

www.sfi.it



Registrazione: ISSN 1128-9082

NUMERO 29 – novembre 2012

REDAZIONE

Direttore responsabile:
Francesca Brezzi

Direttori editoriali:
Mario De Pasquale
Anna Bianchi

mariodepasquale@fastwebnet.it
annabian@tin.it

Valerio Bernardi
Cristina Boracchi
Ferruccio De Natale
Francesco Dipalo
Armando Girotti
Fulvio C. Manara
Fabio Minazzi
Graziella Morselli
Gaspare Polizzi
Emidio Spinelli
Bianca M. Ventura

bernarditroyer@virgilio.it
tondino_baby@libero.it
fdenat@iol.it
francesco.dipalo@istruzione.it (webmaster)
armando.girotti@fastwebnet.it
philosophe0@tin.it
fabio.minazzi@asi.unile.it
morselli@aliceposta.it
gasppo@tin.it
emidio.spinelli@sfi.it
b.ventura@irre.marche.it

Eventuali contributi devono essere inviati alla direzione della rivista in forma elettronica con un breve abstract in lingua straniera.

ANNA BIANCHI, <u>Editoriale</u>	
Filosofia e insegnamento della filosofia	FABIO ZANIN, <u>Che ne è della filosofia? Un'analisi critica della <i>Prima lezione</i> di R. Casati</u>
Percorsi didattici per le scuole secondarie superiori	PIERLUIGI MORINI (a cura di), <u>Sul concetto di Metafisica - Laboratorio tematico di Filosofia</u> ANGELO SALA, <u>La filosofia medievale per problemi attraverso la figura di Pietro Abelardo</u>
Concorsi filosofici per studenti	ANNA SGHERRI, <u>Rinnovare l'insegnamento della filosofia attraverso la partecipazione a competizioni nazionali e internazionali</u> GASPARE POLIZZI, <u>L'idea di nazione e il complesso rapporto tra nazione e Stato. Sul "Forum della filosofia" di Faenza</u>
Filosofia e cinema	CRISTINA BORACCHI, <u>Pensare il cinema, linguaggi a confronto. Premesse teoriche per un lavoro in classe di cinema e filosofia</u>
SFI Sezione di Ancona: <i>La filosofia nella città</i>	Incontri filosofici <u>Le grandi questioni della vita nel pensiero femminile</u> 1. Banalità del male e responsabilità personale - BIANCA MARIA VENTURA, <u>Considerazioni introduttive</u> - ELENA CALOSCI, <u>Che cosa significa pensare?</u> 2. PAOLA MANCINELLI, <u>I volti della bellezza</u> 3. MICHELE DELLA PUPPA, <u>Coerenza e responsabilità nel percorso esistenziale e intellettuale di Edith Stein</u> 4. GIULIO MORACA, <u>La Pietà e la Legge: Maria Zambrano</u>
Saggi	GRAZIELLA MORSELLI, <u>Divenire madri in visione filosofica</u> ADRIANA MARIGLIANO, <u>Il potere della velocità nel tempo della povertà</u>

EDITORIALE

Anna Bianchi

Ogni riflessione sull'insegnamento della filosofia implica una concezione di filosofia. La rilevanza di questo nesso è evidenziata dall'articolo di Fabio Zanin: *Che ne è della filosofia? Un'analisi critica della Prima lezione di R. Casati*. Infatti, se la filosofia – come sostiene Roberto Casati, direttore di ricerca del *Centre National de la Recherche Scientifique* di Parigi – è ridicibile a un negoziato concettuale utile per il confronto tra punti di vista, se la filosofia è un'arte più che una forma di conoscenza, allora è lecito domandarsi se abbia senso mantenerla nei piano di studio delle nostre scuole.

L'analisi condotta da Fabio Zanin – e posta in apertura del nuovo numero di “Comunicazione filosofica” – sollecita, pertanto, una ripresa della riflessione sulla didattica della filosofia in linea con la concezione di didattica condivisa dalla nostra Rivista. Una concezione che esclude la riduzione della didattica a un repertorio di tecniche, applicabili indifferentemente all'insegnamento di ogni materia, e ritiene essenziale sia per la ricerca didattica sia per la pratica didattica in filosofia – come in ogni disciplina – il riferimento allo statuto epistemologico del sapere oggetto di apprendimento.

La forza del nesso tra sapere filosofico e attività di insegnamento emerge dai contributi pubblicati nelle sezioni della Rivista dedicate ai percorsi didattici, ai concorsi, alla riflessione sul rapporto tra cinema e filosofia.

Il Laboratorio tematico *Sul concetto di Metafisica* – presentato nel contributo di Pierluigi Morini ed elaborato secondo un approccio all'insegnamento “per modelli di razionalità” – propone un percorso ricco e articolato attraverso i modelli della metafisica della partecipazione, della critica al concetto di metafisica, della metafisica dell'esperienza. Altrettanto interessante è l'articolo di Angelo Sala che, privilegiando un approccio per problemi, suggerisce un percorso tematico dedicato alla filosofia medievale incentrato sulla figura di Pietro Abelardo, con attività che impegnano gli studenti nella sperimentazione di forme proprie della ricerca filosofica, come il dialogo e la *quaestio*.

Nella pratica didattica la considerazione dei procedimenti tramite i quali, storicamente, si è prodotto e proposto il sapere filosofico – come il dialogo e la *quaestio* – favorisce una corretta acquisizione delle conoscenze disciplinari da parte degli alunni. E favorisce lo sviluppo di competenze filosofiche.

Una specifica attenzione alle competenze emerge dal coinvolgimento degli studenti in gare di argomento filosofico, scelta didattica resa possibile da iniziative quali le “Olimpiadi di Filosofia” – cui è dedicato il contributo di Anna Sgherri, *Rinnovare l'insegnamento della filosofia attraverso la partecipazione a competizioni nazionali e internazionali* – e il “Forum della filosofia”, cui è dedicato il contributo di Gaspare Polizzi, *L'idea di nazione e il complesso rapporto tra nazione e Stato. Sul “Forum della filosofia” di Faenza*. La partecipazione degli studenti a tali iniziative – come notano gli autori – non solo stimola i docenti a un ripensamento della gestione dell'attività didattica quotidiana, ma permette anche di valorizzare la filosofia come apertura al confronto e al dialogo e di promuovere una consapevole elaborazione ed espressione delle idee da parte dei giovani.

Un valido contributo per la costruzione di percorsi didattici volti a formare negli alunni competenze filosofiche, tramite l'incontro con un tema che negli ultimi anni ha attratto l'attenzione di diversi filosofi, è offerto da Cristina Boracchi nell'articolo *Pensare il cinema, linguaggi a confronto. Premesse teoriche per un lavoro in classe di cinema e filosofia*. L'autrice propone una riflessione volta a creare lo sfondo teorico per la progettazione di percorsi tematici che approfondiscano la relazione fra il linguaggio delle immagini cinematografiche e il linguaggio della filosofia e suggerisce una possibile direzione di lavoro imperniata sulla lettura della poetica filmica di Wim Wenders.

Se il dialogo tra filosofia e cinema offre spunti significativi non solo per l'insegnamento, ma anche per promuovere la riflessione filosofica in ambiti esterni alla scuola, l'ormai collaudato progetto *La filosofia nella città*,

realizzato ad Ancona con la collaborazione della sezione SFI locale, si rivolge direttamente alla cittadinanza, con l'obiettivo di diffondere la cultura filosofica in forma dialogica. Il ciclo di conversazioni proposto nel 2012 – che pubblichiamo – ha mostrato il contributo del pensiero femminile alla riflessione su questioni di importanza comunemente riconosciuta, come: *Banalità del male e responsabilità personale* (Elena Calosci e Bianca Ventura), *I volti della bellezza* (Paola Mancinelli), *Coerenza e testimonianza* (Michele Della Puppa), *La pietà e la legge* (Giulio Moraca).

A una tematica rilevante per il pensiero femminile è dedicato, infine, il primo dei due interessanti saggi conclusivi, *Divenire madri in visione filosofica* di Graziella Morselli che sottolinea l'urgenza di una rinnovata considerazione filosofica del rapporto tra psiche, corpo, mente e percezione nella donna impegnata a pensare alla propria possibile maternità e delinea la configurazione di un modello materno come modello della generatività. All'analisi degli effetti della velocità sulla condizione umana è, invece, dedicato il saggio *Il potere della velocità nel tempo della povertà* di Adriana Marigliano che – delineato lo scenario di un mondo post-moderno segnato dalla desertificazione dell'avvenire e dalla miseria simbolica – individua una via di salvezza nel recupero della fatica del pensare che richiede la pazienza del concetto.

CHE NE È DELLA FILOSOFIA?

UN'ANALISI CRITICA DELLA PRIMA LEZIONE DI R. CASATI

Fabio Zanin

(Liceo ginnasio "G.B. Brocchi" – Bassano del Grappa, VI)

Introduzione. La *Prima lezione di filosofia* di Roberto Casati è una delle più importanti pubblicazioni sulla filosofia e la sua didattica comparse di recente. Uscito nel 2011 per Laterza e già arrivato alla seconda edizione, il saggio ha molti meriti: è un'opera di ampio respiro, che avanza una tesi precisa su quale debba essere il contenuto dell'insegnamento della filosofia; la tesi è supportata da numerosi esempi (fatti storici, esperimenti mentali, confronti) e contiene delle proposte metodologiche stimolanti. Tuttavia, la *Prima lezione* priva la filosofia come materia scolastica di qualunque caratterizzazione propria e la figura professionale del docente di filosofia è resa inutile. La tesi di Casati, inoltre, per quanto appaia convincente, è fondata su basi teoriche che si mostrano incerte, se vengono sottoposte ad un esame critico.

Le annotazioni che seguono si concentreranno dapprima (§1) sulla definizione della filosofia come negoziato concettuale: è legittima e rispondente ai fatti, oppure è arbitraria e discutibile? In secondo luogo (§2), verrà presa in esame la distinzione tra l'agire tecnico-professionale all'interno di una disciplina e il ragionare in astratto sui suoi principi e problemi, poiché solo se tale distinzione è tracciabile, è valido quanto Casati afferma sul campo d'azione della filosofia. Infine (§3), queste annotazioni critiche intendono mostrare come l'idea che essa sia funzionale alle altre discipline (a tutte indistintamente, dalla fisica all'arte) tolga qualsiasi possibilità di inserirla in un curriculum scolastico. Lo scopo generale del presente intervento è di contribuire in modo ragionato al dibattito sulla didattica della filosofia a partire dal contributo della *Prima lezione* che, al di là dei suoi limiti, rimane prezioso. I riferimenti al testo saranno riportati tra parentesi e conterranno i numeri delle pagine della seconda edizione Laterza.

§1. Casati definisce il filosofo come un «negoziatore concettuale» (3) e la filosofia come «l'arte del negoziare concetti» (7). Essa interviene in qualunque disciplina *tutte le volte che* è necessario «ricomporre una tensione concettuale» (4). In quanto arte del negoziare su concetti, non è una disciplina autonoma; si muove, infatti, *sempre* su sollecitazioni esterne (34) e ha lo scopo di consentire di decidere in modo ponderato sulla validità e l'estensione dei concetti (63) (cosa sia un "pianeta" per l'astronomo, cosa sia una "famiglia" per il giurista *etc.*); indirettamente, tramite l'accordo raggiunto in un negoziato, predispone nuovi strumenti per lo sviluppo delle singole discipline, in particolare di quelle empiriche (159).

La filosofia appare, in questa versione, una materia di studio *sui generis*, dato che si muove invariabilmente per una causa «esogena» (92). La filosofia è, infatti, ancella di tutte le altre discipline ed è ad esse funzionale (111). A parere di Casati, essa è sempre stata tale: «Dire che la filosofia ha un carattere ancillare significa dire che le questioni filosofiche sono *sempre* state questioni metodologiche o metadisciplinari. Quelle che *oggi* ci sembrano domande tipicamente filosofiche – domande di pertinenza di un dominio autonomo rispetto a quello che è indagato dall'una o dall'altra disciplina empirica, quando sono riviste nel *loro* contenuto storico sono domande non autonome, ma legate ai tentativi di formare programmi di ricerca empirica, o a rendere possibile un'azione efficace in una vita individuale o sociale che muta continuamente» (164). Tale conclusione è tratta al termine di un confronto che Casati istituisce tra la sua tesi e quelle sostenute da altri filosofi, per i quali le questioni filosofiche sono invece «grandi questioni», o questioni «immortali» o «concettuali» *etc.* Secondo l'autore della *Prima lezione*, tali tesi non riescono a spiegare così bene le modalità d'intervento della filosofia come fa la sua, che si rivela perciò la più completa ed esauriente sull'argomento (151-159).

Da dove trae Casati la sua definizione? A leggere fin dalle prime pagine il saggio, essa appare arbitraria. Dopo aver definito il filosofo come un “negoziatore concettuale”, l’autore riconosce che «alcuni saranno d’accordo, altri meno» e, al contempo, invita a «tenere ferma questa idea di negoziato» (3), rimandando la giustificazione della sua tesi più avanti. Quando Casati si pone all’opera per fondare la sua definizione e dimostrarne la validità, tuttavia, propone un confronto con definizioni alternative «per vedere se sono in qualche modo legate tra loro e se il presentare la filosofia come un’arte negoziale è in conflitto o in armonia con esse» (152). Non si pone, dunque, il problema se la definizione sia valida, ma dà per scontato che corrisponda alla realtà e valuta i limiti e le lacune delle proposte alternative (152-164).

L’atteggiamento dell’autore della *Prima lezione* risulta chiaro, se si legge quanto scrive a proposito della concezione terapeutica della filosofia di Wittgenstein: «Ripensata in una teoria della filosofia come negoziato concettuale, la proposta di Wittgenstein acquista un senso compiuto. Per esempio permette di localizzare i punti deboli del negoziato dovuti al mancato accordo sul modo in cui si usa un termine. Giunti a questo punto possiamo fermarci, come fa Wittgenstein, o possiamo invece decidere di andare in cerca di altre possibilità» (157). La definizione di “filosofia” proposta è, dunque, arbitraria, perché la sua validità è tutta da dimostrare e la sua superiorità rispetto alle altre proposte è garantita dal fatto che l’autore ha deciso che sia la definizione corretta. Essa può essere tale, al limite, solo da un punto di vista storico: può riflettere in modo abbastanza preciso come *oggi* la filosofia è concepita. Non è un dato assoluto, tuttavia, valido in ogni momento storico in cui si sia parlato di filosofia, come è provato da un confronto con altre celebri definizioni, date in tempi, luoghi e contesti culturali diversi (laddove non esplicitamente indicato, si intende che il testo citato sia stato tradotto da me).

Platone, ad esempio, assegna ai filosofi questo compito: «Ogni volta dovranno prediligere la scienza rivelativa della sostanza che sempre è e non muta mai nel senso della generazione e della corruzione» (*Resp.* 485B, trad. di R. Radice). Per Aristotele “filosofia” significa generalmente “scienza”, cioè sapere dimostrato di un determinato ambito dell’Essere a partire dalle cause ritrovate per via induttiva: «E anche si denomina giustamente la filosofia scienza della verità. Infatti della scienza teoretica il fine è la verità, della pratica l’agire» (*Metaph.* A 1, 993b 19-21). La voce ‘filosofia’ dell’*Encyclopédie* (1765) spiega che «Filosofare è fornire la ragione delle cose, o perlomeno il cercarla; poiché fino a che ci si limita a osservare e mettere in relazione ciò che si vede non si è che uno storico. Quando si fanno calcoli e si misurano le parti delle cose, le loro grandezze, i loro valori, si è matematici; ma colui che si sofferma a scoprire la ragione che fa sì che le cose siano, e che esse siano piuttosto così che in un’altra maniera, costui è propriamente filosofo». Hegel afferma, nell’ultima sezione dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, che «La conoscenza filosofica è [...] il riconoscimento di questo Contenuto e di questa Forma [scil. dell’Assoluto], ed è liberazione dall’unilateralità delle forme ed elevazione di esse nella forma assoluta» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, sez. III, C, trad. V. Cicero). Infine, per Husserl «per sua essenza la filosofia è [...] scienza dei veri inizi, delle origini, dei $\mu\upsilon\tau\omicron\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ παντα. La scienza di ciò che è radicale deve essere radicale anche nel suo procedere, e ciò sotto ogni aspetto» (*La filosofia come scienza rigorosa*, trad. C. Sinigaglia).

Dato che le definizioni sopra riportate non coincidono con quella di Casati, ma o con quella di “ricerca della verità” (Husserl), o con la definizione di “analisi concettuale” (Hegel) o, infine, con quella di “ricerca dei fondamenti” (Platone, Aristotele, Diderot) (157-161), e dato che esse precedono temporalmente la definizione di “negoziato concettuale”, se l’autore della *Prima lezione* ha ragione se ne dovrebbe dedurre che Platone e Aristotele non avevano ben compreso la disciplina che stavano fondando e Diderot, Hegel e Husserl hanno continuato a cullarsi nell’illusione di fare filosofia in senso pieno, quando invece la praticavano solo in un senso limitato. Se si allarga, dunque, il confronto tra la definizione di “filosofia” che Casati dà e quelle che la storia della filosofia ci mette a disposizione, ci si accorge che l’interpretazione storica della *Prima lezione*, se non è del tutto scorretta, è perlomeno riduttiva; se si accettasse di considerarla valida, essa porterebbe infatti alle conclusioni paradossali tratte sopra.

Lo stesso autore del saggio si contraddice, peraltro, quando afferma che «il termine ‘filosofia’ ha avuto un significato più ampio in passato, coincidendo con quello di ‘scienziato’». Spesso le domande più creative, quelle che hanno dettato le linee di ricerca e di riflessione, hanno avuto origine all’interno delle discipline non filosofiche, e sono state poste da persone che non erano filosofi o che sono state considerate filosofi solo più tardi» (111). Ora, posto che ‘scienziato’ significa “colui che persegue la scienza”, ossia che cerca di costruire un sapere vero (confermato dai fatti, dotato di un contenuto empirico) e dimostrato (a partire da determinate premesse) su un certo oggetto d’indagine, non si può conciliare il “fatto” (per Casati) che la filosofia sia sempre stata negoziato concettuale col fatto che essa è stata identificata da Aristotele a Hegel con la scienza (o, per meglio dire, col sistema del-

le scienze). Non si può, poi, affermare contemporaneamente che i problemi filosofici sorgono sempre al di fuori della filosofia e che quest'ultima non ha confini (è «diffusa», 101), poiché ciò significa che non ha un "dentro", in cui si risolvono i problemi filosofici, e un "fuori".

La stessa definizione di "negoziato concettuale" è insoddisfacente, perché è troppo vaga. La sua vaghezza le consente di essere onnicomprensiva ma, come è noto, ciò che spiega tutto in realtà non spiega nulla. Osservo, innanzitutto, che la definizione di Casati non è il risultato di un negoziato concettuale: essa non scaturisce da un vero confronto con altre tesi, come si è visto, e non è data a partire da un bisogno, dall'esigenza di uscire da un *impasse*. Casati dà la sua definizione, e questo dovrebbe bastare al lettore. In secondo luogo viene da chiedersi in quale disciplina le tensioni concettuali non siano all'ordine del giorno: dove mai non rimangono zone d'ombra più o meno ampie, il cui rischiaramento è rimandato in attesa talvolta non di idee, ma di dati che facciano luce sulle ipotesi formulate? Sono tutte *indistintamente* irrisolvibili le tensioni concettuali all'interno delle singole discipline? Un conto è, infatti, richiedere l'intervento della filosofia nelle grandi questioni che sorgono sia nelle discipline empiriche, sia in quelle normative (etica, diritto, politica), un altro è pensare che il suo intervento sia indispensabile tutte le volte che l'operare è ostacolato da una qualche tensione concettuale, grande o piccola che sia.

Eppure Casati non pone alcun limite all'ambito di intervento della filosofia. Egli afferma che «richiedere che la "filosofia di" sia legittima solo quando a essere investiti della riflessione sono i temi centrali della vita significa privarsi di molte occasioni di incontro filosofico e in definitiva di molte possibilità di vedere il mondo sotto una luce diversa» (164). Egli, però, finisce per offrire esempi di negoziati concettuali concernenti *solo* grandi questioni, le cui risposte possono implicare radicali cambiamenti di visioni del mondo (7-31 e 171-173). La definizione di Casati assegna un ruolo poco plausibile alla filosofia: essa interverrebbe potenzialmente *tutte le volte che* dall'agire si passa al pensare, come se un fisico vestisse i panni del filosofo tutte le volte che smette di fare calcoli ed esperimenti e si mette a riflettere sui modelli teorici che adotta.

§2. La filosofia ha come obiettivo la risoluzione delle tensioni concettuali che si manifestano nelle varie discipline le quali, come si è visto, non avrebbero per Casati gli strumenti per superarle dal loro interno (102). Il lavoro del filosofo si situa a monte di tutto il sapere; esso induce una prenoscenza dell'oggetto d'indagine, cui segue la vera e propria conoscenza quando si passa dal piano della discussione teorica a quello della verifica empirica (114). Tale lavoro consisterebbe nel rendere esplicito quanto c'è di nascosto (di dato per scontato) nei modelli teorici che adottiamo per "vedere" il mondo (52); l'esplicitazione avverrebbe tramite la creazione di esperimenti mentali (75) che, spingendosi fino ai limiti dell'uso dei concetti, allargano lo spazio mentale (80). La filosofia non ha, dunque, a che fare coi dati di fatto, ma col modo in cui ci accostiamo ad essi e li utilizziamo per prendere delle decisioni: «La filosofia ti aiuta a riconciliarti con la tua decisione, ma la decisione è tua, e a questo punto dovresti sapere che avrà innumerevoli conseguenze *pratiche* [...]. Sei tu [...], persona, che deciderai di condurre la tua vita in un certo modo. Filosofica può essere stata la strada, che ti ha portato a quella decisione. Ma la decisione è un atto pratico, non filosofico» (58-59).

Casati ribadisce a più riprese che la filosofia non è una disciplina come le altre. Non è di fatto una materia di studio, ma semmai un'arte: la tecnica della negoziazione sui concetti (7 e 171). La filosofia è la componente *meta-teorica* di qualunque sapere, è ciò che rende possibile costruire teorie, ossia è «come l'acqua o l'aria in cui si muovono e respirano le scienze, l'arte, e in definitiva la stessa vita, quando questa non vuole essere cieco agire» (167). In quanto metascienza, la filosofia non porta nessuna informazione sul mondo esterno (116), poiché la sua peculiarità non è porre domande fattuali, appannaggio delle discipline empiriche, ma svelare il ventaglio di possibilità aperto da determinati concetti o da intere teorie (153-154 e 158). D'altronde, le domande fattuali acquistano senso solo all'interno di un contesto teorico (166), la cui costruzione è resa possibile proprio dalla filosofia: «Le verità filosofiche possono al più essere legate alla possibilità e alla necessità; o a formulazioni condizionali, o a tesi negative. La ricerca di verità sul mondo viene circoscritta, aiutata dalla formulazione di asserzioni in forma condizionale o negativa» (158).

La posizione di Casati ricalca, per molti versi, quella del filosofo e storico della scienza David Oldroyd che, nella sua *Storia della filosofia della scienza* (Mondadori, Milano 1989, trad. di L. Sosio; il titolo dell'edizione originale inglese è *The Arch of Knowledge. An Introductory Study of the History of the Philosophy and Methodology of Science*), scrive che «il movimento scientifico è costituito da una comunità di persone che cercano di conseguire la conoscenza scientifica del mondo attraverso vari tipi di osservazione e di procedure sperimentali e non, semplice-

mente, meditando sui problemi e parlandone, come fanno i filosofi, per quanto, ovviamente, una certa quantità di pensiero e di discorsi siano impliciti anche nel lavoro dello scienziato» (Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza*, 6). Oldroyd aggiunge che «in un certo senso lo scienziato è sempre una qualche sorta di filosofo, anche se spesso *non se ne rende conto*» (Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza*, 8, corsivo mio).

Come fanno i biologi, i chimici e i fisici a rendersi conto di svestire i panni di scienziati e di vestire quelli del filosofo? Quando passano dalla “cieca” pratica sperimentale alla riflessione sul loro lavoro e sui principi teorici che lo guidano, è proprio necessario l’intervento di una figura specifica di professionista del sapere come il filosofo? Dato che, come sostiene Casati, il negoziato concettuale non può essere vincolato solo alle grandi questioni sollevate dai modelli teorici adottati, i momenti di tensione concettuale all’interno di una disciplina saranno probabilmente assai frequenti; a meno di non voler giocare coi termini, parlare di “filosofia” tutte le volte che si pensa e si discute appare francamente insensato. Non è forse più ragionevole ammettere che è *inclusa* nel lavoro di un biologo, di un chimico, di un fisico, di un poeta, di un architetto, di un giurista *etc.* “una certa quantità di pensiero e di discorsi” concernenti *il proprio oggetto d’indagine*?

Se riandiamo alle origini della filosofia essa appare essenzialmente una disciplina teoretica, nella quale l’azione deriva da un certo modo di pensare; per ripetere Aristotele, la filosofia è ricerca delle cause degli esseri eterni (*Metaph.*, α 1, 993b 26-30) o, ritornando a Husserl, è «scienza dei veri inizi, delle origini»: perché dovremmo svuotarla del suo contenuto e del compito che ad essa venne assegnato da Platone e Aristotele e ridurla ad arte del dibattere su nozioni, quali che siano? Non è forse meglio dire che la filosofia ha finora fallito nel compito che si era posta, come fa ancora Husserl, e al limite rinunciare ad essa piuttosto che accettare la versione annacquata e vaga che ne dà Casati? Ogni disciplina è il risultato della sua storia, che è fatta di conquiste e di fallimenti, di fasi di sviluppo e di altre di regresso. La posizione dell’autore della *Prima lezione* è, a mio parere, la più chiara manifestazione dell’attuale fase di declino della filosofia, che dura ormai da molto tempo; piuttosto che considerare la definizione di “filosofia” che ne viene data come chiara e inoppugnabile, cosa che non riesce ad essere, sarebbe meglio prenderla come una forte sollecitazione a riflettere sul perché sia stata abbandonata la ricerca sul *Lògos* o sulle “vere cause” dell’Essere.

Alla filosofia in quanto metateoria, o metascienza, poi, è attribuito un ruolo che essa potrebbe esercitare pienamente se il rapporto tra teoria e metateoria fosse gerarchico, come lo delinea Casati. Questi afferma che la riflessione metateorica consente la costruzione di modelli teorici e conferisce così un senso ai dati empirici che essi sistemano e misurano (166-167). Tuttavia, non accade quasi mai che le questioni metateoriche sorgano *in vacuo*; si verifica piuttosto che esse siano poste a partire da teorie già esistenti e funzionanti. Le questioni metateoriche hanno un senso ed, eventualmente, una risposta *all’interno* del modello teorico in cui sono poste. In altre parole, se la filosofia è metateoria e se le domande metateoriche sorgono a partire da una teoria, si dovrebbe concludere che, se essa conferisce senso ai modelli teorici e consente di svilupparli, allo stesso tempo il suo intervento ha un senso perché quei modelli funzionano in un certo modo. Il rapporto tra teoria e metateoria, posto che sia tracciabile tra di esse una distinzione, è dialettico e non gerarchico: se la filosofia fosse davvero “l’aria o l’acqua” in cui “vivono” le teorie, dovrebbe valere anche il contrario.

Prendiamo l’esempio dell’esperimento mentale che Newton propone per giustificare l’unificazione in una sola teoria di moti apparentemente assai diversi, come quello dei gravi in caduta e il moto attorno ad un centro di rivoluzione dei pianeti. Casati considera l’esempio della palla di cannone che, lanciata ad un’opportuna velocità, entrerebbe in orbita attorno alla Terra, come uno dei più significativi del modo in cui la filosofia, in quanto negoziato concettuale, entra in gioco per rendere possibile la costruzione di una teoria: «L’unificazione newtoniana [...] è talmente ampia e profonda da richiedere un negoziato supplementare per aiutare la comprensione» (109). L’esempio è riportato nella spiegazione della definizione V dei *Principia mathematica* di Newton, la quale stabilisce che «una forza centripeta è quella in virtù della quale i corpi sono attratti o spinti, o comunque tendono, verso un punto come verso un centro» (*Principia*, def. V, trad. mia).

Mi permetto di osservare: (1) che tale esempio segue la citazione di un paio di dati che Newton considerava fattuali, cioè che la forza centripeta è rappresentata in natura dalla gravità, la tendenza di un corpo a cadere verso il basso, e dal magnetismo, che fa tendere il ferro verso la calamità; (2) che l’esempio della palla di cannone segue quello, già presente nei *Principia philosophiae* di Descartes (parte IV, §33), della fionda, che è trattenuta da una forza centrale (esercitata dalla mano) dalla sua tendenza a proseguire in linea retta: Newton e Descartes accettano, insomma, l’idea che un corpo, se non ostacolato nel suo moto, tenda a procedere di moto rettilineo uniforme;

(3) che, infine, l'esempio della palla di cannone presuppone l'accettazione, da parte dello stesso Newton, che il suo moto sia il risultato della composizione di un moto rettilineo uniforme e di un moto uniformemente accelerato verso il basso, come già dimostrato da Galilei nelle *Due nuove scienze* (teor. 1).

Il contributo del negoziato concettuale "supplementare" proposto nei *Principia mathematica* è davvero un esiguo aiuto alla comprensione della teoria della gravitazione universale; esso non è tanto un negoziato, quanto un semplice esempio tra gli altri proposti per descrivere la forza centripeta, e ha lo stesso valore del più noto (all'epoca) esempio della fionda. La vera fondazione della teoria non avviene per via filosofica, bensì per via matematica, come Newton afferma alla fine della nota che spiega la definizione V: «È necessario che la forza [con la quale la palla viene lanciata, *n.d.t.*] sia di una quantità determinata ed è compito dei matematici trovare tale forza che può servire per trattenere un corpo in un'orbita data ad una certa velocità».

Infine, Casati afferma, al termine del suo saggio, di avere «presentato una *teoria* della filosofia» che, come tale, ha l'interesse «di cercare di rendere conto di un ampio numero di fenomeni che potrebbero sembrare poco collegati tra loro, e di fare delle previsioni sul manifestarsi di altri fenomeni» (169). Se le parole hanno un senso, allora in quanto "teoria della filosofia" essa avrebbe bisogno a sua volta di una metateoria; quest'ultima spiegherebbe perché la teoria preveda così bene certi fenomeni e diverrebbe a sua volta una teoria, *et sic in infinitum*. In altre parole, dà origine ad un gioco degli specchi l'idea per cui esista un punto di vista privilegiato (lo «sguardo filosofico» che prende «le distanze dall'agire e dall'operare», 61), dal quale si possa guardare il contenuto di qualsivoglia disciplina.

Poco prima della conclusione dalla quale è tratta la citazione circa la teoria della filosofia, Casati aveva parlato, peraltro, della "filosofia pura" come di una «"metateoria delle metateorie"», aggiungendo che «l'infilata di livelli 'meta-' è cosa abbastanza comune. Ci sono macchine che costruiscono macchine. Ci sono programmi informatici che servono a scrivere programmi» (165). L'analogia con la filosofia non mi sembra pertinente: quelle macchine e quei programmi sono fatti per costruire prodotti ben precisi; la filosofia, invece, non ha né un assetto né un funzionamento preciso e non regola la costruzione di alcunché: stando a Casati, infatti, si limiterebbe ad aprire orizzonti di possibilità tra i quali si deve decidere, «ma non è la filosofia che ti fa decidere per l'una o per l'altra opzione, è la vita» (58). È più semplice affermare che in ciascun ambito del sapere (e, dunque, anche della filosofia?) ci sono fasi operative e fasi riflessive; che esse si intreccino con quelle di altri ambiti e che, all'interno di qualcuno di essi, prevalga la riflessione sull'operatività (come pare capiti in filosofia) è, per così dire, nell'ordine delle cose.

§3. La teoria della filosofia di Casati è gravida di conseguenze per l'insegnamento della filosofia stessa, a tal punto che rischia di stravolgerlo rispetto al suo assetto originario (quello della Riforma Gentile, per intenderci), di svuotarlo e di renderlo inutile. Casati riconosce che «molti filosofi troveranno la versione qui presentata della filosofia blanda o esangue. [...] In realtà la posizione che ho delineato [...] qualche richiesta sanguigna l'avanza. In un negoziato, a un certo punto si passa alla fase della decisione» (58). Il fatto è, come cercherò di mostrare, che tale versione non è semplicemente debole: essa dà della filosofia un'immagine vacua, impalpabile, che non tiene conto né delle sue origini né della sua controversa evoluzione e la riduce ad una specie di arte retorica. Essa ha come scopo di arrivare ad una decisione al termine del negoziato concettuale e questo sembra l'unico punto di forza di questa strana disciplina, ma anch'esso è indebolito dal riconoscimento che «non è la filosofia che ti fa decidere, [...] è la vita».

La versione presentata dall'autore della *Prima lezione* è più debole perfino di quella di Quine, per il quale la filosofia si occupa dei «*broad outlines of the whole system of the world*» ("i contorni più ampi dell'intero sistema del mondo", in B. Magee-I. Berlin, *Men of ideas*, Viking Press, Oxford 1979, 144). Casati afferma, infatti, in linea con l'idea per cui non ci sono questioni filosofiche pure perché non c'è nessun concetto che più di altri debba essere sottoposto a negoziato, che «non è che a parlare della Vita, dell'Essere o della Storia si sia più filosofi che a parlare di pianeti o di famiglie» (34). La filosofia è una pratica (un'arte) che consiste nell'immaginare le conseguenze della ridefinizione dei concetti che normalmente si usano nei più diversi ambiti e nelle più disparate discipline; è, insomma, una «fabbrica di condizionali» (57) e il risultato cui approda, al termine di un negoziato e *prima* della decisione in merito ad una nuova definizione, è una «cartografia delle possibilità» (53). Praticare la filosofia equivale, dunque, a costruire ponti fra ragionamenti, utilizzando l'analogia e ragionando in modo parametrico (128), tramite variazioni anche leggere del valore attribuito a questo o a quell'elemento che definisce un concetto: «L'unico strumento veramente utile nell'acquisizione della pratica filosofica è l'*analogia*. Imparare a fare filo-

sofia passa per l'imparare a vedere in un certo ambito delle figure, dei pattern di impostazione e di soluzione di problemi che possiamo sperare di esportare in un altro ambito» (124).

In che cosa consiste, allora, l'insegnamento della filosofia? Priva di un canone (170) e senza confini definiti, questioni proprie e ambiti dai quali possa essere *a priori* esclusa, se non quelli puramente operativi, la filosofia dovrebbe essere insegnata, innanzitutto, sforzandosi di riconoscerla nelle pieghe della vita (145). Casati non esclude la classica modalità di insegnamento della storia della filosofia, poiché, a suo parere, tale storia è la sola base fattuale (empirica) di cui questa disciplina disponga (121). Tuttavia, la storia della filosofia non solo non è né necessaria né sufficiente come base fattuale ma, nella presentazione che generalmente ne viene fatta nei manuali scolastici, è un'illustrazione di paesaggi concettuali, la cui unica funzione, come per ogni storia, è di insegnare a prendere le distanze dal presente e a concepire mondi possibili (151). Siccome non esistono problemi filosofici universali e la filosofia, in quanto negoziato concettuale, non ha confini fissati una volta per tutte, per praticarla bastano delle mere "capacità informali di ragionamento": «Non è che devi imparare la logica formale e poi tutto il resto – le tue capacità informali di ragionamento sono del tutto sufficienti a farti capire la struttura di un argomento filosofico e non è detto che vengano migliorate dall'apprendimento di un sistema formale» (122).

Verrebbe da dire: tutti sono filosofi, dunque nessuno lo è. Che bisogno c'è, infatti, di una figura specifica di professionista del sapere, quella del docente di filosofia, se questi insegna un'arte che consiste nel negoziare sui concetti e che, per essere praticata, non richiede altro che "capacità informali di ragionamento"? Cosa ne legittimerebbe, poi, l'intervento nelle singole discipline? Non sono pochi i docenti di filosofia che hanno un'idea molto vaga di cosa sia la costante di Planck, eppure, stando a Casati, nulla impedirebbe loro di discutere sulle conseguenze sul piano epistemologico del principio di indeterminazione di Heisenberg; sono ancora di più quelli che posseggono imprecise nozioni di embriologia, eppure potrebbero elaborare percorsi didattici di bioetica. Con quali competenze si metterebbero a discutere di questioni complesse, per dare una risposta alle quali occorre avere in partenza nozioni scientifiche piuttosto aggiornate e non ricavate da riduzioni manualistiche? Non è sufficiente un buon fisico o un buon biologo che metta in atto le sue "capacità informali di ragionamento", per *impostare* una discussione sui limiti delle previsioni delle leggi fisiche o sull'inizio della vita di un individuo? Chi, d'altra parte, non possiede tali capacità?

Casati propone un confronto con la pratica dell'arte vera e propria, per spiegare che la filosofia non è un sapere che veicola specifiche conoscenze, ma tecniche di argomentazione: «Per fare il pittore magari devi padroneggiare il disegno; e per fare la violinista è meglio che ti eserciti con scale e arpeggi. Ma queste richieste riguardano abilità *pratiche*, e come tali queste hanno molte diverse porte d'ingresso. [...] Questo aspetto è legato al ricominciare sempre da capo della filosofia [...]. Ma soprattutto al fatto che il saper fare non è cumulativo; bisogna tenersi in esercizio; devi fare le scale ogni giorno se vuoi continuare a suonare il pianoforte» (122-123). Il confronto non mi pare regga. Infatti, *di norma* si diventa pittori o musicisti al termine di un lungo apprendistato all'interno di scuole d'arte o conservatori in cui *si impara* a utilizzare determinati strumenti che, peraltro, pongono limiti alle capacità espressive, cosa che Casati non prevede per la pratica della filosofia. Inoltre, mentre la pittura o la musica hanno come scopo la produzione di un artefatto, la filosofia, pur essendo un'arte, non conduce alla messa in opera di un prodotto specifico.

Infine, è opportuno soffermarsi sulla descrizione della storia della filosofia che l'autore della *Prima lezione* fornisce. Essa presenta delle incongruenze: in primo luogo, cosa significa esattamente che la storia della filosofia è la sola "base fattuale" della filosofia stessa? E inoltre, quale teoria dovrebbe essere verificata da questa base? Quella di Casati? La storia della filosofia sarebbe, dal suo punto di vista, la base empirica che conferma la tesi per la quale la filosofia è sempre stata negoziato concettuale; ciò che essa presenta, tuttavia, «non sono fatti storici, ma ricostruzioni» (147); non esistendo problemi filosofici universali (151), nulla vi potrebbe essere escluso *a priori*. Questa base empirica è, perciò, *totalmente* indeterminata quanto alla sua estensione e al suo contenuto. Infine, Casati distingue «tra lo studio della filosofia e lo studio della storia della filosofia», ma afferma anche che la filosofia non si apprende, perché non ha un contenuto, né strumenti specifici di cui si avvale, né prodotti cui mira, e il suo materiale empirico è la storia della filosofia, che è per definizione sempre rivedibile e soggetta alle più diverse interpretazioni. La tesi di Casati, dunque, rende la filosofia un'arte retorica che chiunque può praticare in qualunque momento su qualsiasi oggetto di discussione. È un sapere privo di un canone e di un contenuto specifico (non è previsto nemmeno qualcosa di simile alla *Teoria dell'argomentazione* di Perelman come testo di riferimento), che conserva vaghe tracce di ciò che è stata agli inizi; per essa è del tutto insensato parlare di un insegnamento e, perciò, di un inserimento in un curriculum scolastico.

Conclusioni. La tesi sostenuta da Casati ha il difetto di non tenere conto delle origini e dell'evoluzione della filosofia almeno fino agli inizi del XIX secolo. L'impressione che si ricava dalla lettura del saggio è che essa sia convincente perché si è deciso che la definizione di filosofia che è stata data sia quella corretta e che ad essa si *debbono* adattare i fatti storici; del resto, data quella definizione la filosofia diviene così diffusa da essere davvero visibile ovunque, e la verifica della tesi è in questo modo facilmente assicurata. Le definizioni proposte in questa analisi critica, invece, ruotano attorno ad alcuni elementi che, fin dagli inizi, hanno costituito la filosofia come specifico ambito del sapere: essa ha a che fare con le cause prime della realtà (le «giustificazioni ultime» di Casati, 160-162) o, se si preferisce, col senso del Tutto, in merito al quale i filosofi hanno tentato, almeno fino ad un certo punto, di formulare asserzioni vere («la filosofia, come la scienza, è alla ricerca della verità», 157-158).

Casati sostiene a più riprese che la filosofia non possiede un canone, un insieme ordinato di conoscenze che stanno tra loro in precise relazioni sulla base di qualche criterio logico o epistemologico (119-120, 170). Eppure, se si legge la *Metafisica* di Aristotele, all'inizio del VI libro si trova che «tre sono [...] le branche della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e la teologia. [...] Se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore <alle altre scienze> e sarà filosofia prima» (*Metaph.* E 1, 1026a 18-19, 27-30, trad. di G. Reale). Per Aristotele, la filosofia è il sistema delle scienze, che sono o teoretiche o pratiche, come risulta dalla precedente citazione tratta dalla *Metafisica*, ed esiste una scienza o filosofia prima che si occupa della «sostanza immobile». Se si legge, poi, la lettera dedicatoria del *De cive* di Hobbes si scopre che, intorno alla metà del XVII sec., si descriveva in questi termini il canone della filosofia: «La filosofia si divide in tanti rami quanti sono i generi delle cose a cui la ragione umana può applicarsi, e cambia nome secondo le diversità della materia che tratta. Se tratta delle figure, si chiama Geometria; se dei moti, Fisica; se del diritto naturale, Morale; e sono tutte Filosofia; così come è tutto Oceano il mare che qui è detto Britannico, là Atlantico, altrove Indiano, dai lidi che bagna» (T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a c. di N. Bobbio, UTET, Torino 1988, 63).

A me pare, perciò, illegittimo, sul piano storico, procedere alla maniera di Casati, proponendo un'arbitraria definizione di filosofia senza tenere conto di quelle fornite in passato. Se si procede tenendone conto, invece di porsi domande che acquistano senso solo se si accetta che la filosofia sia sempre stata negoziato concettuale, si fa tornare alla ribalta la questione sul modo in cui matematica e fisica si siano separate dalla filosofia, quella riguardante la morale e il suo statuto di disciplina filosofica *etc.* Sono del parere, insomma, che sia più opportuno, alla luce delle definizioni storiche fornite e dei canoni proposti, domandarsi cosa sia oggi rimasto alla filosofia come *proprio* campo d'indagine.

Tutte le critiche rivolte al saggio di Casati non tolgono che esso dia la rappresentazione più chiara e più completa di come oggi *generalmente* è concepita la filosofia. *Absit iniuria verbis*: se si pubblicano libri dedicati alla filosofia del vino, è proprio perché, come afferma l'autore della *Prima lezione*, si tende a pensare che «anche degli episodi del tutto occasionali e affatto marginali nella vita di una persona possano suscitare riflessioni filosofiche» (163). La validità della teoria della filosofia di Casati, tuttavia, è contingente; vale probabilmente per l'oggi, ma non in assoluto. Se questo riconoscimento al saggio è meritato, ai filosofi di professione e ai docenti di filosofia si para davanti una grande questione, che è insieme storica e teoretica: come si è passati dalla filosofia come ricerca delle cause prime dell'Essere al negoziato concettuale? E ancora, da questa domanda ne possono sorgere altre, altrettanto importanti: non si tratta di un impoverimento? È capace la filosofia di produrre ancora visioni complessive del mondo giustificate razionalmente? Se sì, in quali ambiti?

A proposito dei manuali di filosofia, Casati afferma: «Ciò che viene presentato in genere [*scil.* in essi] non sono fatti storici, ma ricostruzioni. La filologia filosofica è appena accennata o del tutto assente. [...] Sono in realtà un genere particolarissimo di letteratura e come tali devono essere letti, studiati e valutati» (147). Si tralasci per mancanza di spazio l'accostamento dei manuali di filosofia a quelli di letteratura, che meriterebbe una discussione a parte, e si colga, invece, l'accento alla necessità di una «filologia della filosofia». Sarebbe davvero indispensabile, prima ancora di accostarsi a questa strana disciplina, capire come essa sia cambiata nel tempo, seguendo l'uso che del nome 'filosofia' è stato fatto nei secoli. Se le modalità d'impiego e i riferimenti del termine non presentassero un minimo comun denominatore, allora Casati avrebbe buone ragioni per sostenere la correttezza della sua tesi; se qualche elemento comune, invece, ci fosse, da lì si dovrebbe ripartire per ricostruire una disciplina che, oggi, non ha alcuna caratteristica definita. E questo, a mio parere, lungi dall'essere un vantaggio, è in realtà il più grave *handicap* di cui soffre la filosofia come materia scolastica.

SUL CONCETTO DI METAFISICA

**Esposizione dei contenuti del Laboratorio Tematico di Filosofia
Aprile 2012 - III D Liceo Classico Luigi Galvani di Bologna**

A cura di Pierluigi Morini

Presentazione

Il tema scelto per il Laboratorio di quest'anno e concordato con il docente titolare di Cattedra, Glauco Miranda, è il concetto di metafisica. Nello svolgimento del percorso ho utilizzato la metodologia oramai collaudata nella pratica didattica dal 2009 e già teorizzata fin dal 2004: la "filosofia per modelli di razionalità"¹.

In questo articolo indicherò i contenuti disciplinari che ho esposto alla classe III D del Liceo Classico Luigi Galvani di Bologna su gentile richiesta del Prof. Glauco Miranda, proponendo agli alunni – come nelle precedenti occasioni laboratoriali – un'introduzione estetica al tema più propriamente teoretico.

In un articolo che verrà pubblicato successivamente, dal titolo - *LAB 2012* - verranno presentati il commento del prof. Miranda, un mio breve resoconto sui tempi e sulle modalità didattiche, infine saranno esposti i migliori elaborati scritti dagli alunni.

INDICE:

1- **Premessa:** la polarità "concreto-astratto"

2.1- **Introduzione al tema:** perché introdurre il discorso filosofico, il ragionamento ben argomentato, da un momento di esperienza estetica? *Theorein*: la teoria estetica da Kant a Gadamer ed oltre. *Aisthesis*: un breve momento di esperienza estetica di fronte ad alcuni dipinti

2.2- Filosofia e Cinema: *Rosemary's Baby* di Roman Polanski, secondo Julio Cabrera. Esiste anche una provvidenza diabolica?

2.3- Filosofia e Teologia: La dottrina della provvidenza divina in Tommaso d'Aquino

2.4- Etica e Metafisica: Il male metafisico e il male radicale

2.5- Schemi di riepilogo sui principali argomenti fin qui affrontati

3.1- Il tema: *la Metafisica*

3.2- *Il modello di razionalità della metafisica della partecipazione:* un percorso tra i testi (Parmenide, Platone, Plotino, Eckhart, Schelling, Bergson)

¹ La metodologia dell'insegnamento filosofico denominata "per modelli di razionalità" è stata da me presentata ed approfondita nel corso di otto anni di esperienze teoriche e pratiche che sono state pubblicate e che qui elenco: 1) A. Girotti – P. Morini, *Modelli di razionalità*, Sapere, Padova 2004 - 2) P. Morini, *La filosofia per modelli di razionalità una proposta metodologica*, in «Comunicazione Filosofica» n° 17 -Ottobre 2006; pp. 4-15 - 3) P. Morini, *La filosofia attraverso il cinema*, in «Comunicazione Filosofica» n° 17 -Ottobre 2006; pp. 166-182 - 4) P. Morini, *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, in «Comunicazione Filosofica» n° 18 – Giugno 2007; pp. 105-124 - 5) P. Morini, *Logica ed estetica nell'insegnamento della Filosofia*, in «Comunicazione Filosofica» n° 20 -Maggio 2008; pp. 13-48 - 6) P. Morini, *All'inizio è stupore*, in «Comunicazione Filosofica» n° 24 -Maggio 2010; pp. 33-55 - 7) G. Miranda - P. Morini – Alunni Liceo Galvani, *Esperienza didattica*, in «Comunicazione Filosofica» n° 24 -Maggio 2010; pp. 56-73 – (Gli articoli 6 e 7 sono stati pubblicati anche in «Quaderni di Cultura del Galvani», anno 16, n. 1, 2010-2011; alle pagine 75-146) - 8) P. Morini, *Interpretazioni della realtà*, in «Comunicazione Filosofica» n° 25 -Ottobre 2010; pp. 31-75 - 9) G. Miranda - P. Morini – Alunni Liceo Galvani, *Laboratorio tematico di Filosofia* in «Comunicazione Filosofica» n° 25 -Ottobre 2010; pp.76-104 - 10) G. Miranda - P. Morini – Alunni Liceo Galvani, *La Filosofia nel Cinema*, in «Comunicazione Filosofica» n° 28 -Giugno 2012; pp. 23-60 -

- 3.3- Il modello di razionalità della critica al concetto di metafisica. Le forme antiche del paradigma: la sofistica e lo scetticismo
- 3.4- I testi del paradigma critico (Ockham, Hume, Kant, Marx, Nietzsche, Freud)
- 3.5- Il paradigma critico nella prima metà del Novecento
 - 3.6- Perché ancora la metafisica? Il recupero della metafisica classica: la “metafisica dell’esperienza” in Gustavo Bontadini e Marino Gentile
 - 3.7- I testi del paradigma dell’esperienza (Aristotele, Heidegger, Arendt)
- 3.8- Scheda di riepilogo in otto punti sulla riflessione intorno al modello di razionalità della metafisica dell’esperienza

§ 1- Premessa: la polarità “concreto-astratto”

I riferimenti categoriali che costituiscono il sapere filosofico spesso vengono presentati in forma dicotomica, come accade nel caso del binomio concettuale *concreto/astratto*.

Se ci pensiamo, questa dicotomia può colpire la filosofia nella sua stessa ragion d’essere. Infatti l’obiezione più frequente che viene fatta a chi si occupa di filosofia, consiste nella considerazione che la filosofia è un sapere astratto, che essa oggi è un sapere inutile in quanto è incapace di trasformare le cose. Da ciò si deduce che la filosofia è un lusso del passato.

Ma che cosa significa essere concreti?

Come si fa a non essere astratti?

In che cosa consiste il *punto di vista concreto*?

Se partiamo dal punto di vista astratto e lo radicalizziamo, potremmo affermare che ogni intellettuale è astratto. Un matematico non è forse astratto? Se la risposta è “sì”, allora anche il fisico e il biologo lo sono, in quanto fanno calcoli. Ma se estendiamo ulteriormente il significato, troviamo che pure il politico, che si nutre di statistiche (troppo spesso vivendo in un mondo autoreferenziale), è astratto. A sua volta anche l’economista, sebbene abbia come orizzonte i bisogni concreti degli uomini, alla fine si occupa di proiezioni che, nella loro struttura, riguardano ben poco la vita ordinaria, concreta, della gente comune.

Allora ognuno di noi, uomini comuni, potrebbe dire: solo io possiedo il *punto di vista concreto* su di me e su ciò che mi riguarda. Tuttavia anche a me qualcosa sfugge, non è tutto sotto il mio controllo. Così la concretezza scivola sempre più lontano, mano a mano che qualcuno cerca di comprenderla. Eccoci di nuovo alla filosofia.

Bisogna rilevare che la filosofia, lungo la sua storia, ha avuto più successo quando ha cercato di *rispondere a problemi concreti*; perciò sin dal tempo dei presocratici c’è stata una grande richiesta di filosofia.

Ma ora tralasciamo la storia e prendiamo, per esempio, un altro concetto oscuro e vago su cui i filosofi si sono sovente interrogati: il concetto di “vita”. La vita è evidentemente *concreta*, ma essa non ci lascia nulla se non facciamo un passo indietro, se non ci astraiano per renderci conto di ciò che ci succede. Nessuna delle cose che ci capitano, delle cose che viviamo, è importante se non ci lascia qualcosa dal punto di vista del conoscere, del sapere; e la conoscenza è un atto di *astrazione*, letteralmente “estrae” qualcosa da ciò che succede.

Ciò nonostante il rapporto concreto/astratto continua a presentarsi come un vero rompicapo: “quando si praticano l’astrattezza e la concretezza?”.

Per quanto concerne l’astrazione, ci si potrebbe chiedere: “ma abbiamo veramente voglia di complicarci la vita?” Dietro il *rifiuto dell’astrazione* allora può nascondersi il timore di mettere in discussione il nostro quieto vivere.

Ma anche il *rifiuto della concretezza* può condurre ad un esito analogo: ci si sente troppo deboli per sopportare la durezza della vita ed allora ci si rifugia nella “cittadella interiore”, in un mondo astratto e costruito a misura delle nostre paure.

Il problema resta aperto. C’è bisogno di filosofia.

§ 2.1 - Introduzione al tema: perché introdurre il discorso filosofico, il ragionamento ben argomentato, da un momento di esperienza estetica? *Theorein*: la teoria estetica da Kant a Gadamer ed oltre. *Aisthesis*: un breve momento di esperienza estetica di fronte ad alcuni dipinti

Da diversi anni oramai ho formalizzato una proposta didattica per l'insegnamento della filosofia che prevede un'**introduzione estetica al ragionamento filosofico**. Tale metodologia ha ricevuto una certa attenzione in ambito disciplinare ed è già stata utilizzata mostrando la sua efficacia didattica, ma ciò non toglie che nell'insegnamento, in filosofia soprattutto, si debba sempre procedere con prudenza, attenzione e chiarezza, in modo da poter raccogliere ogni possibile segnale che funga da spunto per un miglioramento didattico della lezione di filosofia, cioè della comprensione della filosofia stessa.

Possiamo dire che la filosofia, con il suo "tutto-domandare", con il suo porre problemi, sin dalle sue più remote origini storiche, rechi con sé la necessità razionale di **mettere in questione il sapere**, anzi ciò che si crede di sapere. Da sempre, nel suo posizionarsi all'interno della cultura e della scienza della propria epoca, il filosofo si situa sulla soglia di un'apertura alla verità. Questa è la condizione *sua propria*, il punto di arrivo di un lungo percorso di studio e di indagine. Ciò vale a dire che l'istanza posta dal filosofo è intrinsecamente *trans-disciplinare*: la sua costante esigenza di problematizzazione del sapere gli prescrive di saper attraversare le conoscenze maturate nel tempo con la **propria disciplina** (la storia della filosofia) interrogando anche le **altre discipline**².

Questo è sempre accaduto (basti ricordare il valore che possedeva la matematica per Platone e per Cartesio o pure l'arte tragica per Aristotele o la poesia per Vico) ed oggi (in un presente che si iscrive in quella vasta e consolidata epoca della settorializzazione del sapere, che ha avuto i suoi albori nell'Ottocento) produce quella pluralità di forme disciplinari denominate, da molti, *filosofie al genitivo*. Paolo Rossi (1923-2012), filosofo e storico della scienza recentemente scomparso, le ha chiamate **filosofie speciali** (filosofia della scienza, filosofia della religione, filosofia del diritto, filosofia della storia, filosofia del linguaggio, ecc.) ed ha sottolineato come il loro processo di istituzionalizzazione sia oramai giunto a compimento nelle Università di tutto il mondo (cfr. Introduzione a *La filosofia*, 4 voll., a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1995).

La consapevolezza della capacità che la filosofia oggi possiede, nel seguire da vicino gli sviluppi recenti delle discipline scientifiche ed umanistiche, non deve farci smarrire il riferimento alle **cinque tradizionali partizioni** con cui la filosofia si è articolata fin dall'antichità: **Metafisica, Etica, Estetica, Logica e Teoria della conoscenza**.³ Queste sfere autonome d'indagine resistono ancora ai mutamenti storici anche se in filosofia, come Rossi sottolinea, la loro completa autonomia è sempre un *problema* e non un dato di fatto. Non tutti i filosofi hanno concordato su questa ripartizione del sapere e spesso, lungo la storia del pensiero, l'indagine sul significato dei concetti che fondano il discorso filosofico - l'essere, il bene, il bello, il vero - ha incrociato più di una sfera disciplinare, nel tentativo, promosso dai filosofi, di dare risposte a domande sempre più complesse.

Così è accaduto per l'**Estetica** che, come disciplina filosofica, ha avuto antichi antecedenti nella "teoria dell'arte" o nella "conoscenza del bello", ma esordisce come termine specifico solo nel titolo della principale opera di Baumgarten, *Aestetica*, (1750), dove egli lo intese come "teoria della conoscenza sensibile" in generale, con un'evidente riferimento al significato etimologico del termine greco *aisthesis*. Baumgarten (1714-1762) definisce la conoscenza sensibile una facoltà conoscitiva inferiore rispetto a quella intellettuale, l'unica che può analizzare le rappresentazioni della realtà in modo "distinto", cioè con i concetti. Baumgarten segue, in questo, la dottrina della percezione formulata da Leibniz, per la quale le sensazioni producono idee indistinte, confuse ed oscure. Nonostante l'inferiorità di grado che l'Estetica possiede rispetto alla Logica (conoscenza intellettuale), con Baumgarten essa perviene per la prima volta alla propria autonomia. Difatti, se con la Logica e la sua metodologia affidabile, l'intelletto si rappresenta il mondo in termini concettuali e perviene al vero, l'universale astratto, con l'Estetica la sensibilità può raffigurarsi il mondo nei suoi concreti particolari e da tali fenomeni desumere un'idea di perfezione. La perfezione a cui si giunge tramite la conoscenza sensibile avviene per astrazione, come accade per la conoscenza razionale, ma il procedimento di unificazione è intuitivo, non logico-matematico e riguarda i molteplici connotati delle singole cose, fenomeni che vengono rappresentati ed intuiti nella loro totalità sotto un'unica forma. Grazie al richiamo al concetto metafisico di perfezione, l'**imago veritatis** che è prodotta dalle rappresentazioni sensibili assume poi i connotati di un **analogon rationis**. Pertanto, secondo Baumgarten, tra il sentire oscuro e la chiarezza razionale abbiamo una forma intermedia di conoscenza, ma per questo non meno dignitosa: la conoscenza sensibile che riguarda il campo proprio dell'*espressione artistica*.

L'atteggiamento per cui l'apparenza sensibile, determinando il bello, è fine a se stessa, ispira anche la riflessione estetica di Kant. L'estetica moderna si sviluppa lungo l'asse diacronico che va da Kant ad Hegel, passando per

² Chi vuole approfondire questo argomento, può consultare e scaricare un mio articolo dal titolo *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, pubblicato in *Comunicazione Filosofica* n. 18 -Giugno 2007 – pp. 105-124. L'archivio della rivista è fruibile e consultabile sul sito della Società filosofica italiana, www.sfi.it.

³ Rossi le denomina **discipline filosofiche**.

Schelling e, durante il suo percorso, ripropone la *vexata questio*⁴ intorno alla **verità dell'arte**. Nella filosofia contemporanea, gli autori più significativi che riprendono il dibattito sullo stesso argomento, ma da differenti prospettive, sono Heidegger e Gadamer. In realtà, il pensiero di molti altri autori andrebbe brevemente ricordato ma, per necessità di sintesi, in questo paragrafo indico solamente i nomi di alcuni di loro: Walter Benjamin (1842-1940), Benedetto Croce (1866-1952), Ernst Bloch (1885-1977), Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), Jacques Derrida (1930-2004).

Kant (1724-1804) affronta il problema della verità in arte innanzitutto negandola. La bellezza e l'arte non hanno alcuna relazione con la verità e la logica dimostrativa. La bellezza è **apparenza** e le forme d'arte esprimono le qualità estetiche degli oggetti dal punto di vista soggettivo e non indagano sulla loro costituzione oggettiva. In altre parole, solo la scienza, il sapere fisico-matematico⁵, rappresenta le caratteristiche universali ("trascendentali del soggetto") degli oggetti d'esperienza.

Per converso, l'arte è prodotta dal libero gioco delle facoltà, sensibilità ed intelletto, esercitato senza una direzione prefissata, senza uno scopo.

Evidentemente, il problema dell'arte e della bellezza colloca il tema della conoscenza **al di là** delle dicotomie "intelletto-ragione", "fenomeno-noumeno", "necessità-libertà", su cui si sono attestate le prime due Critiche del filosofo di Königsberg, *Critica della ragion pura* (1781) e *Critica della ragion pratica* (1787).

⁴ Il problema era già presente al tempo di Platone e di Aristotele. Chi vuole può consultare, sempre sul sito citato, l'articolo *All'inizio è stupore*, paragrafi 3 e 4. Lo trovate in *Comunicazione Filosofica* n. 24 -Maggio 2010- pag. 33 e sgg.; oppure è consultabile anche in *Quaderni di cultura del Galvani*, n. 1, 2010-2011; pag. 107 e sgg.

⁵ Il giovane Kant ebbe un grande interesse per le scienze naturali e, muovendosi dalla fisica newtoniana, giunse a formulare l'ipotesi della nascita del sistema solare da una **nebulosa primitiva**. Nel Settecento la scienza cercava di dare risposte al problema della formazione del sistema solare ed ancora oggi vale la pena ricordare alcuni dei passaggi teorici con cui si è venuta formando una certa immagine del mondo. Ciò può dare l'idea di come un filosofo spesso si occupi della scienza del proprio tempo (la suddetta transdisciplinarietà, o transdisciplinarietà, della filosofia), talvolta per assumerne i capisaldi, talaltra per sottoporli a critica. George-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), matematico, naturalista e filosofo francese, teorizzò una storia del cosmo utilizzando il calcolo e le leggi della meccanica newtoniana e tentò di trarre conclusioni razionali dall'ipotesi che le comete avessero avuto un ruolo attivo nella formazione del sistema solare (*Storia naturale*, 1749). Negli studi di Buffon sono rintracciabili anche alcune ipotesi trasformiste e pre-evoluzioniste sulle specie viventi, fino a giungere a considerare la possibilità che l'uomo e gli animali discendessero dai medesimi "prototipi" anteriori (Cfr. *Storia naturale*, Libro XIV). Nel 1755 Kant pubblicava a Königsberg *Storia generale della natura e teoria dei cieli*, in cui sosteneva che lo stato dell'Universo è il risultato di un'evoluzione naturale. La teoria kantiana si regge sul carattere **universale** dell'**interazione gravitazionale** tra le masse che formano la materia dell'universo (secondo la legge **newtoniana**, "due corpi si attraggono proporzionalmente al prodotto delle loro masse ed inversamente al quadrato della loro distanza") e sull'ipotesi che lo spazio originario non fosse vuoto ma che vi avesse sede una materia diffusa, le cui molecole esercitano un'azione reciproca anche repulsiva. L'espansione della materia primigenia era regolata dalla distribuzione governata dalla legge di gravitazione, ritenuta valida in un universo che si estende all'infinito. Secondo tale ipotesi, la zona più esterna dell'universo infinito è assai distante dal centro in cui si era verificato il primo accumulo di materiali (origine) ed è molto lontana dall'aver concluso il proprio percorso evolutivo. La **struttura spazio/temporale dell'universo**, assunta come oggetto di scienza, si estendeva all'**infinito** e l'atto creativo di Dio regrediva ad un antefatto metafisico della storia naturale: «La creazione non è l'opera di un momento. Una volta che ha avuto inizio con la produzione di un'infinità di sostanze e di materia, essa continua ad essere attiva per l'eternità con gradi di fecondità sempre crescenti. Passeranno **milioni e intere miriadi di milioni di secoli**, nel corso dei quali si formeranno e giungeranno a completezza l'uno dopo l'altro, in quegli spazi lontani dal centro della natura, sempre dei nuovi mondi e dei nuovi sistemi planetari.» (I. Kant, *Storia generale della natura e teoria dei cieli*, trad. it. a cura di G. Scarpelli, Theoria, Roma 1987; pag. 75). Il **modello evolutivo** kantiano si prefiggeva di spiegare l'origine dell'universo conformemente a quanto aveva elaborato la fisica newtoniana, evitando di far ricorso a congetture teologiche, quali quelle che prevedevano l'intervento diretto di Dio per mettere in moto i pianeti. L'intero processo evolutivo aveva alle proprie spalle un tempo finito, ma davanti ad esso si apriva la voragine di un futuro infinito. Anche Pierre Simon de Laplace, matematico, fisico ed astronomo francese, nella sua *Esposizione del sistema del mondo*, pubblicata nel 1796, giunse ad elaborare un'ipotesi evolucionista della formazione del sistema solare, molto simile a quella prospettata da Kant. Naturalmente oggi, dopo Einstein, l'idea moderna di uno spazio e di un tempo infiniti, dal punto di vista fisico, non può più essere sostenuta. La stessa teoria della relatività ristretta, pubblicata da Einstein nel 1905, sembrava essere stata messa in discussione dalla recente scoperta che i neutrini viaggiano ad una velocità di circa 60 nanosecondi superiore a quella della luce (esperimento condotto dal rilevatore "Opera" nel settembre 2011, tramite una collaborazione tra il CERN di Ginevra e l'Istituto nazionale di fisica nucleare del Gran Sasso). Ma alla fine del febbraio del 2012, lo stesso team di ricercatori ha denunciato di aver rilevato delle anomalie negli strumenti di rilevazione che erano serviti per l'esperimento di settembre. La teoria della relatività è momentaneamente salva e, con essa, anche una concezione non lineare tempo (è impossibile che il flusso temporale si muova in una sola direzione, all'infinito).

Mentre la prima Critica presenta un modello esplicativo della conoscenza che si fonda su una razionalità fisico-matematica, che assegna all'ambito delle chimere la "cosa in sé" e ciò che trascende l'esperienza sensibile, invece la seconda Critica si richiama al valore di un'esperienza morale capace di cogliere il centro stesso della realtà noumenica e cioè la consapevolezza di quella libertà che non è meno evidente della verità che la scienza raggiunge in ambito fenomenico. La terza Critica, la *Critica del Giudizio* (1790), si apre invece alla possibilità di far convergere tra loro la sfera della certezza e quella della libertà. Convergere, ma non confondere. Infatti per Kant il mondo sensibile della natura, nel suo meccanicismo e nella sua necessità, resta sempre separato dal mondo della libertà fondato sull'imperativo morale. Tuttavia, proprio il mondo naturale sembra possedere una finalità intrinseca (lo sviluppo delle parti di un organismo sono finalizzate al mantenimento della sua vita) coniugabile con la libertà (non si dà un fine senza la libertà di attuarlo) che l'intelletto esclude dal proprio ambito: questo viene **mostrato dall'arte**, che opera *come* la natura (rende libera la natura di *apparire*) attraverso la bellezza, ovvero rendendo i fenomeni aderenti al bisogno di ordine, di unità e di armonia propri del soggetto.

La facoltà che lascia apparire al soggetto i fenomeni della natura - conoscibili in sé solo in modo universale e necessario - come fossero delle realtà che si possono rappresentare in modo libero e spontaneo, è il *sentimento*. Con tale facoltà l'uomo può fare esperienza dell'esistenza del finalismo naturale, una comprensione che la conoscenza scientifica esclude (per Kant la conoscenza riguarda le *cause* dei fenomeni) e che la morale può ammettere solamente come un postulato (dato l'imperativo morale, deve poter esistere anche la libertà di osservarlo).

Il sentimento, secondo Kant, è un tipo di giudizio, ma non l'unico:

«Il giudizio in generale è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale»⁶.

Esso si suddivide in due tipi:

Il primo tipo di giudizio è quello "determinante", ovvero il giudizio scientifico, che prevede la presenza di una regola universale, una categoria, in cui si "sussuma" il particolare (e cioè dall'universale logico, per esempio la categoria di sostanza, si passa al particolare concreto, per es. la categoria universale di sostanza investe le sensazioni che danno, per es., ad un fiore una forma definita, che così si *determina* come "sostanza-fiore", questa forma-fiore che è qui di fronte a noi).

Il secondo tipo di giudizio è il giudizio sentimentale, che si chiama "riflettente" perché «risale dalla natura del particolare all'universale [...] ed ha bisogno di un principio, [...] *il principio della finalità formale della natura*».⁷ Ciò significa che nel giudizio riflettente non si considera più l'oggetto come determinato dalle forme a priori dell'intelletto (per es. questo determinato fiore), ma *si ammira, con il nostro sentimento*, la finalità di ogni parte dell'oggetto (per es. i petali, il gambo, le radici ecc.) e la finalità complessiva a cui l'oggetto tende (la conservazione, lo sviluppo e la generazione).

Il giudizio riflettente, a sua volta, si divide in due tipologie e può essere di tipo *estetico* o di tipo *teleologico*.

Il giudizio *estetico* è quel giudizio che riguarda la riflessione sulla bellezza e sull'arte (qui Kant introduce la designazione del termine *estetica* che è in uso ancora oggi) ed esprime il compiacimento soggettivo ed immediato per *l'idea di finalità* che l'oggetto esprime in sé come sua *regola* (non come concetto) in sintonia con le attese del soggetto, *come se* la bellezza della natura fosse lì di fronte appositamente per noi; la bellezza è tale in quanto esprime un piacere disinteressato ed un'universalità *senza concetto*, essa è un sentimento teso a soddisfare il nostro bisogno di armonizzare l'atto spontaneo della nostra immaginazione con l'esigenza di legalità dell'intelletto, in un libero gioco delle nostre facoltà.

Così, contemplando la bellezza, il mondo reale della natura incontra il mondo morale della libertà, *come se* venisse a contatto con la sua vera essenza. C'è dunque un'**apparenza estetica che rivela la verità** delle cose, una verità che non coincide con la conoscenza intellettuale delle cose, ma ciò non esclude che il piacere che essa produce, non abbia lo stesso carattere di **universalità** che possiede la conoscenza oggettiva. Il carattere universale del sentimento del bello, che Kant chiama "criterio del *gusto*", si forma a partire dalla *possibilità* che tutti gli uomini hanno di *comunicare tra loro* tale sentimento, tale piacere, condividendolo tra loro. Una possibilità estetica, appunto, e non una necessità teoretica.

Il secondo tipo di giudizio riflettente è il giudizio *teleologico*, che anch'esso riflette la finalità della natura ma non lo fa in modo spontaneo in quanto esige la mediazione del *concetto* di fine.

Esso è il giudizio con cui la natura si presenta al nostro sentimento come un'attività riferita ad uno scopo e lo raggiunge. Così, nell'esteriorità meccanica e necessitata del fenomeno, si realizza la libertà interiore della natura, che mostra di saper realizzare i propri fini nello sviluppo e nella vita degli organismi viventi.

⁶ I. Kant, *Critica del giudizio*, Introduzione, cap. IV; trad. it. Laterza, Roma-Bari 1978; vol I, pag. 18.

⁷ *Ibidem*, pp. 19-20.

La polarità di natura e libertà trova poi un seguito in un altro momento della riflessione estetica di Kant. Nella dottrina del genio natura e libertà giungono a convergere:

«Davanti ad un prodotto dell'arte bella bisogna aver coscienza che esso è arte e non natura; ma la finalità della sua forma deve apparire libera da ogni condizione di regole volontarie, *come se fosse un prodotto semplicemente della natura*. Su questo *sentimento* della libertà nel giuoco delle nostre facoltà conoscitive, che dev'essere nel tempo stesso finalistico, riposa quel piacere che solo può essere universalmente comunicato, senza che tuttavia si fondi su concetti. [...]».

Il genio è il dono naturale che dà la regola all'arte. Poiché il talento, come facoltà innata dell'artista, appartiene anche alla natura, ci si potrebbe esprimere anche così: il genio è la disposizione innata dell'animo (*ingenius*) *per mezzo della quale la natura dà la regola all'arte*. [...] la parola genio è stata derivata da *genius*, che significa lo spirito proprio di un uomo, quello che gli è stato dato con la nascita, lo protegge, lo dirige e dalla cui ispirazione provengono quelle idee originali»⁸.

I fattori che compongono la dottrina del genio, in seguito saranno capovolti dal *romanticismo*. Per tale concezione stilistica, che ha improntato sé un'epoca, **l'arte dà la regola alla natura**, mentre la natura resta un'arte inconsapevole.

Hegel (1770-1831), adotta due posizioni nei confronti della prospettiva romantica e della nozione di *romanticismo*.

La prima di queste due posizioni consiste nel contrastare decisamente il romanticismo inteso come la corrente letteraria e filosofica che assume l'**intuizione estetica** come il proprio **principio** fondamentale. Nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (1807), quando si chiede che cosa sia il "sapere", egli considera sbagliate sia la soluzione empirista ed il primato che essa dà alla sensazione, sia la risposta di quelle filosofie idealiste che, come quella di Schelling, intendono conciliare ogni differenza presente nella realtà (intuizione intellettuale di dell'unità di finito-infinito, materia e spirito, particolare ed universale) **senza alcuna mediazione** dialettica, ma solo con un atto immediato (che per Jacobi è la fede e per Schlegel è il sentimento):

«Il primo manifestarsi del sapere, lo spirito immediato, è la *coscienza sensibile*, ossia ciò che è privo di spiritualità. Per divenire il sapere autentico, per produrre l'elemento della scienza – il quale è il *concetto puro* della scienza stessa-, il **sapere immediato** deve percorrere una **via lunga e difficile**.

Questo divenire, quale si presenterà nel suo contenuto e nelle figure che si mostrano lungo la via, si rivelerà tutt'altra cosa da un avviamento della coscienza prescientifica alla scienza; non sarà nemmeno una fondazione della scienza, né sarà infine quell'**entusiasmo** che, come un **colpo di pistola**, comincia immediatamente come il sapere assoluto e si sbarazza dei punti di vista divergenti dichiarando di non volerne sapere.

Il compito di condurre l'individuo dallo stato incolto fino al sapere è stato inteso necessariamente nel suo senso generale, e si è trattato di considerare l'individuo universale, lo Spirito autocosciente, il suo **processo di formazione**»⁹.

Per conoscere la realtà il singolo deve ripercorrere le tappe della formazione dello Spirito Universale e per lui sarebbe fuorviante affidarsi ad un'intuizione immediata della totalità astratta:

«Lo studio della scienza tutto sta quindi nel prender su di sé la fatica del concetto»¹⁰.

La pretesa di compiere d'un sol balzo il processo conoscitivo sembra far assumere al soggetto una grande potenza, esibire una grande dote, quasi esagerando l'idea fichtiana di "io", ma certo desumendone il ruolo affermativo in una prassi senza limiti, rivolta al consumo di un oggetto (non-io, natura) che è lì solo per la sua affermazione e che su quel piano è ridotto a nullità (l'io che possiede un 'non'-io, possiede nulla, si nullifica). Un'idea che, sul piano morale - dice Hegel - conduce all'espedito estetico dell'*anima bella*, cioè di un'io che non cerca più di oppor-

⁸ *Ib.*, Parte I, sezione I, §45 - §46; trad. it. pp. 164-167. Se con la "dottrina del genio" Kant potenzia la possibile giunzione di natura e libertà (i prodotti del talento artistico sono un prolungamento dell'attività naturale), con la teoria del sublime inizialmente tale accordo si spezza. Il *sentimento del sublime*, per Kant subito collegato ad un sentimento di sconforto e di pena per la nostra inadeguatezza nei confronti della potenza della natura. Così ci sentiamo infinitamente piccoli se commisurati all'infinita grandezza della Via Lattea (§26; sublime matematico), oppure impotenti a contrastare fisicamente un evento atmosferico catastrofico come un ciclone o un'inondazione (§28, sublime dinamico). Ma l'umiliazione si trasforma poi in senso di superiorità quando il soggetto si rende conto della propria **autonomia morale** nei confronti della natura. Così il sublime matematico richiama l'idea di infinito ed il sublime dinamico l'idea del destino ultraterreno.

⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a c. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995; pp. 80-81.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, trad. a c. di A. Plebe, Laterza Bari 1956, p. 28.

si al mondo, sostenuto dal proprio formalismo morale (il “tu devi” kantiano), ma che rifugge dal mondo e dalla prassi del suo annullamento per congiungersi con il divino nella propria singola interiorità:

«Nella misura in cui fa ancora differenza tra la sua coscienza astratta e la sua autocoscienza, questa Coscienza ha la sua vita semplicemente *nascosta* in Dio»¹¹.

C'è una volontà di purezza a cui l'anima bella diventa incline ed è tale per cui la sua coscienza del mondo viene pensata come «altro rispetto a quell'Interno nascosto e alla presenza immediata dell'essenza».¹² Il rifiuto di “sporcarsi le mani” con l'agire determinato ed i suoi concreti contenuti materiali trae la sua giustificazione dal giudizio che tutte le azioni altrui hanno un movente egoistico e «nella sua vanità di sapere bene e meglio, essa si pone al di sopra degli atti disprezzati e pretende che i suoi discorsi inattivi vengano considerati una *realtà* eccellente».¹³ Tuttavia anche il giudizio negativo sul mondo è un *atto* che il pensiero compie contro di esso, pertanto l'anima bella macchia la propria pretesa purezza con l'*ipocrisia*. Non può ravvedersi dall'errore, «l'**anima bella**, in quanto coscienza di questa contraddizione nella sua immediatezza irconciliata, è sconvolta fino alla follia e **si strugge in una consunzione nostalgica**»¹⁴.

Ma c'è una seconda posizione che Hegel assume nei confronti del romanticismo. Se il romanticismo come atteggiamento del pensiero è decisamente criticato da Hegel,¹⁵ non si può dire altrettanto per quanto riguarda l'**arte romantica**. Di questa, intesa come **categoria dello spirito**, egli è un grande estimatore.

L'arte in generale segna la fase d'inizio della *filosofia dello spirito assoluto* ovvero dell'apice teoretico del pensiero hegeliano. In questo senso l'arte consiste nell'*intuizione sensibile dello spirito*, colto in una statua, in una pittura o in una poesia. Con ciò l'arte mostra il suo limite, che viene superato dalla religione per mezzo il suo pensiero metaforico. Ma solo con la filosofia lo spirito si coglie totalmente in quanto «verità assoluta ed intera, l'idea che pensa se stessa, e che qui è idea pensante, idea *logica*»¹⁶.

Come ogni altro momento dello sviluppo dello spirito, anche l'arte ha una storia. Essa si determina in una successione di *forme universali* (*simbolica*, *classica* e *romantica*) che sono attraversate dal progressivo sviluppo delle singole arti (architettura simbolica, classica e romantica; scultura; pittura; musica; poesia epica, lirica e drammatica). Tale sviluppo artistico è di tipo, si potrebbe dire, “parabolico” in quanto raggiunge il proprio apogeo nell'arte classica e più precisamente nella scultura; tale momento è preceduto dall'arte simbolica (che muove gradualmente dalla propria inadeguatezza per avvicinarsi alla forma classica) e seguito dall'arte romantica (che segna la definitiva decadenza e dissoluzione del classico).

Se tutto questo è valido per ciò che l'arte rappresenta come la *realizzazione sensibile dell'idea* nella forma più perfetta, non è più valido, per Hegel, se si considera l'arte come una forma d'espressione dello spirito che intende **avvicinarsi alla verità**. In quest'ultimo caso, infatti, lo sviluppo artistico è di tipo “lineare” (non più parabolico) e l'arte romantica ne configura il **culmine** in quanto rappresenta il distacco dello spirito dall'elemento sensibile e materiale, accompagnato dalla consapevolezza che tale allontanamento è irreversibile.

Perciò nell'antichità l'arte si è prima sviluppata nella *forma universale dell'arte simbolica*, in cui l'elemento contenutistico è sovrastato da quello formale-espressivo, poi successivamente si è configurata nella *forma universale dell'arte classica*, dove «l'artista presenta solo quel che è predisposto in- e per-sé. L'arbitrio dell'artista è escluso, il contenuto è perciò presente per l'artista, egli lo incontra, e l'artista è soltanto l'attività soggettiva della presentazione: egli è, in genere, colui che forma in immagine. In questo formare certo gli accade anche di perfezionare, ma in modo non percepibile, non appariscente. Sembra che egli si limiti a eseguire ciò che è già per sé **predisposto**. Gli artisti greci presero la loro materia dalla religione popolare. Fidia prese il suo Zeus da Omero. Così pure gli artisti cristiani, Raffaello e Dante, hanno rappresentato solo ciò che era **già presente** nella Chiesa »¹⁷.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, (op. cit.); p. 871.

¹² *Ibidem*

¹³ *Ib.* p. 885.

¹⁴ *Ib.* p. 887

¹⁵ La polemica è indirizzata agli ex amici e compagni di studi a Tubinga, Schelling ed Hölderlin.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 236; trad. it. B. Croce, Laterza, Bari 2002; p. 212.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Lezioni di estetica*, trad. it. P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2011; p. 150. L'in-sé (*An sich*), per Hegel, è il momento astratto, implicito, inconsapevole, non relazionato, della ragione dialettica. Il per-sé (*Für-sich*) è, invece, il momento concreto, esplicito, conscio, relazionato. Il terzo momento, sintesi dei precedenti, l'in-sé e per-sé (*An sich und für-sich*), è la realizzazione dell'idea.

Hegel considera “classico” uno stile che informa di sé un periodo storico che va dalla Grecia antica al Medioevo cristiano, fino a culminare negli albori dell’Età moderna, ed interpreta le opere tanto di Fidia, quanto di Dante e di Raffaello, come le forme d’arte in cui è in gioco l’**equilibrio perfetto di forma e contenuto, di individuale e universale**.

Dante, per Hegel, è il degno rappresentante di quella poesia che esprime il livello più alto dello sviluppo dell’arte, egli «nella *Commedia* presenta il mondo divino, l’interamente universale, e il rapporto che con esso ha l’individuo. Ma nel mondo cristiano l’individuo come tale è *scopo infinito*, e questo scopo universale è insieme quello individuale dell’individuo. In questo mondo divino si ha a che fare con l’individuo. Lo Stato è per sé, nel mondo divino l’individuo non deve venir sacrificato. L’individuo è *in- e per se stesso scopo in sé*, e attraverso questa determinazione la storia è esclusa dall’arte, giacché essa è uno scopo che non è posto come scopo individuale, ma libero dall’individualità come tale». ¹⁸.

Nel cristianesimo ogni singolo uomo è ancora qualcosa di assoluto e non ha smarrito la propria autonomia di fronte ad esso, come invece avviene, secondo Hegel, dopo l’avvento dello Stato moderno. Perciò i personaggi della *Divina Commedia* ci appaiono in tutta la loro viva concretezza pur collocati in mondo ancora pensato come immutabile, eterno e sottoposto al definitivo giudizio divino:

«La condizione in Dante è l’**essere stabile**, eterno, di dio stesso, **nel quale gli individui si muovono**. Gli individui vengono rappresentati nel modo in cui in-sé e da se stessi giungono a *eternarsi*. Le loro azioni sono fissate *per sempre* nella giustizia eterna» ¹⁹.

Dopo l’incompleto sviluppo nel simbolico ed il perfetto equilibrio nel classico, l’arte perviene al proprio **inveramento** nel romantico. Con la *forma universale dell’arte romantica*, il cui sviluppo procede parallelamente al consolidarsi dello spirito del **cristianesimo**, si rompe quella perfetta compenetrazione di interiorità ed esteriorità che era stata assunta dal classico e si realizza la liberazione dell’elemento spirituale dalla materialità, senza che questa sia stata eliminata del tutto, ma semplicemente rappresentando questa emancipazione come il ripiegamento dello spirito nell’**interiorità**.

Ciò comporta una svalutazione dell’idea (anche kantiana) della bellezza naturale, per far posto alla valorizzazione dell’idea (tutta romantica) della bellezza artistica. Del resto, nel cristianesimo Dio si è rivelato come spirito e perciò la natura non può più rappresentare la manifestazione immediata del divino, come avveniva nell’arte classica. Certo nel romantico scompare dall’arte l’immediatezza classica con cui “appare il vero”, il divino, ma l’apparire del divino e del vero, nel romantico, può qui contare sulla mediazione dell’immagine di Cristo, la raffigurazione dell’unione di umano e divino che comporta, prima la comprensione della negazione del divino nell’umano (la passione e la morte di Cristo), poi il riconoscimento del suo superamento nella trascendenza (resurrezione ed ascesa al cielo).

Hegel vuole mostrare come l’arte romantica sia la più idonea all’espressione di una **natura trasfigurata in spirito**, che equivale a dire che essa può esprimere la **verità dello spirito** anche là dove la **natura appare insignificante**. Egli mostra una particolare considerazione per la pittura olandese del Seicento, quella di interni, di paesaggi o di nature morte, un’arte capace di sciogliere e liberare lo spirito (absolvere, sciogliere- absolutus) al di sopra del particolare ordinario, quotidiano, del «presente immediato».

¹⁸ *Ibidem*, pp. 264-265

¹⁹ *b.*, p. 287.



[Figura 1] Godfried Schalcken, *Fanciulla che infila un ago a lume di candela*, olio su tela, 1670

«Le città olandesi si erano rese libere dal potere mondano e spirituale. La loro libertà politica, il loro benessere, esse se li sono conquistati da sole, per mezzo della virtù borghese e della devozione protestante. Qui il principio è sentirsi appagati nella realtà comune. Oggetti di tal genere non possono soddisfare il senso più elevato, ma una considerazione più attenta ci riconcilia con essi. **Non è l'oggetto stesso ad appagarci**, ma l'infinita abilità artistica del pittore. Bisogna ammettere che questi pittori sanno che cosa significa dipingere. È l'arte dell'apparenza che si mostra e che dà infinita prova di sé. [...].

Qui è l'apparenza che costituisce l'interesse, l'apparenza che si approfondisce in se stessa. Ad essere sottolineato, nel bello, è il lato dell'apparire. [...] Qualcosa di assolutamente **transitorio** viene **fissato** e reso **permanente**. [...]. Viene portato all'intuizione il mutamento, nel suo trapassare assolutamente transitorio; è il **trionfo dell'arte sulla caducità**»²⁰.

Ernst H. Gombrich, storico dell'arte e studioso della percezione visiva, in un suo saggio ci propone come riferimento un quadro di Schalcken (Figura 1) e ricorda che «Hegel era stato in Olanda ed era pieno di entusiasmo per la pittura olandese [...]. Il sistema di Hegel implica che questa splendida **fioritura** rechi già in sé i germi della propria **dissoluzione**»²¹.

Abbiamo visto che nell'arte simbolica l'ideale artistico - l'idea che l'artista vuole esprimere - appare ancora sovrastato dall'elemento sensibile ed esteriore, dando origine alla multiformità di espressioni mitologiche tipiche dell'epoca orientale ed antica; nell'arte classica l'ideale artistico si concretizza e trova nel corpo umano la sua più perfetta realizzazione formale, con ciò l'interiore si compenetra con l'esteriore ed il divino è presente nel mondo; infine con l'arte romantica l'ideale si interiorizza mostrando di saper esprimere la propria emancipazione dall'elemento sensibile. Ma allora, un'interiorità che è talmente libera e cosciente di sé, da eccedere di contenuto per oltrepassare se stessa e le proprie possibilità espressive, non può che diventare, dice Hegel, un «**sapere di questo annientamento** [...]». L'arte, nella sua serietà, è per noi qualcosa di **passato**. Per noi altre forme sono necessarie allo scopo di renderci oggetto il divino. Noi abbiamo bisogno del pensiero. L'arte tuttavia è una guisa essenziale alla presentazione del divino, e noi abbiamo il dovere di capire questa forma. Per oggetto essa non ha il piacevole, non l'abilità soggettiva: è l'aspetto **veritiero** quello che la filosofia deve considerare nell'arte»²².

La compiuta obiettivazione dell'interiorità si ha, in Hegel, con la religione. Ma l'arte, proprio cedendo il passo alla religione, rivela la propria verità. Essa, dissolvendosi, rende stabile ed eterna la propria presenza nella vita dello spirito: la «morte dell'arte» è l'apertura che lo spirito produce per poter esprimere il proprio «**negativo**». Pertanto l'arte, venendo meno, paradossalmente non scompare ma si rende eterna. A tale riguardo T. W. Adorno, a metà del Novecento, riprenderà lo stesso concetto per dire che l'arte è legata alla negatività e che essa «esibisce l'apparenza come verità» nel senso che mostra di una cosa ciò che non è in quella cosa, ovvero ciò che la trascende.

Il poeta e teorico dell'arte tedesco Friedrich **Hölderlin** (1770-1834), coetaneo e compagno di studi di Hegel e di Schelling a Tubinga, cantore della luminosità divina nel mondo e nelle cose, fu pervaso dalla consapevolezza e

²⁰ *Ib.*, pp. 194-195.

²¹ E. H. Gombrich, *Custodi della memoria* (1984), trad. it. Feltrinelli, Milano 1985; pp. 68-69.

²² G. W. F. Hegel, *Lezioni di estetica*, (op. cit.), pp.301-302.

dall'afflizione che il contatto con l'eterno, il vero, il "divino", ha lasciato per sempre il mondo moderno e che solo la poesia può mettersi sulle tracce di questo **abbandono**.

Come poeta, intuì che sotto il velo classicista di una Grecia idealizzata, si nascondeva il tormento di un'umanità lacerata da infinite tensioni, che egli intese esplicitare, però, anche come filosofo dell'arte e lo fece sotto il segno logico della "contraddizione". Per Hölderlin la dimensione reale di tale nozione resta comunque irrisolvibile entro un "sistema" filosofico e si pone, con ciò, in contrasto con la filosofia idealista:

«Noi tutti percorriamo una *traiettoria eccentrica* e non vi è altra via che possa condurre dalla fanciullezza al compimento. La beata unitezza, l'essere nel significato autentico della parola, è per noi andato perduto, e *doveva essere perduto per poterlo poi desiderare e riconquistare*. Ci separiamo con violenza dal pacifico 'En kai Pân del mondo per ricostituirlo attraverso noi stessi. Siamo in contrasto con la natura e quello che un tempo, non c'è motivo di dubitarlo, era uno, appare oramai come opposizione, e il dominio e l'asservimento si alternano da entrambe le parti. Spesso per noi è come se il mondo fosse tutto e noi nulla, però, anche se noi fossimo tutto ed il mondo nulla. Anche Iperione²³ era lacerato da questi due estremi. Porre fine all'eterno contrasto tra il nostro essere e il mondo, ristabilire la pace di tutte le paci, che è *superiore ad ogni ragione*, riunificarci alla natura in un tutto infinito, questo è il fine di ogni nostra aspirazione, che ci si intenda o non ci si intenda su questo. Ma né il nostro sapere, né il nostro agire in una qualunque epoca della nostra esistenza, sono riusciti a giungere là dove cessa ogni contrasto, dove tutto è uno; *la linea definita si unifica con quella indefinita in un'approssimazione infinita*. Non avemmo però alcun presentimento di quella pace infinita, di quell'essere, nel significato autentico del termine, non aspireremmo *riunificarci* alla natura, non penseremmo né agiremmo, non ci sarebbe in genere nulla che valga (per noi), noi stessi non saremmo nulla (per noi), se quell'unificazione infinita, quell'essere, nel significato *autentico* del termine, non fosse già **presente**. È presente come *bellezza* – per esprimerci come Iperione, ci attende un nuovo regno in cui dominerà la bellezza. Ritengo che alla fine tutti dovremmo dire: Platone santo, perdonaci! Abbiamo gravemente peccato contro di te»²⁴.

Per Hölderlin, l'essere si mostra nella natura e si pone come fondamento dell'essenza dell'uomo che è **tensione alla ricomposizione dei contrasti**. Così l'ordinamento del sistema fichtiano è capovolto e la soggettività è subordinata alle leggi originarie della natura. In tale contesto, la bellezza è *intuita* come svelamento e presenza dell'unificazione infinita, che realizza l'essere in un futuro superamento spinto a trascendere la sfera umana. Certo, il riferimento all'intuizione intellettuale, che coglie immediatamente l'uno-infinito ed assoluto, è di matrice schellinghiana e si contrappone al sistema del sapere prima esposto da Fichte. Ma ciò, in Hölderlin, si accompagna alla convinzione che un sistema filosofico che si presenta in sé concluso sia incapace di pensare teoreticamente l'unificazione infinita come un *infinito* avvicinamento all'essere. Sotto questo aspetto Hölderlin marca anche la sua distanza da Hegel.

Nello scritto *Sul procedimento dello spirito poetico* (1800), egli sottolinea di nuovo che solo la poesia può intuire il fondamento dell'essere, dell'**originario "tutto ciò che è"**:

«Solo lo **spirito poetico** [...] non riesce ad appagarsi di una vita armonicamente opposta [perché] è necessario che [esso] nella sua unitezza e progresso armonico si dia anche lungo il suo operare un punto di vista infinito, un'unità in cui, con un progredire ed un alternarsi armonico, esso proceda e retroceda mediante il suo riferimento assoluto a questa unità [...] acquisisca una connessione, un'identità sentita e sensibile nell'alternanza dei contrasti. Il suo ultimo compito è dunque quello di possedere nell'alternanza armonica un filo, un **ricordo**, affinché lo spirito non resti mai presente a sé stesso in un singolo momento e poi di nuovo in un altro, ma di **continuo**, in ogni momento ed in stati d'animo diversi, come lo spirito è del tutto presente a se stesso nell'unità infinita».²⁵ La memoria che possiede lo spirito poetico coincide con il ricordo del lirico canto che lo spirito intona con se stesso.

Hölderlin acquista un ruolo di primo piano nell'importante riflessione filosofica che **Heidegger** (1889-1976) ha svolto sulla poesia e sull'arte. In questa trova spazio un saggio, *L'Inno "Andenken" di Hölderlin*²⁶, che ci riporta sulle orme lasciate dal poeta lungo il sentiero di comprensione che egli percorse più di un secolo prima.

²³ *Iperione* è il titolo di un romanzo epistolare scritto da Hölderlin tra il 1793 e il 1799. Iperione è un giovane greco che partecipa alla guerra per l'indipendenza del proprio paese dall'Impero Ottomano. Resta gravemente ferito e si impressiona della grande carneficina che la guerra ha prodotto. Morta l'amata Diotima (per lo strazio di crederlo morto in battaglia), egli si rifugia in Germania dove resta deluso dalla pedanteria e dal dogmatismo degli uomini e promette per sé un futuro di poeta e di educatore.

²⁴ F. Hölderlin, *Prefazione alla ultima stesura di "Iperione"*, trad. it. in *Scritti di estetica*, Ruschi, Milano 2004; p. 58.

²⁵ F. Hölderlin, *Sul procedimento dello spirito poetico*; trad. it. in opera cit.; pp. 108-109.

²⁶ Edito postumo nel 1982, cfr. trad. it. a. c. di U. Ugnazio, Mursia, Milano 1997.

Heidegger, interpretando l'inno del poeta, non intende intraprenderne un'analisi storico-letteraria ma riconoscere in esso quella **prossimità essenziale** che si instaura **tra il poetare ed il pensare**. È come dire che nella parola poetica sussista un *surplus* di significato che questo possa offrirsi alla comprensione del pensiero. Così l'evocazione hölderliniana della celebrazione collettiva della **fiesta** appare all'interpretazione di Heidegger in una luce tutta particolare. La festa ha prima una preparazione celebrativa, che per i partecipanti consiste nell'astenersi dall'attività quotidiana ed "attendere la festa". I preparativi celebrano già la festa in quanto rendono gli uomini liberi per-altro, per uno spazio di tempo - la festa - che è l'attimo in cui ha luogo l'evento dell'incontro tra gli dei e gli uomini. Questa, per Hölderlin, è l'essenza della storia: con il venire della festa viene il *sacro*. E per Heidegger, come per Hölderlin, pensare la storia significa ricondurre l'Occidente alle proprie origini greche, porre in atto un *andenken*, costituire una memoria che prevede la preparazione di un **nuovo evento**.

In *Delucidazioni sulla poesia di Hölderlin*, una raccolta di poesie e di saggi pubblicata nel 1944, trova spazio il commento a due composizioni del poeta, *Arrivo a casa* e *Come e quando al di di festa*, che riprendono i temi, rispettivamente, del "pensiero rammemorante" e del tempo storico inteso come "decisione iniziale" ed "evento". La stessa raccolta contiene anche il testo di una conferenza tenuta da Heidegger a Roma nel 1936 - invitato da Giovanni Gentile - dal titolo *Hölderlin e l'essenza della poesia*²⁷.

Per "essenza" qui Heidegger non intende il concetto generale che esprime la qualità di una cosa o la sua sostanza, il latino *essentia* (essenza necessaria), ma interpreta il termine nel senso verbale di *wesen* (essere durevolmente presente) oramai in disuso in tedesco e reperibile solo parzialmente nel participio passato *gewesen* (stato). La poesia è perciò intesa come ciò che sorge necessariamente con il *dispiegarsi della nostra esistenza storica*. In questo senso essa è essenziale. È **l'essenza ricercata**. Sussiste una coappartenenza di essere, storia e linguaggio:

«Il linguaggio non è solo uno strumento che l'uomo possiede insieme a molti altri ma è invece proprio soltanto il linguaggio a concedere la possibilità di stare in mezzo all'apertura dell'ente. [...] dove vi è linguaggio vi è storia [...] dov'è mondo che domina vi è storia»²⁸.

Il tema dell'esistenza, che in *Essere e tempo* veniva intesa come il modo d'essere dell'Esserci, cioè dell'uomo, qui acquista il senso di un evento storico e linguistico. Per ciò che riguarda il linguaggio poetico, le parole di cui esso è composto sono dotate di un nuovo inizio, sono fondamento, istituzione, donazione dell'essere:

«La poesia non è solo l'ornamento che accompagna l'esserci, non è solo un entusiasmo momentaneo o addirittura solo un eccitamento o un intrattenimento. La poesia è il **fondamento** che regge la storia [ed il poeta è colui che si spinge] fino al fondamento ed al punto di mezzo dell'essere»²⁹.

L'ascolto del poeta prepara l'Evento dell'essere, perciò l'opera d'arte plasma un'epoca e l'arte diviene, come Heidegger dice in *L'origine dell'opera d'arte* (1935), «la messa-in-opera della verità (*Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*)»³⁰. Il linguaggio della poesia media la trama del senso nascosto (la Terra) e del senso manifesto (il Mondo) in cui si dà la verità nell'arte:

«la Terra si erge attraverso il Mondo e il Mondo si fonda sulla Terra, solo in quanto accade la verità come contesa-origine di svelamento e di nascondimento. Ma come accade - come si inverte - la verità? Rispondiamo: in pochi modi costitutivi. Uno di essi è l'essere-opera dell'opera. Nel suo soffermante installare un Mondo e nel suo affermare la Terra, l'opera è il sostenimento di quella contesa in cui viene ottenuto lo svelamento dell'ente nella sua interezza, cioè **la verità**»³¹.

Il linguaggio poetico permette all'ente di accedere alla sua parola e, togliendolo dal caotico poter essere e dal legame con la tradizione e la cultura (il Mondo), lo dispone all'interno di una determinata matrice di significati (la Terra). Così la poesia dice l'indicibile, l'inesauribile riserva di significati su cui si fonda il non-essere nascosto dall'essere e cioè dice **l'essere come negatività ed apertura all'ente**:

«La messa in opera della verità, nel far sì che urga l'insolito, urta e rovescia il solito o ciò che è ritenuto tale. La verità che insorge nell'opera non è mai attestabile o derivabile a partire da ciò che è fino ad allora venuto in uso. Ciò che è in uso, l'odierno, proprio nel suo essere un risultato esclusivo, viene letteralmente destituito dall'opera. Ecco perché ciò che l'arte istituisce non può mai essere controbilanciato o compensato dall'esistente e da ciò che è

²⁷ Benedetto Croce dette un giudizio sulla conferenza assai severo, parlando di "fanatismo per lo Hölderlin" e di interpretazione fantastica ed arbitraria. Cfr. B. Croce, *Intorno allo Hölderlin ed ai suoi critici*, in «La Critica», 1941; pp. 211 e sgg.

²⁸ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, trad. it. a.c. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988; p. 46

²⁹ *Ibidem*, pp. 51-56

³⁰ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, trad. it. Marinotti, Milano 2009; pag. 131.

³¹ *Ibidem*, pag. 85.

a disposizione. L'istituzione è un afflusso gratuito, una profusione, una donazione.»³² In ultima analisi, per Heidegger la comprensione dell'opera d'arte è un'esperienza che ci trasforma, perché è un'apertura ad un'altrità³³.

Gadamer (1900-2002) riprende la tesi heideggeriana per cui l'opera d'arte è il luogo del nostro **incontro con la verità**. In Heidegger, tale tesi è stata sviluppata a partire dalla nozione di "mondo" che egli propose in *Essere e tempo*, da cui ha poi elaborato (sulla scia di quella *Kehre* ontologica che lo ha portato a riflettere sul linguaggio e sull'opera d'arte)³⁴ un concetto di verità inteso come *l'apertura* di un mondo. Tale "mondo" non è più visto kantianamente come una struttura trascendentale del soggetto ma, in conformità con la finitezza e la storicità dell'esserci (*Essere e tempo*), come un particolare e privilegiato accadimento storico, un *evento*, che ha per modello l'opera d'arte. Una riflessione sul concetto di verità in Gadamer contribuisce anche a restituirci il pensiero di Heidegger nella sua integrale interezza e comporta il riconoscimento che alla base del concetto di verità come evento³⁵ c'è la convinzione che la verità scientifica sia secondaria e parziale rispetto alla prima³⁶.

Se infatti assumiamo la teoria corrispondentistica della verità (che da Aristotele a Kant, passando per Tommaso e la scolastica, ha giustificato il paradigma speculativo della scienza occidentale) come il presupposto della verità scientifica e cioè la corrispondenza tra discorso e realtà (*adaequatio rei et intellectus*), allora dovremo dire che, sulla base del concetto di verità come evento, tale conformità deve prevedere *prima* la possibilità *storica* del rapporto tra l'esserci e gli enti intramondani. Detto altrimenti: innanzitutto c'è **l'uomo** come realtà **esistente** nel mondo e poi viene il problema della conoscenza. La verità non si dà *immediatamente* in astratto.

Inoltre Gadamer considera che, da Galilei in avanti, il concetto moderno di scienza sia da collegarsi alla nozione di "metodo" e ritiene che l'ideale di una conoscenza esatta ed obiettiva del mondo sia nato da tale correlazione, in cui il soggetto resta un attore neutro, senza coinvolgimento. Di conseguenza egli in *Verità e metodo* (1960) intende opporsi «alla universale pretesa di dominio della metodologia scientifica e [...] studiare, ovunque essa si dia, **l'esperienza di verità** che oltrepassa l'ambito sottoposto al controllo della metodologia scientifica»³⁷.

Parallelamente al sorgere dell'ideale metodologico della scienza moderna, Gadamer individua nella cultura occidentale il diffondersi di una mentalità estetizzante che egli denomina "coscienza estetica". Secondo tale atteggiamento, l'esperienza dell'arte vive separata ed autonoma rispetto al mondo della scienza, ne è esemplare la collocazione fattane da Kant sul piano dell'apparenza. L'operazione che compie la coscienza estetica moderna, è un'astrazione «in quanto *prescinde da tutto ciò in cui l'opera si radica* come nel suo originario contesto vitale, da ogni funzione religiosa o profana in cui essa era posta e in cui aveva significato, l'opera diventa visibile come *pura opera d'arte* [...]. La coscienza estetica fa astrazione da tutte le condizioni entro le quali noi possiamo accedere all'opera ed essa ci si mostra. Una tale *differenziazione* è essa specificamente estetica. Distingue la qualità estetica di un'opera da tutti i momenti contenutistici che richiedono da noi una presa di posizione sul piano del *contenuto*, sul piano *morale* o su quello *religioso* e la intende nel suo *puro essere estetico*. Parimenti nelle arti riproduttive (la poesia, la composizione), distingue l'originale dalla sua particolare esecuzione, e ciò che sia l'originale in rapporto alla riproduzione, sia la riproduzione presa per sé, distinta dall'originale o da altre possibili esecuzioni, possono essere intesi come il momento estetico essenziale. La coscienza estetica ha un carattere sovrano, costituito da questa sua facoltà di operare la differenziazione e di poter vedere tutto "estheticamente" [...] la coscienza estetica ha il carattere della simultaneità perché implica che tutto ciò che ha valore estetico si raccolga in essa»³⁸.

³² *Ib.*, pag. 127.

³³ Se si vuole fare un paragone con Hegel, tale comprensione non prevede l'inizio un processo in cui l'esperienza conduce alla formazione di un soggetto assoluto, anche se Heidegger mantiene ferma l'adesione all'idea di una processualità del comprendere contro un'estetica dell'immediatezza (in questo invece c'è una convergenza con Hegel). In *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938) egli prende le distanze dall'esperienza estetica intesa come *Erlebnis*, "emotività" superficiale, a cui contrappone la nozione di comprensione dell'opera d'arte intesa come *Erfahrung*, "viaggio" da cui si ritorna più esperti.

³⁴ La seconda fase del pensiero di Heidegger può essere anche riconosciuta come un'*ontologia del linguaggio poetico*.

³⁵ Sulla differenza tra "verità come evento" e "verità come esattezza" cfr. "modello di razionalità ontologico" in A. Girotti, P. Morini, *Modelli di razionalità*, Padova 2004; pp.106-108.

³⁶ Va sempre segnalato, ad ogni modo, che la filosofia ha espresso anche posizioni di convergenza tra la verità dell'arte e quella della scienza. Lo studio di Nelson Goodman sulla *denotazione* va nella direzione dell'individuazione di convergenze, di punti di contatto tra le due discipline. Cfr. N. Goodman, *I linguaggi dell'arte*, (1968), il Saggiatore, Milano 1998. Una sua valutazione è rintracciabile anche in «Comunicazione Filosofica» n° 18, nel già citato articolo *Transdisciplinarietà e paradigmi razionali*, alle pp. 104-108.

³⁷ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, (1960); trad. it. a c. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2010; p. 19.

³⁸ *Ibidem*, pag. 114-115.

I musei, le sale da concerto e le biblioteche raccolgono le opere sradicate dal loro contesto e le offrono alla fruizione soggettivistica della coscienza estetica, ad una *ricezione senza tempo*.

Svuotate di senso, le opere della modernità appaiono prima come i puri prodotti “naturali” del genio artistico (Settecento), poi come i doni sacri dell’artista “divino” (Ottocento), infine come i deserti contenitori dell’onnipotenza interpretativa del fruitore (Novecento). A Gadamer, invece, sembra che «già Kierkegaard abbia dimostrato l’insostenibilità di questa posizione in quanto ha sostenuto le conseguenze distruttive del soggettivismo e per primo ha descritto l’autodistruttività dell’immediatezza estetica».³⁹ La sua critica prodotta sul piano morale ed esistenziale vale anche sul piano dell’esperienza estetica, che non può essere discontinua ed immediata ma che deve corrispondere al contesto storico e reale in cui è collocato l’uomo e le sue opere.

Pertanto occorre ripensare al concetto di esperienza estetica in maniera più ampia di come abbia fatto Kant. Per esempio ricordando la soggettività al contesto che la ospita e la rigenera. Sui modi dello svolgersi di questo intreccio, Hegel può esserci di grande aiuto perché nelle sue *Lezioni di estetica* «il contenuto di verità che si trova in ogni esperienza d’arte viene magistralmente riconosciuto e messo in rapporto con la **coscienza storica**. L’estetica diventa così una storia delle *Weltanschauungen*, cioè una storia della verità come essa si rivela nello specchio dell’arte. In tal modo viene riconosciuto in maniera radicale il compito che abbiamo indicato, cioè quello di **giustificare teoricamente l’esperienza della verità anche nell’arte** [...]. Certo Hegel ha potuto riconoscere la verità dell’arte solo in quanto l’ha superata nel spere concettuale della filosofia e ha ricostruito la storia delle *Weltanschauungen*, come la storia del mondo e della stessa filosofia [...]. Proprio in questo superamento risiede un permanente valore di verità del pensiero hegeliano. Certo, in quanto in tal modo il valore di verità del concetto diventa onnipotente e supera in sé ogni esperienza, Hegel torna a misconoscere quella via alla verità che prima aveva riconosciuto all’esperienza dell’arte. Se noi vogliamo però renderle giustizia dobbiamo renderci anzitutto conto che cosa significhi qui il termine verità»⁴⁰.

Allora il significato della verità dell’arte andrà prima di tutto **compreso non** in un senso **assoluto** ed in sé concluso, ma come «l’attuarsi di un’**esperienza che modifica realmente chi la fa** [...] giacché l’esperienza dell’opera implica un comprendere»⁴¹.

La comprensione di che cos’è veramente un’opera d’arte, implica la questione del suo essere e, pertanto, richiede una riflessione *ontologica*. L’essere dell’opera d’arte, secondo Gadamer, si individua innanzitutto nel concetto di **gioco** (*Spiel*), non da intendersi in senso soggettivistico (il gioco di chi gioca, come era stato inteso da Schiller e da Kant) bensì nella sua struttura *oggettiva* (il gioco che è giocato):

«Nel giocare stesso è riposta una peculiare, sacrale **serietà** [...]. Il soggetto del gioco non sono i giocatori ma è il gioco che si produce attraverso i giocatori [...]. Colui che così prova è in realtà egli stesso messo alla prova [...]. La delimitazione del campo di gioco contrappone senza continuità e mediazioni il mondo del gioco, come mondo chiuso, al mondo degli scopi ordinari [...]. Ogni gioco pone all’uomo che lo gioca un compito. Egli non può abbandonarsi alla libertà completa del giocare se non mutando gli scopi del suo comportamento abituale, nei puri compiti del gioco. Così il bambino che gioca a palla si prefigge i propri compiti, ed essi sono dei compiti ludici, giacché il fine reale del gioco non è l’adempimento di tali compiti ma l’organizzazione e la strutturazione ordinata del movimento stesso del gioco [...]. I giocatori fanno la sua parte, e così il gioco viene presentato, ma il gioco stesso è totale solo con i giocatori e spettatori. Anzi, viene colto nel modo più autentico e si presenta davvero in ciò che intende essere solo a chi non lo gioca, ma vi assiste come spettatore. Nello spettatore il gioco viene innalzato alla sua **idealità**»⁴². Per chiarire il tipo di analogia che esiste tra gioco ed arte, Gadamer ricorre al concetto di *trasmutazione in forma*:

«**Trasmutazione** (*Verwandlung*) significa che un qualcosa, tutto in una volta, è qualcosa d’altro, e che questo qualcosa d’altro è il suo vero essere, di fronte al quale il suo vero essere precedente non è nulla. Quando troviamo qualcuno “trasfigurato” in questo senso, intendiamo dire che egli è diventato, per così dire, un altro uomo [...]. Così “trasmutazione in forma” significa che ciò che era prima, non è più [...]. Ciò che non è più, sono innanzitutto proprio i giocatori – e anche il poeta o il compositore vanno annoverati tra questi [...]. I giocatori (o i poeti) non sono più; ciò che è, è solo ciò che da essi è “giocato”»⁴³.

³⁹ *ib.*, pag. 126.

⁴⁰ *ib.*, pag. 129.

⁴¹ *ib.*, pag. 131.

⁴² *ib.*, pp. 133-141.

⁴³ *ib.* pag. 143.

In primo piano resta quindi l'opera d'arte in quanto rappresentazione della realtà che aggiunge alla realtà qualcosa di totalmente nuovo. Gadamer desume l'idea della funzione **conoscitiva** della rappresentazione dagli studi di Aristotele sulla tragedia, il quale attribuiva alla poesia tragica una capacità di dire il vero, superiore a quella della storia:

«La poesia è qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare»⁴⁴.

La **mimēsis** a cui allude Aristotele, e che Gadamer riprende, non è più quella platonica (l'imitazione, o rappresentazione, che Platone sosteneva essere l'esecuzione di un'opera lontana tre volte dalla realtà ideale),⁴⁵ ma il riconoscimento dell'essenza di una cosa. Si tratta dunque di ricollocare nuovamente al centro della teoria della conoscenza quel concetto di "essenza" che fu messo in discussione dal nominalismo della scienza moderna «da cui Kant ha tratto le conseguenze di agnosticismo che esso implicava per l'estetica»⁴⁶.

L'essenza dell'arte, abbiamo detto, è gioco, una **forma** «che raggiunge il suo essere pieno nelle singole rappresentazioni, nell'essere via via giocata [...] la varietà delle esecuzioni o delle realizzazioni di una tale forma può dipendere quanto si vuole dall'interpretazione dell'esecutore, ma in ogni caso non può mantenere chiusa nell'intimo della sua soggettività, non può non presentarsi fisicamente davanti ad altri. Non si tratta dunque di una varietà puramente soggettiva di interpretazioni, ma di possibili modi di essere propri dell'opera stessa, la quale, in un certo senso, interpreta se stessa»⁴⁷.

Sotto questo aspetto la "copia", la "rappresentazione", e cioè il quadro, la poesia, l'opera d'arte in genere, rinvia certo a ciò che essa rappresenta, ma questo non vuol dire che essa si annulla in ciò che rappresenta, al contrario è il rappresentato che si annulla in essa. Ciò perché nella rappresentazione artistica appare più di ciò che normalmente vediamo nella realtà, ovvero: l'opera d'arte può dire **di più** di quanto non ci dica in sé quella parte di realtà che essa rappresenta.

Ma Gadamer va ancora oltre: la realtà necessita di essere rappresentata per mostrare la propria essenza, che altrimenti resterebbe nascosta, l'opera d'arte è un *evento ontologico*. Essa «**apporta una crescita nell'essere**. Parola ed immagine non sono semplici aggiunte illustrative, ma fanno sì che ciò che esse rappresentano sia davvero completamente ciò che è»⁴⁸.

L'immagine della realtà che ogni rappresentazione artistica ci propone è talmente legata al proprio oggetto, da sembrare qualcosa di sacro. Come **ontologia dell'immagine** l'arte investe anche la dimensione del sacro e con ciò si rivela una forma di sapere che custodisce, trasmette ed esprime anche una verità dell'essere inteso in senso religioso. Sia le arti figurative che la poesia hanno da sempre interrogato, chiarito e sistemato gli oscuri messaggi religiosi che la teologia non riesce a decifrare. In particolare le arti visive hanno svolto un lavoro plurisecolare sull'*imago Dei* e, a meno che non si voglia interpretare in modo antropologico l'esperienza religiosa, come ha fatto Feuerbach (il concetto di Dio è una proiezione dei bisogni dell'uomo), bisogna convenire con Gadamer che l'originale (che in questo caso è Dio) è venuto più e più volte a manifestarsi in quelle immagini⁴⁹.

Se il problema di ciò che l'opera d'arte rappresenta trova la sua soluzione in ambito ontologico (è l'essere che si rappresenta nell'opera), quello dell'interpretazione rinvia all'atto del comprendere e ci troviamo nell'ambito dell'**ermeneutica**. A tale riguardo Gadamer si rifà esplicitamente al paragrafo 32 di *Essere e tempo* di Heidegger:

«Allo sviluppo del comprendere diamo il nome di interpretazione (*Auslegung*) [...] l'interpretazione si fonda essenzialmente nella comprensione [...] non consiste nell'assunzione del già compreso, ma nell'elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione»⁵⁰.

Il "circolo ermeneutico" di Heidegger (*Zirkel des Verstehens*) non riguarda solo l'interpretazione del rapporto che c'è tra le singole parti di un'opera d'arte con l'idea generale che ne nasce, ma riguarda la concretezza e la storicità dell'interprete, i pregiudizi e le convinzioni che gli derivano dal mondo in cui vive. Non è possibile fare un'interpretazione neutrale ed oggettiva delle cose, come sostengono gli storicisti, perché l'atto ermeneutico nasce già progettato. Nondimeno può risultare credibile il soggettivismo della "coscienza estetica", secondo il quale l'interpretazione corrisponde all'atto immediato ed intuitivo del singolo, completamente isolato dalla storia e dal-

⁴⁴ Aristotele, *Poetica* 9, 1451b 10; trad. di Manara Valgimigli, ed. Laterza, 1997; pag. 30

⁴⁵ Platone, *Repubblica* X, 597-598

⁴⁶ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit.; pag. 147.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 149-150.

⁴⁸ *Ib.*, pag. 177.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, pag. 178.

⁵⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, (1927); trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976; p. 189.

la tradizione culturale. Ma allora, dice Gadamer, sarà la capacità che ha l'interprete di reggere l'**urto** (*Anstoss*), lo scontro tra le proprie pre-comprensioni e la concreta "alterità" dell'opera da comprendere, ciò che veramente darà l'avvio al circolo ermeneutico: non trovando conferma nell'oggetto, le convinzioni del soggetto dovranno essere riviste ed adeguate alle esigenze dell'oggetto, per una sua comprensione. Nell'avventura ermeneutica la storia e la tradizione (nonché la storia delle interpretazioni passate o "storia degli effetti") aiutano l'interprete a colmare la distanza temporale tra sé e l'interpretato. La storia, la tradizione, le *auctoritates* del passato, non sono dunque un fardello ma sono semplicemente il segno autorevole che siamo tutti storicamente determinati.

Di ciò l'interprete deve avere una piena consapevolezza ("coscienza della determinazione storica"). Se l'orizzonte dell'esistenza singola è heideggerianamente circoscritto, invece non lo è la prospettiva aperta dal dialogo con i ricercatori del passato, per cui tra l'interprete di ieri e quello di oggi viene a crearsi un discorso comune, una produttiva "fusione degli orizzonti".

In ultima analisi, per Gadamer, il soggetto interpretante e l'oggetto interpretato vengono a coincidere nello stesso atto linguistico che si produce con l'interpretazione di un'opera d'arte; se a ciò si aggiunge che l'interpretazione, come abbiamo visto, è considerata un evento ontologico, allora l'essere è il linguaggio, il cui senso ontologico consiste nel mantenere aperto il dialogo storico tra le tradizioni.

Jean Luc Nancy (1940) è un filosofo francese contemporaneo, esponente di quel particolare **stile ermeneutico** che, a partire dagli studi di Jacques Derrida, prende il nome di "**decostruzionismo**". Egli si è occupato di estetica e di arte, con l'intento di desedimentarne le strutture e fare emergere le sue linee più autentiche (seguendo l'impostazione derridiana della "decostruzione" di un testo o di una parola). Così, per Nancy, dietro al concetto di arte si nasconde la sua **implicita missione metafisica**, che consisterebbe nelle sue diverse possibilità di configurarsi:

«Rappresentare indebitamente l'Idea, per dirla con Hegel, mettere in opera la verità, per dirla con Heidegger, o sforzarsi di pronunciare l'impronunciabile, per dirla con Adorno. Ci si risente così, del fatto che l'arte venga sottratta al suo luogo e alla sua azione, allo spazio della pratica artistica, dei suoi *ateliers*, delle sue materie e delle sue forme, come ad un territorio di silenzio e, in tutti i casi, di non discorsività che l'analisi concettuale verrebbe a disturbare.

È di una certa utilità interrogarsi sul fenomeno, relativamente recente, e la cui storia è d'altronde ancora da scrivere, attraverso il quale il mondo delle arti e quello della filosofia sono giunti a superare il solo esercizio di una "teoria estetica", posta accanto ad altri capitoli della filosofia, come quelli di una "teoria politica" o di una "epistemologia", e a dar vita, almeno qua e là, a una **particolare simbiosi**, secondo la quale ciascuna sembra aver bisogno l'una dell'altra per esprimersi, o, in maniera più elementare, per respirare»⁵¹.

La filosofia e l'arte, anzi "le arti" (se recepiamo la declinazione al plurale fatta da Nancy) intrecciano la loro storia, costruita sulla ricerca della verità, ciascuna a suo modo.

Ma la filosofia e l'arte sorgono dalla storia quasi contemporaneamente. L'arte greca, stando a Nietzsche, sorge incorporando in sé la religione civile ed apollinea. La filosofia nasce, sempre in Grecia, da un gesto simile: secondo Platone essa è sorta dall'esigenza di dare una forma linguistico-concettuale al divino, attraverso la scrittura. Poi il Cristianesimo separa il Cielo dalla Terra e la Modernità sottrae Dio alla giustificazione della filosofia, così da conferire solo all'arte l'onore e l'onore di rappresentarlo.

In realtà, più che l'Assoluto, nell'arte moderna appare una disgiunta ed eterogenea inquietudine verso l'Assoluto, e «tutti i grandi pensieri dell'"imitazione" non sono mai stati che pensieri dell'imitazione, o dell'immagine, dell'Idea (la quale, lo capite bene, non è altro che l'**auto-imitazione dell'essere**, la sua mimica trascendente e trascendentale) – e, a loro volta, tutti i pensieri dell'Idea sono pensieri dell'immagine o dell'imitazione. Anche e soprattutto, quando si distaccano dall'imitazione delle forme esteriori, o dalla "natura" intesa in questo senso. Tutti questi pensieri sono dunque teologici, perché ruotano ostinatamente attorno al grande motivo dell'*immagine visibile del Dio invisibile*, che per Origene definisce il Cristo».⁵² Ciò che l'artista moderno pensa mentre opera è lo stesso Essere che pensa il filosofo.

⁵¹ J. L. Nancy, *Le Muse*, (1994); Diabasis, Reggio Emilia 2006; pag. 11.

⁵² *Ibidem*, pag. 124.

Per un ulteriore conferma ed approfondimento di quanto è stato appena affermato da Nancy, possiamo leggere alcune parti del commento a *La resurrezione di Cristo*, di Piero della Francesca, esposto dal filosofo italiano **Massimo Cacciari**⁵³ (1944) nel 1998, in occasione dell'inaugurazione del nuovo Museo Civico di Sansepolcro:

«Nel pieno della sua maturità intellettuale e artistica, attorno agli anni che lo vedono concludere il ciclo di Arezzo, Piero rende, con questo testo capitale, l'omaggio più alto e drammatico al suo Borgo, anzi: al simbolo stesso della sua città, il Santo Sepolcro.

Immagine di vittoria sulla morte? Addirittura espressione di gioia per tale vittoria (R. Lightbown)? Credo che nessuno in grado di vedere, prima ancora che di intendere, possa di fronte a questa immagine non concordare, invece, con le parole di un grande poeta, Yves Bonnefoy:

“Basta dare uno sguardo a questo affresco per sentire tutto lo **sconforto**”.

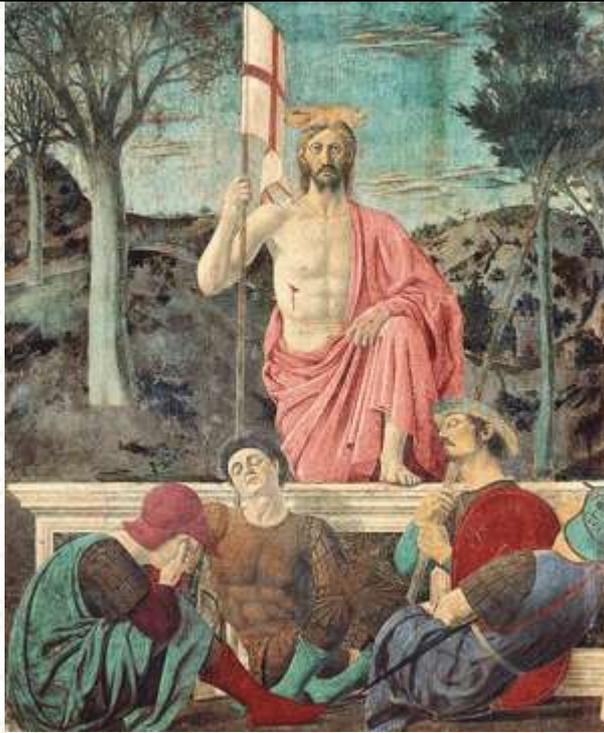
Ma stiamo precipitando i tempi, mentre è necessario 'togliere i calzari' e avvicinarsi con metodo e pazienza a una simile 'rivelazione'. Cerchiamo di corrispondere anzitutto allo straordinario 'ordine' di questa composizione, per quanto più volte esso sia stato analizzato e interpretato. Essa è tutta rivolta, nella sua semplicità, ad esaltare la figura del Risorto.

La prospettiva da sotto in su (che, nell'opera che si dovrebbe leggere *in uno* con la figura del Logos, cuore della vita intradivina, è figura di morte!) si articola duplicemente, per enfatizzare lo stacco tra il Cristo e il 'mondo di quaggiù'. Lo spazio dei soldati è serrato nelle linee che convergono alla mano del Cristo stretta alla veste; il Cristo si erge sull' 'asse che non vacilla' della propria figura, che l'asta della bandiera ribadisce irrevocabilmente, e trova il suo 'punto' là dove si dividono i capelli, al vertice della fronte. Il filare degli alberi alla sua sinistra, e i due forti tronchi alla destra (rifiorenti, risorgenti gli uni? desolati gli altri?), lo inquadrano poderosamente. È vero - nulla appare segno di morte in questo paesaggio.

Così come, certo, nulla che alluda a trionfali, e neppure primaverili, resurrezioni. È una dura terra, terra aspra, terra di lavoro, di fatica, di pena. Nessun 'giardino', nessun fiore gentile, nessuna traccia di 'paradiso'. Paesaggio assolutamente *terraneo* ma tale, sì, da permettere all'uomo di porvi salde radici. È una terra che consente all'uomo un *giusto stare*, su cui l'uomo può *in-sistere*. E di questo *insistere* parla non solo questo dipinto di Piero, ma tutta la sua opera. Ecco, il figlio dell'Uomo *sta*, eretto, ben piantato, tronco irremovibile, *giusto* in ogni fibra del suo corpo, *costruito* secondo perfette proporzioni, aurei numeri.

Nessun disordine può corrispondere alla sua icona - poiché Logos, appunto, è il suo Nome, e cioè proporzione e rapporto, perfezione del dire, comunicazione inequivocabile. È *Verbum*, è Logos il Figlio, e perciò va proferito con semplicità e fermezza, con tettonica sobrietà, senza *fumus* retorico. Soprattutto, il Logos *detesta* ogni ornamento, ogni patetismo, ogni gioco allegorico, ogni divagare e ogni distrazione.

⁵³ Cacciari si dedicò allo studio dell'idealismo italiano e della sua crisi, interpretata alla luce della metafisica classica. Più recentemente ha rivolto la sua attenzione ad alcuni aspetti del pensiero teologico. Qui si cimenta in un coinvolgente ed illuminante esercizio di *teologia della visione*.



[Figura 2] Piero della Francesca, *La Resurrezione di Cristo* (1463-1465), Affresco, Sansepolcro (Arezzo).

È questo il capolavoro pittorico di tutta quella corrente dell'Umanesimo italiano che io definirei 'tragica', che ha nell'Alberti e nel Valla i suoi massimi interpreti, ma che riaffiora, a volte inaspettatamente, anche nelle *elegantiae* degli eruditi, nelle declamazioni dei retori, così come nell'ambito di quella *pia philosophia* ficiniana, che, dal punto di vista teorico, ne rappresenta l'esatto opposto.

[...].

In questo Umanesimo *renovatio e reformatio* sono indissolubili: le forme del dire sono chiamate a rinnovarsi per poter esprimere la ricerca della verità e il ritorno dell'anima alla purezza del *Verbum*.

Riuscire a dire conflitto, dissidio, ricerca, *nell'ordine* del Logos, senza patetismi; poter imporre alle nostalgie e ai drammi dell'anima la misura del *Verbum* - questa, al di là di ogni differenza formale, è la linea che si snoda tra Masaccio e Piero e che contrasta **metafisicamente** con quella che si affermerà in autori come Botticelli, Signorelli, Pollaiuolo.

Renovatio: ecco, allora, il sarcofago romano da cui Cristo emerge, e che egli domina poggiandovi sopra il piede, *calcandolo* (una posa che rende, con un tratto solo, tutta la profondità della figura del Risorto), sarcofago che nessuna 'scena', nessun ornamento 'decora' (lo si confronti, ad esempio, con quello della *Natività* del Ghirlandaio a Santa Trinità); romana, ancora, la sua veste: trasformazione del sudario, come è stato detto, in 'veste di vittoria' rosa acceso (forse da *Isaia*, 63, 1: «Chi è costui che viene da Edom, da Bosa con abiti rossi, dalle vesti magnifiche, e procede mostrando la pienezza della sua forza?»), in una toga, che il pugno raccoglie e a ricadere lungo pieghe scolpite in marmo inconsumabile.

Reformatio: questo, che si rivela come Parola semplice, e che colpisce diretta come il suo guardo, è il Logos, 'liberato' da tutte le sue scolastiche e le sue glosse, al quale credere, cui esser devoti in forme che rinnovino l'originaria fede nel suo messaggio.

E questo *Verbum*, che è il Cristo, **non contrasta col Logos classico, ma, anzi, ne rappresenta l'inveramento, l'incarnazione** [...].

Qui *il* Cristo, secondo le parole di Paolo, appare finalmente «collocato al di sopra di ogni principio e autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare nel secolo presente e in quello futuro». Pronto a sedere alla destra del Padre, «tutte le cose ha posto sotto il suo piede» (Ef, 1, 21-22). Che tutto questo possa essere letto nell'immagine di Piero è fuori di dubbio. Ma solo questo? Perché avvertiamo istintivamente l'assoluta **angustia** di una tale lettura? Non perché essa sia falsa ma perché essa non rende giustizia al problema, alla **domanda** che da quell'immagine scaturisce. Alla forza della composizione di Piero corrisponde la forza del suo interrogare [...].

Proviamo per un momento a 'dimenticare' il corpo all'apparenza perfettamente risanato del Cristo, proviamo a non ammirarne la saldezza, la monumentalità quasi; soffermiamoci invece sul suo **volto**, che campeggia in quel duro, aspro paesaggio, anzi; sul suo **sguardo**, il cui 'senso' si dirige a noi, quasi volesse attraversarci. E osserviamo la relazione tra questo sguardo e le uniche altre figure, quelle dei soldati ai suoi piedi (anch'essi 'ben' disposti, secondo ordine e misura: immagine del Sonno da cui emerge quella del Risveglio [...]).

Il Cristo è **solo**, solo come nel deserto, solo come al Getsemani, dove, ai suoi piedi, dormienti erano i discepoli che avrebbero dovuto sostenerlo. Qui la sua solitudine è 'accompagnata' da questi spossati custodi, lì dai discepoli incapaci di vegliare anche un'ora soltanto. All'orto del Getsemani il Figlio era solo di fronte al calice, chiamato a *decidersi* per esso, e l'angoscia l'aveva fatto triste come la morte, piegato, a faccia a terra, in lacrime. [...].

La resurrezione non vale per lui come un 'compimento'. Diritto, egli sembra in procinto di affrontare un altro cammino, di sopportare altri gioghi. **Io sono la verità**. Questo corpo, il suo **dramma**, la sua sofferenza e ora la sua

resurrezione, ecco la verità. *Quid est veritas? Est vir quid adest.* Sì, ma questa verità non è compresa. [...] Mai potranno annullare la verità del suo Evento; ma mai potranno comprenderla in sé [...] i soldati quasi simboleggiano ignoranza ed impotenza delle tenebre che non ne comprendono la luce [...] Uno non vuol vedere e si copre gli occhi con le mani.

Al lato opposto [...] un altro sembra rivolgersi all'apparizione ma con gli occhi chiusi [...] gli alti due al centro sono immersi in un sonno profondo [...] incapaci di proferire *verbum*, di custodirlo in sé, comprenderlo, imitarlo [...]. È questa solitudine la risposta alla più drammatica domanda del Vangelo: "Quando tornerà il Figlio dell'Uomo troverà fede sulla terra?" [...] Risuona questa domanda nello sguardo del risorto [...] ciò che egli sa è che saprà restare vigile, sentinella fino al termine della notte [...]. Egli sapeva che non sarebbe stato ancora accolto, eppure ha fatto ritorno [...]. Non s'attendeva nulla in cambio. Non s'aspettava di essere finalmente riconosciuto.

Tuttavia è apparso e riapparso – nelle tenebre e alle tenebre. Il termine 'sacrificio' è assolutamente fuorviante, qui si tratta del puro *donarsi* nella maniera più consapevole e libera – libera perché qui il dono non corrisponde ad alcun calcolo, non è in vista di alcun effetto. L'atto di questo donare è l'*im-possibile* per l'anima umana, per la sua invincibile *philopsychia*⁵⁴. E tuttavia mai il *Verbum* è stato predicato con più forza che da questa figura silenziosa e sola. Essa *apre* attraverso la sua pura presenza, all'idea dell'*im-possibile* per noi, e cioè della possibilità estrema che avvenga, che si dia la capacità di corrispondere alla misura di libertà, di conoscenza e di dono che in lui, per un'unica volta, si è incarnata. A questo 'oltre' siamo come inarrestabilmente attratti cercando di seguire il senso del suo riguardare. Un'autentica *theologia crucis*, si esprime, allora, in questa icona della Resurrezione.

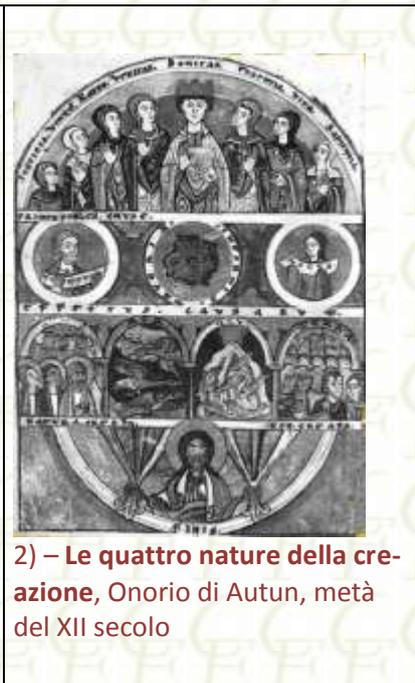
Non solo Croce e Resurrezione non possono venire affatto disgiunte, come accade allorché vengono concepite come momenti in progressione, di cui il secondo supera il primo o ne costituisce il risarcimento da sempre assicurato, ma la Resurrezione compie il senso della Croce, rende perfetto quel *per-dono* che la Croce rappresenta [...]. Ecco il senso del suo *stare*. *Stanno* il suo sacrificio e le sue ferite, ma sono **tragedia vera, non disperazione**.

La tragedia è **oltre** lo sperare e il disperare. In quello sguardo, nello stesso istante, si esprime la più alta esigenza – chiamare ogni uomo all'*im-possibile* di cui Lui è capace – e insieme la forza della più paziente attesa proprio per l'evento di questo stesso *im-possibile*»⁵⁵.

⁵⁴ La *philopsychia* è l'incapacità dell'uomo di superare i bisogni della propria psiche; è l'*amor sui*, l'amore di sé e per sé, che nel Nuovo Testamento viene rappresentato talvolta come la radice di ogni peccato.

⁵⁵ M. Cacciari, *Tre icone*, Adelphi, Milano 2007; pp. 31-42.

Elenco delle Illustrazioni e dei Dipinti che sono stati proposti agli studenti come oggetto di scelta, di interpretazione, di riflessione e di dialogo:

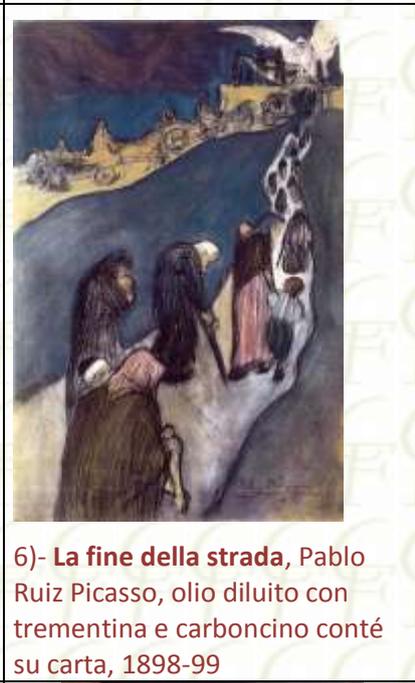


1)- **Creazione di Eva**, Illustrazione miniata di una bibbia latina, miniatura in pergamena, XI secolo, Bramberga, Staatsbibliothek

2) – **Le quattro nature della creazione**, Onorio di Autun, metà del XII secolo

3)- **Visione cosmica**, Illustrazione da *Scivias*, Ildegarda di Bingen, Germania meridionale 1165 circa

4)- **Il grande drago rosso e la donna vestita di sole**, William Blake, 1805-10 ca., Acquerello, Washington, National Gallery of Art, Rosenwald Collection

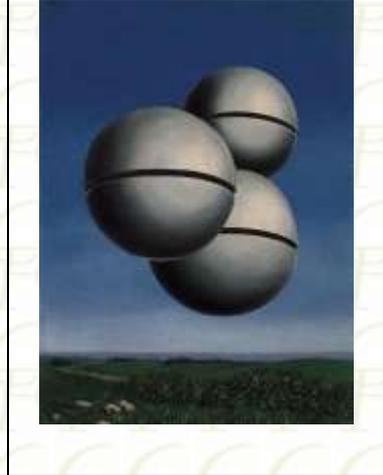
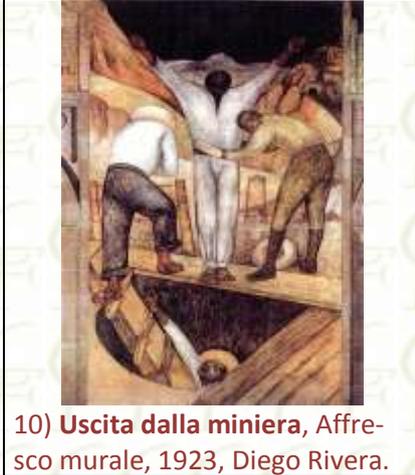


5)- **Un paio Scarpe**, Vincent Van Gogh, , olio su tela 1886

6)- **La fine della strada**, Pablo Ruiz Picasso, olio diluito con trementina e carboncino conté su carta, 1898-99

7)- **Il 14 luglio**, Pablo Ruiz Picasso, olio su cartone montato su tela, 1901

8) - **I dubbi del poeta**, Giorgio De Chirico, olio su tela, 1913



9) **La torre rossa**, Olio su tela, 1913, Giorgio De Chirico

10) **Uscita dalla miniera**, Affresco murale, 1923, Diego Rivera.

12) - **Natura morta (Viva la vita)**, Olio su tela 52x 72, 1954, Frida Kahlo

12) - **Natura morta (Viva la vita)**, Olio su tela 52x 72, 1954, Frida Kahlo

	Parete est, Cortile del lavoro, Ministero della Pubblica Istruzione, Città del Messico	11) - La voce dell'aria , Olio su tela, 1931, Renè Magritte	
--	--	--	--

Le annotazioni ed i brevi approfondimenti relativi ai commenti ed alle interpretazioni degli allievi sono state poste in relazione al tema del Laboratorio di Filosofia e sono state oggetto di dialogo e di utilizzazione comune.

Chi ha inteso approfondire ne ha avuto facoltà ed è stato orientato alla lettura con questi riferimenti bibliografici (testi reperibili nelle biblioteche di Bologna):

- Otto Pächt, *La miniatura medioevale*, (la parte su Onorio di Autun ed Ildegarda di Bingen), Bollati Boringhieri, Torino 1987
- Francis Beer, *Le grandi mistiche del Medioevo*, (la parte su Ildegarda di Bingen), Edizioni culturali internazionali, Genova 1993
- E. P. Thompson, *Apocalisse e rivoluzione* (su William Blake), Cortina, Milano 1996
- Gertrude Stein, *Picasso*, Adelphi, Milano 1973
- Isabella Far De Chirico, Domenico Porzio, *Conoscere De Chirico*, Arnoldo Mondadori, Milano 1979
- Desmond Rochfort, *Muralisti messicani*, (la parte su Diego Rivera) Istituto Poligrafico della Zecca dello Stato, Roma, 1997
- Jacques Meuris, *Magritte*, Taschen 1998
- Michel Foucault, *Questa non è una pipa*, (su Magritte), Studio editoriale, Milano 1998
- Jean-Marie Gustave Le Clézio *Diego e Frida*; il Saggiatore, Milano 1997
- Luis Martin Lozano, *Frida Kahlo*, Leonardo International, Milano 2001
- Film di Julie Taymor, *Frida*, USA 2002

§ 2.2 - Filosofia e Cinema: *Rosemary's Baby* di Roman Polanski, secondo Julio Cabrera: esiste anche una Provvidenza diabolica?

«Nel corso di varie interviste, Polanski ha dichiarato di possedere una visione scientifica del mondo e di non credere ai fantasmi o a Dio, di essere ateo o perlomeno agnostico, e che ciò ha costituito un ostacolo alla realizzazione del film, giacché lui, il suo realizzatore, non credeva a ciò che il film doveva mostrare. Commentando il testo originale di Ira Levin [Ira Marvin Levis è il romanziere che redasse *Rosemary's Baby* nel 1967, edito in Italia per la prima volta da Garzanti nel 1969, con il titolo *Nastro rosso a New York*], Polanski dice:

«I presupposti stessi del libro mi erano estranei. Non credo nella demonologia. Sono molto più interessato alla microbiologia che alla stregoneria. [...] Sono ateo, o comunque agnostico. Così, accettare quello che succede in *Rosemary's Baby* avrebbe voluto dire andar contro a ciò che sono e che credo. [...] Sfortunatamente, giacché il film l'ho fatto e non credo né in Dio né nel diavolo -cosa che rende il mio caso anche più grave - rimango doppiamente incapace d'impaurirmi col mio stesso film, il che mi disturba oltre misura. [...] Sono decisamente materialista [...] trovo sempre una spiegazione scientifica a tutto quello che mi succede».

Naturalmente, affascinato dalla storia, Polanski voleva girarla: se ne sentiva molto attratto; ma gli dava assai fastidio la demonologia di fondo del testo originale, soprattutto per quanto concerne la fine del libro:

«Il cambiamento principale che ho introdotto nei confronti del libro è proprio il finale. Ero tentato di non mostrar mai il bambino [...] per seminare il dubbio. Ciò che succede nel film poteva soltanto esser frutto dell'immaginazione sfrenata di una donna incinta. [...] mi disgustava, invece, questo finale che faceva sprofondare tutto nell'irrazionalità, con questo figlio del diavolo dato alla luce da Rosemary. Non posso accettare un figlio del diavolo. [...] Forse non vedrei mai il bambino è stato frustrante per il pubblico [...] ma sarebbe rimasto assai più deluso se lo avesse visto».

Così, l'iper-razionalista Polanski (dopotutto, oriundo di quello stesso paese che ha dato al mondo così tanti logico-matematici brillanti, come Alfred Tarsky e Jan Lukasiewicz) decise di dare al testo di Ira Lewin un trattamento narrativo essenzialmente ambiguo, che permette due letture possibili: nella prima, quella che potremmo chiamare la "versione scientifica" la giovane Rosemary (Mia Farrow), a causa dei rapporti conflittuali con il marito (un attore teatrale di nome Guy e interpretato da John Cassavetes) soffre durante la gravidanza di un grave esaurimento nervoso, generando così un **delirio psicotico** nel quale un gruppo di stregoni capitanati dai vicini di

casa Minnie (Ruth Gordon) e Roman Caste (Sidney Blackmer) - corrompono il marito perché consegna loro il bambino, in cambio del successo nella carriera teatrale. Con il bambino daranno inizio a una nuova era governata dal Demonio, vero padre del bimbo (e questa possessione satanica è vissuta da Rosemary in un sogno d'incredibile realismo). Risultato di tutta quest'ansia: Rosemary perde il bambino, ma il suo delirio psicotico gli consente di "recuperarlo" nonché di accoglierlo, benché sia figlio del Demonio.

Secondo un'altra lettura **non si tratta di una psicosi**: i vicini di Guy e Rosemary *sono veramente stregoni*, Guy viene di fatto corrotto, Rosemary non perde il bambino però le viene effettivamente sottratto per essere cresciuto come il nuovo Messia (o Antimessia) di una nuova era. E il film mantiene accuratamente quest'**ambiguità fino alla fine**: ogni singola scena permette questa **doppia lettura**.

Così, il razionalismo polanskiano rimane ben saldo, anche se ciò che succede nel film è effettivamente inquietante (soprattutto per chi ha un'indole superstiziosa): ogni cosa potrà sempre accogliere una spiegazione perfettamente naturale. Polanski assume a questo riguardo una spiegazione razionalista, del tutto simile a quella anti-mistica e razionalizzante stigmatizzata dal "mistico" Ingmar Bergman in film come, fra gli altri, *Il settimo sigillo*, *Il volto e Fanny e Alexander*. In questi film sono proprio gli spiriti mistici, semplici e visionari a salvarsi, mentre i razionalisti (come il Cavaliere Block e [...]. Polanski) sprofondano nell'inferno dei propri stessi dubbi, nel circolo perverso del proprio anelito alla conoscenza.

Ciò che il "filosofo" Roman Polanski ha da dirci sulla questione tomista della Ragione e della Fede lo sappiamo dalle sue dichiarazioni stampa. Ma sarebbe ora interessante chiederci che cosa dice *il suo film* intorno a questa problematica e, soprattutto, se quello che ci dice è ciò che vorrebbe Polanski, se cioè il film *Rosemary's Baby* comunica l'idea che il regista possiede sui rapporti tra Ragione e Fede o, detto in altro modo, modo, se il film è un'opera agnostica, come lo è il suo autore. Il regista stesso ci dice che ciò che ha voluto fare è lasciare tutto nell'incertezza. Ma se è così, non potrebbe allora l'elemento demoniaco, così disprezzato dall'agnosticismo di Polanski, approfittare di questo stato d'incertezza per riaffermare il suo pieno diritto all'esistenza, o almeno alla plausibilità?

Potremmo cioè domandarci: l'agnosticismo non è un atteggiamento che di fatto lascia la porta spalancata tanto alla teologia quanto alla demonologia?

L'ateismo sarebbe più reciso e definitivo. Chi è agnostico, infatti, ammette di non avere argomenti contro l'esistenza dei demoni. Quando Polanski dichiara: «Non posso accettare l'esistenza di un figlio del demonio» dice ben più di quanto dica il film, dato che l'ambiguità di quest'ultimo non permetterebbe un rifiuto fermo e deciso dell'eventualità del figlio del diavolo, ma solo una sospensione del giudizio finché non venga provato qualcosa a favore o contro. La frase di Polanski, invece, non possiede quest'ambiguità. Nella versione demoniaca, e non scientifica, il film potrebbe essere visto come una prova immaginosa, "logopatica", dell'esistenza del demonio.

In dubio pro reo quindi, soprattutto quando si tratta del *reo* per antonomasia.

Di certo **San Tommaso** non sarebbe stato d'accordo con Polanski, credeva infatti nell'esistenza di qualcosa di soprannaturale e nell'insufficienza delle possibilità di spiegazione razionale, soprattutto in merito al posto dell'uomo nel mondo, alla salvezza ecc.; egli dichiara che la ragione non è sufficiente a spiegare il mondo, che ci sono cose che trascendono la capacità di comprensione del nostro intelletto: per questo, esistono rivelazioni non razionali di alcune verità basilari che non prevedono una loro giustificazione in questo senso. Riteneva pertanto che alla filosofia razionalizzante dovesse affiancarsi un altro tipo di scienza espressamente dedicata alla trattazione di cose straordinarie⁵⁶. Tommaso, però, pensa sempre a Dio e mai al Demonio: crede, cioè in un "buon soprannaturale", non in uno demoniaco.

Nonostante ciò, il pensiero filosofico-teologico medievale dedicò (com'era inevitabile) ampie riflessioni intorno al male, alla tentazione, al potere del diavolo, sviluppando conseguentemente una dettagliata "Demonologia" del tutto parallela alla scienza degli angeli e delle forze positive della Teologia.

⁵⁶ Si può provare a rendere in modo più esplicito e chiaro ciò che intende dire Cabrera in questo passaggio. Tommaso distingue tra Teologia e Filosofia in merito ai loro rispettivi compiti. La razionalità della filosofia (di matrice aristotelica, mediata dalla scolastica araba) svolge un insieme organico di argomentazioni e di dimostrazioni logiche con cui accede alla verità o all'errore. La fede, invece, risale all'autorità delle scritture ed aderisce ai misteri in esse rivelati, per poi, attraverso la Teologia, aprirsi alla ragione. La Teologia analizza i dogmi con il discorso logico-dimostrativo della Filosofia. Pertanto, anche se le premesse del teologo derivano dalla Rivelazione e sono già certe senza possibilità d'errore (sono cioè già evidenti in Dio, nell'Intelletto di Dio ecc.), il suo discorso dà accesso alla medesima verità a cui perviene il filosofo. Quindi, la "teologia razionale", per Tommaso, diventa quella scienza dedita alla trattazione della realtà divina a cui la filosofia si subordina per comprendere alcune verità "soprannaturali": l'immortalità, l'esistenza di Dio e tutti quei dogmi che erano, nella seconda metà del XIII secolo, oggetto di dibattito con gli avversari dottrinali, per esempio con gli averroisti.

Se la fede andasse sondata dal punto di vista della ragione, sembrerebbe neutrale o indifferente che si tratti di fede in un “buon” soprannaturale o un soprannaturale “demoniaco”: da questo punto di vista, si pongono gli stessi problemi d’ordine razionale sia che si creda ad una cosa sia che si creda all’altra. Ma se qualcuno dice di credere soltanto a Dio e non certo nel demonio (o viceversa), ciò, razionalmente, costituisce comunque un nonsenso. Chi infatti crede in uno solo dei due (quale che sia) non cessa di rappresentare per la razionalità scientifica un problema: quello che non sia necessario credere in entrambi. *Gli stregoni del film di Polanski concordano sicuramente con San Tommaso sul fatto che esistano fenomeni che sfuggono alla nostra razionalità, e che debbano esserci altre scienze in grado di spiegare ciò che il pensiero razionale di per sé di non spiega.*

Questo parallelismo delle due credenze oltre a essere ben sfruttato nel romanzo di Levin, in cui la nascita del figlio di Satana è somigliantissima a quella del figlio di Dio, ha il vantaggio di sopprimere uno degli elementi irrazionali di quest’ultima: Damian, il figlio del Diavolo, non nasce infatti da una vergine ma da un atto sessuale compiuto (benché questo somigli più ad uno stupro che ad un atto d’amore). L’atteggiamento “demoniaco” ed a-scientifico dinnanzi ai fatti (visione tomista negativa o perversa, potremmo chiamarla) viene assunto da Rosemary poco a poco, e prende avvio dal concorso di molteplici fattori: Guy ottiene la parte nello spettacolo a causa dell’improvvisa cecità di Donald l’attore principale; alcuni giorni prima dell’incidente questi aveva dato per scherzo a Guy una delle sue cravatte. Il suo amico Hurch (Maurice Evans) entra in coma il giorno dopo aver inspiegabilmente perso un guanto. Da un lato si sa che gli stregoni dicono d’aver bisogno di un capo di vestiario della vittima per realizzare i propri propositi, dall’altro rimane il fatto che né la cecità dell’attore né il coma dell’amico abbiano la *minima spiegazione razionale*.

Accadono all’improvviso alle persone dalla robusta salute fisica e psicologica (in effetti Hutch sembra essere un vecchio ottimista e ben disposto, e d’altronde ci si immagina - benché non sembri - che Donald fosse felice per aver ottenuto la parte del protagonista). Quando Hutch telefona a Rosemary per poterla incontrare il giorno seguente e raccontarle così tutto sugli stregoni, Guy rimane ad ascoltare la conversazione e poi chiede dov’è il luogo dell’appuntamento; quindi con un pretesto («Strano, vero? Quella incinta sei tu ma la voglio improvvisare io») si precipita fuori dall’edificio, e Hutch si trova in coma in ospedale.

Non solo: è un fatto che gli anziani vicini, Minnie e Roman, si preoccupino in maniera per niente normale, della salute e del benessere di Rosemary con insistenza e protettività eccessive (dopotutto sono solo dei vicini), cosa che sembrerebbe richiedere particolari spiegazioni. Non la lasciano sola un minuto, le fanno cambiare ostetrico e si occupano ansiosamente della sua alimentazione prenatale; alimentazione che procurerà a Rosemary problemi organici (dolori lancinanti) minimizzati dal nuovo medico. Quando poi Rosemary si trova da sola con delle amiche (appartenenti al mondo “reale” e scientifico di Polanski e non stregonesco di Minnie e Roman), tutte già madri, la troviamo già pallida e debilitata: le dicono che la sua reazione alla gravidanza è del tutto anormale, nessuna di loro ha mai sperimentato nulla di simile durante l’attesa e il suo medico è un sadico maniaco. Rosemary smette quindi di bere i preparati che le passa Minnie e i dolori spariscono. E questi sono i fatti: se continuiamo a sostenere un punto di vista nettamente razionale questo sconcertante ammasso di “coincidenze” diventa imbarazzante!. Per quanto riguarda Guy, benché la “versione scientifica” insista sul fatto che il collasso psicologico di Rosemary è dovuto ai suoi scontri con il marito, viene presentato come persona affabile, d’indole allegra, premuroso e affettuosissimo nei confronti della moglie, attento a far sì che il suo recente successo non si frapponga tra loro due. Naturalmente dal punto di vista psicoanalitico si potrà sempre dire che *in fondo, inconsciamente*, lei lo odiava o ne era invidiosa, ma in ogni caso, anche ammettendo ciò, i suoi problemi con il marito non sembrano essere così gravi da scatenare un delirio psicotico capace di una simile negazione della realtà; ciò potrebbe al massimo provocarle un’accentuata nevrosi.

In realtà l’alterazione emotiva è causata dall’assillo continuo che il pensiero della dieta a cui è sottoposta da due fanatici religiosi (durante una cena a casa dei Castevet, Roman aveva parlato ostentatamente male del papa) rischi di farle perdere il bambino: preoccupazioni più che plausibili. Se da un lato il distanziamento affettivo di Guy sta tutto nell’immaginazione morbosa di Rosemary, dall’altro rimane il comportamento eticamente sconcertante del marito, che la possiede in una notte in cui era praticamente svenuta per un malore, fatto sottolineato l’indomani da Rosemary che protesta: «Non potevi aspettare stanotte o un momento migliore?». Ma Guy risponde che anche lui era un po’ ebbro e non ha potuto resistere.

Quella notte, prima di andare a letto, Rosemary si sentiva debole e aveva la nausea. Perché mai la spiegazione “naturale” del malessere dovrebbe essere proprio quell’«alcolici mischiati» suggerito l’indomani da Guy? Dopotutto è un fatto che a cena ha anche mangiato una mousse di cioccolato preparata da Minnie. (C’è però un’attenuante in favore della “tesi scientifica”: Rosemary non mangia neppure metà della mousse perché «sa di gesso» e finisce per buttare il resto della sua porzione, mentre Guy mangia interamente la sua senz’avvertire nes-

sun malessere: naturalmente possiamo avanzare l'ipotesi che solo quella di Rosemary fosse avvelenata, o che in realtà anche Guy non si sentisse proprio bene, dal momento che afferma d'essersi sentito «piuttosto brillo»: ma dovrebbe esserlo per forza a causa degli alcolici bevuti piuttosto che per la mousse?).

D'altronde nessuno di questi atteggiamenti ci porta a pensare che Rosemary *creda* ferventemente nell'esistenza del demonio; certo, sente d'essere circondata da persone che ci credono e che in suo nome potrebbero arrivare a commettere atrocità inimmaginabili, e se ne spaventa. La "versione scientifica" troverà nei vari fatti elencati delle "semplici coincidenze", a loro volta spiegabilissime razionalmente.

Tutto, è chiaro, è "spiegabile razionalmente", eppure è assai singolare che, per esempio, Hutch entri in coma poche ore prima d'incontrarsi con Rosemary e raccontarle qualcosa d'importante a proposito degli stregoni, e che Donald diventi cieco proprio quando Guy aveva perso le speranze di ottenere la parte principale ecc.; tutto può essere frutto di coincidenze, ma fino a che punto? *Ovvero: dinanzi a un simile ammasso di fatti accumulati non finisce per diventare irrazionale l'insistenza sulla "spiegabilità attraverso coincidenze"? Insomma, qual è il limite razionale delle spiegazioni "razionali" proposte? C'è da notare, oltretutto, che Rosemary non sprofonda completamente nel proprio delirio; a ogni istante mantiene intatta la propria lucidità e, come confessa al dottor Hill, si rende perfettamente conto che la propria versione dei fatti «sembra una pazzia».*

Polanski mette tutto in scena come se avesse "scelto" di realizzare un film ambiguo. Ma per sua stessa natura il cinema possiede un linguaggio che è già ambiguo di per sé, e l'inevitabilità di questa situazione si manterrebbe intatta anche nel caso che qualche regista si proponesse di fare del "cinema scientifico" depurando le immagini da ogni possibile ambiguità. Quest'ambiguità è legata a filo doppio a quell'aspetto "impositivo" delle immagini che avevamo analizzato: ciò che è lì, ciò che viene or ora mostrato, ha in qualche modo carattere assoluto, non si può dubitare di esso. Vengono mostrate così due cose opposte ed entrambe valide, il che provocherà necessariamente ambiguità. Non esiste alcuna risorsa "interna" all'immagine che possa venir mobilitata per smantellare il potenziale d'impatto di ciò che scorre sullo schermo e accorrere così in aiuto alla tesi scientifica. Questo criterio andrà sempre introdotto dall'esterno. Come possiamo sapere, per esempio, che ciò che Rosemary vede alla fine del film "è un'allucinazione"? Ciò ch'essa *vede*, infatti (ossia un gruppo di stregoni riuniti attorno al figlio del diavolo), non si discosta minimamente da ciò che *ha visto* prima, in altri momenti del film, nel consultorio del dottor Hill o a casa propria. Come stabilire che le visioni precedenti appartenevano al "reale" e che questa è invece "allucinazione"?

L'essenziale *instabilità* del mezzo cinematografico mette direttamente in scena quel tipo di atteggiamenti nei confronti del reale che il cinema è capace di adottare come punti di vista. *Il cinema ha una natura allucinatoria*, e proprio questo rende difficile distinguere in un film un eventuale livello "reale" da uno "allucinatorio". In esso tutto assume consistenza reale nello stesso momento in cui appare, e in un modo ben più radicale di quanto non accada nelle varie "fenomenologie" filosofiche emerse nella storia del pensiero. Fra le sue trame, come all'interno delle nude immagini, non c'è mai un ambito "neutrale" o un luogo che si possa indicare con il dito dicendo: «La verità sta qui».

Il cinema non si limita a mostrare, ma **consiste nel suo mostrare**: e tutto ciò che scorre sullo schermo s'impone da sé, è lì e basta. Non c'è nulla che intervenga a distinguere il reale dall'allucinatorio e che non venga a sua volta riutilizzato dall'istanza allucinatoria: non si sa se quello che Rosemary vive nelle sequenze finali sia reale oppure un'altra allucinazione, sappiamo solo che è un'**immagine**, con lo stesso valore di tutte le immagini precedenti. Nel momento in cui è posseduta dal demonio Rosemary esclama: «Non è un sogno. Sta succedendo davvero!»: ma questa, quando si sogna, è appunto una frase abituale.

Il sogno stesso si auto assicura, si difende avvinghiandosi al proprio tessuto allucinatorio e attirandovi la realtà perché lo sostenga. Il cinema appartiene allo stesso genere di sogno: proprio come nei sogni possiamo dire «questo è un sogno» *senza smettere di sognare*, così i personaggi del film possono dire migliaia di volte «questo è un film» *senza che per questo tutto ciò che dicono smetta di fare parte del film* [...].

Il demoniaco è sostenuto nel cinema dalla pura forza delle immagini senz'alcun riferimento che giunga da fuori, come potrebbe essere per esempio un'istanza razionalistica stabilita in precedenza. Esso convince lo spettatore che in un certo senso *deve realmente credere* in tutto ciò che sta vedendo, come se l'esser-stata-filmata assegnasse automaticamente a questa visione una specie di ineludibile legittimità. O almeno, questa è la sua volontà "impositiva" [...].

Al fine di puntellare la fede con qualcosa di sovrarazionale, San Tommaso sostiene la **necessità delle immagini** come rinforzo all'impotente ragione umana: ne dà un esempio con la *colomba*, forma che lo Spirito Santo assume per manifestarsi e comunicare agli uomini che Cristo è il figlio prediletto di Dio.

Il cinema fornisce sì immagini di questo tipo, ma, come San Tommaso non sospettava, attraverso di esse si manifesta tanto lo Spirito Santo quanto quello Malvagio; non c'è alcun filtro magico che impedisca agli oggetti di culto maledetti di entrare assieme a quelli benedetti, una volta aperto un canale. Il film di Polanski, sostenendo la possibilità dell'esistenza del demoniaco, si oppone tanto a San Tommaso quanto allo stesso Polanski: opponendosi sia al pregiudizio del primo che il soprannaturale possa essere soltanto buono, sia alla convinzione del secondo che il soprannaturale non esista (buono o cattivo che sia), mantenendosi sempre in un regime di dubbio e ambiguità.



E chiaro, quindi, che secondo quest'ottica appare come un grave errore concettuale da parte di Polanski il suo non voler mostrare il bambino del diavolo per timore di "cedere al soprannaturale", come se mostrarlo significasse automaticamente manifestare condiscendenza verso l'importuno spiritismo demoniaco dell'autore del romanzo.

Polanski non si rende conto che, anche mostrando chiaramente il piccolo mostro, l'ambiguità dell'immagine persisterebbe comunque e, cosa ancora più importante, non mostrando l'eventuale realtà del demonio non viene con ciò assolutamente scartata. L'immagine cinematografica domina persino ciò che non mostra.

Per la "tesi demoniaca" (non-scientifica) del film è di assoluta rilevanza che esso termini con l'immagine degli stregoni riuniti attorno al figlio del diavolo. In qualche modo il film opta così per il fantastico, quasi volesse dimostrare, contro Polanski, che "alla fine" tutto ciò non era solo l'immaginazione di Rosemary, ma quello che è *veramente* successo. Esistono degli accorgimenti cinematografici (tradizionali e semplicissimi) per distinguere la realtà dall'allucinazione. Si potrebbe fare in modo, per esempio, che Rosemary vedesse comunque gli stregoni quando nessun'altra persona presente riuscisse a scorgersi (come nel *Settimo sigillo*, in cui solo il Cavaliere Block e il giullare, a differenza degli altri, vedono la morte dall'altra parte della scacchiera); tuttavia Polanski non li utilizza. E perché? Evidentemente perché sa che il Diavolo a questo punto non può essere scartato: con esso, infatti, si conclude la storia; a esso i personaggi sono alla fine consegnati. In tutto questo dondolio fra quotidianità triviale e straordinarie rivelazioni è **lo straordinario** che finisce per prevalere.

I film religiosi di Ingmar Bergman cercano d'illustrare la tesi dell'insufficienza della Ragione nella lotta dell'uomo per autosostenersi. Il film di Polanski mostra, nel momento in cui Rosemary finisce per essere madre del demonio, che *un appoggio demoniaco è meglio di nessun appoggio*. In un certo senso Rosemary ha miglior fortuna del Cavaliere Block del *Settimo sigillo*; infatti quest'ultimo trova soltanto il nulla (cioè la Morte), mentre Rosemary trova, alla sua maniera, la vita (ossia «l'inizio di una nuova era», la vita fondata su nuove – benché demoniache basi). Rosemary deve indubbiamente sentirsi sollevata dopotutto, il figlio non è morto nel parto e gode di ottima salute. È senza dubbio curiosa la presenza di un genere cinematografico (quello definito "dell'orrore") in cui trova spazio una vasta *demonologia* con possessioni sataniche, interferenze del diavolo nelle faccende del mondo e relativi poteri distruttivi, un cinema insomma capace di rappresentare con generosità forze soprannaturali al servizio di un male che potrebbe, con una certa blasfemia, essere chiamato "**provvidenza satanica**": una sorta di provvidenza tenebrosa che sembra sempre funzionare perfettamente e a volontà in questo povero mondo. *In cambio però non esiste una filmografia specifica sulla Provvidenza divina*; quei pochi film sulla Grazia, come per esempio quelli di Robert Bresson, come ad esempio *Au hasard Balthazar*, sulla Provvidenza divina o sulla redenzione, come *Il diavolo alle 4* di Mervyn LeRoy e *In nome di Dio* di John Ford, sono infatti appositamente prodotti da registi cattolici dallo spirito filantropico ed ottimista, e sempre come opere molto personali e fortemente atipiche. Quali sono le ragioni di questa asimmetria? Come mai il genere si è consacrato quasi esclusivamente alla tematica demoniaca trascurando il trattamento di quella divina? Cinematograficamente il demoniaco risulta forse più affascinante? La provvidenza demoniaca è forse più credibile di quella divina?

Sembrirebbe qui che tutti i dubbi relativi alla presenza divina nel mondo (quelli del Cavaliere Antonius Block nel *Settimo sigillo*, o di padre Donissan in *Sotto il sole di Satana* o ancora della suora del film *La storia di una monaca* di Fred Zinnemann) scompaiono immediatamente se si tratta di constatare la perturbatrice ma innegabile presenza di Satana: come se questa fosse molto più biasimevolmente certa di quell'altra che, più schiva, si fa desiderare [...]. Nonostante tutto, le persone hanno più fede nella presenza dell'opera del demonio che in quella di Dio? Sono spazientiti dal suo persistente e ostinato silenzio? Il cinema riflette fedelmente questo stato d'animo?

O piuttosto, secondo un'interpretazione molto più prosaica, esso si è qui lasciato condizionare da esigenze commerciali di spettacolarità? Il diavolo risulta allora più attraente e pittoresco di Dio, crea maggior suspense, e più situazioni disperate e per questo interessanti? Il "male" soggioga forse in modo più seducente? O non sarà piuttosto che questo "male" rivela assai più profondamente (come ritiene il filosofo Emmanuel Lévinas) la reale struttura del mondo, o che la nostra maniera di concepire il bene, la provvidenza divina, la grazia e la salvezza è proprio questa, attraverso la terribile presenza del male, come attraverso un esorcismo (come se ci ricordassimo di Dio soltanto nel momento in cui ci sentiamo preda del suo peggior nemico e abbiamo bisogno del Suo aiuto)? Dio, insomma, si manifesta forse più chiaramente nella lotta contro l'oscurità, come se il male fosse descrivibile con chiarezza e il bene potesse rendersi visibile solo nel momento in cui ce ne allontaniamo? **Il bene può essere scorto sempre e soltanto nella nebbia?**

Sembra essere proprio così, dato che nei film "dell'orrore" (come nell'*Esorcista* di William Friedkin) il bene - cioè Dio - è sempre visto come un riferimento irrinunciabile verso il quale si rivolgono disperatamente i vari personaggi, come se volessero fare ritorno al benessere psicologico posseduto in precedenza, di cui non riuscivano ad usufruire positivamente (proprio come dice Schopenhauer a proposito della felicità, che viene percepita solo dopo averla persa). Il cinema, paradossalmente, sembra dunque mostrare Dio proprio attraverso i film dell'orrore, come un padre protettore dal quale si corre terrorizzati quando sentiamo il fiato del diavolo sul collo.

Quindi, se la provvidenza satanica sembra essere più efficiente, è però quasi sempre quella divina a rivelarsi decisiva».

(Julio Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*; Bruno Mondadori, Milano 2000; pp. 72-80).

§ 2.3 - La dottrina della provvidenza divina in Tommaso d'Aquino

LA FEDE COME FORMA DI CONOSCENZA

«Noi mediante la grazia possediamo una conoscenza di Dio più perfetta che per ragione naturale. Eccone la prova. La conoscenza che ne abbiamo per ragione naturale richiede due cose: cioè dei fantasmi [o immagini], che vengono dalla cose sensibili, e il lume naturale dell'intelligenza, in forza del quale astraiano dai fantasmi concezioni intelligibili. Ora, quanto all'una e all'altra cosa, la nostra **conoscenza** umana è **aiutata** dalla **rivelazione** e dalla **grazia**. Infatti: il lume naturale dell'intelletto viene rinvigorito dall'infusione del lume naturale della grazia. E talora si formano per virtù divina nell'**immaginazione** dell'uomo anche immagini sensibili assai più espressive delle cose divine, di quel che non siano quelle che ricaviamo naturalmente dalle cose esterne; come appare chiaro nelle *visioni profetiche*. E qualche volta Dio forma miracolosamente anche delle cose sensibili, come pure delle *voci*, per esprimere qualcosa di divino; così nel battesimo di Gesù, lo Spirito Santo apparve sotto forma di **colomba**, e fu udita la voce del Padre: «Questi è il mio figlio diletto» [...]. La fede è una cognizione perché l'intelletto è determinato dalla fede ad aderire ad un oggetto conoscibile».

(Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, a c. dei Domenicani italiani, PDUL Ediz., Studio Domenicano, Bologna 1984, I: "Esistenza e natura di Dio", Quest. XII. Art. XIII; pp. 288-290).

TUTTO È SOGGETTO ALLA PROVVIDENZA DIVINA

«Ma è necessario dire che tutte le cose, non solo considerate in generale, ma *anche individualmente*, sottostanno alla divina provvidenza. Eccone la *dimostrazione*. Siccome ogni ente opera per un fine, tanto si estende l'ordinamento degli effetti al fine, quanto si estende la causalità dell'agente primo. [...].

Ora, la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, *si estende* a tutti gli esseri, non solo quanto ai principali della specie, ma anche quanto ai principii individuali, sia delle cose incorruttibili, sia delle cose corruttibili. Quindi è necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere, sia da Dio ordinato al suo fine, secondo il detto

dell'Apostolo «Ciò che è da Dio, è ordinato». Siccome dunque, la provvidenza di Dio non è altro che l'**ordinamento** delle cose verso il loro **fine**, come già è stato detto, è necessario che tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza nella misura della loro **partecipazione all'essere**.
(*Ibidem*, Quest. XXII, Art. II; pp. 236-238).

§ 2.4 - Il male metafisico e il male radicale

Ogni discorso che vuole interrogarsi sull'esistenza del 'male', deve innanzitutto chiarire la consistenza del suo concetto. Soprattutto deve misurarsi con una prima consapevolezza di ordine storico e cioè pensarlo a partire dalla definizione più condivisa nel pensiero occidentale, lo deve pensare cioè come una sottrazione, una mancanza di bene, di essere. Secondo questa interpretazione, il **male è non-essere**.

Nelle *Confessioni*, **Agostino** di Ippona, racconta (Libro VII) che, oramai trentenne, aveva abbandonato la dottrina manichea grazie alle argomentazioni dell'amico Nebridio, suo discepolo a Cartagine⁵⁷.

La tesi manichea sulla realtà dell'essere si fondava sulla concezione dualistica di Bene e Male, due principi eterni ed increati, che si contendono il potere sul mondo operando in eterna lotta tra loro. Contro i manichei, Nebridio oppose l'argomento dell'incorruttibilità di Dio: se il Bene (Dio) deve combattere eternamente contro il Male, ciò significa che il Bene è incorruttibile, ma se è incorruttibile, come può restare 'offeso' dal Male?

Nel suo "colloquio con Dio" Agostino riporta l'argomento, immaginando che Dio chieda ai manichei che cosa possa fare il Male, essi: «o rispondono che ti avrebbe danneggiato, e allora non saresti inviolabile e incorruttibile; oppure rispondono che non poteva affatto danneggiarti, e allora quale scopo trovare per la lotta?»⁵⁸.

L'incorruttibilità di Dio confuta la tesi manichea secondo cui l'essere, la realtà, coincide con l'eterna lotta tra Bene e Male. Per il principio logico di "non contraddizione" (il *principium firmissimum*, elaborato da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*) non si può dire che una cosa "è corruttibile" e che "non è corruttibile" allo stesso tempo, può essere vero solo uno dei due enunciati.⁵⁹ Ovviamente tutto ciò ha valore all'interno di una disputa in cui entrambi i contendenti credono al fondamento metafisico dell'essere (eternità, trascendenza, incorruttibilità). Il pensiero di Agostino aderisce completamente alla concezione metafisica dell'essere e, se il bene è l'essere, il male è non-essere, ovvero è nulla:

«Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l'origine, **non è una sostanza**, perché, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere bene. [...] In te [Dio] il male non esiste affatto»⁶⁰.

Il male, in quanto una mancanza di bene, è una **sottrazione d'essere**.

La concezione del male come male metafisico, che coincide con l'idea del non-essere, è per lo più condivisa fino ad **Hegel**, che, pur intendendo l'essere in senso immanentista, in un passo dell'*Enciclopedia* ribadisce:

«Il male è [...] l'apparire del tutto astratto, la conversione immediata e l'annullamento di se stesso. Il risultato, la verità di questo apparire è, secondo il suo lato negativo, la nullità assoluta di questo volere»⁶¹.

Il male è voler perdersi, sottrarsi al dover essere morale; ma il "dover essere" di stampo kantiano, per Hegel è una manifestazione del soggetto astratto, capace di intendere il bene solo in modo privato ed interiore, un atteggiamento limitato che viene risolto e superato dal soggetto solamente nella moralità sociale, calando l'idea del bene nell'eticità e nelle sue forme istituzionali (famiglia, società civile e Stato). Qui il male, da metafisico è diventato

⁵⁷ Sul rapporto di amicizia e di collaborazione intellettuale tra Agostino e Nebridio, vedi Agostino, *Verso la verità*, Città Nuova ediz., Roma 1990; pp. 9-12. I due si scambiarono un'intensa corrispondenza, di cui ci rimangono dodici lettere scritte, tre scritte da Nebridio e nove da Agostino. Il periodo in cui si svolse questa corrispondenza va dal 386 (l'anno in cui Agostino giunse a *Cassiciacum* (identificabile oggi con Cassago Brianza, borgo oggi in provincia di Lecco) al 391 (anno dell'ordinazione sacerdotale di Agostino in Africa, che poi diventerà episcopo di Ippona).

⁵⁸ Agostino, *Confessioni*, VII, 2; trd. it. in Orsa Maggiore ed., Torriana (FC) 1991; pp. 118-119.

⁵⁹ In logica ogni argomento è un insieme strutturato di enunciati dichiarativi (chiamati da Aristotele *apofantici*) che hanno la proprietà di essere o veri o falsi (rispondono al *principio di bivalenza V/F*; hanno *due valori di verità: vero e falso*). Perciò "vero" può essere solo uno dei due.

⁶⁰ Agostino, *Confessioni*, VII, 12; trad. it. in op. cit.; pp. 130-131.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 512; trad. it. B. Croce, Laterza, Bari 2002; pag. 490.

morale, ma viene concepito sempre all'interno di una teoria **metafisica** del bene, per cui il bene - per Hegel - coincide ancora con la realtà suprema e con l'assoluto scopo finale del mondo.

Prima di Hegel e contrariamente a lui, **Kant** aveva parzialmente seguito la tradizione empirista inglese (Hobbes e Locke) e la filosofia di Spinoza, e di questa linea di pensiero aveva accettato la teoria **soggettivistica** del bene, per la quale il bene è l'oggetto del desiderio e dell'utilità soggettiva.

A questo però Kant aggiunse un elemento concettuale: lo scopo.

Sia il bene in sé, sia il piacevole o l'utile, sono considerati rispetto al loro fine. Così, all'interno della teoria soggettivistica, Kant fa valere un'esigenza oggettiva più generale finanche universale, secondo cui il bene (che per Kant non equivale alla "vita felice" ma alla "virtù" ed è quindi sottratto all'etica edonista o utilitarista) è certo concepito in funzione dell'esistenza umana ma non si realizza nella vita terrena ed è necessario pensarne il compimento al di là di essa, in un puro "regno dei fini".

Perciò, mentre per l'*attuazione della virtù* spetta alla ragione legislatrice in ambito morale (con funzione di garanzia e di orientamento per l'attuazione del bene morale) il compito di individuare le norme universali per il comportamento umano durante la vita, invece per la *realizzazione della piena felicità* gli uomini dovranno attendere di giungere nell'unico luogo dove essa potrà compiersi, a completamento e premio della virtù: l'al di là, "la vita dopo la morte".

Anche se restiamo sempre nell'ambito di un'idea metafisica di bene, essa viene concepita come oggetto di prassi e non di conoscenza.

Invece, per quanto riguarda il concetto di "male", Kant non prende tanto in considerazione il "male in sé" ma il male inteso come **male radicale**, posto alla radice dell'agire umano.

Se il bene è un valore, il male è la **possibilità di un disvalore**, una *trasgressione possibile che dà il senso al dovere morale*. Detto altrimenti: se la volontà che sostiene il dovere morale (l'imperativo categorico, il "tu devi" formale ed autonomo) non avesse di fronte a sé anche la possibilità di agire secondo criteri eteronomi e condizionati, secondo le inclinazioni sensibili e gli interessi individuali, allora essa sarebbe morale *sua sponte*. Invece, il dovere morale e la ragione di cui dispone, si reggono sulla **libertà**.

Ecco perché la possibilità del male **c'è sempre**, c'è sempre nel mondo umano, si intende.

Ma non si tratta di una semplice opposizione di ordine logico e dunque non può più essere rappresentato come una sottrazione di bene (o di essere). Per Kant la legge morale (il "tu devi") è un principio universale, presente nella coscienza di ogni uomo, che cosa impedisce alla volontà di realizzarlo? Che cosa la fa essere una *cattiva volontà*? Non certo un'opposizione logica dell'intelletto in quanto si tratta di "volontà". Una posizione **pratica**, allora. Un'intenzione misteriosa ed antagonista che non si comprende sul piano intellettuale ma a cui si accede esclusivamente con la razionalità pratica: il male è un **noumeno** a cui ci si può opporre (o di nuovo "sottrarre", ma non senso logico, bensì pratico) solo la con la dirittura morale.

La tendenza naturale a deviare dalla massima della moralità ispira anche la concezione kantiana della storia umana, che si apre proprio con la perdita dell'originaria naturale innocenza; ma è proprio superando la natura che gli uomini scoprono la propria possibile libertà, il proprio possibile perfezionamento come specie ed il proprio possibile progresso come civiltà della pace.

Ma pur da pensatore illuminista quale egli era, ci mette in guardia: la presenza **inestirpabile** del male radicale può ridurre la più progredita delle civiltà ad una società di **ipocriti**. Il rispetto della legalità e del diritto possono sussistere anche in una società che non rispetti l'universalità della dignità umana (la seconda formula-base dell'imperativo categorico).

Il problema del male radicale ha suscitato anche il profondo interesse e le acute riflessioni di un importante filosofo contemporaneo, Emmanuel **Lévinas** (1905-1995).

Filosofo lituano di origine ebraica, egli studiò in Francia, in Germania ed insegnò in Francia a Poitiers (1964), a Paris-Nanterre (1967) e alla Sorbona di Parigi (1973). In Germania, alla fine degli anni Venti egli aveva seguito le lezioni di Husserl e di Heidegger; si era avvicinato perciò alla fenomenologia ed all'esistenzialismo, a cui aveva affiancato l'interesse per gli studi giudaici, in particolare per quelli talmudici. Intorno agli stessi anni conobbe Sartre in Francia. Nel 1939, sempre in Francia, venne chiamato alle armi, fatto prigioniero ed internato in un campo di concentramento; fu poi liberato solo nel 1945. Ancora in Francia, dopo la guerra ha incontrato e frequentato Gabriel Marcel e Jean Wahl, poi ha continuato gli studi fino a concretizzare una brillante carriera universitaria.

La filosofia di Levinas è stata inizialmente influenzata dalla fenomenologia di Husserl e da lui ha raccolto la nozione di "intenzionalità" quale raccordo tra soggetto ed oggetto della conoscenza, in polemica con l'oggettivismo

scienziista. In seguito ha individuato il limite della fenomenologia husserliana nel suo concetto di *epoché*, la “sospensione del giudizio”, quel “mettere tra parentesi il mondo oggettivo”, in cui egli ravvisa lo slittamento del soggetto conoscente in una direzione giudicata inappropriata, cioè volontaristica ed intellettualistica.

Pertanto decise di rivolgere il proprio interesse filosofico all’ontologia che Heidegger esprimeva in *Essere e tempo*. Lévinas la raccolse positivamente come un modo di pensare l’essere in cui è implicito il **coinvolgimento e l’esistenza** di chi lo pensa. Negli sviluppi di questa ontologia - ravvisa Lévinas -. l’essere si distingue dall’ente e mostra la propria dinamicità. L’essere, dunque, non è più pensato in modo statico, come la tradizione filosofica prevalentemente lo presentava, riducendo l’essere ad un ente, ad una sostanza tra le altre, ma viene pensato come “verbo essere”, con le implicazioni transitive che questo comporta: essere un “evento”, un “accadimento”.

In seguito al coinvolgimento di Heidegger con il nazismo (aderì per dieci mesi – tra il 1933 e il 1934 - al Partito Nazionalsocialista Tedesco, durante il suo rettorato a Friburgo, e poi si dimise), Lévinas prese le distanze dal suo pensiero e ne criticò i contenuti a partire dal nuovo concetto di essere che Heidegger aveva assunto negli anni della “svolta” (seconda metà degli anni Trenta): Lévinas è convinto che tale concetto di essere determini il primato dell’essere sull’ente e ne distrugga l’essenziale alterità.

In *Totalità ed infinito, saggio sull’esteriorità* (dove ‘esteriorità’ è sinonimo di ‘alterità’) la filosofia di Lévinas si oppone ad ogni ontologia che rappresenti l’essere come una **Totalità** statica, un’unità chiusa sempre pronta ad inglobare ed annullare in sé il molteplice, il trascendente, in una parola: l’**Altro** (*l’autre*). L’ontologia della Totalità, sin dalle sue più remote origini (che Lévinas individua nell’idea di Uno in Parmenide – in quanto teoria dell’identità – e nella maieutica di Socrate – in quanto prassi dell’interiorità⁶² -), riduce l’essere ad una «possibilità di possedere, cioè di sospendere proprio l’alterità di ciò che è altro solo a prima vista ed altro rispetto a me – è il modo del Medesimo (*le même*). [...] L’Altro metafisico è altro secondo un’alterità che non è formale, secondo un’alterità che non è un semplice rovescio dell’identità, né secondo un’alterità fatta di resistenza al Medesimo, ma secondo un’**alterità anteriore ad ogni iniziativa**, ad ogni imperialismo del Medesimo. Altro secondo un’alterità che costituisce il proprio contenuto dell’Altro. Altro secondo un’alterità che non limita il Medesimo, perché limitando il Medesimo, l’Altro non sarebbe rigorosamente l’Altro: avendo una frontiera comune, sarebbe, all’interno del sistema, ancora il Medesimo»⁶³.

Il riconoscimento dell’Altro implica la sua incommensurabile trascendenza. L’onnipotenza della Totalità scopre il suo limite etico incontrandosi con quello che Lévinas chiama *il Volto dell’Altro*. Nel **Volto** (*le visage*), l’Altro si mostra nella sua indigenza e si rivolge a noi in modo incondizionato, aperto, senza esigere nulla in cambio. Così facendo, diviene la cifra che può farci comprendere lo stretto rapporto che esiste tra la trascendenza, l’alterità ed il tempo infinito «L’epifania del volto è etica [...]. L’infinito si presenta come volto nella resistenza etica che paralizza il mio potere e si erge dura ed assoluta dal fondo degli occhi senza difesa e nella nudità della sua miseria»⁶⁴.

La “conversione” etica del soggetto passa attraverso l’assunzione di un’unica ed **infinita responsabilità** verso tutto. L’**etica** risulta essere la vera “filosofia prima”, che pone al centro la categoria di *relazione* e che prescinde da ogni principio ideale, da ogni tipo di mediazione. Perciò essa è **filosofia prima**, ovvero una *metafisica* che si fonda sulla messa in discussione della *reciprocità del rapporto io-tu*. Il primato dell’etica sull’ontologia prevede anche l’assunzione dell’esigenza di uscire dall’orizzonte dell’essere, da quella idea di essere che aveva pensato Heidegger nella seconda fase della sua filosofia. Si tratta di ‘dar volto’ al bisogno etico di uscire da ciò che c’è già, che Lévinas chiama *il y a* (il “c’è”), l’essere anonimo e desertico, per aprirsi ad un orizzonte temporale infinito, costellato di “faccia a faccia” interumani⁶⁵. E poiché la relazione interumana è sempre asimmetrica (il tu è Altro da me), io sono responsabile dell’altro senza che l’altro lo sia verso di me. L’autentico significato del termine io è da intendersi con “*eccomi (Me voici)*, sono qui, di fronte a te”.

Inoltre, ricorda Lévinas, dobbiamo a Cartesio se abbiamo la consapevolezza di come nasce l’idea che ci rende disponibile l’accoglienza dell’Altro: l’**anteriorità dell’idea di infinito**. Cartesio, nelle *Meditazioni* metafisiche,⁶⁶ dopo essersi interrogato su che cosa sia la verità, giunge alla certezza di esistere attraverso il dubbio (escludendo il dubbio iperbolico): non c’è alcun dubbio che io sono, e se un dio maligno mi vuole ingannare, m’inganni pure ma

⁶² La dottrina maieutica di Socrate era incentrata sul “conosci te stesso”, una ricezione rivolta all’*interno* e non all’*esterno*; in termini lévinassiani si tratta di una ricezione che non raccoglieva nulla da *Altri* ma solo dal *Medesimo*.

⁶³ E. Lévinas, *Totalità ed infinito*, (1961); trad. it. In Jaca Book, Milano 2010; pp. 36-37.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 204-205.

⁶⁵ Cfr. E. Lévinas, *Etica ed Infinito*, Città Nuova, Roma 1984; pp. 94-115.

⁶⁶ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*, II; III; trad. it in *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, vol. II; pag. 205 e sgg..

non riuscirà mai a fare sì che io sia nulla. Perciò la proposizione *io sono, io esisto* è necessariamente vera. Quindi, interrogandosi nuovamente sulle condizioni di questa certezza, Cartesio scopre che essa può essere trovata solo grazie alla *presenza dell'infinito dentro il proprio pensiero finito* e che questa presenza lo rende cosciente della propria finitezza. L'idea di infinito, presente nell'uomo, deve avere origine in una realtà che contiene già in atto (formalmente) quell'infinita perfezione che l'idea rappresenta (che l'idea contiene oggettivamente). Considerando poi se nel suo pensiero esista un'idea che provenga da una causa esterna, Cartesio ne riconosce una sola che non è prodotta né da lui né da alcun 'genio maligno': è l'idea di Dio. Con "idea di Dio" Cartesio intende una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente ed onnipotente che l'uomo non può comprendere in modo definitivo poiché è proprio dell'infinito il fatto di non poter essere mai definitivamente compreso. Il contenuto dell'idea di infinito supera il pensiero finito ed il pensiero si relaziona con ciò che supera la propria capacità. Sussiste perciò un'*anteriorità dell'infinito* rispetto al finito che si rivela in ciò che non è tematizzabile per eccellenza. Così **l'idea di infinito** è il disegno formale dell'idea cartesiana di Dio ed è ciò che il pensiero non può contenere entro un orizzonte determinato e che **eccede**, rispetto ad esso, **nella forma dell'alterità e della compassione insaziabile**.

La sproporzione tra la realtà oggettiva e la realtà formale, rappresentata dall'idea di infinito, costituisce così l'istanza anti-maieutica ed anti-greca della riflessione levinasiana sul pensiero e sulla filosofia. Una filosofia che cerca, trova e determina la propria istanza metafisica nel superamento della nozione di "c'è", attraverso cui l'essere diventa **infinita trascendenza**.

Del resto, accettare l'essere e consentire l'annullamento degli enti in esso, per Lévinas, significa anche giustificare la sua traduzione pratica e politica in forme totalitarie e sanguinarie come quella hitleriana, ed acconsentire alle tragedie ed ai crimini che esse comportano:

«L'origine sanguinosa delle barbarie del nazionalsocialismo non si situa in una qualche contingente anomalia della ragione umana, né in un qualche malinteso ideologico accidentale [...] tale origine attiene ad una possibilità essenziale del **Male elementare** (*Mal élémental*) cui ogni buona logica può condurre e nei cui confronti la filosofia occidentale non si era abbastanza assicurata. Possibilità che si iscrive nell'*essere che ha cura d'essere*, secondo l'espressione heideggeriana. Possibilità che minaccia ancora il soggetto correlativo all'essere-da-radunare e da dominare, questo famoso soggetto dell'idealismo trascendentale che si vuole e si crede libero. Dobbiamo chiederci se il liberalismo possa bastare alla dignità autentica del soggetto umano. Il soggetto raggiunge la condizione umana prima di assumere la responsabilità per l'altro uomo nell'elezione che lo eleva a questo grado? Elezione proveniente da un dio – o da Dio – che lo guarda nel volto dell'altro uomo, suo prossimo, il "luogo originale della rivelazione"»⁶⁷.

Il male radicale, in Lévinas, può affiorare in sentimenti "elementari" che predeterminano l'agire umano consegnandolo alla barbarie. A tal riguardo, sussiste una certa assonanza di fondo, che vale la pena di richiamare brevemente, con ciò che la filosofa Hannah **Arendt** (1906-1975) (anch'essa allieva di Heidegger e molto critica verso di lui) ha chiamato "**banalità del male**", in un saggio omonimo del 1963. Con tale termine essa si riferiva ai crimini del Nazismo, che i suoi servitori (come Eichmann) hanno commesso più o meno consapevolmente, quasi fossero delle semplici ruote di un ingranaggio più grande di loro, grigi, neutri ed inanimati burocrati, ultimi esecutori di un determinismo tecnico/politico. Nell'era della tecnica il male radicale forse diventa banale, ma non per questo è da ritenersi meno pericoloso:

«È nella natura delle cose che ogni azione umana che abbia fatto una volta la sua comparsa nella storia del mondo possa ripetersi anche quando oramai appartiene ad un lontano passato. Nessuna pena ha mai avuto il potere d'impedire che non si commettano crimini. Al contrario, quale che sia la pena, quando un reato è stato commesso una volta, la sua ripetizione è più probabile di quanto non fosse la sua prima apparizione. E le ragioni particolari per cui non è da escludere che qualcuno faccia un giorno ciò che hanno fatto i nazisti, sono ancora più plausibili. L'enorme incremento demografico dell'era moderna coincide con l'introduzione dell'automazione, che renderà "superflui", anche in termini di lavoro, grandi settori della popolazione mondiale; e coincide anche con la scoperta dell'energia nucleare, che potrebbe invogliare qualcuno a rimediare a quei due pericoli con strumenti rispetto ai quali le camere a gas di Hitler sembrerebbero scherzi banali di un bambino cattivo. È una prospettiva che dovrebbe farci tremare»⁶⁸.

La lezione di Lévinas dovrebbe farci insorgere ed allontanare dalla 'falsa coscienza' del **il ya**. Invece, per trascendere la falsa coscienza e porre il miglior contrasto alla sua onnipotenza, secondo Lévinas occorre disporsi a quella

⁶⁷ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*; trad. it. in Quodlibet, Macerata 1996; pp. 21-24.

⁶⁸ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*; trad. it. Feltrinelli, Milano 2004; pag. 279.

pazienza che, come possiamo cogliere nell'atteggiamento del personaggio biblico Giobbe, «conserva una distanza minimale dal presente [...], estrema passività che si muta però disperatamente in atto e speranza [...] passività di subire e tuttavia ancora signoria [...] coscienza estrema in cui la volontà perviene ad una signoria in un nuovo senso – in cui la morte non la tocca più – estrema passività che diventa estrema signoria. L'egoismo della libertà si situa ai bordi di un'esistenza che non mette più l'accento su di sé [...] la violenza resta sopportabile nella pazienza. Si produce in un mondo in cui posso morire *per colpa di qualcuno e per qualcuno*.

Questo situa la morte in un contesto nuovo e ne modifica il concetto, liberandola dal patetico che le deriva dal fatto di essere la *mia* morte. In altre parole, nella pazienza, la volontà attraversa il velo del puro egoismo e in un certo senso sposta il suo centro di gravità **fuori di sé** per valere come Desiderio e Bontà non limitati da nulla»⁶⁹.

L'**esperienza della passività**, assoluta **esposizione**, per Lévinas, non è solo l'**atto pratico** che **mette fuori gioco il male radicale** (*mal elemental*), ma soprattutto è ciò che **permette e qualifica l'incontro con l'altro** e fa dell'essere un essere intersoggettivo. Essa conduce alla fondazione etica della metafisica.

L'ex internato, l'ebreo Lévinas, sa e ci insegna che, contro ogni etica nazista, «la prova suprema della volontà non è la morte ma la sofferenza»⁷⁰.

La legittimità dell'umano è da cercarsi nella ragion pratica, ma dove per Kant essa è autonomia, per Lévinas è eteronomia. Secondo Lévinas (inversamente rispetto a Kant) la **responsabilità precede la libertà**, come insegna l'ortoprassi della fede giudaica (*mitzwot*). Solo l'essere libero è responsabile, perciò egli già non lo è più: la sua libertà possiede un nesso implicito con la propria negazione, in questo consiste il suo spessore tragico. Infine, la responsabilità verso l'altro richiede che sia fatta **giustizia**.

Il perdono, la misericordia, non è un dovere morale antagonista al dovere della giustizia. Il primo segue il secondo. La giustizia è ricondurre l'altro alle proprie responsabilità ed il processo è un atto di misericordia.

§ 2.5 - Schemi di riepilogo dei principali argomenti fin qui affrontati

ESTETICA DI KANT

- **Bellezza** - Ciò che *appare* al soggetto come *espressione* della realtà.
- **Arte** – Produzione di un'opera che descrive la *realtà* dal punto di vista *soggettivo*, cioè così *come essa appare al soggetto*, dove le facoltà cognitive del soggetto (intelletto ed immaginazione) agiscono in modo disinteressato, senza avere per scopo l'analisi della costituzione oggettiva di qualcosa.
- **Finalismo naturale nell'arte** - L'arte opera *come* fosse la natura: il finalismo che la natura sembra possedere (che è solo postulabile dalla morale e che non è dimostrabile dalla scienza), ovvero la sua possibile libertà (la reale attuabilità del suo fine), è riprodotto dall'arte che *si conforma* alle esigenze ideali del soggetto, cioè al *bisogno che egli ha* (come soggetto "trascendentale") *di rappresentarsi l'ordine e l'armonia nel mondo*.
- **Sentimento** - Fare esperienza della suddetta finalità.
- **Giudizio riflettente** - Il giudizio del sentimento (contrapposto a quello "determinante" dell'intelletto).
- **Giudizio riflettente estetico** - Il soggetto trae *piacere* (prova il sentimento di piacere o di dispiacere) *immediatamente* dall'idea di finalità che una determinata realtà esprime. Tale idea non è compresa dall'intelletto sotto forma di concetto, ma viene concepita attraverso la correlazione spontanea tra ciò che l'immaginazione rappresenta e ciò che l'intelletto schematizza (libero gioco di queste due facoltà).
- **Criterio del Gusto** – La possibilità che *tutti* gli uomini hanno di comunicare tra loro il sentimento di piacere o di dispiacere (il giudizio estetico) che essi provano per un oggetto. Il criterio del gusto misura il carattere di universalità del sentimento di piacere che una cosa bella suscita in ognuno quando viene osservata o fruita. Un *universale possibile* ma non necessario. Perciò la realtà che l'arte esprime è una

⁶⁹ E. Lévinas, *Totalità ed infinito*, Op. cit.; pag. 245.

⁷⁰ *Ibidem*.

verità apparente, soggettiva, possibile solo in un contesto di condivisione interumana. L'arte rappresenta la realtà come se fosse un prodotto della natura (rappresenta il finalismo che la natura sembra poter possedere). Anche l'artista di grande talento, il genio, deve le proprie produzioni alle sue disposizioni naturali. L'arte rende libera la natura (con le idee regolative di fine, ordine, armonia naturale) di apparire, di mostrarsi; perciò è la natura che dà la regola all'arte.

ESTETICA DI HEGEL

- **Romanticismo** – Stile letterario e corrente di pensiero (Schelling, Schiller, ecc) che vede nell'*intuizione immediata* della realtà il principio della conoscenza. A questo tipo di conoscenza, che "si sbarazza" della mediazione dialettica con "un colpo di pistola", Hegel contrappone la "fatica del concetto" a cui è dedicata la dialettica della filosofia dello spirito.

- **Anima bella** – L'atteggiamento di chi, per formalismo morale (kantismo) si rifiuta di comprometersi con la responsabilità dell'agire concreto (evita ogni coinvolgimento con un mondo considerato moralmente "nulla" rispetto a sé – secondo l'interpretazione che Hegel dà al concetto di non-io espresso da Fichte -) e disprezza l'agire altrui. Si tratta di un *atteggiamento ipocrita* perché il solo pensare il mondo in modo negativo implica che ci si ponga comunque in relazione ad esso. In secondo luogo tale atteggiamento condanna all'*isolamento* (dal mondo e dagli altri) ed alla *follia* (la mente non sopporta l'isolamento in quanto la vita dell'io si sviluppa per "relazione").

- **Arte romantica** – L'*ultima delle forme universali* con cui l'arte si realizza nella storia dello spirito (dopo l'arte simbolica e l'arte classica).

- **Sviluppo parabolico dello spirito nell'arte** - L'arte *simbolica* è la forma d'arte più primitiva, pura forma. L'arte *classica* coglie l'apogeo dell'arte, in cui realizza l'equilibrio perfetto di forma e contenuto. L'arte *romantica*, infine, rappresenta il culmine dell'arte, dove il contenuto eccede talmente tanto la forma, che lo spirito che la pervade non può più essere espresso con l'arte ma deve essere rappresentato nella religione.

- **Verità dello spirito nell'arte** – Come l'arte romantica mostra, la bellezza naturale (un concetto che ancora in Kant prevaleva) lascia spazio alla bellezza artistica. Non più "la natura dà la regola all'arte" (Kant, qui pag. 6), ma il contrario. Con l'epoca cristiana il divino si rivela come puro spirito e la natura non lo può più rappresentare. Tuttavia proprio il mondo dell'arte diventa il contesto più adeguato per rappresentare la trasfigurazione della natura in spirito. Nella pittura olandese del Seicento "qualcosa di assolutamente transitorio viene fissato e reso permanente" (Hegel). Dove la natura appare insignificante, là *traspare la verità* dello spirito.

- **Morte dell'arte** – Con la propria dissoluzione, nel processo della vita dello spirito, l'arte lascia spazio alla religione. Così l'arte si configura come un'eterna presenza dal significato dialetticamente negativo, nello sviluppo dello spirito. Essa resta una forma eternamente "essenziale alla presentazione del divino" (Hegel) e, in questo senso, essa *mostra la verità* insita nelle cose che rappresenta.

ESTETICA DI HÖLDERLIN

- **Abbandono e ricordo** - L'*unità dell'essere* è perduta, ma non per sempre: la *bellezza* è la cifra del suo *infinito ritorno* e della sua *verità*. Così l'essere appare all'uomo nella natura come una tensione alla ricomposizione del contrasto tra l'uomo e la natura. La bellezza è *l'intuizione*, da parte dell'uomo, della presenza nella natura e nel mondo dell'unificazione infinita, del ricordo e del ritorno del "tutto ciò che è".

- **Lo spirito poetico** – Nessun sistema filosofico può pensare e cogliere l'infinito processo di avvicinamento all'essere tanto quanto può intuirlo ed esprimerlo un poeta. La filosofia sistematica si appaga delle conclusioni a cui perviene con le proprie argomentazioni, mentre lo *spirito poetico* no: solo il poe-

ta che lo incarna può calare il linguaggio entro il flusso continuo delle opposizioni e dei contrasti che qualifica il rapporto uomo-natura ed ivi tessere il *fil rouge* che lo ricollega con l'origine unitaria dell'essere.

ERMENEUTICA E VERITÀ DELL'ARTE IN HEIDEGGER

- **Il pensiero poetante** – Ispirato da Hölderlin, Heidegger riconosce alla poesia una valenza filosofica. L'essenza della poesia è il suo *wesen*, l' "essere costantemente presente" all'interno della nostra esistenza storica. La poesia è co-essenziale all'esistenza, all'Esserci. Le parole che compongono il linguaggio poetico donano a chi le scrive ed a chi le legge la possibilità di vivere e *pensare un nuovo inizio*, un nuovo fondamento, una nuova donazione dell'essere a cui accede per primo il poeta che la sa ricevere, che sa ascoltare la voce dell'essere.

- **La messa-in-opera della verità** – L'ascolto del poeta predispone l'essere come Evento. Essere, storia e linguaggio sono in stretto rapporto tra loro, e si può dire che si danno contemporaneamente alla comprensione. L'opera d'arte *porta alla luce il senso nascosto dell'essere*; essa, dal momento in cui "urta e rovescia il solito", mostra il non-essere e cioè "l'essere come negatività ed apertura all'ente". L'arte, si dice, "forma un'epoca" ma ciò significa che essa prepara un nuovo "modo d'essere", rende possibile all'essere di mostrarsi all'ente uomo e all'ente uomo di comprendere la verità dell'essere. Ecco perché l'opera d'arte è la messa-in-opera della verità.

ERMENEUTICA E VERITÀ DELL'ARTE IN GADAMER

- **Arte come incontro con la verità** – L'opera d'arte rappresenta un mondo storico e ne costituisce la manifestazione dell'aspetto più profondamente veritiero. Essa è di certo un fatto, un prodotto, ma ancor di più essa è un luogo, è un contesto, la cui essenza si dispone a venir compresa. Pertanto né l'artista né il fruitore né l'interprete risultano indifferenti all'*esperienza di verità* cui l'opera apre.

- **Critica della "coscienza estetica"** – Nella *scienza moderna* il criterio metodologico che era utilizzato equiparava il concetto di verità alla nozione di *esattezza*. Secondo tale impostazione, la conoscenza è tanto più certa ed oggettiva quanto più *esclude il coinvolgimento emotivo del soggetto conoscente*. Dall'altro lato, sempre con la modernità, si diffonde l'idea che l'esperienza dell'arte viva in un contesto del tutto *separato* dal mondo scientifico e che solo in quest'ultimo sia possibile la conoscenza vera delle cose; all'arte resta solo di poter cogliere l'apparenza delle cose, il loro "puro essere estetico". L'ideale di una conoscenza soggettiva trova nell'arte la sua più completa espressione e le opere della modernità vengono rappresentate nel Settecento come se la natura stessa le producesse per mezzo del "genio" dell'artista. Nell'Ottocento esse sono poi presentate come se fossero il risultato della libera creazione dell'artista. Infine, nel Novecento tendono a diventare una delle tante forme del consumo di massa e, private di ogni loro significato storico e culturale, vengono predisposte alla libera interpretazione di chi le osserva. In tutta questa implementazione della "libera" interpretazione soggettiva, si smarrisce il *valore storico dell'opera d'arte* ed il suo essenziale rapporto con la *tradizione*. Per ritrovare l'esperienza della verità nell'arte, possiamo recuperare dalla filosofia di Kierkegaard la sua critica morale all'atteggiamento estetico e dalla filosofia di Hegel la sua consapevolezza del valore storico dell'arte.

- **Il "Gioco" e la Mimesis dell'arte** – La comprensione della nozione di "gioco" può essere illuminante per avviare una riflessione ontologica sull'opera d'arte. Il gioco consiste in una struttura formale dotata di regole che condizionano le finalità del comportamento e del pensiero, sia nei giocatori che negli spettatori (ad un gioco si può anche solo assistere). Per giocare dobbiamo mutare le nostre abitudini ed entrare nelle regole del gioco. Così, ammettendo un'analogia tra gioco ed arte, scopriamo e riconosciamo il coinvolgimento ed il valore del rinnovamento che l'arte (sia prodotta che fruita) reca con sé. L'opera d'arte "trasmuta" (Gadamer), *trasfigura* tanto i suoi giocatori (poeti, pittori, attori, registi ecc.) quanto i suoi fruitori (critici, interpreti e pubblico). La trasformazione che l'esperienza dell'arte induce è una vera e propria forma di conoscenza della realtà, una conoscenza *mimetica*, cioè rappresentativa dell'*essenza*

di una cosa, secondo il significato Aristotele diede al concetto di “mimesi” nel libro IV (1448b 10-19) della Poetica; qui egli insisteva sulla natura *cognitiva* dell’esperienza e del piacere legati alla mimesi artistica. L’opera poi si dispone sempre a nuovi modi di essere “giocata”, cioè interpretata a partire dal contesto di significati che le ha attribuito l’esecutore. In questo senso l’opera d’arte è destinata a *dire sempre di più*, ad apportare una crescita in ciò che essa è e rappresenta.

- **Ermeneutica** – L’interpretazione non concerne solo lo *studio* della rete di relazioni che collega le singole parti di un’opera con l’idea generale che l’interprete se ne fa mentre la studia, ma consiste soprattutto nella *consapevolezza* che l’interprete ha dei propri pregiudizi, delle convinzioni ereditate dal *mondo* in cui vive e del *linguaggio* di cui si trova a disporre. La *storia* delle passate interpretazioni, il *dialogo costante con essa* e la coscienza della determinazione storica (propria, altrui, di tutti) costituiscono insieme l’orizzonte di senso di un’interpretazione che si fa comprensione, colloquio costante nella *dimensione comune del linguaggio*, che, in ultima analisi, è il linguaggio dell’essere (*ontologia del linguaggio*).

NANCY E CACCIARI

- Simbiosi “genetica” tra **filosofia ed arte** -.
- Arte moderna come **auto-imitazione dell’essere** e perciò pensiero teologico -.
- **Teologia della visione** -.
- Sconforto **percepito** da chi osserva il quadro -.
- Cristo eretto, saldo nel suo ergersi dal sepolcro, certo nel comunicare il suo **Logos**, il Verbum della ragione e dell’ordine metafisico dell’essere, **incarnato** da Cristo -.
- **Rinnovamento** - Forma classica in un contenuto teologico cristiano.
- **Riforma** - Il ritorno alla “semplice parola” (io sono la verità), che qui è espressa dallo sguardo di Cristo.
- **Incomprensione e tragedia** - L’atto del donare la verità (la vita dopo la morte, la vita eterna) è **gratuito** e **sa** di non poter essere compreso; eppure esso **sfida** l’impossibile.

CABRERA E TOMMASO

- Cabrera: **Razionalità versus Rivelazione?**
- Tommaso:
 - a) **Teleologia dell'essere.**
 - b) **Teoria della provvidenza divina** intesa come una **metafisica della partecipazione**

MALE METAFISICO E MALE RADICALE

- Agostino: Il **male metafisico** è il non-essere.
- Kant:
 - a) Moralità e Regno dei fini.
 - b) Il **"male radicale"** è la cattiva volontà che ritroveremo anche in Hegel.
 - c) Una volontà libera può sbagliare anche se ciò non è intellettualmente concepibile ...il male radicale è un **noumeno**.
- Lévinas:
 - a) Critica al concetto metafisico di Totalità (i primi bersagli polemicici sono Parmenide e Socrate).
 - b) *Andare oltre il "c'è"* (in polemica con il pensiero che Heidegger sviluppò dopo la metà degli anni Trenta).
 - c) *L'incommensurabile trascendenza dell'Altro*. Anteriorità dell'*idea di infinito* (Cartesio) ed *eccedenza* dell'essere.
 - d) Il "male radicale" come **"mal elemental"**. La "banalità del male" di Hannah Arendt. *Etica come filosofia prima* e la *responsabilità che precede la libertà* (al contrario della morale kantiana).
 - e) Il primato della pazienza e della *passività* mette in stallo la violenza generata dal male radicale.
 - f) Una responsabilità verso tutto e verso tutti prevede che sia fatta *giustizia*: il perdono viene dopo l'esercizio della giustizia (la misericordia non sospende la giustizia) perché entrambe hanno per fine il primato della prassi responsabile.

§ 3.1 - Il tema: *la Metafisica*

Dopo avere indicato i fondamenti che giustificano l'uso di una introduzione estetica al tema del significato del concetto di "metafisica" e dopo aver affrontato ciò che l'introduzione estetica (il film di Polanski commentato da Cabrera) ha fatto emergere, cioè la nozione di "male" e gli inevitabili rimandi che questa prevede, fino ad accostarci all'idea levinasiana di una fondazione metafisica dell'etica, avviamoci ora a penetrare più da vicino il concetto stesso di "metafisica".

In questa parte del Laboratorio di Filosofia si propone al lettore di problematizzare il concetto di metafisica attraverso l'individuazione di **tre modelli di razionalità** che interpretano in modo differente tale concetto.

Ogni modello razionale rappresenta la forma, la struttura, entro cui si possono ricondurre le analisi che i filosofi hanno prodotto ed problemi che essi hanno suscitato, e pone in primo piano la "sincronia" ovvero la simultaneità del loro pensare rispetto alla cronologia delle loro opere, pur senza tralasciare una corretta contestualizzazione storica (piano della "diacronia").

È certamente importante collocare un filosofo all'interno del proprio periodo storico, ricordando gli avvenimenti che ha vissuto o a cui ha partecipato e che hanno contribuito alla formazione del suo pensiero; inoltre la contestualizzazione possiede un'indubbia valenza formativa: sviluppa la consapevolezza dell'alterità perché induce alla comprensione di altre mentalità, idee, fatti, istituzioni, lontane dal tempo presente e stimola a riscontrare differenze o analogie.

Tuttavia ritengo che lo specifico ambito della filosofia sia quello del domandare, del porre problemi e dell'individuare soluzioni dotate di senso, cioè di cogliere una ragione, attraverso delle efficaci argomentazioni. Inoltre rilevo che la filosofia abbia principalmente a che fare con i concetti, non intendendo per concetti delle pure ed astratte forme intellettuali ma dei prodotti del pensiero capaci di determinare, oltre che di comprendere, la realtà. Così intesi, i concetti sono degli indispensabili strumenti di mediazione tra vissuto ed astratto, riesaminati e ridefiniti continuamente dai filosofi di ogni epoca, ma sempre necessari come «un paio di occhiali posati sul naso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso di essi. Non ci viene mai in mente di toglierli»⁷¹.

Evidentemente ogni filosofo è dotato di propri "occhiali" che gli mostrano un determinato volto del mondo, perciò ognuno di loro parte da un piano d'indagine già costituito sul quale può porre le proprie affinità, collocandosi in tal modo nello stesso territorio, oppure scorge in quel piano le proprie incompatibilità, dando vita così ad un piano d'indagine diverso o addirittura completamente nuovo.

I modelli di razionalità sono da intendersi proprio come dei territori del pensiero in cui hanno luogo delle interpretazioni dotate di senso e ben argomentate, costruite dai filosofi a partire da un determinato problema ovvero da alcune domande di fondo. Qualora perciò formulassimo domande del tipo: "Esiste un mondo superiore rispetto a quello immediatamente percepito dai sensi ed ha con essi una relazione?"; "Se esiste su che cosa si fonda?"; "Possiamo dunque averne esperienza?", allora ci troveremmo in quei territori del pensiero entro cui si sviluppano, a mio avviso, tre differenti paradigmi razionali che indagano il concetto di metafisica. Essi sono stati così individuati: *modello razionale della metafisica della partecipazione*, *modello razionale della critica al concetto di metafisica* e *modello razionale della metafisica dell'esperienza*.

Ma prima di addentrarci nell'analisi dei tre paradigmi vediamo brevemente di identificare il termine stesso di "metafisica".

LA GENESI ANTICA DEL TERMINE "METAFISICA"

Storicamente il termine "metafisica" trae origine dal titolo di un'opera di Aristotele in cui egli aveva trattato la scienza da lui ritenuta suprema in assoluto, la *filosofia prima*, cioè una scienza teoretica che ha come principio ciò che condiziona la validità di ogni altro principio e che perciò è in grado di giustificare e di fondare le altre scienze teoretiche, cioè la fisica e la matematica. Così, la filosofia prima presuppone un sapere già orientato e suddiviso in scienze indipendenti, le quali *necessitano di una reciproca integrazione* per giustificare le relazioni di scambio che esse intrattengono tra loro.

La filosofia prima, o metafisica, è proprio questo *fondamento teoretico comune* che ha per oggetto l'essere in generale, o "ente in quanto ente", a cui si giunge *dopo* (cioè *metá*) la formulazione degli altri particolari saperi.

Detto ciò, è bene comunque ricordare che il termine "metafisica" non è mai stato menzionato né nel trattato sulla "filosofia prima" né in altri trattati aristotelici e che esso avrebbe avuto, secondo l'opinione quasi concorde degli interpreti di Aristotele, un'origine bibliotecaria: esso proverrebbe dal titolo dato da Andronico di Rodi, (filosofo peripatetico vissuto nel I secolo a.C. e primo editore del "corpus aristotelicum") al trattato sulla "filosofia prima" semplicemente perché questo era stato collocato dopo i trattati di fisica (*tá metá tá physiká*). Così noi oggi lo conosciamo.

LE CARATTERISTICHE DI CIASCUN MODELLO

▪ Il *modello di razionalità della metafisica della partecipazione* comprende quelle metafisiche che ricercano una spiegazione ultima della realtà rifacendosi ad uno o più principi che trascendono il mondo dell'esperienza, o mondo sensibile, mantenendo tuttavia una relazione di contiguità tra la realtà dei principi e la realtà sensibile.

Il senso di questa relazione è di tipo metaforico: le due realtà possiedono la stessa "essenza", ma mentre la trascendenza è concepita come l'"essere per essenza" (è in sé perfetta ed autosufficiente), l'esperienza è invece considerata come l'"essere per partecipazione" parziale all'essere superiore della trascendenza. Quindi, il mondo dell'esperienza sensibile, derivando le proprie imperfette caratteristiche da una realtà superiore, conserva al proprio interno delle *cifre* o delle *parvenze* di ciò che la sovrasta, rivelandone così una sbiadita presenza. Questo fa sì che le metafisiche della partecipazione, pur fondandosi sulla trascendenza di un principio (o della realtà, spesso considerata divina, che lo contiene), possano venire interpretate anche in senso immanentistico⁷².

⁷¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Oxford, 1953, ed. it. a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino, 1999; pag. 64.

⁷² Oltre alla tripartizione da noi considerata ci si potrebbe riferire anche ad un'ulteriore tipologia di metafisica, quella dell'immanenza, e cioè che ricerca la spiegazione ultima della realtà entro il mondo dell'esperienza caratterizzandolo come

▪ *Il modello di razionalità della critica al concetto di metafisica* include le forme di pensiero che giudicano fittizi i problemi suscitati dal pensiero metafisico in quanto sfuggono al controllo dei procedimenti scientifici e **si sottraggono alle prove operate dai sensi e dalla ragione umana.**

Il principale criterio della razionalità critica è la demistificazione e lo smascheramento di ogni essenzialismo, ovvero la rilevazione dell'infondatezza di un discorso filosofico qualora esso pretenda di definire come oggettiva una realtà che prescinde dall'esperienza sensibile e dai limiti costitutivi della ragione umana. La razionalità critica ha le sue radici moderne nella filosofia trascendentale (o metafisica critica) kantiana e di questa ne ha successivamente radicalizzato il presupposto, estendendo la condanna del dogmatismo metafisico a tutta la filosofia metafisica.

▪ *Il modello di razionalità della metafisica dell'esperienza* si fonda sulla **separazione netta** ed inequivocabile tra la trascendenza ed il mondo dell'esperienza, così da rendere impossibile una qualsiasi forma di partecipazione metafisica del secondo alla prima.

Tuttavia non si tratta di una forma di dualismo, anzi tutt'altro: le filosofie incluse in questo modello o sottolineano che in un'unica realtà il mondo dell'esperienza è **diversa** dal principio dal quale esso dipende, o affermano più semplicemente che l'esperienza umana possiede un carattere in sé distinto, **autonomo e comprensibile tramite le proprie categorie**, quali quella della precarietà, del divenire, della differenza, della molteplicità, della nascita e dell'essere-nel-mondo.

Infine appartengono a questo paradigma quelle forme di filosofia della scienza che indagano il mondo dell'esperienza giovandosi anche di quell'approccio problematico al reale che è tipico di un pensiero metafisico **non dogmatico.**

§ 3.2 - *Il modello di razionalità della metafisica della partecipazione: un percorso tra i testi degli autori (corredati da schemi sui principali concetti espressi nei brani)*

I
«Ora su, io dirò, e tu riservati il ragguaglio che sentito avrai, quali sono le vie della ricerca che sole son da pensare: *l'una per cui è e non v'è caso che non sia*, è di Convinzione il sentiero [è la via della Certezza] (essa è in effetti di scorta [segue] a Verità); *l'altra è quella per cui non è ed anche gli occorre di non essere* ed è questa che io t'avverto essere la pista di cui non si può del tutto aver notizia, che *né potresti conoscer proprio ciò che non è (non è infatti cosa attuabile) né potresti darne avvertenza.*» (Parmenide, *Sulla natura, Frammento 4*; red. dopo il 515 a.C.; tratto da A. Lami, *I presocratici, testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, Rizzoli, Milano, 1991; pp. 277-283).

«[...] che è una stessa cosa quella da pensare e che ha da essere.» (Parmenide, *Frammento 5*; in *op. cit.*).

«V'è ancora un sol ragguaglio d'una via che resta: che è; e vi sono su questa via dei segni, molti davvero, che, essendo, ingenito e imperituro, intero, di unico genere, intrepido nonché perfetto; né era una volta né sarà una volta, dacché è ora, tutto insieme, uno, continuo.

Perché, quale nascimento ricercherai di esso? Cresciuto come? da dove?

Né ti lascerò affermarlo dal non ente, e pensarlo neppure: che non affermabile né pensabile è che non è. [...] ed il giudizio su queste cose è in questo: è o non è [*éstin è ouk éstin*].

Ma passata è dunque la cosa in giudicato, siccome è di necessità, di lasciar da parte l'una via come impensabile e innominabile (che non è verace), e di lasciar stare invece l'altra in quanto è tale che è ed è genuina [è reale e vera].» (Parmenide, *Frammento 8*, vv. 1-9, 15-18; in *op. cit.*)

una totalità. Possono essere interpretate come forme di metafisica immanentistica il materialismo (tutta la realtà è materia: l'atomismo antico di Democrito ed Epicuro; l'illuminismo meccanicista di La Mettrie, Helvétius e d'Holbach; il materialismo naturalistico di Feuerbach e Ardigò; quello evoluzionistico di Spencer; quello dialettico di Engels), l'idealismo (tutta la realtà è spirito: il primo Fichte, il primo Schelling, Hegel, Croce e Gentile) e il naturalismo (la realtà è un tutto unico senza differenza tra materia e spirito: Ionici, Eraclito e lo stoicismo, in età antica; Telesio, Bruno e Spinoza, in età moderna).

PARMENIDE (I metà sec. V a.C.)

- Nella realtà non c'è che l'essere.
- Identità tra essere e pensiero.
- Unicità ed immutabilità dell'essere.

II

«Credo poi – ripresi – che, se l'indagine metodica di tutte queste discipline che abbiamo esaminate perviene a riconoscerne la comunanza e congenialità reciproca, e se si deduce quale sia la loro mutua affinità, la loro trattazione contribuisca a portarci alla nostra mèta e la fatica non sia vana; se non è così, è proprio vana.

- Così – ammise – prevedo anch'io. Però, Socrate, è immensa l'opera di cui parli.

- Intendi dire – replicai - il preludio, o che cosa? Non sappiamo forse che tutto questo non è che un preludio della vera canzone che si deve imparare? Perché certo non ti sembrano dialettici coloro che s'intendono di queste discipline.

- No, per Zeus! – rispose - Eccetto pochissimi tra coloro che ho incontrato.

- Ma, ripresi, gente incapace di dare o ricevere ragione potrà mai sapere qualcosa di ciò che, secondo noi, deve sapere?

- Nemmeno questo - rispose.

- Ora, Glaucone – continuai - non è questa appunto la canzone che esegue la dialettica? Pur essendo propria dell'intelligibile, potrà essere imitata dalla facoltà della vista, facoltà che, come dicevamo, cerca di guardare direttamente agli esseri animati stessi, agli astri stessi e infine al sole stesso.

Così pure, quando uno, servendosi della dialettica e prescindendo da ogni sensazione, cerca di muovere con la ragione verso ciascuna cosa che è, in se stessa, e non desiste se prima non è riuscito a cogliere con la pura intelligenza la reale essenza del bene, giunge proprio al limite estremo dell'intelligibile, come l'altro, nel caso già citato, giungeva a quello del visibile.

- Indubbiamente - rispose.

- E questo procedimento non lo chiami dialettica?

- Certo.» - (Platone, *Repubblica*, VII, 531 c – d; red. dopo il 387 a.C.; trad. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 1999; pp. 493-495).

« - [...] sto cercando di mostrarti qual è quella specie di causa in vista della quale ho concentrato tutti i miei sforzi e, per farlo, torno di nuovo a quei temi che abbiamo affrontato più volte in precedenza, ricominciando proprio da essi e partendo dall'ipotesi che esista un *bello in sé e per sé, un bene in sé e per sé, un grande in sé e per sé, e così via per tutto il resto*. Ebbene, se tu mi concedi questo punto di partenza e sei d'accordo che questi enti in sé e per sé esistono realmente, spero, prendendo le mosse da essi, di poterti *mostrare la causa*, facendoti scoprire perché l'anima è immortale.

- Certo che te lo concedo, - assenti Cebete, - ma tu non indugiare a concludere.

- Allora, - riprese Socrate - guarda se anche nelle conseguenze di queste premesse tu sei d'accordo con me. Per cominciare, a me sembra che se esiste qualche altra cosa bella oltre al bello in sé, essa sia bella per nessun'altra ragione che perché essa *partecipa [metéchei] di quel bello in sé*.

E io sostengo lo stesso per tutte le altre cose. Tu sei disposto a *riconoscere una causa* di questo genere?

- Sono disposto a riconoscerla - l'altro ammise.

- In questo caso - replicò Socrate - io non riesco più a capire né posso riconoscere altre cause del tipo di quelle che adducevano gli studiosi della natura. Anzi, se qualcuno mi dice che una certa cosa è bella perché ha un colore vivace, per il suo profilo, o per qualche altro motivo del genere, io gli rispondo che lascio perdere ben volentieri queste altre spiegazioni - che, del resto, tutte assieme non fanno che confondermi - e, da persona semplice, ingenua e forse un po' sciocca, mi limito ad attenermi alla tesi per cui nient'altro rende bella questa cosa se non la *presenza [parousía], la comunanza o qualunque altro tipo di relazione con quel bello in sé*.

Tuttavia io, per il momento, non intendo insistere più di tanto sul tipo di questa relazione, ma solo sul fatto che *tutte le cose belle sono belle a causa del bello in sé*.

Questa, infatti, mi sembra la risposta più sicura che io possa dare per me e per gli altri. Rimanendo fermo su queste posizioni penso proprio che non rischierò più alcun passo falso, ma anzi potrò starmene al sicuro rispondendo, vuoi a me stesso come a chiunque altro, che le cose belle sono belle a causa del bello in sé. Non pare anche a te?

- Sì, pare anche a me.

- E non sei forse dello stesso parere anche per le cose grandi, che sono grandi a causa della grandezza e così per le maggiori che sono tali per la stessa ragione, mentre le cose più piccole, al contrario, sono minori a causa della piccolezza?

- Sì, lo sono. -» (Platone, *Fedone*, 100 b-e; red. 385-378 a.C.; trad. di A Tagliapietra, Feltrinelli, Milano 1994; pp. 185-187)

PLATONE (427-347 a.C.)

- Le ipotesi che si riferiscono al molteplice sensibile sono il punto di partenza per arrivare ai **principi** ed alle conclusioni ultime.
- **Nóesis**.
- Ipotesi dell'**in sé e per sé** come punto di partenza.
- Il rapporto tra le cose e le idee è di **presenza (parusia)** e di **partecipazione (metessi)**.

III

«Delle scienze che appartengono all'anima razionale, le une che trattano degli oggetti sensibili - ammesso che si debba chiamarle scienze e non dirle piuttosto *opinioni* - sono posteriori alle cose e perciò immagini delle cose; le altre, che sono *scienze autentiche* e indagano gli oggetti intelligibili, *derivano dall'Intelligenza* all'anima razionale e non pensano nulla di sensibile; [...] » (Plotino, *Enneadi*, V, 9, 7; red. 253-269; trad. di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992; p. 939).

«Se c'è qualcosa dopo il *Primo*, è necessario o che esso *derivi* direttamente da Lui, o si riporti a Lui attraverso intermediari: c'è dunque un ordine di esseri di secondo grado e un ordine di esseri di terzo grado; l'ordine di secondo grado risale al Primo, il terzo risale al secondo. [...].

Ma donde deriva questo secondo? Dal Primo. E non potrebbe derivare fortuitamente, perché allora il Primo non potrebbe essere il principio di tutte le cose. Come allora il secondo può derivare dal Primo? Se il Primo è perfetto, anzi il più perfetto sopra ogni cosa, ed è la forza originaria, è necessario che Egli sia la forza più grande di tutte, e che le altre forze siano, per quanto possono, un'imitazione di Lui.

Noi vediamo che *ogni altra cosa*, una volta giunta alla sua maturità, *genera* e non tollera di rimanere sola in se stessa, ma genera un altro essere, non solo chi abbia un volere cosciente, ma anche chi, senza volere cosciente, vegeta soltanto; e persino le cose inanimate cedono di sé quanto possono: e così il fuoco riscalda e la neve raffredda e i farmaci esercitano un loro potere, secondo la loro natura, su un altro essere. Tutte le copie che si manifestano, per quanto possono, in eternità e bontà. Come dunque il primo, perfettissimo Bene potrebbe starsene infecondo in se stesso, come se fosse avaro di sé o impotente. Egli che è la potenza di tutte le cose? E come potrebbe essere ancora il principio? Certamente, anche da Lui deve nascere qualcosa, se qualcosa d'altro deve esistere: poiché tutte le altre cose derivano da Lui, e che derivino da Lui è necessità.» (Plotino, *Enneadi*, V, 4, 1; in *op. cit.*; pp. 857-859).

«In che maniera dunque, e che cosa dobbiamo pensare del Primo, se Egli resta immobile? Un *irradiamento [perí-lampsin]* che si diffonde da Lui, da Lui che resta immobile, com'è nel *sole* la luce che gli splende tutt'intorno; un *irradiamento che si rinnova eternamente, mentre Egli resta immobile*. Tutti gli esseri, finché sussistono, producono necessariamente dal fondo della loro essenza, intorno a sé e fuori di sé, una certa esistenza, congiunta alla loro attuale virtù, che è come un'immagine degli archetipi dai quali è nata: il fuoco *effonde da sé* il suo calore, e la neve *non conserva* il freddo soltanto *dentro di sé*; un'ottima prova di ciò che stiamo dicendo la danno le sostanze odorose, dalle quali, finché sono efficienti, *deriva* qualcosa tutt'intorno, di cui gode chi gli sia vicino.

Tutti gli esseri, giunti a maturità, generano; ciò che è eternamente perfetto, genera sempre e in eterno; ma genera qualcosa di inferiore a sé. E che dobbiamo dire del Perfettissimo? Nulla da Lui può nascere se non ciò che è il più grande dopo di Lui; ma il più grande dopo di Lui, e il secondo, è l'Intelligenza: e l'Intelligenza contempla l'Uno e ha bisogno soltanto di Lui, mentre l'Uno non ha bisogno dell'Intelligenza. E poi: ciò che viene generato da chi è

superiore all'Intelligenza è Intelligenza, e l'Intelligenza è superiore a tutte le cose, poiché le altre cose vengono dopo di lei; e l'Anima, a sua volta, è, diciamo così, il pensiero e l'atto dell'Intelligenza, come l'Intelligenza è il pensiero e l'atto dell'Uno.» (Plotino, *Enneadi*, V, 1, 6; in *op. cit.*; p. 803).

«Dovremo ricercare se la purificazione [*kátharsis*] sia identica alla virtù così concepita, o se la virtù segua alla purificazione; se la virtù consista nell'atto della purificazione o nello stato di purezza conseguente.

La virtù che è nell'atto è meno perfetta di quella che è nello stato: questo infatti è come il compimento <dell'atto>. Ma lo stato di purezza è la soppressione di ogni elemento estraneo, e il bene è qualcosa di diverso.

Se il bene fosse <nell'anima> prima della sua impurità, la purificazione basterebbe?

Certo essa basterà, e il bene sarà ciò che rimane, ma non la purificazione. Ora noi dobbiamo cercare cos'è ciò che rimane. Non è certo il bene quella natura che rimane, perché allora non sarebbe caduta nel male.

Diremo che ha la forma del bene?

Essa non è capace di rimanere attaccata al bene vero, poiché naturalmente inclina verso il bene e il male. Il suo bene consiste nell'unione con ciò che le è affine, il male con ciò che è contrario. L'unione dunque richiede la purificazione: l'anima si unirà <al bene> volgendosi a lui.

E si converte dopo la purificazione?

No, ma è già convertita.

La virtù consiste dunque in questa conversione? No, ma in ciò che risulta all'anima dalla conversione [*ek tēs epistrophēs*]. Cos'è dunque? È la contemplazione e l'impronta dell'oggetto <intelligibile> contemplato, posta in atto <nell'anima>, come la visione rispetto all'oggetto visibile.

Non possedeva forse quegli oggetti, ma senza ricordarsene?

Sì, li possedeva, ma non in atto, bensì deposti in una oscura regione. Per rischiararli e conoscere di possederli in sé, è necessario che essa si rivolga verso una luce illuminante. Essa non possedeva gli oggetti, ma le loro impronte: è necessario che conformi l'impronta alle realtà di cui è impronta. Che essa li posseda significa che l'Intelligenza non è estranea <all'anima>, e non le è estranea specialmente quando guarda verso di lei: se no, benché presente, le è estranea.

E così le nostre conoscenze, se non le possediamo mai in atto, ci diventano estranee.» (Plotino, *Enneadi*, I, 2, 4; in *op. cit.*; p. 79)

▪ Plotino (205-270)

- Dualismo delle scienze, presupposto di una metafisica teologica.
- Il molteplice "procede" dall'Uno per generazione.
- L'Uno non crea: occorrerebbe un atto volontario, che implicherebbe un mutamento della propria imperturbabile eternità.
- La via della catarsi per ritornare all'Uno parte dalla conversione (*epistrophè*): volgendosi a lui l'anima si unirà all'Uno.

IV

«Salomone dice [*Proverbi* 12, 21]: Niente di ciò che può capitargli affligge il giusto. Non dice "l'uomo giusto" o "l'angelo giusto", ma semplicemente "il giusto". Ciò che in qualche modo appartiene al giusto, in particolare ciò che rende la giustizia suo bene proprio e che egli sia giusto, è il fatto di essere figlio, avere un padre sulla terra, essere creatura fatta e creata, poiché il padre terreno è creatura, fatta o creata.

Ma colui che è assolutamente giusto, che non ha un padre fatto e creato - dal momento che solo la Giustizia è padre di costui, e Dio e la Giustizia sono un'identica cosa -, egli non è colpito dalla sofferenza e dalla tribolazione più di quanto possa esserne colpito Dio stesso.

La Giustizia non può causargli sofferenza, perché essa non è che gioia, piacere, incanto; di più: se causasse sofferenza al giusto, la causerebbe a se stessa.

Nulla di dissomigliante o di ingiusto, nessuna cosa del mondo creato è molto al di sotto di lui, quanto è al di sotto di Dio; non può influenzarlo né imprimergli le proprie immagini, né generarsi in lui, che ha solo Dio come padre.

Perciò bisogna impegnarsi molto nel distaccarci da noi stessi e da tutte le cose create, e non conoscere altro padre che Dio solo.

Così, niente può farci soffrire, né Dio né creatura, niente di creato e di increato, giacché tutto il nostro essere, vita, conoscenza, sapere e amare, è da Dio, in Dio, Dio. [...].

Io dico inoltre che ogni sofferenza deriva dall'affetto che si ha verso quella cosa che ci è stata tolta nel danno. Se dunque io soffro per un danno causato da cose esteriori, ciò è evidente segno che amo le cose esteriori, e che dunque amo in verità la sofferenza e la desolazione. Perché dunque stupirsi del fatto che cada nel dolore, se amo e desidero la sofferenza?

Il mio spirito e il mio affetto attribuiscono alle creature della bontà che è propria di Dio. Allora io mi rivolgo alla creatura, dalla quale viene per natura la desolazione, e mi distolgo da Dio, da cui deriva ogni consolazione.

Perché dunque stupirsi se cado nel dolore e sono triste? In verità, è davvero impossibile a Dio e a ciascuno che si trovi vera consolazione, quando la si cerca nelle creature.

Ma colui che nelle creature ama Dio soltanto e le creature in Dio soltanto, trova in ogni luogo una vera, giusta consolazione. Qui termina la prima parte di questo libro.» (M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, Libro I; red. 1310 circa; tratto da *Meister Eckhart, Una mistica della ragione*, introduzione di Giorgio Penzo, Messaggero, Padova, 1992; pp. 274-276).

«E unito alla volontà di Dio colui che vuole tutto ciò che Dio vuole e nel modo in cui Dio lo vuole. Volendo perciò Dio in qualche modo che io abbia commesso dei peccati, non devo voler non averli commessi, perché è così che la volontà di Dio è fatta in terra (cioè nella colpa) come in cielo (cioè nel bene compiuto) [Nota: questo è il testo considerato eretico che ha costituito l'articolo 14 della bolla di condanna pubblicata da papa Giovanni XII il 27 marzo 1329, due anni dopo la morte di Eckhart].

Nello stesso modo l'uomo vuole essere privato di Dio per Dio, essere separato da Dio per Dio, e questo è il solo giusto pentimento dei peccati. Così mi pento dei miei peccati senza soffrirne, come Dio si dispiace di tutto il male senza soffrirne. Io soffro, provo il più grande dolore per il peccato - non vorrei infatti commettere un peccato per nulla di ciò che è al mondo o che può essere creato, anche se nell'eternità vi fossero mille universi, ma soffro senza soffrire; prendo la sofferenza nella e dalla volontà di Dio. Solo questa sofferenza è perfetta, giacché essa deriva dal puro amore, dalla bontà e dalla gioia più pura di Dio. [...] Sant'Agostino dice [*De Trinitate*, VIII, c. 3, n. 4]: Togli questo o quel bene e la Bontà pura, che è Dio, rimane aleggiante in se stessa nella sua grandezza. [...].

Se si potesse vuotare completamente una coppa e mantenerla vuota di tutto ciò che può riempirla, anche dell'aria, la coppa dovrebbe dimenticare e rinnegare la propria natura, e il vuoto la farebbe salire al cielo.

Così l'anima è portata a Dio dall'essere nuda, povera e vuota di ogni creatura. Nello stesso modo, la rassomiglianza e l'ardore trascinano verso l'alto.

Nella divinità si attribuisce l'uguaglianza al Figlio, il calore e l'amore allo Spirito Santo.

L'uguaglianza, in tutte le cose, ma specialmente nella natura divina, è la nascita dell'Uno, e l'uguaglianza dell'Uno nell'Uno e con l'Uno è l'inizio dell'amore ardente e fiorente, L'Uno è inizio senza alcun inizio. L'uguaglianza è l'inizio dall'Uno e nell'Uno.

Sta nella natura dell'amore che esso sgorgi e fluisca da due che sono Uno. Uno in quanto Uno non può produrre amore, e neppure due in quanto due. Ma due in quanto Uno produce necessariamente l'amore impetuoso e ardente, secondo la sua natura.» (M. Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, Libro II; in *op. cit.* pp. 283-286, p. 291)

ECKHART (1260-1327)

- La consolazione divina per la sofferenza dell'anima si ottiene tramite il **distacco interiore** da ogni bene mondano.
- **Nota:** il *Libro della consolazione divina* (*Buch der göttlichen Tröstung*) è il primo dei due trattati contenuti nel *Liber benedictus* (1314-24), di cui il secondo è *Dell'uomo nobile* (*Von dem edlen Menchen*). Il *Libro della consolazione divina* è stato scritto per Agnese d'Ungheria, figlia di Alberto I di Asburgo, ucciso nel 1308, e vedova del re Andrea II d'Ungheria, morto nel 1301.
- La consolazione divina è un itinerario filosofico-teologico che **conduce l'anima alle sorgenti dell'Uno divino**.

«L'idealismo [...], da una parte dà soltanto il concetto più generale della *libertà*, dall'altra il concetto meramente formale di essa. Ma il concetto reale e vivente della libertà è ch'essa sia una *facoltà del bene e del male*.

Questo è il punto della più profonda difficoltà in tutta la dottrina della libertà, difficoltà che da sempre è stata avvertita, e che non riguarda solo questo o quel sistema, bensì, più o meno, tutti, e che *riguarda* certo in modo particolarmente spiccato *il concetto dell'immanenza*. Infatti, o si ammette un male reale, e allora è *inevitabile porre il male nell'infinita sostanza o nello stesso volere originario*, col che si distrugge interamente il concetto di un essere perfettissimo; oppure bisogna negare in qualche modo la realtà del male, ma con ciò svanisce insieme il reale concetto della libertà [...].

Che quella sollevazione della volontà particolare sia il male, si chiarisce da quanto segue. La volontà, che esce dalla sua sovrannaturalità per farsi particolare e creaturale pur in quanto volontà universale, *si sforza di sovvertire il rapporto dei principi, di innalzare il fondamento sopra la causa, di usare lo spirito, ch'essa ha ottenuto solo per il centro, fuori di questo e contro la creatura*, onde segue disordine in lei stessa e fuori di lei.

La volontà dell'uomo è da considerarsi come un fascio di forze viventi; *finché essa stessa rimane nella sua unità con la volontà universale* anche quelle forze permangono in divina misura e in *divino equilibrio*.

Ma non appena la stessa volontà particolare si è *scostata dal centro*, ch'è il suo luogo, si scioglie anche il vincolo delle forze; al suo posto domina una *mera volontà particolare, che non può più unificare*, come la volontà originaria, le forze sotto di sé, e che deve perciò tendere a formare o a comporre una vita propria e isolata con le forze staccatesi l'una dall'altra, con l'esercito ribelle delle brame e delle voglie (essendo ogni singola forza anche un desiderio e una voglia), il che in tanto è possibile, in quanto *anche nel male continua a sussistere il primo vincolo delle forze, il fondamento della natura*.

Non potendo però esserci altra vera vita che quella che poteva sussistere nel rapporto originario, nasce così una vita propria ma falsa, una vita della menzogna, una propaggine dell'inquietudine e della corruzione.» (F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, 1809; in *Schelling, Presentazione e antologia* a cura di L. Pareyson, Marietti, 1975; pp. 309-311).

«Noi riconosciamo piuttosto che il concetto del divenire è l'unico adeguato alla natura delle cose. Ma queste non possono divenire in Dio, assolutamente considerato, essendo *toto genere*, per parlar più giusto, infinitamente diverse da lui. Ma poiché invero nulla può essere fuori di Dio, questa contraddizione è risolvibile soltanto ammettendo che le cose hanno il loro fondamento in ciò che in Dio stesso non è *Egli stesso*, ovvero in ciò che è *fondamento* della sua esistenza. Se vogliamo rendere questo essere umanamente più comprensibile, possiamo dire che esso è *il desiderio, provato dall'uno eterno di generare se stesso*. [...].

Dopo l'eterno atto dell'autorivelazione, tutto nel mondo, come ora lo scorgiamo, è infatti regola, ordine, forma; ma nel fondo c'è pur sempre lo sregolato, come se tutt'a un tratto potesse ricomparire alla luce, e non sembra mai che l'ordine e la forma siano l'originario, ma piuttosto che qualcosa di inizialmente sregolato sia stato costituito in ordine. Ma, rispondendo al desiderio che, quale fondamento ancora oscuro, è il primo modo dell'esistenza divina, si genera in Dio stesso un'intima rappresentazione riflessa, grazie alla quale, poiché non può aver altro oggetto che Dio, Dio scorge in un ritratto se stesso [...].

Questa rappresentazione è a un tempo l'intelletto, il *Verbo* di quel desiderio, e l'eterno spirito che sente in sé il Verbo e insieme l'infinito desiderio, mosso dall'amore che egli stesso è, pronuncia il Verbo, sì che ora l'intelletto unitamente al desiderio diventa volontà liberamente creativa e onnipotente, e nella natura da principio sregolata egli crea come nel suo elemento o strumento. [...].

Quando dunque l'intelletto, ossia la luce posta all'inizio della natura, sollecita il desiderio, che si ritira in se stesso, alla separazione delle forze (all'abbandono dell'oscurità), facendo però sorgere, proprio in questa separazione, l'unità rinchiusa nel distinto, la nascosta scintilla di vita, *nasce allora in questo modo per la prima volta qualcosa di comprensibile e di singolo*, e invero non già mediante una rappresentazione esterna, ma *mediante la vera immaginazione, o informazione* giacché ciò che sorge viene in-formato dalla natura: o, più esattamente ancora, mediante un risveglio, in quanto l'intelletto fa sorgere l'unità o l'idea nascosta nel fondamento diviso. Le forze separate (ma non completamente staccate) in questa divisione sono la materia onde in seguito si configura il *corpo*; invece il legame vivente, che nasce come centro delle forze nella distinzione, e quindi dal profondo del fondamento naturale è l'*anima*. [...].

Ognuno degli esseri sorti nella maniera indicata ha in sé un doppio principio, che in fondo è tuttavia uno e identico [...].

Il primo principio è quello per cui sono distinti da Dio, o per cui sono nel mero fondamento; ma, siccome tra ciò che è esemplato nel fondamento e ciò che è esemplato nell'intelletto ha pur luogo un'unità originaria, e il proces-

so della creazione tende solo a trasmutare intimamente o a rischiarare nella luce il principio inizialmente oscuro [...], così il principio che per sua natura è oscuro è appunto quello che viene a un tempo rischiarato nella luce, e entrambi, sebbene solo in un determinato grado, sono una cosa sola in ogni essere naturale. Il principio, in quanto nasce dal fondamento ed è oscuro, è la *volontà particolare* della creatura, volontà che, in quanto non è ancora assunta alla perfetta unità con la luce (come principio dell'intelletto), cioè in quanto non la coglie ancora, è mera avidità o brama, cioè volontà cieca. A questa volontà particolare della creatura si contrappone l'intelletto come *volontà universale*, che si serve di quella volontà e la subordina a sé come mero strumento. Ma quando finalmente, per progressiva trasformazione e separazione delle forze, il punto più intimo e profondo dell'oscurità iniziale in un essere è tutto trasfigurato in luce, allora la volontà di questo essere, in quanto esso è un individuo, è sì una volontà particolare, ma in sé, o come centro di tutte le altre volontà particolari, è tutt'uno con la volontà originaria o con l'*intelletto*, sì che di entrambi ora si fa un tutto unico. Quest'elevazione del più profondo centro alla luce non accade in nessuna delle creature a noi visibili fuorché nell'uomo.» (F. W. J. Schelling, in *op. cit.* pp. 316-317)

SCHELLING (1775-1854)

- Da dove viene il **male**? Se neghiamo il male, come ci spieghiamo la **libertà**?
- Le molteplici volontà delle creature umane **non** hanno un rapporto di **continuità** col Creatore. La libertà umana è parziale, e fatica a tenere insieme il fascio di forze (il bene ed il male) che costituisce la propria volontà.
- Il male è il discostarsi dal **centro** che contiene le forze antagoniste.
- La realtà di Dio è dinamica, generatrice, desiderante, e crea un mondo a propria **immagine**.
- L'Assoluto ha in sé la **dualità** di fondamento e fondato (soggetto e oggetto).
- L'Assoluto riconosce insufficiente il proprio sdoppiamento interno e genera **la volontà**, come principio creativo esterno.
- La volontà trasmette la dualità al mondo umano: **l'ombra** della volontà egoistica e **la luce** della volontà universale.
- Alla volontà universale l'uomo perviene tramite l'**intelletto**.
- **L'epifania dell'Assoluto** sarebbe impossibile senza l'uomo ed rischio suo proprio di "cadere nel male".

VI

«I. Vi è una realtà esterna, e tuttavia data *immediatamente* al nostro spirito. Il *senso comune* ha ragione, su questo punto, contro l'idealismo e il realismo dei filosofi.

II. Questa realtà è mobilità. Non esistono cose fatte, ma solo cose che si fanno; non stati che si conservano, ma solo stati che mutano. La quiete non è mai che apparente o, piuttosto, relativa. La coscienza che abbiamo della nostra propria persona, nel suo continuo scorrere, ci introduce all'interno della realtà sul cui modello dobbiamo rappresentarci le altre. *Ogni realtà, dunque, è una tendenza, se si conviene di chiamar tendenza un mutamento di direzione allo stato nascente.*

III. Il nostro spirito, che cerca *punti d'appoggio* solidi, ha come principale funzione, nel corso ordinario della vita, di *rappresentarsi stati e cose*. Esso prende, di quando in quando, vedute quasi istantanee sulla mobilità indivisa del reale. E ottiene, così, *sensazioni e idee*, sostituendo al continuo il discontinuo, alla mobilità la stabilità, alla tendenza in via di mutamento i punti fissi che segnano una direzione del mutamento e della tendenza. Questa *sostituzione* è necessaria al senso comune, al linguaggio, alla vita pratica e perfino, in una certa misura che cercheremo di determinare, alla scienza positiva.

La nostra intelligenza, quando segue la sua china naturale, procede per percezioni solide da un lato, e per concezioni stabili dall'altro: parte dall'immobile e non concepisce e non esprime il movimento se non in funzione dell'immobilità; si installa in *concetti già fatti* e si sforza di prendervi, come in una rete, qualcosa della realtà che passa.

Non certo allo scopo di ottenere una conoscenza interiore e metafisica del reale: ma semplicemente di *servirsene*, dato che ogni concetto (come, d'altronde, ogni sensazione) è una domanda pratica che la nostra attività pone al reale, e a cui il reale risponderà, come si conviene in affari, con un sì o con un no. Ma con ciò essa si lascia sfuggire ciò che, del reale, è *l'essenza* medesima.

IV. Le difficoltà inerenti alla metafisica, le antinomie che essa solleva e le contraddizioni in cui cade, la divisione in scuole antagoniste e le opposizioni irriducibili tra sistemi, provengono, in gran parte, dall'applicare alla conoscenza disinteressata del reale i procedimenti di cui di solito ci serviamo per uno scopo di pratica utilità; provengono principalmente dal fatto di collocarsi nell'immobile per cercar poi di aspettare al varco il movimento, *invece di ricollocarci nel movente per attraversare con lui le posizioni immobili*; provengono dalla pretesa di ricostruire la realtà, che è tendenza e, quindi, mobilità, con precetti e concetti che hanno la funzione di immobilizzarla. Per mezzo di fermate, per quanto numerose, non si farà mai della mobilità; mentre, se ci si dà la mobilità, si potrà trarne col pensiero quante fermate si vorrà. In altri termini, *è comprensibile che concetti fissi possano dal nostro pensiero essere estratti dalla realtà mobile, ma non v'è alcun mezzo per ricostruire con la fissità dei concetti la mobilità del reale*. E tuttavia il dogmatismo, in quanto costruttore di sistemi, ha sempre tentato questa ricostruzione.

V- Esso doveva fallire. Proprio questa *impotenza*, e questa impotenza soltanto, *constatano le dottrine scettiche, idealiste, criticiste*, insomma tutte quelle che *contestano al nostro spirito la capacità di cogliere l'assoluto*. Ma dall'impossibilità in cui ci troviamo di ricostruire la realtà vivente con concetti rigidi e già fatti non segue che non possiamo coglierla in qualche altra maniera. Le dimostrazioni che si sono date della *relatività della nostra conoscenza* son dunque inficcate di un *vizio originario: come il dogmatismo che esse attaccano, suppongono che ogni conoscenza debba necessariamente partire da concetti con contorni fissati per afferrare con essi la realtà che scorre*.

VI. Ma la verità è che il nostro spirito può seguire il cammino inverso. Può installarsi nella realtà mobile, adottarne la direzione continuamente mutevole, *coglierla, insomma, intuitivamente*. Per questo occorre che si faccia violenza, e inverta il senso dell'operare con cui pensa di solito, e rovesci o, piuttosto, *rifondi senza tregua le sue categorie*. Esso metterà capo, così, a *concetti fluidi*, capaci di seguire la realtà in tutte le sue pieghe e di adottare il movimento stesso della vita interna delle cose. Solo così si costituirà una *filosofia progressiva*, liberata dalle dispute che si scatenano tra le scuole, capace di risolvere naturalmente i problemi per essersi liberata dei termini artificiali che si erano scelti per porli. *Filosofare consiste nell'invertire la direzione abituale del lavoro del pensiero*.

VII. Questa inversione non è stata mai praticata in modo metodico: ma una storia approfondita del pensiero umano mostrerebbe che ad essa dobbiamo tutto ciò che di più grande si è compiuto nelle scienze, così come tutto ciò che di valido vi è in metafisica. Il più potente metodo di investigazione di cui lo spirito umano disponga, l'analisi infinitesimale, è nato proprio da questa inversione. La matematica moderna è, precisamente, uno sforzo per sostituire al già fatto ciò che si fa, per seguire il generarsi delle grandezze, e cogliere il movimento non più dal di fuori e nel suo risultato acquisito, ma dall'interno, nella sua tendenza a mutare, insomma per adottare la continuità mobile del disegno delle cose. È vero che essa si ferma al disegno, non essendo che scienza delle grandezze. È vero, anche, che essa non è potuta pervenire alle sue meravigliose applicazioni se non grazie all'intervento di certi simboli e che, se l'intuizione di cui abbiamo testé parlato è all'origine dell'invenzione, il simbolo soltanto è ciò che interviene nell'applicazione.

Ma la metafisica, che non mira a nessuna applicazione, potrà e, nella maggior parte dei casi, dovrà astenersi dal convenire l'intuizione in simbolo. Dispensata dall'obbligo di metter capo a risultati praticamente utilizzabili, essa amplierà indefinitamente il dominio delle sue investigazioni. Ciò che avrà perduto rispetto alla scienza quanto a utilità ed a rigore, lo riguadagnerà in profondità ed estensione. Se la matematica non è che scienza delle grandezze, e i procedimenti matematici non si applicano che alle quantità, non bisogna dimenticare che la quantità è sempre qualità allo stato nascente: ne è, si potrebbe dire, il caso limite.

È dunque naturale che la metafisica adotti, per estenderla a tutte le qualità — cioè alla realtà in generale — l'idea generatrice della nostra matematica. Con questo non punterà affatto verso una matematica universale, questa chimera della filosofia moderna: al contrario, via via che farà più cammino incontrerà oggetti sempre più intraducibili in simboli.

Ma, almeno, essa avrà cominciato col prender contatto con la continuità e la mobilità del reale, là dove tale contatto è più meravigliosamente utilizzabile; si sarà contemplata in uno specchio che le rimanda una sua immagine, senza dubbio molto ristretta, ma anche molto luminosa; avrà visto con una chiarezza superiore ciò che i procedimenti matematici traggono dalla realtà concreta, per continuare poi nel senso della realtà concreta e non in quello dei procedimenti matematici.

Diciamo dunque, dopo aver preventivamente attenuato ciò che la formula potrebbe avere di troppo modesto e di troppo ambizioso a un tempo, che *uno degli scopi della metafisica è operare differenziazioni e integrazioni quali-*

tative.» (H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, da *Il pensiero e il movente*, 1934; trad. it. di Vittorio Mathieu, Laterza, Bari, 1970; pp. 81-87)

BERGSON (1859-1941).

- L'essenza della realtà è **dinamica**.
- Scienza e Metafisica dell'**intuizione**.
- L'**intelletto** è una facoltà pragmatica.
- La metafisica dogmatica è frutto dell'uso **improprio** dell'intelletto.
- Scetticismo, idealismo e criticismo sono **incapaci di comprendere l'Assoluto** tanto quanto la metafisica dogmatica che essi contestano.
- L'Assoluto, nel suo **dinamismo**, può essere colto solo con l'intuizione.

§ 3.3 - Il modello di razionalità della critica al concetto di metafisica. Le forme antiche del paradigma: la sofistica e lo scetticismo

La prima radicale *critica alla metafisica*⁷³, cioè a quella forma di sapere che ha come oggetto l'essere in generale, venne formulata dagli appartenenti alla scuola filosofica della **Sofistica**, attiva in Grecia nel V secolo a.C. . I Sofisti, pur nell'eterogeneità del loro pensiero, si richiamavano alla dottrina eraclitea del "divenire" (Protagora in modo esplicito) e contrastavano la concezione eleatica dell'essere, inteso come uno, immutabile, eterno, infinito ed immobile.

L'eleatismo (Parmenide, Zenone, Melisso), concependo la realtà come un essere incorporeo, immobile ed indivisibile, puro pensiero, discriminava quanto è percepito dai sensi ed aveva messo in crisi l'ilozoismo⁷⁴ caratteristico dei filosofi ioni (Talete, Anassimene, Anassimandro).

Ancor prima dei sofisti, altri filosofi reagirono contro l'eleatismo e la sua negazione del movimento e della molteplicità delle cose. Questi furono Empedocle, Anassagora e Democrito, i quali ricollocarono al centro dell'indagine filosofica il mondo naturale caro ai filosofi ioni, ma concependolo come regolato al proprio interno da una pluralità di principi e passando perciò alla storia col nome di *filosofi pluralisti*⁷⁵.

In un'epoca che vedeva proliferare tante differenti teorie fisiche della realtà, il sofista **Protagora** (481-411 a.C.) fu spinto ad asserire che non è possibile cogliere la verità in senso oggettivo e che tutti i discorsi che si possono fare sul mondo, non sono altro che delle *doxai*, cioè un'insieme di opinioni fondate su quello che appare ai nostri sensi, oltre alle quali sarebbe illusorio voler procedere: «Degli dèi non sono in grado di sapere né se sono né se non sono né quali sono; molte cose infatti impediscono di saperlo: non solo l'oscurità del problema ma anche la brevità della vita umana»⁷⁶.

Protagora ritiene insondabile ciò che trascende l'ambito dell'esperienza umana. Egli sottolinea che solo a quest'ultima è limitata la nostra conoscenza, un esercizio il cui scopo è l'apprendimento delle tecniche e delle abilità che sono utili all'uomo in ambito civile o politico, e cioè l'arte dialettica e la retorica.

Così né il Cosmo né l'Essere sono più al centro dell'interesse filosofico - come per gli ioni, gli eleati ed i pluralisti - ma lo diventa l'uomo, come appare evidente dalla lettura di un celebre frammento collocabile all'inizio dell'opera intitolata *Sulla verità*:

⁷³ Il termine "metafisica" in età antica non era ancora in uso. Qui viene utilizzato per meglio individuare la ragion d'essere del paradigma critico.

⁷⁴ Si tratta di una forma di metafisica immanentistica orientata in senso naturalistico.

⁷⁵ Per Empedocle l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco sono le "radici" di tutte le cose. Per Anassagora gli elementi non sono più quattro ma innumerevoli, omologhi per settore (ogni elemento è riferibile ad una specie, entro cui tutti gli elementi risultano omologhi - "omeomerie" - ovvero uguali qualitativamente), immutabili in sé ma mescolabili tra loro secondo l'ordine impartito da un unico principio attivo e metafisico, denominato *Noūs* o "Intelletto". Secondo Democrito invece l'universo è formato da infiniti atomi o particelle elementari e materiali non ulteriormente divisibili, diverse per quantità (peso, forma, posizione) ma non per qualità in quanto derivano tutte dalla suddivisione casuale della comune materia originaria.

⁷⁶ Protagora, *Frammento 4*, Diels.

«L'uomo è misura di tutte le cose, delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono in quanto non sono»⁷⁷.

L'orientamento pragmatico ed antropologico della filosofia di Protagora verrà rilevato anche da Platone nel *Teteto* (151d–152e). Il suo interesse gnoseologico e teoretico è rivolto al mondo dell'esperienza sensibile, dei fenomeni e delle opinioni. Gli uomini non sono considerati solo nella loro singolarità di esseri teoretici ma anche, e soprattutto, come dei cittadini appartenenti alla propria comunità politica ed interessati all'interazione sociale. La disputa ed il dialogo tra i cittadini permettono alla comunità di prendere delle decisioni non solo sulla "scientificità" delle osservazioni e degli studi naturalistici, ma anche sulla validità di quei beni e valori che investono tutti i rapporti umani, i quali, pur nella loro eterogeneità e diversità, costituiscono il fondamento su cui si sostiene ogni convivenza civile.

L'intenzione di porre al centro dell'attività filosofica l'eterogeneità delle opinioni degli uomini, per Protagora non significa accettare l'invariabilità di ciascuna di esse, perché così facendo tutti resterebbero nelle proprie convinzioni e non sarebbe possibile la costituzione di alcuna forma di conoscenza condivisa. Invece un filosofo si dice "sapiente" proprio quando esso risulta *capace di modificare e di correggere le opinioni individuali*; non però nella direzione di un'illusoria verità oggettiva ed immutabile bensì in funzione della pubblica utilità oppure di una privata. Da questo punto di vista i sofisti sono stati dei maestri di cultura, di una cultura posta al servizio delle classi dirigenti delle comunità in cui essi vivevano; i loro insegnamenti - concernenti soprattutto l'uso della grammatica e della retorica (tecniche necessarie a coloro che tengono discorsi pubblici) - venivano molto richiesti ed erano ben remunerati. Va comunque osservato che, per Protagora, la virtù politica poteva essere esercitata da ogni cittadino, a prescindere dalla sua collocazione sociale; ciò che conta sono le sue capacità argomentative nel sostenere il confronto dialettico in un contesto che vedeva coinvolta una vasta *pluralità di opinioni*, che dovevano poi convergere - diremmo oggi "democraticamente" - sulla scelta di ciò che è più utile e giusto per tutta la comunità. Sotto questo aspetto la nozione di "giustizia" o di "bene comune" viene ad assumere il significato di una rilevazione dettata dalla contingenza dei problemi del momento e sempre ulteriormente discutibile.

Oltre a Protagora, anche **Gorgia** (488-390 a.C.) fu un sofista che godette di grande notorietà. Egli, che fu contemporaneo di Protagora, reagì ancora più radicalmente contro l'eleatismo nella sua opera intitolata *Sul non-ente*. Qui egli sostenne una triplice tesi: A) *l'essere non è*; B) se l'essere fosse, *non sarebbe conoscibile*; C) se l'essere fosse conoscibile *non sarebbe comunicabile*.

Gorgia dimostra questa sua triplice asserzione prendendo in considerazione il problema a partire dal *non-essere*: (A) se il "non-essere" esistesse, esso sarebbe al contempo "non-essere" ed "essere", ma ciò è contraddittorio e quindi insostenibile; *l'essere* poi, per esistere, dovrebbe poter essere considerato almeno secondo uno di questi tre aspetti alternativi tra loro: (A1) "l'essere è eterno"; (A2) oppure "l'essere è generato da qualcos'altro"; (A3) oppure "l'essere è nello stesso tempo eterno e generato".

Asserire che "l'essere è eterno" (A1) è come supporlo infinito, ma se tale supposizione fosse vera l'essere non sarebbe in nessun luogo particolare e perciò, dal punto di vista dell'eternità, *l'essere non è*; se invece consideriamo l'essere come una realtà generata (A2), dobbiamo subito escludere che essa nasca dal non-essere poiché dal non-essere non può nascere nulla, poi risulta insostenibile anche credere che l'essere sia generato da se stesso, dato che così l'essere avrebbe dovuto esistere ancora prima della propria nascita, perciò Gorgia conclude che anche sul piano della generazione *l'essere non è*; infine l'essere non può risultare al contempo generato ed eterno (A3) in quanto queste due condizioni si escludono vicendevolmente, quindi è definitivamente dimostrato che *l'essere non è*.

Tuttavia se si volesse ancora credere che l'essere ci sia, per Gorgia, esso non sarebbe pensabile (B); infatti non è detto che esista una corrispondenza necessaria tra la realtà ed i contenuti del pensiero perché, se così fosse, esisterebbero anche quegli esseri fantastici come le chimere o gli ippogrifi, esseri che gli uomini possono pensare ma che non esistono nella realtà; essendo quindi vero che ciò che si può pensare non necessariamente deve esistere, è vero anche che ciò che esiste non è necessariamente pensabile (x non è $y = y$ non è x) e che quindi *l'essere, se c'è, non è conoscibile*. Infine, anche qualora l'essere potesse essere conosciuto (C):

«[...] sarebbe *incomunicabile* agli altri. Posto infatti che le cose esistenti sono visibili e udibili, e, in genere, sensibili, quante almeno sono oggetti esterni a noi; e di esse, le visibili sono percepibili per mezzo della vista, e le udibili per l'udito, e non scambievolmente, come dunque si potranno esprimere ad un altro? *Poiché il mezzo con cui*

⁷⁷ Qui con "le cose" si è tradotto il termine greco *ta chrémata*, nel senso di "le cose che si usano" o "le cose che sono utili"; dal verbo *chráomai* (analogo al latino *utor*, usare, servirsi di qualcosa).

ci esprimiamo, è la parola; e la parola non è l'oggetto, ciò che è realmente; non dunque realtà esistente noi esprimiamo al nostro vicino, ma solo parola, che è altro dall'oggetto. Al modo stesso dunque che il visibile non può divenire udibile, e viceversa, così l'essere, in quanto è oggetto esterno a noi non può diventar la nostra parola. E non essendo parola, non potrà esser manifestato ad altri.

Perché la parola, dice Gorgia, è l'espressione dell'azione che su noi esercitano i fatti esterni, cioè a dire le cose sensibili; per esempio, dal contatto col sapore, ha origine in noi la parola conforme a questa qualità; e dall'incontro col colore, la parola conforme al colore. Posto questo, ne viene che *non già la parola spiega il dato esterno, ma il dato esterno dà significato alla parola*. E neppure è possibile dire che, a quel modo che esistono oggettivamente le cose visibili e le udibili, così esista anche il linguaggio: sicché, esistendo anch'esso come oggetto, abbia la proprietà di significare la realtà oggettiva. Perché, ammesso pure che la parola sia oggetto, egli dice, tuttavia differisce dagli altri oggetti; e soprattutto differiscono, dalle parole, i corpi visibili; perché altro è l'organo, con cui si percepisce il visibile, ed altro quello, con cui si apprende la parola. Pertanto, *la parola non può esprimere la massima parte degli oggetti, così come neppure questi possono rivelare l'uno la natura dell'altro.*» (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 83-86).

Quindi, come ci fa notare Sesto Empirico (filosofo scettico del III secolo) riportando le tesi di Gorgia molti secoli dopo, noi uomini siamo incapaci di rendere comunicabile l'essere attraverso il nostro linguaggio.

La gnoseologia di Gorgia si ispira ad un empirismo simile a quello di Protagora, infatti anch'egli ritiene che ogni realtà debba essere giudicata dai sensi e che solo a partire dalla *conoscenza sensibile* si possano costituire quei saperi pratici, quali sono la retorica e la dialettica, con cui regolare le controversie giuridiche e le dispute politiche nei contesti di vita delle comunità civili. Il significato dei termini che il linguaggio usa gli deriva dalle sensazioni e dalle percezioni che comunemente gli uomini hanno delle cose ed è da questa matrice empirica comune che si sviluppa ogni ragionamento logico-dialettico.

Protagora e Gorgia, come abbiamo potuto notare, hanno assunto una posizione critica nei confronti della metafisica, soprattutto in quanto l'hanno intesa come una teoria della conoscenza oggettiva che pretende di riferirsi all'essere in senso assoluto ovvero alla realtà considerata dal punto di vista della totalità. Tuttavia, per i sofisti, negare ogni fondamento oggettivo alla realtà non significa privare gli uomini di qualsiasi orientamento; gli uomini infatti possono rapportarsi alla realtà e comunicare tra loro mediante l'uso del linguaggio. Proprio il *linguaggio*, nel soggettivismo gorgiano, una volta governato razionalmente da una tecnica retorica bene appresa e frequentemente esercitata, resta uno strumento dotato di una forza così potente che quasi diventa impossibile resistervi:

«C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che intercorre tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri ne eliminano altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano.» (Gorgia, *Encomio di Elena*, DK 82 B11).

Come un bravo medico sa valutare il giusto farmaco da fare assumere al malato per curarlo, così il bravo oratore sa adattare il proprio ragionamento alle condizioni contingenti ed alla tipologia degli ascoltatori per poterli meglio *persuadere* sulla affidabilità delle proprie opinioni.

Queste considerazioni sulla forza e sulla potenza della tecnica retorica sono anche alla base delle affermazioni con cui il sofista Trasimaco, nella *Repubblica* di Platone (Cfr. I, 344a-d), considera che proprio quelle leggi imposte per il vantaggio del cittadino più potente siano quelle le norme che più corrispondono alla nozione naturale di giustizia. Pertanto la giustizia è "l'utile del più forte".

Se in Protagora abbiamo potuto rilevare la giustificazione politica della democrazia, invece in Trasimaco diventa evidente l'esaltazione della tirannia ("democrazia" e "tirannia" vanno intesi contestualmente all'epoca antica ed alla civiltà greca.).

Nell'antichità, oltre alla Sofistica, vi fu un'altra scuola filosofica che assunse una posizione critica nei confronti della metafisica: lo Scetticismo.

I primi scettici operarono in epoca ellenistica e, per reagire al dogmatismo delle filosofie empiristiche e razionalistiche prodotte dagli epicurei e dagli stoici, essi elaborarono una filosofia che negava tanto la possibilità di un pensiero oggettivo quanto l'esistenza di un significato unico e certo della realtà. Date queste caratteristiche di fondo della loro filosofia essi possono essere inclusi, come i sofisti, all'interno del *modello di razionalità della critica al concetto di metafisica*.

Pirrone (365-275 a.C.), considerato il fondatore dello scetticismo, è convinto che la filosofia debba intendersi come una ricerca (*sképsis*, osservazione, speculazione, dubbio; da *sképtomai*, osservare, prendere in esame) intorno alla reale natura delle cose. Le osservazioni di Pirrone, che riprendono la dottrina sofistica della mutevolezza e della soggettività delle sensazioni, lo conducono ad assumere una posizione critica nei confronti della gnoseologia empiristica e sensistica degli epicurei⁷⁸; queste stesse osservazioni lo portano inoltre ad opporsi alla logica aristotelica sostenendo, contro di essa, l'arbitrarietà e la totale convenzionalità dei principi logici. La medesima analisi sulla relatività delle sensazioni lo spinge, infine, a considerare incoerente la dottrina stoica dell'"assenso" sull'evidenza della realtà, proprio perché tale "assenso" varia col mutare dell'età e delle condizioni di vita dell'uomo.

Quindi, dato che la vera natura delle cose risulta incomprendibile sia dai sensi che dalla ragione, il solo atteggiamento da assumere è quello della sospensione del giudizio (*epoché*; da *epécho*, trattenere) sulla loro natura: non è possibile dire che cosa sia giusto oppure ingiusto e nemmeno che cosa sia vero o falso.

La sospensione dell'atto di giudicare comporta l'assunzione, da parte dell'uomo saggio, di uno stato d'animo improntato sull'indifferenza, sull'avversione per ogni turbamento o emozione (*ataraxía*, calma, imperturbabilità), una condizione che evita di cadere nell'inganno del dogmatismo (*dóγμα*, opinione decisa ed indiscutibile) empirista o razionalista.

Così molti secoli più tardi lo descrive Diogene Laerzio (storico greco del III secolo):

«Mentre i suoi compagni di viaggio si erano incupiti a causa di una tempesta, egli [Pirrone] rimaneva tranquillo additando un porcellino che continuava a mangiare e aggiungendo che una tale *imperturbabilità* era esemplare per il comportamento del sapiente.» (*Vite dei filosofi*, IX, 68).

Il risultato della ricerca (*scepsi*) filosofica di Pirrone conduce quindi ad un sapere di tipo pratico, al raggiungimento di una saggezza immanente all'uomo e concepita in una prospettiva antimetafisica, intesa principalmente come una razionalità antidogmatica rivolta al rifiuto di qualsiasi dottrina già in sé determinata e definita.

Conclusasi l'esperienza della scuola di Pirrone, le tesi scettiche vengono riprese dai filosofi dell'Accademia (nella fase che va dalla prima metà del III secolo a. C., alla prima metà del secolo successivo) i quali vi colgono una chiara critica verso quella conoscenza sensibile che già Platone aveva espresso nella propria filosofia, pur traendone conclusioni differenti. **Arcesilao** (315-241 a.C.) e **Carneade** (219-129 a.C.) furono i più importanti rappresentanti di questa scuola scettica.

Dopo essere stato abbandonato dall'Accademia, lo scetticismo viene riproposto da quei pensatori che hanno ritenuto di rifarsi all'originario e radicale indirizzo pirroniano, riaffermando in modo perentorio l'impossibilità della costituzione di un criterio oggettivo su cui fondare la verità, confutando ogni tentativo di spiegazione dogmatica della realtà e criticando apertamente la teologia razionale. Tra questi pensatori, collocabili evidentemente all'interno del *modello di razionalità della critica al concetto di metafisica*, ricordiamo Enesidemo e Sesto Empirico.

Enesidemo (80-10 a.C.) è un ammiratore della filosofia di Eraclito ed interpreta la sua dottrina dell'identità degli opposti come una giustificazione della tesi scettica secondo cui gli opposti o sono entrambi veri o sono entrambi falsi. Ciò che emerge da queste considerazioni è che le conoscenze umane sono diverse tra loro e si equivalgono sul piano della verità, tanto che è impossibile decidere per l'una o per l'altra; quindi – conclude Enesidemo – non resta che sospendere il giudizio.

Dopo Enesidemo anche lo scetticismo di **Sesto Empirico** (180-220 d.C.) si pone in senso fortemente critico verso ogni pretesa di conoscenza oggettiva e ciò è particolarmente riscontrabile nell'opera intitolata *Contro i matematici*⁷⁹, dove egli si contrappone decisamente ai cultori delle scienze che erano considerate oggettive (la geometria, l'aritmetica, l'astronomia e la musica⁸⁰, a cui si aggiungevano a volte anche la grammatica e la retorica).

Tra le più celebri argomentazioni di Sesto si può indicare la *confutazione del procedimento logico-deduttivo*, che egli riteneva essere un ragionamento fondato su un "circolo vizioso" (*diállelos trópos*) che pretende, come nel sillogismo, di dimostrare una conclusione deducendola da un principio evidente, mentre in realtà tale conclusio-

⁷⁸ Gli epicurei consideravano le sensazioni il fondamento primo del conoscere: da esse infatti si originano le "anticipazioni" (*prolessi*) che consentono di prevedere, sulla base di esperienze passate, le esperienze future.

⁷⁹ *Máthema*, conoscenza oggettiva.

⁸⁰ Invece la geometria, l'aritmetica, l'astronomia e la musica erano proprio quelle scienze che la tradizione platonica nobilitava come propedeutiche alla dialettica (alla filosofia). Anche questo diverso orientamento denota la distanza tra le posizioni dell'ultimo scetticismo e quelle assunte dal precedente scetticismo accademico di Arcesilao e Carneade.

ne è già *in sé presupposta*: in “ogni uomo è mortale, Socrate è un uomo, quindi Socrate è mortale” non è possibile porre la premessa “ogni uomo è mortale” se non si ritiene *già prima* che Socrate, appunto in quanto uomo, sia mortale.

Sesto inoltre *confuta anche l'induzione* adducendo che essa, essendo fondata solo sull'analisi di un numero limitato di casi, non potrà mai pervenire a conclusioni vere in quanto i molti casi che essa non ha potuto esaminare possono provare, in qualsiasi momento, che tali conclusioni sono false.

Nemmeno il nesso causa-effetto possiede un fondamento: se si pone che la causa produca l'effetto, la prima deve precedere il secondo, ma proprio la presunta sussistenza della causa, come di una realtà che precede l'atto, suo effetto, significa che essa dovrebbe *essere già causa prima* ancora di mostrarsi tale, la qual cosa è contraddittoria.

Infine Sesto *si oppone anche alla concezione stoica della divinità (Lógos, Ragione)* intesa come principio attivo e materiale della realtà, in quanto, se Dio fosse fatto di materia egli stesso sarebbe destinato a corrompersi definitivamente proprio come fa ogni corpo. Ma così, venendo meno Dio, verrebbe meno tutta quanta la realtà perché, per gli stoici, il destino del mondo si regge sulla provvidenza “razionale” divina.

Anche in questo tardo scetticismo, dunque, continua a sussistere quello spirito antidogmatico che attraversa e caratterizza tutto l'indirizzo scettico antico e che lo vede contrapporsi a quelle teorie della conoscenza ed a quelle metafisiche sistematiche rivolte a conoscere la verità ultima e ad individuare la struttura necessaria della realtà. Al contrario, lo scetticismo intese fondare il proprio pensiero solo sulle investigazioni e sulle esperienze contingenti che conducono a conoscenze provvisorie e sempre rivedibili, così esso concepì la ricerca scientifica come una costante apertura al mondo dei fenomeni. Con ciò gli scettici non intendevano fermarsi ai dati sensibili immediati, come dogmaticamente facevano gli stoici e gli epicurei, ma si proponevano di collegare quei dati sensoriali ad ulteriori esperienze ed a nuove osservazioni, al fine di poter produrre le necessarie ipotesi razionali per dare una provvisoria misura ai *fenomeni*.

Il *pragmatismo conforme ai fenomeni* e l'*antidogmatismo* sono le caratteristiche di fondo che contraddistinguono il criterio antimetafisico degli scettici e che li rendono collocabili all'interno del *modello di razionalità della critica al concetto di metafisica*.

Durante tutto il medioevo la concezione metafisica della filosofia fu pressoché egemone e, come abbiamo già avuto modo di notare, si caratterizzò di sovente secondo il *modello razionale della metafisica della partecipazione* ovvero secondo quelle forme di metafisica che furono fortemente influenzate dal platonismo dell'epoca.

In questo contesto, la più rilevante *critica* nei confronti dell'interpretazione *metafisica* della realtà è stata prodotta dalla dottrina di quei filosofi scolastici noti col nome di *Terministae* (Terministi) o *Nominales* (Nominalisti) i quali avevano partecipato, tra l'XI ed il XII secolo, alla discussione sulla validità e sull'origine dei concetti, nota allora come la “questione degli universali”, stabilendo che i concetti sono semplici nomi con cui si designano le realtà individuali appartenenti alla stessa specie, come già avevano sostenuto gli stoici e gli epicurei in epoca antica. La disputa sulla realtà dei concetti era sorta inizialmente in ambito grammaticale ma poi, col passare del tempo, assunse una valenza logica, gnoseologica e metafisica.

Successivamente, nel XIV secolo, il nominalismo ebbe tra i suoi più celebri sostenitori il teologo e logico inglese **Guiglielmo di Ockham**.

Il nominalismo logico, la gnoseologia empiristica ed il rifiuto di una teologia astratta caratterizzarono la filosofia di Ockham e contribuirono alla crisi dell'assetto della Scolastica medievale aprendo la strada ad una più generale riflessione teologica e filosofica sulla distinzione tra fede e ragione. In questa radicale revisione critica, Ockham occupò una posizione di rilievo e manterrà molta influenza anche sullo sviluppo, a lui prossimo, dell'empirismo moderno.

Durante il Rinascimento troviamo una ripresa delle istanze scettiche e ciò accade soprattutto nel pensiero di **Michel de Montaigne** (1533-1592). Le riflessioni che sono raccolte nei *Saggi* (1580), mettono in discussione la pretesa dell'uomo di costituire un criterio oggettivo di conoscenza capace di accedere definitivamente alla verità; esse inoltre negano l'attendibilità della teologia razionale e criticano severamente il fanatismo religioso.

Il *bersaglio polemico* di Montaigne è, principalmente, il *pensiero metafisico rinascimentale* di orientamento platonico e scolastico, una forma di pensiero che coltiva la presunzione di conoscere tutto, tralasciando ogni considerazione sulla limitatezza e sulla provvisorietà della condizione umana.

Per Montaigne, invece, la saggezza dell'uomo consiste proprio nel guarire da tale orgogliosa presunzione, una pericolosa malattia che gli impedisce di riconoscere l'autenticità della propria esistenza. Questa è contraddistinta dai limiti e dalla provvisorietà delle conoscenze e dalla mutevolezza delle esperienze:

«La *presunzione* è la nostra *malattia naturale e originale*. Tra tutte le creature l'uomo è la più fragile e la più soggetta alle calamità; nello stesso tempo, è la più orgogliosa.

Egli si sente e si vede situato qui, tra la melma e lo sterco del mondo, legato e inchiodato alla parte peggiore, più morta e stagnante dell'universo, all'ultimo livello del creato, il più lontano dalla volta celeste, con gli animali della peggior condizione; e va con l'immaginazione a piantarsi al di sopra del cerchio della luna; a mettere il cielo sotto i propri piedi.

Con la vanità di questa stessa immaginazione egli si rende eguale a Dio, si attribuisce qualità divine, da se stesso si elegge e si separa dalla calca delle altre creature, taglia le parti agli animali, suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro la porzione di facoltà e di forze che a lui sembra opportuna.

Come fa a conoscere, con lo sforzo della sua intelligenza, i moti interni e segreti degli animali? Attraverso quale confronto tra noi e loro deduce la stupidità che attribuisce ad essi?» (M. de Montaigne, *Essais, Apologie de Raymond Sebond*)⁸¹.

§ 3.4 - I testi del paradigma critico (corredati da schemi sui principali concetti espressi nei brani)

I

«Innanzitutto bisogna sapere che singolare può essere inteso in due modi. In senso il nome "singolare" significa tutto ciò che è uno e non più. E in questo senso, coloro che sostengono che l'universale è una qualità della mente predicabile di più cose, non per sé ma per quella pluralità di cose al posto delle quali sta, devono dire che *qualunque universale è veramente e realmente singolare*: perché come qualunque parola, sebbene comune per istituzione, è veramente e realmente singolare e una di numero, poiché è *una sola cosa* e non più cose, così *l'intenzione dell'anima*, che significa più realtà extramentali, è veramente e realmente *singolare* e una di numero, perché è una sola cosa e non più cose, sebbene significhi più entità.

In un secondo senso il nome "singolare" è inteso per tutto quello che è uno e non più, e non è destinato ad essere segno di più cose. E intendendo "singolare" secondo tale accezione, nessun universale è singolare, dal momento che qualunque universale è destinato a essere segno di più cose e ad essere predicato di più cose. Di conseguenza, chiamando universale qualcosa che non è uno di numero - accezione che molti attribuiscono all'universale - io affermo che *niente è universale*, se non fosse per abuso di questo vocabolo, dicendo che il popolo è un universale, perché non è un solo individuo ma più individui; ma questo sarebbe puerile.

Bisogna allora affermare che *qualunque universale è una cosa singolare* e che *quindi non è universale se non per significazione, dal momento che è segno di più cose*. E questo è ciò che dice Avicenna nel libro V della Metafisica: «Una forma nell'intelletto è relata ad una molteplicità e secondo questo rapporto è universale, dal momento che questo stesso è un'intenzione dell'intelletto, il cui rapporto a questo essere non varia, qualunque cosa sia ciò che si prende come termine di questa relazione». E prosegue: «*Questa forma, sebbene sia universale per la sua relazione agli individui, tuttavia è individuale in relazione all'anima singolare nella quale è impressa*. Infatti essa stessa è una delle forme che sono nell'intelletto».

Vuole dire che l'universale è una *intenzione singolare* della stessa anima, destinata ad essere predicata di più cose, così che per il fatto che è destinata ad essere predicata di più, non per sé ma per quella molteplicità di cose al posto delle quali sta, essa è detta universale, mentre per il fatto che è una forma, esistente realmente nell'intelletto, è detta singolare. E così il termine "singolare" nel primo senso esposto si può predicare dell'universale, ma non nel secondo senso; nello stesso modo in cui diciamo che il sole è causa universale, e tuttavia è veramente una realtà particolare e singolare, e di conseguenza è veramente una causa singolare e particolare, il sole è infatti detto causa universale, perché è causa di più esseri, cioè di tutti gli esseri generabili e corruttibili di questo mondo. È detto inoltre causa particolare, perché è una sola causa e non più cause. Così una intenzione dell'anima è detta universale perché è un segno predicabile di più realtà, ma è detta anche singolare, perché è una sola e non più cose.

⁸¹ Nel capitolo XII del II libro dei *Saggi* si trova *L'apologia di Raimondo di Sabunda*, filosofo e medico catalano vissuto nel XV secolo. Raimondo aveva cercato di dimostrare che le verità della fede sono desumibili più dallo studio delle creature naturali e dell'uomo che dall'indagine condotta sui testi sacri e sulle opere dei dottori della Chiesa.

In verità, si deve sapere che l'universale può essere duplice. Qualche universale è universale per natura, nel senso che è naturalmente un segno predicabile di più cose, nello stesso modo in cui, proporzionalmente, il fumo significa naturalmente il fuoco e il gemito del malato il dolore e il riso una gioia interiore. E questo universale non è altro che una intenzione dell'anima, così che nessuna sostanza extramentale né qualche accidente extramentale può essere un tale universale. E dell'universale così inteso parlerò nei paragrafi seguenti. L'altro è l'universale per istituzione volontaria. E così la parola, che è veramente una qualità numericamente una, è universale, poiché è un segno istituito volontariamente per significare più cose. Quindi come la parola è detta comune, così può essere detta universale; tuttavia ciò non proviene dalla natura della cosa, ma solo dalla volontà di chi l'ha istituita.» (G. di Ockham, *Logica dei termini*, red. 1320 circa; Rusconi, Milano 1992; pp. 120-121).

«È possibile dimostrare filosoficamente che esiste un Dio solo? Alcuni sostengono che si può, perché un universo solo non può avere che un solo principio: e siccome si può filosoficamente dimostrare che di universi ce n'è uno solo, [...] si può dunque dimostrare filosoficamente che c'è un solo Signore, che è poi Iddio; quindi, ecc. A questo però si può opporre, che un articolo di fede non è dimostrabile con evidenza: ora che esista un Dio solo è un articolo di *fede*; quindi, ecc.

Accingendomi a risolvere il problema, primo, dirò che cosa si deve intendere con quel termine Dio; poi risponderò alla domanda.

Quanto al primo punto dico che del nome "Dio" si possono dare diverse definizioni. Una è questa: "Dio è un qualche cosa che nell'eccellenza e nella perfezione supera ogni cosa altra da sé". Un'altra è questa: "Dio è quell'essere di cui non ne esiste uno migliore e più perfetto".

Quanto al secondo punto io dico, se si prende Dio secondo la prima definizione non si può dimostrare apoditticamente che ci sia un unico Dio. E la ragione è, che non si può sapere con evidenza, che Dio, inteso in quel senso, esista; quindi non si può nemmeno conoscere con evidenza che Dio (sempre secondo quel significato), sia uno solo. La conseguenza non ha bisogno di spiegazioni.

La premessa poi si dimostra così: la proposizione "Dio esiste" non è immediatamente evidente, dal momento che molti dubitano di essa; e nemmeno si può dedurre da antecedenti immediatamente evidenti, poiché in qualsiasi argomentazione si accoglierà qualche cosa di dubbio o di accettato per fede; e *nemmeno è, com'è chiaro a tutti, una proposizione nota in base all'esperienza*; quindi, ecc. [...].

Tuttavia questa proposizione negativa: "non si può dimostrare con evidenza che esista un solo Dio", a sua volta non può essere dimostrata apoditticamente, poiché non si può dimostrare l'indimostrabilità dell'unicità di Dio se non scartando gli argomenti contrari. Come non si può dimostrare apoditticamente che le stelle sono pari, né che le Persone di Dio sono tre, e tuttavia non si possono dimostrare all'evidenza le loro contrarie; che, cioè, non è possibile dimostrare che le stelle sono pari, che in Dio le Persone sono tre.

Si deve sapere tuttavia, che è possibile dimostrare l'esistenza di Dio [...]; poiché si darebbe un processo all'infinito, se fra gli esseri non ne esistesse uno, dei quale nessun'altra cosa è anteriore e più perfetta.» (G. di Ockham, *Quodlibet primum*, q. I, red, 1320 circa; trad. it. in *Grande antologia filosofica*, vol. IV, Marzorati, Milano 1973; pp. 1456-1458.)

OCKHAM (1280-1349)

- Gli universali (intesi come segni oppure come intenzioni della mente) sono delle realtà **individuali**.
- La realtà si compone di entità singole comprensibili attraverso l'uso di **segni naturali (concetti) o convenzionali (parole)** che hanno la funzione di attribuire un significato alle cose, stando al loro posto nei ragionamenti.
- **Non si possono dedurre gli attributi di Dio dal suo concetto** (prova ontologica di Anselmo) mentre invece è possibile formarsi un concetto di Dio a partire dalle analogie con gli attributi degli altri enti; tuttavia nemmeno così abbiamo un'**esperienza empirica** di Dio. Possiamo però **ipotizzare l'esistenza di Dio** come **causa prima del mondo sensibile**.

II

«Non c'è niente in un oggetto che ci possa persuadere ch'esso debba sempre esser *lontano o contiguo a un altro*, e quando con l'esperienza e con l'osservazione scopriamo che in ciò la loro relazione è invariabile, noi concludiamo

mo sempre che c'è una causa segreta che così li separa o unisce. Dicasi lo stesso per l'*identità* [...]. A questa conclusione, che va al di là delle impressioni dei sensi, possiamo giungere soltanto perché ci fondiamo sulla *connessione di causa ed effetto* [...].

Diamo, dunque, uno sguardo a due di quegli oggetti che chiamiamo causa ed effetto, e rivolgiamoli da tutti i lati, al fine di trovare quell'impressione che produce un'idea d'importanza così prodigiosa. Vedo subito che non devo cercarla in nessuna delle particolari qualità degli oggetti, poiché, qualunque di queste io scelga, trovo oggetti che non la possiedono, e tuttavia son chiamati cause o effetti. Ed invero non esiste nulla nell'oggetto né esternamente né internamente, che non si possa considerare o come causa o come effetto, sebbene sia evidente che non c'è nessuna qualità che appartenga universalmente a tutte le cose e dia loro il diritto a questa denominazione.

L'idea, dunque, di causalità deve derivare da qualche relazione esistente tra gli oggetti, e questa relazione dobbiamo cercare di scoprire. In primo luogo, trovo che gli oggetti considerati come causa ed effetto sono contigui; e che niente potrebbe agire su altro se tra essi ci fosse il minimo intervallo di tempo o di spazio. [...].

Dobbiamo, quindi considerare il rapporto di contiguità come essenziale a quello di causalità [...].

La seconda relazione che io considero come essenziale a quella di causalità non è universalmente riconosciuta, anzi è controversa, e consiste nella priorità di tempo della causa sull'effetto [...].

Avendo così scoperto, o supposto, che le due relazioni di contiguità e di successione sono essenziali a quella di causalità, mi accorgo che sono costretto a fermarmi e che, quale che sia il caso particolare di causalità, non posso aggiungere altro. Il movimento di un corpo è considerato come la causa, in seguito a un urto, del movimento di un altro corpo.

Considerati questi oggetti con la massima attenzione, trovo che l'uno si avvicina all'altro, e che il suo movimento precede quello dell'altro, sebbene senza un sensibile intervallo. È inutile torturarsi con ulteriori pensieri e riflessioni: qui è tutto quello che si può osservare in questo caso.» (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, 1739-40; ed. it. a cura di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 1978; pp. 86-90)

HUME (1711-1786)

- La contiguità e l'identità che attribuiamo alle cose dipendono da un criterio **psicologico** associativo.
- L'idea di causa non è una proprietà delle cose ma sorge dalla **relazione** tra due cose, contigua nello spazio e successiva nel tempo.
- **Nessuna esperienza** può accertare l'**esistenza di una relazione causale necessaria** (e quindi, futura) tra due eventi.

III

«*Essere*, evidentemente, non è un predicato reale, ossia non è un concetto di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa, o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico, è unicamente la copula di un giudizio.

La proposizione: "Dio è onnipotente", contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: "Dio" e "onnipotenza"; il termine "è" non costituisce un predicato ulteriore, bensì è soltanto ciò che mette il predicato *in relazione* con il soggetto.

Ora, se io riunisco il soggetto (Dio) a tutti i suoi predicati (fra cui rientra l'onnipotenza), e dico: "Dio è", oppure: "vi è un Dio", in tal caso non aggiungo nessun predicato nuovo al concetto di Dio, bensì *pongo* soltanto il soggetto in se stesso (con tutti i suoi predicati), e precisamente, *l'oggetto in relazione al mio concetto*.

Oggetto e concetto debbono avere precisamente lo stesso contenuto, e di conseguenza, al concetto — che esprime semplicemente la possibilità — non può aggiungersi nulla di ulteriore per il fatto che io pensi il suo oggetto come assolutamente dato (mediante l'espressione: "esso è").

E così il reale non conta nulla di più che il semplicemente possibile. Cento talleri reali non contengono nulla di più di cento talleri possibili in effetti, poiché questi ultimi significano il concetto mentre i primi significano l'oggetto e la sua posizione per se stessa, allora — nel caso in cui l'oggetto [i talleri reali] contenesse qualcosa di più che il concetto [i talleri possibili] — il mio concetto non esprimerebbe l'intero oggetto e non sarebbe quindi il suo concetto adeguato.

Rispetto allo stato del mio patrimonio per contro, in cento talleri reali c'è qualcosa di più che nel loro semplice concetto (ossia nella loro possibilità).

Riguardo alla realtà, difatti, l'oggetto non è semplicemente contenuto in modo analitico nel mio concetto, ma si aggiunge *sinteticamente* al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza tuttavia che i cento talleri pensati vengano essi stessi minimamente accresciuti da questo essere, il quale è al di fuori del mio concetto.» (I. Kant, *Critica della ragione pura*, 1781-87; *Dottrina trascendentale degli elementi, Parte II, Logica trascendentale; Parte II, Dialettica trascendentale, Libro II, Capitolo III, Sez. IV*; trad. it. di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 2001, pp. 623-624)

KANT (1724-1804)

- L'**esistenza** non è un predicato che può riferirsi ad un soggetto (in questo caso, Dio) definendone l'**essenza**, ma è una **determinazione** che si aggiunge ad un **soggetto** e che non appartiene al suo concetto.
- Il giudizio esistenziale è **sintetico** e richiede che si produca un'esperienza sensibile.

IV

«Il fondamento della critica irreligiosa è: "l'uomo fa la religione", e non "la religione fa l'uomo".

Infatti la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l'uomo non è un essere astratto, posto fuori del mondo. *L'uomo è il mondo dell'uomo, Stato, società.* Questo Stato, questa società producono la religione, *una coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un mondo capovolto.

La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne compimento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la *realizzazione fantastica dell'essenza umana*, poiché l'essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque mediatamente la lotta contro quel mondo del quale la religione è l'aroma spirituale. La miseria religiosa è insieme l'*espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come lo è lo spirito di una condizione senza spirito.

Essa è l'oppio del popolo. Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di *abbandonare una condizione che ha bisogno d'illusioni*.

La critica della religione, dunque, è, in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola. La critica ha strappato dalla catena i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena spoglia e sconsolante, ma affinché egli getti via la catena e colga i fiori vivi.

La critica della religione disinganna l'uomo affinché egli pensi, operi, configuri la sua realtà come un uomo disincantato e giunto alla ragione, affinché egli si muova intorno a se stesso e perciò intorno al suo sole reale. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso. È dunque compito della storia, una volta scomparso l'al di là della verità, quello di ristabilire la verità dell'al di qua. È innanzi tutto compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestranazione umana, quello di smascherare l'autoestranazione nelle sue figure profane. La critica del cielo si trasforma nella critica della terra, *la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica.*» (K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, 1844; trad. R. Panzeri, Ed. Riuniti, Roma 1969, pp. 91-93;).

«I. Il difetto principale d'ogni materialismo fino ad oggi (quello di Feuerbach compreso) è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità è concepita solo sotto la forma di *oggetto* o dell'*intuizione*; ma non come *attività sensibile umana, prassi*; non soggettivamente. Di conseguenza il lato attivo fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo — che naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale — Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero: ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*. Egli, perciò, nell'*Essenza del cristianesimo*, considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico. Egli non comprende, perciò, il significato dell'attività "rivoluzionaria", "pratico-critica".

II. La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, in altre parole la realtà e il potere, il carattere *immanente* del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero — isolato dalla prassi — è una questione meramente scolastica. [...].

VI. Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza religiosa non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua stessa realtà è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach non penetra nella critica di quest'essenza reale, è perciò costretto: 1) ad astrarre il corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano *astratto-isolato*; 2) l'essenza può dunque essere concepita [da lui] soltanto come "genere", cioè come universalità interna, muta, che legghi molti individui naturalmente.

VII. Feuerbach non vede dunque che il "sentimento religioso" è esso stesso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, appartiene ad una forma sociale determinata.

VIII. Tutta la vita sociale è essenzialmente pratica. Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi.

IX. Il punto più alto cui giunge il *materialismo intuitivo*, cioè il materialismo che non intende la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione degli individui singoli e della società borghese.

X. Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la *società* o l'umanità sociale.

XI. I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il *mondo*; si tratta di *trasformarlo*.» (K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere di Marx- Engels*, 1844-47; Editori Riuniti, 1972, vol. V, pp.3-5)

MARX (1818-1883)

- Citazione: "La nuova filosofia è la risoluzione completa, coerente, assoluta, della teologia in **antropologia**" (L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, 1844, trad. C.Cesa, Laterza, 1967, p. 168).
- La religione è il prodotto di una società, storicamente determinata, che spinge ad illudersi nell'aldilà per "narcotizzare" le sofferenze e mascherare l'alienazione umana (l'uomo **si scinde** e proietta fuori di sé il Dio a cui si sottomette).
- Il materialismo **naturalistico** di Feuerbach non coglie l'aspetto soggettivo della realtà (la prassi è per lui il sordido egoismo di un mondo creato da un Dio-uomo), così come l'idealismo non ne intende l'aspetto oggettivo (la base socio-economica o materiale).
- L'essenza dell'uomo è **storica**. La prassi è anche una forma di soluzione **anti-mistica** ai problemi teorici. Mistico e contemplativo è il vecchio materialismo

V

«Quale può essere la nostra sola dottrina? Che nessuno dà all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né *egli stesso* (l'assurdità dell'idea qui da ultimo respinta, è stata insegnata da Kant, e forse già anche da Platone, come "libertà intelligibile").

Nessuno è responsabile del fatto di esistere, di esser fatto in questo o in quel modo, di trovarsi in queste circostanze, in questo ambiente. La fatalità del suo essere non va scissa dalla fatalità di tutto ciò che fu e che sarà. Egli *non* è la conseguenza di una sua intenzione, di una volontà, di uno scopo, con lui *non* si tenta di raggiungere un "ideale d'uomo" o un "ideale di felicità" o un "ideale di moralità", è assurdo voler far rotolare il suo essere verso un qualsiasi scopo. Noi abbiamo inventato il concetto di "scopo": nella realtà lo scopo manca [...].

Si è necessari, si è un frammento di destino, si appartiene al Tutto, si è nel Tutto - non c'è nulla che possa giudicare, misurare, paragonare, condannare il nostro essere, perché ciò significherebbe giudicare, misurare, paragonare, condannare il tutto [...].

Ma fuori del Tutto non esiste nulla! - Che nessuno sia più reso responsabile, che non sia consentito ricondurre ad una causa prima la natura dell'essere, che il mondo non sia un'unità né come "sensorium" né come "spirito": solo questa è la gran liberazione, solo così si ripristina *l'innocenza del divenire* [...].

L'idea di Dio è stata sinora la più grand'obiezione contro resistenza [...].

Noi neghiamo Dio, neghiamo la responsabilità in Dio: soltanto così redimiamo il mondo.» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, 1888; tr.di G. Colli e M. Montanari, in *Opere 1882 – 1895*, Adelphi, Milano 1970; p. 727).

«La *causa sui* è la più bell'autocontraddizione che sia stata escogitata fino ad oggi, una specie di stupro e di violenza contro natura della logica: ma lo sfrenato orgoglio dell'uomo ha portato a rimaner profondamente e orrendamente preso proprio in quest'assurdità.

L'esigenza di "libertà del volere", in quello spirito superlativamente metafisico, quale purtroppo domina ancora sempre nelle teste dei semicolti, la pretesa di assumere da soli la completa ed estrema responsabilità per le proprie azioni e liberarne Dio, mondo, progenitori, caso, società, non è, infatti, niente di meno che quella *causa sui* e il suo trarsi fuori tirandosi per i capelli, con una temerarietà maggiore di quella di Muenchhausen, dalla palude del nulla all'esistenza delle cose.

Posto che qualcuno giunga in tal modo a vedere la stolidità dabbennaggine di questo famoso concetto di "libero volere" e lo cancelli dalla sua mente, lo prego ora di fare un altro passo avanti e di cancellare dalla sua mente anche il contrario di quel non-concetto di "libero volere": intendo la "volontà non-libera" che deriva da un abuso di causa ed effetto.

Non bisogna reificare erroneamente "causa" ed "effetto", come fanno i naturalisti (e chi come loro oggi adopera, nel pensiero, i mezzi delle scienze naturali), in conformità alla dominante goffaggine meccanicistica, che sostiene che la causa preme e spinge fino a "giungere all'effetto"; bisogna servirsi della "causa" e dell'effetto" solo come di puri concetti, vale a dire come finzioni convenzionali che hanno come scopo la definizione, la connotazione, non la spiegazione.

Nell' "in sé" non ci sono "legami causali", "necessità", "illibertà psicologiche", qui l'effetto "non segue alla causa" e non domina alcuna "legge".

Siamo soltanto noi che abbiamo immaginato le cause, la successione, la reciprocità, la relatività, la costrizione, il numero, la legge, la libertà, il motivo, lo scopo; e se noi ideiamo e innestiamo nelle cose questo mondo di segni come se esistessero "in sé", allora operiamo ancora una volta come abbiamo sempre operato, vale a dire facciamo della *mitologia*, "la volontà non libera" è mitologia: nella vita reale esistono solo volontà forti e deboli.» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 1886; aforisma 21, a cura di F. Masini, Newton Compton, Roma 1977).

«Chi come me, si è sforzato a lungo di pensare il *pessimismo* in tutta la sua profondità, con una specie di enigmatica avidità, e di liberarlo dall'angustia e dall'ingenuità, metà cristiana e metà tedesca con la quale esso di recente si è manifestato in questo secolo, cioè nella forma della filosofia schopenhaueriana; chi realmente, con occhio asiatico e più che asiatico, ha guardato una volta dentro e sotto questa *attitudine del pensiero*, quella più di ogni altra negatrice del mondo, - al di là del bene e del male e non più come Budda e Schopenhauer nell'illusione e nell'incanto della morale, - costui con ciò senza proprio volerlo, ha forse aperto gli occhi sull'ideale opposto: l'ideale dell'uomo più arrogante, più vitale, più *affermatore del mondo*, che non solo ha imparato ad adattarsi e a sopportare ciò che fu ed è, ma *vuole riaverlo così come esso fu ed è, per tutta l'eternità*, gridando instancabilmente *da capo*, non rivolgendosi soltanto a sé, ma all'intero dramma e spettacolo, e non solo a uno spettacolo, ma in fondo a quello, al quale questo spettacolo è necessario - e che lo rende necessario: poiché ha sempre nuovamente bisogno di sé - e si rende necessario - Come? E questo non sarebbe - *circulus vitiosus deus?*» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op cit., aforisma 56).

«Voi non avete ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fan tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco. E ora io vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete rinnegato io *tornerò* tra voi.» (F. Nietzsche, *Hecce Homo*, 1888; curatore R. Calasso, Adelphi, Milano 1969, p.15)

NIETZSCHE (1844-1900)

- Anche la volontà umana è **fatalità**.
- Nichilismo attivo per **liberare** il nostro rapporto con il mondo, mettendo in discussione i valori tradizionali attraverso cui ce lo rappresentiamo e lo giudichiamo.
- Improponibilità della libertà metafisica come **assoluta** autodeterminazione.
- **Critica al meccanicismo ed allo psicologismo**.
- La nozione esistenziale di "**campo di forze**".
- Pessimismo dionisiaco (divino) dell'eterno ritorno; un'attitudine del pensiero dell'uomo ad "**essere-aperto-a**". La volontà vitale **oltrepassa** la sterile compassione e ci ricongiunge al mondo.
- Senza **una** filosofia ognuno diventerà ciò che è. Occorre perciò emanciparsi dal predominio

di una forma di pensiero arbitrariamente egemone e ricercare autenticamente se stessi, disporre della propria vita e del proprio pensiero.

VI

«La psicanalisi [...] per lo sviluppo che prese, per l'accoglienza che trovò, non è stato indifferente ch'essa abbia iniziato il suo lavoro con lo studio del *sintomo*, della parte psichica più estranea all'lo.

Il sintomo proviene da ciò che è rimosso ed è, per così dire, il *suo rappresentante di fronte all'lo*; quello che è rimosso è però, rispetto all'lo, territorio estero, e precisamente *territorio estero interno*; così come *la realtà è territorio estero esterno*.

Dal sintomo la via condusse verso l'inconscio, *verso la vita degli istinti, verso la sessualità*, e fu questa l'epoca in cui la psicanalisi ebbe a udire obiezioni piene di spirito come quella che l'uomo non è soltanto un essere sessuale, ma conosce anche dei moti più nobili e più elevati. Si sarebbe potuto aggiungere che egli, innalzato dalla coscienza di questi moti più elevati, spesso si arroga il diritto di pensare delle sciocchezze e di trascurare i fatti. Voi sapete che [...] l'uomo si ammala per il *conflitto tra le esigenze della propria vita istintiva e la resistenza* che in lei vi si leva contro [...] *questa istanza che si oppone, che rifiuta, che rimuove* [...].

La situazione in cui ci troviamo all'inizio della nostra ricerca deve indicarci la via da prendere. Noi vogliamo *fare dell'lo₂* del nostro proprio lo, *l'oggetto di questa ricerca* [...].

Il Super-lo del bambino viene costruito non propriamente secondo il modello dei genitori, ma secondo quello del Super-lo dei genitori, acquista lo stesso contenuto, diviene portatore di una tradizione, di tutte le valutazioni, che resistono al tempo, le quali sono propagate, per questa via, di generazione in generazione. [...] Non abbiamo il diritto di chiamare sistema inconscio *il campo psichico estraneo all'lo*, poiché il non essere conscio non è il suo carattere esclusivo. [...] lo chiamo d'ora innanzi *Es*. Questo pronome impersonale [terza persona singolare del pronome neutro in tedesco] sembra adatto in modo speciale per esprimere il carattere essenziale di questa provincia psichica, cioè la sua estraneità dall'lo. *Super-lo, lo, ed Es sono i tre regni, territori, province*, in cui dividiamo l'apparato psichico della persona [...].

L'Es non conosce valutazioni né il bene e il male, né qualsiasi morale. Il fattore economico o quantitativo, intimamente congiunto con il principio del piacere, domina tutti i suoi processi. *Cariche di istinti che tendono ad un deflusso, ecco tutto ciò che a nostro avviso sta nell'Es*. [...].

L'lo rappresenta nella vita psichica la ragione e la riflessione, l'Es invece le passioni indomate. [...] L'lo si è separato da una parte dell'Es mediante resistenze di rimozione, ma la rimozione non continua nell'Es. Ciò che è rimosso *confluisce* col resto dell'Es. Un proverbio avverte di non servire contemporaneamente due padroni. Ma il povero lo si trova in una situazione ancora più grave: *egli serve tre padroni severi*, si sforza di creare un accordo tra le loro pretese ed esigenze. [...] *I tre despoti sono: il mondo esterno, il Super-lo, e l'Es*. [...].

Nella sua tendenza a far da *mediatore* tra l'Es e la realtà [mondo esterno] l'lo è spesso costretto a travestire le imposizioni inconscie dell'Es con le sue razionalizzazioni preconscie, a celare i conflitti dell'Es con la realtà, a fingere, con diplomatica mancanza di sincerità, un riguardo verso la realtà, anche quando l'Es sia rimasto rigido ed inflessibile.

Dall'altra parte l'lo viene osservato ad ogni passo dal severo Super-lo, che gli addita determinate norme per il suo contegno, senza riguardo alle difficoltà che provengono dall'Es e dal mondo esterno e che, nel caso di inadempimento a tali norme, lo punisce con i sentimenti spasmodici di inferiorità e di colpa. *Spinto così dall'Es ed angustiato dal Super-lo, respinto dalla realtà*, l'lo lotta per superare il suo *compito economico*, per stabilire l'armonia tra le forze e le influenze che originano in lui e su di lui. Comprendiamo perché tanto spesso non possiamo reprimere l'esclamazione: *la vita non è facile!* » (S. Freud, *Introduzione allo studio della psicanalisi*, Nuova serie delle lezioni introduttive (1933) Lezione XXXI, trad. di Edoardo Weiss, Astrolabio, Roma 1947).

«Chi ha preso per decenni *sonniferi*, non può naturalmente dormire se ne viene privato. Che l'affetto delle consolazioni religiose possa venire paragonato a quello di un narcotico appare chiaramente da quanto sta succedendo in America [allusione al proibizionismo degli anni 1920-33]. [...].

L'uomo non è del tutto privo di risorse; dai tempi del diluvio la sua scienza gli ha insegnato molte cose ed egli aumenterà ulteriormente il proprio potere [...].

Come un probo piccolo agricoltore su questa terra saprà coltivare la sua zolla in modo che lo nutra. *Distogliendo in tal modo dall'al di là le sue speranze e concentrando sulla vita terrena tutte le forze rese così disponibili*, l'uomo

probabilmente riuscirà a rendere la vita sopportabile per tutti e la civiltà non più oppressiva per alcuno.» (S. Freud, *Avvenire di un'illusione* 1927, pp. 189-190, in *Il disagio della civiltà ed altri scritti*, ed. Boringhieri, Torino 1982)

FREUD (1856-1939)

- Il **sintomo**: la via verso l'inconscio.
- Storicizzazione del Super-io: la **tradizione culturale**.
- I tre **regni** della psiche.
- Un **difficile equilibrio**.
- La civiltà umana deve liberarsi dal peso **illusorio** della religione.

§ 3.5 - Il paradigma critico nella prima metà del Novecento

Nel Novecento le più significative *critiche nei confronti del concetto di metafisica* sono state prodotte dalla scuola neo-empirista, in particolare da Ludwig Wittgenstein e da Rudolf Carnap, oltre che dalle riflessioni sull'ontologia svolte da Martin Heidegger dopo il 1930.

Sotto il termine *neoempirismo* si collocano quelle forme di pensiero che intendono la filosofia come un'analisi del linguaggio ma che, nel farlo, si differenziano in: a) metodologie che praticano l'*analisi del linguaggio scientifico* ovvero del linguaggio logico che sta alla base di ogni discorso scientifico (la filosofia è ridotta a logica formale); b) metodologie che studiano il *linguaggio comune* e cioè quelle forme di espressione che caratterizzano la vita quotidiana ed appartengono al senso comune (la filosofia si propone l'obiettivo di eliminare dal linguaggio le forme di significazione equivoche ed improprie).

Il pensiero di **Wittgenstein** ha attraversato entrambe queste metodologie: prima (con il *Trattatus logico-philosophicus*, pubblicato in tedesco nel 1921 ed in inglese nel 1922) era stato favorevole all'analisi del linguaggio scientifico e quindi è assimilabile al "positivismo logico", poi, a partire dagli anni '30, si è interessato al linguaggio comune e pertanto può considerarsi un "filosofo analitico".

La posizione critica di Wittgenstein nei confronti del pensiero metafisico emerge nella prima fase delle sue riflessioni ovvero nel *Tractatus logico-philosophicus* (1921-22); qui egli formula una "critica del linguaggio filosofico" volta ad assumere il mondo come una totalità di fatti ed a considerare il linguaggio come una totalità di proposizioni che, nel dotare di significato i fatti, diventano "fatti" anch'esse. Pertanto, essendo i "fatti" i soli oggetti su cui il linguaggio si pronuncia, il pensiero può esprimere solo il carattere contingente della realtà attraverso proposizioni costituite da *fatti atomici* (fatti elementari non ulteriormente analizzabili o risolvibili in elementi più semplici) e capaci di rappresentare il mondo con le operazioni della logica. Le proposizioni ed i fatti atomici condividono con il mondo che essi rappresentano la possibilità di combinare oggetti tra loro, ma il significato che possiede il linguaggio logico è dato dalla sua capacità di rappresentare i fatti ed in questo consiste la sua verità, la garanzia del suo accordo con il mondo. Più brevemente si può dire che il linguaggio sia la totalità delle proposizioni atomiche che significano i fatti.

«1. Il mondo è tutto ciò che accade.

1.1 Il mondo è la totalità dei fatti e non delle cose⁸².

1.2 Il mondo si divide in fatti.

2.0201. Ogni enunciato sopra complessi⁸³ può scomporsi in un enunciato sopra le loro parti costitutive e nelle proposizioni che descrivono completamente i complessi. [...].

4.0031. Tutta la filosofia è *critica del linguaggio*. [...].

4.112. Scopo della filosofia è la *chiarificazione logica dei pensieri*. La filosofia non è una dottrina ma un'*attività*. Un'opera filosofica consiste essenzialmente di *illustrazioni*. Risultato della filosofia non sono "proposizioni filosofiche" ma il chiarirsi delle proposizioni.

⁸² Il mondo non è, come ritiene la metafisica tradizionale, composto da "cose" (le *res* cartesiane, per es.) ma è costituito da "fatti", cioè da *ciò che il linguaggio è in grado di esprimere tramite l'uso di proposizioni vere*.

⁸³ I *fatti complessi* sono analizzabili solo dopo essere stati ridotti a *fatti atomici* (o *stati di cose* elementari ovvero oggetti di una proposizione elementare).

4.114. Essa deve *delimitare il pensabile* e con ciò l'impensabile.» (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921-22)⁸⁴.

La totalità delle proposizioni vere costituisce per Wittgenstein, nel suo insieme, la validità delle scienze empiriche e naturali. Tuttavia non esistono "leggi di natura" in quanto la totalità delle proposizioni vere su cui il sapere scientifico si giustifica, è composto da una molteplicità di fatti atomici intesi come unità tra loro indipendenti, *senza alcun collegamento causale* tra loro. In altri termini Wittgenstein, riprendendo la *critica humeana alla presunta necessità "ristretta" del nesso causa-effetto*, afferma che da una proposizione elementare non è possibile inferirne un'altra poiché ognuna di esse si riferisce a fatti atomici senza alcuna relazione tra loro. Esistono, pertanto, le scienze empiriche ma non esiste un unico sapere scientifico eletto a sistema e fondato su leggi generali:

«5.134. Da una proposizione elementare non è possibile inferirne un'altra.

5.1361. Gli eventi del futuro non possiamo arguirli dai presenti. La credenza nel nesso causale è la *superstizione*.

6.3. L'esplorazione della logica significa l'esplorazione d'ogni conformità ad una legge. E fuori dalla logica tutto è accidente.» (*Ibidem*).

Non esistono delle leggi di natura in senso proprio ma solo delle regole logiche e pertanto una proposizione elementare che enuncia la possibilità di un fatto risulta vera solo se quel fatto la conferma empiricamente. Tuttavia, accanto al carattere contingente delle proposizioni riguardanti fatti, Wittgenstein ammette l'esistenza (anche qui, sulle orme di Hume, il quale attribuiva il carattere di necessità alle "relazioni tra idee" – considerate da Leibniz "verità di ragione") di *proposizioni generali* capaci di risultare vere *indipendentemente dalla loro relazione con i fatti*: quando si dice "neveca o non neveca" questa proposizione risulta vera qualunque cosa accada, in quanto si tratta di un'affermazione *tautologica*, proprio com'è tautologico un principio logico come il "principio d'identità". Tutto questo comporta che se l'analisi del linguaggio riconosce come significative le proposizioni contingenti delle scienze empiriche ed attribuisce alle proposizioni logiche un carattere tautologico (necessariamente vero ma non dotato di senso), alle proposizioni filosofiche non resta che il compito di chiarire l'**inconsistenza dei problemi metafisici**, proprio com'è il caso dei quesiti che si interrogano sul mondo, rilevando che il mondo è composto di fatti che si manifestano all'uomo attraverso altri fatti quali sono le proposizioni linguisticamente significative. Perciò **non è possibile dire nulla su "che cosa" il mondo sia** (come già rilevava Kant nella *Dialettica trascendentale*) ovvero **sulla sua essenza**, sulla sua **unità**, o sul **perché esso esista piuttosto che non esista**; possiamo invece dire **"come"** il mondo si mostra alla nostra **esperienza**. Questo significa che tutto ciò che è esprimibile con proposizioni dichiarative riguarda il dominio del contingente, mentre ciò che concerne l'ambito del formale e necessario è soggetto alla deduzione logica e garantisce l'uso corretto del linguaggio applicato ai fatti:

«5.6. I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo⁸⁵.

6.5. D'una risposta che non si può formulare non può formularsi nemmeno una domanda. L'enigma non c'è. Se una domanda può porsi, può avere risposta.

6.521. La soluzione del problema della vita si manifesta con lo svanire del problema [...].

6.533. Il metodo propriamente corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: *nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale*; dunque qualcosa che con la filosofia non ha nulla a che fare: poi, sempre, ogni volta che qualcun altro volesse dire qualcosa di *metafisico*, fargli vedere che egli non ha stabilito *alcun significato* per certi segni nelle sue proposizioni. Questo metodo sarebbe insoddisfacente per l'altro, che non avrebbe la sensazione che noi gli insegniamo la filosofia, eppure sarebbe l'unico metodo rigorosamente corretto.

7. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve *tacere*.» (*Ibidem*).

La filosofia, intesa come attività o processo di chiarificazione delle proposizioni mostra quindi l'inconsistenza dei tradizionali problemi filosofici. Infatti la filosofia non può considerarsi una dottrina dal momento in cui le sue proposizioni o risultano prive di un riferimento ai fatti (perciò prive di significato) o sono sprovviste di necessità logica (quindi non sono vere). In tale contesto le proposizioni della metafisica non possono subire una critica tramite l'uso di altre proposizioni (anche se si trattasse di proposizioni non metafisiche) e ciò vuol dire che, semplicemente, non possono nemmeno essere enunciate.

⁸⁴ In *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*; Einaudi, Torino 1983.

⁸⁵ Non è possibile parlare del mondo come di una totalità metafisica.

Nella **seconda parte del suo pensiero** Wittgenstein conserva la concezione della filosofia come “terapia linguistica” ma abbandona la convinzione che il linguaggio possa spiegarsi sulla base di un parallelismo rigido con una realtà costituente fatti atomici. Così il linguaggio perde quella forma ideale ed uniforme che aveva nel *Tractatus* per assumere un carattere vario e plurale, composto di una molteplicità di “**giochi linguistici**” in parte simili e in parte diversi tra loro, ognuno con le proprie regole e nessuno superiore all’altro in quanto ciò che conta è **l’uso che ogni linguaggio fa delle parole e delle proprie regole**, espresse in “quel” determinato modo con cui le persone comunicano generalmente tra loro. Se la prospettiva del *silenzio mistico* di fronte ai problemi filosofici e metafisici tradizionali aveva dominato la prima fase del pensiero wittgensteiniano, la sua seconda fase è invece caratterizzata da una concezione della filosofia come una forma di analisi che non spiega e non deduce nulla ma che **mostra** semplicemente le cose davanti a sé facendolo in **molti** modi:

«124. La filosofia non può intaccare l’uso effettivo del linguaggio; può in definitiva solo descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com’è. Lascia anche la matematica com’è, e nessuna scoperta matematica può farla progredire. Un “problema-chiave” di logica matematica è per noi un problema di matematica come qualsiasi altro. [...]»

133. Non vogliamo raffinare o perfezionare in modo inaudito il sistema di regole per l’impiego delle nostre parole. La chiarezza cui aspiriamo è certo una chiarezza completa. Ma questo vuol dire soltanto che **i problemi filosofici devono svanire completamente**. La vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa *non è più tormentata da questioni che mettono in questione la filosofia stessa*. Invece si indica un metodo dando esempi; e la serie di esempi si può interrompere. – Vengono risolti problemi (eliminate delle difficoltà), non un problema. Non c’è *un metodo* per la filosofia, ma ci sono *metodi*, per così dire, *differenti terapie*.»
(*Ricerche filosofiche*, 1945; 1953)⁸⁶.

L’uso terapeutico della filosofia consiste nell’*eliminare l’uso metafisico delle parole* riconsegnandole al loro uso quotidiano, senza affermare nulla di più:

«119. I risultati della filosofia sono la scoperta di uno schietto non senso e di bernoccoli che l’intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore di questa scoperta.»⁸⁷
[...]

«599. In filosofia non si traggono conseguenze “Le cose devono certamente stare così!” non è una proposizione di filosofia. La filosofia *si limita* a stabilire ciò che *chiunque* le concede.»⁸⁸.

Oltre a Wittgenstein anche un altro neoempirista, **Rudolf Carnap**, ha portato il proprio importante contributo alla critica del concetto di metafisica nell’età contemporanea con un articolo pubblicato nel 1932 per la rivista «*Erkenntnis*», che porta il titolo *L’eliminazione della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*. In questo articolo, Carnap ribadisce la propria convinzione secondo cui la filosofia tradizionale deve essere sostituita dall’analisi logica delle proposizioni e dei concetti scientifici.

In quel contesto egli chiarisce che un *linguaggio scientificamente connotato* consiste di un *vocabolario* e di una *sintassi* ovvero è composto da un insieme di termini dotati di significato e da un sistema di regole che presiede la formulazione degli enunciati e che mostra i modi attraverso cui i termini possono costruire degli enunciati. Quando non si tiene conto di queste premesse, egli dice, si originano delle “pseudo-proposizioni” e cioè delle proposizioni prive di senso che sono costituite da termini dotati singolarmente di un significato sbagliato, oppure sono composte da termini singolarmente corretti ma sintatticamente collegati tra loro in modo erroneo. Per Carnap, questo tipo di proposizioni senza senso sono proprio quelle con cui si esprime la metafisica.

A conferma di ciò, egli mostra a titolo di esempio che il termine “nulla” viene assunto come un oggetto reale nelle riflessioni metafisiche di Heidegger, mentre si tratta invece solo della negazione di una proposizione del tipo “esiste qualcosa”⁸⁹.

Inoltre, egli osserva che gli enunciati della metafisica non asseriscono nulla di preciso ma esprimono semplicemente un particolare sentimento nei confronti della vita; si tratta di un **atteggiamento estetico** simile a quello di

⁸⁶ In ed. it. a cura di Mario Trincherò, Einaudi, Torino 1999; pp. 69-71.

⁸⁷ *Ibidem*, pag. 68.

⁸⁸ *Ib.*, pag. 206.

⁸⁹ Cfr. R. Carnap, *L’eliminazione della metafisica mediante l’analisi del linguaggio*, § 5. [L’articolo *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* era contenuto in «*Erkenntnis*» (Conoscenza), 1932.]

un **artista** che, **senza talento** artistico, pretende di formulare dei ragionamenti non empiricamente fondati. A questo riguardo Carnap dimostra di apprezzare la coerenza di Nietzsche che, in un'opera come *Così parlò Zarathustra*, ha scelto di esprimersi per aforismi e cioè attraverso una forma linguistica più simile alla poesia che alle argomentazioni teoretiche proprie della metafisica⁹⁰. Sullo sfondo resta comunque chiaro il giudizio sulla "scientificità" della filosofia da parte di Carnap e dei colleghi del *Circolo di Vienna*:

«Se qualcuno afferma "esiste un dio", "il fondamento assoluto è l'inconscio", "nell'essere vivente vi è un'entelechia come principio motore", noi non gli rispondiamo "quanto dici è falso", bensì a nostra volta gli poniamo un quesito: "che cosa intendi dire con i tuoi asserti?" Risulta chiaro, allora, che esiste un confine preciso tra due tipi di asserzioni.

All'uno appartengono gli asserti formulati dalla **scienza empirica**: il loro senso si può stabilire mediante **l'analisi logica**; più esattamente, col **ridurli ad asserzioni elementari sui dati sensibili**.

Gli altri asserti, cui appartengono quelli citati sopra, si rivelano affatto privi di significato, assumendoli come li intende il metafisico. Spesso è possibile interpretarli come degli asserti empirici; allora però essi perdono il proprio contenuto emotivo, che in genere è basilare per lo stesso metafisico. Il metafisico ed il teologo credono, a torto, di asserire qualcosa, di rappresentare stati di fatto, mediante le loro proposizioni. Viceversa, l'analisi mostra che simili proposizioni non dicono nulla, esprimendo solo atteggiamenti emotivi. Espressioni del genere possono, certo, avere un ruolo pregnante nella vita; ma al riguardo, lo strumento espressivo adeguato è l'arte, per esempio la lirica o la musica. Si sceglie invece la veste linguistica propria di una teoria, ingenerando un pericolo: quello di simulare un contenuto teorico inesistente. Se un metafisico o un teologo vogliono mantenere nel linguaggio la forma usuale, debbono consapevolmente e chiaramente ammettere di non fornire rappresentazioni bensì espressioni; di non suggerire teorie, informazioni, bensì poesie o miti». (H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo*, (1929), trad. it. in Laterza, Roma-Bari 1979; p. 76).

Secondo questi autori, una vera *concezione scientifica del mondo* non può che respingere ogni tipo di pensiero metafisico.

Anche **Heidegger**, pur essendo considerato da più parti un pensatore metafisico⁹¹, ha sottoposto a critica il concetto di metafisica. Abbiamo precedentemente accennato all'articolo con cui Carnap, nel 1931, ha polemizzato con le affermazioni fatte da Heidegger nella prolusione tenuta a Friburgo nel 1929. In questa prolusione, pubblicata successivamente con il titolo *Che cos'è la metafisica?* (contenuta in *Wegmarken*, 1967; trad. it. *Segnavia*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987) Heidegger aveva cercato di mostrare come il senso più autentico dell'essere sia "essere-nel-mondo", ovvero, l'ente nel suo essere temporale, *l'Esserci*. La filosofia di Heidegger diverge da quella delle metodologie scientifiche "positive" in quanto essa non ricerca il dato oggettivo (in qualche modo già svelato, "fatto" empiricamente riscontrato), ma si pone come un'ontologia temporale, un pensiero della concretezza che ricerca le condizioni di possibilità per *l'esperienza di quella "totalità dell'essere"* che tradizionalmente ricade sotto la nozione stessa di "metafisica", ma che, sul piano esistenziale, incontra l'esperienza fondamentale dell'"angoscia" (già trattata in *Essere e tempo*, 1927) ovvero quel particolare stato di comprensione emotiva in virtù della quale l'Esserci⁹² mantiene aperta la propria consapevolezza sulla presenza costante e radicale della propria finitezza.

Ma proprio quest'apertura, secondo Heidegger, consente all'Esserci di tenersi immerso nel "niente" che gli è costitutivo, di fare *l'esperienza "autentica" della propria limitatezza* e lo carica di una nuova responsabilità verso l'accesso reale all'essere (mentre Carnap, come abbiamo visto, considera insensato l'interrogarsi sull'esistenza del "niente", in quanto di tale nozione non è possibile avere alcuna esperienza empirica). Dato che l'analitica esistenziale conduce ad un'ontologia negativa, la filosofia non dovrà più illudersi di poter afferrare il concetto di essere ma dovrà limitarsi a indicarlo con termini quali "radura" (*Lichtung*) o "evento" (*Ereignis*), termini ricorrenti nei successivi lavori di Heidegger.

Alla critica di taglio neoempirista sulla nozione di "nulla", fattagli da Carnap nel '32, Heidegger risponde nel 1935 con *l'Introduzione alla metafisica* (pubbl. 1953). In quest'opera **Heidegger si produce in una critica alla metafisica classica** (per questo egli è iscrivibile anche all'interno del *modello di razionalità della critica al concetto di metafisica*) poiché quel pensiero metafisico ha inteso fare ciò che l'analitica heideggeriana ha dimostrato di non po-

⁹⁰ *Ibidem*, § 7.

⁹¹ Ci riferiamo soprattutto alla scuola marxista ed a quella neoempirista.

⁹² «Questo ente, che *noi stessi già sempre siamo* e che ha, fra le altre possibilità di essere, quella del cercare, noi la indichiamo col termine "Esserci".» (*Essere e tempo*, § 2)

tersi fare, già con *Essere e tempo*, cioè ha creduto di trovare il senso dell'Essere a partire dallo studio sull'essere degli enti dimostrando, con ciò, di essere solamente una "fisica". La metafisica tradizionale si è persa ad indagare gli enti ed ha smarrito completamente ogni riferimento all'Essere, producendosi in una dinamica della dimenticanza che dall'oblio dell'Essere conduce fino a scordare le radici stesse di quell'oblio.

Le radici dell'oblio dell'Essere, rileva Heidegger, sono da ricercarsi in Platone il quale, indicando nelle "essenze" le vere realtà contrapposte alle false realtà delle cose sensibili, ha introdotto per la prima volta nel pensiero occidentale il concetto epistemologico di "verità come esattezza", condizionando così la successiva deriva a cui è andata incontro tutta la metafisica occidentale⁹³, alla quale appartengono indistintamente la dottrina dell'Atto puro di Aristotele, la filosofia dello Spirito di Hegel e la 'metafisica della volontà' di Nietzsche.

L'errore della filosofia, sin dalle sue origini, consiste nell'aver inteso la nozione del "nulla" come una semplice negazione utilizzata nelle operazioni logiche del giudicare, mentre invece *il nulla* – ovvero ciò di cui siamo consapevoli quando siamo calati nella condizione dell'"angoscia" – è il *fondamento originario* da cui conseguono tutte le operazioni giudicanti: vengono così rovesciate le considerazioni empiristiche di Carnap, pur assumendo sempre una posizione *critica* (ma antitetica a quella neoempirista) nei confronti della metafisica classica. La metafisica tradizionale, con la sua logica e con il suo "principio d'identità", ha smarrito – per Heidegger – la consapevolezza della basilare *differenza ontologica* tra l'Essere e gli enti, e, dimenticando l'Essere, ha finito con limitarsi all'indagine sugli enti svolgendola in una *duplice direzione onto-teologica*⁹⁴:

a) come ontologia ha studiato ciò che è comune (*koinón*) a tutti gli enti;

b) come teologia si è dedicata alla contemplazione dell'Ente sommo (*akrótaton ón*) identificandolo con Dio.

Invece l'Essere, secondo Heidegger, non può venire considerato né come un Intelletto in sé puro e perfetto (Aristotele), né come un Dio creatore e provvidenziale (teologia araba e cristiana medievale), né come una sostanza immanente (Spinoza) e nemmeno come un concetto assoluto (Hegel), ma deve solo intendersi nel suo radicale collegamento con il "nulla". Proprio in tale **nesso tra Essere e nulla** consiste quello che Heidegger chiama il *destino* dell'Essere ovvero la sua *storia*, una storia che si manifesta come una ineliminabile *differenza ontologica* tra l'Essere e gli enti, dove questi ultimi sono costantemente tenuti sotto la minaccia del proprio annientamento. Ciò significa che gli enti sono condizionati dall'unità originaria e fondamentale tra Essere e nulla. Il vero fondamento ontologico degli enti non consiste perciò in una loro struttura o "essenza" determinata, ma deriva dal loro emergere dallo sfondo dell'Essere, essendo da esso sorretti e risultando annientati al suo cospetto. **L'Essere va ricercato proprio nel suo stare "al di sotto" degli enti** (non in un al di là inteso come "al di sopra"), **come un fondamento che si manifesta nelle modalità attraverso cui gli enti esistono** e, pertanto, il disvelamento dell'Essere ovvero l'apparire della sua *verità* emerge solo per iniziativa dell'Essere. Ma l'iniziativa dell'Essere da sola non basta: lo svelamento dell'Essere (la sua verità, *a-létheia*, - scomponendo il termine, si trascrive con "non-nascondimento" -) ha luogo solo se l'ente-uomo si rende disponibile ad aprirsi a questo evento; ciò significa che la *libertà* dell'ente è il *presupposto* perché l'Essere possa manifestarsi nella sua verità:

«Il *lasciar-essere*, ossia la *libertà*, è l'ek-sistente che in sé si es-pone. Vista alla luce dell'essenza della verità, l'essenza della libertà si rivela come l'es-porsi nell'*essere-svelato* dall'ente. La *libertà* dunque *non* è solo ciò che il senso comune lascia intendere volentieri con questo nome, e cioè l'*arbitrio imprevedibile* che, nella scelta, si butta ora da un lato ora da un altro. La libertà non è l'essenza dell'obbligazione propria del poter fare o non fare qualcosa. La libertà non è neppure la semplice disponibilità per una richiesta o una necessità (a proposito di qualsiasi ente). La libertà (si tratti della libertà negativa o positiva) è prima di tutto l'*affidarsi* allo svelamento dell'ente in quanto tale. L'essere-svelato, a sua volta, è custodito dall'affidarsi dell'ek-sistente, grazie al quale, l'apertura dell'aperto, ossia il "ci" dell'Esserci, è ciò che è». (*L'essenza della verità*, 1930)⁹⁵.

L'essenza della verità di cui parla Heidegger, dopo aver sottoposto a critica la metafisica tradizionale e la sua metodologia d'indagine, è il comportamento dell'uomo nei confronti di una propria possibile apertura all'Essere. Ma alla verità appartiene anche la *non verità* (il suo aspetto negativo) ovvero la *velatezza* della verità dell'Essere che si concede ed al contempo si sottrae in ciò che più intimamente gli appartiene. Il "ci" dell'Esserci (il *Da* del *Dasein*) è l'apertura dell'uomo ad una possibile manifestazione dell'Essere, mentre l' "essere" (*Sein*) dell' "Esserci" (*Dasein*) esprime il nesso fondamentale che c'è tra l'Essere e l'uomo. Questo "stare alla luce dell'Essere" cui si riduce l'esistenza umana e la propria libertà implica, per Heidegger, il superamento del tradizionale pensiero me-

⁹³ Cfr. anche *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

⁹⁴ Cfr. *Identità e differenza*, ed. it. a cura di U. Ugnazio, in "aut-aut", 1982, nn. 187-188

⁹⁵ Trad. it. di Umberto Galimberti, La Scuola, Brescia 1973; p. 25.

tafisico di tipo rappresentativo e pertanto ne è una radicale critica: sotto questo punto di vista le riflessioni heideggeriane che sono state menzionate, tutte collocabili dopo la “svolta” degli anni ‘30, sono iscrivibili all’interno del *modello di razionalità della critica al concetto di metafisica*.

Invece l’approdare, da parte di Heidegger, ad una concezione del linguaggio che sia capace di evocare l’Essere nella dimensione poetica dell’*ascolto*⁹⁶ può indurre ad interpretare la seconda fase del pensiero heideggeriano come una forma di *metafisica della partecipazione*. A questo riguardo si può anche notare che l’“ontologia del linguaggio poetico” a cui perviene l’ultimo Heidegger può essere considerata una filosofia che intende esprimere dei contenuti metafisici in una forma più *poetica* (assimilabile all’arte) che argomentativa e che, così facendo, essa ricade ancora sotto quelle considerazioni critiche che Carnap aveva già esposto nel 1931 e che avevano rivelato il carattere emozionale ed estetico (oltre che il non-senso) delle riflessioni metafisiche.

§ 3.6 - Perché ancora la metafisica? Il recupero della metafisica classica: la “metafisica dell’esperienza” in Gustavo Bontadini e Marino Gentile

La tripartizione attraverso cui il Laboratorio tematico di Filosofia sviluppa il tema della metafisica, ha rilevato come siano emersi lungo la storia del pensiero occidentale tre modelli di razionalità che hanno interpretato il concetto di metafisica in modo differente. Uno sguardo sullo sviluppo storico del concetto, permette di considerare come le istanze che stanno alla base della sua assunzione, della sua giustificazione e della sua critica, si siano sempre rivitalizzate, tanto da considerare ancora attuale il dibattito intorno alla ragion d’essere di tale concetto. Per l’elaborazione dei tre paradigmi è stata di grande utilità e di fondamentale riferimento la lettura del capitolo redatto da Enrico Berti intitolato *Metafisica*, che si trova collocato all’inizio del volume III dell’opera *La Filosofia*, curata da Paolo Rossi (cfr. AA. VV., *La Filosofia*, curatore P. Rossi, Utet, Torino 1995; Vol. III, pp. 11-107). In questo lavoro Berti getta luce sulle **quattro principali ragioni** per cui il concetto di metafisica può risultare ancora **attuale** e sul perché una disciplina filosofica può ancora avvalersi di questo titolo. Quindi, per il proseguimento del tema nel Laboratorio di Filosofia, diventa utile ed interessante considerare e giudicare anche tali ragioni. Esse non hanno tutte uno spessore teoretico tale da metterle al riparo da **ulteriori critiche**, stando alle stesse dichiarazioni dell’autore, tuttavia chiariscono perché il concetto di metafisica possa ancora oggi **attrarre giudizi consenzienti**:

- 1) I limiti della conoscenza scientifica, che non è più ritenuta un “sapere assoluto” come ai tempi del positivismo e del neopositivismo. A tal proposito Hans Jonas, in *Il principio responsabilità*, ha evidenziato che la proposta dell’**idea di Scienza come unica forma di conoscenza possibile** è essa stessa una **tesi metafisica** e non scientifica. Se la scienza non può conoscere tutto, allora non si può escludere che vi sia **un tipo di conoscenza ulteriore ma pur sempre “naturale”**.

Ciò prevede, però, che a questa intelligibilità si giunga tramite l’uso delle facoltà conoscitive naturali, cioè attraverso i sensi e la ragione. Questa conoscenza, che potrà dirsi “metafisica”, dovrà anche **dare prova della propria legittimità** sottoponendo i risultati raggiunti a critica ed a confutazione.

- 2) In filosofia, l’**atto di fede** con cui i credenti sono disposti ad accettare i contenuti della propria dottrina religiosa è sottoposto ad una verifica che ne attesti la validità dal punto di vista **logico**. Non si tratta di una verifica della sua verità in senso conoscitivo perché l’atto di fede e l’esperienza del credere sono per definizione auto-sussistenti e perciò inverificabili. Vuol dire, invece, cercare e trovare la possibilità logica, la ragione per cui la fede sia in sé un atto non contraddittorio, che rechi con sé una dotazione di senso. Ciò significa ammettere l’esistenza di un “presupposto” che, per esempio, nella religione cristiana cattolica (ma non solo) comprenda la possibilità della “rivelazione” e dell’esistenza di un Assoluto trascendente che la riveli (essendo esso “personale”, cioè dotato della volontà di farlo). In tale contesto, in una **metafisica della trascendenza**, la fede trova una sua plausibilità logica, mentre in una metafisica immanentistica, dove la rivelazione diventa un “dato di fatto”, l’atto di fede viene a configurarsi come una formula contraddittoria ed assurda, foriera di atteggiamenti irrazionali (fanatismi, dottrine politiche teocratiche ecc.). Invece, una nozione di fede pensata all’interno di una concezione metafisica della trascendenza, ci

⁹⁶ Il linguaggio, in questa dimensione, assume anche i connotati di un codice salvifico: come ciò che salva gli uomini dal perdersi nel deserto dell’annientamento.

rimanda al cardine del suo rapporto con la ragione, così com'era stato pensato a partire dalla patristica cristiana, principalmente da Clemente alessandrino e da Agostino.

È qui (III sec. d.C.) che la fede cristiana fondò il *logos* della propria teologia ponendosi nei confronti della "parola rivelata" come l'intelletto si poneva, in dialettica, nei confronti dei principi della dimostrazione. Così il termine greco *pistis* perse i suoi connotati platonici (*Repubblica*, libro VII) di "vana credenza" o di opinione incerta, per diventare la forma più salda del presupporre. Siccome **ogni ricerca deve presupporre un "cercato"**, allora la fede, il credere con salda convinzione, ancora oggi può essere assunta come ciò che pone un fondamento metafisico teologico trascendente.

- 3) C'è il bisogno umano di **dare un senso alle cose, alla vita**. Anche il non credente si chiede se le cose abbiano o no un fine (anche se la sua risposta è negativa, anch'egli ha lo stesso bisogno di farsi la domanda, **bisogno di conoscenza**). Le domande di senso diventano assai assillanti quando ci troviamo di fronte ad **eventi ineluttabili** o a fatti inspiegabili. Tali eventi talvolta provocano in noi non solo incomprensione ma anche dolore, come quando muore una persona cara o quando siamo coinvolti in una catastrofe naturale o quando assistiamo ad evidenti ingiustizie provocate dagli uomini, quali sono le stragi di innocenti o i genocidi.

Salvo le ingiustizie umane, per le quali possiamo sempre appellarci alla giustizia ed al diritto messo in pratica dalle nostre istituzioni giuridiche, per le altre ci troviamo di fronte alla nostra strutturale e biologica limitatezza (una limitatezza che, a ben vedere, risulta emergere anche dalla frequente incapacità che gli uomini hanno di rendersi giustizia l'un l'altro).

In questi casi sorge la questione sul perché vi sia "il male" nel mondo, su quale senso esso abbia, se lo si debba intendere come una realtà superiore che ci sovrasta e domina (il **male "metafisico"** che è presente nelle dottrine religiose dualistiche come il manicheismo), se lo si debba concepire come l'ineludibile (ontologica) presenza della limitatezza morale dell'uomo (il **male radicale** in Kant, il male "elementale" in Levinas, il male "banale" in Arendt). Per un credente si tratterebbe di risolvere il problema della "teodicea" cioè di giustificare Dio rispetto al male nel mondo. Ma per chi non lo è e cerca comunque di dare un senso alla propria vita, il problema resta aperto.

La scienza non può risolvere questi problemi se non parzialmente e provvisoriamente e la religione li risolve ricorrendo alla fede. Invece una filosofia che si disponga ad essere una **metafisica**, può dare a quest'ordine di problemi (che riguardano tutta la realtà, compresa quella che non conosciamo) delle **risposte**, a patto che esse siano **razionali**, cioè che **non siano dogmatiche** e che si possano sottoporre a **confutazione**.

- 4) Per creare un supporto al bisogno generale di giustizia, di vivere bene e felicemente, gli uomini hanno sempre cercato di creare una disciplina morale che regoli in un insieme di norme il comportamento degli uomini tra loro, dirimendo tra ciò che per loro è bene e ciò che è male. La scienza produce giudizi valutativi e descrittivi mentre la religione produce giudizi di valore validi solo per i credenti in quella specifica religione, perciò né la scienza né la religione possono essere di grande aiuto. Una filosofia metafisica, invece, può andar oltre la semplice esigenza pratica del descrivere norme o di giustificarle sulla base di una fede religiosa ed orientarsi verso la fondazione di un'**etica** che risponda al bisogno di trovare **norme universali valide per tutti gli uomini, credenti e non credenti**.

Si tratta di un proposito ambizioso che necessita però di una concezione completa dell'uomo, comprensiva di ogni sua espressione culturale, esigenza religiosa e convinzione atea. Per essere così comprensiva, tale concezione deve decidere se l'essere umano sia o non sia un essere autonomo nel mondo, e perciò, nel secondo caso, si tratta di una **concezione metafisica dell'etica**.

Le quattro ragioni sopra elencate e derivate da quanto ha espresso Enrico Berti non giustificano di per sé la legittimità della metafisica, ma mostrano alcuni problemi che possono essere affrontati solo da una filosofia metafisica.

Sta poi a questa filosofia metafisica esporre le proprie tesi e dar modo di giudicarle alla luce di procedimenti logico dimostrativi unanimemente ritenuti validi.

L'idea di una filosofia metafisica che possa rispondere validamente alle critiche che le sono state rivolte, ha spinto due filosofi italiani di area cattolica, Gustavo Bontadini (1903-1990) e Marino Gentile (1906-1991), a riproporre la metafisica classica in chiave neoaristotelica, ponendovi al centro la nozione di **esperienza** ed il suo **carattere problematico**.

È stato **Gustavo Bontadini** a coniare il termine "**metafisica dell'esperienza**":

«Se si tratta di concepire i rapporti tra la Vita e l'Assoluto, o, che è il medesimo, di giudicare la vita sotto la categoria dell'assoluto, che è la categoria metafisica per eccellenza, e, anzitutto, se la vita sia lo stesso assoluto o no; la filosofia è dunque determinata come Metafisica della Vita. Ma intanto la vita è, così, fatta oggetto della considerazione pensante, e precisamente diventa l'**oggetto immediato** da cui muove l'indagine filosofica, che mira ad intendere i rapporti della Vita con l'Assoluto: la Vita è presa come **esperienza**, e la filosofia è determinata come **Metafisica dell'Esperienza**. [...] L'esperienza è la **realtà immediatamente presente** ed affermata in base alla sua sola presenza. Qui noi, però, dobbiamo considerare l'introduzione del concetto di esperienza, e precisamente del concetto di immediatezza dal puro punto di vista metodologico, o, che torna il medesimo, della posizione del problema. [...] La filosofia, come Metafisica dell'Esperienza, suppone così, nell'ordine del pensiero riflesso, la posizione iniziale della pura esperienza.» (G. Bontadini, *Saggio di una Metafisica dell'Esperienza*, (1939); Vita e pensiero, Milano 1995; pp. 34-35).

Bontadini propone una nozione di esperienza, intesa idealisticamente (influenzato qui dall'attualismo di Giovanni Gentile) come "**presenza**" pura, assoluta e totale della vita alla coscienza, che si oppone sia all'idea kantiana di un'esperienza come costruzione intellettuale, sia alla concezione empiristica di un'esperienza come passiva ricezione sensoriale.

L'esperienza è anche pensata come presenza dell'essere che si rivela come un contenuto "intenzionale" (qui c'è una prossimità alla fenomenologia di Husserl) della coscienza. La fenomenologia e l'esistenzialismo sono approcci alla filosofia che Bontadini rivisita con attenzione. Ma se l'esistenzialismo si ferma al concetto di *finitudine* e non raccoglie l'**intenzionalità trascendente implicita nell'idea di totalità** che è presente all'esperienza stessa, allora per Bontadini è proprio l'*idea di assoluto* la vera fonte della presenza dell'essere alla coscienza, che permette al pensiero di comprendere l'essere a lei immanente. Inoltre, proprio in quanto *idea assoluta*, essa è dotata di un'intenzionalità trascendente che va oltre la ricezione di una semplice presenza e le permette di approdare alla sfera della ragione teoretica, là dove la logica ed i suoi principi metodologici distinguono il vero dal falso. Bontadini, così facendo, ritrova e fa propri i presupposti realistici e trascendentalistici della metafisica classica.

Sullo sfondo della filosofia di Bontadini resta l'idea, mutuata da Giovanni Gentile, che il pensiero sia un'attività, che Bontadini interpreta come una "unità dell'esperienza" che congiunge in sé l'oggetto ed il soggetto conoscente, il quale coglie in una sintesi immediata l'essere ed il conoscere insieme. Tuttavia tale **esperienza** è collocata **in un mondo che non possiede il carattere dell'assolutezza e dell'unità**, bensì quello del **divenire** e dalla **molteplicità**. Per dare un senso a tale contesto - secondo Bontadini - è necessario porre il fondamento dell'essere oltre il mondo del divenire, nell'idea di un Assoluto trascendente.

Nell'ultima fase del suo pensiero Bontadini rileva la **contraddittorietà** del mondo **del divenire**, in cui **l'essere nasce dal nulla ed ad esso ritorna**, perciò, per il principio di non contraddizione (l'essere è e non può non essere) occorre superare necessariamente la dimensione del divenire e risolverla, ancora una volta, ponendo un **principio creatore trascendente** rispetto ad esso.

Anche Marino Gentile è stato influenzato dall'attualismo ed ha identificato l'atto del pensiero con l'esperienza, intendendola, come Bontadini, una unità di soggetto ed oggetto, di conoscere ed essere. Ma diversamente da Bontadini e da Giovanni Gentile, egli ha ritenuto che **tale esperienza non possieda il carattere dell'assolutezza**, bensì quello della **problematicità**, datole evidentemente dalle caratteristiche di molteplicità e di movimento che possiede il mondo del divenire (il divenire è contraddittorio solo se è assolutizzato) in cui essa si trova. Condivide invece con Bontadini l'esigenza teoretica di porre un principio assolutamente trascendente che giustifichi l'esistenza del divenire, un principio che egli chiama, aristotelicamente, *Intelligenza*.

Se infatti consideriamo l'affermazione che sta alla base di tutte le metafisiche dell'immanenza: "il divenire è autosufficiente, assoluto, non ha né spiegazione né causa", troviamo poi assai arduo giustificare come all'interno del divenire si produca un mutamento, ovvero una **novità**, il **venire all'essere** di uno stato di cose che **prima non c'era**. Nondimeno il venir meno di qualcosa è un'altra prova della **non autosufficienza del divenire**. Questo è il problema dei fenomeni della **nascita** e della **morte** che inferisce la posizione di un principio trascendente che li giustifichi.

A questo punto è indispensabile fare alcune considerazioni. La prima tra tutte riguarda la centralità del pensiero di Aristotele: la *metafisica classica* a cui questi due autori si riferiscono indica in **Aristotele** il loro principale riferimento. Inoltre va ricordato che l'idea espressa da Bontadini nei suoi ultimi scritti, per la quale "l'essere nasce dal nulla e ad esso ritorna"; è stata sviluppata dal suo allievo Emanuele Severino, che, seguendo tematiche heidegge-

riane, ha indicato la necessità di un “ritorno a Parmenide” ed ha condiviso l’assunzione tipica del “pensiero negativo” secondo cui “l’ente è ni-ente”.

Al contrario, se si accetta l’idea di Marino Gentile, per la quale il divenire non è contraddittorio ma semplicemente **problematico**, cioè è fonte di *molteplicità* e di *differenza*, allora il concetto di “esperienza” diventa nuovamente un concetto dinamico e più precisamente denota l’attività di un pensiero che si interroga sulle caratteristiche più autentiche dell’*esistenza umana*. In questo senso il paradigma della metafisica dell’esperienza può essere **riconoscibile anche in filosofi non apertamente “metafisici”**.

Dunque, assumendo ciò, noi possiamo collocare non proprio all’interno, ma in un’area immediatamente attigua al modello di razionalità della metafisica dell’esperienza, autori quali **Martin Heidegger** - con il suo concetto esistenziale di *Dasein* - ed **Hannah Arendt** - con il suo concetto politico di *vita activa*.

Vorrei infine indicare alcune considerazioni sull’**apporto euristico delle concezioni metafisiche allo sviluppo della scienza**:

Karl **Popper** (1902-1994), importante filosofo della scienza non condivide l’idea neopositivista secondo cui gli as-
sunti della metafisica sono privi di senso risultando, alla prova dei fatti, non scientifici.

Al contrario essi, anche se non sono controllabili empiricamente, dimostrano di essere delle importanti intuizioni generali che, successivamente, hanno preso spesso la forma di concezioni scientifiche. Un esempio tra i tanti è l’atomismo di Democrito.

A questo possiamo indicare, a titolo di esempio, un elenco di concezioni metafisiche che hanno influenzato le teo-
rie scientifiche (elenco proposto da Paolo Vidali durante una sua relazione magistrale all’Università di Padova):

«[...].

- a) - l’aritmetizzazione e la geometrizzazione della cosmologia promossa dai Pitagorici e da Platone;
- b) - l’essenzialismo e il potenzialismo di Aristotele, per cui le potenzialità di un ente sono inscritte in esso;
- e) - l’atomismo filosofico, per cui ogni mutamento osservabile è un effetto della mutata disposizione di atomi invi-
sibili;
- d) - la concezione di spazio e tempo assoluti formulata nei *Principia* newtoniani;
- e) - la teoria corpuscolare della luce;
- f) - il determinismo, per cui ogni evento ha una causa;
- g) - lo storicismo, per cui tutti gli eventi sociali hanno leggi storiche che li governano;
- h) - il meccanicismo, per cui ogni fenomeno naturale, sia esso fisico, biologico o psichico, è spiegabile in rapporto
ai due soli parametri della materia e del suo movimento locale;
- i) - l’influenza della filosofia della natura di F. W. Schelling su H. C. Oersted, colui che ha unificato elettricità e
magnetismo;
- j) - le dottrine a priori della conservazione, per cui nell’universo esiste almeno un fattore (l’energia, la materia, la
carica elettrica, ecc.) la cui quantità totale rimane costante in ogni trasformazione;
- k) - le concezioni di campo, che spinsero M. Faraday a ipotizzare che tutto l’universo fosse attraversato da linee di
forza;
- l) - le concezioni psicologiche della corrispondenza tra corpo e mente, del behaviorismo, della psicanalisi, che ipo-
tizzano tutte la spiegazione di fatti visibili con eventi invisibili.

Queste metafisiche, con tutta evidenza, sono delle teorie contigue alla scienza, o la presuppongono; viceversa, al-
la metafisica dogmatica occorre sapere imporre l’audacia di una critica che si esprime nella continua possibilità di
rivedere le proprie convinzioni. [...]» (Cfr. A. Girotti-P. Morini, *Modelli di razionalità nella storia del pensiero filoso-
fico e scientifico*, Sapere, Padova 2004; pag.130).

§ 3.7- I testi del paradigma dell’esperienza (corredati da schemi sui principali concetti espressi nei brani)

I

«Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che
ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meravi-

glia. Cioché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica.

E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza.

È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa.

Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia proprio dell'uomo; infatti, per molti aspetti la natura degli uomini è schiava, e perciò Simonide dice che «Dio solo può avere un tale privilegio», e che non è conveniente che l'uomo ricerchi se non una scienza a lui adeguata.[...].

Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine.

Ora, solo la sapienza possiede ambedue questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza. Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore.» (Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b 19 – 983 a 11).

«E, per certo, le cose sensibili non possono derivare dalle Forme in nessuno di quei modi che solitamente vengono indicati. Dire che le Forme sono “modelli” e che le cose sensibili “partecipano” di esse significa parlare a vuoto e far uso di mere immagini poetiche. Infatti, che cos'è mai ciò che agisce guardando alle Idee? È possibile, infatti, che ci sia o che si generi una qualunque cosa simile ad un'altra, pur senza essere stata modellata ad immagine di questa; sicché potrebbe ben nascere un uomo simile a Socrate, sia che Socrate esista sia che non esista. E sarebbe lo stesso, evidentemente, anche nel caso che ci fosse un «Socrate eterno».

Inoltre, per una medesima cosa dovranno esserci numerosi modelli e, di conseguenza, anche numerose Forme: dell'uomo, per esempio, ci saranno le Forme di «Animale», di «Bipede», oltre che di «Uomo in sé». Inoltre, le Forme saranno modelli non solo delle cose sensibili, ma anche di sé medesime: per esempio, il Genere, in quanto Genere, sarà modello delle Forme in esso contenute.

Di conseguenza, la medesima cosa verrà ad essere modello e copia. Inoltre, sembrerebbe impossibile che la sostanza esista separatamente da ciò di cui è sostanza; di conseguenza, come possono le Idee, se sono sostanze delle cose, esistere separatamente dalle cose? Ma nel Fedone viene affermato proprio questo: che le Forme sono causa dell'essere e del divenire delle cose.» (Aristotele, *Metafisica*, I, 9, 991 a 22 – 991 b 2; red. IV sec. a.C.).

«Ora, se non si vorrà ammettere che l'Essere e l'Uno siano una determinata sostanza, ne verrà, come conseguenza, che non sarà sostanza neppure alcuno degli universali. (L'Essere e l'Uno sono, infatti, ciò che c'è di più universale; e se non sono una realtà lo stesso Essere e lo stesso Uno, molto meno si vede come ci possa essere qualcos'altro fuori dalle cose che sono dette particolari).

Inoltre, se l'Uno non è una sostanza, è evidente che neppure il numero potrà essere una sostanza separata. (Il numero, infatti, è costituito di unità, e l'unità coincide essenzialmente con l'Uno). Ma se esistono l'Uno in sé e l'Essere in sé, è necessario che la loro sostanza sia l'uno e l'essere, infatti ciò di cui essi si predicano non è altro da essi, ma è lo stesso uno e lo stesso essere.» (Aristotele, *Metafisica*, III, 4, 1001 a 20 – b 1)

ARISTOTELE (384-322 a.C.)

- Metafisica scienza **prima**.
- In Platone la relazione idea-cosa rimanda all'**infinito**.
- Ridurre le cose ad **una** (Parmenide) è in contrasto con l'esperienza.

II

«Il problema [*die Frage* = la domanda] del senso dell'essere deve esser posto. Se esso sia un problema fondamentale o il problema fondamentale, è una questione che richiede di esser chiarita in modo adeguato. Occorre perciò prendere brevemente in esame ciò che è proprio in generale di ogni problema, per poterne ricavare con chiarezza ciò che fa del problema dell'essere un problema del tutto particolare.

Ogni posizione di problema è un cercare. Ogni cercare trae la sua direzione preliminare dal cercato. Porre un problema significa cercare di conoscere l'ente quanto al suo che-è e al suo esser-così. Il cercare di conoscere può divenire una "ricerca" se mette capo alla determinazione estensiva di ciò intorno a cui verte il problema. Il cercare, in quanto cercare intorno a... ha un cercato.

Ogni cercare intorno a... in qualche modo, è un interrogare qualcuno.

Oltre al cercato, il cercare richiede l'interrogato. Quando il cercare assume i caratteri di una vera e propria ricerca, cioè un assetto specificamente teoretico, il cercato deve venir determinato e portato a livello concettuale.

Nel cercato si trova dunque, quale vero e proprio oggetto intenzionale della ricerca, il ricercato, ciò che costituisce il termine finale del cercare.

Il cercare stesso, in quanto comportamento di un ente, il cercante, ha un carattere d'essere suo proprio. Un cercare può essere condotto in modo casuale o assumere il carattere della posizione esplicita di un problema. Ciò che caratterizza quest'ultima è che il cercare diviene trasparente a se stesso solo dopo che lo siano divenuti tutti i caratteri costitutivi del problema sopra elencati.

Il problema del senso dell'essere deve esser posto. Siamo dunque nella necessità di discutere il problema dell'essere rispetto ai momenti strutturali suddetti.

La posizione di un problema, in quanto cercare, esige di essere preliminarmente guidata da ciò che è cercato. Il senso dell'essere deve quindi esserci già accessibile in qualche modo. Come dicemmo, noi ci muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere. È da essa che sorge il problema esplicito del senso dell'essere e la tendenza alla determinazione concettuale di esso. Non sappiamo che cosa significa « essere ».

Ma per il solo fatto di chiedere: "Che cosa è *essere*?" ci manteniamo in una comprensione dell'è -, anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo - è -. E neanche conosciamo l'orizzonte entro cui cogliere e fissare il senso dell'essere. Questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto.

Questa comprensione dell'essere può risultare fluttuante ed evanescente fin che si vuole, e rasentare i confini di una semplice nozione verbale, ma questa indeterminatezza della comprensione dell'essere già sempre accessibile è essa stessa un fenomeno positivo che richiede una spiegazione. La ricerca del senso dell'essere non potrà tuttavia fornire questa spiegazione all'inizio.

L'interpretazione della comprensione media dell'essere entra in possesso del suo indispensabile filo conduttore solo con la elaborazione del concetto di essere.

Alla luce di questo concetto e delle modalità di comprensione esplicita di sé che gli sono proprie, sarà possibile stabilire che cosa significhi la comprensione dell'essere oscura o non ancora illuminata, e stabilire inoltre quali specie di oscuramento o di impedimento di una illuminazione esplicita del senso dell'essere siano possibili e necessari.

[...] il cercato è l'essere, ciò che determina l'ente in quanto ente, ciò rispetto a cui l'ente, comunque sia discusso, è già sempre compreso.

L'essere dell'ente non "è" esso stesso un ente. Il primo passo innanzi filosofico nella comprensione del problema dell'essere consiste nel non [...] "raccontare storie", cioè nel non pretendere di determinare l'ente in quanto ente facendolo derivare da un altro ente, come se l'essere avesse il carattere di un ente possibile. In quanto cercato, l'essere richiede pertanto un suo particolare modo di esibizione, distinto in linea essenziale dallo scoprimento dell'ente.

Di conseguenza, anche il ricercato, il senso dell'essere, richiederà un apparato concettuale suo proprio, che, di nuovo, si contrapporrà in linea essenziale ai concetti in cui l'ente ottiene la determinazione del proprio significato. Se l'essere costituisce il cercato, e se essere significa essere dell'ente, ne viene che, nel problema dell'essere, *l'interrogato è l'ente stesso*. L'ente (*das Seiende* = essente), per così dire, verrà inquisito a proposito del proprio essere. Ma perché l'ente mostri senza falsificazione i caratteri del proprio essere, bisognerà che da parte sua risulti in primo luogo accessibile così com'è in se stesso. Il problema dell'essere richiede, per quanto concerne il suo interrogato, il raggiungimento e la garanzia preliminari della giusta via d'accesso all'ente.

Ma noi diamo il nome di *ente* a molte cose e in senso diverso. Ente è tutto ciò di cui parliamo, ciò a cui pensiamo, ciò nei cui riguardi ci comportiamo in un modo o nell'altro; ente è anche ciò che noi siamo e come noi siamo. L'essere si trova *nel che-è, nell'esser-così*, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'*Esserci*, nel "c'è". In quale ente si dovrà cogliere il senso dell'essere?

Da quale ente prenderà le mosse l'aprimiento dell'essere?

Il punto di partenza è indifferente o un determinato ente possiede un primato per quanto concerne l'elaborazione del problema dell'essere? Qual è questo *ente esemplare* e in che senso possiede un primato?

Se il problema dell'essere deve esser posto esplicitamente e portato a soluzione nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà, in conseguenza delle delucidazioni da noi date, l'esplicazione del modo in cui si può volger lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare, nonché l'elaborazione della giusta via di accesso a questo ente.

Ma volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti *modi di essere di un determinato ente*, di *quell'ente* che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque: render trasparente un ente (il cercante) nel suo essere.

La posizione di questo problema, in quanto modo di essere di un ente, è anche determinata in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso si cerca: dall'essere.

Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine *Esserci [Dasein]*. La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere.» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Introduzione, I, 2; 1927)

HEIDEGGER (1889-1976)

- Dal **cercare** al **domandare**: prima occorre cogliere il **contesto** dell'indagine (determinazione ostensiva), poi il **cercato** richiede di **essere interrogato**.
- L'approccio **intenzionale** del soggetto determina sia il soggetto conoscente che l'oggetto conosciuto (come in Husserl).
- Il **bisogno** di comprendere.
- La comprensione dell'esistere rende possibile l'elaborazione di un **concetto** di essere.
- L'ente **non** deriva da **un'altro ente**.
- L'essere è; perciò non ha il carattere di ente possibile.
- L'uomo è l'ente esemplare, al cui **sguardo** si schiude il senso dell'essere.
- Citazione: "L'esserci comprende se stesso in base alla sua esistenza, cioè alla **possibilità** di essere o non essere se stesso." (*Op. cit.*, Intr. I, 4)

III

«Con il termine *vita activa* propongo di designare *tre* fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire; esse sono fondamentali perché ognuna corrisponde a una delle condizioni di base in cui la vita sulla terra è stata data all'uomo.

L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa.

La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa.

L'operare è l'attività che corrisponde alla dimensione *non-naturale* dell'esistenza umana, che non è assorbita nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie e che, se si dissolve non è compensata da esso. Il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. Entro questo mondo è compresa ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel superare e trascendere tali limiti. La condizione umana dell'operare è l'essere-nel-mondo.

L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della *pluralità*, al fatto che gli uomini, non l'uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente la condizione — non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* — di ogni vita politica.

Così il linguaggio dei Romani, forse il popolo più dedito all'attività politica che sia mai apparso, impiegava le parole "vivere" ed "essere tra gli uomini" (*inter homines esse*), e rispettivamente "morire" e "cessare di essere tra gli uomini" (*inter homines esse desinere*) come sinonimi. Ma nella sua forma più elementare, la condizione umana dell'azione è implicita anche nella Genesi ("Egli li creò maschio e femmina"), se accettiamo questa versione della creazione del genere umano e non quella secondo cui Dio originariamente creò solo l'Uomo (Addam, "Io" e non "li"), così che la *moltitudine* degli esseri umani è il risultato di una moltiplicazione. L'azione sarebbe un lusso su-

perfluo, una capricciosa interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni riproducibili dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile come quelle di qualsiasi altra cosa.

La *pluralità* è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè *umani*, ma in modo tale che nessuno è *mai identico* ad alcun altro che visse, vive o vivrà.

Tutte e *tre* le *attività* e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le *condizioni più generali dell'esistenza umana: nascita e morte*, natalità e mortalità.

L'*attività lavorativa* assicura non solo la sopravvivenza individuale, ma anche la vita della specie. L'*operare* e il suo prodotto, l'*artificio umano*, conferiscono un elemento di permanenza e di continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano.

L'*azione*, in quanto fonda e conserva gli organismi politici, crea la condizione per il *ricordo*, cioè la *storia*.

Lavoro, opera e azione sono anch'essi radicati nella natalità in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo per i nuovi venuti, che vengono al mondo come stranieri, e di prevederne e valutarne il costante afflusso.

Tuttavia, delle tre attività, è l'azione in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire.

Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. *Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico.* La condizione umana è più ampia delle condizioni nelle quali l'uomo ha cominciato a vivere: gli uomini sono esseri condizionati perché ogni cosa con cui vengono in contatto diventa immediatamente una condizione della loro esistenza.

Il mondo in cui si svolge la *vita activa* consiste di cose prodotte dalle attività umane; ma proprio le cose che devono la loro esistenza solo agli uomini condizionano costantemente i loro artefici. In aggiunta alle condizioni cui è sottoposta la vita dell'uomo sulla terra, e solo in parte al di fuori di esse, gli uomini creano costantemente le proprie autonome condizioni, che, nonostante la loro origine umana e la loro variabilità, possiedono lo stesso potere di condizionamento delle cose naturali.

Questa è la ragione per cui gli uomini, qualsiasi cosa facciano, sono sempre *esseri condizionati* [...].

Il termine *vita activa* è sovraccarico di tradizione.

Esso è antico quanto la nostra tradizione di pensiero politico, ma non più di essa. E questa tradizione, lungi dal comprendere tutte le esperienze politiche dell'umanità dell'Occidente, è scaturita da una specifica costellazione storica: il processo di Socrate e il conflitto tra il filosofo e la polis. Essa eliminò molte esperienze di un precedente passato che erano divenute irrilevanti rispetto ai suoi immediati obiettivi politici, e si sviluppò in modo altamente selettivo sino a giungere alla fine con l'opera di Karl Marx.

Il termine *vita activa*, che nella filosofia medievale è la traduzione corrente dell'aristotelico *bios politikòs*, già ricorre in Agostino, dove, come *vita negotiosa* o *actuosa*, riflette ancora il suo significato originale: una vita dedicata alle questioni pubblico-politiche [...].

Con la scomparsa dell'antica città-stato [...] il termine perdette il suo significato specificamente politico e indicò ogni genere di partecipazione attiva alle cose di questo mondo. Certo, ciò non significa che l'attività lavorativa e l'operare avessero conquistato un rango più elevato nella gerarchia delle attività umane e una dignità pari alla politica. Si trattava piuttosto di un processo contrario: l'azione veniva ora annoverata tra *le necessità* della vita terrena, cosicché rimaneva la contemplazione (il *bios theoreticòs* tradotto con *vita contemplativa*) come solo modo di vita veramente libero.

Tuttavia, l'enorme superiorità della contemplazione sull'attività di qualsiasi genere, non esclusa l'azione, non è di origine cristiana. La troviamo nella filosofia politica di Platone, dove l'intera riorganizzazione utopistica della vita della polis non solo è diretta dall'intenzione superiore del filosofo ma non ha altro scopo che rendere possibile il modo di vita del filosofo [...].

Tradizionalmente, perciò, il termine *vita activa* riceve il suo significato dalla *vita contemplativa*; la sua limitatissima dignità le è conferita dal fatto che essa serve la necessità ed il bisogno di contemplazione di un corpo vivente. [...].

Se [...] l'uso del termine *vita activa*, com'è da me proposto in questa sede, contraddice apertamente la tradizione, ciò avviene perché io *dubito non della validità dell'esperienza da cui nasce la distinzione ma piuttosto dall'ordine gerarchico* inerente a essa dal suo inizio. [...].

L'enorme peso della contemplazione nella gerarchia tradizionale ha oscurato le distinzioni e le articolazioni all'interno della *vita activa* stessa, e nonostante le apparenze, questa condizione non è stata radicalmente mutata

dalla moderna rottura con la tradizione e dal rovesciamento del suo ordine, gerarchico in Marx e Nietzsche. Dipende dalla natura effettiva del famoso "rovesciamento" dei sistemi filosofici o dei valori comunemente accettati, cioè dalla natura dell'operazione stessa, il fatto che il quadro concettuale sia rimasto più o meno *intatto*. Il moderno capovolgimento condivide con la gerarchia tradizionale l'assunto che la stessa preoccupazione umana centrale deve prevalere in tutte le attività degli uomini, perché senza un principio comprensivo fondamentale nessun ordine potrebbe essere stabilito.

Questo assunto non è scontato, e l'uso che io faccio dell'espressione *vita attiva* presuppone che l'interesse relativo alle varie attività che la compongono non sia simile, e *non sia inferiore o superiore*, a quello centrale di *vita contemplativa*.» (H. Arendt, *Vita activa, La condizione umana*, Bompiani, 1989, pp. 7-14; 1958)

ARENDT (1906-1975)

- Il **lavoro** assicura la sopravvivenza e lo sviluppo biologico.
- L'**azione** come condizione della molteplicità umana.
- L'**opera** assegna permanenza e continuità alla limitatezza della vita umana.
- Rinnovare la filosofia centrandola sulla categoria di **nascita**.
- I nostri **modi di produzione** ci condizionano.
- I **due falsi rovesciamenti**: in Marx la libertà umana è divorata dal consumo, mentre in Nietzsche la trasvalutazione (interpretazione e trasformazione dei valori) diventa metafisica della volontà.

§ 3.8 - Scheda di riepilogo in otto punti sulla riflessione intorno al modello di razionalità della metafisica dell'esperienza

(1) Le quattro principali ragioni della persistenza del tema della "metafisica" in filosofia (considerazioni tratte da *Metafisica*, di Enrico Berti, in AA. VV., *La Filosofia*, P. Rossi, Utet, Torino 1995; Vol. III, pp. 11-107):

- Il riconoscimento dei limiti della conoscenza scientifica, che oggi non può più essere intesa come un sapere completamente esaustivo. Ecco allora intervenire l'esigenza di rispondere ai quesiti "ultimi" (senso, perché e finalità della vita) con le nostre facoltà "naturali" (sensi e ragione).
- L'ammissione della trascendenza dell'essere e della validità logica della fede.
- La comprensione del senso della vita come "problema aperto", che chiede una risposta anche quando siamo passivi spettatori di eventi catastrofici.
- La prospettiva che una concezione metafisica dell'essere in ambito morale possa andar oltre la semplice esigenza pratica del descrivere norme oppure di giustificarle sulla base di questa o di quella dottrina religiosa; con ciò essa potrebbe orientarsi verso la fondazione di un'etica che risponda al bisogno di trovare norme universali valide per tutti gli uomini, credenti e non credenti. In tale prospettiva si muove una concezione metafisica dell'etica.

(2) Tali motivazioni razionali hanno il merito di evidenziare la ragion d'essere di un pensiero metafisico che vuole superare le obiezioni di fondo postegli dalla modernità. La filosofia, però, non è una religione e deve fondare le proprie convinzioni su argomentazioni aperte alla possibilità della confutazione altrui. Pertanto, il postulare o l'ipotizzare l'esistenza di un principio trascendente ed intelligente che serva a giustificare la presenza di un *télos* nella realtà, non mette al riparo la concezione metafisica dall'obiezione rivolta sin dall'epoca moderna: che **e-sperienza possiamo avere di tale principio trascendente?**

Nella direzione di una possibile risposta all'istanza dell'esperienza si muove la riflessione filosofica di Gustavo Bontadini:

- Egli riprende per certi versi quella impostazione idealistica moderna che, a partire da Cartesio, passando per l'idealismo tedesco (Fichte, Schelling ed Hegel) ed il neoidealismo italiano (soprattutto Giovanni Gentile) ha inteso riferire il termine "esperienza" ad un **atto della coscienza**, ad un pensiero puro, un'idea, una fonte della presenza dell'essere alla coscienza. L'assunzione della posizione idealistica riguardo alla nozione di esperienza, consente a Bontadini di smarcarsi sia dalla concezione "costruttivistica" kantiana (secondo Kant l'esperienza è una costruzione dell'intelletto) sia dalla concezione

empiristica (l'esperienza per l'empirismo moderno è *in primis* sensazione, vedi Hobbes, Locke e Hume).

- A questo fondamentale riferimento all'idealismo Bontadini accosta anche una ripresa della concezione fenomenologica dell'esperienza: **nell'atto di coscienza del soggetto è presente tutta la realtà** (vedi nozione di "intenzionalità" in Husserl,⁹⁷ fondatore della scuola di pensiero nota con il nome di "Fenomenologia").
- L'esperienza è concepita anche come un atto di presenza di **tutto l'essere** nella coscienza, quindi anche della sua idea assoluta e trascendente. Da qui il ricollegamento con la metafisica classica greca che, con Platone ed Aristotele, concepiva l'essere come Bene (Platone) ed Atto puro o Pensiero puro (Aristotele).

Nell'ultima fase del suo pensiero Bontadini rileva la **contraddittorietà del mondo del divenire** (*l'essere è nel divenire*), un mondo in cui l'essere nasce dal nulla ed ad esso ritorna; perciò, per il principio di non contraddizione (l'essere è e non può non essere) occorre superare la dimensione del divenire e risolverla ponendo un **principio creatore trascendente** rispetto ad essa (*una parte dell'essere trascende il mondo fisico*).

Da tale concezione del divenire dissente un altro filosofo che si posiziona, come Bontadini, tra la corrente filosofica del neoidealismo e quella del realismo metafisico classico: **Marino Gentile**.

Per Marino Gentile, il divenire è **problematico** e non contraddittorio. Esso risulta contraddittorio solo quando trasformiamo in un "perenne divenire" l'esperienza mutevole che abbiamo del mondo empirico, rendendola impropriamente un **assoluto**.

- (3)- A) Per comprendere come si possa configurare un paradigma filosofico che prenda il nome di "metafisica dell'esperienza", in primo luogo, dobbiamo assumere la nozione di "esperienza" intendendola nei modi sopra indicati.
- B) Subito dopo, dobbiamo prendere in considerazione la concezione secondo cui il **mondo del divenire è problematico**: se così non fosse, il nostro ragionamento condurrebbe ad una forma di nichilismo esistenziale.
 - C) Il terzo passaggio del ragionamento consiste nel considerare che affermare la problematicità del divenire significa certamente dire che esso non è autosufficiente e necessita di una giustificazione trascendente (in conformità con la metafisica teologica, cioè assumere l'esistenza di Dio), ma significa anche ammettere che il mondo del divenire è soggetto ad **entropia fisica** e ad **evoluzione biologica**, condizioni che prevedono la **presenza del caso**, l'insorgere di quei fattori **accidentali ed imprevedibili** che ci mostrano la **libertà**, la **creatività**, l'**eventualità** dell'essere e la **molteplicità**, la **differenza** delle sue forme esistenti.

⁹⁷ «La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl (1859-1938) ha nel concetto di *intenzionalità* il suo punto di partenza. Esso è il carattere fondamentale di ogni vissuto di coscienza. La conoscenza è un atto di coscienza rivolto ad un oggetto ad essa esterno, perciò la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. Il carattere intenzionale di quest'atto caratterizza in modo *preliminare* gli oggetti verso cui la coscienza si volge, cioè li forma prima di giudicarli. Per trovare ciò che gli oggetti sono in quanto oggetti presenti "qui ed ora" nella coscienza, occorre certamente riattivare la capacità originaria della filosofia di "andare alle cose stesse", ma per farlo occorre riferirsi ai vissuti della coscienza, all'incessante fluire dell'esperienza vissuta immanente alla coscienza; in ultima analisi, alla percezione immanente della coscienza che cartesianamente dice "io penso, io sono, io vivo". Tuttavia il nuovo cartesianesimo di cui si nutre la fenomenologia, fa cadere il dualismo pensiero-estensione, in quanto la realtà si estende all'interno del pensiero stesso, come evidenzia il concetto di *io trascendentale*, un io inteso ontologicamente (al suo interno è presente tutta la realtà, anche il *noi* intersoggettivo, intesi entrambi come realtà possibile, da farsi, mai già data) a cui si perviene con la *riduzione trascendentale* sull'io empirico (*l'epoché* che mette tra parentesi l'io e il mondo empiricamente intesi). Il **rigore** della filosofia è allora da intendersi come la ricerca di una **precisione** e di un'autenticità nella descrizione dei fenomeni **presenti alla coscienza**. Così la scienza fenomenologica intende superare la scienza naturale recuperando il senso più autentico dell'io teoretico, disinteressato, e rivolgersi al mondo come *mondo-della-vita*, come mondo dotato di senso, di un fine, non meramente descritto come dato di fatto. La "tesi naturale" della scienza vede in un albero che brucia *solo il processo chimico* della sua decomposizione, *l'epoché* fenomenologica ci permette invece di percepirla prima *il senso*. La direzione di senso si costituisce a partire da ciò che l'io percepisce, ricorda o immagina di quest'albero. L'albero *prima* di essere qualificato "albero" è percepito o ricordato come verde, illuminato, profumato, ecc., ha una sua forma dinamica unitaria, una *Gestalt* che si determina. Non si tratta, quindi, di escludere la scienza dal mondo, ma di ricollocarla in un mondo dotato di direzioni di senso. Poter ri-comprendere l'autenticità del mondo, per Husserl, significa ripristinare il **primato del sapere filosofico**, inteso come *sapere totale*, capace perciò di includere al proprio interno il mondo obiettivo costruito dalla scienza». (P. Morini, *Interpretazioni della realtà*, in «Comunicazione filosofica» n. 25, ottobre 2010; pag. 36).

- D) Una quarta fase della nostra riflessione ci conduce ad identificare nella metafisica di **Aristotele** il principale riferimento del “modello di razionalità della metafisica dell’esperienza”, in quanto all’interno della sua filosofia troviamo sia l’idea logicamente fondata della trascendenza dell’essere (la dottrina “scientifica” e non “religiosa” dell’Atto puro, Pensiero di pensiero; che possiede, tra l’altro, un prezioso antecedente storico nella nozione di *Noūs* in Anassagora), sia una fenomenologia ontologica che approda alla dottrina della sostanza sensibile. I due aspetti della realtà, l’essere eterno ed immobile e il mondo corruttibile in divenire, sono tenuti insieme dal fatto che il primo è causa del secondo. Inoltre, tale nozione metafisica di essere non fa riferimento ad un’unica nozione di essere, perché se così fosse esprimerebbe solo gli aspetti comuni degli enti fra loro occultando la loro varietà, la differenza, l’individualità. La molteplicità dell’essere è una molteplicità di nozioni: l’essere si dice in molti modi.
- E) Infine, se il significato dell’essere non è uno solo, se su di esso non si può istituire un sistema di pensiero che annichilisce l’esistenza, allora il concetto di “esperienza”, inteso come attività del pensiero rivolto ad interrogarsi sulle caratteristiche più autentiche dell’esistenza umana o dell’agire umano, può essere riconoscibile anche in filosofi non metafisici quali sono **Martin Heidegger** ed **Hannah Arendt**. Per questi filosofi, infatti, non è la metafisica in senso classico ad esser al centro del loro interesse, per il primo di loro è l’**ontologia dell’esistenza** per la seconda è la **filosofia dell’azione**. Nonostante ciò, il modello di razionalità della metafisica dell’esperienza, come abbiamo potuto rilevare dalla lettura dei precedenti brani e dalla successiva riflessione, istituisce una forma di pensiero metafisico che è capace di confrontarsi e dialogare anche con quei filosofi che non si identificano esplicitamente e completamente con il pensiero metafisico classico ma che condividono con esso alcuni presupposti, in particolare quelli che sono stati evidenziati.
Per meglio comprenderli, ripercorriamo ora, nei quattro punti che seguono, tutte le specificità, le differenze e gli elementi di contatto tra i diversi filosofi, che emergono nelle loro opere ed in particolare nei testi che sono stati presi in considerazione.

(4) Aristotele - Ogni procedimento conoscitivo nasce dallo stupore. C’è un preludio emozionale al pensiero.

- Esigenza di una scienza prima, che sia anteriore a tutte le altre e fine a se stessa.
- L’idealismo platonico conduce ad un “regresso all’infinito” del rapporto idea-cosa.
- Ridurre l’essere all’Uno conduce a molteplici aporie perché contrasta con l’esperienza che ne abbiamo nel mondo sensibile. (*Metafisica*, Libro III, aporia undicesima: l’ente e l’Uno sono sostanze oppure no?)⁹⁸.
- L’essere si dice in molti modi ma tutti in riferimento ad un unico termine. La dottrina della sostanza. Essa esprime un’analogia dei significati dell’essere verso un unico principio. Analogia *pros hen*.⁹⁹ L’essere si predica in molti modi. Sostanza ed attributi della sostanza.
- Esperienza della molteplicità del reale: distinzione tra enti della stessa specie ovvero dottrina della materia; distinzione tra enti di specie diverse ovvero dottrina della forma; la potenza è già la

⁹⁸ A questo proposito abbiamo letto in classe due brevi brani di commento al libro III della *Metafisica* di Aristotele, scritti da Giovanni Reale (in *Aristotele, Metafisica*, Rusconi, Milano 1993; pag. 711 e pag. 793) in cui si evidenzia l’impianto aporetico dell’argomentazione aristotelica che mostra opposte opinioni che si elidono a vicenda e portano ad un doppio scacco aprendo un problema. Inoltre egli nota un’analogia tra l’evoluzione del pensiero che c’è in Aristotele e quella che c’è in Kant: in Kant lo sviluppo del suo pensiero evolve a partire dal superamento del razionalismo e dell’empirismo moderno, Aristotele sviluppa le proprie tesi passando per la confutazione di quelle del naturalismo ionico e del pitagorismo platonico.

⁹⁹ «C’è una scienza che considera l’essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l’essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche. [...] L’essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata [*al-là pròs hèn kai miàn tinà physin*] L’essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo “sano” tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo “medico” tutto ciò che si riferisce alla medicina: o in quanto possiede la medicina, o in quanto ad essa è per natura ben disposto, o in quanto è opera della medicina, e potremmo addurre ancora altri esempi di cose che si dicono nello stesso modo di queste. Così, dunque, anche l’essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo, anche il non-essere diciamo che “è” non-essere)». (*Metafisica*, IV, 1, 1003a 20 – 2, 1003b 10).

possibilità di un particolare sviluppo ovvero potenza ed atto consentono di individuare analogie (lo stesso rapporto) tra enti diversi.

- C'è un'analogia di "proporzionalità" che mette in rapporto orizzontale i significati dell'essere. Il bene, per esempio, il Aristotele non è un universale comune, come in Platone, ma nella categoria della sostanza esso è "Dio" o "Intelligenza", in quella della qualità esso si esprime con "le virtù", in quella della quantità è "giusta misura", in quella della relazione è "l'utile", del tempo "l'opportunità", del luogo "i costumi differenti" ecc. (cfr. *Etica Nicomachea*, I, 6). Ma c'è anche una analogia "per consecuzione" che mette in rapporto verticale le diverse sostanze intese in senso cosmologico (Atto puro o motore immobile, sostanze celesti, sostanze del cielo sublunare). Ed è su questo secondo rapporto analogico che si è poi costituita l'interpretazione neoplatonica di Aristotele, iniziata nel medioevo dalla scolastica araba e cristiana, trasformando la metafisica di Aristotele in una "metafisica della partecipazione" tra essere creatore ed enti creati.

*****.

ESPERIENZA COME ESISTENZA E CONDIZIONE UMANA: HEIDEGGER E ARENDT

(5) Martin Heidegger

- Pur non essendo un pensatore metafisico, anche Heidegger si pone il problema del senso dell'essere, il problema del «cercato», la domanda fondamentale.
- Ma il ricercatore, il «cercante» «ha un carattere d'essere suo proprio».
 - Il senso dell'essere è già dato, altrimenti perché lo cerchiamo; ma qual è?
- E che dire dell'ente? Esso è apparentemente tutto ciò di cui parliamo o a cui pensiamo. Oppure invece è un ente particolare con specifiche caratteristiche?
- «Da quale ente prenderà le mosse l'aprimiento dell'essere? Il punto di partenza è indifferente o un determinato ente possiede un primato per quanto concerne l'elaborazione del problema dell'essere? Qual è questo ente esemplare e in che senso possiede un primato?».
- C'è una domanda fondamentale all'origine di ogni speculazione filosofica e concerne «il problema [*die Frage* = la domanda] del senso dell'essere».

LETTURA DI APPROFONDIMENTO CRITICO SULL'ANALISI ONTOLOGICO-ESISTENZIALE DI HEIDEGGER IN *ESSERE E TEMPO*

«Il *metodo ermeneutico* di Martin Heidegger si propone di fare emergere il modo d'essere dell'uomo per poterlo comprendere, modo d'essere che è la sua stessa esistenza, il suo essere storico e pratico nel mondo, in una parola il suo Esserci (*Dasein*) (lett. *Da* = qui, *sein* = essere; essere qui ed ora, Esserci).

L'essenza (*essentia*) dell'Esserci si trova nel suo *avere-da-essere*, cioè nella sua apertura all'essere, nella sua esistenza (*existentia*)¹⁰⁰. La struttura dell'Esserci non consiste nella semplice-presenza, che è il modo d'essere delle cose determinato dalla loro *quiddità*, ovvero dal 'che cosa' esse sono, ma consiste invece nel suo *ex-sistere*, nel comprendere 'come' esso si metta in gioco per mezzo del suo oltrepassamento, del suo portarsi fuori (trascendere) da se stesso per potersi progettare come *essere-nel-mondo*.

Heidegger intende chiarire il senso (*Sinn*) dell'essere partendo dalla formulazione della domanda fondamentale: "che cos'è l'essere?". Il senso dell'essere può essere rivelato **quell'ente che ha il privilegio di poter formulare domande: l'uomo**; egli perciò ha la priorità ontologica sugli altri enti e diventa la sede entro cui svolgere l'analisi ontologica dell'essere¹⁰¹.

L'analisi ontologica inoltre assume il metodo fenomenologico (Heidegger è stato allievo di Husserl) per fare emergere il *lògos* del *phainomenon*¹⁰², ovvero per rivelare (*alétheia* = verità-svelamento) la vera struttura che sta a fondamento dell'esistenza.

Questa struttura dell'Esserci è il suo trascendersi come essere-nel-mondo, e la prima modalità di accesso all'analisi ontologica è il mostrarsi dell'Esserci nella sua quotidianità media. Il poter essere dell'esistenza è princi-

¹⁰⁰ Cfr. *Essere e tempo*, Sez. I, cap. I, § 9.

¹⁰¹ *Essere e tempo*, Introd., cap. II, § 5.

¹⁰² «Proprio perché la funzione del *lògos* sta nel puro *lasciar vedere* qualcosa, nel *lasciar percepire* l'ente il *lògos* può significare ragione». (*Essere e tempo*, Introd., cap.2, § 7c).

palmente un rischioso progettarsi in avanti contrassegnato dalla sua inevitabile ricaduta all'indietro o deiezione¹⁰³ (*Verfallen* = andare in rovina); così l'uomo si rivela come un ente vincolato da un circolo vizioso, immerso in un gorgo che lo riconduce ad essere ciò che è di fatto: un ente gettato tra gli altri enti dove la propria libertà si riduce ad una prassi ripetitiva priva di senso. L'uomo è libero ma al contempo è anche vincolato dal bisogno di possesso¹⁰⁴, e ciò determina la sua impotenza: la libertà mondana lo rende bisognoso di utilizzare le cose (la condizione produttiva del manipolare, del prendersi cura delle cose) e di relazionarsi agli altri (condizione pratica della coesistenza, dell'aver cura degli altri).

Nel fotocopiare l'esistenza concreta e quotidiana dell'ente uomo, Heidegger ha modo di identificare alcune sue caratteristiche strutturali: la progettualità, la cura, il linguaggio; queste sono le strutture della comprensione dell'Esserci. La comprensione avviene in modo inautentico quando prevale la situazione emotiva del sentirsi gettato o abbandonato allo stesso livello delle cose del mondo, costituendosi come un anonimo dato di fatto tra innumerevoli altri fatti. Se invece l'uomo riconosce la morte come estrema possibilità certa, egli ritrova il suo essere autentico e può progettare autenticamente la propria esistenza comprendendone l'intrinseca impossibilità. Vivere autenticamente significa comprendere anticipatamente che la propria esistenza è costituita da quel limite insormontabile che è la morte. Invece la paura e l'evasione da questa consapevolezza, che è l'essere-per-la-morte, sono 'stati emotivi' che producono la ricaduta nella fattualità dell'esistenza inautentica.

Ma nonostante ciò non è possibile esprimere un giudizio negativo sull'esistenza inautentica in quanto le condizioni che la inducono sono dati di fatto, modi della fattualità dell'esistenza, su cui non è possibile esprimere giudizi di valore. I valori, le teorie scientifiche (che Heidegger chiama progetti matematici della natura) sono comprensibili e possibili solo nel rapporto dell'uomo col mondo (che comprende le cose e gli altri), e perciò appartengono all'esistenza inautentica. L'alternativa alla comprensione inautentica dell'esistenza nasce, come abbiamo detto, dalla consapevolezza del limite temporale cui l'Esserci è destinato; ciò equivale al tenere aperta una costante radicale minaccia su di sé, ad avere sempre di fronte a sé il nulla della possibile impossibilità della propria vita. Lo stato emotivo che segnala questa assunzione su di sé della possibilità dell'esistenza come impossibilità è l'angoscia¹⁰⁵ (A. Girotti, P. Morini, *Modelli di razionalità nella storia del pensiero filosofico e scientifico*, Sapere, Padova 2004; pp. 103-105).

- La comprensione a cui l'ermeneutica di Heidegger in *Essere e tempo* ci conduce, consiste nel riconoscere che l'essere di quell'ente uomo che ha nell'esistenza (esserci, Dasein) la sua caratteristica principale ed autentica, equivale all' "essere-per-la morte", al nulla del proprio essere. Questo esito altro non è se non la risposta alla *Frage* (domanda) fondamentale "che cos'è l'essere?" a cui consegue "perché l'essere e non il nulla?". Tale conclusione **allontana** inevitabilmente la filosofia dell'esistenza di Heidegger dalla metafisica dell'esperienza.
- Tuttavia per l'aspetto del valore concesso all'istanza fondamentale sull'essere (la domanda di partenza di ogni seria filosofia, secondo Heidegger, consiste in: "che cos'è?"), per la netta demarcazione tra l'esistente (colui che ha esperienza di esistere) e l'essere e per la sottolineatura costante sul limite ontologico dell'ente uomo, per questi temi, sussiste una **vicinanza** tra il suo pensiero e la nozione di esperienza nelle accezioni di limitatezza e di differenza che la contraddistinguono. In questo senso la razionalità heideggeriana può collimare con la razionalità espressa nel paradigma della metafisica dell'esperienza.

(6) Hannah Arendt

- La "vita activa" è la **condizione umana** per eccellenza. Essa non è data da una natura interiore dell'uomo, da una sua particolare presunta "essenza", ma consiste nella propensione che egli ha a proiettarsi fuori di sé, ad uscire dalla propria sfera individuale e privata per rispondere ad una ir-

¹⁰³ La deiezione è il rapporto quotidiano tra Esserci e mondo, tra il progettare e l'impossibilità di realizzare compiutamente il progetto.

¹⁰⁴ «Il moto di caduta verso e dentro l'infondatezza dell'essere inautentico del Si [il Si è l'impersonalità del 'si dice' e del 'si fa', contrapposta all'autenticità del Sé, che è invece la capacità di avvertire la nullità dell'esistenza richiamata dalla voce della coscienza] allontana costantemente la comprensione dal progetto di possibilità autentiche e le sospinge sempre più nella tranquillizzante *presunzione di possedere e di raggiungere tutto*. Questa costante sottrazione dell'autenticità, unita alla presunzione del suo possesso e accompagnata allo sprofondare nel Si, caratterizza il *moto della deiezione come gorgo*». (*Essere e tempo*, Sez. I, cap. V, § 38).

¹⁰⁵ Cfr. *Essere e tempo*, Sez. II, cap. I, § 53.

refrenabile esigenza di socialità, di scambio interumano e comunicativo, di una libertà “agonistica” che è poi il contrassegno originale della libertà politica. L’esistenza dell’ente uomo è caratterizzata dal suo agire politico, privarsene, isolarsi nel privato (o nella delega), significa rinunciare alla propria condizione umana. Gli altri enti non agiscono in questo modo, gli animali conoscono la socialità, riconoscono la comunità, il gruppo, ma non si regolano secondo valori o norme scelte politicamente. Ciò non significa che gli uomini siano più “ordinati” degli animali: nel mondo politico “umano”, per Arendt, i valori e le norme non sono scelti di riflesso e per rispetto alla nozione (moderna, hobbesiana) di “ordine”, ma si creano “in conseguenza” (consequenzialità dell’agire politico) della rete di relazioni interumane, comunicative e verbali (parola e discorso) che si vengono a costituire in un determinato spazio comune, pubblico.

- L’**azione** ha due caratteristiche: è **imprevedibile** ed **irreversibile**, solo lo storico la può giudicare in retrospettiva. Lo storico giudica l’azione altrui ma non agisce in prima persona, per estensione dunque si può dire che l’azione ed il giudizio non appartengono allo stesso piano; tuttavia ciò non toglie a queste due facoltà la possibilità di collimare attraverso due particolari atteggiamenti. Il piano teoretico-intellettuale (dato dalla facoltà del giudizio) e quello pratico (dato da un agire politico che ha per modello la *politeía* greca) si incontrano là dove sorge una forma di pensiero per il quale le leggi della storia non sono inesorabili e che prevede che sia sempre *presente* la possibilità pratica, “attiva”, di un **perdono** rivolto alle conseguenze negative delle azioni del *passato* e di una **promessa** di un’agire più responsabile nel *futuro*. Senza la presenza nel nostro pensiero di un atteggiamento “esteriore” (non interiore, non “privato”) attento e predisposto alla **prassi “polare”** (si richiamano a vicenda) del perdono e della promessa, resteremo intrappolati nell’accidentalità e nell’imprevedibilità dell’agire umano e la storia ci consegnerà nel futuro altre forme politiche totalitarie.
- La **vita attiva** ha una propria articolazione interna e comprende il *lavorare*, l’*operare* e l’*agire vero* e proprio. Il lavoro è l’agire per la produzione ed il consumo di beni materiali e naturali con cui ci alimentiamo e viviamo; questa attività è la più naturale, connaturata alla vita biologica (*animal laborans*). L’“operare”, invece, è un agire che lascia traccia di sé ed è rivolto alla produzione di oggetti che hanno lo scopo di trascendere e superare i limiti della vita biologica, di trasformare l’ambiente naturale nel mondo artificiale umano (*homo faber*). Infine la *vita attiva* si manifesta più propriamente nella prassi politica, la condizione ottimale degli uomini, l’*agire* più vero che permette loro di realizzarsi pubblicamente come una pluralità di individui che comunicano tra loro, non più attraverso le cose, oggetti inanimati, ma con discorsi ed azioni tanto più nobili quanto forieri di una libertà che esprime interessi comuni in uno spazio comune (*zōon politikon*) Riassumendo, possiamo quindi dire che l’azione prima presiede alle funzioni che consentono agli uomini di nutrirsi, di generare e di moltiplicarsi. Questa condizione umana è quella biologica, data dalla vita stessa. Oltre questo “agire biologico”, sospinti dall’esigenza di trascenderlo, di superarne i limiti costitutivi, gli uomini si trovano ad agire nel mondo per trasformarlo e farlo proprio, questa è la condizione per cui essi creano il “proprio mondo”, un modo artificiale fatto di oggetti progettabili, un modo d’essere che Arendt indica come l’ “essere nel mondo” (mutuato da Heidegger) che è proprio degli uomini. Ma perché l’essere-nel-mondo degli uomini, possa assumere un’autentica e più diretta dimensione plurale, occorre che esso sia liberato da quell’ “agire strumentale”, meramente tecnico, che sottopone i rapporti umani alla costante intermediazione di oggetti materiali (naturali e artefatti) e questo può avvenire solo nell’ “agire politico”. Solo nella vita pubblica (non in quella meramente biologica, né in quella produttivo-operativa) ogni uomo mostra realmente “chi” è. In questa condizione le azioni costituiscono l’identità del soggetto che le compie perché tale compimento ha luogo tra gli altri, i veri depositari di ogni identità personale.
- La **natalità** è una categoria centrale nel pensiero politico per Arendt. *Natalità* non significa solo la novità biologica del venire al mondo di un nuovo essere vivente, essa, sul piano dell’azione politica significa avere spirito di iniziativa, entrare in stretta relazione con gli altri, con le cose, condizionarle e farsi condizionare da esse, creare quel fermento attivo che può cambiare il loro stato adeguandole ai bisogni del momento, nostri e degli altri. L’idea di morte, per contro, è un concetto che ha pervaso negativamente tutto il pensiero metafisico sin dalle sue origini. Per Parmenide e per Platone i sensi ed il corpo sono la tomba dell’anima. Socrate si preparò a morire e bevette la cicuta per amore di quella stessa verità che, etimologicamente, ne farebbe un filosofo. Arendt, in

Vita activa, intende opporsi a questo predominio del pensiero teorico e metafisico, volto alla produzione di saperi separati dal mondo (si pensi al solipsismo cartesiano del cogito, anche se – bisogna dire – la coscienza cartesiana non si auto-genera ma è il frutto “transitivo” di un riconoscimento: io penso→io sono), al predominio politico dei pochi sui molti, per indicare la via di una nuova prassi etico-politica partecipata e autenticamente democratica, la sola veramente capace di ristabilire un vero equilibrio tra la teoria e la prassi, tra il pensiero e l’azione.

- L’ordine gerarchico creato dal pensiero metafisico che pone la teoria al di sopra della prassi, non è stato scalfito dai due falsi rovesciamenti prodotti da Marx e da Nietzsche, in quanto entrambi hanno continuato a costruire forme di **sapere astratto**; il primo istituisce un sapere astratto di tipo economico che esalta il carattere divorante della vita biologica ed oltre a quella non va; il secondo pone all’apice di una nuova gerarchia di valori l’astratta esaltazione di una volontà senza riferimenti (anche Heidegger è accusato di produrre una metafisica nella seconda fase del suo pensiero, una metafisica della “volontà di non-volontà”). La prassi, secondo Arendt, dev’essere una costante novità, apertura, iniziativa, e non può essere ridotta a una prassi di consumo o ad un’etica dell’auto-affermazione.
- Anche per Arendt, come per Heidegger di *Essere e tempo*, non possiamo certo dire che ci troviamo di fronte ad una pensatrice metafisica in senso classico del termine. Tuttavia anche per lei, pur in modo assai differente da Heidegger (si pensi alla polemica sulla sterilità di quelle filosofie che si cristallizzano in una *meditatio mortis*) si può parlare di un pensiero della differenza, del limite, della molteplicità e della concretezza, di tutte quelle categorie che contraddistinguono un pensiero che pone al centro il **mondo dell’esperienza**, questa volta però valutato senza far ricorso ad alcun principio trascendente.

EMMANUEL LEVINAS E IL VOLTO DELL’ALTRO

(7) - In Lévinas, come in Arendt ed Heidegger, il termine “esperienza” si coniuga con il termine “esistenza”, ma in Lévinas tale congiunzione ha luogo in quel singolare evento che è l’incontro con l’altro. A tale incontro ognuno non è condotto da una condivisione intellettuale, da un comune sentire, da una semplice “*philia*”, ma riguarda quel **concreto** e pratico ritrovarsi *vis-à-vis* con un altro uomo. Non si tratta quindi di un’idea interiore che ho di un altro, ma proprio del *volto* dell’altro - così Lévinas chiama tale esperienza fondativa. Si tratta di un concetto **metaforico** che sta a significare un fatto esteriore che accade ogni qual volta sono in presenza di un altro uomo, un fatto esteriore che né determino né comprendo ma che io vivo e, per certi versi, subisco. La presenza dell’altro mi rende consapevole che il mondo non è in mio potere. .

L’altro si presenta in tutta la sua **trascendenza** rispetto a me, egli è “straniero”, debole, indifeso, orfano ecc.; è ogni cosa che io non rappresento di me, è la figura cardine dell’esperienza della trascendenza, un’esperienza che non comprendo, che non programmo, che non cerco, ma che **vivo in pratica**, e lo **vivo fuori di me**. Come proiezione, l’Altro conduce alla figura metafisica per eccellenza: l’Infinito. Già Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche* ci aveva parlato dell’idea di infinito, della sua incolmabile differenza con la mente che la pensa, che è finita e che - quindi - da questa non può trarre origine. Ciò significa che Dio è Altro, assolutamente Altro. Per spiegare la trascendenza di Dio, Lévinas ricorre al termine “santo” opponendolo ad un altro termine del linguaggio religioso, “sacro” (cfr. E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, Jaka Book, Milano 2003; pag. 225). Ciò che è santo è “separato” (*hadosh* in ebraico significa separato), tuttavia continua ad essere “prossimo”, una prossimità che il sacro non possiede. L’altro è la via etica verso Dio, che si realizza, appunto, nel rapporto con l’altro. Così il rapporto con Dio passa attraverso il rapporto di ogni uomo con il suo prossimo e la metafisica si fa etica abbracciando la religione.

In Lévinas, Dio cessa di essere un cristallizzato “oggetto sacro” di culto ed «è strappato dall’oggettività della presenza e dall’essere. Egli non è più né oggetto né interlocutore in un dialogo. Il suo allontanamento vira nella mia responsabilità [...] Egli è altro da altri, altro altrimenti, altro di un’alterità che precede l’alterità d’altri, l’assoggettamento etico al prossimo. E **trascendente fino all’assenza**, fino alla sua possibile confusione con il brusio del *c’è (il y a)*. Confusione in cui la sostituzione al prossimo guadagna in disinteressamento, in nobiltà – e in cui la trascendenza si eleva in gloria. Trascendenza che può dirsi vera di una verità diacrona, senza sintesi, più alta delle verità che vengono confermate». (*In op. cit.* pp. 296-297). .

L’EPISTEMOLOGIA DI POPPER AMMETTE IL CONTRIBUTO DELLA METAFISICA ALLA SCIENZA

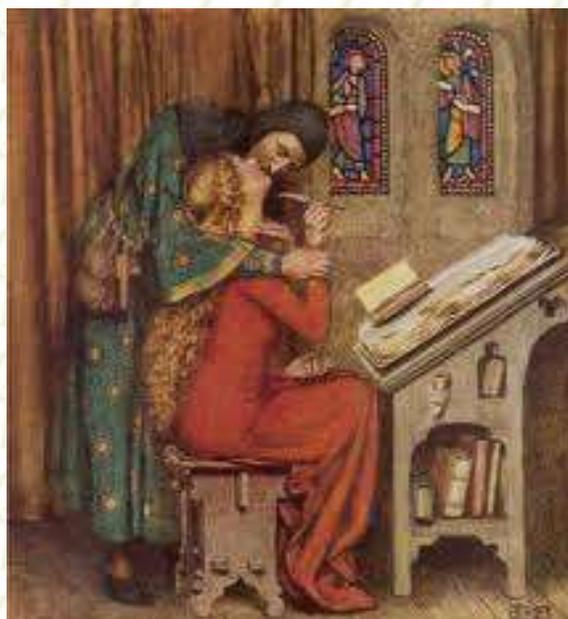
(8) - «Riconosco volentieri, con l'essenzialismo, che molto ci è nascosto, e che molto di ciò che è nascosto può essere scoperto, mentre dissento profondamente dallo spirito del detto di Wittgenstein, "l'enigma non esiste". E non intendo neppure criticare quanti cercano di capire "l'essenza del mondo". La sola dottrina essenzialista che contesto è la dottrina per cui la scienza persegue una spiegazione ultima, vale a dire, una spiegazione che, essenzialmente o per sua stessa natura, non può essere ulteriormente spiegata, e non esige alcuna **ulteriore spiegazione.**» (K. Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972; pp. 181-182).

Bibliografia di riferimento

- AA. VV., *La filosofia*, 4 voll., a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1995.
- Agostino di Ippona, *Le Confessioni* (397-401), Orsa Maggiore ed., Torriana (FC) 1991.
- H. Arendt, *Vita activa, La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano 1989.
- H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), Feltrinelli, Milano 2004.
- Aristotele, *Metafisica* (IV sec. a.C.), Rusconi, Milano 1999.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, (330 a.C. circa), Laterza, Roma-Bari 1973.
- H. Bergson, *Il pensiero e il movente*, (1934), Laterza, Bari, 1970.
- G. Bontadini, *Saggio di una Metafisica dell'Esperienza*, (1939); Vita e pensiero, Milano 1995.
- M. Cacciari, *Tre icone*, Adelphi, Milano 2007.
- Julio Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film* (1999); Bruno Mondadori, Milano 2000.
- R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641), Laterza, Bari 1967.
- S. Freud, *Avvenire di un'illusione* (1927), in *Il disagio della civiltà ed altri scritti*, Boringhieri, Torino 1982.
- S. Freud, *Introduzione alla studio della psicanalisi, Nuova serie delle lezioni introduttive* (1933), Astrolabio, Roma 1947.
- H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, (1960), Bompiani, Milano 2010.
- M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947.
- A. Girotti – P. Morini, *Modelli di razionalità*, Sapere, Padova 2004.
- S. Givone, *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- E. H. Gombrich, *Custodi della memoria* (1984), Feltrinelli, Milano 1985.
- H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo*, (1929), Laterza, Roma-Bari 1979.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), Rusconi, Milano 1995.
- G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza Bari 1956.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817-1827), Laterza, Bari 2002.
- G. W. F. Hegel, *Lezioni di estetica*, Laterza (1817-1838), Roma-Bari 2011.
- M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano 1976.
- M. Heidegger, *L'essenza della verità* (1930), La Scuola, Brescia 1973.
- M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (1935), Mursia, Milano 1968.
- M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin* (1944), Adelphi, Milano 1988.
- M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* (1950), Martinotti, Milano 2009.
- M. Heidegger, *Identità e differenza* (1957), in "aut-aut", 1982, nn. 187-188.
- M. Heidegger, *Segnavia* (1967), Adelphi, Milano 1987.
- M. Heidegger, *L'inno «Andenken» di Hölderlin* (1982), Mursia, Milano 1997.
- F. Hölderlin, *Scritti di estetica* (1785-1803), Ruschi, Milano 2004.
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739-40) Laterza, Roma-Bari, 1978.
- H. Jonas, *Il principio responsabilità* (1979), Einaudi, Torino 1990.
- I. Kant, *Storia generale della natura e teoria dei cieli*, (1755), Theoria, Roma 1987.
- I. Kant, *Critica della ragione pura* (1781-1787), Adelphi, Milano, 2001.
- I. Kant, *Critica del giudizio* (1790), Laterza, Roma-Bari 1978.
- A. Lami, *I presocratici, testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, Rizzoli, Milano, 1991.
- E. Lévinas, *Totalità ed infinito*, (1961), Jaka Book, Milano 2010.
- E. Lévinas, *Etica ed Infinito* (1982), Città Nuova, Roma 1984.
- E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.
- E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo* (1993), Jaka Book, Milano 2003.
- I. M. Levis, *Nastro rosso a New York* (1967), Garzanti, Milano 1969.

- K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844), Editori Riuniti, Roma 1969.
- K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere di Marx- Engels* (1844-47) Editori Riuniti, Roma 1972.
- M. de Montaigne, *Saggi* (1572-1592), Adelphi, Milano 1970 (2 voll.).
- J. L. Nancy, *Le Muse*, (1994); Diabasis, Reggio Emilia 2006.
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), Newton Compton, Roma 1977.
- F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), in *Opere 1882 – 1895*, Adelphi, Milano 1970.
- F. Nietzsche, *Ecce Homo* (1888), Adelphi, Milano 1969.
- F. Nodari, *Il male radicale tra Kant e Lévinas*, Giuntina, Firenze 2008.
- L. Pareyson, *Schelling, Presentazione e antologia* a cura di, Marietti, 1975.
- G. Penzo, *Meister Eckhart, Una mistica della ragione*, Messaggero, Padova, 1992.
- Platone, *Fedone*, (385-378 a.C.), Feltrinelli, Milano 1994.
- Platone, *Repubblica* (387 a.C. circa), Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Plotino, *Enneadi*, (253-269), Rusconi, Milano 1992.
- K. Popper, *Congetture e confutazioni* (1963), Il Mulino, Bologna 1972.
- G. di Ockham, *Logica dei termini*, (1323), Rusconi, Milano 1992.
- Tommaso d'Aquino, *La somma teologica* (1265-1273), PDUL Ediz, Studio Domenicano, Bologna 1984.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921-1922) e *Quaderni* (1914-1916), Einaudi, Torino 1983.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino, 1999.

**LA FILOSOFIA MEDIEVALE PER PROBLEMI
ATTRAVERSO LA FIGURA DI
PIETRO ABELARDO**



Angelo Sala

**Istituto di Istruzione Superiore "Lorenzo Rota" di Calolziocorte
anno scolastico 2011 - 2012**

Sommario

Sommario.....	90
Introduzione.....	91
Aspetti e problemi di filosofia medievale nella figura di Pietro Abelardo	92
Finalità.....	92
Obiettivi.....	93
Prerequisiti.....	93
Metodologie strumenti	93
Fasi di lavoro	95
Lezioni frontali.....	95
La questione degli universali	95
La questione del rapporto ragione-fede.....	97
Il metodo della scolastica	97
La figura di Abelardo	100
Attività proposte	104
Lavoro sul testo: “La storia delle mie disgrazie”	104
Quaestio: l’amore tra Abelardo ed Eloisa.....	104
Esempi proposti	105
Due esempi di lavori svolti	110
Discussione nella forma del “Simposio”	115
Verifica e valutazione: esempi.....	117
Verifiche ed esercizi in itinere	121
Bibliografia	127
Sitografia	127

Introduzione

In questo scritto si intende svolgere un **percorso tematico sulla filosofia medievale con al centro la figura di Pietro Abelardo**.

Si tratta di un percorso che lo scrivente ha sperimentato più volte e con diverse varianti. Tale percorso permette di creare in fretta quelle competenze necessarie per affrontare con serenità la filosofia moderna. L'esigenza di stringere i tempi sulla filosofia medievale è dovuta ad un esiguo monte ore previsto nel *Liceo scientifico* per la classe di terza, cioè 2 ore a settimana, che costringe normalmente a rinviare alla classe quarta la trattazione di tematiche che non si sono potute svolgere l'anno precedente.

Con la *riforma Gelmini* il numero di ore curricolari del Liceo scientifico e del Liceo delle scienze umane verrà equiparato a quello del Liceo classico, cioè 3 ore a settimana, e pertanto il problema si proporrà solo per i Licei di altro indirizzo, per i quali c'è la riduzione a 2 ore su tutti gli anni di corso. Il Liceo delle scienze umane, avendo al suo interno discipline come la psicologia e la sociologia, potrà addirittura dispensare la Filosofia dal trattare autori non propriamente filosofici con la possibilità di costruire programmi più specifici della disciplina.

Per la costruzione del percorso su Pietro Abelardo del cospicuo materiale a mia disposizione è stato utilizzato quello ritenuto più significativo, con particolare attenzione all'aspetto pratico-operativo della proposta. Le verifiche indicate e le soluzioni riportate sono opera di collaborazione con allievi in diversi anni scolastici, compresi quelli di quest'anno.

Aspetti e problemi di filosofia medievale nella figura di Pietro Abelardo

Il percorso programmato si rivolge ad una classe 3° di un liceo scientifico, e ha la durata complessiva di 14 ore. L'ampio spazio dedicato alla figura di Pietro Abelardo si giustifica in due modi: da una parte la sua vicenda biografica permette di descrivere uno spaccato di vita e di costumi degli intellettuali del medioevo; dall'altro, nella sua opera, è possibile rintracciare l'intera rosa dei problemi principali della filosofia medievale.

A scopo esemplificativo si possono indicare i seguenti: il problema del rapporto con ragione-fede, la questione degli universali, la questione del metodo con particolare riferimento alla logica filosofica e alla teologia, la questione etica e la tematica dell'amore. La lettura del libro-confessione di Abelardo intitolato "La storia delle mie disgrazie" e di alcune lettere di Eloisa permette di avvicinare questi problemi nella vicenda concreta e appassionante di un uomo e di una donna protagonisti del loro tempo.

Nelle lezioni frontali, è richiesto di fare ampio uso dei testi originali cercando già in aula di coinvolgere gli studenti nella lettura. A casa gli studenti sono chiamati a lavorare in gruppo sui testi, svolgendo alcune tipologie di esercizio. La più importante di queste tipologie è sicuramente lo svolgimento di una questione disputata secondo i canoni del metodo scolastico. Questa attività permette di abituare lo studente ad esprimere le proprie opinioni nel rigore di un procedimento sillogistico e con l'ausilio di citazioni puntuali a sostegno delle proprie tesi. Non meno importante è la discussione orale prevista nella forma del "simposio", dove ogni studente sarà chiamato ad esprimere oralmente in modo efficace una soluzione a un problema che offre diverse tipologie di soluzione.

Il percorso si colloca idealmente al termine dell'anno di terza (oppure all'inizio dell'anno di quarta, qualora la filosofia medievale non sia stata affrontata). Abelardo può essere introdotto dopo una breve spiegazione della figura di Agostino e di Sant'Anselmo, e serve poi a introdurre i caratteri generali di S. Tommaso e della filosofia scolastica, in preparazione alla rivoluzione scientifica e alla filosofia cartesiana.

Abelardo è innanzitutto un importante **logico**, che interviene con decisione nel dibattito sulla natura degli universali. Adotta in seguito i metodi della logica anche nel campo della **teologia** e dell'**etica**, innovando profondamente le discipline. Le sue tesi, giudicate eretiche, vengono condannate. La fama che lo accompagna, oltre all'acume del suo ingegno, deve molto alla drammatica **storia d'amore** con la giovane Eloisa.



Finalità

Il percorso didattico, mediante l'uso di particolari metodologie e strumenti didattici, si propone di promuovere nello studente le capacità di:

- esercitare la riflessione critica sulle diverse forme del sapere (metafisica, logica, gnoseologia, etica) e sulle loro relazioni strutturali;
- sviluppare intelligenze multiple (pensiero logico-pensiero narrativo), mediante l'esposizione di un problema filosofico attraverso uno schema prestabilito;

- controllare il discorso filosofico scritto e orale, attraverso l'uso di adeguate strategie argomentative e di procedure logiche corrette;
- realizzare produzioni culturali a disposizione di eventuali lettori.

Obiettivi

Al termine del percorso, lo studente dovrà:

- individuare il contributo innovativo di Abelardo nella storia della filosofia in riferimento al contesto storico di cui è documento: la questione degli universali, il rapporto tra ragione e fede, la questione del metodo tra filosofia e teologia;
- riconoscere, definire, utilizzare ed enucleare nella lettura dei testi, i seguenti concetti essenziali della filosofia medievale: ragione e fede, universale, nominalismo, realismo, concettualismo, essenza ed esistenza, Dio, teologia naturale e rivelata, ragione è autorità, etica dell'intenzione, conoscere e credere, scienza sacra, esistenza di Dio, empirismo, metodo scolastico;
- conoscere e sapere ricostruire lo sviluppo della questione del rapporto ragione-fede e degli universali;
- ricostruire e la strategia argomentativa per autorità e del metodo scolastico;
- potenziare la capacità di organizzare il lavoro di gruppo economicamente e con equità, valorizzando le competenze di ciascun membro.

Prerequisiti

Competenze: lo studente sa compiere le seguenti operazioni nella lettura dei testi filosofici precedentemente affrontati:

- definire comprendere termini e concetti;
- enucleare le idee centrali;
- ricostruire la strategia argomentativa e rintracciarne gli scopi;
- riassumere, in forma sia orale sia scritta, le tesi fondamentali;
- ricondurre le tesi individuate nel testo al pensiero complessivo dell'autore, al contesto storico di cui è documento, alla tradizione storica nel suo complesso;
- confrontare testi di argomento affine
- lo studente nel lavoro di gruppo sa:
 - lavorare autonomamente;
 - organizzare il lavoro con equità.

Conoscenze: lo svolgimento del percorso presuppone la conoscenza di alcuni dei problemi principali della filosofia antica. In particolare:

- L'amore platonico (Simposio e Fedro)
- La questione del linguaggio (Gorgia e Cratilo platonico)
- La logica aristotelica e stoica
- L'etica (Socrate, Aristotele e l'ellenismo)

Metodologie strumenti

Le modalità di lavoro previste in questo percorso potrebbero seguire la seguente scansione. Recuperato il testo di Abelardo intitolato "La storia delle mie disgrazie", si dà lettura in classe delle parti più significative, aprendo parentesi teoriche necessarie a chiarire i passi particolarmente difficili.

Vengono assegnati compiti a casa di completamento di lettura, di schematizzazione delle problematiche, studio di parti del manuale in dotazione e brevi ricerche, fino all'esaurimento del testo.

Il lavoro prosegue con gli studenti divisi in piccoli gruppi, che a casa svolgono l'esercizio di svolgimento di una questione disputata dopo previa lezione frontale di spiegazione e lettura di un esempio.

Al termine del lavoro si può fissare una data per attivare una discussione comune, libera e informale sulla vicenda di Abelardo nella modalità del "simposio".

Chi strumenti didattici utilizzati sono:

- Abelardo, "La storia delle mie disgrazie" e le lettere di Eloisa
- Il manuale in dotazione
- Verifiche ed esercizi in itinere preparati dall'insegnante
- Proiettore con collegamento web per mostrare luoghi, curiosità e sitografia su Abelardo

Fasi di lavoro

Lezioni frontali

La questione degli universali

Per **universale** s'intende un concetto generale attribuibile a più individui o cose. Nel pensiero classico l'universale o concetto era la forma, l'idea di una cosa, l'essenza partecipata da più cose, che dà alle cose la loro natura o i loro caratteri comuni (*Idea* per Platone, *Forma* o *Sostanza* per Aristotele).

Il **problema degli universali** è il problema dello *status ontologico* di questi concetti: poiché gli enti che ci circondano sono *individuali* e i concetti sono *universali*, esistono o no realtà universali? Il problema è sollevato da **Porfirio** nel suo commento alle *Categorie* di Aristotele, che riguardo ai generi e alle specie (cioè gli universali) si chiede:



Il problema degli universali è fondamentale per la conoscenza umana, perché senza generi e specie diventa impossibile qualsiasi conoscenza razionale.

Le soluzioni del problema sono molteplici. Lo schema propone le soluzioni ritenute classiche ma ne esistono altre, come quella di Abelardo che si discosta sia dal realismo che dal nominalismo e prende il nome di concettualismo.

REALISMO		NOMINALISMO	
Esistono fuori dall'intelletto (logica platonico-aristotelica)		Esistono solo nell'intelletto (logica stoica)	
ESTREMO	MODERATO	MODERATO	ESTREMO
<p>Gli universali sussistono nella mente e fuori dalla mente; inoltre hanno una consistenza ontologica propria, cioè esistono separatamente rispetto alle realtà individuali mutevoli e contingenti. Essi sono gli immutabili prototipi delle realtà individuali, cioè le Idee, i modelli in base ai quali Dio ha creato il mondo.</p> <p>Reali in senso stretto sono solo gli universali; gli individui costituiscono solo modificazioni accidentali di essi.</p>	<p>Gli universali sussistono nella mente e fuori dalla mente; tuttavia non esistono separatamente dagli individui ma solo individualizzati e incorporati nelle cose singole, come forme o essenze intrinseche delle cose.</p>	<p>Gli universali sussistono solo nella mente e non nelle cose; sono concetti che fungono da segni mentali atti a raccogliere in una stessa classe una serie di individui che hanno tra di loro caratteristiche affini.</p> <p>Pur non avendo una consistenza ontologica, gli universali hanno comunque una validità logica.</p>	<p>Gli universali sussistono solo nella mente e non nelle cose; inoltre rappresentano solo dei nomi senza alcun corrispettivo reale.</p> <p>Gli universali non hanno né consistenza ontologica, né validità logica: sono cioè nomi privi di significato</p>
Tradizione neoplatonica, Scoto Eriugena, S. Anselmo, Guglielmo di Champeaux	Tradizione aristotelica e S. Tommaso.	Abelardo e Ockam	Roscellino

Il problema generale che sta a monte della questione degli universali è: il pensiero rispecchia la realtà?

Per il Realismo (in cui rientra anche il pensiero Platonico e Aristotelico) la risposta è positiva: se c'è corrispondenza tra pensiero, linguaggio e realtà allora è possibile la metafisica ed è possibile giustificare filosoficamente i dogmi della religione cristiana (accordo ragione / fede).

Per il Nominalismo la risposta è negativa: il divorzio tra pensiero e realtà comporta quindi una tendenza anti-metafisica e anti-teologica (inconciliabilità di ragione / fede e dissoluzione della scolastica).

In base alla soluzione data alla questione degli universali possiamo quindi ricavare le risposte che i vari filosofi hanno dato agli altri problemi fondamentali della scolastica:

La questione del rapporto ragione-fede

Il problema del rapporto ragione-fede può essere svolto anche facendo leggere S. Tommaso, *La Somma Teologica*, parte prima, questione prima, *La dottrina sacra: quale essa sia e a quali cose si estenda*.

Si propone qui di seguito solo uno schema riassuntivo della questione.

	Rapporto ragione-fede	La dimostrazione dell'esistenza di Dio
S. Anselmo (realismo esagerato)	<i>Credo ut intelligam</i> = la fede è il punto di partenza per ogni speculazione razionale.	Prova a priori o argomento ontologico
Abelardo (concettualismo)	<i>Intelligo ut credam</i> = si può credere solo a ciò che si intende con la ragione.	
S. Tommaso (realismo moderato)	La ragione ha un suo spazio autonomo rispetto alla fede ma tra i due campi c'è totale accordo, infatti la dimostrazione razionale (cioè la filosofia) serve da supporto alle verità di fede.	Prove a posteriori (= l'esistenza del mondo implica l'esistenza di Dio): 1. ex motu; 2. ex causa; 3. ex possibili et necessario; 4. ex gradu; 5. ex fine.
Ockam (nominalismo moderato)	Ragione e fede sono eterogenee e inconciliabili. <i>Empirismo radicale</i> : tutto ciò che oltrepassa i limiti dell'esperienza non può essere conosciuto né dimostrato dall'uomo (la conoscenza intuitiva è alla base di quella astrattiva; la realtà è solo individuale)	La prova a priori è invalida: l'esistenza può essere conosciuta solo per mezzo della conoscenza intuitiva. Le prove a posteriori sono invalide critica del principio di causalità sul quale le prove si fondano: dalla conoscenza dell'effetto non si può risalire alla conoscenza della causa.

Il metodo della scolastica

Cerchiamo ora di chiarire che cosa sia questa scolastica, vittima di denigrazioni secolari e tanto difficile da penetrare senza preparazione a causa del suo aspetto tecnico che sembra fatto per respingere il profano, e quale sia la sua portata.

Vocabolario

Prima di tutto, leggi del linguaggio. Se le famose controversie tra realisti e nominalisti hanno riempito il pensiero medioevale è perché gli intellettuali del tempo accordavano alle parole un giusto potere e si preoccupavano di definirne il contenuto. E' essenziale per essi sapere quali rapporti esistano tra la parola, il concetto, l'essere. I pensatori e i professori del Medioevo vogliono sapere di che cosa parlano. La scolastica è a base di grammatica. Gli scolastici sono gli eredi di Bernardo di Chartres e di Abelardo.

Dialettica

Seguono le leggi della dimostrazione. Il secondo piano della scolastica è la dialettica, insieme di procedimenti che fanno dell'oggetto del sapere un problema, che lo espongono, lo difendono contro chi lo attacca, lo risolvono e convincono l'ascoltatore e il lettore. Qui il pericolo è il ragionamento a vuoto - non più il verbalismo, ma la filastrocca. Bisogna dare un contenuto alla dialettica, un contenuto non di sole parole ma di pensiero valido. I dottori universitari sono i discendenti di Giovanni di Salisbury il quale diceva: «La logica da sola rimane esangue e sterile; essa non porta nessun frutto di pensiero se non concepisce al di là delle parole».

Autorità

La scolastica si nutre di testi. Essa è un metodo fondato sull'autorità, cerca il proprio sostegno nel doppio apporto delle civiltà precedenti: il Cristianesimo e il pensiero antico arricchito dal suo passaggio attraverso il mondo arabo. La scolastica è il frutto di un movimento, di un rinascimento; essa digerisce il passato della civiltà occidentale. La Bibbia, i Padri, Platone, Aristotele, gli arabi, sono gli elementi del sapere, i materiali dell'opera. Qui il pericolo è costituito dalla ripetizione, dall'apprendimento mnemonico, dall'imitazione servile. Gli scolastici hanno ereditato dagli intellettuali del XII secolo il senso anelito del progresso necessario e ineluttabile della storia e del pensiero. Con i materiali essi costruiscono la loro opera.

Ragione: la teologia come scienza

Alle leggi dell'imitazione la scolastica unisce le leggi della ragione, alle prescrizioni dell'autorità gli argomenti della scienza. Meglio ancora, ed è questo un progresso decisivo del secolo, la teologia fa appello alla ragione, diventa una scienza. Gli scolastici danno un seguito all'invito, implicito nella Scrittura, che incita il credente a render ragione della propria fede: «Siate sempre pronti a soddisfare chiunque vi interrogherà, a dar ragione di quello che è in voi grazie alla fede e alla speranza» (1 Pietro 3, 15). Essi rispondono all'appello di san Paolo per il quale la fede è «l'argomento delle cose invisibili (argumentum non apparentium)» (Ebr. 11, 1). Da Guglielmo d'Alvernia, iniziatore in questo campo, a san Tommaso, che darà della scienza teologica l'esposizione più sicura, gli scolastici faranno ricorso alla ragione teologica, «ragione illuminata dalla fede (ratio fide illustrata)». La formula profonda di sant'Anselmo «fides quaerens intellectus, la fede si appella all'intelligenza» sarà illuminata quando san Tommaso avrà stabilito in linea di principio che «la grazia non fa scomparire la natura ma la compie (gratia non tollit naturam sed perficit)». Nulla è meno oscurantista della scolastica per la quale la ragione sfocia nell'intelligenza e i cui lampi trovano la loro perfezione facendosi luce.

Gli esercizi: quaestio, disputatio, quodlibet

Così fondata la scolastica viene strutturandosi attraverso il lavoro universitario, con i propri procedimenti d'esposizione. Alla base il commento dei testi, la lectio, analisi in profondità, la quale parte dall'analisi grammaticale che dà la lettera (littera), si eleva alla spiegazione logica che fornisce il senso (sensus) e si compie con la esegesi che rivela il contenuto in scienza e pensiero (sententia).

Ma il commento fa nascere la discussione. La dialettica permette di andare al di là della comprensione del testo per trattare i problemi che esso solleva, lo fa scomparire dinanzi alla ricerca della verità. Tutta una problematica si sostituisce all'esegesi. Con procedimenti adatti la *lectio* si sviluppa in *quaestio*. L'intellettuale universitario nasce nel momento in cui da passivo diventa attivo, quando comincia a mettere in discussione il testo, che è ormai solo un supporto quando si discute. Il maestro non è più un esegeta ma un pensatore: offre soluzioni, crea la sua conclusione della quaestio: la *determinatio*, è opera del suo pensiero.

La *quaestio*, nel XIII secolo, si distacca anzi da qualunque testo. Esiste in sé. Con la partecipazione attiva dei maestri e degli studenti essa diventa oggetto di una discussione, è diventata la *disputatio*.

Il padre Mandonnet ne ha data una descrizione classica: «Quando un maestro disputava, tutte le lezioni date nella mattinata dagli altri maestri e dai baccellieri della facoltà cessavano; soltanto il maestro che teneva la disputa faceva una breve lezione per permettere agli ascoltatori d'arrivare in tempo; poi la disputa cominciava. Essa occupava una parte più o meno grande della mattinata. Tutti i baccellieri della facoltà e gli allievi del maestro che disputava dovevano assistere all'esercizio. Gli altri maestri e studenti, a quanto pare, erano liberi; ma non c'è da dubitare che presenziassero più o meno numerosi a seconda della reputazione del maestro e dell'importanza dell'argomento in discussione. Il clero parigino, i prelati e altre personalità ecclesiastiche di passaggio nella capitale frequentavano volentieri questi tornei così appassionati. La disputa era la giostra dei chierici.

«La questione su cui si doveva disputare era fissata, in anticipo, dal maestro che doveva sostenere la disputa. Questa era annunciata in un giorno dato nelle altre scuole della facoltà. [...] La disputa si svolgeva sotto la direzione del maestro; ma non era lui, per essere esatti, a disputare. Era il suo baccelliere che assumeva l'ufficio di mallevadore e cominciava così il suo tirocinio in questo genere di esercizi. In genere le obiezioni erano presentate in modi diversi, prima dai maestri presenti, poi dai baccellieri, e, finalmente, se era il caso, dagli studenti. Il baccelliere rispondeva agli argomenti proposti, e, quando era necessario, il maestro gli prestava il suo concorso. Tale, sommariamente, era la fisionomia di una disputa ordinaria; ma questa ne era soltanto la prima parte, anche se la principale e la più movimentata.

Le obiezioni proposte e risolte durante la disputa, senza un ordine prestabilito, presentavano alla fine una materia dottrinale abbastanza disordinata, meno simile tuttavia agli avanzi di un campo di battaglia che ai materiali semilavorati di un cantiere di costruzione. Per tale ragione a questa seduta d'elaborazione ne succedeva una seconda, che portava il nome di determinazione magistrale.

Il primo giorno leggibile, come si diceva allora, vale a dire il primo giorno in cui il maestro che aveva disputato poteva dare lezione, poiché una domenica, un giorno di festa, o qualche altro ostacolo potevano impedire che fosse il giorno immediatamente seguente, il maestro riprendeva nella sua scuola la materia disputata il giorno, o i giorni, prima. Egli cominciava col coordinare, per quanto la materia lo permetteva, in un ordine o in una successione logica le obiezioni presentate contro la propria tesi e dava loro una formulazione definitiva. Egli faceva seguire queste obiezioni da qualche argomento in favore della dottrina che stava per proporre. Dopo di che passava a un'esposizione dottrinale, più o meno estesa, della questione in discussione, e ciò forniva la parte centrale ed essenziale della determinazione, finiva poi rispondendo a ognuna delle obiezioni proposte contro la dottrina della propria tesi. [...]

L'atto di determinazione, affidato alla scrittura dal maestro o da uno degli ascoltatori, costituiva quelle che noi chiamiamo le Questioni disputate e che sono il termine finale della disputa».

Infine, in questa cornice, si sviluppò un genere speciale: la disputa - se così si può dire - quodlibetale. Due volte all'anno i maestri potevano tenere una seduta durante la quale offrivano di trattare un problema «posto da chiunque su qualunque argomento (de quodlibet ad voluntatem cujuslibet)». Il padre Glorieux descrive questo esercizio nei seguenti termini: «La seduta comincia verso l'ora di terza, forse, o di sesta; in ogni modo, assai per tempo al mattino, perché può darsi che duri molto. Ciò che la caratterizza, infatti, è il suo andamento capriccioso, improvvisato, e l'incertezza da cui è dominata. Seduta di dispute, di argomentazione come tante altre; ma che offre questo carattere speciale: l'iniziativa sfugge al maestro per passare agli ascoltatori. Nelle dispute ordinarie, il maestro annuncia in precedenza gli argomenti di cui si occuperà, egli ha quindi riflettuto su di essi e si è preparato. In queste sedute, invece, chiunque può sollevare qualsiasi problema. E questo è per il maestro il grande pericolo. Le domande o le obiezioni possono venire da tutte le parti, ostili o curiose, o anche maligne, poco importa. C'è chi può interrogarlo in buona fede, per conoscere la sua opinione; ma può darsi vi sia anche qualcuno che tenta di metterlo in contraddizione con se stesso o di obbligarlo a pronunciarsi su argomenti scottanti che egli preferirebbe ignorare. Talvolta sarà uno straniero curioso o uno spirito inquieto; talaltra un rivale geloso o un maestro malizioso che tenterà di metterlo in imbarazzo. Qualche volta i problemi saranno chiari e interessanti, qualche altra le domande saranno ambigue e il maestro farà una certa fatica per afferrarne l'esatta portata e il vero senso. Certuni si trincereranno candidamente nel campo puramente intellettuale; altri invece nutriranno qualche scopo celato, politico o denigratorio... Bisogna dunque che chi vuole tenere una disputa di tal genere possieda una presenza di spirito poco comune e una competenza quasi universale».

Così si sviluppa la scolastica, maestra di rigore, stimolatrice di un pensiero originale, ma obbediente alle leggi della ragione. Il pensiero occidentale, che aveva fatto con la scolastica progressi decisivi, doveva restarne segnato per sempre. Nella conclusione di un libro E. Gilson ha potuto scrivere: «Non è possibile comprendere il cartesianesimo senza confrontarlo continuamente con quella scolastica che disprezza, ma in seno alla quale si installa e di cui, visto che la assimila, si può ben dire che si nutre».

Rimaneggiato da J. Le Goff, *Intellettuali nel medioevo*, Mondadori, Milano 1984, pp. 93-97

La figura di Abelardo

Dal successo allo scandalo

La vita intensa e avventurosa di Abelardo ci è nota soprattutto grazie ad una lettera autobiografica che egli scrive ad un amico (o così dice) per consolarlo e che è nota come Storia delle mie disgrazie. Da essa sappiamo che Abelardo nasce a Le Pallet, in Bretagna, nel 1079, da una famiglia della piccola nobiltà. Ben presto, rinuncia alla progenitura e decide di “educarsi nel grembo di Minerva”, cioè di dedicarsi agli studi. Durante quegli anni è allievo dei principali maestri di logica del tempo, Roscellino (1050 ca. - 1125 ca.) e Guglielmo di Champeaux (1070 ca. - 1122). Il suo successo come maestro di logica culmina con l’insegnamento a Parigi, dopo non poche difficoltà dovute ai contrasti con Guglielmo. Oramai più che trentenne, decide di intraprendere lo studio della teologia. Si reca da un celebre maestro dell’epoca, Anselmo di Laon (1050-1117), del quale rimane però profondamente insoddisfatto. Dopo alcuni scontri con Anselmo e i suoi allievi torna a Parigi e inizia egli stesso a insegnare teologia interpretando le Scritture e i passi dei Padri della Chiesa.

A questo punto della sua vita (siamo nel 1117), si colloca la storia d’amore con una ragazza nota per la sua cultura, Eloisa (1101-11164), nipote e pupilla di Fulberto, canonico della cattedrale di Parigi. Abelardo convince Fulberto ad ospitarlo a casa sua in cambio dell’insegnamento ad Eloisa. La relazione che ne deriva porta prima ad uno scandalo e poi alla nascita di Astrolabio, che Eloisa partorisce in Bretagna dove Abelardo la porta di nascosto. Per riconciliarsi con Fulberto, Abelardo organizza delle nozze segrete. La divulgazione del segreto e le ingiurie che Fulberto riversa sulla nipote spingono però Abelardo a nascondere Eloisa nel monastero dell’Argenteuil. A quel punto Fulberto, sentendosi tradito e convinto che la nipote sia divenuta monaca, si vendica facendo evirare Abelardo.

La composizione delle grandi opere e le condanne

Negli anni successivi Abelardo diviene monaco ed entra nell’abbazia di Saint-Denis, ma non cessa di insegnare (nel priorato di Maisoncelles). In questo periodo subisce una condanna al concilio di Soissons (1121), essendo stato accusato di sabellianesimo per le tesi espresse nel Tractatus de unitate et trinitate divina (Theologia Summi Boni, noto come Teologia del Sommo Bene). Negli anni successivi vedono la luce la Theologia Christiana, la Logica nostrorum e il Sic et Non, mentre è probabile che la Logica Ingredientibus e la Dialectica risalgano a qualche anno prima. Di tutte queste opere però la datazione non è precisa, complicata dall’abitudine di Abelardo di riscrivere e modificare i propri scritti. Successivamente si ritira un eremo vicino a Troyes, dove costruisce l’oratorio del Paracleto e dove viene raggiunto da numerosi studenti. Sentendosi minacciato, nel 1126, si trasferisce in Bretagna, alla guida del monastero di Saint Gildas, dove resta per alcuni anni. Nel 1129 cede il Paracleto alle monache dell’Argenteuil, di cui Eloisa era diventata priora, oramai senza sede dopo che l’abate di Saint Denis aveva rivendicato il possesso del monastero. Nel 1135 Abelardo è di nuovo a Parigi dove insegna. A questi anni risalgono la Theologia Scholarium, il Commento all’Epistola di san Paolo, l’Etica, e nuove redazioni di opere precedenti.

Negli anni successivi è impegnato in un’aspra polemica con Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry, che lo accusano di eresia. Esito di questo scontro è la condanna delle sue tesi al concilio di Sens (1140), a cui Abelardo decide di reagire recandosi a Roma per fare appello al papa. Durante il viaggio si ammala e trova rifugio presso Pietro (1092 ca. - 1156), abate di Cluny. A Cluny e poi a Châlon passa gli ultimi anni della sua vita. Muore nel 1142, ma “non lasciava trascorre un momento senza pregare o leggere o scrivere o dettare”, ricorda Pietro di Cluny in una lettera indirizzata a Eloisa. Forse a questo periodo risale la composizione del Dialogo tra un ebreo, un cristiano e un filosofo, ma l’esatta datazione dell’opera è oggetto di discussione.

L’importanza della logica e il problema degli universali

La fama di Abelardo inizialmente è dovuta alle sue conoscenze logiche. Della logica, o dialettica, Abelardo ha un’enorme stima. Essa è infatti la scienza del discorso vero e del discorso falso, che indaga le proposizioni e le argomentazioni e ne mostra la validità logica e la coerenza. Da questo punto di vista, la logica ha una sorta di primato rispetto a tutte le altre discipline – Abelardo, riprendendolo dagli Stoici, suddivide la filosofia in logica, fisica ed etica –, perché ciascuna di esse si esprime attraverso i discorsi: “tutti gli ambiti del sapere rientrano in un certo modo nella logica, perché per risolvere i problemi che si pongono, devono usare le argomentazioni le cui forme e struttura sono studiate dalla logica” (Logica ingredientibus). La logica studia dunque le argomentazioni, ossia i sillogismi, e i suoi componenti: le proposizioni e le parole.

Come maestro di logica, Abelardo legge e commenta alcune opere degli antichi: l'Isagoge di Porfirio (233 - 305 ca.) e il commento che ne aveva fatto Boezio (480-525); alcuni testi di Aristotele (384 a.C. - 322 a.C.) – le Categorie, i Topici e il De interpretazione –, i testi di logica di Boezio, ossia tutti quegli scritti che compongono il corpus della cosiddetta logica vetus. Dall'attività di insegnamento nascono poi molti quesiti, come, ad esempio, sulle partizioni della categorie, sui rapporti tra le classificazioni dei loci, sul valore delle forme del sillogismo.

Un tema importante su cui Abelardo si scontra con i maestri riguarda la natura degli universali. Il problema prendeva le mosse da Porfirio che, parlando dei generi e delle specie della logica aristotelica si era chiesto se fossero res o voces, ossia se esistessero come realtà o fossero solo parole. A questa domanda aveva dato una risposta autorevole Boezio, affermando che si trattava di conceptus, concetti, che avevano solo una realtà mentale e si fondavano sulla relazione di somiglianza che vi è tra le cose. Abelardo fa di questa discussione il proprio campo di battaglia privilegiato. Egli prende di mira sia le posizioni realiste di Guglielmo di Champeaux, che ritiene che gli universali siano res, sia la posizione attribuita a Roscellino, cioè che fossero voces. Lo stesso Abelardo ci documenta le sue critiche a Guglielmo. Secondo quest'ultimo, l'universale sarebbe stato una res unica e identica, che costituisce la sostanza degli individui, i quali si diversificano solo per gli aspetti secondari. Due individui come Platone e Socrate condividerebbero perciò la stessa sostanza homo e si distinguerebbero per aspetti accidentali. Abelardo replica che questa tesi è inaccettabile. Se l'essenza fosse la medesima, il genere animal sarebbe contemporaneamente rivestito della razionalità e della non-razionalità, che appartengono alle sue diverse specie (come l'uomo e l'asino). Ma come possono due contrari "inerire contemporaneamente alla stessa realtà"? Inoltre questa tesi ha conseguenze inaccettabili: gli accidenti determinerebbero gli individui e dovrebbero perciò precederli (poiché si aggiungerebbero alla specie), mentre sono per definizione secondari. Abelardo racconta che Guglielmo e i suoi furono costretti a rivedere la loro tesi più volte, ma anche di queste revisioni Abelardo mostra la infondatezza.

La tesi dell'altro maestro, Roscellino, è più difficile da descrivere, perché nessuna delle fonti la riporta in modo chiaro. Non sappiamo se Roscellino definisce le voces come "flatus vocis" (questa è l'accusa di Anselmo d'Aosta), ossia emissione di fiato. Nella Logica Nostrorum Abelardo critica Roscellino obiettando che le voces sono fatte di aria, cioè di materia, aria: Roscellino avrebbe inteso quindi gli universali come res.

Anche per Abelardo gli universali appartengono al dominio delle parole e non delle cose. Ma a differenza di Roscellino, egli insiste sul valore semantico degli universali: sono termini che generano nella mente di chi ascolta un concetto che sintetizza i caratteri di molti individui. La parola "uomo", per fare un esempio, non significa una res, un fatto in se stesso, ma una serie di caratteri che si trovano in tutti gli uomini. Per Abelardo, infatti, gli universali, come già diceva Aristotele, sono "ciò che si predica di molti": costituiscono perciò un problema di predicazione e ad esistere nella realtà sono solamente gli individui. I termini e i concetti universali non rispecchiano un'entità, ma si fondano solo uno status, un modo di essere, in cui convengono i vari individui: gli uomini, ad esempio, convengono nell'essere uomini.

Ma che origine hanno gli universali? Gli universali nascono nella mente dell'uomo per reiterate esperienze di oggetti simili; le parole che vengono ad essi imposte (arbitrariamente) sono in grado di evocarli nella mente delle persone. Il concetto universale è "comune e confuso", una sorta di immagine sfuocata che sta al posto di molti individui dai tratti comuni. Da queste considerazioni deriva un'importante conseguenza: il modo in cui le cose sono è diverso da quello in cui le comprendiamo. Tra parole e cose, in altri termini, non esiste un rapporto di specularità. In tutta questa polemica emerge uno dei caratteri della riflessione di Abelardo: distinguere il livello del linguaggio da quello delle cose, ma nello stesso tempo ribadire l'importanza fondamentale del primo e del suo studio.

Usare la logica in teologia

È facile allora immaginare che quando Abelardo intraprende lo studio della teologia, vi adatti i metodi che ha imparato ed elaborato studiando logica. Che la dialettica fosse fondamentale per la teologia, Abelardo lo mostra ricordando un aneddoto, secondo il quale Agostino di Ippona (354-430), non ancora convertito, sarebbe riuscito a mettere in difficoltà il vescovo di Milano Ambrogio (340-397) proprio con le armi della logica: "E infatti Agostino, ancora filosofo pagano e nemico dei cristiani, non avrebbe potuto inquietare il sacerdote Ambrogio di Milano, uomo cattolico, a causa dell'unità della Divinità, che quel santo vescovo affermava con verità nelle Tre Persone, se non si fosse anch'egli reso forte della dialettica" (Dialectica). Quale prova migliore, per Abelardo, della necessità dello studio della dialettica anche per i cristiani?

Il compito del teologo secondo Abelardo è cercare di chiarire i Testi Sacri, usando gli strumenti offerti dalla logica. Perché, come dicevano i suoi studenti: “non era possibile credere a qualcosa che prima non fosse compreso” (*Historia calamitatum*). In queste parole si individuano sia la polemica contro l’insegnamento degli altri maestri, troppo succubi dei Padri e restii a usare gli strumenti di grammatica e dialettica, sia la valorizzazione da parte di Abelardo della teologia come studio razionale che è fondamentale per la fede stessa.

Secondo Abelardo, il teologo deve essere consapevole di due cose. Innanzitutto del fatto che le parole umane, quando vengono usate per parlare di Dio, perdono la ratio della loro inventio, ossia il senso originario per cui sono state imposte alle cose, cioè per parlare degli oggetti del nostro mondo. Esse non vengono perciò usate in modo proprio e sono una sorta di metafora. A questo scarto tra l’oggetto (Dio) e la parola umana, se ne aggiunge un altro: la distanza tra le capacità della mente umana e l’incommensurabilità di Dio come oggetto di conoscenza. Da qui si trae la seconda avvertenza, di cui deve essere consapevole il teologo: nel suo campo non potrà mai approdare alla verità, ma solo alla verosimiglianza, all’ombra della verità. Riconosciuti questi limiti, il teologo non deve però rinunciare all’uso della ragione: le parole del dogma non possono essere ripetute senza cercare di riflettere, di capire, di trovare un senso, un’analogia con le cose del nostro mondo. Altrimenti risulterebbero assurde e aprirebbero la strada a interpretazioni arbitrarie. Per conservare la vera fede, è dunque più pericoloso evitare di usare la ragione che adottarla per chiarire, nei limiti dell’intelletto umano, le parole della Scrittura.

Tra i temi più importanti della teologia di Abelardo vi è l’analisi della Trinità, alla quale è dedicata in larga parte la *Theologia Summi Boni*. Abelardo spiega che la Trinità non è nelle parole, ma nelle cose, ossia è una realtà, ma occorre analizzare le parole che esprimono il dogma per evitare di trarre delle conclusioni eretiche. Così, dire che Dio è “tre persone” non significa dire che è “tre”: è un errore logico dimezzare un predicato doppio. Perché non sembri assurdo dire che Dio è uno solo ma tre Persone, si possono paragonare le tre Persone ad un uomo che compie tre azioni diverse: l’uomo sarà sempre lo stesso, ma sarà tre persone in quanto parla, in quanto ascolta, in quanto si parla di lui. Dio è dunque tre secondo le proprietà e non secondo il numero: la definizione (e quindi il piano linguistico) separa ciò che nella realtà è unito. Nella *Theologia Scholarium* Abelardo adotta un altro parallelismo: la Trinità è paragonabile a un sigillo di bronzo, nel quale distinguiamo, ma solo concettualmente, la materia bronzo, la forma del sigillo e l’azione del sigillare, elementi che nella realtà sono inseparabili (un’altra celebre metafora paragona la Trinità a una statua di cera, nella quale distinguiamo, ma non separiamo, la cera dalla forma della statua). Vediamo qui all’opera il metodo di Abelardo: l’analisi dei termini, delle loro implicazioni e delle loro relazioni, l’uso di immagini, la distinzione tra il piano del linguaggio e quello della realtà.

La rivalutazione dei filosofi pagani e le contraddizioni dei Padri

Un’altra tesi importante di Abelardo riguarda i filosofi antichi. Egli è convinto che sotto le immagini che essi hanno usato si nascondano contenuti affini a quelli del cristianesimo. Come le nostre parole, quando parliamo di Dio, sono metafore, così anche le parole degli antichi filosofi sono degli involucra, degli integumenta, che nascondono verità più profonde, difficili da esprimere e bisognose di protezione. L’Anima del mondo di cui parla Platone (428-27 a.C. - 348-47 a.C.) nel *Timeo*, per citare l’esempio più celebre, sarebbe un’intuizione della necessità dello Spirito Santo. In questo modo Abelardo da un lato recupera lo studio degli antichi filosofi; dall’altro, facendo coincidere essi con la ragione e mostrando la loro compatibilità con il cristianesimo, legittima anche l’uso della ragione in campo teologico. Sono temi che suscitano l’indignazione di molti ambienti monastici, che condannano nella filosofia di Abelardo non solo molti errori di fede, ma una prospettiva metodologica che lascia ampio spazio alla ragione umana. Possiamo capire allora l’accanimento di Bernardo di Chiaravalle (1091-1153) e Guglielmo di Saint-Thierry (1075 ca. - 1148) nel far condannare le tesi di Abelardo.

Tra le opere teologiche di Abelardo un posto particolare occupa *Sic et Non*. Il testo consiste in una raccolta di citazioni dei Padri della Chiesa relative a diversi temi e contrastanti tra loro (e da ciò il titolo *Sic et Non*, ossia sì e no). Lo scopo di Abelardo è mostrare come, tramite l’applicazione di alcuni metodi, le contraddizioni possano essere sciolte. Il testo nasce all’interno del mondo delle scuole e forse è una sorta di eserciziaro. Il prologo è di particolare importanza perché indica i metodi che devono essere adottati per sciogliere le contraddizioni. Perciò l’opera presenta un’utile indicazione sul metodo che Abelardo adotta e intende lasciare in eredità ai propri studenti. Oltre a varie indicazioni sulla possibilità che certi testi siano apocrifi o corrotti o ritrattati, che contengano volutamente tesi eretiche che intendono criticare, alla considerazione che solo i Testi Sacri sono vincolanti e non i loro interpreti, per quanto illustri, Abelardo sottolinea che le parole possono avere significati diversi, che l’intenzione di un autore può essere fraintesa dal lettore, quando non comprende bene il senso del testo che leg-

ge. Ancora una volta, è evidente che l'approccio di Abelardo si rifà all'insegnamento della logica, al problema del significato delle parole e alla libertà della ricerca da parte del teologo.

Che cosa è il peccato?

L'impostazione logica si percepisce anche nella formulazione dell'etica. Nell'opera intitolata *Ethica o Scito te ipsum* (Conosci te stesso), Abelardo si chiede che cosa sia il peccato. Si tratta di definire in modo preciso un concetto fondamentale, muovendosi tra i diversi significati che si danno al termine (vedi il saggio di Carla Casagnande in questo volume). Al metodo dialettico si unisce l'individuazione di ciò di cui un uomo può essere veramente responsabile e cioè le scelte del suo animo, non i desideri e i pensieri, che nascono spontaneamente, non le inclinazioni, che sono innate, e neppure le azioni, che spesso hanno esiti diversi da quelli per cui le mettiamo in atto. Noi siamo padroni solo dell'assenso o del dissenso che diamo ai nostri desideri e pensieri. Il peccato sarà allora un assenso dato consapevolmente a cose illecite, come tali definite dalla legge di Dio. Perciò il peccato è da un lato assenso a cose malvagie, l'intenzione con cui si compiono (o si cercano di compiere) le azioni, dall'altro disprezzo di Dio, poiché dare l'assenso a un pensiero che riguarda l'uccidere, il rubare ecc. equivale a disprezzare la legge di Dio. Da queste premesse derivano conseguenze notevoli. Come si può considerare peccaminoso chi è convinto di agire per il bene? L'etica di Abelardo porta a conclusioni radicali: coloro che hanno perseguitato Cristo, hanno peccato, perché così si comprende dalle Scritture, ma se non avessero fatto, "avrebbero peccato di più... ponendosi contro la propria coscienza" (Conosci te stesso), perché erano convinti di agire per il meglio. La riflessione di Abelardo non è esente da tensioni interne: accanto alla costruzione di un'etica razionale, troviamo la considerazione che per fede dobbiamo credere che chi muore senza la fede è destinato alla dannazione e che bisogna accettare anche fatti non spiegabili ad esempio che gli infedeli siano stati lasciati senza la vera religione.

Le lettere di Abelardo

L'uso spregiudicato della ragione e la forza polemica dell'insegnamento di Abelardo hanno diviso i contemporanei tra studenti fedeli e avversari spietati. Tuttavia, la fama di Abelardo al di fuori degli ambienti della scuola deve molto, durante tutto il Medioevo e in seguito, sia alla sua vita avventurosa sia ad un epistolario di grande valore. La prima lettera è la già citata *Historia calamitatum*. Il seguito è costituito da lettere dello stesso Abelardo e di Eloisa. Eloisa scrive di aver avuto tra le mani la *Historia* e di aver provato preoccupazione e timore per la sorte dell'ex consorte. I temi affrontati dall'epistolario sono molti. Eloisa ripercorre la storia avuta con Abelardo, proclama la purezza dei suoi sentimenti, compiangere la propria situazione attuale e il silenzio di Abelardo, che non scrive mai. Abelardo consiglia ad Eloisa moderazione e presa di coscienza del proprio ruolo di badessa. Nelle ultime lettere il tono cambia progressivamente. I temi centrali diventano quelli della valutazione della donna nella storia della salvezza e l'ipotesi di una regola monastica femminile. L'epistolario si presta perciò a molte letture. A lungo sono state fatte ipotesi sulla sua autenticità parziale o totale e sulla sua spontaneità. Inoltre una lettura interna, che individua i cambiamenti di tono e di tema, mette in rilievo il valore pedagogico che le lettere possono assumere, ossia indicare il passaggio dalle preoccupazioni per la vita e i sentimenti del secolo alla valorizzazione della vita del chiostro.

Accanto a questo epistolario, ne esiste un altro, di ancor più dubbia autenticità. Esso è costituito da più di cento brevi lettere che potrebbero risalire alla fase più intima della vicenda di Abelardo ed Eloisa. La mancanza di riferimenti agli autori e i vari omissis, dovuti probabilmente a Giovanni di Vapria, il monaco di Clairvaux che nel Quattrocento trascrisse le lettere, rendono difficile certificare l'autenticità del testo, sebbene l'uso di alcuni termini, il tenore alto e colto, i riferimenti alla dottrina dell'amicitia possano avvalorarla.

Un nuovo intellettuale?

La figura di Abelardo si presta a molte considerazioni. La storiografia ha individuato facilmente in lui l'emblema del nuovo intellettuale, e non a torto. Abelardo insegna nelle scuole cittadine e non nel monastero, intende programmaticamente interpretare i Testi Sacri attraverso la ragione e non rifacendosi (sebbene non ne abbia mai negato il valore) all'autorità dei Padri, si guadagna da vivere attraverso il suo lavoro ("Ricorsi all'arte che conoscevo e mi rivolsi, invece che al lavoro manuale, al lavoro della parola", scrive nella *Historia calamitatum*). Per tutte queste ragioni rappresenta una figura diversa di intellettuale rispetto ai rappresentanti del mondo monastico. Senza voler esagerare nelle contrapposizioni (in fondo anch'egli, a partire da un certo momento, fu un monaco), Abelardo è senza dubbio espressione di un nuovo mondo, quello delle città e delle scuole cittadine. Il suo modo di intendere la ricerca, la sua fiducia nelle capacità dell'uomo, il suo sentirsi un innovatore ben rappresentano gli sviluppi della società medievale nel XII secolo. La sconfitta a cui andò incontro a Sens non deve na-

scondere l'importanza della sua eredità: l'uso della dialettica, il recupero degli antichi e la valutazione delle autorità contrapposte da quel momento non abbandoneranno le prassi di studio e di insegnamento del pensiero filosofico e teologico nel Medioevo.

Rimaneggiato da www.encyclomedia.it

Attività proposte

Lavoro sul testo: "La storia delle mie disgrazie"

Si può lavorare su un "classico" in diversi modi: si può chiedere di svolgere un **riassunto**, di realizzare **mappe concettuali** o di rispondere a **domande** in una verifica. Si tratta di modalità perlopiù analitiche che hanno il vantaggio di essere oggettive nella valutazione ma lo svantaggio di non permettere all'allievo di esprimere la propria posizione critica e quindi di confrontarsi con il "classico".

Per indurre l'allievo a confrontarsi con l'autore si può pensare di svolgere una **Prima prova, nella tipologia B**, scegliendo documenti ad hoc. Oppure, come da me sperimentato, si può far realizzare una **questione disputata** dal titolo: ***L'amore tra Abelardo ed Eloisa*** in modo da permettere all'allievo di esprimere le proprie opinioni ma nello schema del rigore razionale tipico della filosofia scolastica, di cui Abelardo è stato anticipatore.

Quaestio: l'amore tra Abelardo ed Eloisa

Se Abelardo sia caduto in rovina a causa dell'amore per le donne

Se Abelardo abbia amato Eloisa

Se Eloisa abbia amato Abelardo

Esempi proposti

A. Sembra che Abelardo sia caduto in rovina a causa dell'amore per le donne

1. Sembra che Abelardo sia caduto in rovina a causa dell'amore per le donne secondo una testimonianza di Folques de Deuil, corrispondente di Abelardo. Folques scrive infatti in una sua lettera: "ciò che, come si dice, ha causato la tua rovina, è stato l'amore per le donne e per i lacci del desiderio".

2. Abelardo nella sua *Historia* scrive: "... io che fino ad allora ero vissuto nella più rigorosa castità, cominciai a cadere nella sensualità. E più progressi facevo nello studio della filosofia e della teologia, più mi allontanavo con la mia condotta licenziosa dalla purezza di vita dei filosofi e dei teologi". E poco più avanti prosegue dicendo: "avevo allora una tale fama e un tale fascino, anche in considerazione della mia giovane età, che a qualsiasi donna mi fossi degnato di offrire il mio amore, non avevo timore di riceverne alcun rifiuto". Ora, se Abelardo sostiene di avere avuto una condotta licenziosa prima dell'incontro con Eloisa si può presumere che abbia frequentato molte altre donne e dunque di essere caduto in rovina a causa dell'amore per le donne.

3. L'unica fonte biografica a noi disponibile sulla vita di Abelardo è *L'Historia* e in maniera marginale l'epistolario. Non possediamo dunque altri scritti oltre a quelli forniteci da Abelardo ed Eloisa che possano confermare quanto scritto da Abelardo. Ora, Abelardo non è fonte attendibile perché parte in causa. Eloisa ha più volte dichiarato di avere obbedito sempre in tutto al suo maestro e amante Abelardo. Abelardo potrebbe avere mentito quando sostiene di avere condotto una vita in castità prima dell'incontro con Eloisa per conservare intatta la sua "reputazione". Non è dunque certo che Abelardo abbia condotto una vita in piena castità prima dell'incontro con Eloisa. Sembra dunque che Abelardo sia caduto in rovina per il desiderio delle donne.

IN CONTRARIO: Abelardo scrive nell'*Historia* che "io non avevo mai potuto sopportare il pensiero di frequentare immonde prostitute, e, del resto, l'impegno costante dell'insegnamento mi impediva di visitare o frequentare donne di condizione sociale elevata o anche soltanto di avere rapporti con donne del popolo".

RISPONDO: Abelardo si è accusato di molte bassezze ma mai si è accusato di avere frequentato donne o prostitute prima o dopo Eloisa. Non c'è motivo di pensare che Abelardo ormai vecchio e da anni ritirato in monastero abbia mentito su questo punto.

L'Historia calamitatum, infatti, appartiene al genere delle confessioni. La confessione pubblica e per iscritto delle proprie colpe avviene per due motivi: ammaestrare i lettori affinché restino avvertiti per la vita eterna ma soprattutto per purificazione personale e dunque per ottenere qualche merito in vista della propria vita eterna. Ora, se Abelardo sostiene di avere avuto sempre orrore delle prostitute non si vede perché non si debba credergli.

Eloisa non ha mai smentito la verità del seguente passo: "E il piacere che provavamo era tanto più grande, perché noi non lo avevamo conosciuto".

Infine, se Abelardo fosse stato un libertino non si spiegherebbe l'ardore da debuttante che egli ha manifestato negli incontri con Eloisa. Per Abelardo, Eloisa è stata una prima caduta.

La fonte risulta pertanto attendibile. Abelardo ha dunque condotto una vita in castità prima dell'incontro con Eloisa.

Le affermazioni contrarie a questa tesi sono soltanto calunnie.

Abelardo, infatti, è stato un giovane ambizioso e dotato di molto ingegno. Avviato allo studio delle lettere dal padre rinunciò alla carriera militare, alla eredità e ai suoi diritti di primogenitura, a favore dei suoi fratelli, per dedicarsi alle discipline filosofiche con particolare predilezione per la dialettica. Aveva un carattere combattivo e ben presto dimostrò di essere molestissimo verso i suoi maestri, che uno ad uno furono da lui confutati. Guglielmo di Champeaux e Roscellino furono sconfitti sulla questione degli universali. Anselmo di Laon, massima autorità al tempo nel campo della teologia, fu ampiamente superato dal nuovo metodo scolastico di Abelardo, che prevedeva non solo la citazione delle autorità ma anche "un'interpretazione per mezzo dell'intelligenza".

L'incredibile successo del suo insegnamento, storicamente documentato, con il quale Abelardo ricavò "gloria e anche parecchio denaro" suscitò invidia e calunnia. È dunque a questi sentimenti che vanno fatti risalire le voci di una sua frequentazione di donne prima dell'incontro con Eloisa.

Il vero peccato di Abelardo non è stata la lussuria, ma la superbia: “io credevo che non ci fosse al mondo altro filosofo che me stesso”. Per Abelardo, la seduzione di Eloisa è stata una passione romantica e singolare, una prova per la sua superbia: “Eloisa, non ultima per bellezza, superava tutte per la sua profonda cultura, anzi, proprio questa sua dote, tanto rara nelle donne, le conferiva una particolare attrattiva e le aveva già dato una certa fama in tutto il regno”. Eloisa è stata avvicinata da Abelardo non per motivi legati alla esclusivamente alla lussuria. Abelardo aveva dimostrato ampiamente nel corso della sua vita di essere capace di continenza. È stata la mescolanza di ricchezza, superbia, cultura, bellezza e inesperienza che ha fatto compiere ad Abelardo la sua prima caduta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Folques de Deuil non testimonia in questo passo un fatto certo, ma sostiene soltanto un’idea generale. Non si tratta che di voci, per meglio dire, calunnie (cfr. il corpo): “come si dice..., come si racconta ..., come mi hanno detto”.

2. La possibilità di avere donne non è lo stesso che averle. Abelardo non aveva tempo e desiderio per le donne. Non gli sarebbe convenuto, non voleva macchiare la sua reputazione. Il fatto è che la fortuna (cattiva sorte) lo ha invitato da Eloisa e a questa donna, colta e appassionata per gli studi letterari, e quindi non più semplicemente “femmina”, ha voluto concedere il suo amore.

3. Non c’è motivo per dubitare di Abelardo quando sostiene la sua castità, viste le considerazioni presenti nel corpo.

B. Sembra che Abelardo non abbia amato Eloisa

1. Leggendo l'Historia sembra che Abelardo abbia freddamente pianificato l'incontro con Eloisa.

Eloisa, nipote di Fulberto, viene descritta da Abelardo come "non ultima per bellezza", di "profonda cultura" e "di certa fama". Con lei avrebbe potuto "iniziare un'interessante relazione". Essendo Eloisa "colta e appassionata di lettere", nella lontananza si sarebbero "sentiti l'uno accanto all'altra" scrivendosi delle lettere. Abelardo dice di avere "studiato" il modo di avvicinarsi a Eloisa, il modo di intrecciare con lei rapporti quotidiani e familiari, per rendersela amica, in modo da indurla più facilmente a cedergli. Fulberto, infine, fa notare Abelardo, era molto avido di denaro e proprio per questo non fece questione di denaro sull'affitto della camera.

Insomma, un calcolo, un assedio, preparato nei dettagli. Abelardo non ha dunque amato Eloisa.

2. Nell'Historia Abelardo non esprime alcuna considerazione paterna alla notizia della gravidanza di Eloisa. Scrive Abelardo: "Non molto tempo dopo Eloisa si accorse di essere incinta. Subito me lo scrisse piena di gioia e di entusiasmo, domandandomi che cosa dovesse fare". Abelardo prosegue poi il resoconto dicendoci semplicemente di avere rapito Eloisa e di averla condotta in Bretagna a partorire da sua sorella. Se Abelardo avesse amato Eloisa avrebbe condiviso con lei, anche per iscritto, sentimenti di gioia per il nascituro. Non essendoci nessun commento di questo genere si può ipotizzare che per Abelardo la gravidanza si configuri semplicemente come un'ulteriore difficoltà. Insomma, Abelardo non amava Eloisa.

3. Il matrimonio di Abelardo sembra semplicemente una soluzione di ripiego non certo una scelta d'amore. Dopo essersi recato dall'impazzito Fulberto che lo accusava di rapimento, Abelardo si dichiara "disposto a dargli una soddisfazione che andava al di là di ogni sua speranza", e cioè di essere pronto a sposare colei che aveva sedotto "a patto che ciò avvenisse in segreto, perché non nuocesse alla" sua "reputazione". Abelardo non amava dunque Eloisa.

4. Scrive Abelardo che lo zio Fulberto e i suoi familiari "cominciarono a mettere in giro la notizia del matrimonio, tradendo la promessa che mi avevano fatto in proposito. Eloisa giurava e spergiurava che era tutto falso", ma veniva angariata di continuo. Abelardo, quando lo seppe, la portò "nell'abbazia femminile di Argenteuil" e la costrinse all'abito religioso. Sui motivi Abelardo non si dilunga ma si può presumere che sia stato per paura che confermasse la diceria del matrimonio a danno della sua "reputazione". Abelardo, dunque, non amava Eloisa.

5. Scrive Abelardo nella lettera V: "Tu sai a quale turpe schiavitù aveva asservito i nostri corpi la mia sfrenata passione: non c'era alcuna forma di decenza e alcun rispetto per Dio ... Quando tu non volevi o ti opponevi o cercavi di dissuadermi come potevi, visto che eri la più debole, io ricorrevo a minacce e alle percosse per forzare la tua volontà. Ormai ti desideravo con tanto ardore che per soddisfare quelle misere e sconce voluttà che ora mi vergogno perfino di nominare, avevo dimenticato tutto, e Dio e me stesso". Abelardo non amava Eloisa.

IN CONTRARIO: Nella lettera V Abelardo scrive: "E se davvero, come dici, tu vuoi solo piacermi in tutto e per tutto, allora, per non tormentarmi più o almeno per farmi piacere, allontana una volta per tutte questo astio che ti impedisce di piacermi completamente e di raggiungere la beatitudine eterna insieme con te".

RISPONDO: Come già aveva fatto notare Platone nel Simposio vi è una duplice considerazione dell'amore: c'è Afrodite Urania e Afrodite Pandemia, cioè l'amore celeste e l'amore che appartiene a tutti.

Il primo amore è un amore in Dio, segue l'anima anche se ad essa non si ferma, fugge ogni "macchia di sospetto", è fedele anche nell'infedeltà e vuole l'eternità per il suo amato essendo "desiderio di possedere il bene per sempre".

Il secondo è un amore volgare, legato più ai corpi che all'anima, sregolato perché incapace di elevarsi a Dio, cioè all'idea del bello in sé e del Bene in sé, secondo una terminologia Platonica.

Si deve aggiungere poi che non si può pervenire subito alla pratica dell'amore celeste ma bisogna procedere per gradi.

Come sostiene Platone nel Simposio [210 e – 211 a], prima ci si affeziona a "un bel corpo per arrivare a superare il lato particolare della corporeità, nella consapevolezza dell'esistenza di un'unica identica bellezza fisica"; poi avviene "il riconoscimento della superiorità della bellezza dell'anima rispetto a quella del corpo"; in seguito "colui che è rettamente guidato nelle cose d'amore riuscirà ad ammirare la bellezza, dapprima particolare, poi universa-

le”; e a questo punto gli si rivelerà una bellezza meravigliosa per sua natura, “bellezza eterna, che non nasce e non muore, non s’accrece né diminuisce”.

Anche Aristotele sostiene nell’Etica Nicomachea che le amicizie fondate sulla virtù e quindi sul bene hanno “bisogno di tempo e di consuetudine di vita, giacché, secondo il proverbio, non è possibile conoscersi l’un l’altro prima di avere consumato assieme il sale di cui esso parla”.

Ora, Abelardo ha semplicemente passati tutti questi gradi, ed è giunto a desiderare la felicità eterna per sé e per Eloisa.

Scrive infatti Abelardo [Lettera V]: “O forse, dopo che ti sei detta pronta a seguirmi in un vulcano, hai deciso di lasciarmi andare lassù da solo, senza di te? Fa’ appello al tuo sentimento religioso per non essere separata da me anche quando andrò con Dio, e pensa che il fine ultimo di tutto questo è la felicità eterna, e che i frutti di questa felicità saranno più dolci se noi li gusteremo insieme”.

Abelardo ha dunque amato Eloisa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La pianificazione evidente dell’incontro con Eloisa si spiega se si situa cronologicamente l’azione nel primo dei gradi dell’amore richiamati nel corpo. Abelardo rimane certamente affascinato dalla bellezza di Eloisa (“non ultima in bellezza”), ma già intravede la possibilità di proseguire la relazione verso una comunione di anime, essendo Eloisa “colta e appassionata di lettere”. Abelardo non vuole costruire una relazione banale ma “interessante”, capace cioè di legare il loro essere. Abelardo ha amato da subito Eloisa, ma essendo uomo ha dovuto gradualmente purificarlo fino a giungere ad amare Eloisa in Dio.

2. La gioia e l’entusiasmo di fronte alla notizia della gravidanza è segno di irresponsabilità da parte di Eloisa più che di insensibilità di Abelardo.

3. Abelardo ed Eloisa hanno sempre condiviso un preciso ideale di filosofo e chierico, sulla linea di Cicerone, Seneca, Teofrasto e Gerolamo. Cicerone, dopo avere ripudiato Terenzia, rifiutò di sposare la sorella, affermando di non potere occuparsi nello stesso tempo di una donna e della filosofia; Seneca ha sempre condotto una vita in piena continenza, perché “non è solamente nel tempo libero che bisogna occuparsi di filosofia; anzi, bisogna abbandonare tutto e dedicarsi completamente, perché nessun tempo sarebbe mai sufficiente per un simile studio”; Teofrasto, alla domanda: “Il saggio deve sposarsi?”, risponde che è impossibile spartire l’amore tra due padroni così esigenti, la propria donna e i libri, e che “è meglio piuttosto prendersi una domestica”; infine, san Gerolamo, scrive “aut oramus semper et virgines sumus, aut orare desinimus ut conjugio serviamus”.

Ciò che Eloisa ed Abelardo ammirano dei grandi filosofi dell’antichità è dunque sicuramente la scienza ma anche la purezza di vita. Ora, è questo il motivo per cui Eloisa si è fortemente opposta alla decisione di contrarre il matrimonio con Abelardo. Abelardo, infatti, non avrebbe perso la possibilità di insegnare e nemmeno il suo titolo di “chierico”. Eloisa si duole del fatto che Abelardo non sarebbe più potuto stare nella schiera di questi filosofi illustri dell’antichità.

Ora, l’ideale condiviso del filosofo e chierico, la cui grandezza è legata alla continenza, non ha condotto Abelardo ed Eloisa alle medesime conseguenze. Eloisa conclude che non ci si deve sposare; Abelardo, invece, che si deve nascondere il matrimonio, cioè renderlo segreto.

Di qui una situazione paradossale: Abelardo che non aveva pensato al matrimonio seducendo Eloisa, chiede ad Eloisa di sposarlo; Eloisa, che si è lasciata sedurre senza alcuna pretesa o promessa di matrimonio, nel momento in cui Abelardo lo esige, rifiuta.

Abelardo amava Eloisa fino a sacrificare l’onore di appartenere alla schiera di quei filosofi illustri. Il segreto è stato posto soltanto per rispetto formale di quell’ideale, al quale Abelardo non sapeva certo rinunciare, ma ancor più non sapeva rinunciare all’amore per Eloisa.

4. Abelardo non descrive esattamente quali siano i veri motivi dell’invio di Eloisa nell’abbazia di Argenteuil. Sappiamo che Eloisa veniva percossa e che Abelardo “lo venne a sapere”. Dedurre da queste scarse informazioni che Abelardo volesse far tacere per sempre Eloisa costringendola al noviziato è perlomeno sproporzionato.

Abelardo ha amato Eloisa e lo ha dimostrato sposandola, continuando con lei una corrispondenza epistolare, donandole l'unico appezzamento di terra che gli era rimasto, invitandola a prepararsi a vivere la beatitudine eterna con lui invece che perdersi in inutili ricordi di bei tempi ormai passati.

Il motivo dell'invio ad Argenteuil, monastero dove Eloisa era stata istruita e dove aveva trascorso la sua giovinezza, è molto più probabilmente dovuto al desiderio di porre fine ai maltrattamenti. Quando Abelardo "lo venne a sapere", emozionato, subito la fece condurre al monastero dove le fece "anche preparare e indossare l'abito religioso", per proteggerla, dunque, dalla collera di Fulberto.

5. Abelardo scrive queste cose per invitare Eloisa ad abbandonare i fantasmi del passato che non la porteranno certo in Cielo con lui.

La citazione, infatti, è la risposta ad alcune considerazioni nostalgiche di Eloisa sulle esperienze trascorse. Scrive Eloisa nella lettera IV: "Per me, in verità, i piaceri dell'amore che insieme abbiamo conosciuto sono stati tanto dolci che non posso né odiarli né dimenticarli. Dovunque vada, li ho sempre davanti agli occhi e il desiderio che suscitano non mi lascia mai. Anche quando dormo le loro fallaci immagini mi perseguitano".

Abelardo assume un tono di condanna delle proprie azioni e ricorda anche come lei, che era più debole, veniva costretta da lui. Si tratta di un invito a riprendere quel saggio tipo di comportamento e nello stesso risulta un assumersi la colpa di quanto è successo, per aiutarla meglio a liberarsi dai suoi fantasmi.

Due esempi di lavori svolti

A. Sembra che Abelardo abbia amato Eloisa

1. Abelardo nella *Historiae calamitatum mearum* scrive: “Si parlava più d’amore che di filosofia [...] erano più i baci che le spiegazioni [...] l’amore attirava i nostri occhi più spesso di quanto la lettura non li dirigesse sui libri” e “per meglio stornare qualsiasi sospetto, io arrivavo al punto di percuoterla, e tutto ciò era più dolce di qualsiasi balsamo prezioso”.

2. Nel periodo di cui intraprendeva la relazione con Eloisa la passione lo dominava e gli faceva trascurare gli studi e la scuola. La sua relazione era evidente a tutti, tranne che a Fulberto, zio di Eloisa (*Historiae*)

3. Abelardo descrive così il proprio stato d’animo e quello di Eloisa successivamente alla loro separazione: “Quanto soffrivano i due innamorati nel vedersi separare! [...] Quanto soffrì al dolore della fanciulla.” Ciascuno piangeva la sventura dell’altro, non la propria, e la separazione dei corpi non fece che avvicinare di più i loro cuori, insensibili allo scandalo.

4. Per proteggerla, Abelardo pone in convento Eloisa, dopo che i suoi parenti avevano diffuso la notizia del matrimonio segreto. (*Historiae*)

5. Abelardo era “tutto preso dall’amore” (*Historiae*) per Eloisa mentre pianificava come sedurla. Quando non avessero potuto stare insieme, avrebbero potuto sentirsi l’uno accanto all’altra scrivendosi dolci lettere.

6. Abelardo non avrebbe mai potuto “sopportare il pensiero di frequentare immonde prostitute” e l’impegno dell’insegnamento gli impediva di conoscere donne di condizione elevata o anche del popolo.

IN CONTRARIO:

Scrive Eloisa (*Lettera II*): “I sensi e non l’affetto ti hanno legato a me; la tua era attrazione fisica, non amore, e quando il desiderio si è spento, con esso sono scomparse anche tutte le manifestazioni d’affetto con cui cercavi di mascherare le vere intenzioni.”

RISPONDO:

Abelardo provava per Eloisa una passione puramente fisica, che svanisce nel momento della separazione, anche a causa dell’evirazione e delle sue preoccupazioni per l’insegnamento e per la nuova vita religiosa.

Abelardo ad un certo punto della sua vita, dopo aver ormai raggiunto la fama e i quarant’anni, comincia a cedere alla sensualità, ad essere tentato dalla carne e decide di voler intraprendere una relazione con una donna. La scelta ricadrà poi su Eloisa e Abelardo si troverà ad organizzare un piano per avvicinarla e sedurla. Si noti come il filosofo non sia in cerca di una relazione amorosa, bensì di una puramente sessuale, e come non sia colpito da Eloisa per la sua bellezza o la sua intelligenza dopo averla incontrata, ma la sceglie solo per la sua fama di essere colta. Dopo aver rinchiuso Eloisa in convento, Abelardo non si preoccupa più di lei e si dedica appieno ai suoi studi e all’insegnamento.

Non le scrive mai finché non lo fa lei dopo aver letto l’*Historia* e nella corrispondenza parla di loro solo come fratello e sorella in Cristo e non come coniugi, descrivendo l’evoluzione spirituale a cui è giunto e invitando anche Eloisa a fare lo stesso. Infine Abelardo dice chiaramente che sposa Eloisa solo per rimediare al torto fatto allo zio Fulberto e non sembra minimamente pervaso da sentimenti patemi verso suo figlio.

ANALISI DELLE OBJEZIONI:

1. Abelardo scrive anche “le mie mani correvano più spesso al suo seno che ai libri”, rivelando che la sua era soprattutto passione fisica.

2. Però Abelardo non volle mai rendere realmente pubblica la sua relazione, tanto che il matrimonio dovette essere celebrato in segreto per non nuocere alla sua reputazione.

3. Abelardo soffrì separandosi da Eloisa, ma non abbastanza da lasciare tutto per vivere con lei. Fin dall’inizio era disposto solamente ad intraprendere una relazione clandestina e aveva messo al primo posto nella sua vita la filosofia.

4. Inizialmente l'intenzione di Abelardo è di proteggere Eloisa e non di imporre una vita monastica. Successivamente però le consiglia fortemente di abbandonare la passione dei suoi confronti e di dedicarsi più attivamente alla vita religiosa.

5. Successivamente in altri ragionamenti simili a questi considera anche quanta libertà gli avesse dato Fulberto nei confronti di Eloisa ingenuamente, "come se egli affidasse una tenera agnella ad un lupo affamato". Abelardo infatti considera come il permesso di batterla gli avrebbe dato la possibilità, in caso di un suo rifiuto, di usare la forza per piegare la fanciulla.

A cura di Monica Corti, 4B, 2011-2012

B. Sembra che Eloisa non abbia amato Abelardo

1. Eloisa viene definita da Abelardo nella *Historia calamitatum* come una “fanciulla”; quando Abelardo la conosce, Eloisa non ha ancora compiuto diciassette anni. Il presunto amore di Eloisa per Abelardo, dunque, sembrerebbe essere una semplice infatuazione giovanile, causata dall’inesperienza in amore della stessa Eloisa e di Abelardo, che è al suo primo amore. Eloisa potrebbe aver quindi idealizzato ed esasperato il reale valore del suo rapporto con Abelardo trascinato dall’emozione e dalla passione del suo primo innamoramento. Dunque, Eloisa non ha davvero amato Abelardo.

2. La differenza di età tra i due amanti e soprattutto la grande fama di Abelardo quale uomo dotto, erudito e di vasta intelligenza deve aver influenzato non poco il rapporto con Eloisa. Quest’ultima, infatti sembra aver assunto la figura di Abelardo, più che come quella di amante, come quella di maestro o di padre. Ella stessa con queste parole apre una sua lettera ad Abelardo (lettera II: “Al suo signore, anzi padre ... la sua ancella, anzi figlia”). E d’altra parte anche Abelardo afferma nella *Historia*: “...pensai di iniziare con lei una interessante relazione, ed ero sicuro che nulla mi sarebbe stato più facile: avevo allora una tale fama e un tale fascino ... che a qualsiasi donna mi fossi degnato di offrire il mio amore, non avevo timore di ricevente alcun rifiuto”. A ciò va aggiunto quanto Eloisa stessa dichiara nella lettera II: “Quale sposa o quale vergine non si consumava per te quando non c’eri e non diventava di fiamma quando le stavi accanto? Quale regina, quale donna potente non invidiava le mie gioie e il mio letto?”. Dunque, Abelardo possiede un ascendente su Eloisa che lo mette, in un certo senso, in una posizione di superiorità psicologica, divenendo per lei una figura più paterna che di amante. Eloisa, allora, non ha amato Abelardo.

3. Eloisa si oppone decisamente alla propria unione in matrimonio con Abelardo, sacramento che suggerirebbe un amore definitivo. Eloisa arriva addirittura ad affermare (lettera II) “E anche se il nome di sposa può apparire più santo e più decoroso, per me fu sempre più dolce quello di amica, perfino quello di amante, se non ti offendi, o di sguadrina”. Dunque, Eloisa rifiuta un’unione con Abelardo che sia definitiva, duratura e non è disposta ad amarlo e a dedicarsi a lui per sempre. Eloisa, dunque, non ha amato Abelardo.

4. Bisogna sottolineare che, dopo il suo ingresso in monastero, per Eloisa era sostanzialmente impossibile maturare nuovi amori. È dunque comprensibile che ella tendesse a rimanere particolarmente legata al suo rapporto con Abelardo e ad idealizzare il valore di tale rapporto ben oltre quello che esso era effettivamente. E difatti, Eloisa sembra sempre persa nel triste ricordo dei momenti felici trascorsi con Abelardo, senza lo sguardo rivolto al presente e alla continuità del loro rapporto dopo la separazione. Questo atteggiamento è ben evidente in due lettere di Eloisa ad Abelardo (nella II e ancor più nella IV), e tanto attaccamento ai ricordi viene rimproverato duramente alla giovane dallo stesso Abelardo, in una sua lettera successiva ad Eloisa (lettera V). Dunque, Eloisa, in realtà, è più legata a vecchi ricordi sbiaditi che alla persona di Abelardo. Eloisa, allora, non ha amato Abelardo.

IN CONTRARIO Eloisa, nella lettera II, indirizzata ad Abelardo, afferma: “E sai che [la mia anima] si troverà bene con te, se ti troverà ben disposto, se le darai amore in cambio dell’amore che ti porta, anche poco in cambio di tanto, tantissimo [...], ho fatto tanto per renderti sicuro del mio amore”.

RISPONDIAMO Si possono fare diverse considerazioni riguardo al sentimento provato da Eloisa nei confronti di Abelardo.

Platone, nel suo *Simposio*, sostiene che l’amore è un sentimento che procede e si sviluppa per gradi: dapprima ci si affeziona a “un bel corpo per arrivare a superare il lato particolare della corporeità, nella consapevolezza dell’esistenza di un’unica identica bellezza fisica”; dopodiché avviene “il riconoscimento della superiorità della bellezza dell’anima rispetto a quella del corpo”; quindi “colui che è nettamente guidato nelle cose d’amore riuscirà ad ammirare la bellezza, dapprima particolare, poi universale”; e così gli si rivelerà la “bellezza eterna, che non nasce e non muore, non s’accresce né diminuisce”. Ora, è indubbio che Eloisa abbia raggiunto il primo di questi gradi; sia dal racconto di

Abelardo, che dalle lettere cariche di ricordo e struggimento di Eloisa stessa, si evince come il rapporto tra i due sia stato pervaso da una forte sensualità e si sia presentato come un’accesa passione carnale. Eloisa, poi, come Abelardo, procede nel secondo grado di amore: anche dopo il tragico fatto dell’evirazione di Abelardo, ella non cessa di amarlo, anzi si sottomette ancor più al suo volere e, una volta in monastero, mai lo dimentica. Non lo dimentica tanto da esprimere con toni accesi e forti la sua disperazione davanti alla freddezza con cui Abelardo sembra porsi davanti all’amore di cui ella ancora arde per lui. Che Eloisa riesca a giungere all’ultimo grado

dell'amore così come definito da Platone non è del tutto certo. Senza dubbio ella fatica ad ascendere dall'amore più propriamente terreno, nei confronti di Abelardo, ad un amore più elevato, in Dio. Abelardo vi riesce, ma bisogna anche dire che egli risulta certamente condizionato dalla mutilazione subita; per Eloisa, invece, che tutta si è dedicata ad Abelardo, il distacco fisico dal suo amato risulta più amaro. Eloisa, dunque, ha bisogno che qualcuno "rettamente la guidi nelle cose d'amore" e che la conduca verso l'Amore eterno. E questo qualcuno è proprio Abelardo, che, invitandola con fermezza nella lettera V ad abbandonare i vecchi ricordi la spinge ad elevare il suo amare verso un Che di più alto, ossia verso Dio. Non è possibile stabilire se Eloisa sia poi riuscita a giungere a quel più alto grado d'amore; quel che è certo è che ella ha amato Abelardo sia nel corpo che nello spirito, e questo basta a stabilire che Eloisa ha amato Abelardo. Anzi, il mancato raggiungimento dell'ultimo grado di amore è segno di come l'amore di Eloisa verso Abelardo non abbia mai corso il rischio di sfociare in un amore idealizzato, tendente all'assoluto, ma sia stato sempre un amore fortemente terreno, legato strettamente alla figura di Abelardo.

Una seconda considerazione va fatta. Il sentimento che ha unito Eloisa ad Abelardo è stato un sentimento fortemente tragico, un sentimento costantemente accompagnato dal dolore e dalla sofferenza (anche agli albori del loro rapporto i due dovevano sopportare il dolore di potersi incontrare solo nascostamente). Ora, l'uomo per sua natura rifugge il dolore e si protende verso l'esatto contrario del dolore, ossia la felicità. L'amore è, come afferma anche Platone, costante desiderio di bellezza e di bene, e il bene è ciò che soddisfa la più completa natura dell'uomo, ovvero è la fonte della felicità. Se il sentimento provato da Eloisa nei confronti di Abelardo non fosse stato un sentimento di amore, ossia di ricerca di felicità nella sua unione con Abelardo, e considerato che l'unione tra Abelardo ed Eloisa è stata costellata di eventi tristi e dolorosi, Eloisa non avrebbe avuto motivo di protrarre tanto a lungo la sua unione con Abelardo. Sarebbe stato contro la natura stessa dell'uomo, infatti, che Eloisa mantenesse un rapporto che era per lei innanzitutto causa di grandi sofferenze, qualora non fosse stata animata da un sentimento che la induceva a sperare (se non ad essere certa) di trovare la felicità nella sua unione con Abelardo.

È possibile fare una terza considerazione. Il sentimento amoroso implica e presuppone sempre una dipendenza dall'altro da parte di ciascuno dei due amanti, L'amore è, infatti, un implicito riconoscimento della insufficienza del singolo uomo nel tentativo di conseguire la felicità; il sentimento d'amore spinge l'uomo, perciò, alla ricerca della felicità nell'unione con un'altra persona e, di conseguenza, crea un legame di interdipendenza tra i due amanti. Infatti, la felicità dei due singoli amanti diventa un'unica felicità comune: l'uno non può essere felice se l'altro non lo è. Per questo, ciascuno dei due amanti è pronto al sacrificio per la felicità dell'altro, poiché sa che la sua felicità non può esistere se non vi è quella dell'altro, tanto le due sono ormai legate. Ora, è chiaro che Eloisa è dipendente da Abelardo. La sua vita è stata indissolubilmente legata a quella del suo amato e la sua dipendenza da Abelardo si è manifestata come una dedizione assoluta; ella stessa afferma nella lettera II "io ti ho sempre ubbidito con fervore, ho sempre fatto quello che tu mi dicevi di fare- [] e con questo ho voluto dimostrarti che tu eri l'unico padrone non solo del mio corpo ma anche della mia anima". Dunque, Eloisa ha amato Abelardo.

Un'ultima considerazione va fatta. L'amore, espresso ai suoi livelli più alti, assume caratteristiche che vanno ben oltre la semplice dipendenza dall'altro in vista di una felicità comune. L'amore, infatti, arriva a causare nell'uomo il desiderio del (o perlomeno la disposizione: al) donarsi completamente per il bene dell'altro. Questa caratteristica peculiare del sentimento amoroso assume forse un valore più forte ed una giustificazione all'interno di una visione cristiana della vita (qual era quella di Abelardo ed Eloisa): il donarsi per il prossimo è uno dei valori centrali del messaggio cristiano; tuttavia, sia all'interno di tale tipo di visione sia (ed ancor più) in una visione più "laica" ciò porta ad un paradosso. Infatti è proprio l'amore ad assumere la forma paradosso: per il bene e la felicità della persona amata si è pronti ad annientare addirittura il proprio bene e la propria felicità- Eppure, l'amore dovrebbe avvicinarci alla felicità, non annientarla. La carenza di razionalità, d'altra parte, è un'altra delle caratteristiche peculiari del sentimento amoroso, che non è comprimibile dentro rigidi schemi mentali: già i Greci, infatti, concepivano l'uomo come unione di una parte razionale (il *lògos*) con una parte irrazionale (l'*eros*, forza di vita, e lo *thanatos*, forza di morte). Eloisa si trova pienamente coinvolta in questo paradosso, in questa, "follia" amorosa. Ella accetta per volere di Abelardo di ritirarsi nel monastero di Argenteuil ("per mio comando, Eloisa aveva spontaneamente preso il veto ed era castrata in monastero", *Historia calamitatum*, la stessa affermazione è paradossale) e confessa nella lettera II: "Può sembrare strano, ma ero talmente pazza d'amore che ho rinunciato perfino all'uomo che amavo, senza alcuna speranza di poterlo un giorno riavere; una tua parola è bastata perché con l'abito mutassi anche il cuore". Eloisa, quindi, annienta la propria felicità in nome della felicità di Abelardo, e cede ad un atteggiamento irrazionale che solo l'amore può provocare. Dunque, Eloisa ha amato Abelardo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ

1. E vero che, quando conosce Abelardo, Eloisa è molto giovane e si trova davanti a quello che è il suo primo amore; tuttavia, con il passare del tempo, il rapporto tra Abelardo ed Eloisa si rafforza e diviene più maturo. L'amore tra Abelardo ed Eloisa viene messo a dura prova dai tragici eventi che lo contrassegnano. Se l'amore di Eloisa per Abelardo fosse stato serio un'infatuazione giovanile sarebbe stato annientato da tali eventi.

2. Bisogna tener presente che quando Eloisa definisce Abelardo "signore, anzi padre" già da tempo i due amanti erano reclusi in monastero. Come già affermato prima, Abelardo aveva saputo affrontare il distacco fisico da Eloisa ed elevarsi ad un superiore amore per Eloisa in Dio. Eloisa, invece, fatica ad accettare questo distacco. Ella, dunque, riconosce sotto questo profilo una sorta di superiorità spirituale di Abelardo, superiorità che ella non possiede e a cui forse neppure ambisce, ma che comunque la spinge ad una forma di rispetto (espressa con i termini "signore" e "padre") nei confronti del suo amato. Di conseguenza, ella si definisce "ancella, anzi figlia". Tuttavia, ciò riguarda solo questo particolare aspetto dell'ultimo periodo del rapporto amoroso tra Abelardo ed Eloisa. Ed infatti, la stessa Eloisa, nella lettera II, dichiara che per lei "fu sempre più dolce quello [ossia il nome] di amica» perfino quello di amante" A ciò va aggiunto che i termini "signore" e "figlia" utilizzati da Eloisa semplicemente potrebbero definire il rapporto di dipendenza affettiva di Eloisa stessa da Abelardo: ognuno dei due amanti è "signore" del cuore dell'altro.

D'altra parte, è insostenibile una presunta superiorità psicologica di Abelardo su Eloisa. È vero che Abelardo era uomo colto e di grande fama (caratteristiche, queste, che potevano conferirgli un ascendente sulle donne), ma è anche vero che Eloisa «è una donna giovane ed erudita», cosa che, nel Medioevo, deve risultare indubbiamente oggetto di ammirazione e stupore. Dunque, anche Eloisa eccelleva per doti sulle altre donne (così come Abelardo sugli altri uomini), e, pertanto, non si vede il motivo per cui ella avrebbe dovuto sentirsi in condizione di inferiorità psicologica di fronte ad Abelardo. Oltre a ciò, è vero che nella *Historia* Abelardo afferma che nulla gli sarebbe stato più facile che conquistare il cuore di Eloisa, in virtù delle proprie doti; ma bisogna anche ricordare che il peccato che predomina nella vita di Abelardo è la superbia. Ora, quando Abelardo scrive l'*Historia*, già da tempo ha conquistato la sua amata e, perciò, nel descrivere il suo primo approccio ad Eloisa già sa che esso sarà destinato ad andare a buon fine. Abelardo, quindi, in tale descrizione, potrebbe aver esaltato almeno in parte quelle proprie doti che tanto successo ebbero sui cuori di Eloisa. In conclusione, non è possibile affermare che il racconto di Abelardo, in riferimento a questo argomento, sia una fonte attendibile. Da ultimo, è vero che la stessa Eloisa afferma che molte donne invidiavano la sua relazione con Abelardo, uomo (a suo dire) irresistibile per ogni donna; ma è anche vero che Eloisa ama ardentemente Abelardo, ed egli non può apparire ai suoi occhi se non come il migliore degli uomini. Dunque, neppure Eloisa può essere considerata una fonte attendibile in merito a questo argomento.

3. L'opposizione di Eloisa al suo matrimonio con Abelardo non è legata a motivi egoistici, ma si fonda sulla ricerca da parte di Eloisa del bene per Abelardo. Infatti, a proposito della ritrosia di Eloisa al matrimonio, così scrive Abelardo nella *Historia* "Si domandava se mai avrebbe potuto sentirsi contenta di una soluzione che avrebbe compromesso la mia reputazione [...] Insieme col mio disonore, mi ricordava gli inconvenienti del matrimonio, che l'Apostolo ci esorta ad evitare". Insomma, ciò che spinge Eloisa a rifiutare il matrimonio è la preoccupazione che l'onore e la vita di studioso di Abelardo ne risultino compromessi; Eloisa, infatti, condivideva l'idea molto diffusa all'epoca secondo cui l'uomo di studi dovesse condurre una vita di castità e celibato. Comunque, per fugare ogni dubbio, bisogna ricordare che, dopo aver esposto le proprie ragioni, Eloisa accettò il matrimonio con Abelardo, a riprova di come ella lo amasse e fosse pronta a sacrificare per lui anche ciò che riteneva un bene.

4. Due cose vanno precisate. Innanzitutto, è vero che Eloisa non ha possibilità in monastero di contrarre nuovi amori, ma è anche vero che ella ne ha avuta la possibilità durante tutto il periodo della loro relazione fuori dal monastero (il che vuol dire all'incirca dal 1116 agli inizi del 1118). Se dunque Eloisa, in questo periodo di tempo, non ha lasciato Abelardo per inseguire nuovi amori, ciò significa che per lei il legame con Abelardo non meritava di essere messo in discussione, in caso contrario, Eloisa avrebbe potuto benissimo rifiutare la reclusione in monastero e abbandonare Abelardo. In secondo luogo, è vero che Eloisa si abbandona più volte nelle sue lettere al ricordo del passato; ma è anche vero che per lei la presenza costante di Abelardo è indispensabile. Tanto è vero che, al lungo silenzio epistolare di Abelardo, Eloisa risponde rimproverandolo di averla dimenticata ed abbandonata (lettera II): "Dimmi, se puoi, perché dopo il nostro ritiro in convento [] hai cominciato a trascurarmi tanto e a dimenticarti tanto di me, al punto che ne mi vieni a trovare né mi scrivi". Eloisa non è persa in un vuoto ricordo di Abelardo: semplicemente fatica a rinunciare al passato rapporto, costante e fisico, che manteneva con l'amato.

Discussione nella forma del “Simposio”

Prerequisito

Lettura dei testi: Abelardo, “La storia delle mie disgrazie” e qualche lettera di Eloisa a scelta.

Tempo e disposizione della classe

Per la riuscita dell’attività sono richieste 2h di tempo. E’ opportuno disporre la classe in cerchio, in modo che tutti possano guardarsi e confrontarsi francamente. Si parte a sorpresa da destra e si fa il giro di tutti. L’insegnante o un incaricato segna su di un foglio le linee essenziali dei diversi interventi.

Le domande guida

Le domande guida del dibattito potrebbero essere le seguenti:

1. In che cosa consiste la grandezza di Eloisa? Perché mi piace, ci piace Eloisa? Quali sono le qualità che la caratterizzano? Quali sono i caratteri del suo amore?
2. In che cosa consiste la grandezza di Abelardo? Perché Abelardo mi piace, ci piace? Quali sono le qualità che lo caratterizzano? Quali sono i caratteri del suo amore per Eloisa?

Anche l’insegnante partecipa e interviene per ultimo

«Di Eloisa mi piace la sua passione e la sua umanità. Del suo amore mi piace la debolezza resa manifesta, la terribilità, il fatto che desideri una presenza reale e concreta di Abelardo. Mi piace il fatto che lo dica, che lo chieda e lo manifesti apertamente, che rimpianga i momenti passati, la sua nostalgia, che ami Abelardo al di sopra di tutto. Mi piace la sua dedizione totale, umana, alla faccia di Dio e se si dovesse anche contro Dio.

L’umanità di Eloisa fa la differenza con Abelardo. Perché è vero che l’amore in Cristo è il più grande di tutti. Ma per noi uomini, qui in questo mondo, hic et nunc, è la dimensione umana che conta. Eloisa ha dato la vita per Abelardo e quale amore più grande di quello di dare la vita per qualcuno. Eloisa non teme il giudizio di Dio perché sa che il giudizio avverrà per quanto uno più ha amato.

Eloisa ama Abelardo nonostante Abelardo, lo ama nei suoi difetti, nelle sue mancanze, nelle sue sozzure, nella sua debolezza, nella sua fuga. A lei mancano gli abbracci, le carezze, la presenza di Abelardo. Al di là della possibilità di una dimensione sessuale lo desidera, lo vuole legato a sé, vuole un amore totale. Eloisa ha scelto Abelardo, è il suo diletto, di lui ha toccato l’anima, si sente a casa con lui, quando c’è lui è in pace, per questo lo ricerca. Ha bisogno della sua voce, dei suoi ragionamenti, delle sue strigliate, della sua guida.

Si è sentita scelta da Abelardo e lo richiama continuamente a questa sua decisione. Si sono toccati l’anima, e toccare l’anima di qualcuno non è esperienza facile e possibile a tutti. La relazione che c’è tra Eloisa e Abelardo è molto intensa: Eloisa pretende da Abelardo ciò che Gesù ha preteso da Pietro, non un voler bene generico, ma il *diligere*, un amore totale che è anche un separare dal resto. Sa che Abelardo c’è su questo, anche se scosso da quanto gli è successo.

15 Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesus: “ Simon Ioannis, diligis me plus his? “. Dicit ei: “ Etiam, Domine, tu scis quia amo te “. Dicit ei: “ Pasce agnos meos “.

16 Dicit ei iterum secundo: “ Simon Ioannis, diligis me? “. Ait illi: “ Etiam, Domine, tu scis quia amo te “. Dicit ei: “ Pasce oves meas “.

17 Dicit ei tertio: “ Simon Ioannis, amas me? “. Contristatus est Petrus quia dixit ei tertio: “ Amas me? “. et dicit ei: “ Domine, tu omnia scis, tu cognoscis quia amo te “. Dicit ei: “ Pasce oves meas.

Gv 21, 15-17

Abelardo è monaco e prete, per lui la Chiesa e Cristo sono stati la prima scelta nella sua vita. Poi è venuta Eloisa. Eloisa, invece, come prima scelta ha avuto Abelardo. Qui la differenza.

Abelardo umanamente sente tutta la potenza dell’amore di Eloisa, la sua umanità lo scioglie, lo conquista. Abelardo ha paura di perdersi in questo amore. La spinta passionale e peccaminosa è stata più forte in lui che in Eloisa. Si sente in colpa. Sente che quanto gli è accaduto è stato peccato, e non vuole finire all’inferno per questo.

Sa che non ha avuto pensieri puri e casti per Eloisa. Ma Eloisa non la vuole perdere. Nella preghiera che consiglia ad Eloisa di dire la vuole nell'eternità con sé. Teme di non averla al fianco nella risurrezione. La vuole in cielo con sé.

Di Abelardo mi piace la speranza indefettibile, la combattività, la capacità di pentimento, la forza di affrontare continuamente le situazioni che gli capitano. Sente la mano di Dio su di lui: grande nel peccato, grande nell'amore.

Dei due mi sento più vicino ad Abelardo, come uomo e come credente. Ma mi piace molto la grande umanità di Eloisa. La debolezza che entrambi manifestano è ciò che mi piace di più in tutta la vicenda. Questo cadere e muoversi sempre in avanti, nonostante tutto.

Tutte le volte che rileggo la loro vicenda rispolvero i fondamenti del mio essere cristiano. La grandezza di Gesù non è solo la sua divinità, ma anche la sua umanità. Un Dio che suda sangue nel Getsemani perché ha paura della morte, un Dio che si fa bambino, che prende gli scappellotti dal padre, che disobbedisce, che mangia pesce, che piange per Lazzaro, che trasforma l'acqua in vino per far piacere alla madre, che vuole da Pietro una dedizione totale, che viene tradito dagli amici, che li perdona».

Verifica e valutazione: esempi

Tipologia B di Terza Prova

L'intento è focalizzare le tematiche fondamentali del testo autobiografico di Abelardo che scrive una storia ad un tempo appassionante (quella della sua vita) e un ricco e circostanziato documento della società medievale del XII secolo.

1. La Storia delle mie disgrazie presenta due momenti ispiratori: un «movente difensivo» e un «movente religioso». Descrivi e motiva con riferimenti al testo i due moventi.
2. Scrive Eloisa: «Sono colpevole, colpevole sotto ogni aspetto, ma sono anche innocente, completamente innocente, tu lo sai bene». Utilizzando la cosiddetta «morale dell'intenzione» di Abelardo, spiega l'affermazione di Eloisa.
3. Facendo opportuni riferimenti al testo, descrivi che cosa intende Abelardo per filosofia.
4. Perché Fulberto, dopo aver suggellato con baci la pace con Abelardo, lo fa poi mutilare? Qual è il motivo o i motivi del suo tradimento?
5. Scrive Abelardo: «Ero pronto a sposare colei che avevo sedotto a patto che ciò avvenisse in segreto». Perché il segreto?

Risposte

Le risposte sono state costruite a partire dalla lettura del testo e del commento di un famoso studioso di storia medievale, testo a cui rinviando: Etienne Gilson, Héloïse et Abélard, Vrin¹.

La Storia delle mie disgrazie presenta due momenti ispiratori: un «movente difensivo» e un «movente religioso». Descrivi e motiva con riferimenti al testo i due moventi.

L'opera di Abelardo presenta due moventi: uno religioso e uno difensivo.

Il movente religioso deriva dalla volontà dell'autore di ripercorrere la sua vita, in forma di autobiografia (la connotazione epistolare è forse un pretesto), per rintracciare un disegno divino: è la storia di un uomo e della sua caduta morale per superbia e lussuria, che viene però redento dall'azione salvifica di Dio. Prima di narrare l'incontro con Eloisa, l'autore fa il punto della situazione e anticipa gli eventi che verranno: «La mia cattiva sorte, lusingandomi, seppe cogliere l'occasione buona per farmi più facilmente precipitare dal vertice della mia altezza, anzi fu la divina misericordia che colse l'occasione per richiamare a sé quell'uomo superbissimo e dimentico della grazia divina che io ero».

Alla fine della lettera, Abelardo conclude con una serie di citazioni di *auctoritates* che, sebbene indirizzate all'amico da consolare, appaiono come spiegazioni che egli fa della sua vicenda umana, letta in chiave religiosa: «sopportiamo le nostre sventure con tanta più serenità, quanto più immeritate le sappiamo, sicuri che se non potranno essere ascritte a nostro merito, esse goveranno certo a purificarci di qualche colpa».

Il secondo movente dell'opera è difensivo: Abelardo è stato oggetto, nel corso della sua vita, di dure contestazioni e calunnie, dettate anche dalla sua originaria superbia.

Perciò l'autore, pur pentendosi apertamente dei peccati commessi, fa notare anche le ingiustizie subite, non volendo lasciare di sé un'idea distorta ai posteri (Abelardo teneva alla sua fama: «Una buona reputazione vale più di molte ricchezze», *Proverbi 22,1*).

« Di qui ebbero inizio le mie disgrazie, che durano ancora oggi: più la mia fama cresceva, più aumentava l'invidia di tutti nei miei confronti ». Soprattutto Abelardo soffrì per l'accusa e condanna per eresia, che lo costrinse a dare alle fiamme il suo trattato su «l'Unità e Trinità di Dio», accusato di sabellianesimo: «E i nostri nemici sono i nostri giudici» (*Deuteronomio 32,31*).

¹ Testi a cura di Farallo Marcello, Beretta Emanuela, Sangalli Andrea della IV scientifico B, anno scolastico 2002-2003.

Scrivi Eloisa: « Sono colpevole, colpevole sotto ogni aspetto, ma sono anche innocente, completamente innocente, tu lo sai bene». Utilizzando la cosiddetta « morale dell'intenzione » di Abelardo, spiega l'affermazione di Eloisa.

La *Storia delle mie disgrazie* contiene un esempio emblematico della « morale dell'intenzione » di Abelardo. Scrive, infatti, il filosofo: « Non si può chiamare peccato la volontà o il desiderio di fare ciò che non è lecito ma piuttosto il consenso alla volontà e al desiderio».

Secondo questa teoria, agli occhi di Dio (e quindi in funzione della salvezza) non contano le azioni dell'uomo in se stesse, ma l'intenzione con cui le si compie.

Analizzando la situazione di Eloisa, traspare immediatamente una forte ambiguità, carica di molteplici contraddizioni. Ella, infatti, si sente colpevole sotto ogni aspetto: ha sedotto ed attratto a sé Abelardo, gli ha permesso di sposarla, l'ha trascinato nella caduta morale e si è resa complice della sua umiliazione fisica.

Tuttavia Eloisa, in seguito agli approfonditi studi compiuti con il filosofo, ha fatto propria nella sua mente la cosiddetta « morale dell'intenzione », della quale il suo amante era portavoce.

Secondo questa morale gli uomini sono, per loro natura, inclini alla lussuria, all'avarizia, alla superbia, al peccato. Le loro azioni sono dunque da reputarsi degne non soltanto quando ne consegue un risultato virtuoso, apprezzabile, concorde alla morale cristiana, ma anche quando sono state compiute semplicemente con un'intenzione giusta, moralmente corretta. E' chiaro quindi come Eloisa ha agito sempre con le migliori intenzioni, a fin di bene, per il bene del suo amato Abelardo. Ogni sua azione è sempre stata guidata dall'amore, pertanto i risultati, anche se negativi, non sono condannabili.

Eloisa si trova dunque in una profonda contraddizione: da un lato è colpevole di aver causato la rovina del suo amato, dall'altro è innocente per aver sempre agito a fin di bene.

Facendo opportuni riferimenti al testo, descrivi che cosa intende Abelardo per filosofia.

La filosofia è, per Abelardo, innanzitutto amore di sapienza. Per lui la filosofia è disciplina razionale svolta però secondo ingegno (*ingenium*), al posto dell'abitudine e della meccanicità (*usus*).

La filosofia, inoltre, si traduce per lui in ambito dialettico come una vera e propria guerra da svolgere, una sorta di conflitto verbale con l'interlocutore da confutare.

Scrivi Abelardo: «Il fondatore della scuola italica fu Pitagora, cui pare si debba perfino il nome della filosofia: prima infatti, si chiamavano sapienti coloro che parevano distinguersi dagli altri per la morigeratezza, degna di lode, della loro vita, ma Pitagora, una volta che gli fu chiesto che cosa si ritenesse, rispose di essere un filosofo, cioè uno che perseguiva ed amava la sapienza, poiché gli sembrava un atto di eccessiva superbia professarsi sapiente. (...) I filosofi erano considerati tali per la morigeratezza, degna di lode, della loro vita ». E ancora: « Non era mia abitudine imparare le cose per mezzo dell'esercizio mnemonico, ma per mezzo dell'intelligenza». Scrive inoltre: «Poiché tra tutte le discipline filosofiche preferivo le armi della dialettica, per i suoi acuti ragionamenti, posso dire di aver cambiato le armi della guerra con queste armi e di aver preferito ai trionfi militari le vittorie nelle dispute filosofiche».

La grande rivoluzione filosofica di Abelardo consiste nell'invenzione della *quaestio*, cioè il confronto critico delle *auctoritates*, incentrato sul verificare la posizione degli autori antichi, fonti di verità, riguardo ai medesimi temi.

Perché Fulberto, dopo aver suggellato con baci la pace con Abelardo, lo fa poi mutilare? Qual è il motivo o i motivi del suo tradimento?

Inizialmente Fulberto decise di accettare la proposta di Abelardo, disposto a sposare in segreto sua nipote. Tuttavia, per poter trarre giovamento da queste nozze e rimediare all'onta ricevuta dal filosofo, lo zio d'Eloisa incominciò a diffondere la notizia del matrimonio.

Fulberto era infatti un uomo orgoglioso, attaccato saldamente all'onore della propria casata: «per soddisfare la vergogna subita» non poteva accontentarsi dello spozalizio segreto, doveva necessariamente rendere pubblico l'accaduto. Egli, allora, iniziò ad interrogare e a coprire di ingiurie Eloisa, tentando di costringerla a confessare; ma la giovane, ferma e risoluta nel suo amore verso Abelardo, «andava protestando e giurando che non era vero nulla».

Venutolo a sapere, Abelardo rapì la sua amata e la trasferì in un'abbazia ad Argenteuil. Fulberto interpretò questo atto come un ulteriore tradimento da parte del filosofo: alla seduzione della nipote prediletta si aggiungeva la beffarda presa in giro di un volgare giovinastro, che aveva sfruttato Eloisa per poi sbarazzarsene alla prima occasione.

La vendetta di Fulberto scattò perentoria: fu costruito un complotto contro Abelardo, che venne mutilato.

Le motivazioni del tradimento di Fulberto e del successivo tranello sono dunque l'ira estrema maturata nei confronti di Abelardo e l'immenso affetto paterno verso la nipote, oltre ad una buona dose d'egoismo e d'orgoglio portati alle estreme conseguenze.

Scrivi Abelardo: « Ero pronto a sposare colei che avevo sedotto a patto che ciò avvenisse in segreto ». Perché il segreto?

Abelardo vuole sposarsi in segreto per non compromettere la sua reputazione o, piuttosto, per non compromettere l'immagine dell'uomo filosofo e teologo totalmente dedito a queste discipline e per questo impossibilitato a sposarsi.

Prima del matrimonio con Eloisa, Abelardo è, infatti, chierico e canonico.

Essere chierico significa aver operato una scelta di fede, aver deciso di indirizzare la propria vita secondo la morale cristiana. Tuttavia questa tonsura è provvisoria: rinunciare al ruolo di chierico e sposarsi come rimedio alla concupiscenza è ancora possibile. Comporta la perdita di eventuali privilegi ma non una scomunica o altra penalizzazione, e nemmeno l'abbandono obbligatorio dell'insegnamento scolastico.

Abelardo oltre ad essere chierico è però anche canonico. Egli, però, non è canonico regolare, un prete che ha pronunciato i voti regolarmente e in modo definitivo: l'essere canonico all'epoca poteva essere, proprio come nel caso del filosofo, soltanto un titolo onorifico, una decorazione, un riconoscimento agli insegnanti particolarmente abili e capaci delle scuole teologiche - filosofiche. Lo sposarsi avrebbe implicato la rinuncia al titolo di canonico, ma non per questo sarebbe venuta meno la possibilità di insegnare.

Il punto è che per Abelardo sposarsi in pubblico significava confessare sua incapacità alla continenza e quindi la sua incapacità a perseguire l'ideale di teologo - filosofo.

D'altra parte, Abelardo ama profondamente Eloisa, non accetta l'idea di chiuderla in convento e nemmeno l'idea di poterla perdere. Ecco che allora propone allo zio Fulberto la soluzione del matrimonio segreto, in modo da salvare l'onore e la libertà dell'amata mantenendo intatta la propria reputazione, conservando il proprio titolo di chierico - canonico.

Se tutti avessero saputo del suo matrimonio, Abelardo avrebbe perso certamente i privilegi connessi al suo essere chierico e il titolo di canonico che aveva acquistato con l'insegnamento, ma soprattutto non si sarebbe più sentito all'altezza dell'insegnamento, anche se in teoria avrebbe potuto continuare.

Queste motivazioni vengono citate continuamente da Eloisa nella sua corrispondenza epistolare con l'amato, per cercare di convincerlo a non sposarla, continuando a seguire l'ideale del filosofo teologo sull'esempio di San Girolamo, Teofrasto e Cicerone.

Tipologia V/F perché

1.	Abelardo sostiene che la dialettica è <i>instrumentum disserendi ac disputandi</i>		
2.	Per Abelardo l'universale è <i>sermo qui generatur ab intellectu et generat intellectum</i>		
3.	Lo scopo che si prefigge Abelardo nell'opera "Sic et Non" è quello di dimostrare che è sufficiente la fede per risolvere i contrasti di opinione in materia religiosa		
4.	Abelardo distingue l' <i>intelligere</i> dal <i>comprehendere</i>		
5.	La dottrina della Trinità di Abelardo venne duramente attaccata da S. Bernardo e condannata come eretica nel concilio di Sens (1140)		
6.	Abelardo ha sostanzialmente accettato il cosiddetto argomento dell'autorità		
7.	Secondo la morale di Abelardo, peccaminoso non è l'istinto, ma il consenso che l'uomo dà ad esso invece di lottarvi contro		
8.	Secondo Abelardo, veramente buona o cattiva non è l'azione in se stessa ma l'intenzione con cui la si compie; solo l'intenzione è determinante nella vita morale, cioè la disposizione interiore con cui si compie una certa azione		
9.	Secondo Abelardo, l'azione peccaminosa aggiunge qualcosa all'atto con cui l'uomo acconsente all'inclinazione naturale, detto altrimenti è peggio fare il male che pensare di farlo		
10.	Nel trattato "Scito tē ipsum", Abelardo critica, con numerosi argomenti, sia le morali ascetiche che le morali conformistiche		

Verifiche ed esercizi in itinere
VF perché: conoscenza dei concetti

Prova di controllo di filosofia

Oggetto: Pietro Abelardo

Tipologia della prova: questionario V/F con completamenti

Livello tassonomico: (1,02) conoscenza di concetti

Prestazione: essere in grado di segnare la risposta esatta e di motivare la risposta

- 1) Abelardo è un convinto assertore della ragione, in quanto non si può credere se non a ciò che si intende:
 V, perchè _____
 F, perchè _____
- 2) Lo scopo che si prefigge Abelardo nell'opera "Sic et Non" è quello di dimostrare che è sufficiente la fede per risolvere i contrasti di opinione in materia religiosa:
 V, perchè _____
 F, perchè _____
- 3) Abelardo attribuisce uno scarso valore ai filosofi pagani, dal momento che questi ultimi non hanno trovato la verità:
 V, perchè _____
 F, perchè _____
- 4) La dottrina della Trinità di Abelardo venne duramente attaccata da S. Bernardo e condannata come eretica nel concilio di Sens (1140):
 V, perchè _____
 F, perchè _____
- 5) Abelardo ha sostanzialmente accettato il cosiddetto argomento dell'autorità:
 V, perchè _____
 F, perchè _____
- 6) Secondo la morale di Abelardo, peccaminoso non è l'istinto, ma il consenso che l'uomo dà ad esso invece di lottarvi contro:
 V, perchè _____
 F, perchè _____
- 7) Secondo Abelardo, veramente buona o cattiva non è l'azione in se stessa ma l'intenzione con cui la si compie; solo l'intenzione è determinante nella vita morale, cioè la disposizione interiore con cui si compie una certa azione:
 V, perchè _____
 F, perchè _____
- 8) Secondo Abelardo, l'azione peccaminosa aggiunge qualcosa all'atto con cui l'uomo acconsente all'inclinazione naturale, detto altrimenti è peggio fare il male che pensare di farlo:
 V, perchè _____
 F, perchè _____
- 9) Nel trattato "Scito te ipsum", Abelardo critica, con numerosi argomenti, sia le morali ascetiche che le morali conformistiche:
 V, perchè _____
 F, perchè _____

Prova di controllo di filosofia

Oggetto: il "Sic et Non"

Tipologia della prova: inferenze

Livello tassonomico: (4,00) analisi

Prestazione: essere in grado di trovare le conclusioni dei seguenti ragionamenti

- 1) - Se fosse vera la formula di Anselmo d'Aosta "credo ut intelligam", invece della formula "intelligo ut credam", cioè "bisogna credere per capire" invece che "bisogna capire per credere", si dovrebbe credere a cose che non si sono nemmeno capite.
- Secondo Pietro Abelardo, non è ammissibile che si debba credere a ciò che nemmeno si è inteso.
- Dunque _____

- 2) - Secondo il principio scolastico dell'"auctoritas" (autorità) è vero ciò che dicono i padri della Chiesa.
- Ma nell'opera intitolata "Sic et Non", Pietro Abelardo raccolse numerosissimi passi dei padri della chiesa in contrasto fra di loro.
- Se la verità coincide con ciò che dicono i padri della Chiesa, la verità sarebbe autocontraddittoria, cioè sarebbero vere contemporaneamente tesi che sono una il contrario dell'altra.
- Tesi opposte, che sono una il contrario dell'altra, non possono essere entrambe vere.
- Di conseguenza _____

- 3) - Pietro Abelardo riconosceva unicamente l'"auctoritas" della Sacra Scrittura, per quanto anch'essa andava interpretata con la ragione, mentre sottoponeva tutto il resto al giudizio della ragione.
- Gli atti degli apostoli non erano ritenuti facenti parte della Sacra Scrittura.
- Allora _____

- 4) - Il principio dell'"auctoritas" sarebbe accettabile solo se non ci fossero contrasti fra le varie "auctoritates".
- Come Abelardo ha ampiamente documentato nell'opera "Sic et Non", le opere dei padri della Chiesa, universalmente accettate come "auctoritates", sono, in moltissimi punti, in aperto contrasto fra di loro.
- Dunque _____

- 5) - Se le varie "auctoritates", circa un medesimo argomento, propongono soluzioni diverse o addirittura opposte, non è possibile decidere razionalmente in base al principio stesso dell'autorità, chi ha ragione e chi ha torto.
- Effettivamente le varie "auctoritates", sullo stesso argomento, sovente propongono soluzioni diverse e spesso opposte.
- Di conseguenza _____

Prova di controllo di filosofia

Oggetto: la teoria degli universali di Abelardo

Tipologia della prova: inferenze

Livello tassonomico: (4,00) analisi

Prestazione: essere in grado di trovare le conclusioni dei seguenti ragionamenti

- 1) - La funzione del concetto (termine universale) è quella di significare le cose, cioè di stare al posto delle cose.
- Se il concetto, l'universale, fosse una cosa reale (res), come sosteneva G. di Champeaux, una cosa reale sarebbe il predicato di un'altra cosa reale.
- Ma una realtà non può essere il predicato di un'altra realtà, secondo Abelardo.
- Dunque _____

- 2) - Anche la parola scritta (nomen) o pronunciata è una cosa fisica, una realtà particolare.
- Se il concetto fosse dunque un puro "nomen", un "flatus vocis", come sosteneva Roscellino, una realtà sarebbe il predicato di un'altra realtà.
- Ma, secondo Abelardo, una realtà non può essere il predicato di un'altra realtà.
- Allora _____

- 3) - Il concetto, secondo Abelardo, svolge essenzialmente la funzione di significare la realtà, di stare cioè al posto della cosa reale.
- Ciò che sta al posto della realtà, ciò che implica un riferimento alla cosa significata, nel linguaggio di Abelardo, si chiama "sermo".
- Il concetto dunque, per Abelardo, è _____

- 4) - Se il riferimento, il rapporto che c'è fra il segno (sermo) e la cosa significata, non fosse oggettivo, non ci sarebbe alcuna giustificazione ad usare il concetto "uomo" per indicare gli uomini e non ad esempio il concetto "asino".
- Ma l'uso del concetto "uomo" per indicare gli uomini è pienamente giustificato, mentre non è giustificato l'uso del concetto "asino".
- Di conseguenza _____

Prova di controllo di filosofia

Oggetto: la morale di Abelardo

Tipologia della prova: inferenze

Livello tassonomico: (4,00) analisi

Prestazione: essere in grado di trovare le conclusioni dei seguenti ragionamenti

- 1) - Nell'opera intitolata "Scito te ipsum" (Conosci te stesso), Pietro Abelardo sostenne la tesi della coincidenza della norma morale con l'intenzione, cioè con la disposizione interiore con cui si compie un'azione.
 - Se la morale coincide con "l'intenzione", le azioni compiute per un ossequio esteriore alla norma (morali conformistiche) non sono di per sé morali.
 - Dunque, per Abelardo _____

- 2) - Molti, al tempo di Abelardo, facevano coincidere la morale cristiana con una vita ascetica, cioè con la rinuncia e il rifiuto dei beni terreni.
 - Ma una persona può scegliere una vita ascetica unicamente per paura delle pene eterne, cioè per timore della punizione divina, pur desiderando ardentemente, in cuor suo, i beni terreni.
 - Se la morale, coincide con l'intenzione, una vita ascetica non è di per sé morale.
 - Pietro Abelardo è convinto che la morale coincide con l'intenzione.
 - Dunque _____

- 3) - Chi non comprende come sia possibile che l'atto peccaminoso non sia propriamente peccato e che esso non aggiunga nulla e non aumenti il peccato stesso confonde la legge morale con la legge umana.
 - Secondo Abelardo non si deve confondere la legge morale con la legge umana, in quanto la seconda riguarda soltanto gli effetti delle azioni mentre la prima riguarda soltanto le intenzioni delle azioni.
 - Dunque _____

- 4) - Se gli uomini potessero conoscere le vere intenzioni con cui vengono compiute le azioni, la legge umana potrebbe non tener conto soltanto degli effetti delle azioni umane.
 - Ma gli uomini non possono conoscere le vere intenzioni, i moventi, delle azioni umane; essi giudicano di quello che appare non di quello che è loro nascosto.
 - Di conseguenza _____

- 5) - Solo chi conosce i veri moventi delle azioni umane, può guardare non alle azioni ma allo spirito con cui si fanno e valutare secondo verità la moralità o meno del nostro comportamento.
 - Solo Dio conosce i moventi delle azioni umane.
 - Dunque _____

- 6) - Se il peccato, come riteneva Abelardo, consistesse nel "disprezzare il volere di Dio o acconsentire a ciò a cui si crede che non si debba acconsentire", coloro che perseguitavano i cristiani, credendo di piacere al loro Dio, non avrebbero commesso alcun peccato.
- Abelardo sostiene che il peccato è "disprezzo di Dio".
- Dunque
- 7) - Gli infedeli che non conoscono Cristo e che respingono la rivelazione cristiana in quanto in buona fede la ritengono contraria a Dio, non sono peccatori se il loro comportamento è dovuto all'ignoranza.
- Spesso il comportamento degli infedeli è dovuto ad ignoranza.
- Dunque
- 8) - Secondo i critici di Abelardo, se il peccato fosse sempre un consenso volontario, non si spiegherebbe il peccato originale dal momento che i discendenti di Adamo non hanno acconsentito a nulla.
- La morale di Abelardo sostiene effettivamente che il peccato non è l'azione cattiva ma il consenso all'azione.
- Dunque

Prova di controllo di filosofia

Oggetto: le critiche di Abelardo al principio dell' "auctoritas"

Tipologia della prova: verbalizzazione

Livello tassonomico: (5,00) sintesi

Prestazione: essere in grado di produrre un testo filosofico: aiutandoti con il seguente quadro riassuntivo esponi le critiche di Pietro Abelardo al principio scolastico dell' autorità

PRINCIPIO DELL'AUTORITÀ

A è un' autorità circa Y
A ha sostenuto Z
Z è un argomento relativo a Y
dunque Z è vero

Critiche di Pietro Abelardo al principio dell' autorità (Sic et Non)

A è un' autorità circa Y
B è un' autorità circa Y
A ha sostenuto Z
B ha sostenuto non Z
dunque Z e non Z sono veri

A è una autorità circa Y
B è una autorità circa Y
A ha sostenuto Z
B ha sostenuto P
dunque è vero Z o P (= ?)

Ma Z e non Z non possono essere entrambi veri per il P.D.N.C. (= principio di non contraddizione)



IL PRINCIPIO DI AUTORITÀ È AUTOCONTRADDITTORIO



IL PRINCIPIO DI AUTORITÀ non fornisce alcun criterio per DECIDERE tra due AUCTORITATES contrastanti

Bibliografia

Pietro Abelardo, *Storia delle mie disgrazie – Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, Garzanti

Pietro Abelardo, *Dialettica dell'amore*, Piemme

Etienne Gilson, *Héloïse et Abélard*, Vrin

L'insegnamento della filosofia in Italia: programmi, docenti e libri di testo, Laboratorio di tirocinio - secondo incontro – 28 novembre 2003

F. Zanin, *Di tutto un po': quel che insegna la filosofia in Italia – Provocazioni per un'indispensabile revisione*, «Comunicazione filosofia», n° 25, ottobre 2010

G. Morselli, *La storia della filosofia come base della didattica*, «Comunicazione filosofia», n° 22, maggio 2009

M. Cerasti, *Prove di controllo graduate di filosofia*, vol. II, Il Giglio, 1992

J. Le Goff, *Intellettuali nel medioevo*, Mondadori, Milano 1984, pp. 93-97

Sitografia

www.encyclopedia.it - È un progetto multimediale pensato dalla casa editrice Laterza per lo studio e la diffusione della conoscenza storica: ad averlo ideato e a dirigerlo è Umberto Eco. Un'enorme enciclopedia interattiva che dalle civiltà del vicino Oriente antico arriva al terzo millennio, con più di 40 mila schede, 2.500 saggi d'autore, 10-12 mila immagini, atlanti dinamici e le cronologie interattive

www.evitek.it/filosofia - E' un sito personale, nato nel 2001, curato dal sottoscritto. Dopo 10 anni di lavoro risulta ricco di materiale e costantemente usato per rendere veloce la condivisione di appunti e opere in formato digitale. Tratta principalmente di filosofia ma apre anche su tematiche storiche e psicologiche.

<http://missprissy.altervista.org/elisaeabelardo/index.html> - Sito amatoriale ricco di informazioni e curiosità sulla vicenda di Abelardo ed Eloisa. Permette ulteriori approfondimenti grazie ad una sitografia e bibliografia ben curata.

www.sfi.it - La Società Filosofica Italiana unisce a livello nazionale e locale professionisti della ricerca, dell'insegnamento e della pratica della filosofia a vario titolo, accademici, docenti di scuola secondaria, ricercatori e semplici cultori della materia. Le attività dell'associazione spaziano dal settore convegnistico a quello seminariale, dall'organizzazione di corsi di aggiornamento per insegnanti (riconosciuti dal Ministero della Pubblica Istruzione) all'elaborazione collettiva di nuovi modelli ed approcci didattici. I risultati di questa ricerca collettiva e comunitaria vengono divulgati attraverso il Bollettino della SFI e Comunicazione Filosofica, che dal 1997 fa parte integrante del sito web e rappresenta una delle più "longeve" ed autorevoli riviste telematiche del panorama nazionale. Negli ultimi anni, al settore di ricerca e di studio tradizionale, destinato agli addetti ai lavori, la SFI, attraverso le sue articolazioni locali, ha dato vita ad iniziative di tipo culturale aperte alla partecipazione della società civile.

RINNOVARE L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA ATTRAVERSO LA PARTECIPAZIONE A COMPETIZIONI NAZIONALI E INTERNAZIONALI

Anna Sgherri

Da molti anni la SFI promuove, sostenendole in modo significativo, alcune iniziative che impegnano gli studenti e prima ancora i loro insegnanti, a gare di argomento filosofico.

Mi riferisco al Forum di filosofia organizzato dal Liceo "Torricelli" di Faenza e alle Olimpiadi internazionali che quest'anno hanno avuto anche un canale nazionale.

A sessioni concluse mi è sembrato utile sollecitare qualche riflessione sulla loro possibile ricaduta nella gestione dell'attività didattica quotidiana prendendo spunto dalle osservazioni degli insegnanti che spontaneamente, e totalmente a loro carico, hanno colto l'occasione per stimolare e orientare i loro allievi, anch'essi in piena libertà, ad un tipo di lavoro certamente non consueto, almeno nella maggior parte delle scuole italiane.

Del Forum, ben conosciuto dalle scuole superiori di ogni regione d'Italia, si è parlato anche in altre occasioni per la specificità del suo contenuto basato, sostanzialmente, sulla ricerca condotta da gruppi di studenti su un tema assegnato annualmente dal Comitato scientifico e, successivamente, sulla discussione pubblica di ogni lavoro.

Il Forum è stato definito, soprattutto, *laboratorio di democrazia* per le competenze che il confronto e il dibattito (in genere molto appassionato), presenti nelle varie fasi della gara, sviluppano nei partecipanti, ma l'attività di ricerca che impegna gli studenti per gran parte dell'anno scolastico, produce effetti significativi non solo sulla competenza filosofica, ma anche sulla formazione generale.

Altro tipo di esperienza è quello rappresentato dalla partecipazione alle Olimpiadi internazionali di Filosofia, nate nel 1993 ma strutturate nella forma odierna sotto la Direzione della FISP (Federation Internationale des Societes de Philosophie) riconosciuta dall'UNESCO.

Scopo delle Olimpiadi fin dalla prima edizione è stato, ed è, quello di promuovere e sviluppare studi e tradizioni della filosofia nei Licei, di offrire a studenti capaci il mezzo per esercitare e potenziare il pensiero critico e la capacità di discussione, nonché di facilitare scambi culturali globali reciproci.

È infatti convinzione comune che la tradizione filosofica, dai tempi dell'antica Grecia, è tuttora essenziale nello studio e nella ricerca delle radici del razionalismo europeo e le Olimpiadi intendono contribuire a mantenere e dar forza a questa lunga tradizione.

La Società Filosofica Italiana, d'intesa con il Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca, anche quest'anno ha organizzato la XX Olimpiade, manifestazione nazionale e internazionale riservata a studenti della scuola secondaria superiore.

Allo scopo di incentivare la partecipazione del maggior numero possibile di studenti, la selezione, nei vari gradi di istituto, regionale e nazionale, è stata fatta su due canali distinti: A. **nazionale**, in lingua italiana; B. **Internazionale**, in una delle seguenti lingue: inglese, francese, tedesco e spagnolo.

Nella gara internazionale, riservato ai selezionati del canale B, è previsto che nessun partecipante possa scrivere in madre-lingua.

Il Bando, redatto annualmente a cura della SFI, contiene i dettagli per lo svolgimento delle prove a livello regionale, nazionale e internazionale.

Quest'anno, la selezione nazionale per il canale A è avvenuta a Torino, quella per il canale B a Roma, organizzate dalle rispettive Sezioni della Società filosofica italiana.

In occasione delle prove, sia a Torino che a Roma, sono stati programmati momenti di riflessione e di confronto sul tema della scrittura filosofica con gli insegnanti accompagnatori ed altri docenti della sede ospitante, interessati al tema e desiderosi di comunicare la propria esperienza.

A Roma la prova per il canale B, internazionale, si è svolta l'8 maggio u.s. presso l'Università di Roma Tre.

La Commissione, presieduta dal Prof. Elio Matassi era composta dai seguenti Commissari:

- Silvia Chiodi (ILIESI-CNR)
- Carla Guetti (SFI, Segretario nazionale)
- Hansmichael Hohenegger (ILIESI-CNR)
- Riccardo Pozzo (Direttivo SFI e Direttore ILIESI-CNR)
- Tiziana Senesi (MIUR)
- Anna Sgherri (Commissione didattica SFI)

I criteri di valutazione degli elaborati, presenti nel Bando, prevedevano:

- aderenza alla traccia
- comprensione filosofica dell'argomento
- validità argomentativa
- coerenza
- originalità.

Hanno aderito alla gara 16 Istituti superiori di:

Pescara (L.S. Marconi); Trentino Alto Adige tedesco (L. linguistico); Trentino Alto Adige italiano (L.S. Pascal di Merano); Reggio Calabria (L.S. Volta); Napoli (Istituto salesiano del Sacro Cuore); Lugo di Romagna (L.S. Ricci Curbastro); Verona (L.S. Galilei); Latina (L.S. Grassi); Sondrio (L.S. Donegani); Iesi (L.S. Leonardo da Vinci); Torino (L. Europeo Spinelli); Foggia (L.S. Marconi); Catania (L.Cl. Spedalieri); Arezzo (L.S. Redi); Umbertine (L.S. Leonardo da Vinci); Aosta (L.S. di Pont Saint Martin-Saint Vincent).

Tra le tre proposte preparate dalla Commissione è stata estratta a sorte la seguente:

«La libertà è il diritto di fare ciò che le leggi permettono; e se un cittadino potesse fare ciò che esse proibiscono, non sarebbe più libero, poiché tutti gli altri avrebbero anche essi questo stesso "potere"» (Charles Luis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*).

La Commissione ha proceduto alla valutazione degli elaborati subito dopo la conclusione della prova ed ha designato a partecipare alla fase internazionale i seguenti studenti:

- Papisca Ilaria (Reggio Calabria)
- Torella Francesca (Latina)

La comunicazione dei risultati è avvenuta nello stesso pomeriggio nell'Aula Magna della Facoltà e nell'occasione si è svolta una Tavola rotonda presieduta dal Prof. Pozzo che ha illustrato nei dettagli sia le procedure della gara internazionale, sia l'ambiente umano e culturale che gli studenti partecipanti avrebbero trovato ad Oslo.

Sono intervenuti anche i rappresentanti del MIUR e la Segretaria della SFI, Prof.ssa Guetti che ha curato l'organizzazione dell'evento.

Come si dirà anche per quanto è avvenuto a Torino, la partecipazione alla competizione e soprattutto l'incontro degli studenti e dei loro docenti, rappresenta un'utile opportunità per avviare uno scambio di esperienze in merito alle modalità di insegnamento della filosofia in vista della riforma Gelmini che l'anno prossimo toccherà, com'è noto, il triennio.

Alla conclusione della giornata, gli studenti sono apparsi soddisfatti dell'esperienza e motivati a continuarla o a comunicarla ad altri, confermando la convinzione che iniziative di questo tipo, direttamente o indirettamente, portano una ventata di rinnovamento nel clima scolastico spesso appesantito da attività che i giovani considerano inutilmente ripetitive.

La selezione nazionale per il canale A, italiano, si è svolta a Torino presso il Convitto Nazionale Umberto I il 12 maggio in orario pomeridiano e la proclamazione dei vincitori è avvenuta la mattina successiva presso il Salone del libro.

La locale sezione della SFI ha seguito le varie fasi delle operazioni assicurando alla Commissione e agli studenti un ambiente sereno e stimolante sotto il profilo umano e culturale.

La Commissione, presieduta dal Prof. Perone e costituita dal Prof. Leslie Cameron e da alcuni componenti della Commissione didattica della SFI, Proff. Mariangela Ariotti, Anna Sgherri, Bianca Ventura, Maurizio Villani, ha proceduto alla scelta delle tracce tra le quali è stata sorteggiata la seguente:

“Trasferiamoci con l'immaginazione al ristorante. Ma supponete per una volta di non essere il cliente, ma il cameriere. Vi tocca uno strano cliente. Quando gli ponete la rituale domanda: “Cosa comanda il signore?”, lui risponde: “Guardi, sono determinista-sarà quel che sarà- sto aspettando anch'io di vedere cosa ordino”.

Come vi comporterete a questo punto? Magari fate un altro giro, come quando un cliente è indeciso.

Nel frattempo possiamo meditare su questa curiosa situazione.

A noi, in quanto cameriere, l'opinione metafisica del cliente importa poco, purché si decida a ordinare. Eppure questa situazione da un punto di vista filosofico è molto imbarazzante. Proviamo ad analizzarla.

Come può andare avanti la faccenda? Se il cliente aspetta troppo a lungo, il suo comportamento non potrebbe che essere interpretato come un rifiuto di decidere, cioè una decisione di non decidere. Il rifiuto di esercitare il proprio libero arbitrio è già un esercizio di libero pensiero.(...)

*Non c'è dubbio che noi “facciamo esperienza” della libertà, nel senso del libero arbitrio, del potere di decisione o di scelta. Non c'è dubbio addirittura che sia una delle esperienze più centrali e costitutive della nostra vita e **dell'identità personale e morale di ciascuno**. È proprio nelle decisioni che prendo che mi affermo quale sono, che manifesto chi sono.(...)*

Molto non dipende da me, compreso quali siano le alternative in gioco e il motivo per decidere in un senso o nell'altro. Ma qualcosa dipende da me: qualcosa la mia decisione modificherà, del mondo e di me stesso, e niente se non la persona che sono avrebbe potuto modificarli in quel modo.”

(R. De Monticelli, La novità di ognuno .Persona e libertà, Garzanti, Milano 2009, pp. 79-81)

*“Dopo aver letto il brano di Roberta De Monticelli, elabora un testo argomentativo organico che, muovendo dall'interpretazione dell'apologo del cameriere e del cliente determinista, analizzi da un punto di vista filosofico la situazione al ristorante. In particolare metti in rilievo l'aspetto ontologico e quello morale contenuti nella definizione dell'esperienza della libertà come costitutiva *dell'identità personale e morale di ciascuno*, esplicita poi con quale argomentazione viene confutata la tesi deterministica e esprimi un tuo personale giudizio sulla questione relativa ai limiti della libertà”.*

Hanno partecipato alla prova 16 studenti provenienti da: Abruzzo (L.S. Marconi, Pescara); Calabria; Campania (Istituto Salesiano Sacro Cuore, Napoli); Emilia (L. Allegretti, Vignola); Friuli (L.Cl . Leopardi, Pordenone) ;Toscana (L.cl. Galilei); Lazio (Liceo Dante, Roma); Lombardia (L.cl. Piazzzi- Lena-Perpenti, Sondrio); Marche (L.S. Leonardo da Vinci, Iesi); Piemonte (L.Cl. V. Monti , Chieri); Puglia (L.S. Marconi, Foggia); Sicilia (L.S. Cannizzaro); Trentino Alto Adige ; Umbria; Veneto (L.S. Majorana, Mirano Veneto); Valle D’Aosta (L.CL. WWVI Febbraio, Aosta).

La Commissione ha proclamato vincitori della Gara nazionale:

- Maurizio Moreschi , Liceo Scientifico Leonardo Da Vinci, Iesi
- Alessandro Pianola, Liceo Classico Piazzzi-Lena Perpenti, Sondrio

Agli studenti più meritevoli nella gara nazionale, sia del canale A, sia del canale B – nella prospettiva della valorizzazione delle eccellenze - il Consiglio Direttivo della SFI ha deliberato l’assegnazione di quattro premi: due di Euro 300, con il diploma di merito per il primo classificato, canale A e B; due di Euro 200 e diploma di merito per il secondo classificato dei due canali.

Come si detto, la gara ha voluto essere anche un’occasione di discussione sui problemi della didattica nell’attuale contesto scolastico, per cui a Torino, nello pomeriggio dell’8 maggio, la Commissione ha incontrato i docenti accompagnatori con i quali è stato affrontato il tema della scrittura filosofica all’interno dell’insegnamento curricolare.

Nell’introduzione al dibattito, il Prof. Perone ricorda che la prima grande innovazione introdotta nella didattica tradizionale è stato certamente lo spazio importante riservato all’uso dei *classici* ufficializzato nei programmi sperimentali Brocca , ma l’attenzione alla scrittura filosofica propria dei nostri giorni costituisce un’evoluzione dell’attenzione alla lettura. In realtà la scrittura filosofica è fatto centrale della lettura del testo, poiché il modo con cui un autore si esprime non è solo scelta stilistica, ma è una concezione stessa della verità.

Lo studente infatti deve

- capire il senso del messaggio
- seguire i passaggi argomentativi
- smontare il testo, far emergere i problemi ermeneutici, le tensioni, le questioni aperte.

Allora viene spontanea la domanda: perché non possono essi stessi, gli studenti, scrivere di filosofia?

Il primo passo per realizzare una scrittura filosofica è avere un’idea, un nucleo intorno al quale elaborare un discorso.

Attualmente, il problema viene proposto alla scuola in “emergenza” attraverso la richiesta del saggio breve, ma non vengono prese iniziative per fornire agli insegnanti gli strumenti per promuovere l’eccellenza di prestazione richiesta agli studenti.

Da qui sono scaturite le difficoltà che i docenti incontrano nello svolgere il lavoro sui testi, sia a livello di scrittura che di lettura. Qualcuno addirittura esprime il disagio personale di insegnare con metodologie imparare dall’esperienza, senza un serio e consapevole piano di formazione.

Su questi punti tutti, sia a Torino, sia a Roma, si sono trovati d’accordo citando casi particolari, ma non eccezionali, per cui è apparso chiaro ai presenti che siamo di fronte ad una vera e propria emergenza *formazione*.

Le Commissioni, nel corso della proclamazione dei vincitori, hanno manifestato il loro apprezzamento per l’impegno dimostrato dagli studenti e per l’alta qualità degli elaborati, ma al tempo stesso hanno sottolineato l’esigenza di rendere costante il lavoro sui testi e l’esercizio sulle tecniche di scrittura, con l’obiettivo di promuovere nello studente la capacità di pensare in proprio intorno ai grandi temi della vi-

ta, di esprimere il proprio pensiero in modo chiaro e coerente, avvalendosi di ciò che ha imparato nel confronto con il pensiero dei filosofi antichi e moderni.

In conclusione, la partecipazione alle Olimpiadi, sia per il canale nazionale che per l'internazionale, da un lato rappresentano una buona occasione per ravvivare il clima didattico quotidiano sollecitando gli studenti a mettersi in gioco, dall'altro costituiscono una preziosa indicazione per gli insegnanti per impostare in modo diverso il percorso formativo degli studenti, quindi ridefinire gli obiettivi e scegliere il metodo più consono alle esigenze dei giovani, esigenze come sappiamo abbastanza mutevoli di anno in anno, ma di cui occorre tener conto per stabilire una relazione, meglio un'intesa, educativa efficace e durevole.

Potrebbe essere, questa, un'occasione per aprire un dibattito sull'argomento con chi legge?

L'IDEA DI NAZIONE E IL COMPLESSO RAPPORTO TRA NAZIONE E STATO SUL "FORUM DELLA FILOSOFIA" DI FAENZA

Gaspere Polizzi

Si è tenuto anche quest'anno, nella bella cornice dell'Auditorium di Sant'Umiltà, il dibattito finale del "Forum della filosofia", giunto all'undicesima edizione e curato come sempre dal Liceo "Evangelista Torricelli" di Faenza, animato dal Dirigente Scolastico prof. Luigi Neri, con la collaborazione della Società Filosofica Italiana. Il tema di quest'anno è stato "L'idea di nazione e il complesso rapporto tra nazione e Stato", consonante, con ogni evidenza, con i centocinquanta anni dell'unità nazionale celebrati lo scorso anno. Nel bando del concorso si sottolineava come «nella realtà del mondo contemporaneo acquistano crescente rilevanza decisionale i centri di potere economico e politico a carattere sovranazionale. Tutto questo determina, per molti aspetti, una crisi del vecchio rapporto di identità tra Stato e nazione. Ne deriva la necessità di un ripensamento del concetto di nazione e del suo significato politico». E si chiedeva, alla luce delle precedenti considerazioni, di proporre – con opportuni riferimenti alla storia e all'attualità – una possibile risposta ai seguenti interrogativi: «Quali sono gli elementi caratterizzanti della 'nazione'? Quale rapporto sussiste tra la 'nazione' e lo Stato? Come si configura tale rapporto negli Stati democratici? Perché oggi è in crisi l'idea di nazione? In quale misura e a quali condizioni essa può tuttora mantenersi attuale?».

Al dibattito finale hanno partecipato sei gruppi di studenti provenienti dai Licei "Quinto Orazio Flacco" di Bari, "A. Scacchi" di Bari, "Agnesi" di Merate, "M. Gioia" di Piacenza, "M. Allegretti" di Vignola e dall'ITCS "Pacini" di Pistoia, selezionati per il Nord, il Centro e il Sud a cura rispettivamente del liceo "M. Gioia" di Piacenza, dell'ospitante liceo "E. Torricelli" e del liceo "A. Scacchi" di Bari. Ha presieduto il dibattito, per conto della Società Filosofica Italiana, la prof.ssa Carla De Pascale, docente di Storia della filosofia presso l'Università di Bologna. Nello spirito del forum, ciascun gruppo di studenti ha presentato il proprio progetto, sostenendolo a più voci; successivamente si è aperto un confronto acceso e partecipato sul rapporto problematico tra Stato e Nazione.

Gli alunni del Liceo "Quinto Orazio Flacco" di Bari si sono soffermati su "Pensare lo Stato Nazione in un mondo globalizzato", richiamando motivi della riflessione filosofica sulla nazione prodotta nella tradizione romantica e idealistica tedesca (Herder, Fichte) e avvicinandosi al dibattito filosofico contemporaneo su diritto, Stato e nazione, a partire da Kelsen e Schmitt, per approdare alle tesi di Habermas sulla cittadinanza costituzionale e di Nussbaum per un sentimento di patriottismo non nazionale. Gli alunni del Liceo "A. Scacchi" di Bari si sono posti la questione: "La nazione è una realtà naturale?". Al proposito hanno ripreso le ricerche di Banti sulla concezione 'naturale' e 'familiare' della nazione nella letteratura ottocentesca italiana, per spingersi quindi verso lo spazio-mondo della globalizzazione, richiamando le tesi di Habermas sul patriottismo costituzionale come linee-guida per una visione non escludente dell'identità nazionale. Il Liceo "Agnesi" di Merate ha presentato una ricerca dal titolo "Il riscatto consapevole. Dalla negatività della crisi verso una nuova realtà", nella quale – seguendo un metodo dialettico hegeliano – sono stati proposti tre momenti correlati sul piano sociale-individuale e statale-istituzionale, e orientati verso un esito progressivo: "Individuo e Stato uniti verso la democrazia", "Individuo e Stato in crisi" e infine "Individuo e Stato ri-uniti per un riscatto consapevole". I tre momenti seguono criticamente la riflessione sullo Stato moderno e la crisi della sovranità statale nel Novecento, per attestarsi sul concetto di "sovranità fluida", legata a una *governance* sovranazionale che persegua il bene comune secondo le concezioni di Rawls. I ragazzi del Liceo "M. Gioia" di Piacenza hanno attestato già nel titolo del loro progetto – "Iranians we love you": la via di un cittadino ironico per un nazionalismo sostenibile – una via d'uscita pacifista dinanzi alle aporie del rapporto odierno tra la nazione e Stato, esemplificate da un lato nella Germania nazista, dall'altro nella dinamica politica attualmente presente in Islanda. Una via d'uscita che – richiamando ancora Habermas, insieme a Giddens – propone un'«ironia cosmopolita», sviluppata dal basso tramite i nuovi media. Gli studenti dell'ITCS "Pacini" di Pistoia si sono domandati quali siano gli elementi caratterizzanti la nazione, quale rapporto sussista tra nazione e Stato, specie negli Stati democratici, quali siano i fattori della crisi dell'idea di nazione, in base alle analisi di Bau-

man, con uno sguardo alla società globalizzata e alla visione cosmopolita proposta da Beck. Infine, gli allievi del Liceo “M. Allegretti” di Vignola hanno svolto una riflessione su “Nazione e Stato nelle temperie della globalizzazione”, nel quale, dopo un *excursus* sullo sviluppo dell’idea di nazione nell’Ottocento, hanno esaminato – nel “secolo breve” (felice espressione del compianto Hobsbawm) – la nascita e lo sviluppo della globalizzazione, per indicare infine – con Habermas, Beck e soprattutto Sintomer, teorico di una democrazia partecipativa retta su nuove forme di autogoverno – l’idea di una democrazia transnazionale.

Tutti i progetti si sono orientati sul dibattito attuale tra nazione, democrazia, globalizzazione, tenendo conto delle più diffuse e autorevoli riflessioni della filosofia politica e mostrando – come poteva essere diversamente? – quanto i giovani siano sensibili alle tematiche del difficile rapporto tra cittadinanza e globalizzazione, in un orizzonte che vede la crisi acuta degli Stati nazionali e il trionfo delle istanze di omogeneizzazione culturale e sociale, connesse all’affermazione globale di un mercato economico unico. I giovani sentono con forza tali problemi e sono alla ricerca, anche attraverso le più aggiornate categorie della filosofia politica, di una loro collocazione politica e sociale.

I tre progetti premiati – al primo posto, ex-equo, quelli del Liceo “Quinto Orazio Flacco” di Bari e del Liceo “Agnesi” di Merate (premi di euro 400), al secondo posto l’ITCS “Pacini” di Pistoia (premio di euro 300) (e sorprende positivamente la convergenza tra le decisioni della giuria degli esperti e quelle della giuria degli studenti) – sono stati riconosciuti migliori per «l’ampiezza e la profondità dei temi e l’originalità degli approfondimenti» (Bari), «per aver lavorato coralmemente con chiarezza e metodo e capacità di sintesi interpretativa» (Merate) e «per l’originalità delle tesi proposte e l’acutezza interpretativa» (Pistoia). Ma tutti i progetti hanno sviluppato tematiche simili e particolarmente presenti nel dibattito filosofico e culturale.

Il pieno successo dell’iniziativa non può tuttavia esimere dal sollevare due osservazioni – una di metodo e una di merito – che possono servire per le future edizioni del forum. Sul piano del metodo va osservato come spesso nel dibattito sia mancato un effettivo ed efficace confronto tra le tesi proposte: i ragazzi cercavano di affermare le loro posizioni, anche animatamente, e poco ascoltavano quelle altrui. È mancato quel dialogo ‘socratico’ davvero coinvolgente che costituisce peraltro un asse etico e politico della democrazia. Un maggiore esercizio di metodo sarebbe auspicabile; e ci si rivolge soprattutto ai docenti di filosofia che dovrebbero porre al centro l’attenzione per un dialogo che sia rispettoso, civile e intrinsecamente democratico. L’altra osservazione riguarda lo scarso interesse per la storia nazionale, e soprattutto per quelle vicende che hanno scandito la nascita dello Stato unitario e la sua ‘rinascita’ dopo la Seconda Guerra Mondiale. È rimasta sullo sfondo l’occasione prima del dibattito di quest’anno, quella legata alla riflessione sulle origini dell’unità d’Italia, che non sono soltanto il frutto di lontani eventi storici, ma comportano una ricerca, non soltanto teorica, sulle condizioni di possibilità e sul destino futuro dello Stato nazionale in Italia. Risorgimento e Resistenza sarebbero potuti essere due tratti di unione della riflessione sul tema del rapporto tra nazione e Stato. E non sarebbero mancati solidi richiami alla cultura filosofica nazionale, sia ottocentesca che attuale. Mi limito a ricordare, tra le tante possibili, l’indagine squisitamente filosofica che Remo Bodei ha consegnato a un denso libretto pubblicato da Einaudi nel 1998 (*Il noi diviso. Ethos e idee dell’Italia repubblicana*), nella quale il filosofo cagliaritano si interrogava sulle idee e sulle passioni che hanno mosso gli italiani nell’ormai lungo periodo dell’Italia repubblicana, intrecciando forme di condotta e di azione orientate dalla lotta della resistenza al nazifascismo e concezioni filosofiche prevalenti sul piano dell’ethos collettivo. Riflettere su come si sia sviluppata la filosofia etica in Italia, in un mondo diviso e frammentato, avrebbe potuto costituire un modo efficace per rispondere alla questione posta nel forum, a partire dalla nostra storia, dalle aporie e dalle speranze che si intrecciano nella tradizione nazionale, dinanzi a una crisi ‘epocale’ dello Stato – e dello Stato italiano in specie – che mette in discussione le stesse forme dell’unificazione nazionale. Senza dover cercare altrove modelli teorici e politici, forse la storia nazionale avrebbe potuto consentire di assumere un ruolo attivo e propositivo per la giusta esigenza di cittadinanza partecipativa offerta da molti giovani, senza dimenticare le nostre origini.

Non si può tuttavia che applaudire a un’iniziativa come quella promossa del Liceo Torricelli di Faenza e dal suo infaticabile Dirigente Scolastico, così orientata a valorizzare la filosofia nel suo spirito più autentico di confronto e di dialogo, in funzione di una consapevole espressione delle proprie competenze e della proprie idee.

PENSARE IL CINEMA, LINGUAGGI A CONFRONTO
PREMESSE TEORICHE PER UN LAVORO IN CLASSE DI CINEMA E FILOSOFIA

Cristina Boracchi

La sperimentazione di un percorso liceale di relazione fra il linguaggio delle immagini cinematografiche e quello della filosofia, con intrecci tematici di fondo - la narrazione, la visione, il rapporto autentico con il reale - ha portato ad elaborare una serie di riflessioni che impostano lo sfondo culturale e teorico di tale rapporto, orizzonte delle mediazioni didattiche che possono essere esemplificate, come segue, dalla lettura della poetica filmica di W. Wenders.

Il Cinema come visione

Il cinema nasce dalla fotografia ma da essa si distingue per la possibilità di produrre l'apparenza del movimento. Nel cinema, pertanto, il tempo e lo spazio si fanno 'visione' e lo sguardo viene sedotto sul piano sensoriale e intellettuale, ritorna più volte, con diverse valenze, nel cinema stesso.

Occhio/identità, come nel caso di *Blade Runner* di R. Scott e di *Minority Report* di S. Spielberg, oppure occhio/vertigine, abisso della mente e dell'inconscio, come in *Vertigo* e in *La finestra sul cortile* di A. Hitchcock, il cinema condivide con il pensiero la capacità di offrire uno sguardo sulla realtà spalancando un universo narrativo e polisemico.

È proprio il tema della visione ad avvicinare il cinema agli archetipi del mito, narrazione per eccellenza, già a partire da Esiodo e da Omero i quali presentano infatti le ambivalenze dello sguardo, che esige un 'interprete' della visione.

Basti, fra i molti esempi possibili, citare il rapporto Ulisse/Polifemo: Ulisse è l'uomo la cui virtù è sintetizzata nell'aver 'visto tutto' sottraendosi alla visione, proprio come fa per fuggire da Polifemo – che viene anche accecato –; d'altra parte, però, Ulisse nella pseudo-omeroica *Telegonia* è ucciso proprio dal figlio Telemaco poiché non riconosciuto nella sua identità, non 'visto', quindi, per colui che è.

Lo sguardo consapevole acquista peraltro il senso colposo del tabù infranto: è il caso di Edipo, che si priva della vista quando apprende di aver vissuto a propria insaputa una relazione incestuosa, ma anche di molti altri personaggi del mito, da Tiresia, che diviene cieco dopo aver spiato una coppia di serpi nell'intimità dell'atto amoroso, a Narciso, che perisce a causa della visione del proprio volto¹. La Medusa rappresenta poi l'aspetto più interessante del tabù del vedere: elemento della mitologia greca come pure di quella africana e messicana, essa mantiene la potenza fatale dello sguardo anche quando il suo capo è mozzato, quasi a ribadire il rapporto intrinseco fra luce e tenebra, visione e accecamento.

Anche nel mito platonico, del resto, l'uomo che si libera dalle ombre proiettate sul fondo della caverna non può del tutto affrancarsi dalla tenebra, poiché costretto dal 'lavoro politico' a ritornare nel buio dal quale si era affrancato. Allo stesso modo, il cinema si pone come racconto che esorcizza le tenebre ma nel contempo dialoga con esse: se da un lato, infatti, in quanto forma contemporanea del 'racconto' permette di superare la paura dell'oscurità - come la fiaba per il bambino che teme la notte - dall'altra esso utilizza un linguaggio le cui espressioni necessitano di interpretazione, di disvelamento di un senso che, costringendo a porre domande, individua significati più stratificati, talora sommersi ma sempre incardinati nei paradigmi dell'esistenza umana.

¹ Inoltre, Atteone è sbranato dai cani di Artemide, che lo trasforma in cervo perché è stata da lui vista; Penteo è ucciso dalle Baccanti che stava spiando nell'orgia dionisiaca sul Cicerone. Non va dimenticato inoltre il ruolo di Prometeo, colui che vede 'avanti' e che per questo è condannato dopo il furto del fuoco – luce – agli dei.

Dalla visione all'interpretazione del mondo: la questione del realismo

Questo comporta tuttavia la necessità di 'leggere' le immagini: infatti, come afferma il filosofo contemporaneo Edgar Morin in *Il cinema o l'uomo immaginario*, tutti hanno intelligenza di ciò che vedono, anche se con diversi punti di vista, ovvero il coglimento dell'immagine nella sua denotazione – il suo riferirsi a un dato - è immediato; ma la fruizione delle immagini sul piano della loro connotazione costringe a un ulteriore lavoro di analisi per ricavarne i rimandi più profondi.

Pertanto, nonostante il linguaggio cinematografico sia analogico in quanto propone un legame diretto fra significato e significante, si impone l'obbligo di imparare a 'leggere' le immagini in movimento, meglio se nella consapevolezza delle sue regole espressive.

Questo rilievo pone un primo livello di riflessione linguistica che la filosofia fa proprio nel Novecento, soprattutto all'interno della polemica fra visione scientifico-deterministica del mondo e quella ermeneutica-continentale, che meglio sorregge la predetta esigenza di comprensione e di decodificazione delle immagini come del mondo stesso.

La matrice moderna e scienziata che fonda il proprio assunto gnoseologico sulla corrispondenza fra pensiero e realtà - il razionalismo - come pure fra percezione e realtà – l'empirismo sino agli esiti positivisti ottocenteschi – viene meno nel momento in cui le spinte irrazionaliste della riflessione teorica pongono il dubbio sulla razionalità e sulla conoscibilità del mondo. L'avvio della riflessione ermeneutica da un lato – Gadamer, nello specifico - e di quella falsificazionista dall'altro – Popper, ma anche Lakatos, Kuhn e Feyerabend - ha di fatto ridiscusso il rapporto fra soggetto e oggetto della conoscenza, proponendo l'impossibilità della definitività di ogni forma di sapere del reale². Si fa strada, attraverso il principio di indeterminazione di Heisenberg e la teoria della relatività di Einstein, la convinzione della non misurabilità oggettiva del mondo in tutte le sue componenti.

La successiva riflessione filosofica ha infine messo in luce, attraverso le elaborazioni di Mary Hesse e, in Italia, di Dario Antiseri, come non solo da parte della filosofia venisse una critica all'onnipotentismo gnoseologico e al feticismo dei fatti scienziata, ma anche da parte della scienza stessa si riconfigurasse la percezione del proprio lavoro entro i parametri della probabilità e della verosimiglianza tarskiana di contro al mito della oggettività indiscussa.

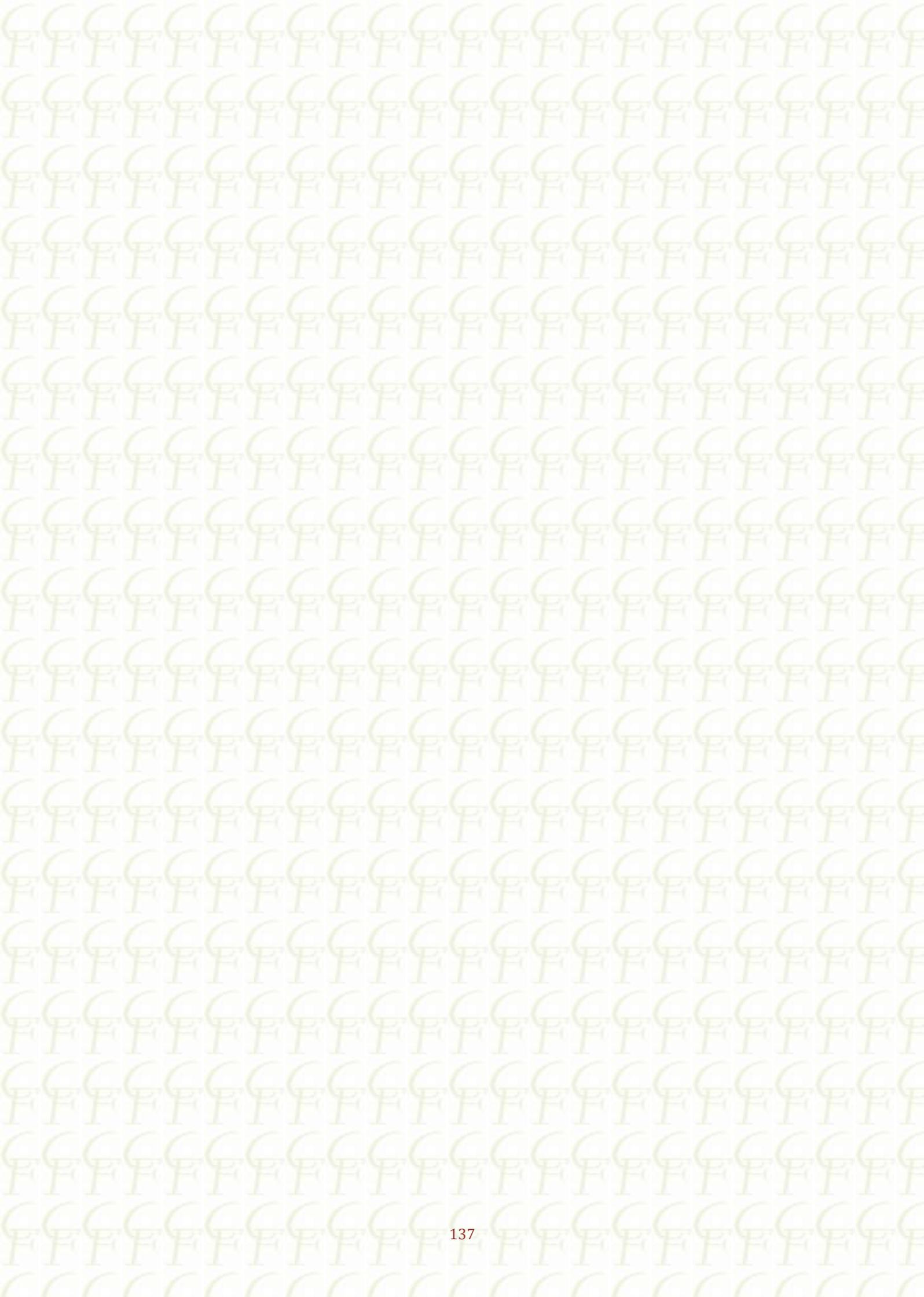
Come la filosofia, anche il cinema nella sua storia continua a riproporre il dibattito sul realismo, ovvero sulla corrispondenza con la realtà.

Esso infatti ha vissuto - e forse continua a vivere – l'ambizione realista, tendendo alla *mimesi* del reale, o almeno di partecipazione - *metessi* - sin dalle sue prime espressioni e sulla scia dell'esperienza fotografica. Si pensi, ad esempio, al tentativo dei fratelli Lumière di 'riproduzione' della vita attraverso immagini in movimento riprese a macchina da presa fissa, quasi a garanzia di oggettività.

Pure, il cinema "cerca" di riprodurre fedelmente il mondo, non potendo certo eliminare il fattore 'soggettivo' della sua riproduzione. Infatti, decisamente oltre il realismo si collocano le stagioni più recenti del cinema che si cala nell'onirico, nell'inconscio, nel buio delle pulsioni, come pure le riflessioni che il cinema opera sul cinema stesso, determinando nuovi approcci alle opere filmiche che implicano, appunto, un approdo alla lettura ermeneutica dell'immagine.

Fra questi spicca la filosofia del linguaggio filmico, che si interpella su 'come' il cinema possa raccontare e su quali siano i processi che producono senso - è il caso della semiologia e dello strutturalismo -, o della filosofia pragmatica, che invece tende a indagare il cinema come 'evento' che interpella lo spettatore in un'incontro' collettivo e, come dicevamo, pur sempre individuale. In quest'ultima direzione, l'approccio alle immagini cinematografiche si apre alla circolarità virtuosa dell'ermeneutica novecentesca - il circolo con un senso ontologico positivo, secondo le parole di Hans Georg Gadamer in *Verità e metodo* -, la quale pone una nuova questione: quella della 'oggettività della non oggettività', ovvero della messa in gioco del soggetto nella fruizione dell'arte in un dialogo continuo con essa, al fine di fare emergere l'alterità del testo filmico attraverso l'attribuzione di senso che viene ad esso offerto. Il rapporto inesaurito fra soggetto e oggetto è lo sfondo del conoscere originario, che si fonda sulla premessa antropologica della intrinseca vocazione dell'uomo alla comprensione (il *Verstehen*), viene rigorosamente distinta dall'*Erklaren*, ovvero dal 'capire' e del 'definire' nel senso scienziata e oggettivo del termine.

² Cfr. Percorso *Le filosofie della scienza*.



La filosofia e il cinema: il contributo dei filosofi sulla settima arte

La questione del realismo e dell'approccio linguistico ed ermeneutico all'arte, e al cinema in particolare, attraverso la riflessione dei filosofi come dei registi contemporanei, soprattutto alla luce della necessità di operare un'analisi estetica che non rinchiuda il cinema in una dimensione puramente ludica, e quindi inessenziale rispetto all'esperienza esistenziale dell'uomo.

In tale direzione, è Martin Heidegger in *Sentieri interrotti* ad avviare il recupero storico-esistenziale dell'arte. La riflessione di Heidegger si concentra soprattutto sulla parola poetica e sulle opere del poeta romantico Holderlin, ponendo tuttavia delle premesse estetiche che vengono in seguito applicate da altri teoreti anche ad altre forme di arte quali il cinema. L'opera d'arte viene definita dal filosofo tedesco come la "messa in opera della verità" nel senso che in essa la verità 'accade', ovvero si manifesta, ma in modo diverso da come la metafisica classica aveva immaginato alla luce del principio della adeguazione alle cose, secondo il quale la proposizione deve dire il reale: l'arte propone illuminazioni, apertura a mondi possibili ed esperibili in quanto dona all'uomo un linguaggio attraverso il quale render manifesto e serbare l'esistente come tale. Ora, l'uomo è l'ente al quale compete per eccellenza porre domande ed attestare la propria esistenza, e questo è possibile solo istituendo un rapporto autentico con il tempo nel quale egli si progetta. Tale autenticità deve passare a sua volta attraverso la ricerca della parola originaria – *Urwort* -, ovvero attraverso l'opera del disvelamento di senso che avviene in modo privilegiato in un continuo dialogo con il prodotto artistico. Il linguaggio infatti non è solo uno strumento di intendimento, poiché solo dove c'è la parola c'è il mondo e, quindi, la storia nella quale gli uomini progettano il proprio *Dasein* – il proprio esserci nel mondo, appunto, in modo autentico - nella dimensione del *Mitdsein*, ovvero della condivisione e del colloquio con gli altri che comporta, a sua volta, ascolto e apertura al senso.

La lezione di Heidegger segna profondamente la filosofia novecentesca, soprattutto laddove la postmodernità, facendo proprio l'assunto del crollo delle certezze onto-gnoseologiche, riprende la discussione sul tramonto dell'estetica moderna e vede da parte dei filosofi concentrare l'analisi dell'espressione artistica proprio sulla forma contemporanea della settima arte.

Il carattere fondamentale della cultura del post-moderno consiste nella sostituzione della luce accecante della verità con il chiaroscuro di una verosimiglianza liminare: alle certezze teoretiche e scientifiche si è infatti alternata la molteplicità delle interpretazioni e degli sguardi sul mondo. Quest'ultimo, non più sottoponibile ad una misurazione oggettiva, è così divenuto narrazione, favola - e quindi luogo di proiezioni e produzioni artistiche -, perdendo, secondo la lezione di Gianni Vattimo in *La società trasparente*, la propria connotazione scientifico-teoretica. Di fronte a questo panorama, che tende a moltiplicare i punti di vista prospettici legittimandoli tutti nella dimensione allargata del villaggio globale teorizzato da McLuhan, la tentazione è di cedere al frammento, all'illusione riconoscendola come tale: il cosiddetto pensiero debole, ad esempio, indulge a una lettura di Nietzsche indirizzata in tale senso. Ma un altro rischio è quello della misologia, che deriva dalla perdita della possibilità di ogni orizzonte veritativa sfociando nel temuto relativismo, utilizzato sempre più come sinonimo di soggettivismo acritico.

D'altra parte, però, la cultura del frammento nella sua precarietà dischiude grandi possibilità: quelle del confronto fra prospettive analitiche, quella del dialogo e della apertura verso nuovi mondi possibili, intendendo con ciò la determinazione di sistemi alternativi di rappresentazione del reale, la cui datità finisce con il coincidere con la sua rappresentazione: la maschera coincide con il volto, l'apparenza con la realtà, e il cinema rientra in tale panorama. Infatti, esso produce urti, provocazioni (*Stoss*, nel senso heideggeriano o *Shock*, nel senso di Benjamin) percettivi e cognitivi con i quali il soggetto deve fare i conti per riconfigurare continuamente la propria esperienza e visione del mondo.

È pertanto ancora Vattimo a rilevare che la società stessa sta vivendo grandi e repentine trasformazioni non prive di latenti contraddittorietà. Infatti, i mass media offrono la possibilità di una trasparenza assoluta del mondo ma nel contempo la negano: l'informazione può essere luogo di trasparenza ma anche di perdita di verità, di comunicazione, poiché sostituisce il tempo del frammento, del 'punto' in successione e dell'obsolescenza continua alla linearità del tempo storico, di quello interpretato dai moderni come evento progressivo nelle forme laiche e religiose degli storicismi.

Si fa strada dunque quella che Fredric Jameson, in *Il post moderno*, definisce come l'era populista dell'arte, quella che vede interrelata l'esperienza estetica alla cultura di massa ma anche al metissage dei gusti e degli stili, come afferma Edgar Morin per indicare la mescolanza, metaforicamente allusa nel cromatismo del 'mantello di Arlecchino'. Questa dinamica rende possibile nuovi scenari della fruizione dell'arte ma anche il rischio che Wal-

ter Benjamin intravede allorché parla della perdita dell' "aura" nei suoi saggi raccolti in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*.

Benjamin prende spunto dalla necessità di superare l'estetizzazione della politica perseguita dai fascismi con la risposta comunista della politicizzazione dell'arte e nota come l'avvento di nuove tecnologie e il carattere di massa delle stesse abbiano messo in atto una dinamica positiva che ha posto termine alla concezione aristocratica dell'arte. In effetti, la società di massa e la tecnica rendono a tutti accessibile l'arte, prima fra tutte quella cinematografica, grande esperienza popolare del Novecento. Almeno nella forme espressive russe alle quali Benjamin fa più frequente esplicito riferimento di contro alle rappresentazioni illusionistiche dell'industria cinematografica occidentale, il cinema si configura come un fenomeno primario, ovvero non come effetto immediato dello sviluppo economico-sociale, e pertanto può svincolarsi dagli inganni della società industriale-capitalistica: attraverso il cinema, infatti, la massa diviene giudice competente, ovvero da un rapporto retrivo con l'arte – la non comprensione - trapassa a uno progressivo nel senso che il gusto del vedere e del rivivere si connette con un atteggiamento critico. Ciò significa che, paradossalmente, l'antitesi fra raccoglimento elitario di fronte all'opera d'arte, che presuppone capacità di sprofondarsi per meglio coglierne il senso, e distrazione, che invece tende a ridurre l'opera al piacere del pubblico, viene ad annullarsi proprio con il cinema. Ciò è infatti legato alla possibilità del cinema di offrire una ricezione collettiva simultanea a un vasto numero di persone, cosa che la pittura e la fotografia non possono fare, almeno non in modo simultaneo.

Il cinema, inoltre, propone una modalità di rappresentazione del mondo attraverso strumentazioni tecniche che permettono di ampliare e modificare anche l'appercezione ottica e acustica. Infatti, la possibilità di dettagliare i primi piani e di fare emergere sfondi invisibili di primo acchito, come pure la possibilità di analisi di ambienti banali con la guida geniale dell'obiettivo sono, per Benjamin, additivi della comprensione degli elementi anche costrittivi dell'esistenza umana e, nel contempo, garantiscono margini di libertà nuovi ed imprevisi: il cinema dilata lo spazio – il primo piano - e il tempo – il rallentatore - mostrando una natura diversa da quella che parla all'occhio e sottoponendo continuamente lo spettatore a continui shock.

A fronte di questo potenziale costruttivo del cinema, Benjamin tuttavia osserva che il cinema come fenomeno di massa costituisce non solo una sorta di vendetta e di ribaltamento nei confronti dell'arte elitaria e borghese ma anche uno sfondo che può portare alla perdita delle autenticità dei rapporti umani a vantaggio dell'alienazione. In tale senso egli parla della perdita dell'aura, che è pertanto perdita anche dell'unicità: il cinema è l'agente più potente in tale direzione. Il suo significato sociale è pertanto duplice: positivo, come emancipazione delle masse e loro riappropriazione del prodotto artistico, ma anche negativo, distruttivo proprio nel senso della liquidazione di una eredità culturale, poiché la riproduzione pone al posto di un evento unico – l'aura, appunto – una serie quantitativa di eventi simili.

Sulla scia di Benjamin si colloca Theodor W. Adorno, che tuttavia accentua in *Minima Moralia* la sua analisi etico-estetica sulla perdita di autenticità e sulla impossibilità da parte dell'uomo contemporanea di vivere esperienze a causa di un errato rapporto con le cose, con gli oggetti. La tecnica produce l'a-storicità del reale, determinando uno scollamento fra il soggetto e il mondo: lo stesso può accadere nell'ambito dell'immagine filmica, condannata nel limbo di una tecnologia che rende l'apparenza reale e competitiva di verità.

L'esperienza estetica di per sé si pone tuttavia come una ultima possibilità di salvezza per l'uomo contemporaneo, condannato alla massificazione da una società sempre più totalizzante: in questa ulteriore ottica, per Adorno, che spesso fa riferimento alle avanguardie novecentesche e alla esperienza musicale dodecafonica, il cinema può diventare una forma non tanto di riproduzione del mondo, che non deve necessariamente esserne rispecchiato, ma di messa in crisi del reale, come una sorta di 'contro-movimento' che concede all'arte di non lasciarsi mai integrare dal 'sistema'. Per questo motivo, in *Teoria estetica Adorno*, ripercorrendo l'estetica dell'Occidente a ripartire da Platone, riprende il concetto di apparenza riscoprendone il valore anche di eversione, di denuncia e di anticipazione, proprio perché non si riduce a mera rappresentazione del reale.

Ritorna così ad emergere il problema del rapporto immagine/cinematografica e realtà, aspetto questo che sul piano della riflessione nata all'interno della prassi cinematografica ha visto in primo piano André Bazin, autore di un importante saggio intitolato *Che cosa è il cinema*. Bazin crede nella natura realistica del cinema, ma si chiede se se esso sia in grado, rispetto ad altre forme di espressione iconica, di restituire il reale nella sua pienezza, nel suo spessore profondo, se cioè sullo schermo possa rivivere il mondo nella nostra esperienza (realismo ontologi-

co- esistenziale), o se invece il cinema ce ne dia solo una forma esteriore, ovvero ce lo descriva solo in modo più dettagliato (realismo funzionale).

Di fatto, il cinema, in particolare, offrendo allo sguardo una naturalità di movimenti e suoni, come pure una verosimiglianza di narrazione, fa nascere l'illusione di potere creare o almeno ri-creare la realtà stessa. Alle origini delle arti plastiche, di tutte quante, infatti, vi è secondo Bazin il complesso della mummia, ossia della necessaria conservazione di ciò che è destinato a perire. Da tali premesse però si muove il confronto fra immagine pittorica e foto-cinematografica, la quale, nel riprodurre il reale in termini statici (la fotografia) o dinamici (il cinema), di fatto cristallizza la vita reale entro il tempo della narrazione (diegesi), sottraendolo pertanto al divenire cronologico. Così facendo, però, il cinema definisce una nuova forma di oggettività: quella del prodotto artistico stesso, che non è pura finzione né pura realtà, ma ha un suo proprio statuto ontologico connesso alla realtà stessa, collocata in un tempo reversibile e infinitamente ripercorribile, quello compreso nella pellicola che può essere infinitamente rivisitata, fermata, riavvolta nel suo scorrere sullo schermo.

Le cose e i corpi vengono così difesi dal tempo che li corrompe poiché fissare artificialmente le apparenze significa strapparli dal flusso della durata e ricondurli alla vita in una perenne sconfitta della morte: l'apparenza del cinema 'salva' così l'essere. Il cinema diviene dunque una sorta di impronta digitale della realtà, più che una sua copia, poiché esso aderisce all'esistenza, è come il lenzuolo della Sindone che mantiene viva la presenza del corpo al quale viene sovrapposto, appartenendovi ontologicamente in una continuità profonda. Da qui deriva il divieto baziniano di rappresentare quello che della vita è così unico e intimo da non potere essere 'raddoppiato' nella sua icona, come l'amore e la morte.

Cinema 'comunione' con la realtà, dunque. Ma Bazin nei suoi saggi va oltre, reclamando per il cinema anche uno statuto di verità: esso partecipa infatti alla realtà sino a riproporne il senso latente, sino ad incernarne lo spessore, disvelarne l'essenza permettendo allo sguardo di andare alla libera scoperta del mondo.

L'unica verità possibile al cinema è per altri autori quella della rappresentazione (realismo funzionale), che, pur non offrendo la verità oggettiva, dunque, non per ne questo risulta meno significativa. Gilles Deleuze, a tale scopo, lascia una importante riflessione nelle sue opere, *L'immagine tempo* e *L'immagine-movimento*. Deleuze pone come modello di verità l'adeguazione del soggetto e dell'oggetto. Nel cinema, oggettivo è ciò che la macchina da presa (m.d.p.) vede, mentre soggettivo è ciò che è visto dal personaggio: in tal senso, anche la MDP è personaggio che talora vede e talora è visto, ma nel contempo è essa a presentare il personaggio visto e ciò che esso vede. Pertanto, il racconto sviluppa immagini soggettive e oggettive in un rapporto complesso. In questo e non in altro sta a suo avviso la condizione di base del cinema, dal punto di vista della veridicità di ogni racconto possibile.

Deleuze ribadisce comunque il nesso fra cinema e filosofia: entrambi sono infatti modi di dare spazio al pensiero, pratiche concettuali che non preesistono al proprio campo di investigazione e, ancora, entrambi necessitano l'uno dell'altra: il cinema, per esprimere teoreticamente la sua visione del mondo; la filosofia, per assumere espressioni più dirette e talora più efficace della teoresi.

La filosofia ha dunque una funzione privilegiata rispetto al cinema, poiché opera nella direzione della teorizzazione delle immagini e dei segni che il cinema produce e che da se stesso non potrebbe ricondurre al piano teorico. Da parte sua, il cinema è in grado, però, di restituire ed unire i tre livelli della realtà, quelli che Deleuze identifica rileggendo dal proprio punto di vista il pensiero di Bergson: il tutto della realtà perennemente diveniente, il movimento delle parti fra di esse o in rapporto al tutto, e gli oggetti, i singoli enti esistenti come attualizzanti il tutto. Infatti, il cinema ha dato corpo a tre immagini corrispondenti, l'immagine-istantanea, corrispondente all'ente e a ciò che è in atto, l'immagine-movimento, che dice il rapporto fra ciò che è e che potrebbe essere, e l'immagine-tempo, che manifesta la pura durata. In tale modo il cinema non ricalca soltanto ma restituisce il reale, mentre la realtà in esso appare in una delle sue possibilità fenomeniche. La realtà del cinema è una realtà percepita, certo, ma come tale è un reale circoscritto, recintato ma non per questo meno 'realtà'.

▪ **Il cinema e la filosofia: lo statuto ontologico delle immagini e il problema dell'autenticità**

Il cinema pone anche la domanda circa la possibilità di un legame profondo fra le immagini e le cose. È questa una tematica che propone il dubbio circa lo statuto ontologico delle immagini, tematica questa che viene prediletta

ta da registi quali Wenders, De Palma, Amenabar, come pure all'interno del microgenere fantascientifico e sotto l'incalzare dell'utilizzo massiccio degli effetti speciali e virtuali. Sono, queste, riflessioni che coinvolgono pensieri filosofici quali quelli derivati dalla fenomenologia di Husserl, dalla analitica esistenziale di Heidegger e di Adorno, Benjamin, per citare autori che, un tempo riservati alle scuole di pensiero europee, ora sono fra i più frequenti ospiti di Hollywood. Wim Wenders è fra i cineasti contemporanei quello che forse in maniera più emblematica ha condotto la sua ricerca sui 'sentieri' heideggeriani.

Wim Wenders cresce nella sconvolta Germania dell'immediato dopo guerra e presto il desiderio di evasione lo avvicina sempre più alla cultura americana, valida alternativa all'inquietudine della vita tedesca. Dopo la laurea in filosofia Wenders lavora alla United Artists e inizia a prendere coscienza del potere sconsiderato dei produttori a scapito della libertà d'espressione del regista. La cultura cinematografica di Wenders subisce una svolta significativa a Parigi dove frequenta quotidianamente la Cinémathèque Française assistendo alla visione di almeno 4 films al giorno e annotando impressioni e sensazioni. Si trasferisce poi a Monaco per iscriversi alla Munich's Film School dove sperimenta ampiamente le tecniche di contrappunto tra musica rock e immagini, elemento costante nei suoi films. L'esordio come regista nel 1971 con "Prima del calcio di rigore" attira subito l'attenzione della critica e, quando nel 1978 si trasferisce negli Stati Uniti, ha già un contratto per dirigere "Hammett" al fianco di Francis Ford Coppola con il quale si trova in contrasto sulle modalità di direzione del film: Wenders documenta indirettamente la vicenda nel 1982 in "Lo stato delle cose" che oppone appunto la tecnica americana di fare films a quella europea: la prima fa confluire l'intera energia creativa solo nella sceneggiatura, la seconda è decisamente più spontanea, come fosse un'avventura da vivere giorno per giorno, da qui ovviamente la convinzione di dover essere produttori di sé stessi per non scendere a compromessi. Il 1984 vede Wenders vincitore della Palma d'oro al Festival di Cannes con "Paris, Texas". Ma solo nel 1991 raggiunge il successo a livello mondiale con "Fino alla fine del mondo", quindi vince il premio speciale della giuria a Cannes per "Così vicino così lontano" nel 1993. Sono pochi i registi così apprezzati nel panorama cinematografico, del resto Wenders ha contribuito in modo sostanzioso a sganciare il cinema tedesco dalla pura commercializzazione per consegnarlo alla firma d'autore; a livello tematico viene spesso etichettato come l' "esistenzialista" del movimento del Nuovo Cinema Tedesco per aver trattato con grande intensità la presenza americana nell'inconscio europeo puntando l'attenzione sul risultato dell'americanizzazione della Germania. A livello stilistico i suoi film mescolano le formule e i classici generi hollywoodiani agli elementi del cinema d'avanguardia.

Il cinema di Wenders è 'filosofico' per essenza, non solo per le tematiche che gli sono da sempre care e che lo caratterizzano facendone un 'autore' di un'arte che, di per sé, si configura come esperienza collettiva, ma anche, e soprattutto, per la ricerca formale - l'analisi del linguaggio delle immagini - che il regista conduce in tutte le sue opere.

Infatti, la sua prima fase artistica lo vede impostare un cinema sulla scia del mito americano del viaggio on the road, avvicinandosi poi alla fenomenologia husserliana con film quali *Lo stato delle cose*, *Alice nelle città*: non a caso, il regista ritiene che *il cinema è cominciato come una faccenda puramente fenomenologica*, cioè semplicemente con l'intento di rappresentare le cose come appaiono. "Chi ha inventato le prime macchine da presa, quando riprendeva le cose, era interessato solo alla loro rappresentazione. Tutte le altre idee del cinema si sono sviluppate in seguito. Al principio non c'era altro che la pura e semplice rappresentazione della realtà, e questa idea è molto più forte nel cinema americano che in quello europeo" (Dichiarazione di Wim Wenders, Toronto 1976).

La fase successiva lo ha visto, pur in continuità con questa riflessione, legarsi a tematiche molto vicine alla ricerca che Martin Heidegger conduce in *Sentieri interrotti*: in *Il cielo sopra Berlino* e in *Così lontano, così vicino*, infatti, l'arte - e il cinema, dunque - viene proposta come spiraculum aeternitatis, rimando a un'alterità invisibile e forse anche ineffabile. Riprendendo le suggestioni di Reiner Maria Rilke nella quinta delle sue *Elegie Duinesi* - ma anche quelle di Walter Benjamin e di Paul Klee in relazione all'opera *Angelus Novus*, (inserire immagine) emblema dell'arte come soglia fra visibile e invisibile, apparenza e senso - Wenders propone infatti la figura dell'angelo come di colui che vive un'atroce solitudine: la condanna degli angeli nel film è di vivere le cose *zum Schein*, in apparenza, invisibili agli uomini dei quali conoscono, e persino 'pensano', i pensieri, vivendo di riflesso nella loro esistenza. La loro esistenza non è davvero reale, poiché si presenta come una simbiosi senza alcuna fisicità condivisa

della vita terrena. Ma anche gli uomini che gli angeli incontrano hanno perso la loro autenticità, non riuscendo più a 'sentire' la vita, le emozioni, i sentimenti, travolti dal ritmo del lavoro e del consumo. L'angelo diviene pertanto il pretesto per parlare della ricerca dell'autenticità, tematica questa che riporta ancora una volta immediatamente a Martin Heidegger ma ancora riporta a Theodor W. Adorno, il quale, in *Minima Moralia*, legava la perdita di autenticità con un errato rapporto dell'uomo con le cose e gli oggetti determinato dalla tecnicizzazione.

Wenders ha dimostrato di mantenere, pur cercando la sintonia con espressioni filosofiche differenti, una linea costante di riferimento culturale, costituita dall'ossessione per le immagini, per lo sguardo, meglio da intendersi come visione, atto del vedere.

È stato detto da un critico cinematografico, Filippo D'Angelo, "*Wenders agisce sul meccanismo stesso della percezione, segue un nuovo modo di guardare le cose. L'ottica fenomenologica, che non frappone alcunché tra l'occhio e l'oggetto della visione, puntata sulla realtà allo scopo di restituire iperrealisticamente la scandalosa fisicità e l'assurda evidenza delle sue componenti, tende a recuperare una sorta di 'primo sguardo', una visione innocente e straniata da contrapporre ai freddi stereotipi della percezione meccanizzata*" (F. D'Angelo, *Wim Wenders*, Il Castoro, p. 13).

Da *Lo stato delle cose* a *Lisbon story*, Wenders ha dunque nutrito la sua maniacale ricerca dell'immagine 'reale', quella non violata dallo sguardo, originaria, dialogando con il Platone del mito della caverna - la dialettica ascensiva verso la verità eidetica delle cose, verso quella che Wenders chiama la visione originaria - ma nel contempo costantemente superandolo nel ritrovamento di tale sguardo *dentro* l'arte e, in particolare, *dentro* il cinema nella sua tensione 'realistica': l'autenticità sta *Nel* e non *Oltre* il mondo delle cose e dell'uomo. In questa convinzione, Wenders si prone il problema della tecnicizzazione - nel senso di Adorno - e combatte la sua battaglia contro la percezione standardizzata imposta dal cinema tradizionale ma anche dalla televisione, operando un lavoro di depurazione dell'immagine dalla mercificazione spettacolarizzante per attingere ad un linguaggio più puro e pregnante sul piano semantico. In tale direzione agisce il montaggio wendersiano, tutto teso ad una narrazione descrittiva, la cui lentezza rispetta la fedeltà dei rapporti spazio-temporali sul piano reale.

La dialettica autentico/inautentico e il problema del realismo in *Fino alla fine del mondo*

Questa riflessione si ritrova anche in *Fino alla fine del mondo*. Il plot narrativo è molto lineare, e sembra ridare spazio alla capacità narrativa del regista.

SINOSI:

Claire Tourneur, che è stata lasciata da tre mesi dallo scrittore Eugene Fitzpatrick, vaga per la Francia mentre sul mondo incombe la minaccia di un satellite nucleare che potrebbe precipitare. Dopo aver accettato da parte di due banditi di trasportare con l'automobile a Parigi il denaro da costoro rapinato ad una banca, permette a Trevor McPhee, conosciuto per strada, di salire sulla sua automobile per sfuggire ad un killer nero. Dopo averla aiutata a superare un controllo di polizia, ma alleggerendola in seguito di parte del denaro, Trevor si dilegua. Incontrando il killer che cerca Trevor, Claire scopre un indirizzo di Berlino. Ma Trevor, che i parenti chiamano Sam, e che ha seri problemi alla vista, la inganna di nuovo. Ingaggiato un investigatore, Phillip Winter, Claire raggiunge finalmente Sam a Lisbona. Costui sembra ricercato sia per un furto di opali che per spionaggio industriale. Dopo un rendez-vous romantico, i due raggiungono Mosca, dove si scopre che il vero nome di Trevor è Sam Farber ed è il figlio di uno scienziato emigrato negli Stati Uniti durante il nazismo. Poi il viaggio prosegue attraverso la Cina e il Giappone finché Sam, quasi cieco, non cede all'affetto di Claire e i due si rifugiano in un antica locanda giapponese, dove il padrone cura gli occhi malati di lui con le erbe: in realtà Sam sta filmando, con una speciale videocamera computerizzata ideata dal padre Henry, immagini della sua famiglia da poter mostrare ad Edith, la madre cieca, con una speciale apparecchiatura messa a punto in Australia sempre dal padre, nascosto laggiù da anni. I due, dopo diverse peripezie, raggiungono il nascondiglio dei Farber, seguiti da Chico, uno dei banditi, da Fitzpatrick e da Winter. Henry inizia subito le sperimentazioni: Edith avrà un'immagine virtuale, ma rispondente al vero, delle immagini "reali". Sam, stanco, fallisce nel tentativo, ma Claire, più ricettiva, riesce a inviare ad Edith le immagini della figlia. Edith è talmente scossa dagli eventi che muore: gli esperimenti però continuano e Farber scopre che si possono registrare i propri sogni; Claire sembra sopraffatta da questa tecnica e vive ormai con la videocamera davanti agli occhi. Ma con una vecchia radio a galena si scopre che il mondo è ancora vivo e vegeto; Claire e Eugene tornano alla civiltà, ed ella guarisce dalla sua mania onirica, ma sceglie di divenire 'sentinella' dell'ecosistema terrestre, sguardo aereo, 'angelo' protettore dell'umanità grazie alle sue grandi potenzialità visive.

Come appare già dalla vicenda, sono evidenti i rimandi ai temi chiave del cinema di Wenders. In primo luogo si ritrova quello del viaggio: esso è inteso in molti modi, ma sempre come ricerca, anche di una meta che però rischia di concludere la vita stessa.

Il cinema *on the road* viene ripresentato come viaggio alla Kerouac, itinerario di ricerca identitaria: *L'identità non è qualcosa che già possiedi: devi invece passare attraverso le cose per ottenerla* (W.Wenders,, intervista a J. Dawson in Cahier de Cinema).

In Wenders è necessario comunque mantenere sempre aperta la possibilità del movimento, anche nella stasi: esso è rinvenibile infatti anche sotto la forma del mutamento antropologico, quello che passa attraverso il comunicare e i media (Mc Luhan). Del resto, il regista condivide la convinzione che *“La fascinazione del movimento è la sostanza comune al viaggio e al cinema”* (Deleuze, *L'immagine-movimento*) . La fine del viaggio consiste nella stessa fine del mondo: esse coincidono per un istante nella sequenza dell'aereo che plana nel deserto.

Vengono inoltre rappresentati molteplici tipi di viaggio, da quello salvifico di Sam a quello di deriva dei 'sopravvissuti' all'esplosione del satellite, dalla quest'investigativa - l'inseguimento di Sam da parte di strane figure di contorno, non da ultimo l'amante di Claire.- Il viaggio si ferma quando il movimento arretra e si rinchioda nell'immobilità anche del tempo/silenzio/assenza, ma ricomincia come viaggio da fermi, quello nella mente propria o altri, nell'inconscio dei propri sogni e immagini interiori, un viaggio/trip dal quale si rischia di non ritornare.

L'autenticità ritorna dunque come problema ma se ne accentua la portata antitecnologica: la scelta delle immagini acquista valenza morale: esso comporta il pudore, che esclude ogni forma di violazione dell'intimità tipica della popperiana 'cattiva maestra televisione' la quale osa persino mostrare la morte. Come Bazin, anche Wenders ritiene che la morte si o-scena, ovvero che la sua sacralità vada salvaguardata ponendola fuori dalla visione, off, in modo da sottrarla dal rischio della serializzazione e della riproducibilità. Si vedano qui le riflessioni di W. Benjamin in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Benjamin, però, non avrebbe mai pensato che il cinema, che come la fotografia sono per lui forme di arte di massa, avrebbe potuto recuperare l'aura - ovvero la originarietà, l'autorialità, l'unicità e la sacralità - che il cinema colto di Wenders ha saputo ripristinare.

Wenders è pertanto platonico nel suo rifiuto di un'arte seriale, standardizzata attraverso le strumentazioni della tecnologia massmediale: nel film, Wenders pone in una caverna sotterranea il laboratorio del padre di Sam che attraverso sofisticate apparecchiature cerca di fare 'vedere' con la mente alla moglie cieca quello che Sam ha visto con gli occhi. Questa 'violazione' tecnologica dello sguardo interiore, dell'intimità, produce la morte della donna dopo averla turbata negandole il proprio immaginario. Anche Claire, che porta nel proprio nome la vocazione alla trasparenza e alla visione pura, rimane vittima della tecnologia che le permette di avere uno sguardo esterno - oculare - sulle proprie immagini interne, divenendo 'dipendente' da esse e trasponendosi completamente in esse: la perdita della realtà e l'allucinazione ne sono dirette conseguenze.

Sempre nel film, infatti, Claire si salva dall'allucinazione solo grazie alla letteratura: legge il libro che Eugène ha scritto e questo la riporta alla realtà. Anche Sam esce dal proprio delirio tecnologico dormendo - dopo una lunga insonnia da saturazione di immagini - sulla nuda terra fra gli aborigeni che ne 'asportano' i sogni - anzi gli incubi tecnologici - restituendogli la vita.

Le immagini e le cose: a proposito di *Lisbon Story* (inserimento di due immagini)

L' 'immagine in movimento' sa infatti ancora incantare lo sguardo e sedurre le menti per Wenders, proprio perché può ancora esserci un legame profondo fra le immagini e le cose. Nel centenario della nascita del cinema Wenders se lo chiede, riuscendo con leggiadria e raffinatezza impalpabile a dare tale risposta affermativa in *Lisbon Story*. Esso è prima di tutto un omaggio al cinema sia per i riferimenti e le citazioni in esso inseriti, sia per il nucleo narrativo che lo compone.

Ancora una volta infatti Wenders invita al viaggio. Presso una città bianca - Lisbona - affacciata sull'Oceano si ferma il viaggio 'spaziale' del protagonista del film, Philip Winter: la sua macchina si guasta irrimediabilmente, e, se ciò non bastasse per impedirgli altri spostamenti fisici, una sua gamba è anche ingessata. Ma proprio allora Philip inizia un 'altro' itinerario, una ricerca che lo porta a scivolare lentamente nella città magica, lasciandosi sopraffare dall'incanto dei suoni, delle voci, delle sensazioni uditive che lo conducono a 'vedere' l'invisibile, oltre la soglia delle immagini.

Del resto, Philip lavora per il cinema, è un fantasioso rumorista e a Lisbona è giunto proprio perché chiamato con urgenza dall'amico e regista Friedrich - Federico, come Fellini, al quale Wenders dedica l'incipit del film, mostrando un giornale con la notizia della sua scomparsa. Questi gli ha inviato una cartolina richiedendo la presenza e l'aiuto di Philip per la sua ultima fatica: un documento filmico su Lisbona girato con la cinepresa a manovella, un tuffo nella memoria - un altro viaggio, dunque - e nei sapori di una città che scompare, diroccata come le case del porto vecchio, e che scorre melanconica verso il nulla, come le acque maestose del Togo che la attraversa.

Ma Friedrich non c'è, è introvabile, sembra celarsi all'amico: di lui rimane una casa cadente, invasa da macchinari filmici di ripresa e montaggio. Sono pochi i 'segni' rimasti dell'amico: qualche spezzone del lavoro già in parte compiuto su Lisbona (le immagini), la colonna sonora per il suo film, quella incantata dei Madreus e una schiera di bambini (la vita) che passano le ore a riprendere con la videocamera e senza scopo apparente i gesti e i volti della loro quotidianità.

Philip comincia dunque a percorrere Lisbona, a scoprirla, fondendosi con essa e con i suoi protagonisti: sono i momenti più lievi e raffinati che Wenders ci regala, raccontando con soavità il profilo delicato e avvolgente di un mondo caldo e solare. Nel suo 'respirare Lisbona', alla fine Philip riesce ad intercettare l'amico regista: il pedinamento di uno dei bambini con videocamera nascosta lo porta sino ad una carcassa di auto, nuova dimora di Friedrich.

Il loro diventa un incontro dialogato sul significato stesso del cinema, con il quale Wenders prosegue il suo itinerario artistico e filosofico. Le immagini sembrano avere perso il rapporto con la verità del mondo, che non sanno più rivelare né raccontare: "servono solo a 'vendere' ", dice Friedrich, annunciando la sua decisione di smettere di fare film.

Ma è proprio davanti a questo enigma che Wenders opera la sua scelta - che è anche quella proposta da Philip - per una nuova moralità della visione, recuperabile non con la registrazione casuale della vita - quello che vorrebbe invece Friedrich - ma solo attraverso il tuffarsi nel mondo con un atto di coraggio, divenendo 'uomo fra uomini'. I suoi 'angeli' hanno scelto il mondo, e Wenders, con loro, prende posizione facendo un cinema di idee di pensieri, di suoni e di parole. Questi ultimi possono dunque offrire una nuova frontiera dell'evocazione dell'invisibile: è così che i suoni divengono altro - "alla luce del giorno anche i suoni sono splendenti" - e i nomi vengono 'giocati' nelle loro 'altre' significanze: Winter diventa allora il Signor inverno, Pessoa è 'nessuno'...

Così facendo, non solo Wenders recupera la dignità del cinema, ma celebra il cinema nel modo più originale e serio possibile: tornando alla verità delle cose, Wenders torna alla verità del cinema, riportando l'arte a vivere all'unisono con il mondo. Il monologo di De Oliveira in *Lisbon Story* è emblematicamente significativo per la riflessione che abbiamo tentato di enunciare: lì il regista portoghese ricorda che l'atto artistico imita quello creativo di dio: Demiurgo/artefice del proprio 'mondo', il regista riesce a dire attraverso i paradigmi la 'verità' del reale, anche se non la sua oggettività. In questo sta la grandezza dell'arte, non copia delle copie, platonicamente intesa, ma luogo di una verità più profonda dell'essere e della realtà, quella che la scienza non sa offrire né sa ricercare.

Conclusione

Il cinema ha lanciato alla filosofia una sfida che negli ultimi tempi ha visto l'esplosione di una riflessione che verte su varie questioni. La principale sembra essere quella relativa all'impatto sociale e politico del linguaggio cinematografico, che viene ad essere identificato con il linguaggio stesso della contemporaneità e di una società di massa nella quale la tecnica permette la riproducibilità del prodotto artistico (Adorno e Benjamin).

Ma tale impatto sociale del cinema implica in realtà una riflessione sulla sua componente estetica e comporta pertanto tutta un'ulteriore analisi circa lo statuto ontologico delle immagini e la loro portata realistica (Bazin). La perdita di orizzonti definitivi di oggettività scientifica da un lato e l'avvento della post-modernità massmediale dall'altro hanno infatti costretto ad una rilettura del rapporto io-mondo che viene peraltro sollecitata dall'avvento del cinema (Vattimo). Forma esso stesso di rappresentazione del reale, il cinema funge anche da via di salvezza entro un universo che è invece divenuto frammentario e fluttuante, privo di certezze ultime. Il bisogno dell'uomo di dire, raccontare o restituire la verità dell'esistenza si realizza pertanto attraverso il cinema, come attraverso le

varie forme di arte plastica e di quella poetica, nella tensione all'autenticità (Heidegger, Adorno, Wenders), all'unicità (l'aura di Benjamin) e alla comprensione del senso profondo del reale (Gadamer, Bazin e Deleuze).

Parlare filosoficamente del cinema comporta infine la necessità di inventare un nuovo linguaggio, quello che Julio Cabrera in *Da Aristotele a Spielberg* definisce come 'logopatico', ossi logico-razionale e nel contempo affettivo-esistenziale. Egli rammenta come questa esigenza sia stata sentita dallo stesso Heidegger, il quale, pur utilizzando ancora il linguaggio filosofico tradizionale, proponeva però una riflessione sul pathos esistenziale e sull'insufficienza di una razionalità esclusivamente logica al fine di cogliere l'essere, sino al conclusivo approdo del filosofo tedesco al linguaggio poetico. Il cinema potrebbe dunque a pieno titolo far parte di questa heideggeriana "apertura all'essere", anziché esser considerato come una mera evasione ontologica, poiché anche l'impatto emotivo e la mostrabilità visiva rendono coscienti, permettendo alla mente di accedere ad una realtà dolente e problematica, come nemmeno la parola scritta a volte riuscirebbe a farlo. Per questo il cinema viene oggi collocato fuori dall'ambito della mera evasione e dentro quello, invece, della riflessione: *"I continui sforzi per la conquista della verità e dell'universalità non smettono certo di avanzare dinanzi all'avvento del cinema, tutt'altro: continuano tramite altri linguaggi e altri orientamenti espressivi. Continuano semplicemente ad andare avanti lungo lo stesso sentiero tracciato dalla filosofia scritta tradizionale."* (J. Cabrera)

INCONTRI FILOSOFICI

LE GRANDI QUESTIONI DELLA VITA NEL PENSIERO FEMMINILE

Elementi di contesto

Nell'ambito del progetto *La filosofia nella città*, si è svolto ad Ancona, con la collaborazione della II Circoscrizione e del Circolo culturale Antognini, un ciclo di conversazioni filosofiche rivolte alla cittadinanza, su questioni che, seppur in modo diverso e con diversi livelli di consapevolezza, sono universalmente avvertite. Hanno curato l'iniziativa i Soci della sezione SFI di Ancona, i quali hanno ricondotto i temi trattati al pensiero femminile. Non si è trattato, tuttavia, di una riflessione *sul* pensiero femminile, ma *con* il contributo del pensiero femminile. Questi i temi trattati:

- *Banalità del male e responsabilità personale*

riflessione condotta da Elena Calosci e Bianca Ventura sul pensiero di Hannah Arendt

- *I volti della bellezza*

riflessione condotta da Paola Mancinelli sul pensiero di Simone Weil

- *Coerenza e testimonianza*

riflessione condotta da Michele Della Puppa sul pensiero di Edith Stein

- *La pietà e la legge*

riflessione condotta da Giulio Moraca sul pensiero di Maria Zambrano

L'obiettivo degli incontri è stato quello di diffondere la cultura filosofica in forma dialogica, attraverso lo stile della conversazione filosofica. A tale scopo ad ogni incontro è seguito un caffè filosofico di approfondimento, condotto da Gianni Talamonti.

Le relazioni che seguono danno conto dei principali temi trattati nel corso delle conversazioni e dei caffè filosofici.

1. BANALITÀ DEL MALE E RESPONSABILITÀ PERSONALE

1. 1 Considerazioni introduttive

Bianca Maria Ventura

Il tema – *banalità del male e responsabilità personale* – ci invita ad una duplice riflessione: da un lato, ci induce a domandarci: che cosa intendiamo quando parliamo di “male banale”, non, dunque, di un male che affondi le radici nella malvagità, nell’egoismo, nella perversione, ma nella apparentemente semplice *banalità*? e, d’altro lato, a chiederci in quale misura di questo male rispondiamo personalmente? che cosa può assolverci o, al contrario, che cosa ci inchioda alle nostre colpe? che cosa può salvarci dal rischio di compiere un male *banale*?

Analizziamo un caso, quello di un uomo come noi, vissuto molto tempo fa. Otto Adolf Eichmann era nato nel 1906, e al tempo di Hitler lavorava all’interno dell’ufficio centrale che comprendeva le SS, la polizia segreta e la Gestapo, tutti organi fondati per la sicurezza dello stato nazista. In particolare si occupava degli ebrei, in qualità di responsabile della sezione 4.B.4 Non era mai andato oltre il grado di tenente-colonnello, ma, per l’ufficio ricoperto, aveva svolto una funzione importante, su scala europea nella politica del regime nazista: *aveva coordinato l’organizzazione dei trasferimenti degli ebrei verso i vari campi di concentramento e di sterminio*. Nel maggio 1960 agenti israeliani lo catturarono in Argentina, dove si era rifugiato, e lo portarono a Gerusalemme. Processato da un tribunale israeliano, si proclamò innocente, perché, in fondo, si era occupato “soltanto di trasporti”. Malgrado ciò, fu condannato a morte mediante impiccagione. La sentenza fu eseguita il 31 maggio del 1962. A seguire tutte le fasi del processo, quale corrispondente del giornale The New Yorker, fu la filosofa ebrea Hannah Arendt.

Hannah Arendt nasce nel 1906 a Hannover da una famiglia borghese, benestante, *ebraica*. Non dimenticherà mai questa sua condizione di ebrea perché tutta la sua vita e tutto il suo pensiero ne saranno profondamente segnati. All’orizzonte della sua riflessione il pensiero politico di Aristotele: la realtà deve essere strappata alla mera contemplazione, affinché l’uomo riconosca la propria *gettatezza* e se ne faccia carico. Il suo pensiero si nutre di una doppia eredità: Da un lato i traumi storici vissuti in prima persona come *donna ebrea tedesca*, con il corredo di sradicamento e di esilio (la guerra mondiale, l’Europa hitleriana, la persecuzione antiebraica); d’altro lato la riflessione sull’esistenza e l’insegnamento di Heidegger conosciuto – giovane professore - a Marburg ed il cui insegnamento resterà l’humus filosofico di tutta la sua vita. Il suo pensiero è, dunque, attraversato da una doppia malinconia: storica ed esistenziale. New York è il capolinea storico della sua esistenza pensante, pervasa di gratitudine sempre fedele alla realtà delle cose. Un vita densa di incontri luoghi ed eventi, ma anche di studi e letture, riflessioni profonde.

Torniamo con Hannah Arendt a Gerusalemme, al processo intentato contro Eichmann. Tutti al processo speravano di trovarsi davanti un MOSTRO ed invece si sono trovati di fronte un uomo NORMALE. Il primo commento della Arendt fu proprio questo: *le azioni erano mostruose, ma chi le fece era pressoché normale, né demoniaco né mostruoso. Il fatto che non fosse un mostro peggiora le cose. Farlo apparire un mostro gli toglie pericolosità. Se uccidi un mostro, dormi tranquillo perché pensi che non ci siano più mostri in giro. Ma se Heichmann rappresenta la norma, la questione si fa più pericolosa. Il guaio del caso Eichmann era che uomini come lui ce n’erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali*.

Di che cosa è dunque colpevole Heichmann? E con lui tutti gli uomini “senza qualità” di cui si è avvalso il regime fascista? *Non era stupido, era semplicemente senza idee [...] la lontananza dalla realtà e quella mancanza di idee, possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell’uomo*.

Questa lontananza dalla realtà è un attenuante che lo assolve oppure una colpa di cui è responsabile e per la quale deve pagare?

Il punto di vista della Psicologia sociale: a determinare le azioni umane non concorrono solo le scelte ed i convincimenti personali. Grande peso hanno le circostanze:

- legittimità dell’autorità e autorevolezza dell’ordinante;
- vicinanza all’autorità
- lontananza dalla vittima
- livello personale di reattanza

Il punto di vista della filosofia: è accettabile che un essere umano non si domandi:

- Da dove deriva l'autorità? C'è un principio universalmente accettabile che la legittimi?;
- Perché mi è gradita la vicinanza a questa autorità?
- Perché non so avvicinarmi comprendere, immaginare la storia della mia vittima?
- Perché non so resistere al potere, alle sue logiche, alle sue lusinghe?

Così si difende Otto Adolf Eichmann, definendosi:

- Concreto ed oggettivo (*le SS si distinguevano da certi tipi 'emotivi ...', 'poveri idioti' che non avevano una visione realistica, e anche da certi 'pezzi grossi teutonico-germanici' del partito...*);
- Idealista (*è una pagina di gloria che non era mai stata scritta nella nostra storia e che mai più lo sarà. L'ordine era di risolvere la questione ebraica: compito gravoso, che si presenta una volta ogni duemila anni*);
- Desideroso di far carriera, con l'animo del gregario (*sentivo che la vita mi sarebbe stata difficile, senza un capo; non avrei più ricevuto direttive da nessuno, non mi sarebbero più stati trasmessi ordini e comandi, non avrei più potuto consultare regolamenti ...*);
- Libero da ogni atteggiamento antisemita (*non odiavo gli ebrei, li ho anche aiutati ...; mia madre aveva parenti ebrei...*);
- Innocente (*...non ho mai ucciso personalmente nessuno... non ho fatto altro che rispettare la legge, obbedire agli ordini...*).

Al processo si discusse di questa sua presunta innocenza e si accertò che il suo ruolo consisteva nel:

- *Comandare le unità di massacro (Nessuna responsabilità di Eichmann, obbediva a ordini superiori)*;
- *Approvvigionamento dei trasporti per le deportazioni all'est (Assolto: l'amministrazione dell'est era compito dei comandanti SS)*;
- *Comandare i campi di concentramento (Assolto: egli si occupava solo del trasporto)*;
- *Decidere della sorte degli ebrei orientali (Assolto; era stata decisa da Hitler in persona già nel 1939).*

Ma a questa prima interpretazione dei fatti seguirono una prima ed una seconda condanna a morte: Eichmann venne ritenuto il *solo superiore di se stesso* e organizzatore di tutti i crimini, sebbene fosse stato un semplice burocrate. Queste le sue parole di congedo: *tra breve, signori, ci rivedremo. Questo è il destino di tutti; viva la Germania, viva l'Argentina, viva l'Austria, non le dimenticherò.*

Per Hannah Arendt il processo non fu del tutto soddisfacente, ma giusta la conclusione. Malgrado non avesse violato la legge, e si sentisse vittima di un'ingiustizia, profondamente convinto di pagare per le colpe degli altri, perché, dopotutto, lui era solo un burocrate che faceva il proprio lavoro, e questo lavoro solo accidentalmente coincideva con un crimine, in accordo con Jaspers ritiene che *Eichmann si è reso responsabile, commettendo crimini contro gli ebrei, di attentare all'umanità stessa negando il diritto di chiunque a esistere ed essere diverso dall'altro. Uccidendo più razze ha negato la possibilità di esistere all'umanità, che è tale solo perché miscuglio di diversità.* Il fatto di non sentirsi responsabili perché solo burocrati che obbediscono ad ordini superiori, per Hannah Arendt è ciò che ha reso possibile l'olocausto e di rendere possibile l'impossibile, il male assoluto che, in assenza di colpevoli è impunito, ma anche imperdonabile. Agli ordini manifestamente criminali non si deve obbedire, si può non obbedire, si può dire: *no, posso: se lo facessi non saprei più vivere con me stesso.* Si può accettare il rischio di questa disobbedienza, pur non sapendo dove essa ci potrà condurre. Qualcuno lo ha fatto, dunque *si può fare.*

Questo è dunque il male banale, quello che non può essere spiegato e capito con le ragioni dell'egoismo, dell'avidità, bramosia, risentimento... è un male che non ha radici, che non possiede né una profondità, né una dimensione demoniaca. Può ricoprire il mondo intero e devastarlo, proprio perché come un fungo si distende sulla sua superficie. Questa è la banalità, perché solo il pensiero ha profondità. Ma il male banale sfida il pensiero, perché il pensiero vuole andare in fondo, alle radici delle cose. Il male banale è, dunque, quello che nasce dalla rinuncia ad interrogarsi su ciò che è giusto e ciò che non lo è. Esso non sarà mai radicale perché mai conoscerà le radici delle cose, né il coraggio di dire *lo ne rispondo.* Eichmann non si è messo in gioco, non si è posto al centro

della riflessione etica; non ha messo in discussione la bontà di ciò che gli veniva ordinato e così si è sottratto al peso della scelta, della responsabilità, dello sforzo etico. Non ha avuto perplessità o dubbi, su se stesso, sugli eventi, sul mondo. Privo di memoria e di immaginazione non ha pronunciato alcun giudizio, ha solo fatto ricorso a stereotipi imposti dall'esterno; non si è interrogato sul senso delle sue azioni; non ha cercato una salvezza dall'arroganza di essere sempre dalla parte del giusto. Ha rinunciato a pensare e questo è il suo *crimine*, perché la rinuncia a pensare è una forma di *violenza verso se stessi* e verso *l'Umanità intera*.

La domanda allora è: *che cosa significa "pensare"?* e ancora: *che cosa ci induce a "pensare"?*; *Pensare è un impegno gnoseologico (produce conoscenza)? Oppure è un impegno etico e politico?*

1. 2. Che cosa significa pensare?

Elena Calosci

Tutta la riflessione di Hannah Arendt presente in gran parte delle sue maggiori opere è volta ad analizzare la facoltà di pensiero: che cosa significa pensare? può l'esercizio del pensiero avere rilevanza sul piano morale, insegnandoci a distinguere il bene dal male? Scrive Hannah Arendt nell'introduzione al testo *La vita della mente*: « [...] parlare del Pensare mi sembra a tal punto un atto di presunzione che sento di dover cominciare non tanto con un'autodifesa, quanto con una giustificazione»¹; in realtà tutta l'opera chiarisce che cosa la filosofa intenda per pensiero.

Per comprendere che cosa significa pensare dobbiamo per prima cosa domandarci *che cosa ci fa pensare*: «Pensare è un'attività che può scatenarsi in ogni momento: si scatena ad esempio quando, avendo assistito ad un incidente per strada o essendo coinvolto in qualche altra vicenda comincio a pensare a ciò che è accaduto raccontandomi una specie di storia e preparandomi a raccontarla ad altri e così via»².

È dalla nostra vita, dunque, da quello che ci accade, da quello che ci coinvolge, dalla realtà intorno a noi che ci viene il primo grande invito al pensiero: pensare significa rispondere al bisogno di chiederci il *perché di ciò che ci accade, che senso ha ciò che ci accade o che facciamo accadere*. Potenzialmente ogni uomo ha la capacità di pensare per il solo fatto che ne avverte il bisogno; ma se tutti gli uomini hanno la capacità e il bisogno di pensare perché Eichmann ha mostrato durante tutto il processo una totale assenza di pensiero? Risponde Hannah Arendt: «Senza dubbio posso rifiutarmi di pensare e di ricordare, pur restando un essere umano, ma i pericoli che correrò saranno comunque grandi e non saranno pericoli solo per me [...], ma anche per gli altri, costretti a vivere con una creatura magari molto intelligente ma del tutto priva di pensiero»³.

Questa compresenza in un essere umano di intelligenza e assenza di pensiero pone una questione interessante: colui che non pensa possiede conoscenze circa la realtà? A tal proposito Hannah Arendt distingue il pensiero dalla conoscenza, entrambi modi di legare il soggetto alla realtà. Se la conoscenza ricerca la verità, nel tentativo di spiegare i fenomeni del mondo naturale in relazione al bisogno pratico dell'uomo di vivere in quest'ultimo, il pensiero è costruttore di senso e di significato. Il pensiero riguarda la domanda di senso che comunemente ci rivolgono gli eventi in cui siamo coinvolti, fino ad arrivare alle questioni ultime di senso: il senso della vita, della morte, della sofferenza. A differenza della conoscenza – i cui risultati vanno a costituire il patrimonio culturale di una civiltà – nel pensiero i risultati non sono mai tangibili e verificabili: ogni pensiero ci appaga solo se nuovamente pensato e nuovamente messo in discussione in un inesauribile bisogno di senso in cui ogni uomo ricomincia sempre da capo.

Ma torniamo all'uomo incapace di pensare; se il pensiero è un bisogno naturale della vita umana «non cognitivo e non specialistico [...], non [...] una prerogativa di pochi, ma una facoltà onnipresente in ciascuno di noi»⁴, parimenti, « [...] l'incapacità di pensare non è la "prerogativa" di chi manca di cervello, ma la possibilità sempre latente in ciascuno di noi – inclusi scienziati, studiosi e altri specialisti in imprese intellettuali – di mancare

¹ H. ARENDT, *La vita della mente*, Società editrice il Mulino, Bologna 2009, p. 84.

² H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi editore, Torino 2010, p. 80.

³ *Ibid.* p. 81.

⁴ *Ibid.*, p.162.

all'appuntamento con se stessi [...]»⁵. L'uomo incapace di pensare è l'uomo che è diventato sordo all'invito al pensiero suscitato dalla realtà che lo circonda. Eichmann di fronte alla lista delle persone che devono essere condannate a morire non si chiede perché devono morire, che senso ha la loro morte, in che base viene deciso il loro destino, la loro sofferenza, se è giusto o meno che sia così: tutto ciò non lo tocca, la realtà ha smesso di coinvolgerlo, di turbarlo, è diventata da lui lontana. Scrive Hannah Arendt: «Una vita senza pensiero non è affatto impossibile; in tal caso, però, essa non riesce a sviluppare la propria essenza: non solo è priva di significato; non è completamente viva. Gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno»⁶.

È doveroso a questo proposito domandarsi: esiste una responsabilità sociale di questa lontananza dalla realtà che produce l'atrofia del pensiero? C'è qualcuno a cui in determinati momenti storici fa comodo che gli altri uomini diventino incapaci di pensare? Hannah Arendt ci spiega come l'obiettivo di rendere la realtà distante dall'uomo era stato perseguito dal nazismo mediante l'uso strumentale del linguaggio ad opera della propaganda, tramite tutto quel reticolo di slogan, di frasi fatte, di gergo burocratico che avevano come obiettivo il nascondere la realtà all'uomo, non facendo apparire il crimine come tale. Ad esempio non venivano mai usate parole come "sterminio", "liquidazione", "uccisione", "deportazione", "assassinio", al loro posto venivano usate delle perifrasi: "lavoro in oriente" per indicare la deportazione, "concedere una morte pietosa" – per esempio mediante il gas – per indicare l'assassinio, all'uccisione mediante il gas ci si riferiva con l'espressione "questione medica" ecc. Perché accadeva ciò? Questo sistema aveva come obiettivo il non far apparire il crimine come tale: i nazisti *sapevano* di mandare a morire milioni di ebrei, ma questo non coincideva più con la loro idea di omicidio. La propaganda e l'ideologia nazista avevano come obiettivo il far sentire il cittadino tedesco come parte di un progetto grandioso, come quel popolo a cui era stato affidato l'onere di risolvere la questione ebraica: per questo venivano richieste azioni che alle generazioni future non sarebbero più state richieste.

La cosa più triste fu vedere come questo clima sistematico di menzogna venne progressivamente assorbito dall'uomo comune, determinandone il modo di pensare. La coscienza dei tedeschi cominciò a parlare con lo stesso linguaggio dell'ideologia nazista e degli slogan della propaganda, tutto ciò consolidato dal fatto di non vedere più nessuno agire e pensare in modo differente. Tutto questo emerse in modo palese durante il processo ad Eichmann: l'unico linguaggio che Eichmann era capace di parlare era il gergo burocratico dell'ideologia nazista, non pronunciava frasi che non fossero slogan e aveva una frase pronta per ogni situazione, non accorgendosi dell'incoerenza di quello che diceva.

Ma la cosa più inquietante su cui Hannah Arendt pone l'accento è il fatto che nessuno può dirsi totalmente esente dal rischio di porsi in un tale stato di passività quando comincia ad utilizzare in modo inconsapevole il linguaggio, quel linguaggio che comunemente parliamo. È questo il motivo per cui Hannah Arendt dedica una serie di riflessioni al rapporto tra pensiero e linguaggio. Il pensiero ha bisogno del linguaggio, di essere comunicato, quanto meno a noi stessi, ma il linguaggio può essere di ostacolo al pensiero essendo ciò che, tramite concetti e parole, ci permette di riferirci alla realtà delle cose di cui abbiamo avuto esperienza in modo immediato, con facilità, *senza dover passare ogni volta per la riflessione*. Riporto a questo proposito un esempio di Hannah Arendt: utilizziamo il termine casa senza aver bisogno ogni volta di dover ripensare e ridefinire tale termine, senza dover ogni volta esplicitare che dietro tale termine c'è il pensiero dell'abitare, dell'aver dimora ecc. Non riusciremmo ad esprimerci e ad agire nella realtà se ogni volta dovessimo ridefinire da capo e ripensare ogni cosa di cui abbiamo fatto esperienza: il linguaggio, in un certo senso, ci protegge da quel costante invito al pensiero che ci proviene dalla realtà. Però – e qui sta il problema – concetti e parole nell'intento di semplificare il nostro approccio alla realtà ne possono svilire la complessità, rendendoci meno sensibili ad essa, all'invito a pensarla ancora che da essa ci proviene.

Per spiegare il rapporto tra pensiero e linguaggio Hannah Arendt prende come modello Socrate. Socrate andava in giro per la piazza di Atene chiedendo ai suoi concittadini di definire concetti di uso quotidiano: che cosa è la felicità? che cosa è il coraggio? che cosa è la giustizia? Tutti noi ci capiamo quando definiamo felice un uomo, eppure se ci si chiede di esplicitare che cosa intendiamo per felicità siamo in difficoltà, comprendiamo la natura problematica di questo concetto: questi concetti che comunemente utilizziamo, sono concetti di cui facciamo fatica a rendere conto.

⁵ *Ibid.*

⁶ H. ARENDT, *La vita della mente*, op. cit., pp. 286-287.

Socrate chiedeva all'uomo di mettere nuovamente in discussione ogni concetto comunemente usato, ogni valore condiviso, ogni dottrina e regola di condotta, ogni opinione irriflessa. Questo il guadagno della riflessione socratica: la comprensione che ogni nostra parola, ogni nostro concetto, ogni norma, ogni dottrina, sottende un pensiero che si è cristallizzato, congelato, che ha bisogno di essere nuovamente messo in discussione, nuovamente ripensato. Socrate ci ammonisce che questi concetti, queste parole, questi valori sono di natura tale da poter essere usati in modo inconsapevole, come in uno stato di sonno. Ciò accade ogni volta che l'uomo, assuefatto dall'abitudine, smette di coglierne la problematicità, smette di riflettere su di essi, di interrogarli, smettendo soprattutto di cogliere quanto, tutto quello che utilizziamo in modo inconsapevole, in realtà determina, più di quanto noi ci accorgiamo, il nostro modo di agire, di approcciarci alla realtà e di valutarla.

Eppure alcune persone anche nei regimi totalitari hanno avuto il coraggio di opporsi alla mentalità comune. Scrive Hannah Arendt:

Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono o fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela, implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo⁷.

Da quanto detto si comprende il motivo per cui le uniche persone che durante il nazismo furono capaci di rimanere immuni da ogni colpa furono quelle che – non avendo perso la capacità di pensare e di ricordare – restarono capaci di dire “non posso”: non posso uccidere gente innocente perché altrimenti non potrei più vivere con me stesso. Gli uomini come Eichmann invece, avendo perso la capacità di pensare – di parlare con se stessi e di rispondere personalmente alla realtà – non ricordano. Le loro azioni sfuggono via, come se non li riguardassero, come se non fossero state commesse da loro. Allora comprendiamo perché Eichmann non ricordava, o meglio ricordava solo ciò che aveva avuto per lui un certo impatto emotivo di esaltazione: uno scatto di carriera, una frase da lui pronunciata.

Al contrario, per comprendere gli eventi intorno a noi è per prima cosa necessario che essi vengano ricordati; pensare è sempre un ripensare a qualcosa evitando che quanto esperito e vissuto ci scivoli via. L'oblio di un evento personalmente vissuto, equivale alla nostra rinuncia ad esserne stati protagonisti: quanto accaduto continuerà a condizionare le nostre azioni future ma noi perdiamo la capacità di farcene carico in modo consapevole, di darne una nostra personale risposta, traendo dal passato insegnamenti per il futuro.

La facoltà di giudizio che dà luogo ad un'azione consapevole presuppone una attività di pensiero invisibile e silenziosa che si svolge in un dialogo dell'uomo con se stesso; ma se il pensiero è un dialogo che abbiamo con noi stessi è di fondamentale importanza che i due interlocutori siano in buoni rapporti, che siano amici.

Se il pensare – il due in uno del dialogo senza voce – attualizza la differenza interna alla nostra identità quale è data nell'essere coscienti (*consciousness*) e con ciò sfocia nella coscienza etica (*coscience*) come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé⁸.

Questo saper essere in accordo con sé stessi diventa per Hannah Arendt l'unico criterio affidabile di condotta: per la persona che ricorda il criterio di condotta non sarà dettato dalle norme correnti e riconosciute dalla società, ma dal fatto che riesca a convivere in pace con se stessa. L'uomo che pensa, che ricorda, che è capace di parlare con se stesso sa che, una volta tornato a casa, una volta nuovamente solo con sé stesso, dovrà rendere conto a sé

⁷ *Ibid.*, p. 288.

⁸ *Ibid.*, pp. 288-289.

delle proprie azioni e questo compagno che ci attende quando torniamo a casa, ha preso poi il nome di coscienza morale, quel tribunale davanti al quale si deve apparire e rendere conto di sé. I peggiori malfattori, invece, non possono essere in accordo con se stessi; un ladro e un assassino, temendo anch'essi per la loro vita e per la loro proprietà non potrebbero mai volere che "uccidi" e "ruba" diventino una legge universale di condotta. Tuttavia, facendo un'eccezione a se stessi, essi inevitabilmente entrano in contraddizione: il dialogo con il proprio sé non può prodursi in armonia e questo è il motivo per cui, per i peggiori malfattori la condizione migliore è quella del non pensare e del non ricordare.

Rendendo attiva la nostra capacità di giudicare il pensiero si manifesta nel mondo convertendosi in azione. L'azione, a differenza del pensiero, richiede sempre una sfera pubblica condivisa con gli altri uomini in cui apparire. Solo nell'azione – nella capacità dell'uomo di prendere iniziativa e di innestare una nuova serie di eventi – l'uomo rivela effettivamente se stesso, chi è e quali sono i suoi pensieri. Solo l'esercizio del pensiero costituisce effettivamente l'uomo come persona, un soggetto etico capace di far valere la sua libertà e di agire con responsabilità nel mondo, non rimanendo la vittima passiva di quanto avviene nel mondo circostante.

Concludo con un bel pensiero di Hannah Arendt che credo possa dare risposta alla domanda: *come possiamo evitare il male banale?*

«La ragione, mentre conduce alla verità, nel dialogo senza voce del pensiero tra me e me stesso, è persuasiva, non imperativa; solo coloro che non sono capaci di pensare hanno bisogno di essere costretti»⁹.

⁹ *Ibid.*, p. 373.

2. I VOLTI DELLA BELLEZZA

Paola Mancinelli

La bellezza è verità.

La verità è bellezza.

*Ecco ciò di cui necessitate sulla terra,
ed è questo tutto ciò che basta alla vostra conoscenza*

(J. Keats, Ode ad un'urna greca)

Da sempre la bellezza, assurgendo a valore filosofico, ha intessuto l'esistenza umana con una singolare esigenza di verità, quasi non sia possibile un itinerario verso la sapienza che non esprima anche una fruizione, a sanare il carattere altro della sua irradiazione e l'immane manifestazione patica dell'evento di rivelazione di cui è portatrice.

Come scrive Bodei,¹⁰ essa sradica ed inquieta, e pure dice di una appartenenza differente dell'uomo verso quell'*apex mentis* che segna l'autentico incontro con sé. Tale evento profondo può manifestarsi con una sorta di brivido, o forse una gioia tanto lancinante da bruciare.

Resta il fatto che l'esperienza della bellezza rimanda ad un'esigenza di perfezione che deve orientare la vita dell'uomo, in modo tale che non si ponga né come evasione né tantomeno come ornamento, declinazione decadente di un estetismo informe, ma, anzi, richiami ad una possibile etica, un criterio dell'agire che riveli una sorta di levità capace di redenzione.

Sulle categorie di pesantezza e levità, o grazia dovremo soffermarci per parlare di questo volto delle bellezza che ricalca la dimensione classica *kalos kai agathos* ma che la rinnova profondamente. Tali categorie sono state sviluppate dalla filosofa Simone Weil nel suo *l'ombra e la grazia*¹¹, ove il valore metafisico-religioso della bellezza assume anche l'istanza di una *charis* come chiave di lettura della vicenda storica.

L'esplorazione delle categorie weiliane, spunti privilegiati di una nuova specie di teoresi, saranno la pista ermeneutica per riflettere sull'*ethos* del bello come dimensione di quella perfetta e consumata giustizia di cui si patisce la nostalgia.

Tuttavia, dato che di volti della bellezza si vuol trattare, non rinunciando alla pluralità, ci sembra opportuno farci guidare nella nostra riflessione dal filosofo Adorno circa la possibilità di sopravvivenza della dimensione estetica dopo Auschwitz. Attraverso questo *leit-motiv* cercheremo di evidenziare come l'ornamento e il *divertissement* non possano più addirsi ad una esperienza estetica che non può più sottendere l'innocenza di divenire, ma che, al contrario, porta il peso dell'estremo pur non rinunciando alla sua vocazione di riscatto, alla sua volontà di rendere ragione di una possibilità che, più in alto della realtà, la orienta e la intride.

§1 Grazia e bellezza

La cifra religiosa che si fa avanti nello spirito della giovane Simone, e la accompagna nelle singole tappe della sua vita: dall'insegnamento della filosofia, alla condivisione della condizione operaia presso i stabilimenti della Renault, fino all'impegno attivo nella brigate internazionali contro il franchismo e quasi alla soglia della Chiesa, esprime ad un tempo la sua sete di bellezza e la sua coscienza che tale forma, in quanto la vita umana ne è intrisa, deve poter portare in sé l'intensità stessa della vicenda storica di ogni creatura, e deve, dunque, presentarsi come icona di una nuova innocenza che pure sa patire ogni infermità, portandola entro le sue pieghe.

I suoi tratti esprimono una maestà che si irradia dalla stessa umanità percossa, come si può evincere dalle riflessioni che la filosofa esprime udendo il canto di alcune donne, mogli di poveri pescatori del Volga, ma che indicano una dimensione soprannaturale per la quale Simone sente una vocazione autentica. Per questo motivo il volto di tale bellezza sembra evocare un'aura cristologica, tipica delle tavole di Rouault, il cui carattere redentivo si

¹⁰ R. Bodei, *Le forme del bello*. Il mulino, Bologna 1995.

¹¹ S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, trad. it. Di F. Fortini, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985.

esplica con maggior forza tanto più lo spettro della disumanizzazione si infligge come una piaga nella coscienza, chiamata per questo a farsi carico di questa gravità.

Tutto ciò che si chiama bassezza è un fenomeno di pesantezza. D'altronde sta ad indicarlo il termine di bassezza¹²

Così scriverà la filosofa con puntuale ed acuta eleganza, caricando queste parole di un valore profondo che deve abitare l'umana condizione con la volontà di un riscatto per ritornare a quella dimensione di luce che governa l'universo.

Tuttavia, la luce è splendore gratuito e effusivo di sé che rimanda alla categoria della charis, la grazia di cui la filosofa è stata per tutta la sua vita ostaggio, mentre si spendeva fino a quell'estremo dono di sé che lei chiamerà decreazione, quasi eucaristia vivente, soddisfacendo quel desiderio di essere nella Chiesa, che rimase sempre tale, per solidarietà con il suo popolo e le sue radici ebraiche, tanto percosse ed umiliate.

Ad ogni modo il valore della bellezza da lei sempre cercata si esplica davvero come charis, dimensione nella quale si è esposizione pura per l'altro senza più nulla cercare e chiedere.

In una lettera a Padre Perrin ella confiderà:

Nel 1938 ho passato dieci giorni a Solesmes, dalla domenica delle Palme al martedì di Pasqua seguendo tutte le funzioni. Avevo emicranie violente, ogni suono mi faceva male come un colpo, e solo un estremo sforzo di attenzione mi permetteva di uscire dalla mia misera carne, di lasciarla soffrire sola, di rannicchiarmi in un angolo e di trovare gioia pura e perfetta nell'inaudita bellezza del canto e delle parole. Quella esperienza mi ha permesso di amare l'amore divino attraverso la sofferenza. Durante queste funzioni era naturale che entrasse in me una volta per tutte il pensiero della passione di Cristo. Fu un giovane inglese cattolico che si trovava a Solesmes, a darmi per la prima volta l'idea di una virtù soprannaturale dei sacramenti, con lo splendore veramente angelico di cui pareva rivestito dopo essersi comunicato. (...) ¹³.

Simone Weil rimanda ad una dimensione di bellezza che coinvolge tutta la sfera assiologica della vita umana e che risuona della profezia isaiana, ma anche di quella intuizione platonica per la quale il bello si connette al bene come suprema architettonica metafisica che intride di sé la sfera visibile. Quella che la filosofa francese chiama intuizione precristiana della Grecia assume un sembiante di pura rivelazione quando si esplica nei tratti cristologico-sacramentali di una dimensione eucaristica dell'esistenza, dalla Weil sempre vissuta in una sorta di pura passione per la verità che si fa completo ob-audire fin a sperimentare una vera e propria *hypomoné*¹⁴ come attesta la sua stessa morte, il corpo stesso consumato in una martyria senza pari.

La bellezza diviene per lei una dimensione salvifica liberante, ma anche una sorta di itinerario ascetico che si esplica come perfetta offerta di sé nell'atto di riconoscimento della Presenza di Dio che l'afferra senza che lei possa nulla se non l'essere afferrata in un non fare che corrisponde al supremo fare dato che diviene unità all'azione stessa di grazia per cui la creazione è sollevata fino ad essere la stessa Crocifissione di Dio.

L'esperienza mistica di Simone Weil ad Assisi, nella Porziuncola, ove ella sente di essere attratta da una forza che la fa cadere in ginocchio esprime totalmente questa dimensione della bellezza che si connota di un'istanza escatologica, irrompendo con la sua luce e con la sua certezza di un compimento che è da sempre, nell'enigma della gravità.

In questa pronuncia misteriosa che pone la creazione sotto il segno della bilancia cosmica – così Simone Weil chiama la Croce di Cristo – è la stessa vita che può e deve essere letta come salva da sempre, come sacramento stesso della tenerezza di Dio.

Asserisce Simone Weil:

¹² S. Weil, *La pesanteur*, trad. it. cit., p. 15.

¹³ S. Weil, *Attente de Dieu*, trad. it. di O. Nemi, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 49.

¹⁴ Il termine è di San Paolo ed indica quella dimensione specificamente legata ad un pathos profondo che permette la conformazione a Cristo così come Egli stesso si è conformato al Padre imparando l'obbedienza dalle cose che patì

Il desiderio di amare in un essere umano la bellezza del creato è, nella sua essenza il desiderio dell'Incarnazione. È in errore chi crede che sia qualcosa d'altro: solo l'Incarnazione può appagare questo desiderio (...) la bellezza di un essere umano lo fa apparire all'immaginazione come l'equivalente della bellezza del creato¹⁵.

Questo è uno dei *topoi* fra i testi weiliani ove compare esplicitamente il termine bellezza; tuttavia il pensiero ed ancor più la vita della nostra filosofa ne è intrisa, a partire dalla sua cognizione di doversi spendere per la causa della libertà, ricomponendo in questa vocazione a farsi carico dell'umanità ferita, l'interezza del mondo.

La sua stessa azione insegna come la sete di bellezza attraversa l'esigenza di una dignità intangibile, la fame stessa di riconoscimento della propria dimensione di uomini, che può avvenire solo sentendosi attraversati dallo sguardo misterioso del Cristo attraverso cui il mondo e il prossimo brilla di una luce escatologica.

È quell'eschaton che Simone ha portato dentro le sue stesse viscere mentre, avvolta di questa sacramentale bellezza, si spendeva per un mondo più degno, in una comunione con tutte le vittime, guardando alla bellezza come alla possibilità di essere inviata a spezzare catene di schiavitù, a fasciare le piaghe dell'umanità offesa, a proclamare la liberazione.

§2 La bellezza come epifania dell'altrove: abbozzo di una analogia trascendentale

Adorno ebbe a scrivere che la capacità di rabbrivire definisce l'atteggiamento spontaneo dinanzi alla bellezza, e che l'esperienza estetica si manifesta con questo sentimento di sradicamento e di spaesamento che invade tutto l'uomo. Una riflessione molto pregnante che induce a soppesare una nuova semantica della bellezza, assolutamente altra rispetto all'ornamento e all'evasione. Del resto il tormento di Adorno circa la possibilità della dimensione ludico-poetica dopo Auschwitz non può non interrogare anche noi oggi.

La dimensione della bellezza, si diceva dianzi, è la stessa esigenza di una giustizia/ giustezza (tanto del mondo quanto delle cose, quanto, ancora delle umane relazioni) che la coscienza umana può inferire ma ricorrendo ad un particolare tipo di inferenza che qui chiameremo inferenza della speranza e che rimanda al postulato kantiano ma che si arricchisce di uno spessore critico, dato che, aprendo all'ulteriorità di un non ancora, di una soglia sempre presagita come la prossima autenticità della vita, non rimanda al di qua con la mera certezza di una consolazione, bensì con la possibilità di poter far fronte, resistendo, alla barbarie. Tale inferenza della speranza ci chiede di poter e dover esigere di abitare la bellezza, ovvero di fare di essa il nostro habitus, il carattere tipico di un ethos antropologico.

Già Hegel nelle sue lezioni di estetica parlava dell'arte come domenica della vita, ovvero come visione pacificatrice, che diventa uno squarcio di compiutezza qui ed ora, nel momento della finitudine e delle ferite della storia.

Così la bellezza diventa misura di quel dover essere con una conseguente ricaduta etica. Paradigmi di questa istanza qui individuata possono essere tanto le liriche di Paul Celan, così come la produzione musicale di Messiaen, e una particolarissima pièce teatrale di Jan Paul Sartre dal titolo Bariona o il figlio del tuono. Sulla loro produzione estetica che denota una vera primizia nel deserto desolante della barbarie ci vorremo soffermare per individuare quel volto della bellezza che costituisce per l'uomo la possibilità di non smarrirsi, riscattando nella coscienza estetica la memoria della propria umanità e rendendo attraverso i .oro frammenti una universale capacità di futuro.

Paul Celan, poeta intenso e profondamente caratterizzato dal retaggio biblico dei salmi, sulla cui allure legge la sua vicissitudine in un lager, operando attraverso la parola lirica una sorta di trasfigurazione o meglio di trasmutazione dell'estremo, costituisce davvero una risposta a quell'interrogativo intensamente drammatico di Adorno: come si può poetare e giocare ancora dopo Auschwitz?

Andrea Zanzotto, eminente poeta italiano di recente scomparso, scrive di Celan parole intense e importanti che qui riportiamo:

Per chiunque, e particolarmente per chi scriva versi, l'avvicinamento alla poesia di Celan, anche in traduzione ed in forma parziale e frammentaria, è sconvolgente. Egli rappresenta la realizzazione di ciò che non sembrava

¹⁵ S. Weil, *Attente*, trad. it. cit., p. 131.

possibile: non solo scrivere poesia dopo Auschwitz ma scrivere «dentro» queste ceneri, arrivare ad un'altra poesia piegando questo annichilimento assoluto, e pur rimanendo in certo modo nell'annichilimento¹⁶.

In Celan è l'immagine di una dolorosa bellezza a farsi palpabile attraverso la tessitura delle parole pregne di quel silenzio colmo tipico dell'eccedenza del Mistero, ma caratterizzate da una levità che sembra dover sempre riscattare, e aver riscattato, nella memoria e nella veglia della ragione ferita la disumanità dalla quale pare machi inesorabilmente anche la possibilità di una lingua che custodisca l'intima dignità dell'essere umano. Si tratta di una bellezza che anela di essere consegnata, non solo alla terra, ma persino al cielo, in quanto capace di trasformare il dramma in grido ed in invocazione, ma persino di mutarlo in profezia.

E tuttavia, egli non può che attestarsi sull'orizzonte scientemente apofatico di una parola che si scava nella vita come ferita, e che è grembo di accoglienza di un altro misterioso, che costituisce un tormento quasi religioso, come si può leggere in questa intensa lirica:

Più profonde ferite che a me
inflisse a te il tacere,
più grandi stelle
ti irretiscono nella loro insidia di sguardi,
più bianca cenere
giace sulla parola, cui hai creduto¹⁷.

Se le poesie di Celan sono state definite messaggi in bottiglia, perché l'enigma della vita contenuto nelle parole era destinato ad essere trasmesso di soglia in soglia, per parafrasare il titolo di una silloge del poeta, e di soglia in soglia ad interrogare profondamente il mistero dell'esistere, la loro bellezza sa ancora testimoniare quella irrinunciabile dimensione umana che deve riemergere da quella paralizzante dimensione dove l'unicità di ogni essere, persino nel mistero del suo corpo, è ridotta a nuda e violata vita (Basti pensare ai versi strazianti Prega, Signore, prega siamo vicini) e dove l'impossibilità di narrare l'estremo si cristallizza in anti-parola, da intendersi non solo come dimensione che contrasta la stessa possibilità di parola ma anche nel senso di dimensione antecedente alla parola. Tuttavia solo la possibilità di poetare nuovamente può rendere ancora kosmos quello spazio, grembo di bellezza che cela, silente, la fonte stessa della parola dopo la notte delle parole. Da questo punto di vista sembra che la bellezza non possa non sporgersi sulle macerie della vita per riverberare la possibilità dell'altrove, la sua misura di verità di cui l'uomo non può non essere capace se ne avverte lo struggente anelito.

Celan, poeta di ascendenza ebraica, interpreta in una chiave profondamente suggestiva la vicissitudine dell'esilio della Parola dallo stesso canto del popolo, una tematica biblica molto forte, tanto da rendere la lirica celaniana una sorta di salmodia contemporanea.

Dunque, si intende la poesia come esigenza profonda dell'umanità che restituisce a se stesso l'uomo e che gli rende l'intangibile dignità creaturale, a maggior ragione là dove essa sembra essere estenuata così come svuotata di senso è la stessa parola. Un'arte che rende, sublimata (ma anche la sublimazione è dovere della memoria in veglia) la kenosis dell'uomo e la maestà di questo mistero che non cessa di interrogare, se vi è coinvolto lo stesso Dio. Sia pur cifra eterea, talora attesa in una struggente nostalgia (Tu incontrato nell'ancora notte), talora sentito come Abisso che colma il cuore di un'Assenza, Dio resta l'orizzonte sottratto e atteso della possibilità di un esistere altrimenti, resta il nome di un itinerario umano in cui blochianamente pensare implica superarsi.

§3: Jean Paul Sartre: della bellezza come causa di libertà

Nel Natale del 1940 in un campo di prigionia dove il filosofo Sartre era internato venne rappresentato un dramma scritto dallo stesso filosofo: *Bariona e il Figlio del tuono*¹⁸ tutto incentrato sulla storia umana di Maria che aderisce interiormente a dare forma al Mistero stesso dell'Incarnazione. Il dramma sembra rispecchiare una par-

¹⁶ A. Zanzotto, *postfazione di Paul Celan. Poesie sparse pubblicate in vita, a cura di Dario Borso, Nottetempo Edizioni, Roma 2011.*

¹⁷ P. Celan, poesie in edite 1948-1969, traduzione e cura di Michele Ranchetti e Jutta Leskien, Torino, Einaudi, "Supercoralli", 2001 (*Die Gedichte aus dem Nachlaß*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1997). Di seguito il testo tedesco: Der Andere Tiefere Wunden als mir/schlug dir das Schweigen,/ größere Sterne/ spinnen dich ein in das Netz ihrer Blicke,/ weißere Asche/ liegt auf dem Wort, dem du glaubtest.

¹⁸ J. P. Sartre, *Bariona ou le Fils du Tonnère*, trad. it. e cura di A. Delogu, *Bariona o il Figlio del tuono*, Christian Marinotti edizioni, Milano 2003.

icolare disposizione di Sartre a porsi il problema della fede come postulato su cui si basa il più autentico anelito dell'uomo, rafforzata per altro dall'amicizia che il filosofo francese contrae con il gesuita Perrin, compagno di prigionia. Un segnale davvero notevole è che la rappresentazione ha luogo in uno spazio-tempo che di fatto sembra sottrarre, dell'uomo, la sua stessa essenza: la libertà come sfondo stesso della sua coscienza e funge da possibile anticipazione di quell'umanesimo che Sartre intende intessere attraverso il suo progetto filosofico esistenzialista.

Tuttavia questo implica un avvicinamento al problema religioso cui Sartre non sembra affatto indifferente. Egli ebbe già a considerare come, pur nell'orizzonte della morte di Dio, l'ateismo non aveva trionfato, ma anzi il tacere di Dio rinvia nell'uomo ad una più calzante ed esigente domanda di Lui. Proprio l'avvicinarsi a questa questione che tocca la coscienza umana, esige il ruolo dell'immaginazione creativa, di cui la forma drammatica del teatro è la conseguenza quasi necessaria, tanto che, come scrive Delogu introducendo l'opera:

Sartre si avvicina al problema religioso con l'immaginazione vivendo un'esperienza che può definirsi *mistica*. Esperienza di quel di più che c'è nel mondo, che si può sentir o intraveder ma né vedere o spiegare¹⁹.

Il ruolo dell'*imaginalis* è essenzialmente legato a quella riserva critica che attiene al postulato della speranza e che non smette di proiettar stupore sulla propria esistenza, sottendendo un atteggiamento di puro abbandono (la *Gelassenheit* di sapore tanto eckhartiano che heideggeriano) che dispone all'accoglienza di questo totalmente altro che Sartre definisce sacro.

A detta dello stesso filosofo questa rappresentazione ha una funzione ek-statica, a rappresentare una sorta di riposo singolare nell'ambito del suo ateismo²⁰

Il dramma intero è intriso di attesa e speranza; si tratta quasi di un Dio che scoppia in un incendio di luce, simbolo ineguagliabile di un *novum* che trasforma in bellezza inedita quanto sembra quotidiano, e che abilita alla sua vista occhi paralizzati nell'incapacità di dare sostanza ad un speranza che ora sembra venire da altrove, ma abbracciare in unico istante la terra tutta.

Così si può leggere nel dramma, da parte del presentatore di immagini che assume il ruolo di narratore:

La Vergine è pallida e guarda il bambino. Ciò che bisognerebbe dipingere sul suo viso è uno stupore ansioso. Poiché il Cristo è il suo bambino, la carne della sua carne, il frutto del suo ventre (...). Lo guarda e pensa: "Questo Dio è mio figlio. Questa carne divina è la mia carne. È fatta di me, ha i miei occhi e questa forma della sua bocca è forma della mia. Mi rassomiglia. È Dio e mi somiglia²¹.

Molto più intensa appare questa istanza se si pensa che nel campo di prigionia dove ha luogo la rappresentazione è il giorno di Natale. L'istanza della festa come riposo assurge a cifra stessa di una bellezza che segna l'attesa del mondo e dell'uomo di una giustizia consumata, di una libertà che disegna una condizione nuova di esistenza.

La cosa è tanto più vera che ci si può davvero trovare in un dramma nel dramma (the play within a play). La stessa storia di oppressione attraversa i secoli, la stessa condizione d'esilio, la stessa attesa di poter disporre i propri passi in una terra di libertà. Quel Natale diviene la cifra del nuovo che spinge nell'uomo, che, simile a luce interiore diviene fiamma bruciante che si volge all'esterno.

Basti leggere il finale del dramma:

E voi prigionieri, ecco terminato questo trastullo di Natale che fu scritto per voi. Non siete felici e forse c'è più di uno che ha sentito nella bocca quel gusto di fiele, quel gusto acre e salato di cui parlo. Ma credo che anche per voi, in questo giorno di Natale e in tutti gli altri giorni ci sarà ancora della gioia²².

Alla luce di questo dramma si può davvero ripensare, non solo l'ateismo sartriano ma anche il progetto di una bellezza capace di acquisire un alto valore politico, senza per altro voler essere demagogica, suscitando aggregazione fra i prigionieri francesi che vivono in patria l'esperienza dell'occupazione nazista, impegnandoli così per un progetto di liberazione.

¹⁹ A. Delogu, postfazione a Sartre, *Bariona*, trad. it. cit. p. LII.

²⁰ Colloquio su Kiekegaard vivante in *ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 91.

²² *Ivi*, p. 117.

Crediamo che si possa davvero riflettere sul valore civile della poesia e di conseguenza su quello della bellezza, che, in tale produzione artistica proietta un frammento di interezza e di autenticità che suscita stupore ma che rinvia anche alla coscienza di dovere e potere costruire un ethos davvero umano. Ovvero, non si può non ripensare, dinanzi a questo dramma quel kalos kai agathos che da sempre è misura veramente umana ma anche possibilità di autotrascendersi fino all'incontro con quella trascendenza che permette l'elaborazione di un'epistemologia della speranza per usare il termine di un contemporaneo di Sartre, il filosofo Gabriel Marcel.

Vicini per un verso e per l'altro così distanti, tanto Sartre che Marcel esigono che la filosofia lasci emergere il valore dell'uomo, senza null'altro voler dimostrare. Tuttavia è proprio nella bellezza come cifra di autenticità che emerge il dover essere dell'umanità e che ipostatizza l'istanza trascendentale di questa assiologia chi intesse il complesso rapporto di trascendenza e immanenza.

§4: Olivier Messiaen della bellezza come pietas per l'umano

Singolare compositore è Messiaen, la cui opera omnia raccoglie tutto il *pathos* e la speranza per l'apparire delle cose nuove, e l'incanto per una bellezza che non può nascere se non dall'orizzonte della speranza e forse dalla cognizione del dolore che rende l'uomo capace di giungere alla profonda verità di se stesso. Il suo *Quatuor pour la fin du temps* fu eseguito nel lager nazista di Görnitz, e, dedicato all'Apocalisse ne offre una chiave di lettura molto pregnante, dissigillando quel libro secondo la chiave della speranza, spiegandone il senso a cinquemila anime perse nel rischio dell'insensatezza estrema.

Molto sapientemente afferma di lui Pierangelo Sequeri:

Ha insegnato che la lingua musicale spezzata della contemporaneità aveva mezzi per cantare la poetica cristiana dei cieli e terre nuove diede la sicurezza di una lingua musicale capace di parlare la lingua dell'umanità *anche dopo l'Olocausto* e senza rimuoverlo²³.

La bellezza di cui Messiaen ci fa partecipi mediante il suo poema della creazione e dell'estasi, è frutto di un legame indistruttibile con Dio ma anche di una fedeltà alla coscienza cristiana che ben conosce come la divina bellezza è sostanzialmente una bellezza agapica e, rivelandosi come pura *charis* nel Figlio, per cui *gloria Dei est vivens homo*, si esplica come autentica ed altissima estetica, percepibile nella forma carnale, e tradotta da Messiaen nella musica che esprime questa altissima *pietas erga homines*²⁴.

Si tratta realmente di un'*estetica umanistica della dignità civile e della speranza religiosa dell'uomo*.²⁵

Questo ci permette di riflettere sulla pietas come istanza estetica e sulla capacità redentiva dell'arte che si innesta ancora di più nel dramma umano. Ancora una volta ci si può chiedere circa il miracolo delle bellezze nello spazio disertato dell'umanità, nell'abisso dell'antigenesi. Proprio per questo motivo possiamo trovare un forte legame con Celan.

In ogni caso potremo scorgere in Messiaen l'autentico significato di una lotta con la bellezza, che, proprio per la particolarità drammatica della contingenza storica, diventa una benedizione a caro prezzo, a sancire che in essa si trova il vero habitus della condizione umana, ma in nome di questa istanza richiede una dimensione agonica, capace di assumere in sé tutta la ferita del negativo, senza per altro ricorrere all'Aufhebung hegeliana, quasi che quel negativo e quella piaga siano mere figure: tale benedizione che consegue dall'habitus della bellezza implica invece l'ardua memoria e la pietas che, possono, però, divenire levità in virtù di quella trasmutazione in forma che l'arte può essere, riversando così un frammento d'eterno. Tuttavia, la cosa va sottolineata, non si tratta di una facile via pulchritudinis declinante in un manierismo, quanto di una vera messa in opera della verità più autentica dell'uomo, che proprio per questo motivo richiede sforzo: lo sforzo di un mondo nuovo significato nell'opera di Messiaen.

Ripercorrere la sua opera implica cogliere una sorta di profezia rimossa, dato che per molti Messiaen è ricordato solo per la genialità tecnica, mentre per altri quasi non esiste. La lectio davvero filosofica che si parer all'ascolto della sua musica è però troppo preziosa per non esigere una seria riconsiderazione.

²³ P. Sequeri, *L'estro di Dio*, Glossa, Milano 1° ed 200', 2° ed 2005, p. 294

²⁴ *Ivi*, p. 295.

²⁵ *Ivi*, p. 294.

Conclusione

La bellezza, come l'essere, si dice in molti modi, ma tutti in riferimento alla radice assiologica di verità che essa richiama; così la sua pluralità assume la forma di una sinfonia che ha a che fare con la stessa umanità. Abbiamo scelto di ripercorrere quei tratti in cui la ricaduta etica è più forte e in cui essa esprime tutta la portata di una dimensione che, nell'ambito del penultimo, faccia presagire l'ultimo come perfetta e consumata giustizia (Adorno).

Cogliamo così, quella sorta di inferenza della speranza, capace di generare fronti di resistenza al disumano e di orientare l'agire, indirettamente rispondendo all'autentica domanda filosofica: *quid est homo?*

3. COERENZA E RESPONSABILITÀ NEL PERCORSO ESISTENZIALE E INTELLETTUALE DI EDITH STEIN

Michele Della Puppa

Sono tanti gli aspetti della vita e del pensiero di Edith Stein su cui merita indagare, dato il carattere poliedrico dei suoi interessi (filosofici, teologici, religiosi).

Dal punto di vista strettamente filosofico si è inserita nella corrente del pensiero fenomenologico, il cui fondatore è il filosofo tedesco Edmund Husserl, sviluppandolo in maniera originale per approdare al concetto di empatia.

Fondamentale è stato l'incontro con la metafisica di Tommaso D'Aquino e il personalismo di J.Maritain

Tra i numerosi scritti teologici e religiosi merita ricordare l'ultimo, *Scientia Crucis, studio su San Giovanni della Croce* rimasto incompiuto e pubblicato dopo la sua morte, da cui emerge chiaramente l'approdo al misticismo della Stein, che nel mistero della croce, che si manifesta attraverso il dolore, la sofferenza, la morte, riconosce la via maestra che riconduce il cristiano a Dio.

Ma, come sottolinea Angela Ales Bello (la maggiore studiosa italiana di Edith Stein), da un'attenta rilettura dei suoi scritti religiosi emerge anche una chiara anticipazione di quegli orientamenti che si affermeranno vent'anni dopo nel Concilio Vaticano 2°. Edith Stein quindi anticipatrice del Concilio? La risposta, come avremo modo di verificare nel corso della relazione, non potrà che essere affermativa, soprattutto se prendiamo in considerazione le sue prese di posizione chiaramente controcorrente anche rispetto ad alcune posizioni ufficiali della Chiesa del tempo.

Il suo percorso esistenziale

Ci soffermeremo innanzitutto sulla sua vita, percorreremo i momenti più significativi della sua breve parabola esistenziale, il cui valore è andato oltre le dimensioni filosofiche come dimostra il processo di beatificazione portato a termine da Giovanni Paolo 2° nel 1992. Vi è un filo diretto che lega la sua vita segnata da eventi drammatici, da scelte radicali e controcorrente e il suo pensiero, la sua elaborazione intellettuale che spazia in ambiti diversi, dalla filosofia, all'antropologia e alla teologia. È questo stretto rapporto tra vita e pensiero in Edith Stein che cercherò di mettere in luce in questa breve relazione.

Edith Stein nasce a Breslavia, allora Wroclaw, nella Germania orientale il 12 ottobre 1891, ultima di una famiglia di undici figli di ebrei osservanti, il padre morì subito dopo la sua nascita. Nella prima gioventù, nonostante la profonda fede ebraica della madre, si allontana dalla fede religiosa per approdare, come lei stessa ebbe modo di affermare, verso l'ateismo.

Particolarmente brillante negli studi, inizia l'università a Breslavia dove ha l'opportunità di leggere una delle opere chiave di Edmund Husserl, allora professore all'università di Gottinga, *Logische Untersuchungen* (Ricerche Logiche). Affascinata dal suo pensiero si trasferisce a Gottinga; riconosce nella fenomenologia un metodo rigoroso, capace di andare al nucleo essenziale delle questioni da affrontare. Guidata da tale metodo inizia in lei un processo di maturazione religiosa che la porta, attraverso la lettura di Teresa D'Avila, ad accostarsi al cristianesimo. Nel 1922 chiede il battesimo. Significativo il fatto che a farle da madrina è l'amica Hedwing, protestante, a dimostrazione del fatto che la sua è stata una scelta assolutamente libera e consapevole e anche controcorrente.

Dirà un giorno Husserl, parlando della conversione di Edith Stein: *"in lei tutto è autentico...ma, in fin dei conti, c'è, in fondo a ogni ebreo, un assolutismo e un amore del martirio"*. Ma è anche una scelta controcorrente perché la pone per certi aspetti in contrasto con la mentalità allora dominante nel mondo ebraico, espressa dalle lapidarie parole di Franz Rosenzweig: *"divenendo cristiani non si è più ebrei, si è cessato completamente di esserlo. Anzi... in verità non lo si è mai stati, altrimenti la viva appartenenza alla comunità sinagogale non avrebbe reso possibile il passaggio al cristianesimo"*. La madre di Edith infatti non accetterà mai che la figlia, che pur continuava a frequentare con lei la sinagoga, si fosse convertita al cristianesimo, lo riteneva un tradimento, un rinnegare i beni più cari: il proprio popolo, la propria religione. A distanza di tempo la nipote di Edith, Susanne Batzdorff, scrive-

rà: "diventando cattolica nostra zia aveva abbandonato il suo popolo; il suo ingresso in convento manifestava di fronte al mondo esterno una volontà di separarsi dal popolo ebreo".

In realtà ricevere il battesimo non significa in alcun modo per Edith Stein rompere con il mondo ebraico, ella stessa afferma: *"quando ero ragazza di 14 anni smisi di praticare la religione ebraica e per prima cosa, dopo il mio ritorno a Dio, mi sono sentita ebrea".*

La conversione al cattolicesimo, avvenuta con il battesimo, non solo non segna alcun distacco dall'ebraismo, ma piuttosto segna una nuova riscoperta della propria ebraicità.

Dal punto di vista filosofico la sua conversione non comportò un rifiuto della fenomenologia, anzi pensò sempre a conciliare fenomenologia e teologia cristiana. Essa stessa ebbe modo di riconoscere: *"... di Husserl si deve dire che per il modo in cui si è diretto alle cose stesse ha insegnato a comprenderle intellettualmente in tutta la loro forza. Ha liberato la conoscenza dall'arbitrio e dalla superbia ha condotto ad un atteggiamento conoscitivo semplice ed umile".*

Dopo un intenso periodo di insegnamento in istituti religiosi e università statali, nel 1933 viene privata della cattedra a causa delle leggi antisemite; successivamente chiede di essere ammessa nel Carmelo di Colonia dove prende il nome di Teresa Benedetta della Croce. Anche nel convento continua la sua attività filosofica e nel 1936 è pronta per le stampe la sua più importante opera filosofica: *Essere finito e Essere eterno*. Opera che non riesce a pubblicare. Dato il clima antisemita, nessuna casa editrice in Germania osava ospitare l'opera di un'ebrea.

Il 12 aprile 1933 Edith Stein consapevole della pesante persecuzione che si stava abbattendo sul popolo ebraico, decide di scrivere una lettera a Pio XI, lettera che è stata resa nota solo nel 2003, chiedendo espressamente un intervento diretto del Papa contro l'antisemitismo. Riportiamo alcuni passi particolarmente significativi in cui Stein arriva a denunciare il silenzio complice di alcuni ambienti ecclesiastici. Riferendosi alle leggi antisemite emanate dal regime nel 1933, afferma nella missiva: *"... da settimane siamo spettatori in Germania di avvenimenti che comportano un totale disprezzo della giustizia e dell'umanità, per non parlare dell'amore del prossimo. Per anni i capi del nazionalsocialismo hanno predicato l'odio contro gli ebrei. Ora che hanno ottenuto il potere e hanno armato i loro seguaci, raccolgono i frutti dell'odio seminato... questo boicottaggio, che nega alle persone la possibilità di svolgere attività economiche, la dignità di cittadini e la patria, ha indotto molti al suicidio. Sono convinta che si tratti di un fenomeno generale che provocherà molte altre vittime. Ma se la responsabilità ricade in gran parte su coloro che li hanno spinti a tale gesto, essa ricade anche su coloro che tacciono.... L'idolatria della razza e del potere dello stato con la quale la radio martella quotidianamente le masse, non è un'aperta eresia? Questa guerra di sterminio contro il sangue ebraico non è un oltraggio alla santissima umanità del nostro Salvatore?...noi tutti che guardiamo all'attuale situazione tedesca come figli fedeli della Chiesa, temiamo il peggio per l'immagine mondiale della Chiesa stessa, se il silenzio si prolunga ulteriormente. Siamo anche convinti che questo silenzio non può alla lunga ottenere la pace dall'attuale governo tedesco".*

Nel 1938 la situazione in Germania precipita a tal punto che il Carmelo non offre più alcuna garanzia di sicurezza. Edith, assieme alla sorella Rosa (anch'essa convertitasi al cattolicesimo) cerca rifugio in Olanda, nel Carmelo di Echt. Qui si accosta agli scritti di san Giovanni della Croce ed inizia il saggio *Scientia Crucis*, rimasto incompiuto e pubblicato dopo la sua morte.

Nel 1940 l'Olanda viene invasa dalle armate tedesche per cui cessa di rappresentare un rifugio sicuro. Nel 1942, per rappresaglia contro i vescovi olandesi che avevano pubblicato un documento di condanna della persecuzione antisemita, viene arrestata assieme alla sorella Rosa dalla Gestapo e deportate ad Auschwitz e il 9 agosto dello stesso anno mandate alla camera a gas.

Nell'ultima lettera che, da deportata, era riuscita a far pervenire al Carmelo di Echt, scrive *"si può acquistare una scienza della Croce solo se si comincia a soffrire veramente il peso della Croce. Ne ho avuto l'intima convinzione fin dal primo istante, e dal profondo del cuore ho detto: salve o Croce, unica speranza".*

Nel 1998 viene proclamata santa dalla Chiesa.

L'evoluzione intellettuale di Edith Stein: dalla fenomenologia al misticismo

Nell'intento di ricostruire sinteticamente l'itinerario filosofico e intellettuale non possiamo non riconoscere un'estrema coerenza sia nell'evoluzione del suo pensiero che nel suo metodo; è il metodo fenomenologico che essa eredita dal suo maestro Edmund Husserl.

A questo proposito è interessante il parallelo con Tommaso D'Aquino che ci propone Angela Ales Bello nella sua monografia: come san Tommaso ha preso l'avvio da Aristotele, così Edith Stein, seguendo l'esortazione paolina "*Esaminate tutto e ritenete ciò che è ottimo*", afferma che è possibile andare alla scuola dei Greci e dei moderni avendo come criterio di scelta il ritorno alle cose stesse di cui aveva parlato Husserl.

Decisivo quindi, nella sua formazione filosofica, fu l'incontro con la fenomenologia di Edmund Husserl; essa vide in questo orientamento filosofico un pensiero veramente innovativo, una concezione della filosofia come scienza rigorosa.

La fenomenologia rompe con una tradizione filosofica ottocentesca intesa come sistema, come concezione globale della realtà per proporsi come metodo per mezzo del quale accostarsi al nucleo essenziale delle questioni da affrontare.

Attraverso il metodo fenomenologico è possibile giungere all'essenza dei fenomeni, ovvero della realtà così come si da originariamente alla nostra coscienza. Comunque il mondo che noi conosciamo ci è dato attraverso le strutture della soggettività, della nostra coscienza. In questo la fenomenologia si differenzia dall'idealismo ottocentesco che aveva ricondotto interamente la realtà oggettiva alla coscienza, affermando così un dominio assoluto del pensiero sulla realtà.

Per arrivare al nucleo originario dei fenomeni, alla loro essenza, è necessario procedere alla messa tra parentesi (*epoché*, termine utilizzato da Husserl e ripreso dallo scetticismo greco). Ovvero per tornare alle cose come veramente sono è necessario liberarsi da preconcetti acquisiti e stratificati nella nostra coscienza. Dubitare di tutto, mettere temporaneamente tra parentesi quella massa di esperienze, ricordi, convinzioni, fantasie che formano ogni soggetto umano.

La ricerca della verità con un metodo d'indagine filosofico capace di andare senza pregiudizi alle cose, connota l'itinerario filosofico di Edith Stein.

Con la *riduzione eidetica* Husserl intendeva giungere all'essenza originaria della realtà. Il concetto di essenza in Husserl assume un significato diverso rispetto alla metafisica classica: non fondamento della realtà naturale, proprietà fondamentale di ogni sostanza, ma ciò che si da originariamente alla nostra coscienza. All'essenza dei fenomeni si giunge attraverso un atto intuitivo che non crea e costruisce nulla; dirige semplicemente lo sguardo intellettuale su ciò che già c'è, su ciò che si manifesta.

Il fenomeno di cui parla Husserl non ha il senso kantiano di apparenza che richiama la cosa in sé, ma è ciò che si manifesta alla nostra coscienza. Inoltre la *riduzione eidetica* di Husserl, per quanto presenti delle affinità con il dubbio iperbolico di cartesiana memoria, se ne differenzia nettamente in quanto riconosce una realtà originaria (l'esistenza di un mondo diverso dal nostro io) che non può essere messa in discussione neppure in forma di supposizione.

In questo modo per Stein la Fenomenologia va a convergere con la Scolastica "*nel respingere ogni arbitrio soggettivo*", nella convinzione che "*quel vedere, che è un ricevere passivo, è l'operazione più propria dell'intelletto nei confronti della quale ogni atto è solo preparatorio*".

Siamo chiaramente di fronte ad un orientamento nuovo e diverso rispetto a quella tendenza soggettivistica che segna e caratterizza il pensiero moderno e contemporaneo e che tende a ridurre l'oggetto al soggetto per affermare un dominio assoluto del pensiero sulla realtà.

Ma la Fenomenologia si pone in alternativa anche ad un realismo ingenuo che considera originariamente la nostra coscienza una tabula rasa. Per la fenomenologia il mondo di cui facciamo esperienza, che conosciamo, ci è dato attraverso le strutture della nostra soggettività, ma appare come qualcosa di distinto, di indipendente dalla nostra coscienza che tende quindi a qualcosa di diverso da essa.

Anche la scienza moderna si è accostata alla natura come ad una realtà diversa dalla coscienza, ma nel momento in cui l'ha sottoposta al processo di matematizzazione, secondo Stein, l'ha piegata al dominio del soggetto, ha imposto un abito ideale soggettivo a quanto l'essere umano coglieva a livello percettivo. Invece, secondo il metodo fenomenologico, ritornare alle cose, alla realtà così come si presenta originariamente alla nostra coscienza ci

permette di distinguere fra ciò che alla nostra coscienza si presenta spontaneamente come realtà ad essa irriducibile e ciò che è da essa costruito artificialmente.

Ma l'approccio fenomenologico da Husserl a Stein si pone in alternativa anche all'orientamento ermeneutico quale emerge in Gadamer, per il quale ogni interpretazione della realtà storica possiede già un presupposto interpretativo dal quale non ci si può liberare. Da qui al relativismo il passo è breve. Il soggettivismo gnoseologico, nelle sue varie manifestazioni, genera secondo Stein solo illusioni e inganno. Il metodo fenomenologico, invece, ci permette di evitare tale inganno in quanto ci induce a cogliere ciò che l'evento dice, per mettere in risalto gli aspetti oggettivi, nella consapevolezza che il nostro sforzo di conoscenza ha dei limiti, per cui non possiamo esaurire la complessità di significati del fenomeno stesso. Secondo Edith Stein nessuna delle conoscenze umane può essere definitiva.

Ma il metodo fenomenologico secondo la Stein ha importanti implicazioni sul piano etico, ci induce infatti a riconoscere l'alterità e la sua irriducibilità all'io; nel momento in cui riconosco tale irriducibilità, riconosco nell'altro essere umano un fine e non un mezzo.

Sul problema dell'empatia

Uno dei contributi più significativi dell'elaborazione filosofica della Stein è l'approdo al concetto di empatia quale emerge innanzitutto nella sua dissertazione di laurea: *Zum problem der einfulhung (Sul problema dell'empatia)*. Un tema, quello dell'empatia, in realtà ripreso da Husserl ma da lui solo accennato.

Con il termine empatia Stein definisce l'atto mediante il quale facciamo esperienza di una coscienza estranea e della sua personalità; tale vissuto non scaturisce dal mio io ma da un altro soggetto, in un certo senso è estraneo a me in quanto non è il mio vissuto, ma si annuncia a me, si rende manifesto al mio io nella mia esperienza vissuta. *"È in questo modo - dice la Stein - che ogni persona coglie la vita psichica dell'altro"*. Ma tra il proprio io e l'altro non può mai realizzarsi un'identificazione totale intesa come costituzione di un unico io: l'empatia non potrà mai diventare unipatia (einfuhlung e non einsfulhung), perché vana è la pretesa di cogliere e sperimentare pienamente il vissuto dell'altro.

Per illustrare l'empatia la Stein fa il seguente esempio *"un amico viene da me e mi dice di avere perduto il fratello e io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto?"*

Una caratteristica importante del vissuto empatico consiste nel suo non essere originario quanto al contenuto, ovvero il contenuto non emerge dal soggetto che empatizza ma si origina in un altro.

Colui che empatizza può giungere a prendere coscienza, a rendersi conto del vissuto dell'altro. Ma cosa significa rendersi conto di un'esperienza vissuta estranea? Si tratta, come sottolinea Ales Bello, di atti esperienziali sui generis. Se qualcuno che incontro prova gioia o dolore, io posso capire cosa sta provando; ma non posso provare la sua gioia o il suo dolore, ma ho un'esperienza vissuta, un *Erlebnis* dell'una o dell'altro; mi rendo conto di non viverli in prima persona, perciò essi non sono per me originari, ma è originario il sentire che la persona li sta vivendo.

Vana quindi è la pretesa di cogliere pienamente l'esperienza dell'altro. L'empatia si realizza solo presupponendo la salvaguardia dell'altro, della sua diversità e quanto ci distingue gli uni dagli altri non può essere solo la nostra corporeità, bensì il nostro vissuto interiore, l'insieme dei sentimenti e degli stati d'animo che accumuliamo, un mondo di valori verso cui indirizziamo la nostra volontà. Questo insieme costituisce quel nucleo individuale che ci rende persone uniche e irripetibili, totalmente diverse ma capaci di entrare in comunicazione tra di noi.

Non è lecito allora cogliere l'altro, valutarne i suoi vissuti in base alle proprie esperienze, al proprio personale sentire, sarebbe questo un fare violenza sull'altro. L'altro mi dona direttamente la sua immagine prima ancora che io mi arroghi il diritto di costruirla a mia discrezione

Verso il misticismo

Come abbiamo già anticipato all'inizio attraverso un percorso esistenziale, filosofico e teologico, Edith Stein approda al misticismo che emerge in tutta la sua forza nell'ultimo suo scritto rimasto incompiuto e uscito postumo: *Scienza Crucis*. Già nel saggio *Essere finito ed Essere eterno* aveva accennato alla conoscenza mistica come ad

una conoscenza privilegiata che supera sia l'indagine intellettuale che la fede stessa in quanto ci pone direttamente in contatto con Dio. Ci consente di superare la limitatezza della situazione umana, in quanto l'iniziativa è presa direttamente da Dio.

Con queste parole Ales Bello ci introduce al misticismo della Stein:

"...la notte dei sensi è, quindi, la porta stretta che conduce alla vita. Anche la vita psichica subisce un cambiamento: le passioni sono ridotte al silenzio, emergono solo le virtù: l'umiltà, la rassegnazione, l'obbedienza, e il coraggio che consente il passaggio alla vita dello spirito. Ma anche qui è necessario attraversare una seconda notte, più buia della prima e più dolorosa, perché si tratta di sottrarre l'anima alla luce della ragione per far posto alla luce della fede... una conoscenza (quella che ci da la fede) dotata di certezza assoluta che sorpassa ogni altro sapere e ogni altra scienza.

Si tratta allora di morire non solo ai sensi ma alla vita dello spirito, purificando le facoltà spirituali. È l'operazione più difficile perché tocca l'essere umano in quello che ha di specifico: l'intelletto, la memoria, la volontà. L'intelletto cede il posto alla fede, come conoscenza oscura, la memoria, che lega l'essere umano al proprio passato e quindi alla propria contingenza, lascia il posto alla speranza non connessa con ciò che dipende da noi e dalle altre creature ma da Dio; la volontà come tensione verso ciò che è limitato, si annulla e si apre alla carità. Si tratta di una seconda crocifissione in cui si salva la propria anima odiandola. Tutto ciò si è realizzato in Cristo che rappresenta per noi l'esempio da seguire".

Per Edith Stein vivere con Cristo, immedesimarsi a lui significa portare la sua croce; così Edith descrive la sua adesione alla croce: *" chi appartiene a Cristo, deve vivere intera la viva maturità di Cristo, deve finalmente incamminarsi sulla via della croce verso il Getsemani e il Golgota. La natura umana che Cristo assunse, gli diede la possibilità di soffrire e morire... il dolore e la morte continuano nel suo corpo mistico e in ognuno dei suoi membri".*

Bibliografia di riferimento

Edith Stein, *il problema dell'empatia*, Milano 1986

Edith Stein, *Essere finito e Essere eterno*, Roma 1988

Edith Stein, *Introduzione alla filosofia*, Roma 1998

Edith Stein, *La ricerca della verità*, Roma 1993

Edith Stein, *Scientia Crucis, studio su San Giovanni della Croce*, Città del vaticano 1996

Angela Ales Bello, *Edith Stein, patrona d'Europa*, edizioni piemme 2000

Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, Roma 1992

4. LA PIETÀ E LA LEGGE: MARIA ZAMBRANO

Giulio Moraca

“Ho coltivato il progetto di cercare i luoghi decisivi del pensiero filosofico, rilevando che la maggior parte di essi erano rivelazioni poetiche”.

Maria Zambrano (Vélez-Málaga 1904 – Madrid 1991), filosofa spagnola, ancora poco conosciuta in Italia, donna di sinistra, ma culturalmente ancorata alla tradizione cristiana, iberica ed europea, presenta una rigorosa coerenza fra la vita e il pensiero. La Ragione poetica contraddistingue la sua lunga attività di ricerca. Attraverso una scrittura originale tenta una via nuova, in contrapposizione ad ogni concezione razionalistica e tecnico-strumentale. La sua è genuina filosofia, ma sentita con il cuore, con il sangue, con l'anima, con il temperamento caldo della Spagna, in senso viscerale. Il “sentire” della Ragione poetica consente il superamento degli schematismi idealistici e storicistici, caratterizzati dalla volontà di sistema, portatori nel Novecento di violenza, intolleranza, totalitarismo. Filosofia, poesia e religione costituiscono una unità originaria perduta. Devono ora darsi e ricevere luce reciprocamente. La filosofia è più simile alla poesia che alla scienza. Il filosofo e il poeta sono fratelli gemelli. Una parentela che ricorda l'incontro fra Heidegger e Hölderlin. Al riguardo molto suggestive sono le espressioni zambraniane per indicare la sapienza poetica: “Filosofare poeticamente, Poetare filosoficamente”, “Io non sento la filosofia che poeticamente”, e soprattutto “religiosamente”. La conoscenza avviene per amore. Vivere nell'amore rappresenta l'unico antidoto alla continua minaccia del non essere, della temporalità, della finitezza. Alle accuse di irrazionalismo la Zambrano risponde che la vita stessa nelle sue origini è oscura e misteriosa. La poesia giunge a dire ciò che non si può dire. E il mito riveste un ruolo centrale nel richiamo allo spirito della terra, a “quel potere misterioso, sentito da tutti e giammai spiegato dai filosofi”. Dal fondo oscuro e indifferenziato di tutto quanto esiste, vivificato dall'amore, scaturisce il mito agreste, ancestrale e popolare della Madre Terra. Ma per arrivare a certe intuizioni occorre parlare per metafore. “L'arma del poeta è la metafora, madre spirituale del linguaggio”. La metafora sta a significare la dignità di un principio ontologico, da cui scaturiscono, come affermava Dilthey, le infinite sfumature della vita. Il linguaggio metaforico è l'esperienza viva e concreta di un popolo, di uno spirito collettivo, a sua volta sopravvivenza di qualcosa di anteriore al pensiero, traccia di un tempo sacro. Grazie alla metafora si arriva alla metafisica poetica. È evidente il richiamo della Zambrano alla mistica cattolica spagnola, in particolare a San Giovanni della Croce, in una sorta di “materialismo ascetico” e di “sensualità spirituale”. San Giovanni ha indicato la via della liberazione, della ricerca del nulla (quasi come nello Zen giapponese) per ottenere il tutto. Il Sacro è il fondo ultimo della realtà, il Divino la sua manifestazione. Ma fra il Sacro e il Divino vi è l'amore cristiano salvifico. Il Divino si mostra, non senza nostalgia, nell'assenza, nel nulla. Il nostro tempo, sottolinea la filosofa, non diversamente da Holderlin e da Heidegger, è caratterizzato dalla notte, dalla indigenza del mondo, dall'eclissi degli Dei, dall'era delle intemperie. Una rivelazione del Sacro in Occidente è rappresentato da un'ultima spettrale apparizione: il nulla quale manifestazione del Divino. Il nulla è il negativo, è l'ombra di Dio. Ma da questo paradossale rapporto, che si colloca al di fuori di ogni limitato razionalismo, scaturisce la speranza del ritorno al Divino, partendo dall'a-priori della pietà, quale sentire originario anteriore alla ragione pura. È però necessario scendere negli inferi dell'anima, nelle “viscere”, nel luogo nascosto e abissale in cui si rivela il “Deus absconditus”. La ricerca si tinge di nostalgie religiose e mistiche. Non a caso una delle più belle e suggestive opere della Zambrano si intitola “Chiari del bosco”. Nel folto di un bosco, infatti, non vi è mai piena luce, bensì zone di penombra, simbolo di una ineffabile trascendenza. In lampanti riferimenti heideggeriani si coglie la presenza di un'assenza, l'oblio e lo svelamento dell'Essere, che rimane insondabile nel suo fondo, il silenzio che è apertura all'ascolto, l'ascesa dalla notte oscura verso la luce. Il bosco quale esperienza poetica e mistica, ermeneutica dell'amore. Nel mito-simbolo forte è il riferimento alla tradizione orfica, pitagorica e gnostica. La parola originaria allude al Verbo divino. La poesia è “la casa dell'Essere”.

Un altro tema caratterizzante la filosofia zambraniana è costituito dalla vita quale sogno. Il richiamo è a Calderon de la Barca, Cervantes, Shakespeare e a Unamuno. La nostra vita è un sogno, il sogno di Dio, che dura finché Dio ci sogna. Compito nostro è attuare al meglio questo sogno. Ciò, però, non esclude l'azione nel mondo, l'impegno politico e civile.

Maria, seguendo il suo maestro e amico Ortega, rinnega ogni concezione ottimistica della storia, intesa in senso escatologico e secolarizzato. Vede la storia nel solco dell'Europa cristiana, concepita in senso pluralistico. Prende coscienza delle grandi tragedie europee contemporanee, di fronte alle quali non vi deve essere né la falsa consolazione, né la disperazione, bensì un pensiero responsabile. In politica si dichiara liberale, non liberista. Il suo liberalismo è un principio spirituale e religioso, concepito su un piano culturale quale alternativa al materialismo. Condanna duramente il collettivismo e il comunismo sovietico, giudicato una barbarie civilizzata. Supera altresì l'individualismo, ritenuto egoismo. Propone una terza via, in grado di coniugare libertà e giustizia sociale. Si avvicina al liberal-socialismo di Ortega. La democrazia si deve fondare sulla persona, centro di interiorità. La democrazia è la società dove è permesso, anzi necessario, essere persona. Il fascismo è inimicizia verso la vita, negazione della creazione intellettuale; negazione assoluta. Forte è l'auspicio di un umanesimo cristiano quale speranza per l'Europa, che non ha realizzato il vero cristianesimo. L'unica risoluzione alle grandi tragedie contemporanee consiste in un principio spirituale, nel ritorno alle vere radici cristiane e nella tensione verso un'utopia ultramondana, una "città agostiniana di Dio".

Nel pensiero zambrano non manca il confronto, sofferto e travagliato, fra la città terrena e la città celeste, vera patria dell'uomo. È una problematica molto sentita, anche per via del suo lunghissimo esilio politico. La Zambrano, essendosi schierata fin da subito contro il franchismo, con un coraggio e una determinazione che sono mancati a Ortega, è stata lontana dalla Spagna per quarantacinque anni. L'esilio fisico diventa il simbolo di un esilio spirituale nella visione dell'uomo pellegrino su questa terra. Molto sentita è la mistica tendenza a riunirsi, dopo l'avventura esistenziale nel tempo, alla vera "patria prenatale". L'esilio, per i beati che hanno sofferto le vicissitudini del tempo discontinuo, è un privilegio, apre uno spazio per il disvelamento dell'Essere. Antichissimi temi orfici e neoplatonici si uniscono ad esigenze interiori cristiane nel concepire l'immensità dell'esilio, nel sentire la nostalgia della "patria celeste", prima che avvenisse la separazione dalla bellezza. "Amo il mio esilio", amava dire. E la sua lapide, nel piccolo cimitero locale di Vélez-Málaga, porta incisa, per suo espresso desiderio, una frase del Cantico dei Cantici: "Surge, amica mea, et veni". Non a torto si è potuto parlare del carattere aurorale del pensiero zambrano.

Ne "La tomba di Antigone" (1967) Maria Zambrano non solo ci offre un'originale interpretazione dell'opera di Sofocle, ma rende vivi e concreti sulla scena teatrale i suoi concetti. Per meglio approfondire la tragedia dell'Antigone zambrano è opportuno procedere ad alcuni confronti. Antigone è l'eroina su cui si è esercitata una grande ermeneutica. Famosa è la lettura di Hegel. L'Antigone hegeliana, come scrive Giovanni Zuanazzi, è la chiave interpretativa fondamentale per comprendere il mondo greco, in cui l'individualità non ha alcun rilievo, è assorbita nella collettività. È lo spirito allo stato nascente. La famiglia è eticità, ma ancora immediata, ancora vicina alla natura. Il singolo, appartenente alla sfera familiare, non è che "ombra inconsistente ed esangue" (allusione al corpo di Polinice). Il vero e proprio compito etico della famiglia nei confronti del singolo, non ancora futuro cittadino, è il culto dei morti. Il rito funebre per i vivi è dovere assoluto. Con la sepoltura la famiglia, opponendosi alla furia degli elementi e alla brama degli animali selvatici, si prende la cura della decomposizione del corpo, mira a conferire alla morte un significato spirituale, sottraendola al piano della naturalità. La sepoltura dei morti si identifica con la legge divina. La famiglia è costituita da una serie di relazioni: marito e moglie, genitori e figli, fratello e sorella. Ma le prime due sono segnate dalla naturalità, non l'ultima. Per Hegel l'essenza della famiglia e la legge divina si realizzano nell'elemento femminile, soprattutto nella relazione di sorella. Nella relazione fra fratello e sorella desiderio e affezione naturali sono assenti. La perdita del fratello è incalcolabile. Il dovere più nobile della sorella è quindi quello della sepoltura. La donna sorella è la custode della legge divina. I rituali funerari, che rinchiudono il morto nella terra da cui è nata la sequenza delle generazioni, è riparazione al torto che la natura arreca all'individuo. Ma già appare una tensione, matrice dei futuri dualismi. Da una parte vi sono legge divina, famiglia, diritto naturale; dall'altra legge umana e positiva, città-stato. Da un lato Antigone, dall'altro Creonte. Sono due potenze etiche, parimenti legittime, che danno luogo ad un sentimento scisso e sofferto di giustizia. E nella scissione si situa l'essenza del tragico. La posizione di Creonte è simmetrica a quella di Antigone. Anch'egli è colpevole. Antigone e Creonte rappresentano la mancanza nell'antica Grecia della coscienza individuale. Non era riconosciuto il valore in sé dell'individuo, che è solo cittadino o solo sangue della famiglia, un che di semplicemente naturale, un'ombra priva di realtà effettiva. Per Hegel il mondo greco è irrimediabilmente perduto, nel senso di inevitabilmente superato sul piano storicistico. La Ragione proseguirà il suo corso con l'astrazione giuridica romana, poi con il cristianesimo fino all'universalità dell'autocoscienza moderna.

Un'interpretazione molto più recente e alquanto diversa ci è offerta da un giovane studioso di Filosofia del diritto, Roberto Paradisi, nel suo scritto "Antigone e la libertà dell'Io, Volontà e autodeterminazione del soggetto".

Paradisi, oltre la visuale di Hegel, oltre l'affetto fraterno, sacrosanto ma riduttivo, vede in Antigone la coincidenza fra legge universale e volontà individuale. La sepoltura del fratello è il frutto di una precisa volontà dell'individuo e ad un tempo l'adempimento di una ineludibile legge divina. Antigone si conforma al Logos eracliteo, ben sostenuto da Heidegger ("Eraclito, l'inizio del pensiero occidentale"). Eraclito si rivolge al risvegliato, per cui "Trastulli di bimbi sono le credenze degli uomini". Il Logos è il Fuoco dell'Universo, è l'Uno del neoplatonismo, corrisponde al Bene della Patristica agostiniana e della Scolastica medioevale. Il Logos, principio unificatore, intelligenza cosmica ed eterna. L'anima dell'uomo è una scintilla del Logos. Il Divino è in noi. La Volontà che si conforma all'Universale supera ogni relativismo dei moderni. Antigone, non Creonte, rappresenta la Dike. Creonte si è fermato all'apparenza delle cose, alla realtà fenomenica, diventandone schiavo, appiattendosi su una norma positiva che viola la giustizia. Creonte, il dormiente, l'egocentrico, l'io empirico nella sua arroganza arbitraria e illusoriamente autosufficiente. Creonte è il tiranno, colpevole e sacrilego al pari di tutti i tiranni e i dittatori totalitari della storia. Antigone, invece, è la sapiente ontocentrica, è l'Io trascendente, la rappresentante di un principio ontologico assoluto. Non a caso Antigone si rivolge a Creonte con parole chiare e decise. L'editto (del divieto di sepoltura) non era di Zeus. Le leggi non scritte, fissate dagli dei, sono immutabili; non sono né di ieri, né di oggi, ma di sempre. Per paura di un uomo, di un misero tiranno, non può essere violata la giustizia divina.

Paradisi sembra sul piano ermeneutico avvicinarsi alla Zambrano che nella sua tragedia vede nell'eroina greca un archetipo, unendo ontologia, mistica e metafisica. La filosofa andalusa abolisce i limiti fra finzione e realtà. La sua protagonista, a differenza di quella di Sofocle, non muore nella tomba, in quanto "nessuna vittima del sacrificio può semplicemente morire". Si assiste alla simbologia della vita e della morte, unite nel loro trascendersi. Antigone diventa il paradigma dell'esiliato che solo nella sofferenza e nella morte giunge a conoscere la verità dell'esistenza. Ma si tratta di una morte iniziatica, aurora della coscienza dell'uomo, che attraverso il travaglio e il sacrificio si apre alla libertà, alla pietà, all'amore. Si tratta di una tragedia autobiografica, confessione poetica e allegoria della guerra civile spagnola. Antigone-Zambrano si ascrive alla stirpe dei murati, dando voce sia ai repubblicani sia agli stessi falangisti, anch'essi vittime della storia. Quelli che soffrono in silenzio nei "pozzi della morte" propagano le loro parole in mezzo alla gente. E ritorna la metafora dell'esilio. Si prende coscienza di una patria eterna oltre la storia, di un'utopica città nuova di amore e fratellanza. Antigone va al di là della stessa prospettiva, pur sempre utopica, del fratello Polinice, alludendo all'esilio metafisico, visione mitica e mistica di una realtà trascendente, sovra- storica, luce della verità rivelata, a cui sono chiamati gli eletti, che nel sacrificio hanno patito sofferenze indicibili. I beati rinunciano al potere e avanzano nello spazio della trascendenza, che è vita, fruizione di una visione divina. Sullo sfondo sembra di udire la voce della Zambrano: "Antigone, non morirai, ma andrai avanti così, né nella vita, né nella morte". L'amore è contro il terrore. Poi la tomba si dilata al mondo intero. Tutti simbolici i personaggi.

La nutrice Anna : simbolo della sua infanzia e innocenza.

Polinice: l'amore, la tenerezza.

Eteocle, l'altro fratello : la legge.

Il fidanzato Emone: il sogno inappagato della vita.

Creonte: il terrore del potere, da lei rifiutato e schernito.

Ma Antigone alla fine è sola. La Ragione non comprende l'Amore. La Ragione è arpia, ragno del cervello. L'opera teatrale infine si risolve in un invito, rivolto all'intera umanità, a seguire il Cuore, anche dove si addensano le ombre.

Nella tragedia zambraniana rimane molto dell'atmosfera di Sofocle: la solitudine, il peso della colpa, la simbologia dell'acqua, la purificazione e il sapere. Ma un pathos tutto femminile pervade l'intera opera, nel ricordo di donne che hanno fatto dell'amore la loro filosofia di vita.

L'amore, la pietà e una intensa e particolare sensibilità costituiscono gli aspetti di genere della filosofia della Zambrano. La dimensione spirituale femminile, però, non appartiene in modo esclusivo alle donne, può essere anche degli uomini. Mistici, poeti, scrittori, filosofi, da lei molto amati, erano uomini caratterizzati da una profonda sensibilità femminile. Centrale alla fine è l'androgino, unione di maschile e femminile, simbolo di completezza e totalità universale.

Bibliografia

Maria Zambrano, Luoghi della Poesia, a cura di Armando Savignano, Bompiani 2011.

Hegel e l'Antigone di Giovanni Zuanazzi in "Nuova Secondaria", n. 8, aprile 2012, La Scuola Brescia.

Antigone e la Libertà dell'Io, Volontà e autodeterminazione del soggetto di Roberto Paradisi, Quaderni del Dipartimento di Filosofia, ESI, Napoli 2001.

La tomba di Antigone di Rosella Prezzo, La Tartaruga, Milano 1996.

DIVENIRE MADRI IN VISIONE FILOSOFICA

Graziella Morselli

G.E.M. Anscombe fu una figura di donna eccezionale per la molteplicità dei suoi impegni e il livello della sua produzione intellettuale. Insegnò alle Università di Cambridge e Oxford a partire dal 1945 fino al 1986, e tradusse le opere di Wittgenstein (assumendo anche la cura delle opere postume) oltre che pubblicare i suoi scritti, mentre allo stesso tempo partoriva e allevava sette figli. Aveva, infatti, abbracciato la fede cattolica e sosteneva pubblicamente la sua convinzione antiabortista. Una vita esemplare se considerata dal punto di vista dei suoi testi più famosi, (il primo, dal titolo *Intention* e il successivo *Modern Moral Philosophy*) in quanto sorretta da “autodeterminazioni consapevoli” ovvero motivazioni etiche assunte come doveri; quindi una vita intenzionale, dove le azioni erano guidate da ragioni poste al di là del desiderio e della stessa volontà.

Non è certamente questa l'unica autodeterminazione che può assumere una donna dinnanzi al manifestarsi della propria fecondità né la sua volontà è slegata rispetto alle circostanze della sua vita, poiché sa che partorendo aprirà una serie di conseguenze di cui non può non tener conto, circa la propria salute fisica e mentale e circa la crescita dei figli. Quindi, se ci soffermiamo a riflettere sul caso di Anscombe e lo portiamo al confronto con ogni altro caso possibile nella realtà, ci troviamo immersi nell'ambito di concetti ardui come quelli di responsabilità, di legame educativo, di condizionamento ambientale, di relazione sociale, e così via, immersi per questo in un unico grande problema filosofico che riguarda il ruolo della donna nel mettere al mondo. L'esperienza femminile di questo problema genera un lavoro mentale esclusivo, che prevede, precede, rifiuta o accompagna la gestazione, un pensiero di una differenza rilevante ma che poco ha a che fare col pensiero femminista. Il femminismo a questo proposito altro non ha saputo elaborare che il concetto di *cura*, visto come specificità femminile, e trattato nell'ambito della bioetica come un complesso di doti e azioni emotive piuttosto che razionali, obblative piuttosto che cognitive, ontologiche più che epistemologiche. Lo studio di questo concetto è produttivo, invece, dal punto di vista pratico, dove “la problematica del sé relazionale ispira linee politiche ed etiche nella ridefinizione dei ruoli, in particolare nel contesto primario, maternità/paternità, nascita, accudimento e educazione. Questa problematica, in certo modo anticipata dal femminismo tedesco e da esso riassorbita nel politico, è molto viva nel femminismo americano contemporaneo, soprattutto per i problemi prodotti dalla gestione degli spazi da esso acquisiti nelle strutture educative” (Margarete Durst)¹.

Una vera innovazione del femminile in sede filosofica si avrà invece quando sarà possibile disporre di significati nuovi nella considerazione del rapporto tra psiche, corpo, mente e percezione, a proposito della donna che pensa circa la sua possibile maternità, desiderandola o rifiutandola, precedentemente o all'interno dei tempi e delle fasi della sua gravidanza. Questi significati si conetteranno evidentemente alla sua esperienza concreta: il tema della procreazione, infatti, nella forma che la coinvolge rimane centrale per la sua vita, com'è ovvio dato che è anzitutto iscritto come potenzialità nel suo corpo, sia che essa vi si dedichi attivamente e spontaneamente sia che vi sia indotta di necessità e controvolontà. In questo secondo caso il suo pensiero si confronta inevitabilmente con una condizione controfattuale consistente nel fatto che più di metà degli esseri umani, nonostante siano in grado di realizzare svariati obiettivi nell'esistenza personale, sono piegate in quanto donne in tutt'altra direzione da una fisicità esclusiva e vincolante che attraverso di loro è finalizzata alla riproduzione. Come possono esse conciliare la libertà con il carico di impegni e di responsabilità che l'essere madre richiede? D'altra parte, il proposito di escludere i figli dalla propria vita può restare indipendente dal fatto che il concepimento sia già avvenuto o avvenga in seguito e prosegua nella gestazione per giungere a compimento nel parto: la donna può in ogni caso far mancare l'affetto ad uno o più figli, e trattarli come un proprio oggetto. Essa ha il potere di riconoscere loro l'essere o di lasciarli al loro non-essere, o in altri termini può non riconoscerli come soggetti, sia che ne faccia strumenti della propria affermazione sia che li consideri come ostacoli.

¹ Durst M., *Filosofia e femminismo: “una storia possibile”*, www.babelonline.net¹.

A considerazioni di questo tipo si oppone spesso che la fisicità delle donne ne determina le inclinazioni, e che perciò sia “contro natura” l’idea che esse possano prefiggersi progetti di vita che ostacolano la loro maternità: i due propositi si possono conciliare soltanto in via eccezionale. Ma il pensiero delle donne ha fatto da tempo giustizia di queste convinzioni.

“Il fatto è che *l’essenza della donna* come la *natura della madre* non sono altro che facili etichette da appiccicare quando conviene. E’ la cultura ad attribuire dei caratteri che poi, per comodità di alcuni e pigrizia di altri, vengono definiti naturali e costitutivi di una presunta natura, femminile o maschile che sia. I caratteri di cura, attenzione all’altro, sentimento, emozioni, concretezza, attenzione al particolare, empatia vengono attribuiti alle donne con un tipo di ragionamento che scambia la causa con l’effetto: non è la natura a condizionare la cultura, quanto la cultura a dar senso alla natura.” (Nicla Vassallo).²

Occorre a questo punto domandarci come agisce nella coscienza femminile quel tema della procreazione che abbiamo delineato come un centro ineludibile del suo percorso di vita. Nei Paesi progrediti tale tema suscita il dilemma della libertà di scelta tra due esiti contrari: una gravidanza responsabilmente cercata ovvero accettata, da una parte, e dall’altra parte il rifiuto a priori o l’interruzione voluta. In tutti i casi il dilemma può comportare tormenti interiori o conflitti esterni dinnanzi a rinunce o a compromessi che pesano inevitabilmente sull’esistenza. Sono per la coscienza difficili prove nelle quali ha la sua parte la presenza di quello che Edmund Husserl chiamava “legame generativo” e collocava nel “flusso unitario della storicità”³ come un orizzonte che accomunava uomini e donne di un popolo e tutti i popoli del mondo. E’ a causa di questo legame che ognuno sa come il fatto di mettere al mondo dei figli lo inserisca in una continuità del tempo che si realizza sia nella compresenza dei viventi appartenenti a diverse generazioni sia nell’incessante scambio di vita e di morte.

Si tratta di un orizzonte dove si formano le tradizioni più diverse, dal culto della natalità e della famiglia alla chiusura razzista nei confini della propria etnia: una donna può esserne sostenuta ovvero sentirsi soffocata dai pregiudizi collettivi. Per questi motivi il **legame generativo** è una fonte dei pensieri della futura madre non meno rilevante della sua libertà di scelta. In virtù della presenza di tale legame, tuttavia, se fortemente determinata a divenire madre (o più semplicemente una volta accettato il suo stato di gravidanza) essa matura e arricchisce gradatamente un’attenzione rivolta al soggetto che verrà al mondo, all’altro o all’altra dentro di lei e che da lei dipendono eppure esigono di essere compresi nel proprio diritto all’indipendenza.

Una filosofia fenomenologica vede questa particolare tensione della coscienza della donna gestante come una **intenzionalità**, che la guida dallo stadio sensoriale a quello della comprensione più autentica. In questo flusso di coscienza il rapporto tra i due corpi, della madre e del figlio o figlia, è fin dall’inizio un’esperienza di relazione: dapprima esso anticipa l’altro e via via lo costituisce fino a fondarne le relazioni reali con il mondo che lo circonda. E ciò accade dapprima grazie alle strutture cerebrali deputate alla regolamentazione fondamentale della vita come ha chiarito il neurobiologo Antonio Damasio:

“Per quanto sulle prime possa sorprendere, la mente esiste dentro e per un organismo integrato: le nostre menti non sarebbero quello che sono se non fosse per l’azione reciproca di corpo e cervello – nel corso dell’evoluzione, durante lo sviluppo dell’individuo e nel momento presente.”⁴

I contenuti di questa azione reciproca sono collegati da una parte alle dimensioni psicologiche della immaginazione e della proiezione verso il futuro e dall’altra parte, ma contemporaneamente, alle trasformazioni somatiche proprie della gestazione. Per questi motivi possiamo dire che la gestante già nel sentimento (che è il primo livello di consapevolezza delle sue emozioni), prima ancora che ne possa cogliere con evidenza le manifestazioni nel corpo, viene introdotta alla “significazione” comune del fatto biologico del generare, e alla “significazione personale” che costituisce la comprensione del proprio ruolo in questo fatto.

In una seconda fase del flusso di coscienza sorge una serie di motivazioni come, ad esempio, quelle del dover predisporre l’evento, del conoscere le fasi del percorso che dovrà affrontare, dell’aver cura di sé, ma anche del cercare e capire i segni della propria metamorfosi nel corpo e nella psiche. La coscienza è ora pienamente desta e rivolta a qualcosa oltre di sé, qualcosa che se fosse soltanto corporeo si dovrebbe intendere come mero processo

² Nicla Vassallo, *Donna m’apparve*, Codice edizioni, Torino 2009, p.45.

³ Husserl E., *Die Krisis, der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, The Hague 1959, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 272.

⁴ Damasio A., *Descartes’ Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Grosset-Putnam, New York 1994, tr. it. *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, p. 24-25.

biologico ma che, invece, è costituito dal complesso di significati che emergono dall'unità psicosomatica. L'intenzionalità materna a questo punto, come è evidente, è rivolta ad un Altro da sé davvero "esigente" perché richiede di esistere e in tal senso rappresenta un richiamo irrevocabile. La gestante si apre a questo suo nuovo modo di vivere già segnato dal legame affettivo: al passo con le trasformazioni somatiche, va svolgendo una forma di riflessione che procede dalla percezione dell'esperienza reale all'orizzonte di aspettazione in essa delineato. La mente così impegnata può giustamente definirsi come una **mente generativa**, la quale può vivere il passaggio dalla fattualità del procreare biologico o animale alla trascendentalità dell'evento umano, e insieme dalla autoterminazione all'autotrascendenza (intesa come superamento della cerchia chiusa del sé). È in questa disposizione che la madre compie la sua assunzione di responsabilità in vista del futuro passaggio dei figli dalla dipendenza all'indipendenza: un'assunzione dapprima inconscia per lei, che ne ha solo una vaga immagine nella mente, e poi sempre più consapevole e operante man mano che quell'immagine, nel reale adempiersi della tensione intenzionale, prende materialmente corpo.

In questa direzione appaiono rilevanti anche le seguenti parole del neurofenomenologo Humberto Maturana:

"Con questo si intende dire che la legittimità dell'altro si costituisce in condotte od operazioni che rispettano e accettano la sua esistenza come è, senza sforzo e come un fenomeno del mero convivere. Legittimità dell'altro e rispetto per lui o lei, sono due modi di relazione congruenti e complementari che si implicano reciprocamente. L'amore è un fenomeno biologico proprio dell'ambito relazionale animale, che nei mammiferi appare come un aspetto centrale della convivenza nell'intimità della relazione materna-infantile in totale accettazione corporale."⁵

D'altra parte, la capacità di immaginare consente di anticipare le situazioni reali fino al punto di simularle: dagli studi neurologici sappiamo che la simulazione non è soltanto un certo atteggiamento mentale accompagnato o meno da atteggiamenti del corpo. Al contrario, come hanno dimostrato le recenti ricerche, la simulazione è determinata dall'attivazione di specifiche regioni della corteccia cerebrale, là dove sono collocati i cosiddetti "neuroni-specchio", preposti all'imitazione di certi gesti specifici in quanto sono visti come compiuti (o in procinto di essere compiuti) da parte di altri soggetti. Così l'unità madre/figlio, rappresentata nell'esperienza materna (anche soltanto nella figurazione artistica) anche dal simbolo di quel particolare abbraccio che è a tutti noto, viene immaginata e simulata dalla coscienza della gestante come anticipazione della propria futura esperienza. Come dice il neurologo Vittorio Gallesse:

"L'immaginazione visiva è equivalente alla simulazione di una reale esperienza visiva [...] Questo processo di simulazione automatica costituisce anche un livello di comprensione, un livello che non implica l'uso esplicito di alcuna teoria o rappresentazione simbolica."⁶

È certamente evidente, in questo caso, che ogni altra intimità è meno stretta di quella che si verifica nella gestazione umana, la quale è da ritenersi un'accettazione totale perché anzitutto costituita da un'unica "carne"⁷ e poi fondata di norma su di una sfera di impressioni, sentimenti, pensieri, valutazioni che sorge da una volontà vigile e operante. E' qui, perciò, che si delinea l'orizzonte su cui potranno poggiare i vissuti come le condotte proprie della maternità, le quali postulano un legame particolare nel presente ma anche progressivo nell'incedere del tempo.

Il pre-io del feto è posto fin dall'origine in questo legame, e ne riceve la "materia" costituita da tutti gli elementi necessari per la sua formazione non solo fisica ma anche e soprattutto psichica, se pensiamo allo stadio di evoluzione della specie umana che esso riceve nella forma della simbiosi attraverso il liquido amniotico, almeno stando alle tesi dello psicanalista Wilfred Bion.⁸ Ma soltanto a partire dagli atti intenzionali di colei che mette al mondo consapevolmente si ha l'inizio autentico della nuova vita, non l'inizio oggettivo del suo tempo fisico e biologico ma quello che la colloca ...

"...entro un'unità monadica della coscienza, unità che nulla ha a che fare con la natura, lo spazio, il tempo, la sostanza e la causa, ma possiede le sue «forme» del tutto proprie. E' questo un flusso illimitato dai due lati di una

⁵ Maturana H., Ximena D., *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, S.C.E. Santiago del Cile 1984, tr. it. Eleuthera, Milano 2006.

⁶ Gallesse V., *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neurofenomenologica*, in AA.VV. *Neurofenomenologia, Le scienze della mente e le sfide dell'esperienza cosciente*, a cura di Cappuccio M., Mondadori, Milano 2005, pp. 306 e 307.

⁷ Uso qui il termine adottato dai fenomenologi francesi per tradurre l'accezione husserliana di Leib, in italiano resa con "corpo proprio": la parola "carne" per la sua icasticità, mi sembra particolarmente efficace in questo passaggio del mio discorso.

⁸ Cfr.: Bion W. R., *Learning from Experience*, Heinemann, London 1962, tr. it. *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma 1972.

linea intenzionale trascorrente, che è come l'indice dell'unità che tutto attraversa, cioè della linea del «tempo» immanente senza inizio né fine, un tempo che nessun cronometro misura.” (Husserl E.)⁹

Momento culminante del tempo che questa intenzionalità materna sa invece misurare nell'unità di coscienza è l'incontro reale con il piccolo corpo, contenuto nel ventre della donna, che fa avvertire energicamente i suoi movimenti, oppure si rende visibile grazie alla diagnostica ecografica. E' allora che la madre ha la prova materiale della presenza del figlio o della figlia fino allora soltanto anticipati nell'immaginazione, e giunge a comprendere autenticamente il senso della **relazione originaria** ormai costituita e destinata ad operare illimitatamente. Dalla quale scaturiscono altre relazioni, man mano che la visibilità del corpo ingrossato della gestante annuncia il fatto che un nuovo essere umano si presenta come un potenziale io, e attraverso tale complesso relazionale, grazie al riconoscimento del significato di questo annuncio, vengono a unirsi intimità e socialità. Allora la volontà procreativa della donna, anziché rimanere solo connessa all'autodeterminazione, diviene il modo consapevole di introdursi nella catena generativa e aprirsi all'autotrascendenza, e tale volontà assume così il valore di un elemento primario della sfera pubblica.

A questo proposito giova ricordare il pensiero di Hanna Arendt, secondo cui la causa dell'inautenticità delle relazioni sociali era da attribuirsi al prevalere della vita privata, alla quale ella contrapponeva la vita pubblica, indicando in questa la sede della “relazione plurale costitutiva di umanità”, in quanto mondo “che abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi”.¹⁰

Per Arendt la natalità e non la mortalità era da ritenersi categoria centrale del pensiero politico: il corso inesorabile della mortalità è interrotto da ogni nascita che, diceva, ha la facoltà di iniziare qualcosa di nuovo, cioè di mutare le cose secondo nuove possibilità.¹¹ In chiave fenomenologica noi possiamo qui intravedere in atto il principio della **continuità del possibile**, quale fondamento di un modello etico materno. Questo può essere destinato a superare il modello patriarcale, fondato invece sul principio della **continuità del potere**, dove le rigide identità stabilite dai Padri, Padroni, Maestri e Monarchi generano i solchi delle discendenze, delle etnie, dei possedimenti, dei regni: solchi che segnano di tracce sanguinose la storia dell'umanità.

La possibile configurazione di un modello materno, meglio definibile come **modello della generatività**, si annuncia fin d'oggi nell'esperienza di quanti, uomini e donne, sanno affrontare la tensione tra le proprie tendenze regressive e quelle potenzialità che aprono nuovi orizzonti, accettando da una parte di essere stati dipendenti e dall'altra di riconoscere quel senso dell'alterità che la relazione originaria rappresenta. Collegato a questa sensibilità è l'atteggiamento adulto di entropatia con il quale ognuno può rapportarsi ai piccoli esseri umani, assumendo una particolare intenzionalità, bene illustrata dalle parole di Marco M. Olivetti:

“L'intenzionalità del prendersi cura dell'infante, il rivolgere il proprio volto all'infante, con il gioco di identificazioni e proiezioni [...] che tale rivolgersi mette in moto, è intenzionato alla costituzione non di un oggetto come interiorità coscienziale, bensì di un soggetto come esteriorità coscienziale, o altra coscienza. Nel rivolgersi all'infante la coscienza è come non mai costituente, ma costituente di coscienza e di soggettività.”¹²

Avendo chiara la sua natura di *mente generativa* la madre appare per eccellenza adatta a questo sviluppo della relazione con i figli, se sa coltivare l'attenzione alle loro esigenze, anche favorendo il loro distacco in quanto sa volerne l'autonomia. Essa sa di doverli trattare come esseri pensanti fin dai primi anni, e di dover loro il rispetto dovuto ad ogni soggetto. Tutti, del resto, che siano donne o uomini, possono iscriversi in questo orizzonte di senso, dal momento in cui vorranno considerare ogni relazione originaria come fondamento etico del vivere.

⁹ Husserl E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserliana XXV, Nijhoff The Hague 1987, tr. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, Pisa 1992, pp. 70-71.

¹⁰ Arendt H., *The human Condition*, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, p. 41.

¹¹ Cfr.: *ivi*, p. 182.

¹² Marco M. Olivetti, *Analoga del soggetto*, Laterza, Bari 1992, p. 148.

IL POTERE DELLA VELOCITÀ NEL TEMPO DELLA POVERTÀ

Adriana Marigliano

La percezione e la rappresentazione del tempo elaborata dall'uomo non è univoca. Come evidenzia Ernst Jünger ne *Il libro dell'orologio a polvere*: «Chi dice: il tempo passa, scorre, trascorre, fugge, ha in mente un tempo diverso rispetto a chi usa modi di dire nei quali il tempo è rappresentato da una ruota e parla perciò di cicli e di ricorsi. Per il primo il tempo è una forza progressiva; per l'altro una forza ciclica. Sebbene nel tempo siano presenti entrambi questi aspetti, è molto diverso se percepiamo l'uno o l'altro, a quale dei due prestiamo ascolto»¹. Infatti, continua sempre Jünger «il tempo che ritorna è un tempo che dona e restituisce. Le ore sono ore dispensatrici. Sono anche diverse l'una dall'altra perché ci sono le ore di tutti i giorni e le ore di festa. Ci sono albe e tramonti, basse e alte maree, costellazioni e culminazioni. Il tempo progressivo, invece, non viene misurato in cicli e moti circolari, ma su una scala graduata: è un tempo uniforme. Qui i contenuti passano in secondo piano»².

Il tempo circolare è il tempo del *racconto* la cui *fabula* si dipana in un *intreccio* fatto di analessi e prolessi, avanti e indietro; è il tempo della nostra memoria, che ci fa riaffiorare ricordi al momento opportuno o inopportuno; è il tempo delle stagioni, del ritorno del «di di festa» che «s'aspetta bramosamente», dice Leopardi; è il tempo del movimento degli astri, ovvero, come afferma Platone, è «l'immagine mobile dell'eternità». È il tempo cosmico dell'eterno ritorno, abbracciato dal rito e dal mito; è il tempo degli antichi, i quali non erano intimoriti da nessun «Signore della Storia»³, quanto piuttosto dal «Logos del cosmo»⁴ che tutto governa e ribadisce nel ciclo.

Il tempo lineare irrompe nella tradizione giudaico-cristiana, che direziona tutto il divenire verso la fine del giorno che «getta via ciò che copre», ovvero il giorno dell'*Apocalisse*. In tal modo, «simile alla bussola, che ci orienta nello spazio e nel tempo e ci permette di dominarlo, la bussola escatologica ci dà un orientamento nel tempo, indicando il regno di Dio come fine e termine ultimo»⁵. Il tempo lineare è anche il tempo della scienza moderna che sostituisce l'idea de «la fine» con l'idea di «un fine illimitato», salutato dalla modernità con l'immagine rassicurante del *progresso*, come testimoniano le parole di Condorcet: «la natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane; [...] la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita: [...] i progressi di questa perfettibilità, ormai indipendenti da ogni potenza che volesse arrestarli, non hanno altro limite che la durata del globo sul quale la natura ci ha gettato»⁶.

La concezione del tempo della scienza è strettamente legata alla misurazione e al calcolo. Per questo, in una stupenda poesia «Sul tempo» di Kahlil Gibran, è proprio chi calcola il tempo, un astronomo, a chiedere al Maestro di parlargliene.

«E un astronomo disse: Maestro, che dici del Tempo?

Ed egli rispose:

Vorreste misurare il tempo, il tempo che non ha misura ed è incommensurabile.

Vorreste regolare la vostra condotta e dirigere finanche il corso del vostro animo secondo le ore e le stagioni.

Del tempo vorreste fare una corrente sulla cui riva sedere guardandone il fluire.

¹ E. Jünger, *Das Sanduhrbuch*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1954; trad. it. *Il libro dell'orologio a polvere*, Adelphi, Milano 1994, p. .63.

² Ivi, p.64.

³ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità*, Donzelli, Roma, 1997, p. 83.

⁴ *Ibidem*.

⁵ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschichte. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 39.

⁶ J.-A.-N. Caritat de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), tr. it. *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Editori Riuniti, Roma 1995, p. 48.

Ma ciò che è in voi senza tempo è consapevole della atemporalità della vita.

E sa che l'oggi non è che il ricordo di ieri, e domani non è che il sogno di oggi.

E ciò che in voi è canto ed estasi ancora dimora entro i confini di quel primo attimo che disseminò le stelle nello spazio.

Chi tra voi non sente che la sua potenza d'amore è illimitata?

E chi non avverte tuttavia questo amore, benché illimitato, è come incastonato nel centro del proprio essere, e che non trapassa da pensiero d'amore a pensiero d'amore né da azioni d'amore ad altre azioni d'amore?

E non è il tempo, così come lo è l'amore, indiviso e immoto?

Ma se col pensiero avete da misurare il tempo in stagioni, fate allora che ciascuna stagione cinga tutte le altre.

E che il presente abbracci il passato con il ricordo e il futuro con l'ardente desiderio»⁷.

Queste vibranti parole profferite dal pensiero poetante di Gibran contro la concezione oggettivistica del tempo trovano riscontro nel pensiero meditante di Sant'Agostino, confermando quanto Heidegger evidenzia a proposito della poesia e della filosofia, che se non sono la stessa cosa, non di rado, intorno alla verità che ama nascondersi (*κρύπτεσθαι φιλεί*), possono incontrarsi e dire differentemente il Medesimo. La prospettiva agostiniana sul tempo è una delle più celebri. Nelle *Confessioni*, alle domande «che cos'è il tempo?»⁸, «Chi saprebbe spiegarlo in forma piena e breve?»⁹, «Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole?»¹⁰, il filosofo di Tagaste risponde che, pur trovandoci di fronte ad uno dei concetti più noti e familiari – «quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo parlare»¹¹ –, se nessuno ce lo chiede, lo sappiamo, se vogliamo però spiegarlo a chi ce lo chiede, allora non lo sappiamo più. Certo, continua Sant'Agostino, sentiamo che il tempo è qualcosa che passa, che viene, che esiste, tanto da poter dire con fiducia: «senza che nulla passi, non esisterebbe un tempo passato; senza nulla che venga, non esisterebbe un tempo futuro; senza nulla che esista, non esisterebbe un tempo presente»¹². Il dileguare del tempo, però, connota la condizione umana di un carattere paradossale, in quanto la pone di fronte ad un passato e ad un futuro che, perdendosi nel fluire, svaniscono tanto da sembrare inesistenti: il passato non esiste più, il futuro non esiste ancora. La dimensione temporale del presente complica ancora di più il discorso sul tempo; infatti, il presente non può essere chiamato tale se anch'esso passa, e tantomeno potremmo impedirgli di farlo diventare passato senza trasformarlo in eternità, ovvero in qualcosa che non è più tempo. Ma il tempo è per natura il dileguante e possiamo dire che esiste «se non in quanto tende a non esistere»¹³. Eppure, noi siamo propensi a quantificare questa «cosa» che tende a non essere: «parliamo di tempi lunghi e tempi brevi [...]. Un tempo passato si chiama lungo se è, ad esempio, di cento anni prima; breve poi è il passato quando è [...] di dieci giorni prima, e breve il futuro di dieci giorni dopo»¹⁴. Chiamare breve e lungo quanto non esiste più o non è ancora, però, secondo Agostino è paradossale. Passato e futuro, infatti, sono presenti solo nel mio animo, che presentifica il *passato* attraverso il *ricordo*, il *futuro* attraverso l'*attesa* e che fa durare il *presente* attraverso l'*attenzione*: «forse sarebbe giusto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa»¹⁵. Ma allora che cos'è il tempo? È *distensio animi*, dice Agostino. In tale pro-

⁷ G. K. Gibran, *The prophet* (1923), Knopf Publishing Group, New York, 1973 ; trad. it., *Il profeta*, Newton Compton, Roma 1988, p. 83.

⁸ Agostino, *Confessioni*, ed. Orsa Maggiore, Torriana 1991, p. 235.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 239.

spettiva, ci troviamo di fronte ad una rivoluzione copernicana, in quanto non sono le cose ad essere misurate nel loro trascorrere, ma è la dimensione interiore, la distensione nascosta dell'anima a poterci dare una misura del tempo. Sono le affezioni, le modificazioni incise dentro di noi a darci le scansioni temporali. Non siamo noi a vivere nel tempo, ma è il tempo a scorrere dentro di noi, a dare senso alla nostra vita.

E il tempo dell'orologio? La regolazione della nostra vita sull'orologio trasforma la *durata*, il tempo interiore, in quel susseguirsi di un istante dietro un altro che traduce la *distensio* in un'*extensio*, individuata da una molteplicità numerica. Il tempo, così, viene *esperito nel movimento delle lancette dell'orologio*. In breve viene spazializzato. Certo a misurare il tempo è sempre l'anima, ma ciò avviene secondo un movimento che si realizza fuori di noi, secondo un movimento «oggettivo».

Come sostiene Bergson, se il tempo interiore è assimilabile ad una matassa, quello oggettivo assomiglia ad un filo di perla. Se il tempo interiore è un groviglio difficile da districare, quello oggettivo è una cordicella che si è liberata dell'intrico voluminoso per lasciare spazio alle piccole unità perlacee, tutte identiche. E quello che viviamo (i nostri contenuti psichici), riletto in chiave spazio-temporale, come ci insegna ancora Bergson, cambia significato; quando vincoliamo i dati immediati della coscienza alla misurabilità spaziale, ci lasciamo sfuggire la loro valenza originaria, poiché perdiamo la complessità propria dell'*Erlebnis*, di quel groviglio che noi stessi siamo, di quell'unità appercettiva la quale, se è vero che tiene insieme tutte le nostre esperienze, è vero anche che le tiene in maniera tutt'altro che chiara e distinta. Quanto scorre dentro di noi è fuori dal giogo della numerazione. I dati immediati della coscienza, quali il dubitare, l'affermare, il negare, il volere, il non volere, l'immaginare, quindi il sentire, il patire, il desiderare non sono segmenti che si succedono secondo una relazione di causa ed effetto. I momenti che contraddistinguono la nostra soggettività si accumulano, si compenetrano senza contorni precisi, non presentano nessuna tendenza ad esteriorizzarsi gli uni rispetto agli altri e non hanno una parentela con il numero: «presi in se stessi, gli stati di coscienza profondi non hanno alcun rapporto con la quantità; sono pura qualità; e si mescolano in modo tale che non si può dire se si tratta di uno solo o di molti, e non si può nemmeno analizzarli da questo punto di vista senza snaturali. La durata che in questo modo creano è una durata i cui momenti non costituiscono una molteplicità numerica»¹⁶. I contenuti coscienziali si *con-fondono*, si perdono nell'oblio e, come ci insegna Freud, riaffiorano nei frammenti del ricordo, secondo il movimento di un flusso spontaneo che è libero dalle costrizioni segmentarie del tempo dell'orologio.

Questa libertà interiore la sentiamo in quei pochi momenti che possiamo fare quello che vogliamo davvero senza che ci sia nessuna costrizione crono-logica, quando ci doniamo a quell'*ozio* che i latini concepivano positivamente come momento edificante per lo spirito, contrapposto al *negozio*, scandito invece dal tempo tedioso e affannoso degli affari della vita pubblica. Tale libertà è il tempo della *lentezza* che è anche tempo della *memoria*, come ci ricorda Kundera: «C'è un legame segreto fra lentezza e memoria, fra velocità e oblio. Prendiamo una situazione fra le più banali: un uomo cammina per la strada. A un tratto cerca di ricordare qualcosa, che però gli sfugge. Allora, istintivamente, rallenta il passo. Chi invece vuole dimenticare un evento penoso appena vissuto accelera inconsapevolmente la sua andatura, come per allontanarsi da qualcosa che sente ancora troppo vicino a sé nel tempo. Nella matematica esistenziale il grado di lentezza è direttamente proporzionale all'intensità della memoria; il grado di velocità è direttamente proporzionale all'intensità dell'oblio»¹⁷.

Della velocità, al cui demone la nostra epoca si è abbandonata da tempo, siamo ben esperti; ne vediamo i tragici effetti tutti i giorni, quando assistiamo alla cronaca di una morte annunciata per alta velocità. Certo, la velocità ha da sempre affascinato l'uomo. Agli inizi del Novecento, ad esempio, in nome della velocità il futurista Tommaso Marinetti sosteneva che una macchina da corsa supera in bellezza una delle più belle opere dell'epoca classica: la *Nike* di Samotracia. Paul Virilio, urbanista - filosofo che alla velocità ha dedicato molti dei suoi saggi contraddistinti da profonda capacità di analisi e da una rara originalità scrittoria, denuncia la vacuità di questo superamento estetico, in quanto la bellezza stessa, che nelle opere d'arte rimane eterna, nel veicolo da corsa passa in secondo piano rispetto alla potenza, alla velocità differita: «basta guardare i nuovi bolidi di «formula uno» e la rapida evoluzione dell'aerodinamismo dal 1910 per intuire che un veicolo è unicamente una larva di velocità,

¹⁶ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1889), P.U.F., Paris 1993; trad. it., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, R. Cortina, Milano 2002, pp. 88-89.

¹⁷ M. Kundera, *La lentueur*, Gallimard, Paris 1995; trad. it, *La lentezza*, Adelphi, Milano, 1995, p. 44.

l'embrione di un divenire costantemente differito, la figura provvisoria di una defezione di cui non si vede l'esito se non nell'affermarsi di un'altra macchina, di una velocità maggiore»¹⁸.

Oggi si muore di velocità e morire di velocità non significa solo perdere fisicamente la vita in un incidente stradale. Infatti, la morte *dromoscopica* a cui assistiamo è causata dalla violenza della corsa di tipo psico-fisico. Pensiamo a quell'aggeggio meravigliosamente diabolico con cui abbiamo continuamente a che fare: l'orologio, che, dai suoi antenati come la clessidra fino al cronometro al cesio, passando attraverso il pendolo o il cipollone dei ferrovieri, ci ha «abituati a pensare al tempo come ad una semiretta su cui correre verso irrinunciabili obiettivi»¹⁹. Noi l'orologio lo guardiamo a partire da quando ci svegliamo, cioè quando suona la sveglia, quando dobbiamo prendere i mezzi pubblici o la macchina per arrivare da qualche parte, quando è l'ora di pranzo o di cena, per un appuntamento o quando guardiamo una partita di calcio, quando andiamo a letto di nuovo stanchi e stiamo attenti se abbiamo rimesso a posto la mefistofelica sveglia che dovrà suonare per l'indomani. E pensare che gli indiani pellerossa Hopi parlano una lingua i cui verbi non hanno tempo!

Dell'odierna frenesia cronofaga, divoratrice del tempo, celebre è la magistrale rappresentazione filmica nei *Tempi moderni*. In particolare, del capolavoro cinematografico del 1936 rimane impressa nella mente di tutti l'immagine dell'enorme ingranaggio meccanico dentellato che costringe l'operaio-Charlot a saltare l'unico momento umano che resta nelle ore lavorative: la pausa pranzo. Ad essa, infatti, Charlot deve rinunciare poiché viene scelto come operaio-tipo, operaio-campione, operaio-cavia su cui sperimentare la macchina automatica da alimentazione, costruita appositamente per razionalizzare ed ottimizzare i tempi di lavoro, in quanto capace di far mangiare il lavoratore senza interrompere il lavoro. L'esperimento, però, visto che il diabolico marchingegno non funziona molto bene, provoca all'operaio-cavia che lo ha adoperato non pochi danni tanto che, provato da altre folli mansioni frenetiche alle quali reagisce con divertite pratiche luddiste, finirà in una clinica di riabilitazione mentale. Chaplin ci insegna, con l'amara arte della comicità, che ci si ammala di velocità. Un malessere diffuso a tutti i livelli della società lo dimostrano, il che spiega in parte anche l'uso diffuso di cocaina. Ma bisogna stare al passo con i tempi, in qualche modo!

La velocità ha trasformato anche il nostro modo di abitare. Più che dimorare in qualche luogo, infatti, siamo passeggeri. Passeggeri che circolano nelle arterie delle nostre città, passeggeri che raggiungono il posto di lavoro dove non dimorano e lasciano il luogo di abitazione dove non lavorano. Assistiamo perciò oggi ad una vera e propria liquidazione della localizzazione sociale in cui è lecito domandarsi dove sia andato a finire il cittadino e il suo ultimo quartiere. Infatti, come risulta più volte dai discorsi della gente comune che se ne lamenta, la nuova dimora è sita nei lunghi spostamenti in autobus, in macchina, in treno. Con questi mezzi, però, come ci fa notare ancora Virilio, la rivoluzione dromoscopica non è ancora compiuta. Essi sono ancora legati ai tre termini di «partenza, viaggio, arrivo». Con la rivoluzione del trasporto aereo, invece, «l'intervallo è progressivamente scomparso nel progresso dell'accelerazione; nella linea aerea [...] «la distanza-spazio» (chilometrica) ha lasciato posto alla «distanza-tempo», pura durata in cui quanto sta in mezzo è abolito come campo d'azione dalla violenza dell'avanzata dell'apparecchio»²⁰.

Eliminazione del tragitto e riduzione dello spostamento al solo punto di arrivo o al solo punto di partenza caratterizzano ormai il nostro nuovo modo di viaggiare rimanendo a casa, da dove noi navighiamo stando fermi. Questa polverizzazione delle distanze, in qualche modo, è stata già annunciata dalle comunicazioni audiovisive, che hanno sostituito la partenza «con l'arrivo delle immagini sullo schermo»²¹ o anche «con quello delle voci nel ricevitore»²², mentre «ognuno resta a casa sua nell'attesa dell'emissione (telefonica o televisiva)»²³. Così ci troviamo di fronte ad una situazione paradossale: più i collegamenti diventano veloci, più rimaniamo fermi. In modo brutalmente provocatorio, Virilio descrive la nuova condizione umana di *inerzia crescente* come una generale diffusione di disabilità motoria, per cui il modello di cittadino che si sta sempre più diffondendo nella società altamente tecnologizzata qual è la nostra, è quello di un: «handicappato motorio [...], figura catastrofica di un'individualità che ha perduto, con la sua motricità naturale, le sue facoltà di intervento immediato e che si abbandona, in mancanza

¹⁸ P. Virilio, *L'horizon négatif. Essai de Dromoscopie*, Galilée, Paris 1995, trad. it. *L'orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia*, Costa & Nolan, Milano 2005, p. 78.

¹⁹ A. Meluzzi, *Tempo*, «omeostasi ed ecosistema umano: tra natura e linguaggio», in *Velocità. Tempo umano tempo sociale*, Guerini & Associati, Milano 1988, p.119.

²⁰ P. Virilio, *L'orizzonte negativo*, cit., p. 96.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

di meglio, alle capacità dei recettori, dei sensori e altri segnalatori a distanza che fanno di lui un essere asservito alla macchina con la quale, si dice, egli dialoga»²⁴.

In quest'era post-moderna, con i nuovi mezzi di telecomunicazione, si è imposta, quindi, una nuova figura della temporalità, rappresentata, dalla costellazione *velocità, istantaneità simultaneità* e contrassegnata da una struttura «puntillistica» o, se si preferisce, «puntiforme», tipica dell'informazione o della immagine. Il tempo come *punto*, come esperienza *puntuale, istantanea*, riportando «tutte le dimensioni dell'esperienza all'attualità»²⁵, ha dissolto la forma *lineare* propria del tempo della modernità, «svuotata della sua essenza di *progresso lanciato a velocità sempre più sostenuta verso la perfezione*»²⁶. La post-modernità, infatti, è caratterizzata da un orizzonte temporale che non è più il futuro cui tendeva la modernità, quanto piuttosto l'istante-presente, ben rappresentato da una società universalmente sincronizzata, «*in diretta senza avvenire e senza passato, [...], senza estensione, senza durata, società presente qui e là, ovvero tele-presente*»²⁷.

Questa desertificazione dell'avvenire, però, non proviene dal nulla. La velocizzazione dei tempi della vita è stata messa in atto nella *Neuzeit* dall'avvento del capitalismo, che non può «esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione»²⁸, senza conquistare nuove fette di mercato, globalizzandosi e creando «un mondo a propria immagine e somiglianza»²⁹. Tuttavia, come mette in evidenza Fusaro in *Essere senza tempo*, la velocizzazione dei tempi della vita - legata alle continue innovazioni in campo tecno-scientifico e all'incessabile immissione sul mercato di nuove merci che devono essere smaltite con la stessa celerità con cui sono prodotte - diventando «uno strumento nichilistico di ripetizione accelerata del presente»³⁰, ha finito per destoricizzare l'accelerazione dei tempi moderni, smarrendone l'iniziale «tensione infuturante»³¹ che aveva come progetto la realizzazione di tempi migliori.

Della «proiezione seriale del presente nell'avvenire»³² si alimenta il potere, che è strettamente legato al movimento e che è intreccio di *dynamis* ed *enérghēia*. L'*enérghēia*, etimologicamente ciò che sta nel bel mezzo di un lavoro, indica quanto si spende per compierlo. Invece, la *dynamis* dalla quale deriva la parola «dinamica», in greco significa «potere». Platone ce ne parla nel *Sofista*, ove la *dynamis* è ciò che ha la capacità di agire su qualche cosa, ciò che mette in relazione: «Affermo, dunque, che tutto ciò che possiede una qualche capacità naturale (*dynamis*) sia ad agire (*poiein*) su qualunque altra cosa sia a subire (*pathein*), anche minimamente, l'azione della cosa più insignificante, anche se per una sola volta, tutto ciò è realmente; pongo difatti come definizione degli esseri (*tà onta*) questa: che non sono altro se non potenze (*dynamis*)»³³.

Il potere, la *dynamis*, ha molto a che fare con il trasporto delle informazioni e quindi con i messaggi. Paul Virilio ci dice che al tempo dei Romani il «potere del pontefice (etimologicamente, colui che capta ed orienta le energie) si identificava inizialmente con il <potere-muovere> (promuovere)»³⁴. Infatti, il suo palazzo fungeva da centrale di convoglio e di smistamento, di arresto e di partenza dell'informazione del paese: «Il potere politico e poliziesco, in quanto <potere-sapere>, risultava direttamente dalle capacità di prelievo dei dati da parte di una casta privilegiata dei messaggeri (conduttori dei carri, corrieri ufficiali, cavalieri...) in grado di carpire le informazioni fino alle terre più lontane, <informazioni generali> preliminari al prelievo delle imposte e quindi indirettamente al controllo strategico ed economico del paese»³⁵.

L'importanza della *dynamis*, intesa nel senso su chiarito come potere di relazione, viene ribadita anche successivamente, nel Medioevo, quando per gli alti feudatari costituiva un vero e proprio privilegio il possesso di una piccionaia, «sistema rapido di recapito di posta»³⁶, finché, con la rivoluzione dei trasporti, si è assistito alla rivolu-

²⁴ P. Virilio, *La vitesse de libération*, Galilée, Paris, 1995; trad. it. *La velocità di liberazione*, Mimesis- Eterotopia, Milano 2000, p. 39.

²⁵ A. Melucci, *Tempi del rumore, tempi del silenzio*, in *Velocità*, cit., p.107.

²⁶ D. Fusaro, *Essere senza tempo*, cit. p. 289.

²⁷ P. Virilio, *La velocità di liberazione*, cit., p. 45.

²⁸ K. Marx e F. Engels, *Manifest Der Kommunistischen Partei*, 1848; trad. it. *Il Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 8.

²⁹ *Ivi*, p. 10.

³⁰ D. Fusaro, *Essere senza tempo*, cit. p. 315.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 322.

³³ Platone, *Sofista*, 247 e, *La nuova Italia*, Firenze 1990, p. 71.

³⁴ P. Virilio, *L'orizzonte negativo*, cit., p. 135.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

zione dell'informazione operata dalla telegrafia, dalla radio, dalla televisione fino all'odierna esplosione-implosione informatica, con l'avvento del *Word Wide Web*, della immensa ragnatela mondiale. Quanto siano potenti le informazioni e i messaggi, lo constatiamo ogni giorno quando paghiamo alle casse dei supermercati, dove i prodotti vengono fatti passare rapidamente sotto un lettore ottico di codici a barre che, se smette di funzionare, inceppa la velocità degli acquisti, destando l'impazienza degli automi della velocità quali siamo ormai diventati. Il mercato è completamente dipendente dalle nuove tecnologie dell'informazione: «le serre, le mungitrici, le macchine per alimentare i maiali sono controllate da microprocessori. Anche la riproduzione del bestiame è completamente computerizzata in certi Paesi: la fecondazione delle vacche viene decisa via *internet*, attraverso un grande data base, e il seme è distribuito, congelato da magazzini centralizzati»³⁷. È inimmaginabile cosa accadrebbe nella nostra *società liquida* caratterizzata da flussi ininterrotti di merci e di persone se ci fosse un *black-out*. È inimmaginabile il sentimento di smarrimento, di vuoto, d'angoscia che attanaglierebbe tutti noi abituati, ormai, a passare sempre più tempo, a leggere, scrivere, archiviare, postare elettronicamente.

In questo mondo liquido segnato dalla tirannia della tempestività, in cui la nostra vita è continuamente riempita dall'informazione, vacilla alquanto l'equivalenza richiamata da Bacone di «potere e sapere». La saturazione delle informazioni ci dà l'impressione di avere maggiore possibilità di conoscenze e quindi maggiore potere sulla realtà. Ma avere tante possibilità, ce lo insegna Søren Kierkegaard, significa anche non averne alcuna, in quanto si è in forte difficoltà nel decidersi per qualcuna di esse e si corre il pericolo di farci travolgere completamente da esse. Esempio a tal riguardo è la storia raccontata da Bringsværd, scrittore norvegese, autore di *L'uomo che raccolse il 1° settembre 1973*³⁸. Il protagonista è uomo che, di fronte all'enorme proliferazione delle informazioni che circolano sulla Terra, giunge alla conclusione che tutti i suoi sforzi saranno assolutamente vani, poiché non riuscirà mai ad avere un dominio della storia, della politica, della scienza e così via. Per questo decide di rinunciare ad una pansofia impossibile da raggiungere e di dedicarsi a qualcosa di realizzabile, ovvero la ricostruzione di un unico giorno: il 1° settembre del 1973. Si mette all'opera, compra i giornali del suo Paese e passa in rassegna anche le trasmissioni radiofoniche; poi per poter acquisire altre informazioni in lingua russa sempre in merito a quell'unico giorno, si autoconvince della necessità di apprendere la lingua russa e in seguito di altre lingue. Invade di ritagli di giornale, di nastri, appunti, la sua casa che, un giorno, prende fuoco. Alla fine del racconto, ritroviamo il «ricercatore di un giorno» disteso su un letto di ospedale con qualche ustione di lieve portata mentre balbetta frasi incoerenti che alludono a nomi di uomini più o meno illustri come Nixon, Mao o a partite di calcio tenutesi a fine agosto del '73. Gli addetti dell'ospedale lo classificheranno come un pazzo furioso.

Saturazione e istantaneità dei messaggi e produzione di informazioni alla velocità della luce comportano la perdita dei contenuti veicolati: «Come la sovrapposizione di intensità luminose crescenti porta all'oscurità, [così] l'eccesso di velocità equivale ad una perdita progressiva del contenuto informativo, del suo valore. Se in passato, [...] il valore del messaggio trasmesso risultava dalla rapidità della sua consegna, oggi l'istantaneità cumulativa tende a svuotare il messaggio dal suo valore o per lo meno ad accelerarne l'obsolescenza. Quello che si può verificare facilmente con le informazioni di borsa o di spionaggio militare si verifica purtroppo anche a livello del contenuto informativo dei paesi e dei paesaggi percorsi. E questa è la causa della noia e dello stress»³⁹, alle quali va aggiunta anche la dipendenza. Importanti studi hanno mostrato che esiste una vera e propria sindrome da *web*, *l'Internet Addiction Disorder* (disturbo da dipendenza da Internet), che presenta la stessa sintomatologia legata alla tossicodipendenza, al tabagismo, all'alcolismo, ai giochi d'azzardo, alla bulimia. Come scrive U. Galimberti in un bell'articolo sull'argomento, la dipendenza implica tre meccanismi: «la tolleranza (per cui si è costretti ad aumentare le dosi di una sostanza per ottenere lo stesso effetto), l'astinenza (con comparsa di sintomi specifici in seguito alla riduzione o sospensione di una particolare sostanza), il *craving*» o mania che porta a un fortissimo e irresistibile desiderio di assumere una sostanza, desiderio che, se non soddisfatto, causa intensa sofferenza psichica e a volte fisica, con fissazione del pensiero, malessere, alterazione del senso della fame e della sete, irritabilità, ansia, insonnia, depressione e, nei casi più gravi sensazioni di derealizzazione e depersonalizzazione»⁴⁰. Questi sintomi si presentano in coloro che sono sovraesposti ad *Internet* sul quale proiettano tutte le aspettative che non si realizzano sul piano della realtà, del mondo reale, che anzi viene percepito come un vero e proprio impedimento alla sperimentazione quotidiana della propria compiaciuta onnipotenza sperimentata sul piano vir-

³⁷ T. H. Eriksen, *Øyeblikkets tyranni: rask og langsom tid i informasjons-samfunnet*, Aschehoug, Oslo 2001; trad. it *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era informatica*, Elèuthera, Milano 2003, p. 28.

³⁸ L'esempio è tratto da T. H. Eriksen, *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era informatica*, cit.

³⁹ P. Virilio, *L'orizzonte negativo*, cit., p. 138.

⁴⁰ U. Galimberti, *I malati di internet*, « Repubblica », 2 novembre 2002.

tuale. La pericolosità della dipendenza ossessivo-compulsiva dal *web* risiede nel fatto che essa si basa sul piacere. Ne sono esempi significativi i casi di *shopping* compulsivo effettuato sulla rete, il cosiddetto *trading online*, che possono illudere l'investitore del pieno controllo sui rischi sulla base di un presunto dominio conoscitivo dell'andamento del mercato. Per non parlare poi, senza però eccessive demonizzazioni, delle *chat*, che consentono di liberarsi della propria identità corporale, costruirsi nuove identità sessuali, nuovi *avatar*, ma che molte volte comportano una vera e propria chiusura verso quello che appare ormai come l'ordinario grigiore della vita reale.

In queste considerazioni certo qualcuno potrebbe scorgere accenti troppo apocalittici o un rifiuto reazionario sordo ai tempi che cambiamo. Sembra la solita cantilena antitecnologica che sentiamo cantare da duemila anni a questa parte a partire da Platone che sottopone nel *Fedro* a dura critica la scrittura alfabetica, inventata non molti secoli prima della sua nascita, e che comunque per esporre le sue teorie le mette per iscritto. Tuttavia, non si tratta del disprezzo del nuovo in nome del vecchio e peraltro non ha senso individuare nei cambiamenti tecnologici delle forze malefiche. La tecnica, come ci ricorda Heidegger non è né buona né cattiva, ma produce cambiamenti e innovandosi ci obbliga a risponderle. Ciò che, quindi, varrebbe la pena ricordare è che la nostra potenza non è onnipotenza, che non possiamo permetterci di abbandonarci ai cambiamenti, sicuri, ovvero *senza cura*, senza preoccupazioni come ci ricorda la parola latina, e senza riscoprire i limiti che contraddistinguono la condizione umana la quale, invece, vorrebbe sincronizzarsi con i suoi prodotti colmando quello che Gunther Anders chiama il «dislivello prometeico».

Il nostro tempo è il tempo della miseria simbolica, ovvero disattivazione della capacità di produzione di senso, che l'uomo ha tentato di ignorare esibendo un'illusoria fede nella sua onnipotenza che lo rassicura sul mondo ove tutto dovrebbe mantenersi sotto controllo. Ma, oggi cosa abbiamo sotto controllo, se non riusciamo a controllare l'economia, la natura, la tecnica, il tempo? Lo sviluppo incontrollabile della tecnica e del mercato, infatti, ha imposto in tutto il globo uno stile di vita in cui vigono l'uniformità e l'appiattimento della vita dell'uomo che, costretto ai ritmi frenetici imposti dalla civiltà iperaccelerata, inquadrato nella catena di montaggio della produzione e della consumazione e stordito dall'incantesimo dei simulacri del mondo artificiale, si trova *gettato* in una condizione di alienazione che si rinnova senza sosta. Tutto ci sfugge di mano e non c'è nessuna mano invisibile, come voleva Smith, ad aggiustare ogni cosa e a rimetterla al suo posto.

In questa situazione, però, il pericolo più grande è la mancanza di preparazione di fronte alla desertificazione dell'avvenire che fa tutt'uno con la desertificazione simbolica, in presenza della quale si registra una maggiore debolezza verso le apparenze e le ovvietà. E oggi, più che mai, la società dell'informazione fa scadere tutto in «*chiacchiera*», che è quel meccanismo per cui crediamo che la cosa stia così perché così si dice; in «*curiosità*», che è quel meccanismo per cui non cerchiamo di comprendere il mondo ma, assetati solamente di vedere come esso cambia e produce novità, siamo dei distratti incapaci di soffermarci sull'esistenza; e in «*equivoco*», che è quel meccanismo per cui «tutto sembra genuinamente compreso, afferrato, ma in realtà non lo è»⁴¹. Non è un caso se lo scadimento nella chiacchiera, nella curiosità e nell'equivoco abbia travolto la politica che, più che luogo di costruzione sociale, è diventato solo luogo di esibizione del potere, che si serve per incidere sulle coscienze sempre di più dell'istantaneità di *slogan* piene di promesse inattuabili verso gli elettori e di minacce verso le opposizioni. La nostra politica, sempre più telecratica, non discute, non si apre ad un autentico confronto, ma subdolamente seduce, propinando luccicanti garanzie biopolitiche che inneggiano al diritto alla vita, laddove ci dovrebbe essere il diritto alla dignità, celebrano il diritto alla sicurezza contro lo straniero, laddove ci dovrebbe essere il diritto al dialogo, magnifica il dovere dell'osservanza della contabilità, laddove ci dovrebbe essere diritto al lavoro. Sofisticata e quindi sofisticata la politica non produce senso, essa agisce su un «sonnambulismo di massa» o su un senso di impotenza sempre più diffusi, per cui oggi ci troviamo di fronte alla situazione paradossale che quanto più c'è informazione mediatica o informatica, tanto più c'è disinformazione politica, quanto più c'è produzione della memoria istantanea, tanto meno c'è memoria profonda, memoria storica, memoria politica. In questo scenario apocalittico, però, dobbiamo intravedere qualche spiraglio di salvezza. Questo possiamo farlo a partire da noi stessi, mettendo in gioco noi stessi, attraverso la lentezza, la fatica del pensare che richiede la pazienza del concetto.

⁴¹M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 218.