabili e appropriati (pp. 119 e ss.).

Ora, è proprio qui che si apre la possibilità di ripensare l'intero impianto dell'opera, perché se è certo vero che Gehlen offre una declinazione socio-politica della sua antropologia spiccatamente stabilizzatrice e conservatrice (si vedano per esempio pp. 69, 99 e 424-451), ciò non significa (come sottolineato anche nell'introduzione di Rehberg – p. 42) che dalle tesi antropologiche sviluppate in *Der Mensch* (e non solo) non si possano derivare anche delle possibilità di emancipazione dell'uomo (diversamente da quanto ancora, per esempio, sembra sostenere Roberto Esposito nei suoi scritti), vale a dire che i presupposti antropologici gehleniani possono anche essere diversamente declinati rispetto a quanto Gehlen ha fatto: la plasticità e l'inventività che caratterizzano l'uomo (già sul piano motorio, vedi per esempio pp. 79 e s., 178 e 292 e s.), l'apertura e la non-definitezza della sua condizione, possono risolversi in una prospettiva diversa da quella fondata sul principio dell'ordine e del controllo, perché incentrata sulle dimensioni della libertà, della creatività e dell'apertura al futuro (come Agnes Heller e Ubaldo Fadini, tra gli altri, hanno saputo cogliere).

Certo, Gehlen ha affermato, e a più riprese, che «*der Mensch lebt nicht, er führt sein Leben*» (si vedano per esempio pp. 53 e 215), ma da questo punto di partenza antropologico (presente, peraltro, anche nel fondamentale *I gradi dell'organico e l'uomo di Helmuth Plessner*) si può dedurre direttamente che l'uomo abbia bisogno di un *Führer* per sopravvivere e vivere? Che il rapporto con gli altri debba essere delegato a un'istituzione organica che impedisce ogni reale socialità in nome dell'esigenza di sicurezza, figlia della diffidenza e della paura dell'altro, che spinge a mettere in piedi un apparato volto a tenere a freno gli impulsi distruttivi? Si può giungere a pensare (dato il comprovato seppur ambiguo rapporto di Gehlen con il nazionalsocialismo) che per Gehlen fosse così, ma questo non significa affatto che la sua antropologia conduca necessariamente in quella direzione. Anzi, forse la ripubblicazione de *L'uomo* potrà permettere di rileggere l'opera gehleniana a partire da un'affermazione spesso troppo trascurata: «la tesi fondamentale, senza la quale l'esperienza umana in generale rimane incomprensibile, è la tesi del carattere comunicativo di questa

esperienza» (p. 215), il che prima di tutto significa che «l'esperienza sensibile delle cose del mondo esterno nasce e si sviluppa da un rapporto pratico con esse» (*ibidem*), ma significa anche che «l'esperienza non è un processo "solitario", essendo l'"agire rivolto a un Tu" la struttura fondamentale dell'intera sfera psichica» (p. 216) e che per l'uomo «mantenere lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è una necessità vitale» (p. 95). In altri termini, l'intervento attivo cui l'uomo è costretto dal suo manchevole corredo biologico consiste in "attività comunicative" (p. 77), e questo significa almeno che i) l'uomo è un essere esposto (il suo «intero corpo è una superficie sensibile», p. 81; «la nuda pelle è in ogni suo punto una superficie sensoriale», p. 178) e rispondente-responsivo (di qui i molti spunti che l'antropologia gehleniana può offrire anche in impianti fenomenologici come quello di Bernhard Waldenfels), nonché che ii) l'uomo, al quale «il problema della conservazione della vita è posto in modo che mai un singolo può risolverlo per sé» (p. 89) tanto che rivestono carattere di sopravvivenza la cura protettiva e il contatto comunicativo (pp. 84 e 179), è consegnato (prima di tutto dal punto di vista della genesi e dello schiudersi al/del mondo) alla relazione con gli altri e all'impossibilità dell'autosufficienza (di qui i possibili punti di contatto con le riflessioni, per esempio, di Jean-Luc Nancy e in generale con i tentativi di ripensare l'uomo non semplicemente come individuo atomico proprietario); e che iii) il rapporto dell'uomo con il mondo è un rapporto sempre aperto e in costante mutamento (di qui alcuni spunti per ripensare la corporeità umana e la soggettività umana in un orizzonte di ibridazione e di alterazione, secondo quanto le varie declinazioni del "post-umanesimo" stanno tentando di fare). «Ogni comportamento comunicativo è tale solo in quanto sia di là da sé e si indirizzi su qualcos'altro, in quanto si determini in base ad altro» (p. 293): tale tesi fondamentale nell'impianto gehleniano si può in fondo riassumere in una parola: *Weltoffenheit*. L'uomo è aperto al mondo, il mondo si apre all'uomo: questa, dunque, l'eredità (antropologica e filosofica) gehleniana (nonché di tutta l'antropologia filosofica) che occorre ancora sondare in tutte le sue potenzialità pratiche e speculative, motivo per il quale questa ripubblicazione – non abbiamo dubbi – si mostrerà fondamentale.

Giacomo Pezzano

Beate Beckmann-Zöller, *Frauen bewegen die Päpste. Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra, Edith Stein. Leben und Briefen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010

Il filo conduttore che unisce le figure femminili citate nel sottotitolo del libro è il loro rapporto epistolare con alcuni papi. Queste figure attraversano la storia dell'Occidente dall'età medievale fino al Novecento, mostrando importanti differenze relative al tempo in cui sono vissute, ma anche una nota caratteristica ricorrente che annulla le diversità spazio-temporali: tutte hanno l'"ardire" di scrivere ai papi per suggerire, implorare e qualche volta minacciare, affinché essi prendano la posizione che queste donne ritengono più saggia e più utile nelle diverse situazioni contingenti.

Ho sottolineato il loro coraggio, anzi il loro "ardire", perché alle donne non era consentito manifestare pubblicamente le proprie idee. Ma ciò che forse sconcerca di più è proprio l'atteggiamento dei papi, alcuni dei quali instaurano legami epistolari con le loro interlocutrici e dimostrano anche di ascoltarle. Ma prima di formulare un'ipotesi riguardo al motivo per cui lo fanno, è opportuno mettere in evidenza alcune caratteristiche di questo libro.

La struttura è semplice ed efficace. L'autrice descrive con grande abilità e competenza la situazione storica che riguarda le singole personalità, contestualizzando il loro apporto. Anche la scelta delle donne è interessante, perché accanto ad alcune molto note, come Hildegarda e Caterina, ci sono Mary Ward ed Elena Guerra che rappresentano spesso per il lettore una felice scoperta. In ogni caso, note o meno note, spesso ignorato è il ruolo che hanno giocato nel determinare le azioni dei papi, se escludiamo Caterina da Siena, conosciuta, appunto, per la sua capacità di convincere Gregorio XI a lasciare Avignone e tornare a Roma. Interessante è che i papi ai quali ella si rivolgeva erano gli stessi ai quali fino al 25 luglio del 1373, anno della sua morte, si era rivolta Brigitta di Svezia. Anzi è sorprendente, secondo Beate Beckmann, che sia stato lo stesso papa Gregorio a prendere contatto con lei attraverso il padre spirituale di Brigitta. I papi erano Clemente VII, Urbano V e Gregorio XI. Le richieste di Brigitta riguardavano questioni politiche, ma

anche spirituali, come la proclamazione del 1350 come Anno Santo, suggerita a lei dallo stesso Gesù Cristo.

L'atteggiamento di queste donne è paradigmatico e trasversale, perché tutte si rivolgono ai papi per chiedere interventi nuovi, qualche volta straordinari, nella sfera pubblica: il rinnovamento politico attraverso il rinnovamento spirituale, il richiamo alla fedeltà alla figura di Cristo e delle scritture. Queste donne eccezionali sono tanto irreprensibili dal punto di vista teologico, quanto capaci di dare suggerimenti validi sotto il profilo pratico. Nell'età medievale esse provenivano dai conventi, dove paradossalmente godevano di una libertà maggiore che nelle case, dove erano oppresse dal peso della famiglia – si pensi a Hildegarda di Bingen e alla sua vita di studio e scrittura nel monastero. Appartenevano a classi sociali elevate e ciò aveva consentito loro di studiare. Si pensi a Brigida di Svezia. Con il passare dei secoli e il cambiamento dei costumi nell'età moderna, iniziamo a trovare donne appartenenti alla borghesia, come accade nel caso di Mary Ward, legata alle lotte religiose conseguenti alla rivoluzione inglese. La figura di Caterina da Siena testimonia come già nel XIV secolo stesse nascendo una borghesia nelle città toscane.

L'ispirazione religiosa consente a queste donne di superare i costumi e i pregiudizi del tempo: è la presenza divina che agisce in loro e che ordina loro di intervenire a volto scoperto. Quello che meraviglia è anche l'ampiezza e la coerenza della loro visione: dai principi religiosi esse ricavano norme di comportamento non solo privato, ma anche pubblico. Esse esemplificano la capacità, che Edith Stein considera prettamente femminile, di abbracciare la totalità degli aspetti che caratterizzano l'essere umano e di volerli vedere realizzati in armonia.

Già nell'età medievale esse discutono del ruolo della donna e dell'uomo (come fa Hildegarda di Bingen) il che dimostra la loro consapevolezza e la volontà di aiutare le altre a liberarsi dalla situazione di sudditanza, familiare e sociale, ma soprattutto psicologica. In realtà, esse si sono già liberate, e per questo si pongono su un piano di parità con i papi, che oltre che uomini sono anche "capi"; il vincolo che le unisce a essi è di natura spirituale. In fondo, è opportuno osservare che è stato il cristianesimo che ha reso possibile l'emancipazione femminile. Questo è ben presente all'origine del movimento femminista negli Stati Uniti, sorto all'interno delle comunità dei Puritani, calvinisti che proclamavano l'uguaglianza di tutti gli esseri umani davanti a Dio – le donne, allora, reclamavano coerenza e chiedevano di partecipare alla vita politica e sociale delle comunità in modo paritario con gli uomini. Esse non furono ascoltate, e il movimento divenne in gran parte violento e areligioso.

Ho citato quella che ritengo sia l'origine del movimento femminista perché le Chiese cristiane hanno avuto un atteggiamento contraddittorio nei confronti delle donne: da un lato le hanno dichiarate uguali, dall'altro concretamente hanno fatto poco per liberarle, per lo meno fino al Novecento, quando la situazione è cambiata con ritmi diversi relativamente alle diverse Chiese.

Nel libro si può trovare un filo conduttore di questo tipo, anche se non esplicitamente messo in evidenza, perché la cosa straordinaria è che i papi s'interessano di queste donne, le ascoltano, rispondono alle loro lettere, tranne nel caso della famosa lettera di Edith Stein a Papa Pio XI inviata per richiamare la sua attenzione sul nascente fenomeno del Nazismo nel 1933. Anche in questo caso Edith Stein ha l'ardire di scrivere al papa come una sua figlia nella fede. L'autrice conosce molto bene la Stein, facendo parte della commissione degli studiosi che hanno sistemato criticamente la seconda edizione delle opere della pensatrice tedesca. La lettera fu scritta nel 1933 e Pio XI promulgherà un'Enciclica di condanna del Nazismo nel 1937. La Stein commenterà che forse, in occasione delle persecuzioni effettivamente attuate dai nazisti, il papa si era ricordato di quello che lei aveva scritto, con lungimiranza, possiamo aggiungere.

Tuttavia, la particolare vicinanza intellettuale della Beckmann a Edith Stein non le impedisce certo di delineare con altrettanta efficacia la personalità di tutte le altre donne citate e di commentarne le lettere con la medesima attenzione.

Perché i papi, che sono uomini, riconoscono il valore di queste donne? Perché hanno trovato "un aiuto che sta a lui di fronte". Questa è la traduzione proposta da Edith Stein nel suo libro *La donna, Questioni e riflessioni* (a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, OCD-Città Nuova, Roma 2010) del testo biblico della Genesi dove si racconta di Adamo, che, pur circondato dagli animali, si rende conto di essere "solo", finché trova finalmente nella donna, qualcuno simile a se stesso. Credo che questa possa essere la risposta all'interrogativo sollecitato dalla ricerca contenuta nel libro di Beate Beckmann. Per quanto possa essere diffusa una mentalità maschilista, gli esseri umani hanno bisogno di un contatto aperto anche all'altro genere e che si realizzi sul piano della parità. La solitudine profonda che avvolge spesso chi sceglie una vita votata al celibato può essere attenuata e forse eliminata da un contatto spirituale. Si è tanto riflettuto, ad esempio,

sull'amicizia spirituale di Francesco e Chiara di Assisi. In fondo, questo libro può essere letto anche come un esempio di un'antropologia duale, che dovrebbe sempre accompagnare una riflessione filosofica seria sull'essere umano.

La molteplicità degli spunti offerti dalla ricerca condotta da Beate Beckmann rende questo libro pregevole e originale, non ultimo per i suggerimenti di un rinnovamento spirituale tratti dall'autrice dalle lettere di Elena Guerra, la quale attira l'attenzione di Papa Leone XIII sulla necessità di ribadire il ruolo dello Spirito nella dimensione trinitaria della divinità annunciata nella Rivelazione ebraico-cristiana. Da questo richiamo sono derivate conseguenze interessanti sia da un punto di vista dottrinario – si pensi all'Enciclica *Divinus Illud Munus* del 1897 – sia per la formazione di gruppi di rinnovamento spirituale, come quello dei Carismatici, che nascono presso la Duquesne University di Pittsburg, Pennsylvania, U.S.A., fondato dai Padri dello Spirito Santo e riconosciuto dalla Chiesa Cattolica nel 1964. Questo processo, così significativo per la Chiesa, è stato messo in movimento da un'umile donna, Elena Guerra, che ebbe l'“ardire” di scrivere a Leone XIII, e dal papa che non ha ignorato le sue lettere.

È opportuno, quindi, che queste donne escano dall'ombra e ottengano un riconoscimento ufficiale del ruolo che hanno svolto. Ed è in tal senso che va letto il libro di Beate Beckmann.

Angela Ales Bello

N *ote*

N *ote*

N *ote*

N *ote*



Numeri precedenti

1 *La libertà in discussione* (2006) a cura di Leonardo Casini

Con saggi di Leonardo Casini, Luigi Alici, Roberto Esposito, Mariapaola Fimiani, Caterina Resta, Francesco Totaro, Francesca Brezzi, Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Beatrice Tortolici, Pierluigi Valenza

2 *Amicizia e Ospitalità Da e per Jacques Derrida* (2006) a cura di Claudia Dovolich

Con saggi di Gabriella Baptist, Carmine Di Martino, Claudia Dovolich, Roberto Esposito, Elio Matassi, Jean-Luc Nancy, Silvano Petrosino, Caterina Resta, Mario Vergani, Francesca Brezzi, Chiara Di Marco, Federica Giardini, Paolo Nepi, Beatrice Tortolici

3 *L'eredità di Hannah Arendt* (2007) a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

Con saggi di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst, Roberto Esposito, Marisa Forcina, Federica Giardini, Aldo Meccariello, Maria Teresa Pansera, Paola Ricci Sindoni, Maria Camilla Briganti, Laura Moschini, Lucrezia Piraino, Federico Sollazzo

4 *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo* (2008) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Richard Kröner (1909), Friedrich Stepphun (1909), Pierfrancesco Fiorato, Gianfranco Ragona, Paolo Piccolella, Micaela Latini, Elio Matassi, Patrizia Cipolletta, Tamara Tagliacozzo, Gianfranco Bonola, Gabriele Guerra, Elettra Stimilli, Michael Löwy, Anson Rabinbach, Gerardo Cunico, Giovanni Filoramo, Giacomo Marramao, Fredereck Musall, Vincenzo Vitiello

Numeri precedenti

5 *Pensare il bios* (2008) a cura di Maria Teresa Pansera

Con saggi di Helmut Plessner, Peter Sloterdijk, Rossella Bonito Oliva, Franco Bosio, Anna Calligaris, Joachim Fischer, Micaela Latini, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Vallori Rasini, Giacomo Scarpelli, Guido Cimino, Chiara Di Marco, Mauro Dorato, Mauro Fornaro, Federica Giardini, Elio Matassi

6 *Incontro con la filosofia africana* (2009) a cura di Lidia Procesi

Con saggi di Kwame Anthony Appiah, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Valentin Yves Mudimbe, Pedro Francisco Miguel, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Kwasi Wiredu, Jean-Marc Ela, Severino Elias Ngoenha, Albert Kasanda, Albertine Tshibilondi Ngoyi, Tsenay Serequeberhan

7 *Ebraismo Etica Politica* *Per Ágnes Heller* (2009)

a cura di Giovanna Costanzo e Paola Ricci Sindone

Con saggi di Ágnes Heller, Giovanna Costanzo, Emma Gherzi, Irene Kajon, Lucrezia Piraino, Giorgio Ridolfi, Paola Ricci Sindoni, Beatrice Tortolici, Andrea Vestrucci

8 *Musica e Bildung* *Saper suonare e imparare ad ascoltare* (2010)

a cura di Elio Matassi e Carla Guetti

Con saggi di Guido Fabiani, Elio Matassi, Carla Guetti, Luca Aversano, Luigi Berlinguer, Enrico Bottero, Vincenzo Caporaletti, Bernd Clausen, Paolo Damiani, Massimo Donà, Martin Maria Krüger, Quirino Principe, Ivanka Stoianova, Simona Marchini, Giampiero Moretti, Nicola Sani



B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia
n. 10/11 - Anno 2011

Il prossimo numero

Il tema di B@bel
a cura di Claudia Dovolich
e Dario Gentili

Pensare con Jean-Luc Nancy

Jean-Luc Nancy
Onverture (a cura di G. Coppola)

Gabriella Baptist
*La fedeltà all'apertura del finito
a partire dalle piccole conferenze*

Daniela Calabrò
Ex-pean-sition: il dissenso del corpo

Rosaria Caldarone
"Nella mano che trattiene/Una mano assente"

Roberto Ciccarelli
Il pensiero dell'impossibile. Immanenza e differenza

Joseph Cohen
Présence donnée

Giada Coppola
Eros e desiderio

Fausto De Petra
*Jean-Luc Nancy e lo scandalo
della democrazia infondata*

Massimo Donà
*Di un resto senza. In margine a Les Muses
di Jean-Luc Nancy*

Pietro D'Oriano
Senso e immagine

Claudia Dovolich
Essere in-commune tra singolarità

Dario Gentili
Creazione politica

Jérôme Lèbre
Point de fuite - art et politique chez Jean-Luc Nancy

Enrica Lisciani Petrimi
In ascolto

Elio Matassi
Ascolto e comunità

Carmelo Meazza
Il senza velo: esposizione e nudità

Adi Ophir e Ariella Azoulay
Le lien d'amour

Elettra Stimilli
L'essere abbandonato

Raphael Zagury-Orly
J.-L. Nancy - une éthique après Heidegger


MIMESIS

