

www.sfi.it



Registrazione: ISSN 1128-9082

NUMERO 30 – aprile 2013

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
Gaspere 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
biancaventura@alice.it

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

MARIO DE PASQUALE, <u>Editoriale</u>	
Percorsi didattici e progetti per le scuole secondarie superiori	Insegnare la solidarietà. Riflessioni didattiche ed esperienze, <i>a cura della Commissione Didattica della Società Filosofica Italiana</i> ANNA SGHERRI, <u>Educazione allo sviluppo ed educazione interculturale</u> MAURIZIO VILLANI, <u>Percorso didattico sulla solidarietà</u> MARIANGELA ARIOTTI, <u>Quali virtù proporre ai giovani di un possibile secolo XXIesimo?</u> BIANCA MARIA VENTURA, <u>Agire la solidarietà in ambiente formativo scolastico</u>
Esperienze didattiche: premesse teoriche, realizzazioni, contributi degli studenti	GLAUCO MIRANDA, PIERLUIGI MORINI (a cura di), con gli Alunni della Classe III D, <u>Sul concetto di metafisica, Laboratorio Tematico di Filosofia presso il Liceo Classico "Luigi Galvani" di Bologna</u>
SFI Sezione di Ancona: La filosofia nella città	GIANCARLO GALEAZZI, BIANCA MARIA VENTURA (a cura di), <u>Quale fede per il nostro tempo?</u> GIULIO MORACA, <u>Interrogarsi su Dio tra ragione e fede</u> PAOLA MANCINELLI, <u>Una dotta speranza: tra riserva critica e intuizione escatologica</u> MICHELE DELLA PUPPA, <u>L'umiltà come apertura alla verità</u>
L'insegnamento della filosofia e le nuove tecnologie	ADRIANA MARIGLIANO, <u>La memoria del sapere dalla civiltà ad oralità primaria all'era digitale</u>
Spazio giovani	GIOVANNI MASINI, <u>Albert Camus e il giornalismo: dagli esordi alla Seconda Guerra Mondiale</u>
Saggi	SERGIO A. DAGRADI, <u>Il moderno oltre il post-moderno</u> MARTA DE GRANDI, <u>Alle radici del deismo inglese. Una lettura di <i>Christianity not mysterious</i> di John Toland</u> PAOLA MANCINELLI, <u>Il noumeno come concetto limite: una chiave ermeneutica per l'epistemologia in I. Kant</u> FABIO FINESCHI, <u>L'Essere. La ragione, la scienza, la fede</u>

EDITORIALE

Mario De Pasquale

Da un po' di tempo si preferisce probabilmente lavorare e operare piuttosto che riflettere sulla didattica della filosofia. Non giungono in redazione riflessioni teoriche sul senso delle esperienze o progetti innovativi. Infatti, in questo numero di *Comunicazione Filosofica* gli autori propongono percorsi storico-concettuali e esperienze didattiche interessanti, realizzate dentro e fuori la scuola. I saggi di respiro teorico sono dedicati a temi e ad autori, non all'insegnamento della filosofia.

Molto interessante la riproposizione delle esperienze presentate nella tavola rotonda *Insegnare la solidarietà. Riflessioni didattiche ed esperienze*, che si è svolta – a cura della Commissione Didattica della Società Filosofica Italiana – il 9 novembre 2012, nell'ambito del Convegno Nazionale SFI sul tema *Principi di economia solidale*. L'introduzione di **Anna Sgherri** chiarisce le finalità del lavoro. Partendo dall'assunto che la solidarietà non è – né lo potrebbe essere – un ideale astratto, per renderlo concreto, operativo, propone un cammino attraverso i concetti di *sviluppo* e di *intercultura*, quindi parliamo di *educazione allo sviluppo e di educazione interculturale*. Da par suo, **Maurizio Villani** offre indicazioni per un percorso didattico ricco e interessante. Il percorso proposto affronta il tema del rapporto tra il concetto etico-sociale di solidarietà e i contesti storici e filosofici in cui si è sviluppato nel corso degli ultimi due secoli. All'inizio si dà una definizione di "solidarietà", a partire dalla storia degli slittamenti semantici che il termine ha avuto, dal lessico giuridico a quello etico-sociale e poi Villani articola il percorso storico-concettuale in cui sono inseriti testi di autori che hanno messo a tema la solidarietà, scegliendo quelli più noti agli studenti liceali, in quanto possono rientrare nei programmi curricolari dell'ultimo anno. Il percorso fa riferimento ad autori della tradizione illuministica (Diderot e d'Alembert, Mirabeau e Danton) e positivista (in particolare: Comte, Durkheim), poi analizza la formazione del pensiero solidaristico attraverso il "*socialismo della cattedra*" e la *Scuola di Nîmes*. Il percorso molto opportunamente si conclude con l'attualizzazione del tema attraverso la *ricostruzione sintetica della* discussione socio-filosofica del nostro tempo sul principio di solidarietà, attraverso i riferimenti a due pensatori statunitensi, John Rawls e Richard Rorty, e al tedesco Jürgen Habermas. Villani non precisa gli aspetti dell'applicazione alla didattica, lasciando agli insegnanti il compito di calibrarne l'attuazione in rapporto alle particolari situazioni della classi in cui la si volesse realizzare.

Il percorso di **Mariangela Ariotti** *Quali virtù proporre ai giovani di un possibile secolo XXlesimo* punta a promuovere virtù civili che consentano di pensare e praticare un nuovo modo di produrre e di consumare, adottando stili di vita consapevoli delle nuove, attraverso una profonda risistemazione della gerarchia dei valori che presiedono non solo alla produzione e ai consumi ma anche alla cultura che li supporta o che comunque ne è coeva. L'obiettivo è invitare a riflettere su una nuova *etica* capace di incidere sui tratti antropologici del vecchio mondo e di affrontare la svolta. Suggestisce sei percorsi di ricerca e di approfondimento sulla scorta delle proposte di Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit., e di Tzvetan Todorov, *Di fronte all'estremo. Quale etica per il secolo dei campi di sterminio?*, Garzanti, Milano 1992.

Bianca M. Ventura parte dalla constatazione che, «malgrado l'attenzione ai temi della cittadinanza, dei diritti umani, dell'intercultura – mostrata dalla scuola negli ultimi decenni – le giovani generazioni fanno fatica a comprendere la realtà multietnica e multiculturale e ancor più a contenere ansia, paura e sospetto all'interno della relazione interpersonale». La ragione di ciò è individuata nella distanza tra l'esperienza culturale – promossa a scuola – e la più complessiva esperienza esistenziale. La dissonanza tra le une e le altre genera disagio, per uscire dal quale si possono modificare o le condotte o, più frequentemente, gli atteggiamenti. Allora nel percorso proposto Bianca M. Ventura propone un percorso didattico dal titolo *Agire la solidarietà in ambiente formativo scolastico*. L'ipotesi del lavoro è la seguente: «se la scuola promuove esperienze concrete di solidarietà – significative, forti e coinvolgenti, in cui anche le emozioni, accanto alle conoscenze siano legittimate ed in cui le abitudini e le credenze siano continuamente poste a vaglio critico – ci sono buone possibilità che gli apprendimenti scolastici recuperino un significato vitale».

Interessante l'esperienza di didattica laboratoriale *Sul concetto di metafisica*, fatta presso il Liceo Classico Luigi Galvani di Bologna nel Marzo-Aprile 2012. La ricostruzione dell'esperienza didattica è a cura di **Glauco Miranda** e **Pierluigi Morini**, insieme agli Alunni della Classe III D.

L'interesse dell'esperienza è nel fatto che lega al contesto attuale della crisi economica un percorso di approfondimento di alcuni aspetti della metafisica. Infatti, come spiega nell'introduzione G. Miranda, «proprio dalla tendenza totalizzante del discorso economico emerge inatteso l'incontro con l'angoscia e la necessità di scegliere, l'esperienza del limite e dell' "oltre", l'idea della presenza/assenza di un fine, la necessità di una fondazione che restituisca il "senso" del nostro agire e di una significazione che ci inviti al riconoscimento dell' "altro"». Gli autori costruiscono un percorso che si propone di "ferire", di "mordere". Bella, a proposito, la citazione da Kafka: «se il libro che leggiamo non ci sveglia con un pugno sul cranio, a che serve leggerlo? Affinché ci renda felici? [...] Dio mio, felici saremmo anche se non avessimo libri, e i libri che ci rendono felici potremmo eventualmente scriverli noi [...] un libro deve essere la scure per il mare gelato dentro di noi, questo credo» (Franz Kafka, *Lettera a Oskar Pollak*, 27 Gennaio 1904). Gli autori iniziano da problematizzazioni promosse partendo dalle emozioni e dai sentimenti suscitati da opere d'arte, a cui poi legano l'ulteriore nutrimento del pensiero grazie alla speculazione ed al concetto, «suscitando emozioni e sentimenti più ricchi e complessi, in una proficua circolarità "logopatica" che mi pare costituisca sempre la struttura peculiare di ogni tentativo ermeneutico».

La **Sezione di Ancona** della Società Filosofica Italiana il 18 novembre 2012 ha celebrato la giornata mondiale della filosofia organizzando, in collaborazione con il Polo Teologico di Ancona, la IX edizione della rassegna *La filosofia nella città* sul tema *Quale fede per il nostro tempo?* L'iniziativa, curata da **Giancarlo Galeazzi** e **Bianca Maria Ventura**, è un esempio di servizio che la filosofia sistematicamente dedica alla città, con l'obiettivo di porre all'attenzione di tutti "questioni di vita" attraverso la riflessione filosofica. È uno dei modi di rendere possibile esperienze di filosofia per tutti. Sono riportati gli interventi, intensi e profondi di **Giulio Moraca** sul tema *Interrogarsi su Dio tra ragione e fede* e di **Paola Mancinelli** sul tema *Una dotta speranza: tra riserva critica e intuizione escatologica*.

Gli interventi di **S. A. Dagradi**, di **M. de Grandi** e **D. Fineschi** sono tre saggi di interesse storico-teorico, su argomenti che non sempre sono oggetto di insegnamento nelle nostre scuole. **Sergio A. Dagradi** nel saggio *Il moderno oltre il post-moderno*, si propone di offrire un'occasione di rilettura del pensiero di Thomas Hobbes e di rimeditazione di alcuni aspetti della sua attualità, in particolare alla luce della disamina operata da Michel Foucault (1926-1984) sull'origine di quella nuova arte di governo dello Stato moderno da lui stesso definita *governamentalità*. **Marta de Grandi** è autrice dell'ampio saggio *Alle radici del deismo inglese. Una lettura di Christianity not mysterious di John Toland*. Mentre sembra inusuale non il tema ma l'impostazione dello svolgimento nel lavoro di **Fabio Fineschi**, *L'Essere. La ragione, la scienza, la fede*. Filosofia, scienza e fede sembrano concorrere a un dialogo interessante. **Paola Mancinelli** invece indaga su una possibile chiave ermeneutica per l'epistemologia kantiana, nel suo lavoro *Il noumeno come concetto limite: Una chiave ermeneutica per l'epistemologia in I. Kant*.

Il titolo del lavoro di **Adriana Marigliano**, *La memoria del sapere dalla civiltà ad oralità primaria all'era digitale*, annuncia un'indagine interessante riguardante i mutamenti noetici e comunicativi indotti dalle rivoluzioni tecnologiche e dal sapere informatizzato, il cui carattere è "frattale e rizomatoso". L'indagine ha un carattere prevalentemente storico, ma offre utili riflessioni.

Giovanni Masini, nel suo lavoro *Albert Camus: romanziere, filosofo e giornalista* ci prepara alla celebrazione del centenario della nascita (7 novembre 1913) di Camus, che si terrà a Marsiglia quale "Capitale europea della Cultura 2013". Il ricordo di Camus è svolto mettendo in rilievo alcuni concetti di rilevanza filosofica del grande scrittore.

INSEGNARE LA SOLIDARIETÀ

Riflessioni didattiche ed esperienze

I testi qui proposti riproducono le comunicazioni presentate alla Tavola rotonda *Insegnare la solidarietà. Riflessioni didattiche ed esperienze*, che si è svolta – a cura della Commissione Didattica della Società Filosofica Italiana – il 9 novembre 2012, nell’ambito del Convegno Nazionale SFI sul tema *Principi di economia solidale*.

I

Considerazioni introduttive

Anna Sgherri

È davvero possibile insegnare la solidarietà a scuola o all’Università?

Probabilmente se ci limitassimo a partire da una semplice definizione dei termini, *solidarietà* come virtù sociale e *scuola* (o *università*) come luogo e istituzione in cui si accresce e si trasmette il sapere, continueremmo a restare lontani dal poter dare una risposta convincente alla nostra domanda.

Una virtù, in senso stretto, non la si può insegnare ma solo praticare: non è un sapere formulato da accrescere e non è facilmente trasmissibile ad altri, se non come una pura nozione.

Pertanto, se si vuole prefigurare un’ipotesi di progetto educativo occorre tener conto che il termine solidarietà è filosoficamente denso e tale da richiedere prima un’analisi dei nuclei concettuali che si considerano la base culturale di riferimento. Essi sono:

- l’educazione alla cittadinanza
- la cultura dei diritti umani.

Il processo che ha portato per acquisizioni successive ad un profilo di cittadinanza in cui siano compresi non solo i termini di riconoscimento dell’altro, ma anche il termine di solidarietà che presuppone l’esistenza di un legame fondamentale tra gli esseri umani in ogni tempo e in ogni luogo, è stato ed è un processo lento, graduale, non da tutti ancora compreso né tantomeno condiviso.

Sotto il profilo biologico, la solidarietà può essere considerata insita nella natura umana per cui tutti gli uomini sono fratelli in quanto hanno una comune origine. Ne deriva un senso di partecipazione alle difficoltà e alle fortune degli altri.

Sotto il profilo politico e sociale, invece, la solidarietà esprime un accordo, liberamente accettato, di molti che intendono aiutarsi l’un l’altro.

In un mondo occupato dal progresso scientifico ed economico (o presunto tale) al prezzo di un crescente divario tra ricchi e poveri, la sopravvivenza dell’istinto umano alla solidarietà è decisamente in crisi.

Infatti la solidarietà non è – né lo potrebbe essere – un ideale astratto. Occorre passare ad un ideale concreto, operativo. Ciò comporta un cammino attraverso i concetti di *sviluppo* e di *intercultura*, quindi parliamo di *educazione allo sviluppo* e di *educazione interculturale*.

Sull’educazione allo sviluppo pesano le molte teorie che si sono susseguite dalla metà del ‘900 ad oggi.

Le prime campagne di sensibilizzazione infatti rappresentavano più un’informazione sul sottosviluppo che una reale educazione *per lo sviluppo*.

Lo sviluppo è stato una delle rappresentazioni simboliche fra le più importanti del mondo occidentale tanto da essere considerato uno dei cardini su cui si fonda la modernità. Il paradigma dominante era quello della modernizzazione e della fiducia nel progresso.

Le discipline economiche all'interno delle quali era nato, hanno cominciato ad occuparsi delle ragioni per cui alcune società sono in ritardo rispetto ad altre.

Nello specifico viene ripresa un'idea ottocentesca per la quale l'evoluzione della società avviene per stadi successivi.

L'economista americano W. Rostow, in una famosa pubblicazione del 1960, considera come modello di riferimento la società dei consumi di massa (W. Rostow, *Gli stadi dello sviluppo economico*, Einaudi 1960).

Quindi, *sviluppo* e contestualmente *sottosviluppo*, diventano l'asse di riferimento per classificare le diverse regioni del mondo. Questo paradigma della società occidentale viene fatto proprio non solo dall'opinione pubblica occidentale, ma anche dalla classe dirigente dei paesi poveri che accettano questo obiettivo comune: la crescita economica.

Il fallimento del tentativo di pianificare lo sviluppo ha tuttavia imposto una ridefinizione del concetto e dello stesso modello di riferimento.

Un grande contributo è successivamente venuto dalle Scienze Sociali, in particolare dall'Antropologia.

Il premio Nobel 1998, Amartya Sen, elabora il concetto di *sviluppo umano*. Con Tommasoli si afferma successivamente il concetto di sviluppo partecipativo e poi ancora, sotto la spinta dell'Ecologia, di sviluppo sostenibile.

(M. Tommasoli, *Lo sviluppo partecipativo*, Carocci, Roma, 2001)

In un primo tempo l'Educazione allo sviluppo veniva proposta esclusivamente da organizzazioni di volontariato, poi ha trovato spazio nell'educazione formale, nei media, nell'educazione permanente, con la finalità di favorire la costruzione di un mondo più giusto e uno sviluppo più equo e sostenibile.

Nascono i primi programmi di educazione interculturale connessi al sistema di valori, conoscenze e competenze congruenti al tema dello sviluppo. Infatti sono anche gli anni in cui l'Europa deve affrontare i problemi della massiccia immigrazione che apre una stagione di vera e propria emergenza educativa.

Questa stessa situazione di emergenza favorisce la nascita dell'approccio interculturale che nel tempo si è arricchito di riflessioni teoriche e soprattutto di coerenti progetti attuativi.

Focalizzando l'attenzione sulla scuola e sull'orizzonte didattico, osserviamo che è stata proprio l'emergenza immigrazione a stimolare, direi quasi a imporre all'Amministrazione scolastica una presa di posizione chiara e orientativa.

Il primo documento ufficiale in cui compare il termine *interculturale* è la C.M. del 26 luglio 1990 n. 205 che titola: "La scuola dell'obbligo e gli alunni stranieri. L'Educazione interculturale".

Qualche anno dopo, la C.M. n. 73 del 2 marzo 1994: "Dialogo interculturale e convivenza democratica: l'impegno progettuale della scuola", compie un passo avanti indicando anche alcune strategie operative per gli insegnanti, e precisamente:

- creare un clima relazionale di apertura e dialogo
- effettuare interventi integrativi delle attività curriculari anche con la collaborazione di Enti e Associazioni
- inserire la dimensione interculturale nella didattica disciplinare
- adottare strategie mirate all'accoglienza di alunni stranieri.

Questo orientamento si è via via rafforzato, diffuso e approfondito negli anni successivi ed è divenuto il modello ufficiale di Educazione interculturale per la scuola italiana.

La stessa operazione era iniziata in precedenza anche negli altri paesi europei, ma con modelli teorici diversi e, ovviamente, con altri esiti progettuali. Ciò è dovuto alla tradizione di ciascun paese, alla conoscenza, più o meno lontana, del fenomeno migratorio (pensiamo alla Francia) e naturalmente alle scelte di politica sociale di ogni governo in carica.

Il modello “italiano” pertanto si caratterizza come un progetto educativo basato su un’effettiva integrazione culturale, senza tuttavia annullare o emarginare le diverse culture di cui gli alunni stranieri sono portatori.

Sotto il profilo didattico si caratterizza per l’approccio trasversale che presuppone un profondo cambiamento dell’organizzazione scolastica e cioè: revisione degli stili comunicativi, gestione sapiente delle identità, delle differenze, dei bisogni di apprendimento e, di conseguenza, della didattica tout court.

In sostanza, l’accento cade sul processo di confronto, di scambio, di cambiamento reciproco, quindi di *solidarietà obbiettiva*.

L’approccio interculturale comporta anche un investimento affettivo, coinvolge cioè quella dimensione della relazione umana che viene chiamata empatia: *sentire come sente l’altro*.

I due cardini concettuali, sviluppo e intercultura, si traducono pertanto in una pedagogia che li integra.

L’Educazione allo sviluppo tende a valorizzare le differenze culturali e la solidarietà, insegna a rimettere in discussione il nostro modo di essere e di rappresentarsi con gli altri, infine fa emergere e sottolinea l’attuale distribuzione diseguale delle risorse e del sapere tra i popoli.

L’Educazione interculturale mira inoltre a promuovere capacità di convivenza costruttiva in un tessuto culturale e sociale multiforme.

I due orientamenti sono in ultima analisi interdipendenti dando vita ad un progetto formativo basato su un modello di convivenza democratica in cui l’incontro con l’alterità, vicina e lontana, interna ed esterna, si struttura nei termini di ridefinizione cognitiva ed etica dove le coordinate conoscitive e valoriali di ciascuna cultura si aprono allo scambio, al confronto, alla solidarietà.

Possiamo affermare, sulla falsa riga di Graziella Favaro) che l’educazione interculturale nella scuola opera per realizzare un progetto di:

- *integrazione*, perché favorisce l’accoglienza;
- *interazione*, perché fa cadere i pregiudizi e considera il processo di incontro e di “rimescolamento” come il terreno privilegiato dell’intervento educativo;
- *relazione*, perché facilita i processi di cambiamento e ibridazione, sostiene la gestione dei conflitti ed è attenta alla dimensione affettiva;
- *decentramento*, poiché promuove la capacità di decentrarsi rispetto a dimensioni molteplici (quella temporale, spaziale e simbolica) e permette di contestualizzare fatti e comportamenti propri e altrui. (G. Favaro *Pedagogia interculturale: le idee e le indicazioni didattiche*, Ufficio per il supporto ai Comuni e alle Scuole e Cooperativa Sociale Farsi Prossimo, 2001)

Proseguendo sulla stessa linea di riflessione, possiamo aggiungere che la capacità di elaborare criticamente la pluralità di suggestioni, di forme di pensiero, di linguaggio, di comportamento che le comunicazioni allargate implicano e determinano, la capacità di passare da una forma di pensiero all’altra, di aprirsi a strutture di codici e a sistemi di significato differenti, sono infatti condizioni necessarie per assumere un modo d’essere interculturale. Le barriere etniche, linguistiche e culturali, le barriere mentali e relazionali si abbattano con la conoscenza, con la voglia di andare verso gli altri, per comprendere le differenze, e con la padronanza di strumenti di pensiero in grado di interpretare e capire le differenze e, insieme, i caratteri di connessione e di integrazione che unificano e collegano le varie culture.

In questa prospettiva, la *solidarietà* si delinea come il tessuto connettivo che rende *solida* la relazione umana e *solidale* il modo di agire di tutti i componenti di una comunità.

Va dunque recuperata la dimensione di “comunità umana”. La scuola si deve chiaramente affermare come una comunità di docenti e discenti che si trovano e lavorano insieme per perseguire un fine sociale.

In tal modo si riafferma anche l’identità etica dell’istituzione che ha la sua ragione d’essere nel realizzare un compito al servizio del bene comune.

IL CONCETTO DI SOLIDARIETÀ NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA¹

INDICAZIONI PER UN PERCORSO DIDATTICO

Maurizio Villani

1. Introduzione alla proposta di percorso didattico

Premessa

Il percorso proposto affronta il tema del rapporto tra il concetto etico – sociale di solidarietà e i contesti storici e filosofici in cui si è sviluppato nel corso degli ultimi due secoli. All’inizio si dà una definizione di “solidarietà”, a partire dalla storia degli slittamenti semantici che il termine ha avuto, dal lessico giuridico a quello etico-sociale.

Successivamente si propone una campionatura di autori che hanno messo a tema la “solidarietà, scegliendo quelli più noti agli studenti liceali, in quanto possono rientrare nei programmi curricolari dell’ultimo anno. Tutto lo svolgimento del percorso evidenzia l’intreccio costante tra tematiche filosofiche, storiche, economiche e sociologiche e richiede da parte degli allievi conoscenze multidisciplinari e capacità di far interagire competenze diversificate nell’ambito della filosofia e delle scienze sociali. La proposta offre delle indicazioni generali e non precisa gli aspetti dell’applicazione alla didattica, lasciando agli insegnanti il compito di calibrarne l’attuazione in rapporto alle particolari situazioni della classi in cui la si volesse realizzare.

Obiettivi finali (in termini di conoscenze, competenze, capacità).

Il percorso si propone i seguenti quattro obiettivi:

1. definire e storicizzare i concetti essenziali delle tematiche solidariste;
2. ricostruire gli interrogativi della riflessione su concetti che la filosofia ha in comune con le scienze sociali;
3. contestualizzare le diverse concezioni presentate evidenziandone i nessi con la storia;
4. porre a confronto le diverse teorie e i diversi modelli di razionalità filosofica affrontati.

Metodi

L’impostazione didattica del percorso privilegia l’approccio diretto ai testi. Prevede, quindi, uno sviluppo del lavoro in classe attraverso operazioni di lettura, analisi, contestualizzazione e confronto di passi significativi sia per studiare l’evoluzione del pensiero in filosofia e nelle scienze storico-sociali, sia per mostrare le strategie argomentative utilizzate dagli autori considerati (in particolare: Comte, Durkheim, Rawls, Rorty e Habermas).

Al fine di favorire il coinvolgimento degli studenti, si suggerisce di impostare le fasi di lavoro secondo la seguente articolazione:

1. proposta di domande-stimolo agli studenti e sintesi delle risposte. È opportuno far emergere tali domande dal dibattito politico e sociale contemporaneo, ma anche legarle a interessi, conoscenze e peculiarità dei codici comunicativi degli allievi, da cui spesso scaturiscono i loro stereotipi culturali;
2. lettura e analisi dei testi, introdotta e guidata dal docente, volta alla comprensione e alla elaborazione di una sintesi concettuale dei loro contenuti;
3. breve ricostruzione dell’itinerario svolto da parte degli studenti.

¹ In testo riproduce, con alcuni ampliamenti, la comunicazione presentata nella Tavola rotonda (curata della Commissione Didattica della SFI) Insegnare la solidarietà in occasione del Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana, tenutosi a Foggia dall’8 al 10 novembre 2012 sul tema Principi di economia solidale.

2. Definizioni preliminare

La nozione di **solidarietà** ha assunto oggi una tale varietà di significati e di usi che si rende necessario operare una distinzione tra un'accezione ristretta e una ampliata del concetto.

Alla prima fa riferimento ad esempio la definizione proposta da Luciano Gallino, che nel *Dizionario di sociologia* (1978), alla voce Solidarietà scrive: "Termine in auge nella sociologia dell'Ottocento e del primo Novecento [usato] per designare la capacità dei membri di una collettività di agire nei confronti di altri come un soggetto unitario".

3. La tradizione illuministico - positivista francese

3.1. Origini e definizione del concetto

Il concetto di solidarietà è attestato in Francia già nel XVII secolo, ma assume il suo significato moderno solo negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento. Originariamente il termine ha il significato tecnico che gli è attribuito dall'espressione del diritto romano, *in solidum obligari* (impegnarsi in un patto con una responsabilità totale). Questo significato giuridico di "solidarité", è presente nella *Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, dove la si definisce come "la qualità di un'obbligazione per cui diversi debitori si impegnano a pagare una somma presa in prestito o dovuta ad altro titolo".

Ma già nel corso del periodo della Rivoluzione francese si fa strada un uso diverso di concetti come "solidarité" e "solidaire". Si hanno testimonianze di questo slittamento semantico dal significato giuridico di responsabilità a quello etico-sociale in interventi oratori di Mirabeau (1789) e Danton (1793) nell'Assemblea Nazionale.

Il *Dictionnaire de l'Académie française*, nell'edizione del 1835, registra questa evoluzione di senso dalla vecchia alla nuova accezione del vocabolo "solidarité": si legge, infatti che tale termine "dicesi talvolta, nel linguaggio comune, della responsabilità reciproca che si stabilisce tra due o più persone".

Il filosofo francese Pierre Leroux (1797-1871), considerato da alcuni l'inventore del termine "socialismo", nella sua opera *De l'humanité*, apparsa nel 1840, sostiene di essere il primo ad aver usato il termine "solidarietà" nel suo nuovo significato. Egli parla di "mutua solidarietà degli uomini" come espressione autentica di amore che deve reciprocamente unire tutta l'umanità. Leroux contrappone questa sua concezione della solidarietà a quella della morale cattolica di cui denuncia la "imperfezione della carità cristiana", concepita, a suo parere, come un dovere di aiuto compassionevole e inidirezionale cui i più fortunati devono ottemperare nei confronti degli emarginati.

Nel corso degli anni Quaranta dell'Ottocento il termine "Solidarité" entra nel linguaggio del dibattito politico, fino a raggiungere un'ampia diffusione popolare. Ne è un esempio il fatto che nel 1848 il Partito democratico in occasione delle elezioni politiche fonda un comitato cui dà il nome di "Solidarité républicaine".

Già nell'uso che viene fatto in quegli anni il concetto di "solidarietà" presenta due accezioni ben distinte, che poi rimarranno costanti nell'evoluzione del significato del termine: vi è una prima accezione, generalissima, che intende riferirsi ai vincoli di coesione che devono essere presenti nella società intera; oppure, più specificatamente, vi è una seconda accezione che si riferisce alla unione solidale di un gruppo sociale che si oppone a gruppi antagonisti.

3.2. Auguste Comte

Nei testi di Comte si trova una definizione di "solidarietà" affine al primo dei due significati testé riportati. Il fondatore del positivismo scrive nel *Discours sur l'esprit positif* del 1844 che "la solidarietà, ovvero la dipendenza reciproca di tutte le parti di un medesimo corpo, è la caratteristica della vita". Concezione, questa, che, richiamandosi alla visione organicistica della società, si riferisce in generale alle idee di vincolo, di coesione e di integrazione sociale. Questo tema viene affrontato nelle pagine finali della parte seconda del *Discorso sullo spirito positivo* in cui, dopo aver polemizzato con il «pensiero teologico [che] è, per sua natura, individuale e mai direttamente collettivo», Comte dà una delle prime definizioni del termine "solidarietà" nella sua accezione moderna, indicandolo come «il legame di ciascuno con tutti, sotto una pluralità di aspetti, tale da rendere involontariamente fami-

liare l'intimo sentimento della solidarietà sociale, adeguatamente inteso in tutte le epoche e in tutti i luoghi». Di seguito scrive:

Il sentimento intimo della solidarietà sociale

Lo spirito positivo, al contrario, è direttamente sociale, per quanto è possibile, e senza nessuno sforzo, per la sua stessa caratteristica realtà. Per esso, l'uomo propriamente detto non esiste, non può esistere che l'Umanità, poiché ogni nostro sviluppo è dovuto alla società, sotto qualunque rapporto lo si consideri. Se l'idea di società sembra ancora un'astrazione della nostra intelligenza, è soprattutto in virtù dell'antico regime filosofico; giacché, a dire il vero, è all'idea di individuo che appartiene un tale carattere, almeno nella nostra specie. La nuova filosofia nel suo complesso tenderà sempre a fare scaturire, nella vita attiva come in quella speculativa, il legame di ciascuno con tutti, in una serie di aspetti diversi, in modo da rendere involontariamente familiare il sentimento intimo della solidarietà sociale, estesa come si deve a tutti i tempi e a tutti i luoghi. Non solo l'attiva ricerca del bene pubblico sarà continuamente rappresentata come il modo più idoneo di assicurare comunemente la felicità privata, ma, per una influenza più diretta e più pura ad un tempo, infine più efficace, l'esercizio delle inclinazioni generose il più completo possibile diventerà la fonte principale della felicità personale, quando anche non dovesse procurare eccezionalmente altra ricompensa che una inevitabile soddisfazione interiore. Ed invero, se, come non se ne può dubitare, la felicità risulta soprattutto da una saggia attività, deve dunque dipendere principalmente dagli istinti di simpatia, sebbene il nostro organismo non accordi per lo più loro una energia predominante, poiché i sentimenti benevoli sono i soli che possano svilupparsi liberamente nello stato sociale, che naturalmente li stimola via via sempre più, aprendo loro un campo indefinito, finché lo esige, con ogni necessità, una certa soffocazione permanente dei diversi impulsi personali, il cui sviluppo spontaneo susciterebbe continui conflitti. In questa vasta espansione sociale, ciascuno avrà la soddisfazione normale di quella tendenza ad eternarsi, che non poteva prima essere soddisfatta che con l'aiuto di illusioni ormai incompatibili con la nostra evoluzione mentale. Non potendo più prolungarsi che attraverso la specie, l'individuo sarà portato così ad incorporarvi il più completamente possibile, legandosi profondamente a tutta la sua esistenza collettiva, non solo attuale, ma anche passata, e soprattutto futura, in modo da ottenere tutta l'intensità di vita che comporta, in ogni caso, il complesso delle leggi reali.

(A. Comte, 1844, tr. it. pp. 375-376)

3.3. Émile Durkheim

Il pensiero sociologico di Émile Durkheim (1858-1917) è considerato dagli studiosi un punto di partenza ineludibile per ogni tematizzazione del concetto di "solidarietà". Il riferimento d'obbligo è alla dissertazione *De la division du travail social*, pubblicata nel 1893, in cui Durkheim affronta il problema del legame sociale (il "*lien social*"), ossia dell'insieme delle relazioni e delle regole che uniscono gli individui appartenenti allo stesso gruppo sociale.

La disamina delle modalità attraverso le quali si viene a costituire l'ordine sociale porta Durkheim a definire una duplice determinazione del concetto di "solidarietà": la solidarietà meccanica e la solidarietà organica:

a. La *solidarietà meccanica* è quella presente nelle società semplici o segmentarie. In esse si sviluppa un tipo di solidarietà che lega direttamente il singolo alla società.

«Questa solidarietà non consiste soltanto nell'attaccamento generale e indeterminato dell'individuo al gruppo [...] Infatti, dato che i corpi collettivi in movimento si ritrovano ovunque i medesimi, essi producono anche dovunque gli stessi effetti» (Durkheim, 1893, tr. it., p. 124). Durkheim definisce "meccanica" questa forma di solidarietà, in quanto scaturisce dalla situazione sociale comune, ossia eguale o simile, e dalla coscienza collettiva che ne deriva. La solidarietà meccanica è «un insieme più o meno organizzato di credenze e di sentimenti comuni a tutti i membri del gruppo: si tratta cioè del tipo collettivo» (*ibid.*, p. 144).

b. La *solidarietà organica* compare nelle società complesse e nasce più o meno automaticamente dalla divisione del lavoro. Il processo di differenziazione sociale consiste secondo Durkheim in una divisione del lavoro sociale, di cui egli coglie soprattutto gli aspetti relativi all'ambito delle professioni. Con la differenziazione gli individui dipendono in misura crescente dalla produzione degli altri, e questa interdipendenza reciproca porta alla "solidarietà organica". Gli individui, come parti del corpo sociale, sono reciprocamente interdipendenti allo stesso modo in cui lo sono le parti di un organismo: «da un lato, quanto più diviso è il lavoro, tanto più strettamente

l'individuo dipende dalla società, dall'altro, quanto più specializzata è l'attività dell'individuo, tanto più essa è personale». (*ibid.*, p. 145).

Riportiamo il passo più significativo de *La divisione del lavoro sociale* in cui viene delucidata la differenza tra solidarietà meccanica e organica.

Solidarietà meccanica e organica

Riconosceremo soltanto due tipi di solidarietà positiva, distinti in base ai seguenti caratteri.

1) La prima vincola direttamente l'individuo alla società senza intermediari; nella seconda, invece, l'individuo dipende dalla società perché dipende dalle parti che la compongono.

2) La società non è considerata nei due casi dal medesimo punto di vista. Nel primo caso, ciò che è indicato da questo nome è un insieme più o meno organizzato di credenze e di sentimenti comuni a tutti i membri del gruppo: si tratta cioè del tipo collettivo. Invece, la società con la quale siamo solidali nel secondo caso è un sistema di funzioni differenti e specifiche, unite da rapporti definiti. Queste due società d'altra parte fanno tutt'uno: sono le

due facce della stessa ed unica realtà, che però esigono di essere distinte.

3) Dalla seconda differenza ne deriva un'altra, che ci servirà per caratterizzare e denominare i due tipi di solidarietà.

La prima forma non può essere forte che nella misura in cui le idee e le tendenze comuni a tutti i membri della società oltrepassano in numero e in intensità le idee e le tendenze che appartengono personalmente a ciascuno di essi. Quanto più considerevole è tale eccedenza, tanto più energica è la solidarietà. Ma l'elemento costitutivo della nostra personalità è ciò che ciascuno di noi ha di proprio e di caratteristico - ciò che lo distingue dagli altri. Questa solidarietà può dunque aumentare soltanto in ragione inversa alla personalità. In ognuna delle nostre coscienze vi sono - abbiamo detto - due coscienze: l'una, comune a noi e a tutto il gruppo al quale apparteniamo, non si identifica quindi con noi stessi, ma è la società in quanto vive ed agisce in noi; l'altra non rappresenta invece che noi in ciò che abbiamo di personale e di distinto, in ciò che fa di noi un individuo. La solidarietà che deriva dalle somiglianze è al suo *maximum* quando la coscienza collettiva ricopre esattamente la nostra coscienza totale, e coincide punto per punto con essa: ma in quel momento la nostra individualità è scomparsa. Essa può nascere soltanto se la comunità lascia in noi un certo margine. Siamo qui in presenza di due forze contrarie - l'una centripeta e l'altra centrifuga - che non possono aumentare contemporaneamente: non possiamo svilupparci nello stesso tempo in due direzioni così opposte. Se abbiamo una viva inclinazione per il pensiero e l'azione personale, non possiamo essere fortemente inclini a pensare e ad agire come gli altri. Se il nostro ideale è di farci una fisionomia che sia soltanto nostra, non possiamo desiderare di assomigliare a tutti. Inoltre, nel momento in cui la solidarietà esercita la sua azione, la nostra personalità scompare, per così dire, per definizione; infatti non siamo più noi stessi, ma l'essere collettivo.

Le molecole sociali non sarebbero coerenti che in questo modo, e non potrebbero agire in perfetto accordo che nella misura in cui fossero prive di movimenti propri — come accade per le molecole dei corpi inorganici. Perciò proponiamo di chiamare meccanica la solidarietà di questa specie. Tale termine non significa che essa venga prodotta da mezzi meccanici ed artificialmente: diamo ad essa questo nome soltanto per analogia con la coesione che unisce tra loro gli elementi dei corpi bruti, in antitesi a quella che costituisce l'unità dei corpi viventi. Per meglio giustificare tale denominazione ricorderemo che il vincolo che unisce in tale modo l'individuo alla società è del tutto analogo a quello che ricollega la cosa alla persona. La coscienza individuale, considerata da questo punto di vista, non è che un semplice annesso del tipo collettivo, del quale essa segue tutti i movimenti, come l'oggetto posseduto segue i movimenti che il proprietario gli imprime. Nelle società in cui questa solidarietà è molto sviluppata, l'individuo non appartiene a se stesso — come vedremo più avanti; esso è letteralmente una cosa di cui la società dispone. Perciò in questi tipi sociali i diritti personali non sono ancora distinti dai diritti reali.

Completamente diverso è il caso della solidarietà prodotta dalla divisione del lavoro. Mentre la precedente implica una somiglianza tra gli individui, questa presuppone la loro differenza. La prima è possibile soltanto nella misura in cui la personalità individuale è assorbita dalla personalità collettiva; la seconda è possibile soltanto se ognuno ha un proprio campo di azione, e di conseguenza una personalità. La coscienza colletti-

va deve quindi lasciare scoperta una parte della coscienza individuale, affinché in essa si stabiliscano le funzioni specifiche che essa non può regolare; e più questa regione è estesa, più forte è la coesione che risulta da tale solidarietà. Infatti, da un lato, quanto più diviso è il lavoro, tanto più strettamente l'individuo dipende dalla società, e dall'altro, quanto più specializzata è l'attività dell'individuo, tanto più essa è personale. Indubbiamente, per quanto circoscritta, essa non è mai completamente originale; perfino nell'esercizio della nostra professione ci conformiamo a certi usi e a certe pratiche che sono comuni a noi e a tutta la nostra corporazione. Ma, anche in questo caso, il giogo che subiamo è ben meno pesante di quello che la società ci impone quando grava tutta intera su di noi e lascia un margine ben più grande al libero gioco della nostra iniziativa. L'individualità del tutto si accresce quindi contemporaneamente a quella delle parti; la società impara sempre più ad agire in perfetto accordo, nello stesso tempo in cui ognuno dei suoi elementi acquista una maggior autonomia. Questa solidarietà assomiglia a quella che osserviamo negli animali superiori. Ogni loro organo ha infatti la sua fisionomia specifica e la sua autonomia tuttavia l'unità dell'organismo è tanto maggiore quanto più accentuata è l'individuazione delle parti. A causa di questa analogia, proponiamo di chiamare organica la solidarietà dovuta alla divisione del lavoro.

(È. Durkheim, 1893; tr. it., pp. 144-146)

Sembra che Durkheim sia stato perfettamente consapevole che il suo quadro ideale non corrispondeva alla realtà, che la solidarietà non è aumentata al crescere della differenziazione sociale. Ciò va imputato a suo avviso allo sfasamento che si è venuto a creare tra il mutamento delle strutture sociali e lo sviluppo della morale, che non ha tenuto il passo con il mutamento sociale. La morale della società segmentaria è diventata obsoleta, ma non è ancora stata sostituita da un'altra più adeguata. A ciò si aggiunge la comparsa di forme anomale di divisione del lavoro, che determinano il fenomeno dell'anomia sociale. Ma questi scompensi, secondo Durkheim, sono di natura transitoria; la società, soprattutto attraverso l'educazione, può contribuire a colmare i vuoti che si sono creati. Nella sua visione ottimistica, il "culto dell'individuo", ossia l'individualizzazione, assieme all'"ideale della fratellanza umana", al "lavoro della giustizia" e all'eguaglianza di opportunità, ci avvicineranno alla realizzazione dell'"ideale dell'umanità totale".

4. Il pensiero solidaristico come "terza via".

4.1. Il Solidarismo tedesco del "socialismo della cattedra"

Nel corso della seconda metà del XIX secolo si assiste ad una reciproca influenza tra il pensiero solidaristico e i movimenti socialisti riformisti. Le ragioni di questo incontro sono riconducibili al fatto che il concetto di "solidarietà" si prestava a due utilizzazioni concorrenti:

- a. da un lato, offriva una giustificazione etico-sociale alle politiche socialiste che, abbandonata la prospettiva rivoluzionaria, miravano a strategie riformiste. All'interno di questa visione il modello marxiano di società conflittuale, fondato sulla lotta di classe, viene sostituito da un modello organicista, in cui essenziale è l'importanza dei vincoli solidaristici tra le parti, al fine di garantire l'equilibrato sviluppo dell'intera società;
- b. dall'altro lato, veniva data una base "scientifica" alle politiche social-riformiste, recependo le istanze del darwinismo sociale, che applicava all'interpretazione dei processi sociali i concetti della teoria evoluzionistica.

Le posizioni ora riassunte sono variamente presenti in un movimento di pensiero sviluppatosi in Germania alla fine del XIX secolo che fu detto "Kathedersozialismus", socialismo della cattedra, a motivo del fatto che la maggioranza di questi riformisti erano professori universitari di economia. La loro concezione proponeva il "solidarismo" come una sorta di terza via tra liberalismo e socialismo marxista. Del primo criticavano il liberismo economico e il non intervento dello stato nell'economia; del secondo rifiutavano la prospettiva rivoluzionaria. Ritenevano che il sistema capitalistico fosse riformabile attraverso interventi dello stato nell'economia, volti ad attenuare i contrasti sociali e a migliorare il benessere materiale e le possibilità di ascesa sociale dei lavoratori.

Molti appartenenti a questo movimento facevano capo al "Verein für Socialpolitik", l'Associazione per la Politica Sociale, di cui fu membro Max Weber, il quale descriveva la posizione politica dei socialisti della cattedra in questi termini: «Per il presente approvavano l'ordinamento capitalista, non perché sembrasse loro il migliore rispetto alle anteriori forme di organizzazione sociale, bensì perché esso appariva loro come inevitabile; quindi il

tentativo di una radicale lotta contro di esso sembrava loro non favorire, ma anzi ostacolare l'ascesa della classe lavoratrice verso la luce della cultura».

4.2. Il Solidarismo francese e la Scuola di Nîmes

Le proposte di riforma dei socialisti della cattedra coincidono largamente con quelle dei "solidaristi" francesi, anche se non sono chiare le influenze reciproche. In Francia il "Solidarismo" si presenta come una corrente politica che cerca una "terza via", cioè un modello di sviluppo e di convivenza sociale diverso sia da quello individualistico del sistema liberal-capitalistico, sia da quello del collettivismo comunista.

Si veda al riguardo la posizione di Bourgeois (1851-1925), la cui concezione di solidarietà è la risultante di due forze, "il metodo scientifico e l'idea morale": nell'ambito di una "dottrina pratica della solidarietà sociale" – egli sostiene – si deve realizzare l'unione dei buoni e dei giusti al fine di fondare la libertà attraverso la solidarietà. Siamo di fronte a una concezione della libertà diversa da quella del liberalismo classico, perché qui la libertà degli altri diventa possibile solo attraverso l'obbligazione sociale della società solidale.

In Francia l'elaborazione più compiuta di queste posizioni fu sviluppata dalla Scuola di Nîmes, attiva dagli anni Ottanta del XIX secolo e promossa da circoli di ispirazione cristiano-protestante. Le tesi della Scuola intendevano promuovere un modello socio-economico solidaristico fondato sul principio cooperativo, riferito in particolare alla centralità dei consumatori. La trasformazione della società era affidata non tanto ai produttori, bensì ai consumatori in quanti questi ultimi avrebbero ispirato i loro comportamenti economico-sociali all'interesse generale, mentre i primi sarebbero guidati da interessi di classe.

Il settore terziario è quindi al centro della proposta riformatrice del solidarismo della Scuola di Nîmes, secondo il cui programma i consumatori devono riunirsi in cooperative di consumo, appropriandosi dei profitti delle attività commerciali. Lo sviluppo del sistema cooperativo deve poi estendersi dalle cooperative di consumo alle cooperative di produzione, consentendo ai soci di dividersi quella parte degli utili non necessaria allo sviluppo dell'attività produttiva. In altri termini, detratte le spese di gestione, il resto del profitto va ai soci consumatori in misura proporzionale ai loro acquisti presso la cooperativa.

Il principio solidaristico, applicato alla concezione cooperativista, ha l'obiettivo di modificare la nozione di salario, quella di proprietà dei mezzi di produzione e quella di profitto, proprie del sistema capitalistico. I soci della cooperazione ricevono sia un salario sia una parte del profitto dell'impresa sotto forma di distribuzione degli utili della cooperativa. Nel cooperativismo la proprietà dei mezzi di produzione passa effettivamente dal produttore-capitalista al produttore-consumatore, tuttavia quest'espropriazione ha luogo secondo le libere leggi del mercato: è il capitalismo a espropriare i capitalisti.

Siamo di fronte ad una concezione dei rapporti sociali di produzione che tende ad abolire il profitto del capitalista senza mettere in pericolo il fondamento della società borghese, cioè la proprietà. Essa è quindi una concezione di chiaro stampo riformistica e socialdemocratico, che si presenta come alternativa a quella rivoluzionaria e comunista.

5. L'attuale discussione socio-filosofica sul principio di solidarietà

Una ricostruzione del dibattito socio-filosofico intorno al tema del principio di solidarietà non può prescindere dal riferimento fondamentale al pensiero di Durkheim. Al sociologo francese si richiamano direttamente, infatti, sia le tesi del funzionalismo normativo (Parsons), sia quelle della teoria sistemica (Luhmann). Di contro, uno sviluppo più autonomo si ritrova nelle tesi del movimento solidaristico e in quelle di Max Scheler. Una posizione a se stante risulta quella del solidarismo nella dottrina sociale cattolica, sostenuto da vari pensatori, tra cui il più noto è il gesuita tedesco Heinrich Pesch (1854-1926).

La questione che maggiormente ha interessato la ricerca contemporanea è quella del nesso tra solidarietà e giustizia. Sempre Durkheim è il riferimento d'obbligo iniziale. Verso la fine del suo studio sulla divisione del lavoro sociale, egli asseriva che il compito delle società più avanzate è quello di creare la giustizia perché l'affermarsi della solidarietà organica ha come presupposto la realizzazione della giustizia, e in particolare dell'eguaglianza delle condizioni di partenza e delle opportunità.

Negli ultimi decenni del secolo XX intorno a questi temi si è sviluppato di qua e di là dall'Atlantico un ampio dibattito tra filosofi della politica e del diritto e sociologi. Ne presentiamo una sintetica campionatura attraverso i riferimenti a due pensatori statunitensi, John Rawls e Richard Rorty, e al tedesco Jürgen Habermas.

5.1. John Rawls

John Rawls (1921-2002) è autore di una notissima teoria della giustizia, ispirata a Kant, che si muove in un contesto generale di critica alle tesi utilitaristiche. Riprendendo idee del contrattualismo e, per il tema solidaristico che ci interessa, richiamandosi alla lezione di Durkheim, Rawls sviluppa un discorso relativo al nesso tra solidarietà e giustizia a partire dal concetto di "equità" (*fairness*). Da un lato egli definisce la giustizia come una virtù delle istituzioni o delle pratiche sociali, dall'altro definisce l'equità come la correttezza di rapporti tra persone che competono o cooperano tra di loro.

L'equità è dunque anche un presupposto per la solidarietà. Il vincolo solidaristico si instaura allorché tra più persone libere vige un rapporto di equità tale da imporre una serie di obblighi morali che vanno dal rispetto le regole condivise, all'impegno personalmente per la riuscita delle azioni collettive, dall'applicazione del principio di reciprocità nella redistribuzione dei benefici ottenuti, alla difesa dei valori di libertà, eguaglianza e retribuzione per i servizi che promuovono il bene comune. A queste condizioni la società, nella quale pure esistono ineguaglianze e ingiustizie, può cercare di ridurre le differenze socio-economiche, realizzando un equo sistema di cooperazione. Ecco una pagina di Rawls, tratta dal saggio del 1958 intitolato *Giustizia come equità. Una riformulazione*, in cui vengono indicati quali principi siano alla base di una società organizzata secondo un equo sistema di cooperazione:

Solidarietà, giustizia, equità

Uno degli obiettivi praticabili della giustizia è, come ho già detto, quello di fornire una base filosofica e morale accettabile alle istituzioni democratiche, e quindi di affrontare la questione di come vadano intese le rivendicazioni di libertà e uguaglianza. A tale scopo, noi cerchiamo nella cultura politica pubblica di una società democratica e nelle interpretazioni tradizionali della sua costituzione e delle sue leggi fondamentali certe idee (non nuove) dalle quali è possibile ricavare una concezione della giustizia politica, e facciamo l'ipotesi che i cittadini di una società democratica conoscano almeno implicitamente queste idee, che si manifestano in pratiche come la discussione politica quotidiana e i dibattiti sul significato e il fondamento dei diritti e delle libertà costituzionali.

Alcune di queste idee non nuove sono più basilari di altre; io considero fondamentali quelle che usiamo per organizzare la giustizia come equità e darle una struttura d'insieme, e la più fondamentale di tutte è quella della società come equo sistema di cooperazione nel tempo, da una generazione alla successiva. Usiamo questa idea come principio organizzativo centrale nel nostro tentativo di elaborare una concezione politica della giustizia adatta a un regime democratico.

Questo principio centrale viene sviluppato insieme ad altre due idee fondamentali a esso associate, quella dei cittadini (cioè di coloro che s'impegnano nella cooperazione) come persone libere e uguali e quella di società bene ordinata, ovvero di società regolata efficacemente da una concezione pubblica della giustizia.

Queste idee intuitive fondamentali sono già note, come ho detto, alla cultura politica pubblica di una società democratica; sebbene non vengano formulate esplicitamente molto spesso e i loro significati non siano chiaramente delimitati, esse possono svolgere un ruolo fondamentale nel pensiero politico della società e nel modo in cui le sue istituzioni sono interpretate, per esempio, dai tribunali e da testi, storici e non storici, considerati permanentemente validi. Il fatto che da un punto di vista politico, e nel contesto della discussione pubblica degli aspetti basilari dei diritti politici, i cittadini di una società democratica non considerino il loro ordine sociale né un ordine naturale immutabile né una struttura istituzionale giustificata da dottrine religiose o da principi gerarchici legati a valori aristocratici, ci fa supporre che molti lo vedano come un sistema di cooperazione sociale (né questi cittadini trovano corretto che un partito politico cerchi, dichiarandolo esplicitamente nel proprio programma, di negare a un gruppo ben identificato i suoi diritti e le sue libertà di base).

L'idea organizzatrice centrale di cooperazione sociale ha almeno tre caratteri essenziali:

La cooperazione sociale è cosa diversa da una pura e semplice attività socialmente coordinata - per esempio da un'attività regolata da ordini emanati da un'autorità centrale assoluta - ed è guidata da regole e procedure pubblicamente riconosciute che i cooperanti accettano e considerano atte a regolare la loro condotta.

L'idea di cooperazione comprende quella degli equi termini a cui cooperare: termini che ogni partecipante può ragionevolmente accettare (e qualche volta dovrebbe accettare) purché tutti gli altri facciano lo stesso. Gli equi termini della cooperazione specificano un'idea di reciprocità: chiunque faccia la parte che le regole riconosciute gli chiedono ne deve trarre un beneficio specificato da un criterio pubblico e concordato.

L'idea di cooperazione comprende anche quella del vantaggio o bene razionale di ogni singolo partecipante. Questa idea di vantaggio razionale specifica quali siano le cose che i cooperanti cercano di promuovere dal punto di vista del loro stesso bene.

Distinguerò sempre il ragionevole dal razionale - due nozioni basilari e complementari che rientrano nell'idea fondamentale della società come equo sistema di cooperazione. Nel caso più semplice, quello di più persone che cooperano e le cui posizioni sono uguali sotto gli aspetti pertinenti (o, più brevemente, simmetriche), individui ragionevoli saranno pronti a proporre, o ad accettare quando sono altri a proporli, i principi indispensabili a specificare termini di cooperazione che tutti possano considerare equi. Inoltre persone ragionevoli si renderanno conto di dover onorare questi principi anche contro i propri interessi (se le circostanze lo richiedono), purché ci si possa aspettare che anche gli altri li onorino. È irragionevole non essere disposti a proporre principi di questo tipo o non onorare termini di cooperazione equi quando ci si può ragionevolmente aspettare che altri li accettino; è peggio che irragionevole fingere di proporli o di onorarli ma essendo pronti, se arriva l'occasione, a violarli a proprio vantaggio.

(J. Rawls, 1958, pp. 7-9)

5.2. Richard Rorty

Assai diverso da quello di Rawls è l'approccio post-analitico e postmoderno di Richard Rorty (1931-2007), che recupera la tradizione del pragmatismo americano e ne compie un confronto critico con le filosofie continentali europee (l'heideggerismo, l'hegelismo, il nietzscheanesimo, l'ermeneutica, il decostruzionismo).

In polemica con ogni concezione metafisica di verità oggettiva di tipo platonico, Rorty sostiene la concezione pragmatistica di "verità come costruzione umana", connessa a determinate pratiche sociali di giustificazione e di controllo e quindi a determinati valori.

Il punto decisivo dell'opera di Rorty, scrive Aldo G. Gargani, risiede «proprio nel rovesciamento teorico che egli opera quando, in luogo di una legittimazione degli enunciati in rapporto diretto e estensivo ai loro referenti "là fuori", indipendenti dai nostri sistemi simbolici, [...] propone invece un nuovo modo di guardare ai nostri discorsi, che non devono essere legittimati rispetto ai principi o fondamenti già predisposti, ma in relazione a ciò che riteniamo migliore, più utile, più bello da fare e da pensare nell'ambito di una comunità [...] di valori condivisi e partecipati».

Questo processo di secolarizzazione e disincantamento del mondo caratterizza tutta la modernità. Scrive Rorty nel saggio del 1989 *Contingency, irony and solidarity* (tradotto in italiano con il titolo *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*) che «a cominciare dal XVII secolo cercammo di sostituire all'amore per Dio l'amore per la verità trattando il mondo descritto dalla scienza come una semidivinità. A partire dalla fine del XVIII secolo cercammo di sostituire all'amore per la verità scientifica l'amore per noi stessi, di venerare la nostra natura profonda, spirituale e poetica, trattandola come un'ulteriore semi-divinità. La prospettiva condivisa da Blumenberg, Nietzsche, Freud e Davidson ci chiede di provare a non venerare più nulla, a non considerare niente come una semidivinità a considerare tutte - linguaggio, coscienza, comunità - come un prodotto del tempo e del caso».

Siamo di fronte ad una proposta teoretica che vuole espungere ogni considerazione morale che rimandi a ideali o valori eterni; che, in polemica con "l'universalismo etico di impronta laica" che è stato "mutuato dal cristianesimo", respinge tutto ciò che "trascende la storia e le istituzioni" o si richiama ad una "natura umana" comune. In questa prospettiva di pensiero Rorty sviluppa il tema della solidarietà, cercando di evitare che il suo rifiuto radi-

cale verso i fondamenti ultimi e i principî morali approdi ad un nichilismo etico. Per fare questo, egli intende recuperare una nozione positiva di ragione che sappia misurarsi con ciò le si oppone (le passioni, o la “volontà di potenza” nietzscheana, o l’“essere” di Heidegger). In quanto “forza che risana e concilia”, la ragione diventa il fondamento della solidarietà. Solidarietà che Rorty intende come «l’aprirsi ai bisogni delle minoranze, degli oppressi, degli emarginati nonché l’apertura inclusiva a culture altre e diverse, nella convinzione che il progresso morale consiste nel considerare le differenze di religione, nazionalità, sesso, razza ecc. come moralmente irrilevanti rispetto alla possibilità di collaborare e alleviare le sofferenze del prossimo, rifiutando crudeltà e umiliazione».

Come recita il titolo del saggio del 1989 – *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà* – le argomentazioni di Rorty ruotano intorno a tre concetti-chiave: contingenza, ironia e solidarietà.

Il termine *contingenza* si riferisce alla tesi secondo la quale non esistono essenze universali e sovratemporali, ma tutto è socializzazione e quindi circostanza storica.

Questa posizione rimanda all’unico comportamento autentico che si addice alla condizione umana, ossia all’*ironia*, che è l’atteggiamento proprio di chi rifiuta ogni assolutizzazione della realtà e la riconduce al suo carattere storico e mutevole.

Infine, il concetto di *solidarietà* completa questa triade di corretti atteggiamenti dell’uomo contemporaneo verso il mondo e la società, indicando il dovere di impegnarsi per ridurre le ingiustizie e le sofferenze degli esseri umani.

Nel brano riportato di seguito Rorty polemizza contra la tesi che tende a identificare la solidarietà come un sentimento rivolta all’«umanità in sé» e sostiene, invece, la concezione della solidarietà come dubbio autoriflessivo.

La solidarietà come dubbio autoriflessivo

Il modo filosofico tradizionale di spiegare quello che intendiamo per «solidarietà umana» consiste nell’affermare che qualcosa dentro ognuno di noi - la nostra umanità essenziale - risuona in presenza di questa stessa cosa in altri esseri umani. Questa spiegazione del concetto di solidarietà collima con la nostra abitudine di dire che il pubblico del Colosseo, (...) i sorveglianti di Auschwitz e i Belgi che guardavano la Gestapo trascinar via i loro vicini ebrei erano «disumani». L’idea è che a tutti costoro mancava una componente essenziale dell’essere umano completo.

I filosofi che negano, come ho fatto io nel secondo capitolo, l’esistenza di una tale componente, di un «io centrale», non possono appellarsi a questa idea. Poiché insistiamo sulla contingenza, e quindi combattiamo idee come quelle di «essenza», «natura» e «fondamento», per noi è impossibile pensare ancora che alcune azioni e determinati atteggiamenti sono per natura «disumani». L’idea della contingenza implica infatti che il valore dell’essere umano è un concetto relativo alla circostanza storica e fondato su un temporaneo consenso su quali atteggiamenti sono normali e quali pratiche giuste o ingiuste. (...)

Descrivendo, nel terzo capitolo, l’utopia liberale, ho immaginato una società in cui l’accusa di «relativismo» avrebbe perso tutta la sua forza, in cui la nozione di «qualcosa al di là della storia» sarebbe diventata inintelligibile, ma in cui sarebbe rimasto intatto il senso di solidarietà umana. Nel quarto capitolo ho descritto il liberale ironico come colui per il quale la solidarietà nasce dall’immedesimersi con la vita altrui, nelle sue particolarità, e non dal divenire consapevoli di qualcosa di anteriormente condiviso. Nel quinto e nel sesto capitolo ho cercato di mostrare che è possibile privatizzare la teoria ironica, e in tal modo impedirle di diventare una minaccia per il liberalismo politico. Nel settimo e nell’ottavo capitolo ho cercato di mostrare come l’odio per la crudeltà - l’idea che questo è il nostro peggior misfatto - si fosse saldato, in Nabokov e Orwell, alla percezione della contingenza dell’io e della storia.

In quest’ultimo capitolo farò alcune considerazioni più generali sull’idea secondo cui noi avremmo il dovere morale di sentirci solidali con tutti gli altri esseri umani. Comincio da una teoria a cui ho accennato di passaggio nel primo capitolo: l’analisi dell’obbligazione morale in termini di «intenzioni del noi» proposta da Wilfrid Sellars. Il concetto esplicativo fondamentale in questo contesto è, per Sellars, «uno di noi», ovvero il concetto a cui fanno appello locuzioni come «i tipi come noi» (in contrasto con commercianti e servi), «un compagno di lotta politica [radicale]», un «Greco come noi» (in contrasto con un barbaro) o un «cattolico come noi» (in contrasto con un protestante, un ebreo o un ateo). Ora, io sostengo che «uno di noi esseri umani» (in contrasto con gli animali, i vegetali e le macchine) non può avere lo stesso senso degli esempi

precedenti. Affermo che «noi» ha, di norma, una valenza contrappositiva, nel senso che si contrappone a un «loro» fatto anch'esso di esseri umani... di quelli sbagliati. (...)

Quando i problemi di questo tipo danno l'impressione di artificiosità che hanno cominciato a dare a partire da Nietzsche, la gente può iniziare a dubitare del concetto di solidarietà umana. Per non rinunciare a questo concetto, e allo stesso tempo tener ferma l'idea nietzscheana del carattere storico del sentimento di obbligazione morale, dobbiamo renderci conto che un *focus imaginarius* non ci perde nulla a essere un'invenzione invece che una caratteristica intrinseca della mente umana (come pensava Kant). Lo slogan «abbiamo dei doveri verso gli esseri umani come tali» deve essere pensato come un mezzo per ricordarci di continuare a cercare di estendere il più possibile la nostra percezione del «noi». Questo slogan ci invita ad andare avanti nella direzione indicata da alcuni avvenimenti del passato: l'inclusione nel «noi» della famiglia della caverna vicina, poi della tribù oltre il fiume, poi della confederazione di tribù oltre le montagne, poi dei miscredenti d'oltremare (e poi, forse come ultima cosa, di tutti i manovali che hanno sempre eseguito i nostri sporchi affari). Dovremmo cercare di continuare questo processo. Dovremmo tener d'occhio gli emarginati – coloro che istintivamente consideriamo ancora come «loro» invece che come «noi». Dovremmo cercare di notare le nostre somiglianze con loro. Il modo giusto di interpretare quello slogan è di considerarlo un invito a creare un senso di solidarietà più esteso di quello che abbiamo al momento. Il modo sbagliato è quello di considerarlo un invito a riconoscere tale solidarietà, concepita come qualcosa di preesistente. Perché in questo caso lasciamo il fianco scoperto all'insulsa domanda scettica «Questa è vera solidarietà?». Lasciamo il fianco scoperto all'insinuazione nietzscheana che la fine della religione e della metafisica dovrebbe significare la fine di ogni tentativo da parte nostra di non comportarci crudelmente. (...)

In sintesi, propongo di distinguere tra la solidarietà come identificazione con l'«umanità in sé» e la solidarietà come dubbio autoriflessivo, quel dubbio che gradualmente, negli ultimi secoli, è stato inculcato agli abitanti degli Stati democratici dubbio sulla loro sensibilità al dolore e all'umiliazione altrui, dubbio sull'adeguatezza degli attuali ordinamenti istituzionali per fronteggiare questo dolore e questa umiliazione, curiosità di sapere se vi sono alternative possibili. L'identificazione con l'umanità in sé mi sembra impossibile: un'invenzione da filosofi, un maldestro tentativo di secolarizzare l'idea della comunione con Dio. Il dubbio autoriflessivo mi sembra il tratto caratteristico della prima epoca della storia umana in cui molte persone sono arrivate a scindere la domanda «Tu credi e desideri quello che noi crediamo e desideriamo?» dalla domanda «Stai soffrendo?». Per usare il mio gergo, molti sono riusciti a distinguere la domanda che chiede se tu e io abbiamo lo stesso vocabolario decisivo da quella che chiede se stai male. Scindendo queste due domande diventa possibile distinguere il pubblico dal privato, il problema del dolore da quello dello scopo della vita, la sfera del liberale dalla sfera dell'ironico. Così diventa possibile, per un'unica persona, essere tutte e due le cose.

(R. Rorty, 1989, tr. it., pp. 217-19, 224-27)

5.3. Jürgen Habermas

Molti dei filoni di ricerca sviluppati da Habermas (1929 - vivente) trovano la loro sintesi teorica – come è noto – nell'ampio saggio intitolato *Teoria dell'agire comunicativo*, del 1981. Si tratta di un'opera molto complessa in cui Habermas si prefigge lo scopo di delineare una teoria organica della razionalità critica e comunicativa.

Le varie pratiche comunicative sono analizzate per ricercare le condizioni che rendono possibile la libertà della comunicazione e che salvaguardano la capacità critica verso il sistema di relazioni socio-culturali esistente. Habermas utilizza le acquisizioni della filosofia novecentesca dopo la svolta linguistica e ne rielabora le tesi di fondo al fine di mostrare che l'uso del linguaggio implica l'accettazione del sistema culturale di cui è espressione, ma ha in sé la possibilità di interpretare e superare criticamente il patrimonio culturale che racchiude.

Centrale nell'analisi dell'autore è la distinzione tra “agire strumentale” (guidato dalla ragione strumentale) e “agire comunicativo” (guidato dalla ragione comunicativa). Il primo è orientato ad organizzare e trasformare la realtà esterna secondo criteri di efficienza; il secondo è orientato a consentire la reciproca comprensione tra i partecipanti alla comunicazione (e apre al mondo dei significati e dei valori).

Perché la comunicazione sia possibile e raggiunga lo scopo di liberare gli uomini da ogni forma di dipendenza sociale, occorre che le interazioni tra i soggetti comunicanti siano d'accordo nel coordinare razionalmente le loro azioni e nel riconoscere che le loro varie esigenze hanno una validità intersoggettiva. Su questa base si può fondare un'etica della comunicazione basata su un imperativo categorico di tipo kantiano: la pretesa di universalità della ragione.

Questo principio non ha una fondazione metafisica, ma è la condizione trascendentale che rende possibile la comunicazione tra i parlanti, ed ha come corollario il fatto che tutti i membri di una società devono avere un'intesa sulle norme che permettono di coordinare il loro agire.

All'interno di questo quadro teorico molto articolato e complesso le idee di giustizia e di solidarietà hanno un'importanza fondamentale e si presentano come due aspetti della medesima realtà etica universale, le cui norme devono avere la funzione di tutelare sia i diritti e la libertà individuali, sia il bene della comunità di appartenenza. La giustizia, allora, garantisce che tutti i membri della società siano trattati con eguaglianza e la solidarietà diventa "parte integrante di una morale universalistica", perdendo il carattere particolaristico che costituiva uno dei possibili difetti della solidarietà operaia.

Habermas insiste nel rivendicare il carattere universale della giustizia e della solidarietà, carattere che, a suo dire, era presente solo parzialmente nelle società premoderne, in cui le aspettative di reciprocità di ogni prassi comunicativa quotidiana non oltrepassavano i confini del mondo di vita concreto della famiglia, della tribù, della città o della nazione. Di contro, nella prospettiva di una comunità comunicativa ideale "la giustizia concepita in senso post-convenzionale può convergere con il suo altro, la solidarietà, solo quando sia stata trasformata alla luce dell'idea di una formazione discorsiva e universale della volontà".

Nel brano riportato di seguito Habermas mostra come nei processi di integrazione sociale la solidarietà sia un valore essenziale per garantire sia la stabilizzazione delle identità dei gruppi sociali sia il mantenimento delle componenti strutturali del mondo vitale.

La solidarietà nell'agire orientato all'intesa nel mondo vitale

La riproduzione culturale del mondo vitale assicura che le situazioni nuove che compaiono nella dimensione semantica siano collegate agli stati esistenti del mondo. Essa garantisce la continuità della tradizione e una coerenza del sapere sufficiente per la prassi quotidiana. La continuità e la coerenza si commisurano alla razionalità del sapere accettato come valido. Ciò emerge nei disturbi della riproduzione culturale che si manifestano in una perdita di senso e determinano corrispondenti crisi di legittimazione e di orientamento. In tali casi gli attori non possono più coprire, con la loro riserva di sapere culturale, il bisogno di comprensione che si crea con le situazioni nuove. Gli schemi interpretativi accettati come validi falliscono e la risorsa «senso» scarseggia.

L'integrazione sociale del mondo vitale assicura che le situazioni nuove che compaiono nella dimensione dello spazio sociale siano collegate agli stati esistenti del mondo. Essa provvede al coordinamento di azioni attraverso relazioni interpersonali regolate in modo legittimo e stabilizza l'identità dei gruppi in una misura sufficiente per la prassi quotidiana. Qui il coordinamento delle azioni e la stabilizzazione delle identità di gruppo si misurano alla solidarietà dei partecipanti. Ciò si vede nei disturbi dell'integrazione sociale che si manifestano in anomia e in corrispondenti conflitti. In tali casi gli attori non possono più coprire col patrimonio esistente degli ordinamenti legittimi il fabbisogno di coordinamento che si crea con le situazioni nuove. Le appartenenze sociali regolate in modo legittimo non sono più sufficienti e la risorsa «solidarietà sociale» scarseggia.

La socializzazione degli appartenenti ad un mondo vitale assicura infine che le situazioni nuove che compaiono nella dimensione del tempo storico siano collegate agli stati esistenti del mondo. Essa garantisce per le generazioni seguenti l'acquisizione di capacità generalizzate di azione e provvede all'armonizzazione fra biografie individuali e forme vitali collettive. Le capacità interattive e gli stili della condotta di vita si misurano all'imputabilità delle persone. Ciò si vede nei disturbi del processo di socializzazione che si manifestano nelle psicopatologie e in corrispondenti fenomeni di alienazione. In tali casi le capacità degli attori non sono sufficienti a mantenere l'intersoggettività delle situazioni di azione definite in comune. Il sistema della personalità può conservare la propria identità soltanto con l'aiuto di strategie difensive che intaccano una partecipazione alle interazioni che sia adeguata alla realtà, sicché scarseggia la risorsa «forza dell'io».

Una volta operate queste distinzioni, si pone l'interrogativo su quali siano i contributi che i singoli processi di riproduzione forniscono per il mantenimento delle componenti strutturali del mondo vitale. Se la cultura offre un sapere valido in misura tale che può essere coperto il bisogno di comprensione dato in un mondo vitale, i contributi della riproduzione culturale al mantenimento delle due altre componenti consistono, da un lato, in legittimazioni per le istituzioni esistenti e, dall'altro, in modelli comportamentali efficaci nella formazione in vista dell'acquisizione di capacità generalizzate di azione. Se la società è socialmente integrata al punto tale che può essere coperto il bisogno di coordinamento dato in un mondo vitale, i contributi del processo di integrazione al mantenimento delle due altre componenti consistono, da un lato, in appartenenze sociali legittimamente regolate degli individui, dall'altro, in vincoli morali o obbligazioni. Il patrimonio di valori culturali, che è istituzionalizzato in ordinamenti legittimi, viene incorporato in una realtà normativa, se non impermeabile alla critica, capace però di resistenza e viene così sottratto al test permanente dell'agire orientato all'intendersi. Se infine i sistemi della personalità hanno formato un'identità così solida da poter superare in modo adeguato le situazioni che compaiono nel loro mondo vitale, il contributo dei processi di socializzazione al mantenimento delle due altre componenti consiste, da un lato, in prestazioni interpretative e dall'altro in motivazioni per azioni conformi alle norme.

I singoli processi di riproduzione possono essere valutati in conformità alla razionalità del sapere, alla solidarietà degli appartenenti e all'imputabilità della persona adulta.

(J. Habermas, 1986, tr. it., pp. 734-735)

Indicazioni bibliografiche e sitografiche.

Per un primo approccio la tema di possono consultare le seguenti voci di dizionari di filosofia e scienze sociali:

“Solidarietà” (P. Volontè), in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006

“Solidarismo” (A. Groppali), in *Enciclopedia filosofica*, cit.

“Solidarietà”, in L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1993

Un approfondimento dell'argomento si trova in due articoli on-line:

R. Zoll, “Solidarietà”, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali* – Treccani (1998), anche in: [http://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta_\(Enciclopedia-delle-Scienze-Sociali\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/solidarieta_(Enciclopedia-delle-Scienze-Sociali)/)

M. G. Losano, “La questione sociale e il solidarismo francese: attualità d'una dottrina antica”, <http://www.dircost.unito.it/dizionario/pdf/Losano-Solidarismo.pdf>

Il solidarismo è trattato ampiamente in: G. Menegazzi, *I fondamenti del solidarismo*, Milano 1965.

I brani degli autori citati nel testo sono tratti da:

A. Comte, *Discours sur l'esprit positif* (1844), Paris 1985 (tr. it.: *Discorso sullo spirito positivo*, in A. Comte. *Opuscoli di filosofia sociale*, Firenze 1969).

É. Durkheim, *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (1893), Paris 1960 (tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Milano 1989).

J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1981 (tr. it.: *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna 1986).

J. Rawls, *Justice as fairness*, New York 1958. (tr. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano 2002).

J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, Mass., 1971 (tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano 1982).

R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Mass., 1989 (tr. it., *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Bari-Roma, 1989).

III

Quali virtù proporre ai giovani di un possibile secolo XXlesimo

Mariangela Ariotti

1. Questo convegno ha presentato un arco di problemi e di possibili soluzioni che vanno dalle teorie di una crescita compatibile alle teorie di una crescita solidale fino alle teorie della decrescita (infelice o felice che sia). Se le analisi sono molteplici e non sempre compatibili fra loro, l'elemento ricorrente è stato la consapevolezza di una svolta radicale che si viene compiendo: la possibilità di pensare e praticare un nuovo modo di produrre e di consumare, anzi, qualcosa di più cogente di una mera possibilità: l'essere 'costretti' a produrre con logiche diverse da quelle che le rivoluzioni industriali dei secoli XVIII e XIX avevano imposto e a consumare adottando stili di vita consapevoli delle nuove, gravi criticità che il vecchio modello ci ha lasciato in eredità. Questo comporta una profonda risistemazione della gerarchia dei valori che presiedono non solo alla produzione e ai consumi ma anche alla cultura che li supporta o che comunque ne è coeva.

Assumendo il punto di vista della cultura che passa attraverso l'insegnamento nella scuola, almeno tre punti possono qui essere suggeriti alla riflessione:

a. Il primo riguarda la inadeguatezza degli strumenti concettuali otto-novecenteschi che continuano ad essere utilizzati nella narrazione che la scuola fa ai ragazzi del mondo. Si pensi ad esempio al concetto di *progresso*.

b. Di qui, secondo punto, la necessità di ricalibrare i contenuti che vengono trasmessi in un percorso formativo. Detto in termini più diretti: occorre dare agli studenti strumenti conoscitivi diversi rispetto agli abituali contenuti disciplinari, occorre raccontare la storia – e non solo la storia economica – in modo diverso, leggere dentro alla riflessione filosofica portando alla luce o in una luce diversa tracce più utili, chiedere ai filosofi passati spunti per una diversa filosofia dell'avvenire

c. Occorre poi in terzo luogo invitare a riflettere su una nuova *etica* capace di incidere sui tratti antropologici del vecchio mondo e di affrontare la svolta.

2. È su questo terzo punto che ho pensato ad una proposta di esercitazione didattica su un saggio di Norberto Bobbio che appartiene al filone degli scritti morali. Si tratta di una conferenza che Bobbio ha tenuto a Milano all'inizio degli anni '80, su invito della Fondazione Corrente e di Ernesto Treccani dal titolo "Elogio della mitezza"; conferenza rimasta inedita per almeno una decina d'anni e pubblicata con altri scritti nel 1994 da "Linea d'ombra"². Rispetto al filone più studiato delle opere di Bobbio, dedicate alla teoria giuridica e politica e alla storia del pensiero politico, questo saggio si colloca volutamente all'esterno.

La particolarità di questo breve scritto è data non solo e non tanto dal fatto che lo stesso Bobbio lo classifichi come 'estravagante', esterno, perché si colloca nell'ambito della filosofia 'morale', ma anche perché parla delle 'virtù', un aspetto, questo che, se può ricordare la trattazione delle virtù nell'etica antica, è assai lontano dall'etica delle regole, l'etica dei diritti e dei doveri, affrontata dall'etica moderna e contemporanea e vicina agli interessi di teoria giuridica e politica prevalenti nel pensiero di Bobbio.

Aggiungiamo ancora che fra l'etica antica, in cui si incontra la trattazione delle virtù (ma è un'etica normativa ugualmente) e la riflessione moderna razionalistica e orientata sui diritti, si collocano le teorie secentesche e settecentesche sulle passioni, la dottrina del diritto naturale e molte altre cose.

È nell'Ottocento che viene sancita l'eclissi del discorso sulle virtù. Come scrive Hegel nella *Filosofia del diritto*, §150, Zusatz "il parlare della virtù confina facilmente con la declamazione vuota, poiché così si parla soltanto di qualcosa di astratto e di indeterminato". E Bobbio appartiene sicuramente a questa fase di eclissi.

Prima traccia di ricerca: la ricostruzione di una sorta di storia dell'etica delle 'virtù' dall'etica antica al dibattito contemporaneo [es. A. MacIntyre citato dallo stesso Bobbio]. L'incipit del saggio da questo punto di vista è molto interessante didatticamente quando distingue l'etica delle virtù dall'etica del dovere e, riprendendo Kant, divide l'etica del dovere fra il vincolo interno, rappresentato dalla morale, dal vincolo (o prescrizione) esterna rappresen-

² Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano 1994.

tata dal diritto. Le virtù sono citate nella *Metafisica dei costumi* II parte Introd., I come forza per orientare la volontà. [“La parte della dottrina generale dei doveri che sottomette a leggi non la libertà esterna ma la libertà interna è una dottrina della virtù”].

Bibliografia per questa parte:

Aristotele, *Etica nicomachea*, Laterza, Bari 1965 (specie dal secondo al quarto libro)

Cartesio, *Le passioni dell’anima*, in *Opere filosofiche* vol quarto, Laterza, Roma-Bari 1986

Spinoza, *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959 (specie “Parte terza. Origine e natura degli affetti”)

Kant, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1970

Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965

A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988

Scritto stravagante quindi, di un intellettuale sicuramente lontano dal contesto intellettuale e politico che nel nostro presente si va profilando; pure questo scritto mi pare dotato di una sua sorprendente lungimiranza.

3. Ridimensionato il tema con queste considerazioni, torniamo alla occasione che dà inizio a questa conferenza. Richiesto di scegliere una virtù, Bobbio sceglie la ‘mitezza’, sorprendentemente, poiché non è stato certo un maestro mite, anzi, assai pronto ad accendersi. Come spiegare allora questa scelta?

Sicuramente le armi del razionalismo hanno fondato l’etica delle regole, pure oggi occorre una analisi più complessa di fronte al crescente riimporsi della *pleonexia* [πλεοναζω sono smodato, passo i limiti; πλεονεξια cupidigia, arroganza cfr. Platone *Simposio* 188] che, dopo essere stata il peccato morale dell’etica classica ora si ripresenta come risultato finale del consumismo esasperato, della aggressività del capitalismo speculativo (e questo Bobbio forse non lo sapeva ancora) e dell’arroganza del potere (e questo forse Bobbio era arrivato a vederlo, essendo morto nel 2004, a seconda repubblica già ampiamente dispiegata).

Seconda traccia di ricerca: Prima di entrare nel merito dell’analisi che Bobbio fa della mitezza e delle sue caratteristiche proporrei la lettura delle pagine del *Gorgia* in cui viene riportato il discorso di Callicle e aprirei una prima discussione sull’incompatibilità fra eguaglianza, equità e pleonexia

Bibliografia per questa parte:

Platone, *Gorgia* in *Dialoghi filosofici*, vol. primo, UTET, Torino 2000.

Il pensiero moderno ha contrapposto alla *pleonexia* l’età delle regole capaci di garantire i diritti e di definire i doveri. Ma nel caso in cui le regole faticino ad imporsi, o siano sbeffeggiate da chi reclama libertà dalle regole, in questo caso può partire l’analisi delle virtù quotidiane di cui deve esser dotato l’uomo e il cittadino e in particolare può iniziare l’elogio della mitezza.

Terza traccia di ricerca: esercitazione di schedatura a punti [paragrafazione] e di individuazione della struttura argomentativa del testo.

- a. Bobbio, secondo il suo solito stile argomentativo, divide il suo intervento in parti o punti ben precisi: Inizia con alcune OSSERVAZIONI di tipo LINGUISTICO
- b. COLLOCA quindi LA VIRTÙ DELLA MITEZZA in una FENOMENOLOGIA DELLE VIRTÙ
- c. Lavora su ciò che si presenta come OPPOSTO ALLA MITEZZA
- d. Ricerca ciò che si presenta ANALOGO ma in realtà è DIVERSO DALLA MITEZZA
- e. Conclude con quelle che secondo lui possono essere presentate come VIRTÙ COMPLEMENTARI alla mitezza

Bibliografia per questa parte:

Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d’ombra, Milano 1994.

4. Bobbio inizia con osservazioni di tipo linguistico sulla differenza fra mitezza e mansuetudine. Il punto che mi sembra più rilevante è la traduzione (o meglio conversione) dei due sostantivi, 'mitezza' e 'mansuetudine' nei verbi corrispondenti: "mitigare" e "ammansire". Così si mette in evidenza la differenza fra i due termini che paiono in certe versioni equivalenti (cita le traduzioni delle beatitudini in Matteo 5.5).

Infatti ammansire significa rendere qualcuno mansueto sottraendolo allo stato naturale, spontaneo, ferino, selvaggio. Ad esempio Orfeo col suo canto ammansisce le fiere.

Mitigare invece si riferisce ad atti, atteggiamenti, azioni, passioni umane: si mitiga il rigore di una legge, la severità di una condanna, il dolore fisico o morale, l'ira, la collera, lo sdegno ... [All'inizio degli anni novanta è uscito un libro di un giurista allievo di Bobbio, G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, che trattava della 'mitezza costituzionale'³].

Da questo Bobbio ricava che la mansuetudine è una virtù individuale, indica una disposizione d'animo dell'**individuo** ed è una disposizione passiva [**riflessiva**].

La mitezza è una disposizione d'animo che si manifesta solo alla presenza dell'altro, nei confronti dell'altro; è una **virtù sociale** [disposizione **attiva**].

Questo è il primo dei punti chiave: si tratta ora di definire con chiarezza questa virtù.

Quarta traccia di ricerca: come si definisce una virtù

La questione che precede la lettura di questa parte centrale, sulla collocazione della virtù della mitezza nella fenomenologia delle virtù, su ciò che si oppone alla virtù della mitezza e su ciò che sembra analogo ma se ne distingue è: come si fa a definire un oggetto che appartiene non al piano ontologico (qui da Aristotele sono in molti ad assisterci) ma al piano assiologico?

Avremmo due grandi modelli, il primo fornitoci da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, il secondo da Spinoza nell'*Ethica*. Il primo con il sistema della μεσότης, la medietà, il secondo con un procedimento di tipo generativo.

Chiaramente il filosofo Bobbio nel suo scritto 'estragante' non può attingere a questi due modelli di scrittura e di argomentazione.

Preferisce ispirarsi al *De diffinitione* di Severino Boezio, dove su ben 14 specie di definizioni elencate dall'autore ben si prestano la 5° per differenza, la 7° per privazione del contrario, la 10° per mancanza del pieno nello stesso genere.

Bibliografia per questa parte:

Aristotele, *Etica nicomachea*, Laterza, Bari 1965 (specie dal secondo al quarto libro)

Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959 (specie "Parte terza. Origine e natura degli affetti")

5. Vediamo come Bobbio colloca la virtù della mitezza nella fenomenologia delle virtù.

Qui suggerisce di confrontare tre testi che presentano tre modelli:

- il principe di Machiavelli, "golpe e liono"
- l'eroe cosmico-storico hegeliano
- il principe delineato da Erasmo ne *L'educazione del principe cristiano*.

Il principe di Machiavelli e l'eroe di Hegel sono dotati di virtù forti, regali, dei potenti, e, anticipando, potremmo dire pubbliche, politiche, mentre il principe cristiano di Erasmo al contrario è dotato di virtù 'deboli' [dal punto di vista analitico, non assiologico] proprie dell'uomo privato come la clemenza, la gentilezza, l'equità, la civiltà, la benignità ecc. ...

Quinta traccia di ricerca: confronto di testi e di immagini

Bibliografia per questa parte:

³ Gustavo Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge diritti giustizia*, Einaudi, Torino 1992.

Machiavelli, *Il principe*, Einaudi, Torino 1955 (specie dal cap. XV al XIX)

Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol I La nuova Italia editrice, Firenze 1963 (specie I, I, 2, c, “gli individui cosmico-storici”)

Erasmus da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, Signorelli editore, Roma 1992.

6. Procedendo quindi per negazione o privazione del contrario si affronta ciò che si oppone alla mitezza prendendo in esame tre ‘affetti dell’anima’, per usare il linguaggio di Spinoza:

a. L’**arroganza** che Bobbio definisce ‘opinione esagerata di sé’. Si può confrontare con Spinoza “la superbia è letizia sorta dal fatto che **l’uomo sente di sé più del giusto**” def. 28 e 6 degli affetti, *Ethica* cit.

b. La **protervia** che è arroganza ostentata

c. La **prepotenza** cioè l’abuso di potenza.

Tutti e tre questi affetti si contrappongono alla mitezza che consiste nel **lasciar essere l’altro quello che è**, non gareggiare, non confliggere, non voler vincere, non voler dividere il mondo fra vincitori e vinti. Questo gioco degli opposti mette in luce un carattere importante: **la mitezza non è una virtù politica (sociale sì, politica no), anzi è la più impolitica delle virtù.**

A proposito di immagini, animali ‘politici’ sono invece il leone e la volpe per Machiavelli, il lupo per Hobbes.

7. Procedendo poi per differenza o mancanza del pieno nello stesso genere: si esamini ora l’analogo ma diverso dalla mitezza. Il mite non deve essere confuso, né scambiato, né ridotto a **remissivo**, carattere che denota una rinuncia alla lotta per debolezza. Il mite rifiuta la gara distruttiva; è distaccato dai beni che accendono la cupidigia; non ha lo spirito di faida.

Né la mitezza deve essere scambiata con **l’umiltà**: l’umile è soltanto un testimone, nobilissimo ma senza speranza, di questo mondo [per Spinoza prop 53 l’umiltà non è una virtù, è tristezza che sorge dal fatto che l’uomo contempla la sua impotenza. cfr op. cit.].

Il mite può essere considerato come l’anticipatore di un mondo migliore.

Ancora: la mitezza non deve essere scambiata con la **modestia**: la modestia nasce dal confrontarsi con se stessi, mentre la mitezza è una virtù sociale, non individuale; ma soprattutto la modestia è una sottovalutazione di sé non sempre sincera, anzi spesso ipocrita.

La mitezza quindi è un modo di essere verso l’altro “**siamo miti di fronte al nostro prossimo**”.

8. Infine “**la mitezza lambisce il territorio della tolleranza e del rispetto delle idee e del modo di vivere altrui**”. Questo è il nodo fondamentale. Ma non si identifica con la tolleranza perché (e qui si vede il filosofo del diritto) è una virtù unilaterale. Cosa vuol dire? Qui si misura il riferimento agli studi di Bobbio sulle teoria giuridiche e politiche moderne. La tolleranza è **reciproca**, nasce da un accordo e dura quanto dura l’accordo.

Sesta traccia di ricerca: in concetto di tolleranza

Sarebbe estremamente interessante studiare il concetto di tolleranza in Bobbio a partire dalla pag. 28 del testo su cui stiamo lavorando e leggendo qualcuno degli altri scritti morali contenuti nel libro Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit.

Ma questa non sarebbe una traccia di ricerca bensì una nuova ricca proposta di lavoro.

9. Conclusioni

Per chiudere si può ricordare, come ben più articolato modello di indagine sulle “virtù quotidiane”, il bel libro di Tzvetan Todorov (del 91, tradotto da Garzanti nel 92) *Di fronte all’estremo. Quale etica per il secolo dei gulag e*

dei campi di sterminio?⁴ Da qui si può trarre l'idea di un titolo: **quali virtù proporre ai giovani di un possibile secolo XXI esimo** (dove per giovani si comprendono studenti inseriti nel sistema formativo nazionale, precari, esclusi, indignati, indifferenti, Neet [*Not in Education, Employment or Training*], *choosy* ecc.).

Sommario delle tracce di ricerca in funzione delle competenze:

Prima traccia di ricerca: ricostruzione di una storia dell'etica delle 'virtù'

Seconda traccia di ricerca: analisi del testo

Terza traccia di ricerca: esercitazione di schedatura a punti [paragrafazione] e di individuazione della struttura argomentativa del testo

Quarta traccia di ricerca: il problema della definizione nella scrittura filosofica e argomentativa

Quinta traccia di ricerca: confronto di testi e di immagini

Sesta traccia di ricerca: il concetto di tolleranza.

⁴ Tzvetan Todorov, *Di fronte all'estremo. Quale etica per il secolo dei campi di sterminio?*, Garzanti, Milano 1992.

Agire la solidarietà in ambiente formativo scolastico

Bianca Maria Ventura

1. Considerazioni introduttive

Un dato ricorrente nell'esperienza professionale dei docenti è la loro difficoltà a promuovere apprendimenti che assumano significato vitale per gli studenti. La riflessione sulla solidarietà, ad esempio, ancorché condotta in modo profondo, non sempre produce una modifica sostanziale sugli atteggiamenti degli studenti e sulle loro condotte che restano spesso caratterizzate da forte individualismo, da narcisismo ed indifferenza. La domanda è: *perché, malgrado l'attenzione ai temi della cittadinanza, dei diritti umani, dell'intercultura – mostrata dalla scuola negli ultimi decenni – le giovani generazioni fanno fatica a comprendere la realtà multi-etnica e multiculturale e ancor più a contenere ansia, paura e sospetto all'interno della relazione interpersonale?* La ragione di ciò è spesso individuata nella distanza tra l'esperienza culturale – promossa a scuola – e la più complessiva esperienza esistenziale. Il *fare esperienza*, come è noto, è condizione imprescindibile dell'apprendimento, il quale si realizza proprio a fronte della reiterazione nel tempo dei contenuti di esperienza. Se, dunque, a scuola la riflessione sulla solidarietà – ancorché condotta con impegno intenso – manca di misurarsi continuamente con la cultura pregressa che gli studenti portano con sé, rischia di restare relegata al tempo dello studio, non produce contagio nella vita quotidiana. Gli studenti sono portatori di atteggiamenti sociali⁵ che in fase di progettazione educativa e programmazione didattica i docenti possono solo immaginare, ma che non conoscono. È con questo complesso mondo interiore degli studenti, di tutti quelli che compongono il gruppo-classe e di ciascuno in particolare, che la promozione degli apprendimenti a scuola deve continuamente misurarsi. Gli atteggiamenti implicano, infatti, una *valutazione*, cioè una complessiva presa di posizione – *favorevole* o *sfavorevole* – nei confronti di qualcosa o di qualcuno, e questa valutazione influenza sia i modi di sentire, sia i modi di agire delle persone. E, dunque, è possibile che gli stimoli culturali dati a scuola in materia di solidarietà si misurino con abitudini, credenze, emozioni di segno completamente diverso. La stessa definizione concettuale della solidarietà allude, come si è detto, ad una tale molteplicità di significati che la sua traduzione in condotte richiede non solo l'approfondimento teorico, ma anche l'esercizio pratico reiterato nel tempo. Ed è qui che si annida la questione di maggior rilevanza educativa: nella coerenza tra conoscenze e valutazioni da un lato e condotte dall'altro. La dissonanza tra le une e le altre genera disagio, per uscire dal quale si possono modificare o le condotte o, più frequentemente, gli atteggiamenti. Di qui l'ipotesi: *se la scuola promuove esperienze concrete di solidarietà – significative, forti e coinvolgenti, in cui anche le emozioni, accanto alle conoscenze siano legittimate ed in cui le abitudini e le credenze siano continuamente poste a vaglio critico – ci sono buone possibilità che gli apprendimenti scolastici recuperino un significato vitale.*

2. La solidarietà agita

Che possibilità ha la scuola di promuovere esperienze di solidarietà? Una principalmente: l'organizzazione della didattica. L'orizzonte è quello del *cooperative learning*, caratterizzato da un fare collaborativo, cooperativo e solidale, volto al raggiungimento di un obiettivo comune, di cui tutti e ciascuno si sentano personalmente responsabili. Nonostante la sua lunga tradizione pedagogica e psicologica il lavoro cooperativo a scuola si presenta molto faticoso perché in forte controtendenza rispetto ai correnti atteggiamenti competitivi ed individualistici. I valori cui si ispira – *la partecipazione attiva, il reciproco aiuto, la tensione verso obiettivi comuni, la collaborazione, il confronto critico, la condivisione di responsabilità, il riconoscimento degli errori, il rispetto e l'accoglienza dell'altro* – pur trovando un facile consenso sul piano teorico, nei fatti vengono spesso smentiti dagli studenti e dalle loro stesse famiglie. Se, però, i giovani sperimentano personalmente la forza della cooperazione, se comprendono che *insieme* si va più lontano senza l'ansia di arrivare *primi*, allora quei valori appaiono meno astratti e meno difficili da vivere.

⁵ Per atteggiamento sociale si intende l'insieme di concetti, credenze, emozioni, abitudini e atti sociali che singole persone o gruppi di persone (soggetti sociali) hanno nei confronti di singole persone, o gruppi di persone o istituzioni sociali e più in generale nei confronti di tutte le cose presenti nel proprio spazio vitale (oggetti sociali).

La didattica si organizza, allora, attorno al *gruppo* che diventa il luogo della sperimentazione delle idee. La vita di gruppo non esclude la dimensione personale degli studenti, intende anzi valorizzarla. Al lavoro collettivo, infatti ne precede sempre uno individuale. Ogni studente porta nel gruppo una curiosità, un interrogativo, un particolare punto di vista: è necessario che ognuno se ne renda consapevole perché è proprio su questa personale ricchezza che si fonda quella del gruppo. Fondamentale a questo proposito è l'attenzione ad alcuni aspetti metodologici da parte del docente. I più rilevanti:

- la *centralità del problema*: il cooperative learning guarda all'apprendimento come capacità di individuare e risolvere problemi. Sottese ai saperi disciplinari, infatti, ci sono gli interrogativi cui quei saperi tentano di fornire una risposta. Nel gruppo la situazione problematica diventa il senso profondo dello stare insieme. Questa è una delle ragioni per cui il cooperative learning è un metodo particolarmente utile alla promozione dell'esperienza filosofica in classe.
- l'*articolazione del problema*: ogni problema è complesso, poiché si presenta come intreccio di una molteplicità di questioni. Affinché gli studenti sperimentino concretamente il valore del contributo di ognuno alla sua soluzione, è necessario che l'insegnante articoli la consegna in modo tale che ogni membro del gruppo possa vivere al suo interno il ruolo di "esperto" di qualcosa e contemporaneamente, sentire il bisogno di qualcosa d'altro.
- la *chiarezza e la condivisione del compito*: lo sviluppo logico metodologico del compito procede per sequenze delineate con consegne chiare e precise volte al coinvolgimento in ugual misura, di tutti i membri. Da ciò discende la condivisione della fatica e dell'impegno nonché del risultato conseguito. Il principio sotteso alla chiarezza e condivisione del compito è, infatti, la promozione del *più alto livello possibile di partecipazione* di ciascun membro del gruppo, unito alla *parità del livello d'impegno* richiesto ad ognuno. Se si trascura il principio di equità nell'assegnazione del compito, si commette una doppia ingiustizia: verso i membri più laboriosi e motivati che si vedono costretti a lavorare anche per gli altri e verso i più pigri e meno capaci che hanno così l'alibi per lavorare di meno, invece che trovare occasioni e spazi per impegnarsi.
- l'*esercizio della responsabilità*: la capacità di rendersi responsabili dei propri pensieri e delle proprie azioni non deve essere presupposta nella vita di gruppo, ma deve costituirne l'orizzonte di senso, oltretutto la condizione per un lavoro proficuo. Anche a questo livello occorre tener presente che non si può aspirare alla formazione di un gruppo responsabile, se non si presta cura ed attenzione all'esercizio della responsabilità personale di ognuno. Se infatti il gruppo il gruppo nella sua interezza è responsabile del raggiungimento dell'obiettivo che si è dato, ogni membro del gruppo è responsabile della propria parte di lavoro e deve renderne conto individualmente. In particolare, deve concludere nei tempi concordati il proprio lavoro, facilitare il lavoro degli altri, sostenere i loro sforzi. Per facilitare l'esercizio della responsabilità personale, il docente può ricorrere ad alcune strategie organizzative, quali la *leadership diffusa*, secondo la quale ad ogni membro del gruppo viene affidato un compito preciso (ad esempio: responsabile dei contenuti, responsabile del tempo, responsabile dell'esposizione e socializzazione del lavoro; facilitatore di comunicazione, ecc.) e la *rotazione dei ruoli*, cui è legata la variazione dei punti di vista.

La saggia organizzazione della vita di gruppo da parte dell'insegnante è una sorta di mediazione tra i modi di essere dei suoi studenti e la tensione verso il loro dover essere, tra la riflessione colta e i loro atteggiamenti. L'azione concreta costituisce il luogo di questa mediazione.

3. Imparare dalle azioni

Immaginiamo ora di dover progettare un'esperienza culturale - fondata sull'idea di solidarietà - in una classe del Liceo delle Scienze Umane, ad indirizzo Economico Sociale.

- **Prima fase: l'incontro** con la storia dei Probi Pionieri di Rochdale⁶, un esempio concreto di solidarietà agita. La storia è ricca di spunti interessanti che, opportunamente selezionati dall'insegnante, si offrono all'analisi testuale cooperativa e alla riflessione individuale e di gruppo sui temi etici ed economici. Ma chi erano i Probi Pionieri di Rochdale?

A Rochdale la natura umana deve essere stata differente che altrove. Ci deve essere stata in quello strano distretto della contea del Lancashire una razza particolare di lavoratori che ha imparato alla perfezione ad attuare il metodo dell'associazione per svolgere insieme un lavoro comune. Alla fine dell'anno 1843, in uno di quei giorni tetri, umidi, tediosi, [...] un piccolo gruppo di poveri tessitori, disoccupati e quasi privi di cibo, scoraggiati per la lo-

⁶ G.J.Holyoake, La storia dei probi pionieri di Rochdale, Edizioni de «La Rivista della Cooperazione», Roma 1995.

ro situazione sociale, si riunirono per ricercare i mezzi atti a migliorare le loro condizioni di lavoro e di vita. A Rochdale essi hanno messo in pratica il memorabile consiglio di Robert Peel: essi hanno *preso in mano i propri affari* e, ciò che è più significativo, li hanno conservati nelle loro mani. [...] ⁷.

Erano solo ventotto i *Probi Pionieri* degli inizi: pochi, ma legati tra loro da un vincolo fortissimo fatto di fiducia reciproca e di rispetto, di idee, problemi e vantaggi condivisi ed «anche quando erano di opinioni contrastanti, non erano mai in discordia; pur avendo delle divergenze non si dividevano mai [...] restavano sempre uniti»⁸ La loro storia insegna perché, malgrado nessuno di loro avesse particolari nozioni di commercio, o di amministrazione, o di lettere ed arti, con *umiltà, tenacia e sacrificio*, restando sempre *uniti*, per nelle difficoltà, anzi proprio nelle difficoltà, sono riusciti a raggiungere il loro grande obiettivo: costruire per se stessi e per gli altri condizioni un'esistenza dignitosa, libera dalla sottomissione e dalla fame. Come è stato detto, la loro è stata innanzi tutto una lezione di umiltà.

Oh, Pionieri, io vi ringrazio non solo per averci dato un'organizzazione che ha procurato a milioni di uomini un confronto e un miglioramento delle condizioni della loro esistenza, ma soprattutto, per averci dato un'ammirevole lezione di modestia, mostrandoci che tutta la nostra scienza, [...] non vale in fatto di chiarezza e di forza propulsiva, l'azione di pochi umili operai che avevano semplicemente vissuto, faticato, sofferto, e non avevano ricevuto altre lezioni che quelle che possono essere date dal lavoro e dalla preoccupazione del pane quotidiano e dalla fede nell'avvento della giustizia»⁹.

Non sono stati, dunque, né la particolare originalità di pensiero, né l'audace intelligenza economica e neppure l'esperienza negli affari o la raffinata cultura a modificare le disumane condizioni di vita dei tessitori del tempo, ma un'idea semplice, radicata e consapevole tanto da tradursi costantemente in azioni. Questa idea semplice – l'unione fa la forza – in un contesto di forte individualismo utilitaristico assume un valore rivoluzionario nel momento in cui diventa "idea in azione".

[...] la capacità della cooperazione è vasta quanto il mondo: essa tende non solo a fondare la concordia fra le classi rivali ma a creare amicizia e solidarietà fra le nazioni [...] Il principio della cooperazione è *Uno per tutti, tutti per uno*: una nuova idea in azione [...] ¹⁰.

[...] non c'è via che conduca al bene della collettività che i Pionieri non abbiano percorso, non c'è istituzione benefica o culturale che essi non abbiano aiutata, quando non creata, non c'è campo industriale o commerciale in cui essi non abbiano lasciato la loro impronta inconfondibile ¹¹.

Se, dunque, la motivazione iniziale dei *Probi Pionieri* è quella di soddisfare i bisogni materiali dei Soci e di liberarli dall'indigenza, ben presto maturano una visione globale ed integrale del benessere: il due e mezzo per cento degli utili sono da subito devoluti all'istruzione e all'educazione attraverso la creazione di scuole, biblioteche, istituti scientifici e tecnologici, centri di formazione e collegi cooperativi. Prendono a cuore la condizione delle ultimi, dei più diseredati e sofferenti e largo spazio diedero alla questione delle donne alle quali riconoscono in ogni campo pari opportunità rispetto agli uomini.

L'idea che emerge dalla loro storia di vita è la considerazione dell'economia come di una scienza *umana*, che, pertanto, non soggiace a leggi assolute, ma che, al contrario, analogamente a quanto avviene per l'etica, è molto interessata al problema delle scelte umane. Rivoluzionaria per il tempo, l'idea esprime bene la nuova consapevolezza contemporanea che anche l'economia, come l'etica ha bisogno di interrogarsi sull'uomo.

- **Seconda fase: il confronto** tra le idee e le azioni dei Probi Pionieri di Rochdale e quelle che si sono formate nella mente e nel cuore degli studenti. La narrazione di G.J.Holyoake è circostanziata e precisa e descrive nel dettaglio l'evoluzione e l'affermazione dell'idea cooperativa, i suoi aspetti critici, le difficoltà ed i successi incontrati da coloro che – sempre più numerosi – ne hanno reso le potenzialità "vaste come il mondo". Quando un'idea è così feconda da aver mosso pensieri ed azioni di tante persone, è pedagogicamente utile tornarvi per maturarne

⁷ Ivi, p. 43.

⁸ A. Basevi, Holyoake e i pionieri, in G. J. Holyoake, La storia dei probi pionieri di Rochdale, cit., p. 21.

⁹ Dal discorso pronunciato da Carlo Gide al Congresso dell'Alleanza Cooperativa (Manchester, 902), in G.J.Holyoake, La storia dei probi pionieri di Rochdale, cit., p. 18 e 19.

¹⁰ G. J. Holyoake, Parole pronunciate al Congresso cooperativo di Bologna, 1888 in G. J. Holyoake. cit., p. 31.

¹¹ A. Basevi, Holyoake e i pionieri, in G. J. Holyoake, La storia dei probi pionieri di Rochdale, cit., p. 22.

una comprensione feconda. Le azioni didattiche a questo proposito possono essere svolte in gruppo – previa riflessione individuale – sulle seguenti questioni:

- I Probi Pionieri: umiltà, coraggio ed altre virtù;
- Le regole condivise nell'esperienza dei Probi Pionieri: quale forza, quale vincolo;
- Idea semplice e saggezza economica;
- Gli imperativi dei Probi Pionieri: 1. *non per sé soltanto*; 2. *non solo benessere economico*;
- Il rapporto tra etica ed economia nell'esperienza cooperativa dei Probi Pionieri.

Gli studenti sono invitati a “mettersi nei panni” dei probi Pionieri e a scoprire assonanze e dissonanze tra il loro ed il proprio modo di sentire e di vivere la cooperazione, per perseguire il duplice intento di conoscere più profondamente i propri atteggiamenti e di comprendere il punto di vista degli altri. Il lavoro di gruppo, volto al raggiungimento di entrambi gli obiettivi, è facilitato da schede *auto osservative* (per la riflessione individuale), *etro-osservative* (per la reciprocità degli sguardi nell'ambito del gruppo), di tracce per la narrazione di sé: *la solidarietà nella mia storia*.

A conclusione della prima e della seconda fase, ogni gruppo è invitato a comporre un testo, (narrazione, report, ipertesto) come traccia del lavoro svolto e a socializzarlo all'interno del gruppo classe (o grande gruppo). È proprio questa produzione – *di tutti, da tutti, per tutti* – a costituire l'oggetto della verifica del percorso.

• **Terza fase: la “lettura” delle azioni.** La vita di gruppo viene agita attraverso alcune fondamentali modalità relazionali:

⇒ la **positiva interdipendenza**: nella vita di gruppo essa si concentra attorno al concetto di *bisogno dell'altro*. In netta controtendenza rispetto al mito dell'autosufficienza, la situazione di bisogno – creata ad arte dal docente nella formulazione delle consegne – consente a ciascuno di sperimentare concretamente l'idea antropologica che nessun essere umano può bastare a se stesso, essendo la *bisognevolezza* condizione umana del tutto naturale. L'aspetto esperienziale, osservato intenzionalmente nelle azioni concrete della vita di gruppo e nell'esecuzione del compito assegnato, viene arricchito dallo studio teorico come momento di riflessione su quanto personalmente sperimentato.

Indicazioni bibliografiche:

- Aristotele, *Politica* in *Opere*, Laterza, Bari 1973, vol. IX, pp. 6 e 7);
- A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983;
- H.G. Gadamer, *L'Eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991.

Il prodotto, attraverso cui verificare l'apprendimento (in termini di conoscenze e di consapevolezza di sé) è la produzione – individuale, a coppie, o di gruppo – di un testo filosofico sul tema: *la condizione umana tra dipendenza, indipendenza, interdipendenza*.

⇒ l'**interazione promozionale faccia faccia**: è strettamente connessa all'interdipendenza positiva ma ha, come aspetto fondamentale, non tanto il conseguimento di un obiettivo condiviso, quanto piuttosto la relazione stessa, lo stare insieme come valore. Al centro c'è il *volto*, l'altro che guarda e dal quale si è guardati, più in generale c'è la vicinanza fisica tra persone che condividono uno spazio ed un impegno. Sulla reciprocità degli sguardi si fonda il clima stesso della relazione cooperativa che si alimenta di accettazione, stima, aiuto e incoraggiamento reciproci. Non bisogna aspettarsi che un tale clima si formi spontaneamente e con facilità; al contrario richiede tempi lunghi ed un costante tirocinio: la conoscenza reciproca ed il reciproco ascolto, la fiducia nell'altro ed il riconoscimento delle sue competenze e della sua ricchezza dell'altro si imparano attraverso un esercizio costante. Sono, dunque, l'obiettivo e, contemporaneamente, la condizione del lavoro cooperativo. L'esperienza di trovarsi *fisicamente di fronte agli altri* con compiti e responsabilità precise, osservabili e valutabili è una buona occasione per l'indagine autoriflessiva e per la comparazione critica comparazione tra i propri atteggiamenti e le proprie condotte. Anche a questo livello lo studio teorico costituisce un momento di riflessione sui contenuti della propria esperienza personale.

Indicazioni bibliografiche:

- I.Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Collana «Saggi scienze», Torino 1999;
- F. Riva (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 1999;
- E. Lèvinas, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli 1979;
- J. Derrida, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 1997;

- A. Phillips, B. Taylor, *Elogio della gentilezza*, Ponte Alle Grazie, Milano 2009;
- P. Ricoeur, *Se stesso come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Il prodotto, attraverso cui verificare l'apprendimento (in termini di conoscenze e di consapevolezza di sé) è l'attivazione di un forum di discussione all'interno della classe, in cui ogni gruppo presenta e discute l'esito della propria ricerca sul tema: *l'io e l'altro: gli atteggiamenti sociativi, cooperativi e competitivi*.

➤ ***l' aiuto tra affermazione di sé e riconoscimento dell'altro***. La vita di gruppo è, come si è detto, il luogo della sperimentazione del reciproco aiuto. Se la richiesta di aiuto presuppone l'accettazione dei propri limiti e della propria incompiutezza, che cosa presuppone l'aiuto donato? Detto altrimenti: che cosa significa aiutare qualcuno? Una *conversazione clinica* (Piaget) su questo tema consente di individuare i punti di vista degli studenti e le loro conoscenze pregresse, i loro pregiudizi e gli stereotipi che ne discendono. Consente altresì di mettere a fuoco una questione nodale: se aiutare qualcuno significa adottare una condotta altruistica, tale condotta può essere considerata del tutto *gratuita*. Divisi in gruppi gli studenti sono invitati a rileggere *La Parabola del buon Samaritano* e ad interrogarla secondo le seguenti domande stimolo:

- perché il Samaritano ha aiutato l'ebreo?
- perché le persone si aiutano?
- perché mi importa (o non mi importa) la sofferenza dell'altro?

Alla riflessione individuale e gruppal, fa seguito il momento individuale della *scrittura autobiografica*: ogni studente è invitato a ricordare e raccontare un'esperienza, personalmente vissuta, in cui si è adoperato per alleviare il disagio di un altro. La consegna prevede che il racconto degli eventi e delle azioni sia arricchito dalla interpretazione delle motivazioni che hanno determinato le condotte. Alcuni prodotti della scrittura autobiografica (scelti in base all'autocandidatura degli autori) vengono proposti all'attenzione e all'ascolto del grande gruppo (gruppo classe) al quale si chiede di classificare le motivazioni sottese alle condotte ed individuate all'interno della/e narrazione/i in base alle seguenti categorie:

- le *ragioni del cuore*, fondate sulla consonanza emotiva tra l'io e l'altro;
- le *ragioni della coscienza*, fondate sulla convinzione che la sofferenza altrui abbia una radice nel comportamento dell'io;
- le *ragioni della vita associata*, fondate sulle regole e convenzioni del gruppo sociale, in base alle quali alcune persone sono investiti di obblighi verso altre persone.

Il prodotto, attraverso cui verificare l'apprendimento (in termini di conoscenze e di consapevolezza di sé) è l'organizzazione, da parte dell'intera classe, di un convegno sul tema dell'egoismo e dell'altruismo. L'iniziativa, aperta ad altre classi parallele dell'istituto, si avvale del contributo di tutti: ognuno ha un ruolo specifico. Alcuni sono relatori, altri scelgono il titolo del convegno ed altri ancora il logo. Qualcuno è responsabile del programma e della sequenza degli interventi, altri si occupano degli inviti, della promozione dell'iniziativa, del depliant illustrativo, altri, infine, della stesura degli atti.

Indicazioni bibliografiche:

- E. Marta, M. Lanz, *Comportamento prosociale e altruismo* in E. Marta, M. Lanz (a cura di), *Psicologia sociale di David G. Myers*, Mc-Graw-Hill, Milano 2008;
- F.Kourilski, *Il manifesto dell'altruismo*, Amazon, Piacenza 2012;
- M. Tomasello, *Altruisti nati. perché cooperiamo sin da piccoli*, Bollati Boringhieri, 2010.
- U. Longoni, *Un sano egoismo*, FrancoAngeli Comete, Milano 2011.

• **Conoscenze e competenze:** un itinerario basato su riflessione teorica ed esperienza pratica - come quello sopra descritto - ha a cuore in ugual misura il conseguimento delle conoscenze e delle competenze. Queste ultime sono competenze per la vita, trasversali e di carattere sociale¹², perché consistono nella capacità di:

- assumere consapevolmente le decisioni;
- risolvere situazioni problematiche;
- portare a termine un compito, di coltivarne in sé la motivazione e di risponderne personalmente;
- lavorare con gli altri;

¹² Cfr. M. Comoglio, M.A. Cardono, *Insegnare e apprendere in gruppo*, LAS, Roma 2000.

- lavorare per obiettivi;
- gestire in modo costruttivo i conflitti;
- conoscere e contenere le proprie emozioni, condividerle con l'altro;
- riconoscere la ricchezza propria ed altrui;
- riflettere sulle esperienze ed imparare da esse;
- correggere gli errori;
- aprirsi *all'altro* e *con l'altro* (comunicare e ascoltare);
- avere rispetto per sé, per gli altri, per le cose.

È il possesso di queste competenze la condizione necessaria, ancorché non sufficiente, per affrontare le difficoltà e le sfide del tempo presente. Howard Gardner, dando spessore socio pedagogico ai suoi studi sulla natura multifattoriale dell'intelligenza¹³, individua tra le cinque chiavi per il futuro¹⁴, accanto alle intelligenze *disciplinare*, *sintetica* e *creativa*, l'*intelligenza rispettosa* e l'*intelligenza etica*, in assenza delle quali – egli sostiene – si corre il rischio di trovarsi in balia di forze che non si sa fronteggiare e neppure comprendere.

Al contrario, chi è capace di *rispetto* «reagisce alle diversità tra individui e tra gruppi in modo simpatetico e costruttivo; si sforza di capire coloro che sono diversi e di lavorare armoniosamente con loro; è qualcosa di più della semplice tolleranza e della *political correctness*»¹⁵. Il possesso dell'intelligenza rispettosa a scuola si manifesta nello sforzo «di capire i compagni, gli insegnanti, e il personale scolastico e di stabilire con loro un rapporto di efficace collaborazione, a prescindere dalle loro idee e dal loro ambiente di provenienza»¹⁶.

Chi possiede l'*intelligenza etica* «riflette concettualmente sulle caratteristiche essenziali del ruolo che un individuo ricopre nell'ambito del lavoro e nell'ambito della comunità e agisce coerentemente con l'idea che se n'è formata; si sforza di diventare un buon lavoratore ed un buon cittadino»¹⁷. A scuola «riflette sul proprio ruolo di studente e di futuro professionista e cerca di assolvere adeguatamente e responsabilmente il proprio ruolo»¹⁸.

Se, come sostiene Gardner, la vita del futuro è legata al diffondersi di queste forme di intelligenza, considerate meno rilevanti in passato, la domanda è: *chi e come si può concretamente contribuire al loro sviluppo?* La risposta di Gardner è un forte richiamo alla formazione degli insegnanti come condizione della loro adeguatezza al proprio ruolo: «insegnanti, addestratori e supervisori dovrebbero idealmente coltivare e incarnare questi tipi di intelligenza. In realtà molti individui che occupano posizioni di autorità saranno a loro volta carenti in una o più di queste intelligenze; infatti, se la mia analisi è corretta, come società nel suo complesso siamo stati relativamente ciechi all'importanza di queste intelligenze [...] Questa situazione potrà essere rettificata solo se. In futuro, la preparazione degli insegnanti e di altre figure trainanti metterà al primo posto le abilità e le attitudini che ciascuna di queste intelligenze comporta»¹⁹.

¹³ Cfr. H. Gardner, *Forma mentis*, Feltrinelli, Milano 2010.

¹⁴ Cfr. H. Gardner, *Cinque chiavi per il futuro*, Feltrinelli, Milano 2011.

¹⁵ H. Gardner, *Cinque chiavi per il futuro*, cit. p.165.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ H. Gardner, *Cinque chiavi per il futuro*, cit. p.166.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ H. Gardner, *Cinque chiavi per il futuro*, cit. p.171.

- LAB 2012 -

Liceo Classico Luigi Galvani di Bologna, Marzo-Aprile 2012

ESPERIENZA DIDATTICA SUL CONCETTO DI METAFISICA

Laboratorio tematico di Filosofia a cura di:

Glauco Miranda

Pierluigi Morini

gli Alunni della Classe III D

1. Presentazione (Glauco Miranda)

È stato sicuramente il gusto dell'azzardo a convincerci che quest'anno, proprio quest'anno, si sarebbe dovuto strutturare insieme agli studenti un laboratorio che rivisitasse il pensiero metafisico occidentale ed i modelli di razionalità che lo caratterizzano. Un vero cazzotto nello stomaco, un percorso a prima vista del tutto slegato e addirittura assolutamente avulso dal vissuto dello studente dell'anno 2012, un anno saturo di cifre, calcoli, proiezioni, di un tempo interamente occupato, direi ridotto al discorso economico della crisi, sulla crisi, per la crisi, dalle sue urgenze, dalle sue scadenze, dal suo ritmo.

Ma ecco che proprio dalla tendenza totalizzante del discorso economico emerge inatteso l'incontro con l'angoscia e la necessità di scegliere, l'esperienza del limite e dell' "oltre", l'idea della presenza/assenza di un fine, la necessità di una fondazione che restituisca il "senso" del nostro agire e di una significazione che ci inviti al riconoscimento dell'"altro".

In nome di un pensiero che collega e contestualizza, è allora possibile, ancora una volta, mostrare la continuità profonda e l'intima connessione tra ambiti esistenziali ed esperienziali apparentemente distanti, (ma un grande studioso di economia come Keynes non aveva iniziato il suo tirocinio intellettuale come teologo?) così come, grazie all'efficacia euristica della narrazione per modelli, sarà possibile mostrare l'intima coerenza e complementarità del pensiero di filosofi lontani nel tempo, ma straordinariamente vicini nel linguaggio e nei modi di pensiero.

Si intende perciò rileggere, citando alcuni esempi, Aristotele ed Heidegger, Plotino ed Agostino, Schelling, Popper, Guglielmo da Ockham, Kant, Feuerbach, Nietzsche, Carnap, Wittgenstein, Arendt, Lévinas, mostrando impreviste analogie o sorprendenti equivoci, incomprensioni o scontri a distanza. In questo senso la riflessione e le letture proposte dovrebbero mirare, come già in passato si è cercato di fare, ad una riconsiderazione delle singole personalità non come mummificate e fissate per sempre nel loro sistema, ma come fonti magmatiche di un pensiero vivo ed attuale che può ancora fornire risposte alle pressanti domande dell'uomo contemporaneo.

Non una filosofia come narcotico rassicurante dunque, serbatoio di risposte così "sagge" ed acquietanti, come a volte sembra immaginare chi alla Filosofia non si è ancora accostato o chi la degrada a "suono d'organetto" ma una Filosofia che insegna a domandare, pone problemi, anzi una Filosofia che si pone essa stessa come problema, poiché questa disciplina, in ciò diversa da tutte le altre discipline, ha goduto sempre del particolarissimo statuto di non poter presupporre, come un dato implicito ed a priori, il proprio metodo, la sua natura ed i propri oggetti, in una parola, appunto un proprio preciso statuto. Proviamo ancora a dar conto dell'inaudito paradosso di una disciplina che pretende di giustificare ed illuminare la stessa trama del reale, l'Essere, l'uomo, il mondo ecc, mentre incessantemente è costretta a ridefinire se stessa ed i propri compiti, e al tempo stesso, proprio per questa apparente condanna può accampare l'umile pretesa ad un tentativo di chiarificazione che è sempre e di nuovo un tentativo di sfidare l'ineffabile, attraverso una nuova problematizzazione.

Contiamo perciò di "ferire", di "mordere", perché anche noi crediamo che «se il libro che leggiamo non ci sveglia con un pugno sul cranio, a che serve leggerlo? Affinché ci renda felici? [...] Dio mio, felici saremmo anche se

non avessimo libri, e i libri che ci rendono felici potremmo eventualmente scriverli noi [...] un libro deve essere la scure per il mare gelato dentro di noi, questo credo.» (Franz Kafka, *Lettera a Oskar Pollak*, 27 Gennaio 1904).

Pur consapevoli che il nostro laboratorio avrebbe avuto bisogno di almeno sei incontri, abbiamo dovuto cedere dinanzi alle impreviste chiusure scolastiche per neve, o ai previsti progetti esterni, extracurricolari, gite, incontri sportivi, esperienze, promozioni, visite, conferenze, commemorazioni, dibattiti, ecc.; tutti passaggi di una vita scolastica articolata, spesso proficui e comunque inevitabili, che pure sottraggono indubbiamente ore, imponendo una restrizione dei tempi a temi che, per complessità e difficoltà, esigerebbero una riflessione più meditata ed estesa. Il laboratorio è stato concepito così in quattro incontri coronati e sfociati in lavori di gruppo da svolgersi a casa e in un lavoro conclusivo individuale da svolgersi in classe. Il canovaccio messo a disposizione dei ragazzi è fornito da un approfondimento del professor Morini, che in passato si è già espresso in studi e ricerche sui modelli della metafisica in Occidente, pubblicando articoli su questa rivista ed insieme al professor Girotti un prezioso, quanto introvabile, volumetto (fortunatamente presente in alcune biblioteche): *Modelli di razionalità*, Sapere, Padova, 2005.

Come già abbiamo sperimentato in altri laboratori, l'approccio transdisciplinare è indispensabile al discorso filosofico ed anche per il particolare tema di quest'anno abbiamo pensato ad un'introduzione estetica, attraverso la visione di dodici quadri (partendo da una illustrazione miniata di una Bibbia Latina del XI secolo: *Creazione di Eva*, per concludere con un quadro del 1954 di Frida Kahlo: *Viva la vida*) il cui soggetto potesse avvincere ed appassionare al discorso metafisico. Chiediamo quindi a ciascuno studente di presentarsi al nostro primo incontro, avendo scelto un quadro che gli fosse sembrato particolarmente eloquente, coinvolgente, bello, o emozionante e che argomenti in poche righe il motivo della scelta, fornendo una personale interpretazione dell'opera. Speriamo in questo modo di suscitare l'entusiasmo per la ricerca concettuale e formale, partendo dalle emozioni e dai sentimenti e di rimando di rigenerare lo sguardo grazie alla speculazione ed al concetto, suscitando emozioni e sentimenti più ricchi e complessi, in una proficua circolarità "logopatica" che mi pare costituisca sempre la struttura peculiare di ogni tentativo ermeneutico. La lettura di autori del Novecento, peraltro, dovrebbe costituire per lo studente un ulteriore stimolo all'approfondimento di temi e problemi che per l'ordinario vengono circoscritti, nella prassi didattica più diffusa, ai soli ambiti della Psicanalisi e dell'Esistenzialismo.

Ma cosa si vorrebbe con questi laboratori, a cosa mirano, in definitiva? Perché per il quarto anno ci riproviamo? Credo di poter affermare che tra le molte motivazioni che sostanziano la didattica dei docenti, ormai da alcuni anni sia avvertita da tanti l'esigenza di tentare una strategia d'insegnamento tesa a sollecitare ed alimentare le attitudini ermeneutiche, la disposizione ad un pensiero propositivo e divergente, in grado di afferrare lo spessore metaforico ed analogico del testo, un pensiero dialogico e non soltanto logico. Lo studente dovrebbe poter riconoscere, ritradurre, ricostruire la complessità del reale, attraverso una radicata consapevolezza della pluralità dei punti di vista e la comprensione della causalità circolare, retroattiva, ricorsiva, oltre che lineare.

Infine, a fronte di un modo di pensare, quasi ormai un abito mentale presente anche tra gli studenti più dotati, anzi diffuso proprio tra i più impegnati ed attenti (e del resto incentivato dai test giocati sulla sola logica binaria vero/falso, ipostatizzato nei questionari inflitti agli allievi sin dalla scuola secondaria di primo grado), teso soltanto ad isolare, disgiungere, distinguere, mi pare si debba anche ribadire l'improrogabile necessità di contestualizzare, interconnettere, ricomporre, ricollocare in un sistema organico le conoscenze acquisite. Non si intende qui misconoscere, come ovvio, l'imprescindibile funzione del pensiero analitico, ma è forse giusto ricordare che persino il razionalismo più unilaterale e dogmatico esemplato mimeticamente sui procedimenti della matematica ha sempre riconosciuto, sin dal tempo di Descartes, la necessità di una indispensabile ricomposizione sintetica, del resto completamente ignorata non da un rigoroso pensiero scientifico, ma soltanto dal riduzionismo di un approccio piattamente tecnico, proteso alla razionalizzazione ed all'utile, ma non alla razionalità ed alla verità.

Il laboratorio continua a sembrarmi particolarmente adatto a promuovere tutto questo, oltre che a favorire le belle attitudini: problematizzazione, ricerca, dubbio, un nuovo sentimento del conoscere come avventura e viaggio pieno di speranza. Non si tratta per noi di additare una formula, ma solo, io credo, di suggerire una via, una tra le tante vie possibili, poiché sempre chi pensa è in cammino e, come per i poeti nel *tempo della povertà*:

«Salda rimane una cosa: sia mezzogiorno o si vada verso la mezzanotte,
sempre sussiste una misura a tutti comune;
tuttavia a ognuno viene assegnato qualcosa di proprio;

ognuno procede e giunge fin dove può».

(F. Hölderlin, *Elegia - Pane e vino*).

2. Didattica della Filosofia per *Modelli di razionalità* (Pierluigi Morini)

Per il quarto anno di seguito sono stato invitato a tenere un ciclo di lezioni presso una classe del Liceo Galvani seguita dal professor Miranda. Come sempre ho accolto con entusiasmo la sua richiesta e mi sono reso disponibile, ancora una volta in modo assolutamente gratuito e volontario, ad inaugurare un nuovo *Laboratorio tematico per modelli di razionalità*. Pur con le scarse energie ed una salute di cui non dispongo come vorrei, ma consapevole e reso in qualche modo responsabile dai proficui risultati didattici degli anni precedenti, inoltre sospinto dai riconoscimenti che ho raccolto da più parti in ambito professionale, ho deciso di affrontare con gli alunni il tema radicale della *metafisica*. L'interesse costante del professor Miranda nonché quello degli alunni, emerso nel corso del Laboratorio, mi hanno più che ampiamente risarcito degli sforzi compiuti.

Dunque, il Laboratorio di Filosofia che è stato presentato e svolto quest'anno ha avuto per tema il concetto di "metafisica".

La tematizzazione del concetto è stata preceduta da un approfondimento storico e teorico del rapporto tra arte e filosofia, e da diverse brevi "esperienze estetiche" riguardanti l'interpretazione di alcuni quadri (che gli studenti hanno scelto tra i dodici messi a disposizione) e di un film. Una breve analisi del concetto di "male", nelle sue versioni di "male metafisico"¹, "male radicale" (con riferimento a Kant) e "male elementare" (o "elemental", con riferimento a Lévinas) è servita da *trait d'union* tra i contenuti del film e il tema filosofico sulla metafisica. Il tema, appunto, che si sviluppa attraverso l'enucleazione di una triplice interpretazione paradigmatica che vede il concetto di metafisica associarsi alle nozioni di "partecipazione", di "critica" e di "esperienza". A tale riguardo la mia impostazione si è ricondotta in parte a quanto ha esposto Enrico Berti nello scritto *Metafisica*, un capitolo collocato all'inizio del volume III dell'opera *La Filosofia*, curata da Paolo Rossi².

I contenuti disciplinari del modulo didattico, che gli studenti hanno seguito per prepararsi agli elaborati scritti, sono già stati ampiamente esposti nell'articolo *Sul concetto di Metafisica*³. Pertanto in questo scritto mi limito a redigere un breve resoconto dei tempi e dei modi con cui l'intero percorso didattico è stato svolto⁴. Nel far ciò mi attengo alla medesima impostazione già scelta per la pubblicazione dei Laboratori tematici: *All'inizio è stupore* (sulla nozione di "meraviglia" - 2009) e *Interpretazioni della realtà* (2010)⁵.

Il Laboratorio di quest'anno, per motivi di esigenze curriculari, lo si è dovuto ridurre a tre soli incontri, lasciando un quarto per la verifica finale scritta in classe (incontri e verifica si sono svolti in due ore nella giornata di Venerdì, prevalentemente nel mese di Aprile).

Per tale esigenza di contrazione dei tempi di svolgimento, il 15 marzo è stato consegnato agli studenti un primo Fascicolo di contenuti, in modo che potessero leggerlo e stamparlo per il primo incontro previsto per il 30 Marzo. Nel Fascicolo I sono stati esposti una parte dei contenuti disciplinari che si trovano pubblicati anche nell'articolo *Sul concetto di Metafisica*, esattamente fino al paragrafo 3.2 incluso (individuazione del *modello di razionalità della metafisica della partecipazione*). Dal materiale è stato tolto il paragrafo 2.5 ("Schemi di riepilogo"), che è stato fornito agli alunni la volta successiva.

Il 30 marzo, dunque, si tiene il primo incontro. La classe (24 alunni, tutti presenti) si è dimostrata subito molto

¹ Una concezione a cui hanno aderito antiche religioni quali lo zoroastrismo ed il manicheismo, per poi suscitare l'interesse polemico di S. Agostino, che l'ha interpretata in senso negativo considerando il "male metafisico" come non sussistente in sé (il male non esiste come realtà in sé). Come tale è poi stato concepito nei successivi sviluppi del pensiero cristiano e, in generale, dal pensiero filosofico europeo.

² Cfr. AA. VV., *La Filosofia*, curatore P. Rossi, Utet, Torino 1995; Vol. III, pp. 11-107.

³ L'articolo è stato pubblicato nel numero 29 di «Comunicazione Filosofica» - novembre 2012 -, alle pagine 12-88.

⁴ Questa articolazione era già stata prevista ed annunciata nel precedente scritto. Cfr. P. Morini, *Sul concetto di Metafisica*, in «Comunicazione Filosofica», n°29 - Novembre 2012 - pag. 12.

⁵ Due articoli sulla nozione di Meraviglia sono reperibili in «Comunicazione Filosofica» n° 24 -Maggio 2010-; pp. 33-73: 1) P. Morini, *All'inizio è stupore* e 2) G. Miranda - P. Morini - Alunni Liceo Galvani, *Esperienza didattica*. I due articoli sul concetto di Realtà sono rintracciabili in «Comunicazione Filosofica» n° 25 -Ottobre 2010-; pp. 31-104: 1) P. Morini, *Interpretazioni della realtà* e 2) G. Miranda - P. Morini - Alunni Liceo Galvani, *Laboratorio tematico di Filosofia*.

attiva, pronta nel contribuire alle discussioni, capace di ripercorrere alcuni punti del pensiero di autori che già in parte conoscono. Sono tutti molto partecipi ed il laboratorio si apre nel migliore dei modi. Così trascorre la parte iniziale della lezione nella “esperienza estetica” che prevede l’interpretazione dei quadri⁶, del film, per passare poi alla spiegazione e commento del Fascicolo I. Successivamente è stato consegnato agli alunni il Fascicolo II e di questo abbiamo letto e commentato insieme i passaggi cruciali. Il materiale del Fascicolo II corrisponde a ciò che è stato esposto in *Sul concetto di Metafisica* dal paragrafo 3.3 al paragrafo 3.5 incluso (trattazione del *modello di razionalità della critica al concetto di metafisica*). Al termine dell’incontro sono state date le indicazioni sulla l’esercitazione scritta da svolgersi a casa in gruppo (undici domande di orientamento sui contenuti dei Fascicoli I e II).

Il 13 aprile si è svolto il secondo incontro, subito inaugurato da un breve esame e dal commento di alcune delle esercitazioni svolte dagli alunni. In quel contesto sono stati rilevati i principali concetti-chiave, le idee di fondo, le tesi più importanti. In seguito è stato consegnato e spiegato il Fascicolo III (esposizione della posizione espressa dal *modello di razionalità della metafisica dell’esperienza*), il cui contenuto è rintracciabile nei tre paragrafi conclusivi di *Sul concetto di Metafisica*. Si è infine passati alle indicazioni per la II esercitazione di gruppo da elaborare a casa (sei domande di orientamento per lo svolgimento di un elaborato scritto).

Ci si trova, quindi, per la terza volta il 20 aprile, aprendo ancora l’incontro con il commento di alcuni dei passaggi più interessanti e più problematici tratti dalle esercitazioni su cui gli studenti si sono impegnati. Sono poi seguiti i necessari chiarimenti, le analisi ulteriori e gli approfondimenti richiesti dalla configurazione dei tre paradigmi razionali (modello della partecipazione, modello critico, modello dell’esperienza) così come sono emersi dalla storia del pensiero filosofico, nel momento in cui abbiamo tematizzato il concetto di “metafisica”. Durante questo esercizio abbiamo avuto una particolare attenzione per gli autori di filosofia contemporanea. In conclusione gli alunni hanno fissato alla lavagna una mappa concettuale tesa a rilevare le idee che i filosofi hanno espresso e, tra queste, le più significative nei riguardi del tema trattato. I principali autori indicati dagli studenti li riporto qui, in una tabella esemplificativa generale:

Se poniamo il problema del significato e del valore del concetto di <i>Metafisica</i> in Filosofia, dalla storia del pensiero filosofico emergono tre modelli di razionalità quali forme di assunzione di posizioni interpretative differenti:		
<p>Modello di razionalità della <i>metafisica della partecipazione</i></p> <p>Il mondo dell’esperienza sensibile deriva la propria esistenza da una realtà soprasensibile, immateriale, intelligibile e trascendente; nel mondo dell’esperienza sussiste un certo grado di presenza della realtà soprasensibile</p> <p>Autori riferibili al <i>modello di razionalità della metafisica della partecipazione</i>:</p> <p>Platone (427-347 a.C.); Plotino (205-270); Schelling (1775-1854) (ultima fase del suo pensiero); Bergson (1859-1941)</p>	<p>Modello di razionalità della <i>critica al concetto di metafisica</i></p> <p>Non esiste una realtà soprasensibile o se esiste non è esperibile e conoscibile</p> <p>Autori riferibili al <i>modello di razionalità della critica al concetto di metafisica</i>:</p> <p>Kant (1724-1804); Marx (1818-1883); Nietzsche (1844-1900); Freud (1856-1939) Wittgenstein (1889-1951); Carnap (1891-1970)</p>	<p>Modello di razionalità della <i>metafisica dell’esperienza</i></p> <p>Sussiste una separazione specifica tra il mondo dell’esperienza ed “il principio” intelligibile che lo trascende e lo giustifica; tale differenza è comprensibile con l’articolazione delle categorie che qualificano il mondo dell’esperienza e il principio trascendente</p> <p>Autori riferibili al <i>modello di razionalità della metafisica dell’esperienza</i>:</p> <p>Aristotele (384-322 a.C.) e Neoripetismo in Gustavo Bontadini (1903-1990) e Marino Gentile (1906-1991);</p> <p>Se il concetto di esperienza è una fonte problematica di nozioni quali “molteplicità”, “differenza” ed “esistenza”, allora esso, configura come paradigma del pensiero,</p>

⁶ Cfr. P. Morini, *Sul concetto di Metafisica*, in «Comunicazione Filosofica», n°29 – Novembre 2012 – pag. 30.

		<p>ci induce a considerarlo in un rapporto di affinità con alcuni aspetti del pensiero di autori contemporanei quali: Heidegger (1889-1976) (nell'opera <i>Essere e tempo</i>), Arendt (1906-1975), Lévinas (1906-1995)</p>
--	--	--

La verifica finale (quarto e conclusivo incontro) si è svolta il 4 maggio ed è consistita in una esercitazione individuale in classe, che gli alunni hanno svolto in due ore sotto forma di elaborato scritto (nove domande di orientamento). Ci siamo soffermati prevalentemente sui filosofi vissuti nel Novecento, ma senza tralasciare alcuni necessari riferimenti ai filosofi di epoche precedenti. Ecco l'elenco degli autori di riferimento, in sequenza alfabetica, per l'esercitazione individuale in classe: Arendt, Aristotele, Bergson, Bontadini, Carnap, Freud, M. Gentile, Heidegger, Lévinas, Kant, Marx, Nietzsche, Popper, Schelling, Wittgenstein.

Seguono i migliori brani tratti dalle esercitazioni svolte dagli studenti, opportunamente riveduti e corretti.

3. Il contributo degli studenti

I ESERCITAZIONE

(Introduzione Estetica e Paradigma della "Metafisica della Partecipazione")

Con estetica (dal greco "aísthesis": sensazione, percezione) si indica la riflessione filosofica sulle opere d'arte e sul fare artistico. Kant nella "Critica del Giudizio" tenta di superare il contrasto tra l'attività teoretica, volta a scoprire il mondo della natura in cui ogni fenomeno è legato all'altro mediante causalità meccanica, e l'attività pratica, aperta verso il mondo soprasensibile della libertà e della finalità. Ne deriva perciò una facoltà intermedia che possa conciliare tale divergenza: il sentimento. (Gruppo F: Martina Casadio, Giulia Grillini, Eva Suppressa, Laura Volta)

Anche l'espressione artistica può essere foriera di verità, una forma di verità che può essere colta in modo differente dalla filosofia, ma non per questo meno autentico e profondo. Diventa perciò possibile pensare che una percezione estetica possa essere un buon preludio per un'indagine concettuale. Questa è la strada che vogliamo seguire per introdurre "estheticamente" il concetto filosofico di "metafisica". Per farlo, però, proviamo prima a ripercorrere le tappe fondamentali dello sviluppo del pensiero estetico moderno e contemporaneo in autori quali Kant, Hegel, Hölderlin, Heidegger e Gadamer.

Kant nella "Critica del giudizio" analizza il concetto di sentimento, ossia la facoltà tramite cui l'uomo riconosce un finalismo nella natura che lo circonda e dunque produce giudizi riflettenti. Essi si oppongono ai giudizi determinanti perché sono il prodotto di una riflessione sulla natura secondo le esigenze universali (trascendentali dell'intelletto) di finalità e armonia. Tali giudizi riflettenti si dividono a loro volta in estetici e teleologici. I primi, si potrebbe dire, nascono dalla intuizione immediata di fine che l'uomo prova davanti ad un oggetto naturale, come se ogni particolare oggetto si trovasse in un dato luogo, in un dato momento, proprio perché i sensi di un uomo riconoscano attraverso quell'oggetto la propria funzione; i secondi, invece, vengono prodotti quando l'osservazione della natura stessa è accompagnata da una riflessione sul concetto di fine. Per comprendere la concezione estetica kantiana è necessario considerare il fatto che essa è soggettiva, nel senso che è propria del soggetto "trascendentale". Per tale ragione il sentimento, che nasce dalla percezione che gli uomini hanno di ciò che è bello, è dunque universale. La bellezza però è apparenza, essa non è legata all'oggetto come "cosa in sé", realtà a sé stante, ma al modo in cui l'oggetto viene percepito e in cui riesce a rispondere alle esigenze del soggetto.

Il giudizio estetico è "verità" perché riesce ad accomunare gli uomini riguardo al gusto per ciò che è bello e per ciò che davvero è arte, ma non è la verità scientifica descritta dalla "ragion pura". Un autentico prodotto dell'arte riesce ad apparire all'uomo come una manifestazione della natura, riesce a emozionare il fruitore per il suo intrinseco finalismo, quindi non può esistere arte che prescinda dalla percezione finalistica della natura. Infatti un'opera

d'arte deve riuscire a restituire al fruitore quel senso di armonia e di tensione di ogni parte verso un fine che l'uomo ogni giorno ricerca e trova nella natura che lo circonda.

Quest'ultimo concetto è fondamentale per confrontare la concezione kantiana con quella più avanti sviluppata da Hegel. Secondo Hegel l'arte è una tappa del percorso di auto-disvelamento dello Spirito assoluto. Se nell'idealismo schellinghiano il fine ultimo è la sintesi tra spirito e natura, in quello hegeliano la natura è un semplice "momento" della storia dello spirito in cui esso ha per fine la consapevolezza assoluta di se stesso, il sapere totale di sé (che equivale alla filosofia – un ambizioso "tutto domandare", per poter "sapere di tutto"). Nella piena consapevolezza del primato dello Spirito, l'arte può mostrare all'uomo la verità in modo intuitivo. Hegel non ritiene, diversamente da Kant, di poter trovare un finalismo e un'armonia nella natura, ma pensa costantemente che sia necessario elevarsi verso lo Spirito. Perciò è l'arte che guida la natura, perché deve continuamente andare "oltre" il mero materiale per fare trasparire lo Spirito che è in esso.

Kant credeva che un'opera d'arte fosse tale nel momento in cui riusciva pienamente a emulare il finalismo della natura, mentre Hegel riconosce l'arte proprio dove la natura perde il suo significato ordinario. Il processo è compiuto solo quando la filosofia riesce a elaborare un concetto da questo "scontro materia-spirito".

Se Kant distingueva nettamente il campo del giudizio estetico da quello dell'intellezione della Ragion Pura, se riconosceva una universalità all'arte, ma diversa da quella delle categorie, se la conoscenza scientifica e categoriale dell'intelletto e quella estetica del sentimento compivano in lui due percorsi diversi (pur sempre razionali), Hegel invece afferma che l'unico e vero itinerario da portare a termine è quello verso lo Spirito Assoluto, di cui l'arte è una tappa fondamentale, per poi giungere al vero traguardo con il concetto filosofico. (Gruppo A: Anna Chiara Amato, Giacomo Bravetti, Elena Campogrande, Giovanni Toselli)

Secondo Hegel l'arte ha una storia che si sviluppa in una successione di forme universali che devono essere analizzate per capire il senso di ogni singola manifestazione artistica. Se l'arte simbolica vedeva una povertà di contenuto, quella classica vede un perfetto equilibrio con la forma, segnando l'apice artistico dell'uomo, mai più raggiunto nemmeno nei secoli a venire. Gli ultimi secoli sono segnati dall'arte romantica, che, con il suo squilibrio per eccesso di contenuto, dà importanza all'arte in se stessa in quanto espressione di una "natura trasfigurata in spirito", permeando di sé la natura. E qui sorge un'altra differenza col pensiero Kantiano: infatti, se per Kant, tramite il Genio artistico, la natura dà forma all'arte, per i Romantici ed in particolare per Hegel il processo è opposto: l'arte romantica mostra come la natura diventi spirito, e quindi può mostrare la verità anche dove la natura appare inadeguata. Quindi il predominio della natura sull'arte è diventato predominio dell'arte sulla natura, predominio dello Spirito "ripiegato" nella propria interiorità,. Ma l'oggettivazione dell'interiorità si compie solo con la religione, che succede all'arte, come momento ulteriore della vita dello Spirito. L'arte, venendo meno e lasciando il passo alla religione, si configura come "momento" indispensabile allo sviluppo della vita dello Spirito e, in questa forma, essa assume "l'aspetto veritiero" che la filosofia dello Spirito indica.

Il problema della Natura, sebbene in altri termini, risulta centrale anche nella speculazione di Friedrich Hölderlin, dove comincia a farsi strada la drammatica idea che la possibilità di pervenire alla comprensione del vero, come realtà unica ed eterna, sia ormai sfumata proprio in virtù del fatto che ci si trova di fronte alla rottura dell'unione con l' "En kai Pân", l'essere "uno" del mondo. Attualmente, perciò, non appare che contrasto, opposizione, in un sentimento discordante e mutevole che sposta il Tutto talvolta dalla parte del mondo, talvolta da quella dell'uomo. Quest'ultimo tuttavia, per sua naturale disposizione, tenta incessantemente di ricondurre questa onnipresente e imperante contraddizione che separa il nostro essere dal mondo, nell'alveo dell'unità. Il processo di tensione dei contrasti è restio a conciliarsi nell'immediato e può tutt'al più tendere a quel traguardo indefinito attraverso un processo infinito. Se l'essere si qualifica come "unificazione infinita," esso non potrà essere conosciuto razionalmente bensì intuito intellettualmente sotto forma di bellezza (colta nell'immediato della sua unità e infinità). È un'idea di matrice schellinghiana. Tuttavia, per Hölderlin, non è alla filosofia, alla teoresi, che ci si deve rivolgere per mettersi in cammino nella direzione della unificazione infinita dell'essere, della conciliazione degli opposti, ma alla poesia. Solo lo "spirito poetico" possiede la consapevolezza che unità e molteplicità possano coappartenersi. Lo spirito poetico possiede la capacità "mnestica" di mantenere costantemente vivo il "ricordo" della presenza dell'essere-uno in tutti i momenti dell'alternanza dei contrasti.

La poesia occupa un ruolo centrale anche nella speculazione di Heidegger. Secondo questo filosofo, ogni opera d'arte è per lui una "messa in opera della verità", essa è, nella sua essenza, poesia, nel senso etimologico del ter-

mine che, muovendosi dal verbo greco "poiéo", va proprio ad indicare un "fare" che è in stretta relazione con la storia, in quanto ogni "opera d'arte" costituisce una chiave d'accesso ai mondi storici. Interpretando e studiando un'opera d'arte in tutta la ricchezza e la profondità dei suoi significati emerge il rapporto intrinseco che lega l'arte alla storia. Ma non basta, per Heidegger ciò che bisogna comprendere è che l'arte come "poiesis", il linguaggio poetico, "è il fondamento che regge la storia", la cui temporalità non è più semplicemente cronologica ma è già segnata dalla possibilità di penetrare il perdurare dell'essere e il suo emergere proprio in quel linguaggio, come un evento, come un dono dell'essere. Tuttavia il "disvelarsi" dell'essere per mezzo della verità incarnata nell'opera potrebbe risultare inefficace se non fosse accompagnato dal rifiuto di quel ideale metafisico che ritiene già completa l'esplicitazione dell'essere. L'essere non può mai venire completamente "detto". Heidegger vede nell'essere un appello inesauribile e mai totalmente esplicitabile e pertanto l'interpretazione, unica via per pensare l'essere, viene concepita come una "Erörterung" ("die Erörterung" letteralmente vuol dire "la discussione", per estensione possiamo tradurre con "un dire senza esaurire"), cioè un modo di cogliere ciò che viene detto dell'essere senza consumarlo, collocando il "detto" nell'ambito del "non detto" che lo sostiene, ossia in quel luogo da cui vengono gli enti e le parole, il luogo della verità mai completamente svelata dell'essere. Il fatto che Heidegger parli dell'essere in termini di "non-detto" non vuol dire che la sua filosofia si configuri come un misticismo, ma piuttosto che si riveli come una teoria della differenza inesauribile, un'ontologia ermeneutica che scorge nell'essere un'alterità mai totalmente esplicitabile.

In sede artistica, il gioco che si istaura tra ciò che è disvelato e ciò che rimane celato, viene rappresentato mediante la metaforica lotta tra la Terra e il Mondo. La prima, zona naturale e oscura, permanente riserva di significati, su cui l'uomo può dimorare e il secondo, simbolo invece dell'aspetto culturale dell'opera, il suo lato esplicitato. Due elementi, la Terra e il Mondo, strettamente interconnessi. La Terra ha bisogno del Mondo perché con esso può mostrarsi, sebbene indirettamente. La Terra è il luogo delle "cose" (una scarpa, un blocco di granito...) e il loro stare insieme; il Mondo è la condizione di "utilizzabilità" delle cose per cui esse sono dei prodotti di una fabbricazione e dei "mezzi" per qualcosa.

Se il concetto di Terra rimanda ad un originario rapporto uomo-natura che persiste chiuso in sé e nascosto alla razionalità umana, invece il concetto di Mondo indica la razionalità strumentale applicata alle cose, la capacità ordinatrice dei mezzi della tecnica sulla natura. L'arte mostra la verità dell'essere (essa, per Heidegger, non riguarda né la teoria del bello, né la teoria dell'esperienza sensibile o estetica) e nel farsi "opera" mostra l' "esser cosa" della cosa e l' "esser mezzo" del mezzo, come Heidegger rileva nel commento (assai originale, che ha sollevato diverse polemiche) di "Un paio di scarpe" di Van Gogh. La cosa rappresentata appare in tutta la sua vera essenza una volta svuotata del senso del suo essere "mezzo". Dunque, in ogni opera d'arte sussiste una polarità, una "contrapposizione", una "lotta originaria" tra Terra e Mondo, che, svolgendosi, si mostra storicamente e lì si istaura come "verità dell'arte". Essa è al tempo stesso "fondazione" e "donazione", proveniente da un orizzonte che rimane velato. A questa dinamica dell'apparire e del nascondimento Heidegger riconduce poi la stessa nozione di bellezza che rientra, pertanto, nel farsi "evento" della verità. Un'idea nuova di bellezza, che non allude più né al piacere estetico della contemplazione né a quello del mero utilizzo, ma che produce un'apertura di un Mondo su una Terra che in esso si chiude e permane custodita.

Dalla speculazione filosofica di Heidegger, prenderà poi le mosse quella di Gadamer, filosofo che si è caratterizzato per porre al centro della propria filosofia l'atto del comprendere, l'impostazione ermeneutica. L'ermeneutica, per Gadamer, comporta l'iniziale consapevolezza, assunta dall'interprete, del proprio bagaglio di pre-comprensioni, di pregiudizi che gli derivano dal mondo in cui vive e dal linguaggio di cui dispone per esprimersi e comunicare. Tutto ciò deve riguardare in pieno la storicità e la concretezza dell'interprete, per liberarlo tanto dalle pretese oggettivistiche, quanto dalle illusioni soggettivistiche. Le prime sono dettate dall'impostazione storicistica che crede astrattamente alla neutralità dell'interpretazione, le seconde sono generate dall'idea di poter ricorrere ad un'intuizione estetica avulsa da ogni riferimento al contesto ed alla cultura in cui ogni opera è immersa. Così facendo, Gadamer, rende l'ermeneutica una forma equilibrata di speculazione, che supera ogni riduzionismo tecnico e la colloca sul piano dell'ontologia, nell'ambito della riflessione sulla relazione tra uomo ed essere.

La nozione gadameriana di "interpretazione" è debitrice senz'altro del concetto di "circolo ermeneutico", ripreso dal paragrafo 32 di "Essere e tempo" di Heidegger. In quel passaggio Heidegger aveva sostenuto che l'interpretazione ha il suo fondamento nella comprensione, perciò, da un lato essa deve fare i conti con le convinzioni (culturali e storiche) già acquisite dall'interprete, dall'altro lato essa dovrà scontrarsi (Gadamer lo chiama

“urto”, “Anstoss”) con la concreta oggettualità ed i diversi piani su cui si staglia la “differenza” di significati espressa dall’opera d’arte. Così “interpretare”, significa permettere all’interprete di essere messo in gioco, di disporsi ad un’apertura con la consapevolezza delle proprie pre-conoscenze, per far emergere dall’incontro con l’opera d’arte una concreta esperienza di verità, da cui lui stesso resterà trasformato.

Anche analizzando le concezioni estetiche di due filosofi contemporanei, Nancy e Cacciari, si comprende bene come il legame che esiste tra filosofia ed arte sia estremamente profondo. Per Nancy, in particolare, vediamo come egli consideri riduttivo il puro e semplice esercizio di una teoria estetica, qualora la considerassimo solo come una delle tante suddivisioni particolari su cui si concentra la filosofia. Questo filosofo comprende, invece, come arte e filosofia si implicino a vicenda, in un rapporto tanto stretto quanto forse indissolubile, se non altro perché esse risultano coeve dal punto di vista storico e, allo stesso tempo, le loro rispettive origini sono da ricollegarsi a contesti socio-culturali, luoghi e processi analoghi: si pensi alla teoria nietzschiana secondo cui l’arte classica, così come nasce e si sviluppa in Grecia, è il prodotto dell’unione “in aperto dissidio” tra l’elemento apollineo e l’elemento dionisiaco e, allo stesso modo, stando alle considerazioni di Platone, la filosofia, che a sua volta nasce e si sviluppa proprio in Grecia, è il frutto della necessità di concettualizzare il divino attraverso il procedimento della scrittura. Da queste considerazioni si può meglio intendere, dunque, perché Nancy parli di un pensiero teologico riguardo alla speculazione filosofica, così come riguardo all’arte, essa sia considerata auto-imitazione dell’essere: entrambe si inscrivono nel grande motivo del conferimento di un’immagine visibile al “Dio invisibile”; entrambe, mentre operano, tengono fisso di fronte a loro il pensiero dell’Essere. Si può dunque affermare che tra arte e filosofia vi sia un’affinità di indagine e di intenti: entrambe si fondano sulla ricerca della verità, sebbene diversi siano i metodi, gli strumenti e le prospettive d’indagine.

Analoghe risultano essere, in merito alla concezione dell’arte, anche le considerazioni di un altro filosofo contemporaneo, Massimo Cacciari, per il quale l’opera d’arte riesce a cogliere e trasmettere il senso ultimo delle cose, mediante l’enorme potenza espressiva del simbolo. Nella “Resurrezione di Cristo” di Piero della Francesca, Cacciari nota che il figlio dell’uomo che sta al centro dell’opera, ergendosi ben saldo, è simbolo del “logos”, del dire perfetto, del comunicare in maniera semplice, “razionale”, diretta e priva di orpelli. Nel sarcofago romano da cui Cristo emerge, nella trasformazione del sudario in una toga romana (veste di “vittoria” rosa acceso) si nota l’espressione di una “renovatio” che indica una continuità storica e che investe il contenuto teologico di una forma classica, mostrando così che non vi è contrasto tra il “Verbum”, che è Cristo, ed il “Logos” classico, ma come il primo sia un “inveramento” del secondo ed una sua incarnazione. Nello sguardo diretto del Cristo vi si scorge invece la raffigurazione di una “reformatio” dei comportamenti che è proprio del ritorno alla parola semplice, chiara, diretta, una parola che contiene in sé la verità. In virtù di quanto detto, questo quadro pare la raffigurazione di un trionfo completo del “Logos”, tuttavia ciò che ci trasmette non è un appagamento ma un senso di angoscia: nella figura di Cristo infatti si incarna un dramma, la tragedia della presenza di una verità che rimane insondabile e incompresa. Simboli di questo dramma sono i soldati addormentati: i due al centro giacciono completamente assopiti, un altro per dormire si copre il volto con le mani, un altro ancora, pur rivolto al Cristo, resta con gli occhi chiusi. La verità, dunque, invano si dona spontaneamente, gratuitamente appare e riappare, ma senza alcun esito, a causa dell’incapacità dell’uomo di andare oltre i suoi bisogni particolari e contingenti, di distaccarsi da quel “amor sui”, amore egoistico che fa sì che ognuno rivolga lo sguardo solo ed esclusivamente a sé stesso. Un atteggiamento, questo, che nel Nuovo Testamento, viene identificato come origine di ogni peccato. (Gruppo G: Elisabetta Colli, Elena Fiume, Filippo Sanguettoli, Francesca Valeriani).

Cacciari ha osservato che il quadro è strutturato in modo tale che il punto di vista prospettico di chi lo osserva si trova più in basso rispetto al sepolcro e che ciò evidenzia la distanza tra Dio e l’Uomo. Infatti gli uomini ai suoi piedi non riescono neanche per un momento a vegliare, essi non hanno aspettato pieni di speranza un simile avvenimento e quindi ora, mentre Cristo è pronto ad intraprendere un nuovo percorso, sono incapaci di comprenderne la verità, una verità che ha appena vinto la morte. Cacciari parla di “teologia della visione”, evidenziando anch’egli, proprio come Nancy, l’importanza dell’immagine. Come Cristo è risorto, così il linguaggio dell’arte si è rinnovato per esprimere il profondo spessore di un “Logos” classico che ora si incarna nel “Verbum” cristiano. L’arte è cresciuta e si è trasformata insieme al cambiamento della concezione del divino. Ma come giudicare quegli uomini impassibili davanti al bene di Dio? Per il cristianesimo è quello il male? (Gruppo A: Anna Chiara Amato, Giacomo Bravetti, Elena Campogrande, Giovanni Toselli)

Se si può restare impassibili di fronte al bene, questo sembra almeno dirci Piero della Francesca, è forse più difficile che questo accada nei confronti del male? Il film di Roman Polanski "Rosemary's Baby" sembra aver assunto l'impegno, non poco oneroso, di tematizzare il concetto di "male", un male che, secondo l'analisi che ne fa il filosofo Julio Cabrera, può annullare il bene e perciò diventare irriconoscibile. Ciò perché il male è sostenuto da quello che il filosofo chiama, con un termine che rischia di sembrare blasfemo, "provvidenza satanica". Per "provvidenza satanica" Cabrera intende l'esistenza di un'insieme di forze maligne che opera sugli uomini allo scopo di raggiungere la realizzazione del dominio del Male nel mondo. L'intera storia descritta nel film di Polanski, sembra l'orchestrazione di un piano, attuato da un gruppo di stregoni e volto a far avvenire l'opposto di quanto è narrato nelle Sacre Scritture, ovvero la nascita del figlio del demonio. Questi stregoni sembrano governati sin dall'inizio da una forza maligna che, gradualmente, li rivela completamente strumentali ad essa. Tutto questo è una sciocca superstizione o il frutto di una razionalità deviata?

Un passaggio del film che a noi è apparso molto significativo è quello che rappresenta l'incontro fra Rosemary, la protagonista, ed il dottor Hill, l'unica persona "razionale" di cui Rosemary, in gravidanza, pare possa fidarsi. In lui Rosemary ripone tutte le proprie speranze, ma inutilmente. Seguendo l'analisi di Cabrera, ci sono due modi per interpretare questo fatto (e tutto il film): uno "scientifico" ed uno "soprannaturale". Secondo la "visione scientifica" postulata da Cabrera, il dottor Hill, pur ascoltando le richieste di aiuto di Rosemary, decide di parlarne proprio con il prof. Sapirstein, un collega molto noto in ostetricia, che aveva in cura Rosemary prima di lui, ma di cui Rosemary non si fida più perché lo credeva un satanista. Hill decide di affidare Rosemary (contro la sua volontà) a Sapirstein, perché non voleva contrariare il collega che da tutti era considerato e stimato un ottimo medico. Seguendo questa chiave di lettura, il tradimento di Hill verso Rosemary andrebbe interpretato " clinicamente" con la diagnosi, da parte di Hill, della natura psicotica del delirio di cui la paziente soffre e con la necessità che questa ritorni presto ad essere sottoposta alle cure specialistiche di Sapirstein.



*Rosemary Woodhouse (Mia Farrow), in piena gravidanza, intanto che attende con ansia una risposta e la disponibilità del dottor Hill, pensa di proteggere il nascituro e commenta tra sé:
"Sono d'accordo, tutti quanti.
Dannati stregoni!
Ma sta tranquillo, piccolo [...], io li uccido prima che riescano a toccarti".*

Se invece ci affidiamo – pensa Cabrera – ad una lettura "soprannaturale" degli avvenimenti rappresentati nel film, allora lo stesso episodio potrebbe essere spiegato in maniera differente. Così anche le azioni di Hill, pur non essendo un "satanista", sarebbero governate da una forza inesorabile che domina ogni cosa e che si serve di ogni uomo per raggiungere i propri obiettivi malvagi, una "provvidenza del male".

Se fosse questa la tesi che si sceglie di sostenere, si potrebbe obiettare che il "soprannaturale" di cui si parla prevede anche altre forze in campo. A questo punto però, può venire in mente come l'interpretazione che Cabrera dà al film di Polanski, cioè l'idea di una "provvidenza diabolica", qualifichi la provvidenza in modo diametralmente opposto, per esempio, al modo con cui il Manzoni la esprime nei suoi "Promessi Sposi". Qui domina l'idea di una provvidenza divina che riesce a piegare il male e a ricondurre le azioni degli uomini al bene. Mentre nel romanzo di Manzoni tutti gli antagonisti al "bene" vengono eliminati o si convertono ad esso, permettendo così la realizzazione del sogno di due poveri innocenti, nel film di Polanski, invece, il male prevale e il desiderio di maternità di Rosemary viene plagiato e plasmato dalle forze demoniache per la realizzazione dei loro scopi (come appare evidentemente nella scena finale).

Ma se pensiamo alla provvidenza divina, allora non possiamo che riferirci al pensiero di S. Tommaso. Il filosofo Tommaso d'Aquino ritiene che la provvidenza di Dio non sia altro che "l'ordinamento delle cose verso il loro fine". Questo scopo che la provvidenza divina si pone, è sicuramente quello di punire chi si allontana da Dio, di tutelare gli innocenti e i deboli per far rientrare il mondo in una prospettiva di giustizia, pur senza privare gli uomini del li-

bero arbitrio, il cui cattivo utilizzo può essere la causa del male (il male è “assenza del bene”, non è ontologicamente precedente all’uomo, ma può essere da quest’ultimo generato).

Le due concezioni della provvidenza sono simili nella loro struttura logica e ontologica perché entrambe credono all’esistenza di forze soprannaturali che agiscono sugli uomini per determinarne il comportamento, ma opposte nella finalità morale che le guida, perché la provvidenza di Tommaso tende al bene, l’altra al male. (Gruppo B: Francesco Bozzarelli, Federico Cotti, Alice Generali, Lorenzo Marcotullio)

Secondo la filosofia di San Tommaso ogni cosa, anche l’uomo stesso, è soggetta ad una benevola provvidenza. Questo disegno provvidenziale non esclude la libertà dell’uomo, anzi la stessa libera azione dell’uomo fa parte della provvidenza divina. L’uomo, pur nella sua libertà d’azione, è predestinato alla beatitudine eterna, ma non può giungervi con le sue forze naturali, e perciò deve necessariamente essere indirizzato ad essa da Dio stesso. Tuttavia, Dio non necessita dell’uomo: l’uomo attinge liberamente la beatitudine alla quale Dio liberamente lo ha scelto. Dio muove l’uomo alla giustizia secondo la condizione propria della natura umana, ossia il libero arbitrio; se ne deduce che questo movimento verso la giustizia non è prodotto da Dio indipendentemente dal libero arbitrio, ma che questi, infondendo il dono della grazia nell’uomo, induca il libero arbitrio ad accettarlo. Conseguenza del libero arbitrio è il male nel mondo, male inteso come mancanza del bene, secondo la dottrina platonico-agostiniana della non sostanzialità del male. Tutto ciò che è, è bene ed è bene nella misura in cui è; l’ordine del mondo richiede però la realtà anche dei gradi inferiori dell’essere e del bene, cattivi rispetto ai gradi superiori; si può quindi dire che l’ordine stesso del mondo richieda il male. Tommaso pensa però sempre a Dio e mai al Demonio.

Ma vi è chi nel mondo ritrova un ordine finalizzato al male. A questo proposito crediamo che sia significativo fare un riferimento al film di Polanski, “Rosemary’s baby”, del quale ci è stata proposta la visione.

Per quanto Polanski abbia dichiarato, nell’intervista riportata dal filosofo Julio Cabrera, di possedere una visione scientifica e non dogmatico-religiosa del mondo (definendosi confusamente sia ateo che agnostico, mostrando addirittura un forte scetticismo nei confronti della sua stessa opera), appaiono forti i punti di incontro e contatto fra il film e la filosofia di Tommaso, così come fanno emergere una contrapposizione di vedute. Si pensi innanzitutto all’idea, comune sia a questo filosofo che agli stregoni che appaiono nel film, secondo cui esistono fenomeni che sfuggono alla nostra razionalità, poiché l’esistenza di un qualcosa di soprannaturale trascende la capacità di comprensione del nostro intelletto.

A questo punto però bisogna rilevare che, secondo Tommaso, l’uomo ha la possibilità di scorgere il Bene e di tendere ad esso, poiché in lui vige la disposizione naturale a dirigersi al bene e a distrarsi dal male, la “sinderesi”, legge fondante di un finalismo che governa un mondo, il cui fine resta nella mente di Dio. Un altro confronto tra le concezioni di Tommaso e Polanski può essere suscitato dalla possibilità che l’uomo possiede, per entrambi, di entrare in contatto con il soprannaturale, sebbene poi il rapporto uomo-Demonio, in “Rosemary’s Baby”, sembri determinarsi in modo senz’altro più irrazionale e cruento rispetto a quello di tipo razionale e spirituale su cui si fonda, in Tommaso, il rapporto uomo-Dio. Infatti il Demonio può essere evocato, attraverso riti e pratiche magiche che possono prevedere anche l’omicidio. Così il male sembra non essere solo un concetto.

Il problema del male e la sua concezione era già presente nel pensiero dei principali filosofi antichi, quali Platone e Aristotele, venne poi approfondito da Plotino, che innestò la propria speculazione filosofica anche sulla scia di quella platonica. Secondo questa concezione neoplatonica del male, esso non è pensato come l’opposto del bene e dell’essere, ma emerge in presenza della loro mancanza, della loro assenza. Il male sostituisce il bene quando questo non c’è. Infatti Plotino tende a ricondurre il male alla materia, che egli considera essere l’indefinito ricettacolo delle molteplici forme del mondo sensibile, il limite della struttura unitaria del mondo. La materia, così concepita, ricorda ciò che Platone aveva indicato con il termine “anáncē”, ciò che necessariamente contiene in modo impercettibile tutto il sensibile. Tanto l’Uno è il principio ineffabile del reale, quanto la materia ne è il deposito inerme ed inqualificabile. Non c’è un dualismo in questo e nemmeno una condanna del mondo sensibile, in quanto quest’ultimo è sempre vivificato dalla terza ipostasi, quell’Anima del mondo che discende dall’Uno-Bene, dopo l’Intelletto. La materia è il nulla rispetto all’essere, è il termine ultimo della “processione” dell’Uno-Bene e non può più partecipare ad esso. Essa, essendo privazione di essere, risulta nel contempo privazione di bene. Ecco l’identità tra materia e male. Tuttavia il male, la materia che è “non-essere” e che non può derivare dall’Essere supremo che è nella sua essenza Bene, resta così senza una spiegazione causale, senza che la sua oscura origine venga più chiaramente spiegata.

Il problema della presenza del male viene ripreso e sviluppato in senso cristiano da Agostino che, influenzato anche dalla speculazione neoplatonica, arriva anch'esso a definirlo, all'interno della concezione creazionistica cristiana, come privazione di bene. La teoria agostiniana della non-sostanzialità del male si pone come fortemente liberatoria nei confronti di Dio, poiché permette di comprendere come non sia Dio a creare il male, perché in tal caso creerebbe paradossalmente il non-essere (creare il nulla = non creare). In Agostino questa negazione dell'autonoma consistenza del male, non toglie il fatto che nel mondo esso esista concretamente. Infatti la "privazione di bene" si può incontrare sia nell'ordine delle realtà naturali, e si parlerà allora di mali fisici, sia nell'ordine delle azioni umane, e si parlerà allora di male morale, che risiede nel peccato, una mancanza della volontà che, rinunciando a Dio, si perde e si annulla. Pertanto, sebbene il male si manifesti, vi è una negazione metafisica del male, poiché di fatto esso o è parte del "disegno intelligente" volto al mantenimento dell'ordine e dell'armonia della realtà, e quindi è in ultima istanza un bene, oppure è il frutto della debolezza morale dell'uomo.

Come abbiamo potuto notare, il concetto di metafisica è stato rivisitato e fatto oggetto di una critica sempre più incisiva a partire dall'età moderna, anche se già la sofistica nella Grecia classica e lo scetticismo in epoca ellenistica avevano preso posizioni pragmatistiche ed antidogmatiche che avevano messo in difficoltà il pensiero metafisico. Sul finire del Settecento, Kant pone diverse questioni che impongono di ripensare il significato e la validità del termine. Kant, da un lato sottopone il concetto ad una critica che ne ridimensiona le pretese dogmatiche e stabilisce i confini della conoscenza entro ciò che può essere colto solo dalle strutture dei sensi e dell'intelletto, da un altro lato invece riconosce ancora un valore al concetto chiamando la sua stessa filosofia, cioè l'indagine di quello che può essere conosciuto "a-priori", con il termine di "metafisica critica". Per ciò che concerne la sua riflessione sul male, egli non ha molto interesse per il "male in sé" o "male metafisico", quanto piuttosto per il male posto alla radice dell'azione dell'uomo. Per Kant il male che noi possiamo conoscere non è un male metafisico, ma un semplice disvalore laddove il bene è un valore, è dunque una trasgressione che è resa possibile dal fatto che "ragione" e "dovere morale" si fondano sulla libertà e dal fatto che è connaturata nell'uomo una certa tendenza a resistere all'imperativo della legge morale. Questa tendenza ad opporsi al dovere morale non è tuttavia di ordine logico e dunque il male non può più essere considerato come una privazione di bene, un "non-essere" logicamente contraddittorio rispetto all'essere: il male è un "noumeno" per noi inconoscibile. L'opposizione che impedisce il realizzarsi del dovere morale è perciò di ordine pratico ed è connaturata all'uomo stesso, esiste dunque all'atto pratico, anche se intellettualmente impensabile. Questo è ciò che si può chiamare "male radicale" e che, per certi aspetti, può essere assimilato al "mistero" del peccato originale delle religioni positive, per altri aspetti alla presenza di un disvalore che mina alla radice i valori fondanti di ogni libera scelta morale.

Una visione analoga a quella kantiana, secondo cui il male viene analizzato in ambito morale come opposizione al "dover essere", viene condivisa anche da un pensatore come Hegel, che inserisce il male all'interno di una teoria metafisica del bene in cui il bene è considerato come la realtà suprema a cui tende il mondo nel suo fine ultimo.

Nel Novecento, i problemi sollevati dalla concezione del "male radicale" sono ritornati ad essere parte integrante dell'interesse speculativo di un importante filosofo, Emmanuel Levinas, il quale, collocando i problemi di ordine morale all'interno di una più generale critica dell'ontologia, si è spinto fino a cogliere l'esigenza di stabilire un primato dell'etica sull'ontologia e ad individuare, stando al nostro tema, il problema di quello che egli chiama "mal elemental".

Secondo Lévinas, il movimento tradizionale del pensiero ontologico consiste nella riduzione dell' "Altro" al "Medesimo", una riduzione che egli intravede in tutte quelle produzioni filosofiche che prevedono che la soggettività si ponga come un "io" che, come aveva già mostrato Hegel, si afferma attraverso un'attività incessante di superamento di ogni alterità, vista, commenta Levinas, come un semplice "ostacolo alla propria felicità". L'ontologia, sotto questo aspetto, si presenterebbe quindi come una "egologia" ed esprimerebbe l'istanza imperialistica del Medesimo che mira a impadronirsi della totalità, nel pensiero e nella prassi, per guadagnare alla fine una libertà sovrana e assoluta. Quindi, in tutte le sue molteplici figure, questa ontologia si configura come una prevaricazione dell'Altro, del prossimo, con tutte le conseguenze che ciò determina. Per esempio, in termini politici, l'istanza imperialistica del Medesimo si traduce nella realizzazione di uno Stato totalitario inteso come un soggetto collettivo, come un "Noi", in cui ogni differenza tra i soggetti particolari sembra risolta e annullata. Con l'avvento di questo tipo di ontologia, dunque, vi è la possibilità di dare una giustificazione della sua trasposizione pratica e politica in forme totalitarie, atto che implica anche il dare il proprio assenso a tutte le violenze e gli eccidi che esse compor-

tano. Inoltre, con la cancellazione della distinzione tra il sé e l'altro, tra l'io ed il tu, caratteristica di tali visioni ontologiche, viene meno la possibilità di riconoscere la responsabilità per l'Altro come la cifra etica fondamentale della relazione tra persone umane, cosa invece fondamentale per Lévinas, secondo cui la conversione etica del soggetto ha alla base l'assunzione di responsabilità in modo totale ed "infinito" verso tutto ciò che lo circonda. L'etica diventa quindi la "filosofia prima" e ciò ovviamente comporta la necessità di uscire dall' "il y a", da "ciò che c'è", dall' "essere", per entrare nell'ottica di rapporti interumani che riconoscano e accettino l'Altro radicalmente per ciò che è. E per far questo, tali relazioni non si possono configurare in modo biunivoco ("do ut des"), poiché l'Altro è tale solo se il soggetto è responsabile dell'altro senza che quest'ultimo lo sia verso il soggetto. Quindi il significato di "io" non rimanda più a quello dell' "il y a", ma si configura come un "me voici", ossia "sono qui al tuo cospetto". Questa possibilità di accogliere l'Altro deriva dall'idea cartesiana dell' anteriorità dell'idea di infinito, che è ciò che il pensiero non può racchiudere in sé e che quindi eccede rispetto ad esso proprio nella forma dell'alterità e della compassione inesauribile. L'evidente discrepanza tra la realtà oggettiva e quella formale, ossia l'infinito, determina quindi una filosofia che ha la propria ragion d'essere proprio nel superamento dell' "il y a", superamento che fa dell'essere una trascendenza infinita.

Rappresentare l'essere come un "dato di fatto" vorrebbe dire accettare l'annichilimento degli enti nell'essere e significherebbe anche giustificare quel totalitarismo a cui è connesso il concetto di "mal élémental", ossia quello scatenarsi di sentimenti elementari e primitivi dell'essere umano, quali la bestialità, la rivolta dei valori, la forza e l'istinto. Proprio nella volontà di radicare la propria ideologia in questo strato più elementare dell'essere è consistito il grande dramma dell'hitlerismo. Il nazismo, dunque, non è stato una follia, uno scoppio di irrazionalità o una parentesi nella serena continuità dei valori liberali dell'Europa cristiana, ma la rivelazione di una possibilità ontologica che insidia l'umanità stessa, il "mal élémental". Con tale espressione si allude anche al fatto che l'essenza dell'uomo non viene più identificata nella sua anima e nella sua libertà, ma consiste in una certa idea del suo corpo, nella rappresentazione di una sorta di "incatenamento" dell'io alla propria identità biologica somatica, razziale, etnica. L'unica possibilità per sconfinare la violenza che necessariamente genera il "mal élémental" si deve ad una pratica morale, all'esercizio di una pazienza e di una passività che riescono a mettere in stallo questa violenza. Tale condizione di passività, tuttavia, non è solo l'azione concreta che consente di vincere una forma di male, ma si configura, in ultima battuta, come ciò che permette l'incontro con l'altro e rende possibile l'intersoggettività dell'essere, approdando quindi alla fondazione etica della metafisica. (Gruppo G: Elisabetta Colli, Elena Fiume, Filippo Sanguettoli, Francesca Valeriani)

Il termine "metafisica" appare per la prima volta nella storia del pensiero occidentale in riferimento ad una nota opera di Aristotele. Si può dire, in generale, che la metafisica si prefigga come obiettivo quello di individuare l' "archè" del reale, la sua ragione e che, proprio per questa sua aspirazione, la metafisica si sia storicamente proposta come "regina" di tutte le altre scienze. Secondo la definizione aristotelica, la metafisica è la "filosofia prima". Come non può esistere nessun numero senza aver postulato l'unità, così non può esistere alcuna disciplina che indaghi sulla molteplicità del reale senza aver compiuto una sistematica riflessione sull'unità che fonda i vari enti, senza aver fatto metafisica.

Il termine "metafisica" ha una precisa origine storica: lo utilizzò per primo Andronico di Rodi nel I sec. a.C., raccogliendo e catalogando gli scritti di Aristotele. I volumi riguardanti la "filosofia prima" erano collocati dopo quelli attinenti la fisica: da qui il nome "tà metà tà physikà". Comunque, questo termine è stato mantenuto attraverso i secoli fino all'età contemporanea per la forte valenza speculativa che lo stesso Aristotele le ha attribuito nella sua opera omonima e che si è sviluppata a partire dal suo originale significato: "metafisica" significa andare oltre la fisica, nel senso di procedere al di là di tutto ciò che è fenomenico e perituro per addentrarsi verso l'essenza di ciò che non può mutare e rispondere a tutti quegli interrogativi che sono innati in ognuno di noi e ci interrogano in particolari momenti di riflessione. (Gruppo A: Anna Chiara Amato, Giacomo Bravetti, Elena Campogrande, Giovanni Toselli)

Nella storia del pensiero filosofico possiamo individuare molteplici posizioni che i filosofi hanno assunto verso il concetto di "metafisica", a volte un particolare assenso, altre volte una posizione critica più o meno radicale, altre volte ancora una rivalutazione. Possiamo ridurre la storia dell'interpretazione del concetto a tre modelli di razionalità: "modello di razionalità della metafisica della partecipazione", "modello di razionalità della critica al concetto di metafisica" e "modello di razionalità della metafisica dell'esperienza". Analizzeremo un paradigma razionale alla volta.

Tra i vari paradigmi razionali che indagano il concetto di metafisica, il modello razionale della metafisica della partecipazione comprende tutte le metafisiche che tendono a ricercare una spiegazione ultima della realtà rifacendosi a principi che trascendono il mondo sensibile e che, quindi, sono incommensurabilmente diversi da questo, ma che, pur in questa differenza ontologica, mantengono tra loro un certo grado di relazione. A questa linea di ricerca metafisica appartengono quelle teorizzazioni che riconducono la totalità delle cose ad un'unità, in virtù del fatto che le cose del mondo sensibile contengono, per partecipazione, una parte del Principio da cui discendono e del quale rivelano, in se stesse, ancora una parziale presenza. Scopo della metafisica, in questo senso, è il tentativo di trovare e spiegare la struttura universale e oggettiva che si ipotizza nascosta dietro l'apparenza dei fenomeni. Sorge pertanto l'interrogativo se una tale struttura, oltre a determinare la realtà, sia in grado di determinare il nostro stesso modo di conoscere, attraverso idee e concetti che trovano una corrispondenza nella realtà. I filosofi riconducibili a questo paradigma interpretativo rispondono affermativamente. (Gruppo B: Francesco Bozzarelli, Federico Cotti, Alice Generali, Lorenzo Marcotullio)

Per il "modello di razionalità della metafisica della partecipazione" resta peculiare una distinzione ontologica che implica una dipendenza del mondo sensibile dal mondo intelligibile o dei principi. Le due dimensioni, pur condividendo lo stesso "cosmo", nel senso che entrambe vi "esistono", tra loro si distinguono ed i secondi esistono in subordine ai primi: i principi trascendenti si configurano in esso come "esseri per essenza", in sé perfetti e autosufficienti, mentre i fenomeni che si dispiegano nel mondo sensibile sono invece "esseri per partecipazione", ridotte manifestazioni dell'Essere e quindi imperfette, incomplete, opache sue presenze.

A questo proposito, per poter ben comprendere, è utile analizzare la teoria platonica ed i suoi sviluppi attraverso il neoplatonismo, poiché queste due filosofie rappresentano un primo esempio di questa concezione della metafisica, così fondamentale nella storia del pensiero occidentale. Per quanto riguarda la concezione platonica della realtà, occorre considerare innanzitutto come essa, pur pensando la realtà come una, presentasse molti aspetti di matrice dualistica: essa infatti distingue il mondo delle idee, mondo dell' "essere per essenza", da quello fenomenico, che possiamo anche denominare, seguendo tale impostazione, come "mondo dell'essere per partecipazione". La connessione tra questi due mondi viene spiegata da Platone mediante tre semplici ed immediati concetti: la "mimesi," ossia l'imitazione da parte delle cose, della perfezione delle idee, la "metessi", ossia la condizione per cui i fenomeni prendono parte dell'essenza delle idee, in misura proporzionale al loro valore ontologico e, infine, la "parusia", ossia la presenza attiva delle idee nelle cose.

Da un'analogia concezione dualistica prenderà le mosse anche la speculazione di Plotino. Egli riconduce il mondo sovrasensibile all' "Uno", fonte da cui deriva tutto ciò che esiste, radicalmente diverso da ciò di cui esso è il principio e, rispetto a questo (al contrario di quanto avviene nella speculazione platonica) è considerato infinito ed ineffabile, un infinito che si presenta nella dimensione immateriale, come illimitata potenza produttrice. Il processo mediante cui dall'Uno si generano i molti, una relazione che aveva già posto delle difficoltà a Platone, il quale si era limitato a definire i rapporti che intercorrono tra i due mondi, viene identificato ora nell' "emanazione", processo meta-temporale da cui scaturiscono i molti, in modo necessario e non "per atto volontario" dell'Uno, dal momento che ciò implicherebbe un mutamento della propria imperturbabile eternità. Il mondo fenomenico ed il suo movimento si generano per irradiazione da parte dell'Uno, che però resta immobile, eterno ed impassibile; con ciò esso si espande, attraverso una serie di gradi d'essere, le ipostasi (di cui l'Uno stesso è la prima), ontologicamente sempre meno perfetti a mano a mano che ci si allontana dal principio iniziale. In ordine di perfezione le ipostasi si dispongono come Uno, Intelletto e Anima del mondo. Ogni ipostasi contempla l'ipostasi a lei ontologicamente superiore ed ha bisogno di essa perché da essa è generata (per "irradiazione" indiretta dell'Uno), mentre non necessita invece dell'ipostasi inferiore, che ha un grado di perfezione e compiutezza minore. Pertanto, se l'Uno è la perfezione assoluta che contiene in sé tutti gli attributi al massimo grado, esso sarà anche Bene assoluto e, nel procedere delle ipostasi, questo Bene andrà sottraendosi fino a scomparire. Ecco così che la materia, che è il limite estremo (ed eterno) del Cosmo, che non è coinvolta nel processo di emanazione, sarà di fatto una privazione totale di Bene, il corrispettivo negativo assoluto di quel positivo rappresentato dall'Uno. Dunque, proprio in questa concezione, come abbiamo già accennato in precedenza, trova la sua ragion d'essere il cosiddetto "male metafisico", inteso come "non-essere", che nel medioevo sarà fatto oggetto di interesse (principalmente polemico) dalla filosofia cristiana e che si configura già come correlato alle metafisiche della partecipazione, a partire appunto da quella neoplatonica. (Gruppo G: Elisabetta Colli, Elena Fiume, Filippo Sanguettoli, Francesca Valeriani)

La "sovrabbondanza d'essere" dell'Uno non può evitare di traboccare e generare il mondo. Lo stesso concetto viene talvolta ripreso o parzialmente mutuato lungo la storia della filosofia e, nell'Ottocento, ne ritroviamo una eco anche in Schelling, per il quale il principio costitutivo dell'intera realtà è l'Assoluto, una "unità", questa volta, intesa come identità indifferenziata di Natura e Spirito. In tale concezione la "natura" è considerata la prima manifestazione dell'Assoluto e possiede un carattere teleologico (finalismo immanente) perché le singole parti si articolano in un tutto attraverso una serie di passaggi; essa, per gradi, si attua in forme sempre più perfette e complete, da realtà inconscia tende a diventare "autocoscienza" (il sapere che l'io ha di sé e auto-creatività dello Spirito). La natura ha una realtà propria e indipendente perché costituita dalla stessa spiritualità che si rivela nello spirito, un'attività che è al contempo "reale"(che incontra "fichtianamente" il proprio "limite") ed "ideale"(che si dispone a superare il limite che si è posto, l'opposizione che è rappresentata dal mondo degli oggetti, dalla natura oggettivamente intesa). All'io non basta cogliere la spiritualità inscritta nella natura e far valere il suo sapere in ambito teoretico, ma attraverso la "riflessione", con cui esso si comprende e si determina come attività intellettuale, richiede anche il riconoscimento di una "volontà" di cui è portatore lo Spirito, che si concretizza in una visione della storia che culminerà (secondo una sua rappresentazione provvidenzialistica) nella più completa (ed indistinta) realizzazione dell'unità di Natura e Spirito.

Ciò non toglie che tale unità possa essere anche realizzata nel presente, ed il contesto in cui questo accade, come è sempre accaduto, è l'attività artistica dell'uomo, un'arte elevata a "santuario" dell'Assoluto, il luogo in cui si incontrano il visibile e l'invisibile, il conscio e l'inconscio, l'abilità tecnica e la creatività. Così l'artista è colui che più concretizza l'essenza creativa dell'Assoluto, colui che si dispone a rappresentare la sua "sovrabbondanza d'essere".

Anche la possibilità del "male" va inscritta nel divenire dell'Assoluto, come un momento (un "limite" da superare) dell'esplicitarsi dinamico della vita divina. L'uomo è l'attore della separazione tra il bene dal male nel momento in cui sceglie il male; ma la sua libertà di scelta, la sua autonomia, è anche la garanzia perché si compia la "redenzione" (il bene), il ricongiungimento (l'unità) con l'Assoluto Dio vivente. Ciò avviene proprio per la libertà di cui l'uomo è dotato, una libertà che ne fa l'immagine del Dio vivente nel mondo, che lo pone nella condizione di "partecipare" al suo processo vitale cosmico. Anche in Schelling troviamo quel dualismo di fondo che ha caratterizzato gli altri esempi di "metafisica della partecipazione", un dualismo che contraddistingue anche il manifestarsi di Dio sotto forma di potenze opposte, di cui il bene e il male sono due configurazioni reali (qui il "male metafisico" è concepito come una delle due entità metafisiche contrastanti). La presenza di questa polarità nel concetto stesso di Dio segna l'inequivocabile contrasto con quelle concezioni metafisiche del male che intendono il male semplicemente come "non-essere". (Gruppo F: Martina Casadio, Giulia Grillini, Eva Suppressa, Laura Volta)

Dopo Schelling, abbiamo rilevato come anche Bergson abbia posto a fondamento della realtà una concezione metafisica dell'essere in "divenire", ma ritiene che l'uomo non abbia indagato a sufficienza per riuscire a comprenderlo. Le filosofie che lo hanno preceduto, secondo lui, non hanno saputo cogliere la radice del problema. L'uomo infatti, a suo parere, sente la necessità di organizzare con l'intelligenza la mutevole realtà che incontra in un sistema stabile e fisso di momenti separati, quasi un insieme di fotografie istantanee. L'intelligenza è rappresentata da Bergson come un organo pratico che raccoglie le percezioni momentanee che abbiamo della realtà e le condensa in concetti stabili. La vera essenza della realtà è però il movimento, il cambiamento. In questa teoria ontologica si sente l'eco delle antiche parole di Eraclito.

Certo l'uomo può arrivare a concetti fissi osservando il reale, ma, per Bergson, esso non può ricostruire il reale semplicemente "sommando" quella serie di momenti. E' fondamentale allora saper cogliere l'essenza alla base di ogni manifestazione del reale: questa essenza si può cogliere intuitivamente, abbandonando ogni tentativo di costruire un sistema dogmatico intelligibile fondato sull'idea della fissità del reale. Ma come possono i concetti prefissati cogliere la realtà che scorre? Come si può aspirare a una filosofia conclusa e compiuta davanti a un mondo sempre in movimento? Non basta fare appello alle facoltà dell'istinto e dell'intelligenza perché, con esse, il nostro approccio nei confronti del reale resta limitato. Per l'istinto e per i sensi il limite è costituito dalla loro estroversione, cioè dall'orientare l'io solo fuori di sé; per intelletto il limite ha il segno dell'astrazione strumentale e, quindi, anch'esso è ancora rivolto principalmente e per abitudine agli oggetti esterni. Tale dimensione è indispensabile all'uomo per la soluzione dei problemi pratici ma è inefficace, per Bergson, se in questa cerchiamo le risposte sul vero fondamento del reale.

La metafisica allora, che per sua natura non è una disciplina tesa al raggiungimento di risultati meramente utilizzabili nella pratica, tenderà di abbracciare la vera essenza delle cose e diventare parte di quel movimento reale. Per Bergson, lo schematismo percettivo di stampo kantiano e le categorie dell'intelletto restano valide, ma solo come facoltà psico-motorie e biologiche mentre, come già dimostravano anticamente i celebri paradossi di Zenone di Elea, l'idea del tempo-durata, il flusso temporale ininterrotto in cui è inscritto il vissuto della coscienza, ha una componente qualitativa che può essere colta dalla coscienza solo con un'intuizione. L'intuizione avviene se l'uso dell'intelligenza, che non si presenta mai completamente separato dall'istinto, diventa orientata nuovamente verso di esso, trasformandolo in un'attività capace di sondare la vita in generale in ordine al tempo, per coglierne la sostanziale indefinita durata, sempre sospinta da un'inesauribile forza creativa. Lo "slancio" con cui la vita si moltiplica e si specifica, non solo ci mostra quanto sia concreto e "presente" il legame tra questo principio metafisico qualitativo e gli esseri viventi, ma ci porta anche a considerare la concezione metafisica di Bergson come una forma di "metafisica della partecipazione". (Gruppo A: Anna Chiara Amato, Giacomo Bravetti, Elena Campogrande, Giovanni Toselli)

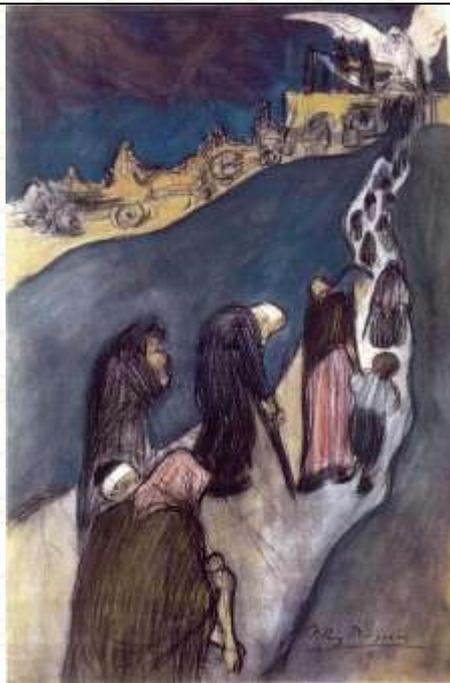


5)- **Un paio Scarpe**, Vincent Van Gogh, , olio su tela 1886

Tra le dodici opere pittoriche proposte, abbiamo deciso di commentare "Un paio di scarpe", realizzato da Van Gogh, proprio perché ritenuto simbolo esemplificativo di alcune delle teorie proposte in merito all'opera d'arte. Questo quadro colpisce, in prima istanza per l'inusualità del soggetto, dalla semplicità estrema: un paio di scarpe nella penombra, scarpe vecchie, trasandate, ormai logorate dal continuo utilizzo di chi poi le ha abbandonate, come ogni sera, lì nel mezzo del nulla. Non c'è niente di oggettivamente bello nel soggetto di questa raffigurazione, ma nel modo in cui esso viene presentato sta tutto il fascino potentemente evocativo di quest'opera.

Innanzitutto la distribuzione dei giochi di luce è fortemente simbolica: le scarpe sono abbandonate appena fuori dal cerchio di luce che si forma alle loro spalle, una luce che cade dall'alto, ma che non riesce a dominare l'intera composizione perché va mescolandosi e sfumandosi con l'ombra e la penombra che la circonda, quasi come se l'essenza pura di questo semplice oggetto si desse proprio in questo luogo chiaroscurale, sul limitare tra ombre e luci, nel punto di unità di armonici opposti. Inoltre le scarpe, un oggetto comune e di quotidiano uso, mutano in quest'opera la loro ragion d'essere: non c'è nessuno ad indossarle, esse sono un oggetto inanimato, morto, quasi una pietra tombale che si erge a monumento ed emblema di un discorso più profondo che si riesce a cogliere solo perché siamo messi faccia a faccia con esso, grazie al dipinto che volutamente annulla ogni altra presenza, di cui le scarpe diventano evocativo ricordo e non mera raffigurazione oggettiva di un oggetto del quotidiano.

E allora quel cuoio logoro, consumato, piegato, si fa emblema della vita stessa, una vita che procede consumando a poco a poco la sua spinta vitale fino all'abisso del nulla, una vita che non resta a pieno compresa, una vita che può solo sentire il calore della luce che ha alle proprie spalle, poiché di per sé destinata a rimanere nella penombra, misera condizione del non giunto a compimento, del contraddittorio, del non totalmente svelato. Queste scarpe sono in fondo simbolo dello stesso essere ed esistere. Ecco dunque la verità più grande di cui queste scarpe diventano raffigurazione, dimenticandosi e facendoci dimenticare di essere solo scarpe. (Gruppo G: Elisabetta Colli, Elena Fiume, Filippo Sanguettoli, Francesca Valeriani)

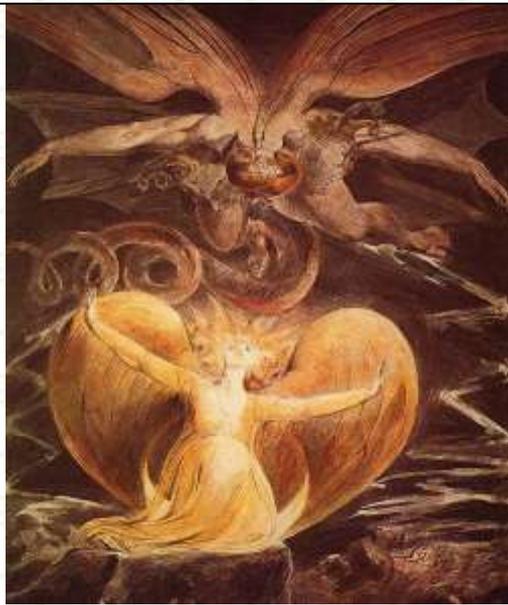


6)- **La fine della strada**, Pablo Ruiz Picasso, olio diluito con trementina e carboncino conté su carta, 1898-99

Davanti a un'opera d'arte come il quadro "La fine della strada" di Picasso si scorge un senso di infinito e di unità a un tempo, di eternità. Il quadro suggerisce subito quel tema ostile all'uomo, pensiero fisso, ineluttabile e temuto. La morte. Si tende a chiamarla "destino", ma essa non è altro che la fine del nostro percorso, la fine della strada, la nostra strada. Si tratta di un tema ampiamente dibattuto in pittura come in letteratura. E Picasso, all'età di soli vent'anni, immerso ora nell'ambiente barcellonese ma ancora strettamente legato al ricordo dell'infanzia a Màlaga, città provinciale dove viveva con la propria famiglia in condizioni modeste, vuole riportare qui questo concetto, non senza ammantarlo di un nichilismo di fondo. Un tema trattato che è probabilmente frutto delle condizioni e dell'indole stessa dell'autore, che sembra volerci dire che una fine c'è e che c'è sempre stata. La scena sembra riprodurre una sincronia di fondo anche se i sentieri sono due e diversi tra loro. Ogni giorno, ogni uomo, in ogni tempo e in ogni luogo, si impegna e si sforza per rispondere a domande, per trovare soluzioni. Il cammino pare infinito, eppure il baratro consiste proprio nell'accorgersi che una fine c'è e che le nostre forze sono tutt'altro che inestinguibili. Ecco il grande quesito, anch'esso di natura metafisica, che per sua natura non può trovare alcuna risposta soddisfacente: Dove stiamo andando? Continuamente ci teniamo impegnati con lavori senza sosta per non pensare, per non tremare di fronte a questa ineludibile idea, incontestabile fatto.

Ci sono dipinti che cercano di alleviare il dolore mostrando immagini gioiose, di un aldilà in cui verremo premiati, è lo stesso procedimento di tante filosofie e religioni. Molti hanno provato, ma nessuno è riuscito a sradicare dal cuore dell'uomo l'angoscia della vita che finisce. Picasso invece in questo quadro riesce davvero ad esprimere l'ansia recondita in ognuno di noi: una strada chiara dispersa tra macchie scure, così scure da sembrare quasi vortici che possono risucchiar anime da un momento all'altro. Però c'è ancora un po' di chiarore per quella strada, forse ancora un po' di speranza, speranza che si proietta in quella imponente figura bianca in fondo alla via.

Questa immagine sembra quasi "dantesca": nessun volto si riesce a distinguere, siamo tutti uguali davanti alla fine, è percepibile soltanto il volto di quell'essere inconoscibile e pauroso nella sua grandezza, ma splendente nella sua luce. Il punto di vista è ribaltato rispetto alla nostra quotidianità. Noi siamo abituati a incontrare uomini di cui possiamo conoscere e distinguere i lineamenti, guardarli in faccia, mentre non sappiamo nulla del loro destino. Qui invece il procedimento è esattamente opposto: di questi uomini non riconosciamo nulla e ci troviamo come spettatori di fronte a qualcosa che ora non possiamo percepire, ma di cui l'immagine pittorica si fa riflesso. Così non vediamo la vita umana ma il suo limite, o l'oltreumano verso cui l'uomo si dirige. Ed ecco che l'arte supera i nostri occhi. (Gruppo A: Anna Chiara Amato, Giacomo Bravetti, Elena Campogrande, Giovanni Toselli)



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

Il dipinto "Il grande drago rosso e la donna vestita di sole" realizzato da William Blake rappresenta in primo piano due figure: una donna con le braccia aperte che rivolge lo sguardo verso l'alto, e una figura demoniaca di colore rosso-bruno. La figura femminile indossa una veste che si allarga ai lati quasi fossero ali. Essa pare un angelo che emana luce e illumina l'ambiente circostante. Il luogo in cui si trovano è tetro, cupo, sinistro. La luminosità accecante della donna viene contemplata da alcune figure umane sfumate in basso a destra. Il drago, in alto, è costituito da molteplici volti umani che si sovrappongono a braccia, gambe e allo stesso tempo a corna e ali demoniache. E' evidente la contrapposizione tra bene e male, luce e ombra. Contrariamente a quanto è solitamente rappresentato, la donna che è luce viene collocata nella parte inferiore, mentre il drago che è ombra nella fascia superiore, quasi volesse impedirle un'ascesa. La bestia antropomorfa apre le braccia tentando di ghermire la figura femminile, sebbene non riesca nel suo intento. Nessuna delle due figure prevale completamente sull'altra, ma entrambe hanno lo stesso peso all'interno della rappresentazione. Abbiamo scelto questo dipinto poiché trasmette un'immagine di equilibrio.

Le due forze sono parte l'una dell'altra e la luce è tale grazie alla presenza della medesima oscurità. L'una non può esistere senza l'altra. La donna vestita di sole non possederebbe quella serena luminosità se non fosse contrapposta all'oscurità che incombe su di lei. Il dipinto ci fa pensare che il binomio tra bene e male pervada la nostra stessa realtà, sia quella parte più quotidiana, sia quella parte più profonda. Questa riflessione ci riporta a quanto è stato espresso dalla filosofia di Schelling. (Gruppo F: Martina Casadio, Giulia Grillini, Eva Suppressa, Laura Volta)

II ESERCITAZIONE

(Paradigma della "Critica al concetto di Metafisica")

La metafisica, abbiamo visto, è quella parte della filosofia (per alcuni è la filosofia stessa) che si propone di indagare gli aspetti eterni ed immutabili dell'essere, andando oltre a quelli effimeri e contingenti, percepibili attraverso i sensi. L'oggetto della metafisica è il sapere nella sua interezza, i principi primi che costituiscono le fondamenta delle altre discipline, di cui condizionano la stessa validità. L'essere in quanto essere è ciò che la metafisica si prospetta di vagliare con tutte le armi proprie dell'indagine filosofica. Ma è davvero possibile conoscere le strutture fondamentali dell'essere? L'uomo è davvero in grado, con la sua intelligenza spesso troppo limitata, di cogliere e comprendere il fondamento ultimo ed assoluto della realtà? Queste limitazioni non pongono anche il problema della eventuale esistenza di tale fondamento? In risposta a queste domande si sono levate molte voci tra i filosofi di tutti i tempi. Tra coloro i quali hanno dato una risposta negativa, alcuni hanno sostenuto che l'intelletto umano sia troppo limitato e, in quanto tale, non potesse spingersi oltre l'analisi degli eventi contingenti di cui ci si possa fare una diretta esperienza. Per altri, l'oggetto stesso di indagine della metafisica non è comprensibile nemmeno mediante il ragionamento, e le speculazioni a cui la metafisica perviene sono mere ipotesi non comprovate da sufficienti dimostrazioni.

Probabilmente i primi a fare della metafisica un vero e proprio oggetto di critica furono i Sofisti nel V sec a.C., secondo i quali ciò che per i moderni si chiama "metafisica", per loro era semplicemente la pretesa di conoscere la realtà nella sua totalità ed in modo oggettivo. Partendo da questa interpretazione, i Sofisti criticano questa presunzione perché il pensiero su cui si fonda non ritiene importante il ricorso all'esperienza sensibile, mentre per loro la realtà non può essere conosciuta se non mediante questa stessa diretta esperienza.

Protagora, uno dei più importanti esponenti della Sofistica, afferma che l'oggetto principale del discorso filosofico non è più individuabile in ciò che va al di là della mutevolezza delle sensazioni, ma che esso risiede nel sogget-

to che proferisce ragionamenti all'interno del discorso parlato, che ha nella sua struttura logico-dialettica il suo punto di forza. Non esiste una certezza assoluta che possa diradare la fosca nebbia del dubbio, ma è lo stesso dubbio che, posto un problema, risulta essere lo stimolo per le diverse ed opinabili soluzioni, a cui solo la logica del discorso dialettico può fornire un criterio di selezione e di scelta. Se non può esistere una realtà oggettiva (nel senso di oggettivamente conoscibile), allora il punto di riferimento da prendere in considerazione è l'essere umano, che è "misura di tutte le cose" con la forza del suo ragionare.

Gorgia attribuisce grande importanza alla parola, al ragionamento (logos) ed ai saperi ad esso connessi, la retorica e la dialettica, ma questi possono essere usati utilmente solo nella consapevolezza che il loro solo riferimento può essere l'apparenza sensibile. La parola è incapace di esprimere l'essere, essendo l'essere stesso un oggetto esterno all'uomo e al mondo fenomenico in cui esso è inserito. Un discorso che concluda con l'assunzione di certezze metafisiche non può quindi, secondo Gorgia, essere intrapreso in alcun modo. (Gruppo C: Sara Guidi, Anna Minozzi, Martina Sorci, Matilde Zamboni)

Sia Gorgia che Protagora assunsero quindi una posizione critica nei confronti di ogni forma di pensiero fondato su una teoria della conoscenza oggettiva, che si riferisce alla realtà nella sua totalità, una realtà che modernamente sarà detta "metafisica".

In epoca ellenistica, vi fu un'altra scuola che oggi possiamo pensare in opposizione ad una concezione metafisica della realtà: lo Scetticismo. Questa corrente filosofica arrivò a negare la possibilità di un pensiero oggettivo che conducesse a stabilire un significato certo ed assoluto all'essere della realtà. Privato l'essere della certezza della sua verità, il fondatore dello Scetticismo, Pirrone, intese la filosofia come una continua ricerca su ciò che veramente caratterizza la realtà e su quale sia il corretto atteggiamento da assumere di fronte ad essa. La dottrina sofistica della mutevolezza e della soggettività della sensazioni da lui condivisa, lo porta a elaborare una forte polemica sia nei confronti della gnoseologia degli epicurei che della logica aristotelica, come anche fu in disaccordo con la dottrina stoica dell' "assenso" in quanto questa decisione razionale è troppo dipendente dalla situazione contingente in cui si trova chi vuole giudicare. Se quindi la natura delle cose risulta incomprensibile sia dalla ragione che dai sensi, non rimane nessun'altra possibilità, secondo il filosofo, se non quella della "sospensione" del giudizio. Questa "epoché" comporta, secondo la teoria scettica, che il saggio assuma una sorta di imperturbabilità nei confronti di qualsiasi emozione, triste o piacevole essa sia; si parla infatti di "atarassia".

Tacitati i sensi e sospeso ogni giudizio della ragione, la realtà appare quella che è, in tutta la sua provvisorietà, contingenza e mutevolezza. Anche nelle scuole scettiche successive, la filosofia si configurò come "saggezza", un atteggiamento mentale e fisico non tanto rivolto a perseguire un rifiuto della realtà ma piuttosto interessato all'indagine su ciò che è contingente, ammettendo con ciò la possibilità di conseguire delle conoscenze provvisorie, la cui continua valutazione è affidata ad una ricerca incessante (sceptsi). Il pragmatismo conforme ai fenomeni e l'antidogmatismo sono le fondamenta dell'atteggiamento antimetafisico degli scettici.

Ma la critica alla metafisica non si ferma certo allo scetticismo; essa prosegue nell'arco del tempo, ed arriva fino ai giorni nostri. Nel Medioevo, la filosofia scolastica (che può essere interpretata, abbiamo visto, come una metafisica della partecipazione) cercava di dimostrare se fosse possibile una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, raggiungendo il suo apice nella filosofia di Tommaso D'Aquino, e si interrogava sulla valenza degli "universali", termine col quale si indica tutto ciò che può essere predicato di tutti gli individui di una stessa classe. E' naturale, dunque, che la critica alla metafisica, al tempo della scolastica, volgesse la sua attenzione a questi problemi. Il massimo esponente di questo filone di pensiero è senz'altro Guglielmo di Ockham, vescovo inglese esponente della tarda scolastica. Nella "Logica dei termini", Ockham analizza il significato del termine "singolare", chiedendosi se esso possa essere applicato agli universali. Egli sostiene che, se per singolare si intende ciò che è una cosa sola, allora l'universale è definibile come singolare, poiché esso, pur riferendosi a più entità, è senz'altro un termine unico. Se invece per singolare si intende un termine che è "segno" di una cosa soltanto, allora è chiaro che nessun universale può essere singolare. Avendo precisato questa differenza, Ockham prosegue sostenendo che l'universale è singolare dal punto di vista di colui che lo pensa, cioè è una "intenzione singolare" dell'animo, mentre dal punto di vista del concetto che implica, esso non lo è affatto, perché è un segno predicabile di più realtà. Notiamo come la posizione di Ockham sia intermedia fra il realismo ed il nominalismo, avvicinandosi maggiormente al terminismo, distinguendo il termine, segno, dal senso generale, dal concetto, che è anch'esso un segno, ma prodotto dalla riflessione mentale.

Le considerazioni di Ockham non si fermano però solo alla logica, ma abbracciano anche la teologia. La sua critica si rivolge innanzitutto a coloro che pretendono di derivare l'unicità di Dio dall'unicità dell'universo. Ockham accetta che si possa dimostrare che l'universo sia uno, ma ritiene che l'unicità di Dio sia un articolo di fede, e perciò non dimostrabile razionalmente. Operando una suddivisione del termine "Dio", egli sostiene che se per Dio si intende "qualcosa che nell'eccellenza supera ogni altra" allora non si può dimostrare che esso esista, quindi nemmeno che sia unico. Ciò non si può fare poiché l'idea di Dio non è immediata, in quanto molti ne dubitano, né è confermata dall'esperienza; è possibile però, secondo Ockham, dimostrare l'esistenza di Dio se ad esso ci si riferisce come causa prima del mondo: infatti, se non esistesse un essere a tutto anteriore e superiore, si avrebbe un processo di derivazione infinito. Dopo Ockham, tralasciando il pensiero rinascimentale, nell'era moderna le obiezioni alle prove dell'esistenza di Dio si faranno più frequenti, ed uno dei massimi esponenti di questa mentalità critica è senz'altro Kant. (Gruppo G: Elisabetta Colli, Elena Fiume, Filippo Sanguettoli, Francesca Valeriani)

Tuttavia, prima di riferirci a Kant, è bene soffermarsi su alcuni aspetti del pensiero di David Hume.

Hume, filosofo empirista del Settecento, compie un'analisi critica della causalità ristretta, inteso come principio oggettivo della realtà, e ciò lo conferma come uno dei grandi critici della tradizione metafisica. Il rapporto causale non è giustificabile "a priori", ossia con il ragionamento, in quanto si basa sull'esperienza, né a posteriori, poiché l'esperienza ci dice soltanto che ad A segue B, non che ad A debba "necessariamente" seguire B (causalità ristretta). Tuttavia la connessione fra causa ed effetto, anche dopo che è stata scoperta per esperienza, rimane arbitraria e priva di qualsiasi necessità oggettiva. Di conseguenza, questo rapporto non può essere assunto come fondamento in nessuna previsione, in nessun ragionamento per il futuro. L'uomo, però, lo "crede" necessario per abitudine e fonda su di esso l'intero corso della sua vita. La presunta necessità oggettiva del rapporto causale scaturisce dall'idea (un'idea per Hume è una "percezione indebolita" in quanto è frutto di una riflessione in assenza dell'oggetto percepito dai sensi) che è prodotta dall'abitudine: essendo abituati ad avere esperienza che da cause simili si producono effetti simili, ad esempio il fuoco produce sempre combustione, siamo indotti a ritenere che ciò avverrà anche in futuro. Ma, nello stesso tempo, non possiamo escludere che il fuoco che ora sta bruciando qualcosa, tra un'ora non la bruci più. La necessità di una regolarità o uniformità degli eventi, dunque, è spiegabile come espressione di esigenze psicologiche (l'associazione e l'abitudine) ma non può venir giustificata razionalmente come regola costante.

Nel brano estratto dal "Trattato sulla natura umana", Hume istituisce una relazione tra rassomiglianza, contiguità e causalità, ma riconosce che le prime due da sole non sono sufficienti a generare l'idea della causalità. Inoltre l'idea di causa non è riconosciuta come proprietà delle cose, altrimenti noi dovremmo essere in grado di identificare una qualità, un tratto comune a tutte le cose che chiameremmo "causa"; essa deve pertanto sorgere dalla relazione fra due cose. Le relazioni chiaramente apparentate col rapporto di causa sono la contiguità spaziale e la successione temporale. Tuttavia la semplice vicinanza nello spazio e nel tempo non prova nulla dal punto di vista della causa, perché essa non consiste "esattamente" né nella contiguità né nella priorità; eppure queste relazioni costituiscono tutto quanto noi possiamo constatare empiricamente di un rapporto causale. Ne consegue che la necessità del legame fra due eventi non sia deducibile a priori. Una cosa è sostenere l'ammissibilità della consequenzialità nella logica e nella matematica (per esempio il rapporto tra una figura geometrica e le sue proprietà), che sono saperi costruiti dall'uomo, altra cosa sono gli eventi naturali che dobbiamo necessariamente osservare e passare al vaglio dell'esperienza. (Gruppo B: Francesco Bozzarelli, Federico Cotti, Alice Generali, Lorenzo Marcotullio)

Kant, nella "Dialettica trascendentale" si impegna a svelare le inesattezze del dogmatismo metafisico, volgendo la sua attenzione alle tre idee di Mondo, Anima e Dio. Nella parte concernente Dio, Kant confuta le prove della sua esistenza partendo dalla cosiddetta "prova ontologica" attribuita ad Anselmo d'Aosta, la quale intendeva dimostrare l'esistenza di Dio affermando che ad esso, in quanto essere perfetto, non potesse mancare l'attributo dell'esistenza. Questa teoria aveva ricevuto critiche anche da Ockham, il quale aveva a suo tempo sostenuto che non fosse possibile dimostrare le qualità di Dio partendo solo dal concetto di esso.

Va comunque ricordato che l'argomento "a-priori" di Anselmo si fondava su di un'idea di Dio che presupponeva un atto di fede alla base ("credo ut intelligam"), mentre sarà solo nel razionalismo post-scolastico e soprattutto in quello moderno che si parlerà di "prova ontologica" dell'esistenza di Dio. Una cosa è considerare l'idea di Dio come l'origine di un pensiero, altra cosa è considerarlo come il risultato. Così Cartesio riformulò nel Seicento l'argomento anselmiano come "prova" razionale perché necessitava di un fondamento "a-priori" che giustificasse

la sua costruzione del mondo. Attraverso Cartesio la "prova" passerà al razionalismo post-lebniziano giungendo fino a Kant, il quale intende confutarla e, per farlo, riparte dall'analisi del concetto di Dio, affermando che: "essere non è un predicato che possa aggiungersi al concetto di qualcosa".

Infatti in una frase come "Dio è onnipotente", l'unica funzione del verbo essere è di attribuire al soggetto un suo predicato. Ma qualora io prenda in esame il soggetto di una frase senza alcun predicato, cioè esamini il concetto di un ente, mi accorgerei di come le proprietà di un oggetto e del suo concetto siano esattamente identiche. Ciò significa che ogni attributo predicabile ad un oggetto empirico, ad esempio i celebri "cento talleri", sia predicabile anche al loro concetto; l'unica differenza fra di essi è l'esistenza, che non è un predicato, cioè non è una proprietà logica, ma una qualità riscontrabile solo mediante l'esperienza. Pertanto il processo conoscitivo che ci rende partecipi dell'esistenza di un oggetto è un processo sintetico, non analitico, che non potrebbe avvenire senza una percezione sensibile.

L'errore della prova ontologica è dunque, in ultima istanza, il voler saltare dal piano concettuale a quello reale senza passare per l'esperienza. Confutando la "prova ontologica" a-priori e le prove tomistiche a-posteriori, Kant intende indicare come l'intelletto non possa dimostrare né l'esistenza di Dio né la sua non esistenza. Questo non fa certo di Kant un ateo: egli vuole solo mostrare i limiti conoscitivi dell'intelletto umano. Le idee di anima, mondo e Dio, però, troveranno posto nella metafisica "critica" da lui fondata, sebbene non con un valore conoscitivo, bensì regolativo. Esse saranno, cioè, punti di riferimento che orienteranno l'uomo non tanto nella ricerca naturale, quanto piuttosto in quella morale. (Gruppo G: Elisabetta Colli, Elena Fiume, Filippo Sanguettoli, Francesca Valeriani)

Molto spesso nella storia della filosofia moderna la critica alla metafisica si è accompagnata alla polemica antireligiosa, ad una demistificazione della religione. Spesso l'accusa che viene mossa è che il culto verso un Dio, un Essere superiore a ogni uomo, corrisponda a una estraneazione totale da se stessi. Già Hegel, nella "Fenomenologia dello Spirito", tracciando il percorso verso lo Spirito assoluto, riconosce una fase in cui l'io, dopo essersi riconosciuto come autocoscienza, necessariamente giunge a scindere la sua coscienza, che lui ritiene mutevole e imperfetta, da quella di un Dio superiore, coscienza perfetta e compiuta. L'uomo così si rende infelice e si mortifica poiché ha limitato la sua esistenza ponendo la vera essenza su un altro piano a lui trascendente. Marx riprende tale concetto e parla di "autoestranazione", fermamente convinto che l'uomo non debba allontanarsi dal mondo naturale per conquistarne uno "meta-fisico" (trascendente o immanente che sia), ma anzi, per poter vivere in questo mondo, debba cessare di cercare la giustificazione di tutto in una dimensione sconosciuta e altra. Marx compie una serrata critica all'idea di Dio. Tale idea riguarda la causa che ha portato l'uomo a pensare e raffigurare un Dio buono e perfetto che ha in serbo per noi un regno migliore in cui regnerà la giustizia e in cui gli oppressi verranno liberati. Si tratta dunque dell'aspirazione dell'animo umano ad una palingenesi, che per Kant non solo era ancora legittima ma che poteva anche essere di orientamento in campo morale, mentre invece nel contesto storico in cui vive Marx, i mali sempre più evidenti della società capitalistica mostrano che la giustizia sulla terra non è più realizzabile.

Nel brano tratto da "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", Marx mostra proprio come il fenomeno della religione debba essere analizzato alla luce delle caratteristiche economiche della società in cui esso si alimenta. Infatti ogni uomo è inserito in un contesto storico e in un sistema di relazioni sociali. Nel momento in cui la società e lo Stato non rispettano la libertà e i diritti degli individui e diventano per loro una causa di sofferenza e di senso di smarrimento, come accade per la classe operaia all'interno del sistema capitalistico, allora sorge la necessità di spostare le proprie speranze, che ancora vivono nel cuore di ognuno, verso un aldilà, un mondo migliore. Ma se il mondo in cui l'uomo vive è articolato da un sistema economico in cui configgono il lavoro e il capitale, dove il secondo ha la meglio sul primo, rendendo i lavoratori "alienati" nel loro stesso lavoro, mentre invece essi dovrebbero poter realizzare con il lavoro non solo la propria liberazione dai bisogni materiali ma anche cogliere la piena realizzazione di se stessi e di una concreta vita felice, allora la religione, pensata come un narcotico illusorio, come un vincolo estraniante, deve essere smascherata ed eliminata. Demistificare la religione significa riuscire a distruggere quelle barriere che allontanano l'uomo dal mondo reale e dalla sua dimensione naturale. Ma la vera liberazione i lavoratori la otterranno se combatteranno in questo mondo con tutte le loro forze per la propria rivincita. Per far ciò occorre affrontare la realtà e modificarla materialmente. Così Marx si oppone anche al materialismo di Feuerbach.

Pur avendo Feuerbach scoperto il modo con cui si genera la "auto-estraniazione" religiosa, ossia il fatto che l'uomo proietti in Dio i suoi bisogni, egli non ha colto le cause reali di questo fenomeno e non ha trovato dunque i mezzi per superarlo. Marx ritiene infatti che la religione non nasca da un soggetto generico e astratto, immutabile e fuori dalla storia, anzi ritiene che risieda nel "sospiro di una creatura oppressa" in un particolare momento storico, sotto il vincolo di specifici rapporti sociali maturati all'interno di una determinata struttura economica. L'identità dell'uomo dipende dal mondo in cui vive, e tutto ciò che esprime e pensa dipende dalle regole economiche della società in cui è inserito. La religione è la risposta palliativa ad una società malata e Feuerbach non ha saputo cogliere questo e sancire la necessità di una prassi rivoluzionaria. Quindi, nonostante Feuerbach abbia tentato di spostare l'attenzione sull'oggetto e non più sul soggetto, demolendo la tesi idealista, egli ha costruito il suo materialismo in modo statico concependo una materia immobile e pensando gli uomini solo come una generica "Umanità". Ciò è un astrattismo. È invece fondamentale dare una propria autonomia oggettiva all'agire umano, ed in particolare alla prassi di quella parte degli uomini che continuamente si scontra con le contraddizioni insite nei rapporti di produzione economica della società capitalistica.

Anche Nietzsche si oppone radicalmente al concetto di Dio, indicandolo come uno di quei valori tradizionali "teleologici" a cui l'uomo si aggrappa per abitudine e "debolezza" ma su cui non ha mai riflettuto davvero. Per Nietzsche, se si osservasse più da vicino il mondo che ci circonda, troveremmo che la moltitudine di eventi che ogni giorno accadono, sembrano dettati semplicemente da un destino cieco piuttosto che realizzati da una intelligenza trascendente e divina che li orienta consapevolmente al bene, all'interno di un progetto totale. Così un uomo veramente "critico", capace di giudicare, si accorgerebbe facilmente che la nozione di "fine" è un'invenzione del linguaggio umano e delle sue facili idealizzazioni, mentre nella realtà tutto è fatalità. Non può esserci una mente superiore che abbia causato la nostra esistenza: come si spiegherebbe l'eterogeneità del nostro volere, delle nostre opinioni e del nostro comportamento che pure muta nelle diverse fasi della vita? E' stata costruita l'immagine di un Dio Creatore per acquietare i nostri spiriti, per lasciare a lui le responsabilità degli avvenimenti e per essere sereni all'idea che ci sia un sistema più grande di cui siamo piccole parti, come tasselli di un "puzzle". Eppure anche il concetto di "scopo" è stato coniato da noi e da soli abbiamo decretato che ogni nostro gesto sia teso verso un "telos" di cui ora, in quanto esseri finiti che ancora percorrono la via, non possiamo avere piena coscienza.

Nietzsche vuole farci aprire gli occhi così da allontanare ogni illusione. L'unico modo per arrivare alla realtà delle cose è criticare tutto ciò che viene ritenuto ingenuamente certo "a priori". Quello stesso nichilismo critico che Gorgia aveva proposto e che i filosofi a lui successivi avevano combattuto, viene ora riproposto ed elevato a strumento di rivelazione di una realtà contingente le cui determinazioni e verità o ci sfuggono o possono essere da noi solo "volute". Tale critica è ampiamente esposta nell'opera "Crepuscolo degli idoli". Secondo Nietzsche è infatti giunta l'ora di distruggere tutti gli idoli. Prima di tutto occorre mostrare la debolezza di quei concetti dogmaticamente elevati a realtà ontologiche. Anche l'idea di "libero volere" è improponibile come una regola assoluta, l'uomo non agisce mai semplicemente secondo i suoi desideri ma è sempre inserito in un preciso contesto conflittuale che continuamente lo condiziona. Comunque anche l'idea opposta, quella meccanicistica e deterministica, per cui tutto scaturisce dal rapporto "metafisico" di causa-effetto, non è accettabile in quanto le due categorie, della "causa" e dell' "effetto", sono logiche e non ontologiche. Nietzsche in "Al di là del bene e del male" sembra riproporre la posizione che i nominalisti avevano preso all'interno del dibattito sugli universalisti. Nella stessa opera, l'aforisma 56 si sofferma sul concetto di pessimismo, il quale deve essere finalmente liberato di quella connotazione negativa e angosciosa che molte religioni e filosofie gli avevano attribuito. Così come il nichilismo deve, secondo lui, essere attivo e non un semplice rifiuto della realtà, anche il pessimismo non è necessariamente una condizione dell'anima in cui rinchiudersi, ma può diventare la giusta prospettiva da cui l'uomo riesce a osservare davvero il mondo che lo circonda e ad abitarlo con vitalità ed entusiasmo. Condizioni che appaiono così pericolose, il nichilismo e il pessimismo, sono invece preziosi strumenti nelle mani dell'uomo, attraverso cui ripensare e penetrare davvero la realtà e la verità su se stesso, senza dover ricorrere ad illusorie aspirazioni ultraterrene. D'altronde, nel mondo non è davvero presente alcun "spirito assoluto" e l'uomo deve farsi "oltreuomo", per avere la forza mentale e fisica di sopportare l'irrazionalità del mondo. Solo nel riconoscimento della propria terrena "volontà di potenza" risiede il desiderio di comprensione di se stessi e la propria natura reale. (Gruppo A: Anna Chiara Amato, Giacomo Bravetti, Elena Campogrande, Giovanni Toselli)

Per quanto riguarda Freud, scienziato dell'Ottocento che crede nella conoscenza e nell'uso terapeutico di quella scienza psicologica che egli stesso inaugura e che chiama "psicoanalisi", possiamo rilevare la sua posizione critica nei confronti della concezione metafisica della nozione di "Io", così come era espressa dall'idealismo, che la ri-

conduceva alla nozione di "coscienza". La "psiche", per Freud, non è riconducibile ad una pura "coscienza", ad un'essenza di sé che è fonte del pensare, ma è un apparato composto di più parti, di "sistemi", ciascuno con la propria funzione e tutti tendenti al medesimo fine: raggiungere una forma di equilibrio tra loro.

Nel brano tratto dall' "Introduzione allo studio della psicanalisi", tali "istanze" opposte (polari) tra loro sono denominate "Io" (polo atto ad organizzare la personalità), Super-Io (polo della moralità, del giudizio, delle proibizioni ereditate dalla cultura e dalla educazione) ed Es (polo pulsionale e serbatoio originario di tutta la vita psichica) e sono descritte come fossero dei "regni", dei "territori", in conflitto tra loro. In tale contesto è un compito difficile da parte dell'Io raggiungere l'equilibrio, perché esso si trova a dover rispondere agli impulsi dell'Es, alle richieste del mondo esterno ed ai divieti del Super-Io. Per Freud la sofferenza è una componente ineludibile della vita, strutturale alla psiche, che può essere solo contrastata e sopportata, ma mai completamente annullata. Lo sviluppo della civiltà, che comporta regole e sacrifici da parte di ognuno, è la sola via che l'uomo può praticare per la sua evoluzione, ed il progresso scientifico, che si accompagna allo sviluppo della società organizzata, può farci sopportare meglio le sofferenze e le difficoltà che la condizione umana reca con sé. Non c'è nient'altro a cui rivolgersi, un dio o una religione, rispetto alla civiltà. Non rimane, allora, che accettare la condizione umana per quella che è, con il proposito di migliorarne i benefici e di minimizzarne gli svantaggi. (Gruppo B: Francesco Bozzarelli, Federico Cotti, Alice Generali, Lorenzo Marcotullio)

A partire dai primi anni del Novecento si sviluppò in Europa una scuola filosofica che pose particolare attenzione al linguaggio. Questa scuola di pensiero è il neopositivismo logico e prese avvio dalle ricerche di un gruppo di intellettuali e di scienziati che operavano a Vienna negli anni Venti. Il gruppo prese il nome di "Circolo di Vienna".

La filosofia viene concepita da tutta la scuola neopositivista come un'analisi del linguaggio e viene differenzialmente elaborata attraverso due diverse metodologie: da un lato, ridotta a semplice logica formale, la filosofia è analisi del solo linguaggio scientifico, dall'altra invece, diventa analisi del linguaggio comune colto in tutti i suoi colori e le sue sfaccettature, in ogni aspetto, cioè, del quotidiano vivere. È proprio in questa scuola che sono nate le più interessanti critiche al concetto di metafisica, elaborate in particolare da Wittgenstein e da Carnap, due fra i migliori esponenti di questa scuola di pensiero.

Il pensiero filosofico di Wittgenstein può essere nettamente distinto in due fasi che corrispondono alle due diverse metodologie usate dalla scuola neopositivista. La prima fase appartiene al "positivismo logico" e vede la sua massima espressione nella stesura del "Tractatus logico-philosophicus". La seconda fase, invece, amplia l'analisi del linguaggio dalla sfera scientifica a quella della vita comune ed è la fase che comprende le opere successive agli anni '30. Nella prima fase di pensiero è già possibile notare la precisa impostazione antimetafisica del filosofo. (Gruppo C: Sara Guidi, Anna Mingozzi, Martina Sorci, Matilde Zamboni)

Nel citato trattato, Wittgenstein esprime l'idea che le uniche cose su cui il linguaggio possa pronunciarsi siano i fatti, che egli descrive come ciò che il linguaggio è in grado di esprimere tramite l'uso di proposizioni vere. Già da questa considerazione emerge una forte critica alla metafisica: infatti se l'uomo può esprimere la realtà solo come insieme di fatti contingenti, ad esso è preclusa un'analisi metafisica del reale; ed esso può farlo tramite quelli che Wittgenstein definisce "fatti atomici", cioè fatti elementari che non possono essere semplificati ulteriormente. In più Wittgenstein, opponendosi ad ogni forma di "essenzialismo", non ritiene che il mondo sia formato da enti, ma da fatti. Appare chiaro come la metafisica sia completamente esclusa in un tale sistema di pensiero. Con ciò egli si pronuncia a favore della riduzione della filosofia a critica del linguaggio: essa è una semplice attività, tesa a rendere chiara la logica dei pensieri, "delimitando il pensabile" e l'impensabile, dove l'oggetto del pensiero restano i fatti, ovvero tutto ciò che il linguaggio può rappresentare tramite l'espressione di proposizioni che la logica stabilisce come "vere".

Il valore dato da Wittgenstein al linguaggio tecnico non è però indice della fiducia che esista un sapere scientifico unico: questo accade poiché le scienze empiriche (quelle ammesse da Wittgenstein) si basano su fatti atomici che non hanno alcuna relazione fra di loro. Muovendo una critica che ricorda quella humeana, Wittgenstein ritiene che il concetto di rapporto causa-effetto sia una mera superstizione. Quindi non ha senso cercare nella natura regole fisse, ma solo regole logiche: ecco dunque che ogni tipo di determinismo è escluso, poiché è impossibile rinvenire leggi generali o "della natura" che regolino il mondo, contrariamente a quanto sosteneva, ad esempio, il positivismo ottocentesco. Le uniche affermazioni di carattere generale ammesse da Wittgenstein sono quelle tautologiche, dotate di un criterio logico di verità ma che però sono prive di un senso effettivo. Pertanto è impossibile rin-

venire l'essenza del mondo, ma solo come esso si manifesta alla nostra esperienza, in quanto un fatto è vero solo se confermato da essa. (Gruppo G: Elisabetta Colli, Elena Fiume, Filippo Sanguettoli, Francesca Valeriani)

Con ciò Wittgenstein intende dirci che la filosofia non deve e non può indagare altro se non il "come", il modo in cui il mondo si mostra a noi attraverso l'esperienza. Non siamo tenuti a interrogarci su "che cosa" sia il mondo, non è dato a noi conoscerlo. Dobbiamo fuggire e tacere alle domande "che cos'è l'essere?", "perché il male esiste?" "che cos'è la morte?". Di conseguenza la metafisica è priva di senso in quanto "di una risposta che non si può formulare non può formularsi neppure la domanda". (Gruppo C: Sara Guidi, Anna Mingozi, Martina Sorci, Matilde Zamboni)

Nella seconda fase del suo pensiero, il filosofo si allontana da questa corrispondenza fra fatti e linguaggio, in favore di una concezione del linguaggio non più inteso come un sistema uniforme ma come un codice variabile contestualmente. Tuttavia resta la convinzione fondamentale per cui ciò che conta è l'uso che il linguaggio fa delle parole. Wittgenstein in questa fase toglie alla filosofia qualsiasi aspettativa di rinvenire un senso al reale. Essa può solo descrivere le cose come stanno mentre i cosiddetti "problemi filosofici" di ordine metafisico sono destinati a scomparire. Il filosofo deve dunque prodursi in una sorta di terapia logico-linguistica rivolta ad eliminare dal linguaggio i falsi problemi e restituire a tutti un criterio di verità collegato all'uso quotidiano delle parole. In questo senso va intesa la proposizione: "la filosofia si limita a stabilire ciò che chiunque le concede".

Anche Carnap sviluppa la propria critica alla metafisica, sostenendo che l'unico linguaggio adeguato per formulare enunciati dotati di senso è quello scientificamente connotato, questo infatti possiede un vocabolario, una sintassi, è dotato di termini che hanno un significato ed è composto da un insieme di regole che determinano la formulazione di enunciati corretti ed aventi un senso. Notiamo dunque che la posizione espressa da Carnap sia simile a quella sostenuta da Wittgenstein nel "Tractatus logico-philosophicus". Carnap però muove una critica anche ad Heidegger, soffermandosi sulla definizione che egli dà del termine "nulla". Questo, infatti, viene trattato da Heidegger come il fondamento della realtà del "Dasein", mentre per Carnap è una semplice negazione di una proposizione che al positivo potrebbe affermare "qualcosa". (Gruppo G: Elisabetta Colli, Elena Fiume, Filippo Sanguettoli, Francesca Valeriani)

Secondo Carnap, nelle riflessioni di Heidegger il termine "niente" viene visto e assunto come un oggetto reale, in verità esso non è altro che un semplice concetto astratto e perciò non può essere considerato come qualcosa di realmente esistente. Le proposizioni metafisiche, poiché danno luogo a un fraintendimento di questo genere, sono prive di senso, non dicono nulla di scientificamente fondato ed esprimono al massimo dei sentimenti, delle emozioni. (Gruppo C: Sara Guidi, Anna Mingozi, Martina Sorci, Matilde Zamboni)

Nonostante Heidegger venga interpretato da più parti come un pensatore metafisico, anch'egli ha sviluppato un critica radicale al concetto di metafisica. Nella sua analitica esistenziale (Essere e tempo), Heidegger perviene ad un'ontologia negativa in cui l'ente "privilegiato", che ha ben compreso l'autenticità della sua dimensione temporale finita, ovvero l'Esserci, può accedere alla propria reale dimensione storica solo restando immerso nel "nulla" che gli è costitutivo. Diventa illusorio cercare la verità dell'Essere nelle scienze positive e nel loro "studio dei fatti" perché attraverso di esse si perviene a dei meri "dati" e lì ci si ferma. È altrettanto inutile affidarsi al pensiero metafisico tradizionale perché esso ha sempre indagato il senso dell'Essere a partire dall'essere degli enti e con ciò si è configurato come una forma di sapere di tipo "naturale", una "scienza fisica".

Per Heidegger la metafisica tradizionale, fin dalla sue origini con Platone, ha indagato il senso dell'essere a partire dall'essere degli enti. Appartengono allo stesso piano della "fisica", anche la dottrina di aristotelica dell'essere inteso come Atto puro, la concezione hegeliana dello Spirito assoluto e quella nietzscheana della Volontà di potenza. La critica principale che Heidegger porge alla metafisica tradizionale consiste nel suo essersi smarrita nell'indagare gli enti tralasciando ogni riferimento all'Essere, avviando così una forma oblio dell'Essere che ha radici antiche: la concezione platonica "soggettivistica" della verità, che intese la verità come esattezza, correttezza, della corrispondenza tra idea ed Essere. L'Essere invece si dà come evento e la sua verità è una sua manifestazione, che è anche una rivelazione della sua differenza ontologica rispetto all'Esserci. L'errore radicale della metafisica consiste nell'aver sempre considerato la nozione di "nulla" come una semplice particella di negazione nei ragionamenti logici e di non averlo invece considerato come una realtà: il fondamento originario che fa derivare da sé tutte le altre operazioni giudicanti. Assumendo tale posizione, Heidegger risponde anche alle critiche voltegli da

III ESERCITAZIONE

(Riepilogo generale e problematizzazione del Paradigma della “Metafisica dell’Esperienza”)

Il significato principale del termine “metafisica” emerge per la prima volta da un’opera di Aristotele il quale intende caratterizzare la parte principale della sua filosofia come “filosofia prima”, una scienza che ha come fine l’indagine sull’essere in generale, un’indagine che coglie il senso e la ragione di tutta la realtà. Il termine non appare in modo esplicito nell’opera in cui Aristotele ha trattato la sua “filosofia prima” ma ne è diventato il titolo dopo che Andronico di Rodi (I sec. a.C.) raccolse ed ordinò tutte le opere del filosofo molti secoli dopo la sua morte. Andronico scelse di collocare il trattato sulla “filosofia prima”, subito dopo il trattato sulla “fisica” (filosofia della natura), per cui il significato del termine “metafisica” rimanda sia alla sua archiviazione, sia al suo significato scientifico: la metafisica è una scienza, superiore rispetto alla fisica, che studia quei principi della realtà che fondano e giustificano i fenomeni naturali, che risponde a quelle domande a cui la “fisica” non può rispondere.

Il concetto di metafisica muta il suo significato nel corso della storia della filosofia, ma rimane strettamente legato all’aspetto ontologico dell’indagine che si propone, in quanto è una necessità dell’uomo quella di interrogarsi sulla propria esistenza e sull’essere, cioè sul senso ed il significato dell’intera realtà. Anche se le risposte possono essere diverse, l’istanza di fondo resta. Possiamo perciò dire che la metafisica è in se stessa un problema che si presta e che si apre a diverse ed opposte interpretazioni da parte dei filosofi. Nella storia del pensiero filosofico, abbiamo visto, possiamo individuare e ricavare tre “modelli di razionalità” a cui ricondurre le principali risposte che i filosofi hanno dato ai problemi sollevati dalla “metafisica”.

Il primo paradigma che abbiamo preso in considerazione è il “modello di razionalità della metafisica della partecipazione”. In tale paradigma possiamo far convergere tutti quei filosofi e quelle filosofie che hanno postulato nella realtà l’esistenza di un principio trascendente posto in parziale contiguità con il mondo sensibile. Secondo tale concezione, ogni ente individuale partecipa dell’Essere e, con ciò, non è autonomo da esso. Dopo Parmenide, il più antico dei filosofi che possiamo collocare in questo paradigma del pensiero è Platone. Egli considerò l’esistenza di un mondo superiore rispetto a quello sensibile ed in quello risiede la vera realtà, il “mondo delle idee”. Quel mondo ideale è il “modello” archetipico del mondo fenomenico in cui le “copie” partecipano (metessi) dell’essenza di quello. Per esempio, una cosa è bella perché si riconosce in un concetto, cioè partecipa dell’idea di “bello in sé”. Platonismo e neoplatonismo riprenderanno questa impostazione di fondo.

In epoca moderna, un filosofo dell’Ottocento ha elaborato un concetto di metafisica dotandolo di un significato assai compatibile con il paradigma della partecipazione. Si tratta di Schelling. Nel suo idealismo egli ha concepito come principio della realtà l’Assoluto, un principio che unisce in sé il soggetto e l’oggetto, lo spirito e la natura, la coscienza e l’inconscio. Queste sono due manifestazioni dell’Assoluto che l’io può comprendere riconoscendole come due momenti di un processo unitario che si articola e si complica all’interno della vita stessa dell’Assoluto. L’Assoluto non può mai essere pensato come soggetto senza oggetto o viceversa. Così i fenomeni sono la trasformazione perenne con cui la natura (l’oggetto, il rappresentato), attraverso l’equilibrio di forze tra loro contrastanti, produce forme di vita sempre più complesse e ricche. Al culmine del suo sviluppo, la natura diventa cosciente e così sorge lo spirito, di cui, secondo Schelling, la coscienza umana è la prima manifestazione, il “fiore” di tutte le trasformazioni organiche. All’io spetta allora il compito di ricostruire la propria evoluzione naturale, cioè la “storia” (anamnestica) dello sviluppo delle sue facoltà (sensazione, riflessione, volontà) fino a coglierne la radice inconscia: è lo Spirito che produce inconsapevolmente gli oggetti, quei “limiti” naturali che fungono da ostacoli (superabili) alla sua realizzazione pratica, all’azione dell’io.

Così, secondo Schelling, il dualismo di oggetto e soggetto entra a far parte del nostro mondo grazie alla volontà, che ripropone la polarità di necessità e libertà, le condizioni in cui operano il sapere teorico e la azione morale senza però pervenire ad una sintesi. Solo con un’intuizione intellettuale la coscienza potrebbe cogliere se stessa mentre agisce e diventare al contempo ricettiva (si rappresenta gli oggetti dati) e produttiva (determina gli oggetti delle proprie rappresentazioni). Tale coincidenza si dà solo nel mondo dell’arte ed è il genio dell’artista che può realizzare l’unità di necessità e di libertà, di finito e di infinito, che dà una forma finita a ciò che eternamente si trasforma.

Nelle fasi successive del suo pensiero Schelling cerca di superare le aporie dettate da un'idea di Assoluto che, pur restando uno, indifferenziato ed infinito, contiene in sé le differenze, la molteplicità delle forme di vita presenti nel mondo finito. Nel brano che abbiamo analizzato, tratto da "Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana", la volontà gioca ancora un ruolo fondamentale e prevede una riflessione sul concetto di libertà. Se la libertà è la facoltà del bene e del male, allora essa determina la necessità di una scelta e così entra in campo la volontà.

Vi è nel mondo, stando al linguaggio simbolico di Schelling, sia l'ombra della volontà egoistica (bramosia singola incapace di cogliere le relazioni tra le cose), sia la luce della volontà universale (la cui comprensione è data dall'intelletto). Il male nel mondo è la condizione preliminare per la libertà. Perseguire la volontà originaria ci può avvicinare all'Assoluto (che per Schelling ora coincide con Dio) in quanto ogni volontà particolare è parte della volontà universale, una sua manifestazione. Ma ciò è frutto di una scelta. Il fatto che nell'uomo risieda il libero arbitrio, per Schelling, non è che la prova vivente del suo legame con Dio, della partecipazione alla sua essenza dinamica, alla sua vita. Per questo motivo e per molti altri sopra indicati, ritengo che Schelling, soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, sia un autore che possa bene rappresentare ancora oggi le principali istanze contenute nella concezione metafisica che abbiamo denominato "paradigma della partecipazione".

Il secondo modello di razionalità che abbiamo visto emergere, nel momento in cui ci siamo posti il problema del significato e del senso del concetto di metafisica, è il "modello di razionalità della critica al concetto di metafisica". Il tipo di razionalità messo in campo da questo paradigma si propone di giudicare (dal verbo greco "krino") la reale portata dei problemi sollevati da quella disciplina filosofica che si chiama metafisica. I filosofi che possiamo far rientrare in questo paradigma hanno attuato, chi più e chi meno, una sorta di demistificazione e di smascheramento dei problemi posti in sede metafisica giudicandoli fittizi. La loro polemica, in generale, nasce dalla piena consapevolezza che l'uomo sia dotato di una ragione limitata che non può indagare ciò che va oltre il mondo dell'esperienza sensibile ed è da questo indipendente. Abbiamo visto che già nella Grecia antica un filosofo come Protagora affermava che "l'uomo è misura di tutte le cose" e con ciò spostava l'interesse scientifico dall' "episteme" alla "doxa", dalla ricerca dei principi metafisici, alla dialettica ed alla retorica. Alcuni secoli dopo, in epoca ellenistica, lo scettico Pirrone ritenne tanto limitata la ragione umana da doverla ricondurre ad un uso prevalentemente pragmatico, certo sospendendo ogni giudizio ("epochè") ma così rifiutando ogni dottrina della verità, sia sensista che razionalista.

In piena età moderna, alla fine del Settecento, Kant presenta un'altra e differente filosofia critica che pone al centro il ruolo costruttivo della mente umana e con essa ritiene che tutto ciò che l'uomo può pensare, ma non conoscere, sia da relegare alla sfera del "noumeno". Si tratta di quei ragionamenti logici che colgono idee utili come orientamento alla prassi ma non accettabili dal punto di vista conoscitivo in quanto non si fondano sull'esperienza sensibile. La conoscenza scientificamente valida è quella che si apprende tramite l'uso delle categorie dell'intelletto messe in relazione alle forme a-priori della sensibilità (spazio e tempo). Così con l'"io-penso", la soggettività trascendentale, ogni uomo può cogliere le leggi che regolano il mondo fenomenico e sensibile. La critica alla "metafisica dogmatica" viene espressa da Kant nella "Dialettica trascendentale" (che si trova nella "Critica della ragion pura"). Qui egli dimostra che le tre idee di anima, mondo e Dio non possono essere oggetto di conoscenza, tuttavia esse possono essere pensabili ed assumono poi una funzione regolativa per la vita morale. Se tornassimo per un attimo alle radici medioevali del paradigma critico, potremmo ribadire con Ockham che non esistono della realtà dotate di un'esistenza in sé ma che tutto, per l'uomo, è "conceptus mentis". (Elena Campogrande)

La posizione paradigmatica che più mi ha convinto è stata quella critica, in particolare il pensiero di Kant.

Di Kant ho apprezzato lo sforzo di uscire dal dogmatismo, per entrare in una metafisica, e in generale in una filosofia, epurata da ogni assunto teorico indiscutibile, nella quale ci si possa confrontare assumendo come fine la libertà. Altrettanto ho gradito il fermo proposito di descrivere la conoscenza umana nella sua limitatezza ma senza privare l'uomo della possibilità di conoscere con certezza. Inoltre condivido la sua concezione morale dell'uomo e, al contempo, la sua idea del male radicale presente in ogni uomo.

A Kant ho pensato anche riflettendo sul film "Rosmary's baby" di Roman Polansky. Innanzitutto il film potrebbe essere letto come la descrizione di una partecipazione a qualcosa di metafisico. Che questo sia "il male", come suggerisce Cabrera, è cosa tutta da dimostrare.



Per esempio i vicini di casa di Rosmary Woodhouse, Roman e Minnie Castevet, persone dall'aspetto comune, credevano nella presenza reale di un essere trascendente, con poteri superiori all'uomo, un entità a cui l'uomo può appellarsi per realizzare i propri scopi personali. Un'entità "malvagia" perché non si fa scrupoli sui mezzi per attuare quegli scopi. Tuttavia, dietro questa impostazione "meta-fisica" possiamo scorgere il vero "male" che affligge una buona parte dell'umanità rappresentata nel film: la superstizione e il fanatismo (satanista, in questo caso).

Se invece ci interrogassimo su queste "credenze" con la ragione critica, le considereremmo delle pratiche inutili, che non realizzano gli scopi voluti se non a discapito nostro ed altrui, attraverso i più infami dei delitti. In definitiva esse, per dirla con Kant, ci privano della libertà morale. (Filippo Sanguettoli)

Nell'Ottocento due autori importanti, Marx e Nietzsche, parlano del ricorso alla metafisica come di una malattia o di un sogno illusorio. Anche nel Novecento vi sarà chi, come Freud e Wittgenstein, assumerà lo stesso atteggiamento, tanto verso la religione quanto verso la metafisica. Per tutti questi autori il pensiero religioso e la filosofia metafisica sono accomunati dalla stessa concezione trascendente che pone il principio della realtà oltre il mondo contingente e materiale.

In particolare Marx ha affermato che la religione è "l'oppio dei popoli". Il lavoratore proletario viene spinto a cercare la felicità nell'al di là, mentre ogni giorno si confronta con una realtà materiale ed economica che lo separa dal prodotto della propria attività e lo costringe alla mera sopravvivenza, quando la ricchezza prodotta si accumula altrove. Marx nel brano tratto da "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel" intende risvegliare l'uomo da ogni falsa credenza metafisica e convincerlo a liberarsene, per agire politicamente in questo mondo, ristabilendo "la verità nell'al di qua".

Per Nietzsche nessuna realtà interiore (la coscienza, l'io) o esterna (la società, la famiglia) o metafisica (Dio) in grado di stabilire una scala di valori per l'uomo. Non esiste alcun mondo ideale che possa costituire lo scopo del nostro agire e del nostro conoscere ed occorre smascherare questa menzogna che ci priva dell'esperienza del vero mondo, che è solo pura fatalità. Siamo granelli di sabbia nell'universo, "frammenti di destino" – come afferma Nietzsche nel brano tratto da "Crepuscolo degli Idoli" -. Ma questa condizione nichilista non giustifica l'assunzione di un atteggiamento passivo, bensì richiede da parte nostra un moto di liberazione che porti alla redenzione del mondo dai falsi valori che ne cristallizzano la natura dinamica. Non il pessimismo, dunque, ci deve guidare ma un "nichilismo attivo" capace di voler imprimere sempre un nuovo senso al divenire del mondo. (Carolina Diquattro)

Altrettanto critici verso il concetto di metafisica sono i filosofi Wittgenstein e Carnap, i cui pensieri sono evidentemente collegabili. Secondo Wittgenstein non è non è possibile pronunciarsi riguardo a ciò che il mondo è, nella sua "essenza" (non discostandosi, in ciò, dalla posizione di Kant), mentre è possibile, più semplicemente, descrivere attraverso il linguaggio come il mondo si manifesta alla nostra esperienza. Con ciò egli afferma "i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo". Analogamente Carnap polemizza contro il linguaggio del pensiero metafisico sostenendo che questo si esprime attraverso proposizioni prive di senso che non sono fondate empiricamente. Ciò che la metafisica comunica sono frasi che sono solo il frutto di atteggiamenti emotivi che sarebbero da esprimere per mezzo di discipline più adatte a questo compito: le arti. (Anna Mingozzi)

Il terzo paradigma che abbiamo visto poter dare una risposta al problema del significato del concetto di metafisica è il "modello di razionalità della metafisica dell'esperienza". Esso si qualifica come un'indagine sul senso dei problemi metafisici che dirige la propria attenzione a partire dal mondo dell'esperienza. I filosofi che si richiamano a tale paradigma del pensiero pongono l'accento sulla trascendenza del principio logico che giustifica il mondo dell'esperienza sensibile e sulle caratteristiche tipiche del mondo dell'esperienza, quali la differenza, la molteplicità, la finitezza, pur mantenendo tra le due dimensioni un'idea di totale unità. Un'unità di essere ed esperienza.

Questa, come dice Bontadini, il filosofo che ha introdotto nel 1939 il termine "metafisica dell'esperienza", non è né una costruzione intellettuale né una semplice ricezione sensoriale, essa è la realtà, immediatamente presente in noi, del nostro essere in rapporto con il mondo, essa è tutto ciò che noi viviamo e possiamo vivere. Per Bontadini

il nodo a cui giunge ogni discorso filosofico ritorna a presentarci il problema della totalità dell'essere, intrecciato indissolubilmente con l'esperienza vissuta dalla coscienza. Ma l'io, la coscienza, categoria centrale della filosofia moderna di Cartesio e di Kant, non viene riproposta da Bontadini all'interno di una filosofia dualistica (io-mondo; coscienza-essere) ma trova posto in un pensiero volto a comprendere tutta la realtà. Tale finalità prevede che l'essere sia già dato alla coscienza e già presente nell'esperienza. Invece, fin dalle sue origini greche, la filosofia ha opposto all'essere il divenire. Il mondo dell'esperienza si presenta come movimento, molteplicità, differenza: come ricondurlo all'idea di unità e di totalità? Se il divenire è contraddittorio, stando a Parmenide (l'essere è non può non essere), un'idea stabile che comprenda l'intera realtà non potrà fermarsi alla semplice esperienza della contraddittorietà del divenire. Occorre quindi andare oltre Parmenide e risolvere la contraddizione in sede teoretica attraverso l'idea di un principio creatore trascendente, che, per Bontadini, è il Dio cristiano (il divenire è incluso in Dio senza che Dio, cioè l'essere immutabile ed eterno, sia in divenire). (Elena Campogrande)

Che relazione ha l'esperienza con il pensiero metafisico? Credo che l'una non escluda l'altra. Parafrasando Bontadini possiamo dire che la vita, la molteplicità delle sue forme, è l'oggetto che per primo si presenta a noi, il vero punto di partenza per ogni riflessione filosofica. Bisogna perciò partire dalla realtà, dall'esperienza della nostra vita per avviare la riflessione. Come nel pensiero aristotelico c'è una compresenza di una ontologia della sostanza sensibile e di una metafisica della sostanza intelligibile che concepisce un motore immobile trascendente, che fonda e giustifica tutta la realtà, così ancora oggi, nel paradigma della "metafisica dell'esperienza", ritroviamo la possibilità di accogliere l'idea che la realtà sia una e che possa comprendere sia la parte trascendente di essa, incorruttibile ed eterna, sia la sua parte immanente, sensibile, finita, in divenire. Per Bontadini l'esperienza consiste in un atto della coscienza in cui l'essere si dà puro e presente, un atto che raccoglie in una unità organica il molteplice che verrà poi articolato in sede conoscitiva. La molteplicità è certo in antitesi con l'idea dell'unità dell'essere in quanto il divenire fenomenico del molteplice lo contraddice: l'essere è e non può non essere. Il principio logico di non contraddizione (che Bontadini fa risalire all'ontologia di Parmenide) indica la contraddittorietà del divenire. La soluzione prospettata da Bontadini consiste nella dottrina della creazione "ex nihilo" di matrice cristiana: l'essere crea il divenire, che è un atto dell'essere e non una realtà ad esso estranea. Il divenire ha una sua autonomia ma appartiene alla sola ed unica realtà.

Un altro filosofo italiano, Marino Gentile, affronta in modo differente il concetto di divenire identificandone la problematicità. Egli sostiene che la contraddizione rispetto al divenire sorge quando si intende il divenire in senso assoluto, un perenne divenire, questa invece cade se lo si intende nella sua problematicità, che gli deriva dalle sue caratteristiche contingenti, dalla molteplicità e dal movimento.

Quando l'idea di esperienza non è solo legata all'attività teoretica del pensiero puro ma la estendiamo a quella condizione umana che è l'esistenza, allora anche filosofi che non sono considerati metafisici in senso classico, come Heidegger ed Arendt, si avvicinano al modello di razionalità della metafisica dell'esperienza. In particolare in Arendt l'agire politico si rivela essere l'essenza della condizione umana, una caratteristica intrinseca alla vita umana, che già Aristotele aveva concepito definendo l'uomo "zōon politikon". (Martina Sorci)

Il principale filosofo di riferimento per il modello di razionalità della metafisica dell'esperienza è Aristotele. La sua concezione metafisica della realtà prevede la posizione teoretica di un principio trascendente, l'Atto puro, che giustifica l'esistenza del mondo fisico pur restando da questo nettamente separato (non c'è alcun rapporto di somiglianza ovvero di partecipazione del mondo al principio trascendente). La concezione dell'essere di Aristotele non è "univoca", cioè l'essere non "si dice" in un solo modo, non ha un solo significato (come per Parmenide), e nemmeno ma ha molti significati senza relazione tra loro (omonimia dell'essere, tesi sostenuta dagli scettici). L'essere invece ha sì molti significati, ma tutti in relazione ad un unico principio, ad un'unica realtà determinata: la sostanza ("ousia"). Questo è evidente sia nella dottrina della sostanza, dove gli accidenti sono in relazione (attributiva) alla sostanza, sia nelle dottrine della materia e della forma, ed in quella della potenza e dell'atto, in cui materia-forma e potenza-atto detengono tra loro lo stesso rapporto (di individuazione-specificazione). Ciò che è fondamentale riconoscere in questo pensiero dell'essere è che le categorie non si riducono tutte alla sostanza ma, al contrario è questa che "si dice" in molti modi. Così al contempo si preserva un certo ordine e si articola nuovamente la "multivocità" dell'essere. Resta comunque sullo sfondo un certo verticalismo teologico in quanto nel cosmo il Primo motore, il Nous, sta al di sopra di tutto e sovrasta il mondo degli enti finiti.

Tra gli autori del Novecento, Heidegger può essere avvicinato al paradigma della metafisica dell'esperienza pur non essendo un autore dichiaratamente "metafisico" se intendiamo per "esperienza" anche la possibilità che il

peniero ha di comprendere le condizioni autentiche dell'esistenza umana. Dal suo pensiero emerge l'esigenza ontologica di circoscrivere e comprendere bene il problema dell'essere. All'ente-uomo spetta il "privilegio" di formulare domande e quindi di interrogarsi su che cosa sia l'essere. Il senso dell'essere è già dato, altrimenti non sarebbe cercato, non può essere percepito nella sua totalità come insieme di oggetti, di enti, ma emerge da quello stupore mescolato a turbamento (angoscia) che si percepisce quando si confronta l'essere con il nulla. Ciò porta l'Esserci, l'ente uomo che ha la vita, l'esistenza come suo modo d'essere, a riconoscere e comprendere la possibilità della morte come il suo più "proprio" essere autentico. Alla domanda fondamentale: "che cos'è l'essere?", l'Esserci risponde con il nulla del suo essere. La differenza ontologica tra essere ed esistente e la limitatezza di quest'ultimo esclude che vi sia tra essi qualsiasi somiglianza o partecipazione di fondo.

Mi ritrovo spesso a pormi domande su questioni che hanno una problematicità che rimanda al tema che abbiamo trattato, ma non penso di poter affermare di abbracciare solo uno dei tre paradigmi che abbiamo visto emergere dalla storia del pensiero filosofico. Ognuno di loro coglie determinati aspetti del tema e porta con sé preziose risposte. Penso comunque che la metafisica come problema riaffiori costantemente e che continuerà ad interrogarci. (Elena Campogrande)

Hannah Arendt, in "Vita activa" ha sostenuto che nella condizione di "homo faber" l'uomo opera un vero e proprio trascendimento della propria dimensione biologica in una pratica ed operativa che fa del mondo che lo circonda il proprio mondo. Le opere permangono nel tempo più dei singoli organismi naturali e, attraverso queste, gli uomini trascendono la propria limitatezza temporale. Ma la condizione più propriamente umana è costituita dall'agire politico, l'unica forma di azione che possa dirsi veramente "pubblica". Tale contesto pubblico intreccia tra loro la dimensione personale e quella collettiva perché lì ognuno assume l'identità che gli altri gli riconoscono. Perciò l'autentica esistenza degli uomini si delinea solo nel loro agire politico, quando essi operano le proprie scelte normative ed i propri giudizi di valore in una dimensione sociale plurale. Vivere, esistere, avere esperienza, acquistano un significato autentico solo se ci volgiamo all'esterno di noi stessi. (Elena Fiume)

Abbiamo trovato diversi importanti punti di contatto tra il pensiero di Levinas e il paradigma della metafisica dell'esperienza. Per esempio, nel pensiero di Levinas l'essere è posto in modo problematico e la sua realtà è concepita come trascendente (come nel caso del suo riferimento al concetto di infinito espresso da Cartesio). Il termine 'trascendente' ricorre frequentemente ed è messo in relazione anche alla soggettività, che si trascende nel "vis-a-vis" con l'Altro. L'accento posto sulla trascendenza, come sulla differenza, lo allontana dal paradigma della partecipazione, in cui gli enti sembrano essere assorbiti, quasi annullati, nell'essere. Questa idea di un essere omologante, che appiattisce ogni differenza, ed in fondo ogni libertà, Levinas la colloca anche sul piano politico e vi associa il totalitarismo. Tale idea dell'essere riduce l'altro al "medesimo", vieta la possibilità di ogni reale rapporto interumano in quanto misconosce che questo è sempre asimmetrico e mai univoco. Il richiamo ad una responsabilità verso l'altro che non preveda alcuna ricompensa e rendiconto, istituisce la necessità del primato di un'etica capace di edificare un argine alla libertà dell'io e di porsi come l'antidoto "passivo" e paziente al "mal elemental", espressione di quegli istinti violenti ed "elementari" con cui ogni soggettività divenuta individualità si impone sull'altro. (Elisabetta Colli)

Ha colpito molto il mio interesse il pensiero di Emmanuel Levinas, in particolare sua esigenza di privilegiare in sede ontologica quell'evento che ha luogo prima di ogni origine, prima di ogni Essere rappresentato come il principio della realtà o come la totalità del reale (Levinas parla, in questo senso, di soggettività an-archica, pre-originaria). Tale evento è l'incontro con l'Altro.

L'Altro (autre), per Levinas, configura il primato dell'esteriorità su ogni riflessione intellettuale, su ogni iniziativa della coscienza. Nell'incontro con l'Altro la soggettività si apre alla propria esteriorità, alla categoria pratica della relazione. Se così non fosse l'"autre" si rovescerebbe in "meme", si porrebbe come una piatta identificazione, come una teoria dell'identità. L'Altro non sono io, non è in mio possesso e mi è differente, trascendente. Contrariamente ad ogni ontologia della totalità dell'essere, dell'accettazione di "quel che c'è" (il bersaglio polemico di Levinas è la concezione dell'essere di Heidegger), la rivelazione dell'essere è nel volto dell'altro uomo, essa consiste in una relazione che è perennemente asimmetrica tra me e l'altro e che, come tale, è vincolo, responsabilità, primato etico. Essa è, in ultima analisi, ciò che mi fa dire che qualcosa sopravvive alla nietzscheana "morte di Dio". I totalitarismi politici sono la traduzione pratica di ontologie impersonali e neutre, sono l'annientamento di ogni alterità, sono omologazione, regime.

Riflettendo sul tutto il percorso fatto insieme, durante il Laboratorio tematico di Filosofia, propongo come titolo per le attività svolte: "Fare proprie le istanze della Filosofia". (Francesca Valeriani)

4. Conclusione (Gluco Miranda)

Nel bel mezzo dell'anno scolastico, quando l'andamento didattico, il tranquillo scorrere dei giorni e l'alternarsi tra spiegazioni e simulazioni di terza prova da lungo tempo previste sembrano assicurare un approdo senza scossoni ed un orizzonte sgombro da nubi, ecco che il docente a "tradimento" se ne viene con un progetto annunciato in consiglio di classe a Settembre ai rappresentanti di classe, ma subito dimenticato: un laboratorio sulla metafisica. Si rimane male, è ovvio, e poi di cosa si tratta? Come si viene coinvolti? Cosa si deve fare? Chi è il relatore esterno? È il gran fermento, il momento di qualche recriminazione, la grande inquietudine. Poi l'idea dei quadri da scegliere forse un po' diverte, si chiedono chiarimenti, si ha voglia di provare.

Abbiamo cominciato in Marzo proprio così, con studenti le cui reazioni non smettono di interessare e divertire: c'è il contrariato, l'incuriosito, il nervoso, lo scettico rassegnato che affetta indifferenza e passiva rassegnazione, ed un numero di efficientissimi, disposti ad evadere l'ennesima incombenza, l'ennesima "pratica" d'ufficio nel più breve tempo possibile e con il massimo del risultato, come sempre. Li capisco ed io stesso immagino che da studente facilmente occuperei un posticino in uno dei gruppi che elencavo ed in generale il fermento è un buon combustibile per partire bene. In più si tratta di ragazzi seri ed impegnati, di una classe fervida ed intelligente come poche.

Così il solo problema che ci ha accompagnato è stata la necessità di "stringere", di dire e fare molto in poco tempo. Infatti lo svogliato indifferente, che per il passato se ne stava nel loggione al più ripiegato e silenzioso, ha magari cominciato a prender gusto al dialogo comune, l'efficiente evasore di "pratiche" ha finito quasi inavvertitamente col soffermarsi a considerare una frase seducente, un concetto inquietante, un'idea nuova che lo ha rapito e momentaneamente sottratto all'ossessione del più alto rendimento possibile, il contrariato e preoccupato di non poter portare a termine altri impegni, altre prove ed interrogazioni, ha inseguito il relatore per chiedere ulteriori chiarimenti sul pensiero di Lévinas ed ha scoperto "il volto dell'altro". Questa vitalità mi pare del resto emerga chiarissima dalla lettura degli estratti estrapolati dai lavori degli studenti che qui presentiamo. Si vedano, in particolare, le motivazioni e interpretazioni avanzate per argomentare la personale preferenza per uno dei quadri che avevamo proposto: si rimane sorpresi nello scoprire che, per poco che gli si dia voce e li si inviti a non uniformarsi ed a liberarsi da un atteggiamento, (che spesso viceversa la scuola incentiva) puramente mimetico, i ragazzi posseggono ancora formidabili capacità ricostruttive e di ritraduzione del mondo esterno e del mondo che si portano dentro, mantenendo una felice singolarità in grado, lo credo fermamente, di "salvarli". È per questo che mi rimane il rammarico di aver dovuto frenare il flusso delle osservazioni, delle domande, dei chiarimenti. Mi scuso con gli studenti per questa fretta improvvida, e spero vogliano considerare, a parziale discarico, i tempi della scuola attuale e le vicissitudini di quest'anno scolastico. Tutto questo interesse, tutta questa agitazione ad ogni modo ci ha ampiamente ricompensato, penso di poter parlare anche a nome del professor Morini, della fatica e realmente confortati.

Dobbiamo onestamente registrare anche qualche defezione, qualche astensione e, almeno in un caso, proprio di studenti solitamente attivi. Infatti uno studente di straordinaria intelligenza e capacità che ha trascorso il quarto anno di Liceo in una scuola olandese, ha manifestato lungo il corso dei nostri incontri con risatine e smorfie di disgusto un atteggiamento di ostilità o, per lo meno, di chiusura e, interrogato espressamente, mi ha apertamente e lealmente dichiarato che il laboratorio non ha incontrato il suo interesse, che all'estero le scuole sono "diverse", veramente molto più allegre, fattive, tante materie sono in inglese ed in generale "si sta molto meglio." Mi dispiace di non aver avuto modo di approfondire il discorso, ma ho il timore che questa idea che egli ha ripetuto sin dall'inizio dell'anno scolastico e che non gli ha reso facile il rientro nella scuola italiana, si riferisca alla percezione corrente che le competenze valgano più delle conoscenze e che la scuola italiana faccia un po' troppe chiacchiere, fornendo una preparazione generica o poco spendibile.

Ora, date per scontate tutte le inefficienze della scuola italiana, dichiarata l'adesione entusiastica, per lo meno dello scrivente, all'idea di insegnare almeno una materia dell'ultimo anno in lingua inglese, penso pure che non si dovrebbe rinunciare, obliterare senza residui le peculiarità e la ricchezza di una cultura umanistica che si dimostra ancora straordinariamente attuale e proficua proprio quando ritrova il gusto della sperimentazione e si rivela, nel-

la sua profonda essenza, l'indispensabile patrimonio cui attingere per riaffermare valori universali e solidali, uno strumento particolarmente adatto per interessare il dialogo, per costruire le condizioni, direi così, "a priori" di ogni possibile dialogo, a prescindere dalla lingua che si intende adottare per "parlarsi", ed una scuola di affinamento delle capacità di ascolto. Non sono sicuro, insomma, che una consapevole accettazione della "globalizzazione" implichi soppressione, cancellazione della memoria; credo che viceversa la cultura da cui veniamo può proprio in questo tempo costruire ed "invitare" a quella "comunità di destino" riguardante ormai tutti gli umani che in tanti vorremmo venisse prima e costituisse il fondamento di ogni "comunità di interesse".

Del resto questa idea della poca o nessuna spendibilità di alcune conoscenze o di alcune discipline è un ritornello che ricorre anche nelle osservazioni di molti genitori. In verità il laboratorio di quest'anno è stato gratificato, forse ancor più che gli anni scorsi, dall'accoglienza positiva di più di un genitore che ha dichiarato il suo franco entusiasmo, senza riserve e senza le solite preoccupazioni per il rendimento complessivo, i compiti, l'esame ecc. che pure si erano manifestate costantemente in passato. Tuttavia, e bisogna qui registrarlo, più di un genitore si è dichiarato viceversa perplesso per un lavoro di cui "non si sentiva proprio il bisogno" e che, ulteriormente pressato dal docente, ha chiarito un po' la sua posizione, e sia pure in spirito di assoluta cordialità: "mio figlio vuol fare l'ingegnere, l'ingegnere dico, a cosa può servirgli, mi permetta, un lavoro sulla metafisica?" Più o meno la stessa osservazione è stata formulata per il futuro medico, economista, avvocato e l'idea, ridotta all'osso, è sempre quella: in nessun senso la Filosofia è spendibile, in nessun modo può tornare utile ai fini d'una collocazione sul mercato del lavoro o per l'ottimizzazione del rendimento nell'affrontare i famigerati test di ingresso in alcune facoltà.

Ancora il ripresentarsi del "tempo della povertà" dunque, i criteri della potenzialità produttiva estesi al mondo dell'istruzione, della formazione, il pensiero seriale dei questionari d'ogni genere, della standardizzazione concettuale e regolazione normativa dell'attività ideativa; un processo di omogeneizzazione, una tecnica del pensare cui addestrare "pavlovianamente" il più alto numero di menti, che si presenta, come ogni ideologia egemone e vincente, con il carattere imperativo ed inesorabile di una verità "ontologica", non passibile di contraddizione dialettica, perché inscritta nella natura stessa delle cose. È, così mi pare, la cicuta che la Filosofia deve bere sino in fondo per risorgere più viva e forte, per intendere, riflettere, confrontarsi con il proprio tempo e contrapporre alla tecnica del pensiero, un pensiero della tecnica che sappia e voglia disinnescarne le minacce ed i pericoli di ogni tipo.

Infine, vorrei aggiungere un'ultima nota, non del tutto 'di colore', come potrebbe sembrare a prima vista. Si sottolineava dianzi come l'urto/incontro dei punti di vista, lo scambio di battute e di osservazioni appassionate sia stato particolarmente vivace quest'anno, rendendo più che mai il gruppo classe una palestra di dialogo, uno stimolante "spazio autentico" di apprendimento cooperativo e reciproca formazione. Ecco allora che il docente, avendo programmato lavori per gruppi più circoscritti (dosati e soppesati a lungo, cercando compatibilità caratteriali ed incroci proficui) da svolgersi a casa, si figura che questi "allegri conversari" continuino attorno ad un tavolo, ad un pezzo di torta ed un caffè, che le voci si accavallino, si chieda la parola, ci si accalori, si colpisca duro, si fraintenda per tornare poi ad intendersi meglio, più forti e fiduciosi, più amici. Niente di più sbagliato! Ho dovuto prendere atto che i miei studenti lavoravano in gruppo su facebook, on line su skype, magari ci si inviava abbozzi da completare in allegati tramite mail. Ebbene? Dov'è lo scandalo? Si vorrebbero forse negare i progressi e le enormi potenzialità dei gruppi di E-Learning? Evidentemente non è di questo che si tratta: noi stessi, io ed il professor Morini, abbiamo sollecitato contributi e domande da inviare all'indirizzo mail di uno dei redattori di questa rivista, (il professor Armando Girotti che qui ringraziamo per la disponibilità), affinché anche oltre e dopo il laboratorio potessero circolare spunti ed idee. Dico soltanto, ma potrebbe beninteso essere una vecchia concezione "novecentesca", che continuo a concepire ogni vero scambio, ogni vero "invito" come fortemente connotato, orientato e condizionato da una imprescindibile "fisicità", fatta, se si vuole, anche di piccole cose: un volto che si accende, uno sguardo inquieto che cerca lo sguardo dell'altro, risate, ammiccamenti, la bella dimensione dei corpi che sono anch'essi, in definitiva, gli straordinari segni del reale da interpretare ed intendere.

LA FILOSOFIA IN CITTÀ (in occasione della giornata mondiale della filosofia)

Come ogni anno la Sezione di Ancona della Società Filosofica Italiana il 18 novembre 2012 ha celebrato la giornata mondiale della filosofia organizzando, in collaborazione con il Polo Teologico di Ancona, la IX edizione della rassegna *La filosofia nella città* sul tema *Quale fede per il nostro tempo?* L'iniziativa, curata da Giancarlo Galeazzi e Bianca Maria Ventura, si colloca all'interno delle attività che la Sezione SFI di Ancona dedica sistematicamente alla città, con l'obiettivo di porre all'attenzione di tutti "questioni di vita" attraverso la riflessione filosofica. Una sorta di filosofia per tutti, dunque, che attraverso la mediazione dei soci – docenti di filosofia – assume le forme dell'interrogazione, della lettura di passi filosofici significativi, di conversazione e dibattito. Gli incontri hanno avuto inizio presso la sede della SFI con la riflessione di Giulio Moraca sul tema *Interrogarsi su Dio tra ragione e fede*; successivamente, Paola Mancinelli ha svolto, presso la libreria Feltrinelli di Ancona una conversazione sul tema *Una dotta speranza tra riserva critica ed intuizione escatologica* cui ha fatto seguito, presso la libreria Fogola di Ancona, la riflessione di Michele Della Puppa sul tema *L'umiltà come apertura alla verità*. La giornata si è conclusa con un caffè filosofico, condotto da Gianni Talamonti presso la cioccolateria - caffetteria *Elisir* di Ancona sul tema *A che cosa serve la religione?* La celebrazione della giornata mondiale di filosofia si è conclusa il 21 novembre 2012 con la lectio magistralis tenuta da Giancarlo Galeazzi presso l'istituto Teologico Marchigiano, sul tema *Pensare ed immaginare Dio nella post modernità*. Si riportano qui alcuni nodi significativi della manifestazione.

(1) INTERROGARSI SU RAGIONE E FEDE

Giulio Moraca

L'argomento della presente riflessione è estremamente complesso e richiederebbe un tempo molto più vasto di quanto ci è consentito in questa sede, che si presenti dialogica. Possiamo offrire al riguardo solo degli spunti di riflessione e discussione. Nel recente seminario di Assisi (ottobre '12) il filosofo della scienza Giulio Giorello affermava che in relazione ad una problematica tanto delicata, quale la religione e l'ateismo, è necessario essere intelligenti, intendendo per intelligenza, termine che deriva dall'antico "intus legere", leggere dentro, nell'interiorità, la capacità di comprendere gli altri. Il priore di Bose, Enzo Bianchi, sosteneva che la divisione non è fra credenti e atei, ma sussiste fra il credente e l'ateo entro ognuno di noi. Essendo l'uomo per sua natura un essere pensante, non può non dubitare. Il dubbio quale pensiero e seme di ricerca. Ognuno di noi deve interrogarsi. La nostra posizione, atea o credente, fino a che punto è portata alla nostra consapevole riflessione? Oppure, presi dal pragmatismo odierno, siamo inconsapevoli, con atteggiamenti frutto di condizionamenti automatici, quasi privi di una coscienza culturale, cadendo nell'indifferentismo? Il problema è affrontabile dal singolo soggetto conformemente alla sua formazione culturale, che può essere umanistica o scientifica. Prendiamo alcuni aspetti della storia della filosofia. Non possiamo non ammirare il pensiero antico. Tutta la problematica nei riguardi del divino si trova già mirabilmente inscritta nell'età addirittura preclassica, sebbene in termini e contesti storici molto diversi dai nostri. Dei filosofi arcaici purtroppo non abbiamo tutta l'opera. Dobbiamo accontentarci dei frammenti del loro pensiero aurorale. Si pensi all'ateismo di Democrito, estremamente razionale. Il suo è un materialismo non volgare, bensì scientifico, in grado di fondare una dura etica del dovere, preludio millenario a quello che poi sarà il rigorismo kantiano. L'opera democritea sembra talvolta scavare nell'interiorità dell'uomo. Non a caso "la verità è nel profondo" e "l'anima è la dimora della nostra sorte". Molto diverso è l'ateismo del violento sofista Crizia, secondo cui gli dei sono un' invenzione dei governanti per tenere buono il popolo. Da una parte è una posizione ipocrita, dall'altra prelude all'illuminista Voltaire, che considerava la religione rivelata dei preti una impostura ai danni della massa dei poveri sciocchi creduloni. Voltaire, però, non era ateo, bensì deista. Nel variegato panorama filosofico greco appare un altro sofista, rispettoso e non violento, caratterizzato da una ragionevolezza umana, Protagora, teorico dell'agnosticismo. Gli dei possono anche esistere, ma noi, dati i limiti della nostra vita e della nostra ragione, non possiamo saperlo e dimostrarlo. L'agnostico, consequenziale al suo definirsi letteralmente "senza conoscenza", rispetta i templi e le chiese, ma non può unirsi ai fedeli e pregare un Dio che non può razionalmente conoscere. Si colga la distinzione, già chiaramente presente nell'antica Grecia, fra ateismo e agnosticismo. Il panorama storico cambia radicalmente con il forte monoteismo cristiano. Il cristianesimo nasce come religione, non come filosofia, prendendo in considerazione con forza la fede. Ma, dovendosi inserire nella corrente della storia, non poteva non armarsi di un apparato concettuale e non poteva non ereditare il meglio della precedente riflessione filosofica. Non poteva fare a meno dell'antico Logos. E nasce tutta la variegata problematica del rapporto fra ragione e fede. Per mancanza di spazio noi ora dobbiamo effettuare salti incredibili di secoli, arrivando alla grandiosa sintesi medioevale tomista fra filosofia e teologia, fra ragione e fede. Si tratta di una costruzione armonica ammirevole e per certi versi invidiabile, che il Medioevo nel suo punto apicale ci presenta. Ma la storia prosegue nel suo inarrestabile corso e la magnifica armonia entra in crisi, soprattutto con la scienza di Galilei, che separa nettamente il campo della ragione scientifica da quello della religione. Le sacre scritture insegnano come "si vada in cielo", la scienza "come vada (ruoti) il cielo". È doveroso ricordare che i padri della rivoluzione scientifica, Galilei, Cartesio e F. Bacone, il frutto più eccelso della ragione moderna, non erano affatto atei, bensì tutti credenti. Mai si sognarono di attaccare la religione. Nel caso di Galilei e a diverso titolo di Cartesio, furono essi oggetto di persecuzioni da parte della Chiesa. La critica alla religione rivelata avviene con l'estremizzazione del razionalismo moderno, con l'Illuminismo, che però, come ha dimostrato Paolo Rossi, non era ateo, bensì deista (lo abbiamo già detto prima), ad eccezione di una corrente settecentesca minoritaria, rappresentata da autori quali Helvétius, D'Olbach, De Lamettrie, teorici di un meccanicismo estremizzato e di una sorta di "Bibbia del materialismo". È in particolare l'Ottocento ad evidenziare radicali correnti di pensiero ateo. Il grande filosofo dell'ateismo, L. Feuerbach, in un libro che divise le generazioni, che pose i figli contro i padri, "L'essenza del Cristianesimo", cercò di invertire i termini fra Dio e l'uomo. Non è Dio ad aver creato l'uomo, ma è l'uomo ad aver creato Dio, ossia l'idea di Dio. Dio quale proiezione della mente umana. L'uomo si aliena nella sua stessa creazione. L'unica via di liberazio-

ne è offerta dal riconoscimento dell'ateismo e del naturalismo. Essendo noi costretti ad effettuare altri salti temporali, arriviamo alla nostra contemporaneità, che presenta delle sorprendenti novità e delle caratteristiche molto diverse rispetto ad un passato storico pur recente. Viviamo in un mondo esplosivo in mille schegge, in una società liquida, per dirla con l'ultima sociologia. Le posizioni sono molto frammentate e divaricate. L'estremo pluralismo, oggi dominante, da una parte significa libertà e ricchezza, dall'altra indica il tramonto di ogni punto egemonico di riferimento, orizzonte di spaesamento e smarrimento dell'individuo. Molte sono le religioni e le confessioni. Impossibile una nuova sintesi. Le fedi pluralistiche e molteplici non sono affatto in crisi. In crisi è la Fede in senso forte e unitario. Ma è soprattutto la stessa ragione contemporanea ad essere in crisi. Questa è la cifra drammatica, sofferta e anche paradossale della nostra epoca. Vattimo in un suo scritto, "Lo Spirito come futuro della Ragione", riprendendo da Max Weber la distinzione fra ragione finale e ragione strumentale, mette in evidenza la riduzione della realtà a razionalità formale e calcolante nell'attuale sistema sociale, economico e finanziario. In virtù della stessa razionalità tecnico-scientifica, che tutto riduce a calcolabilità, il mondo vero è diventato favola, come già da tempo ci aveva avvisato Nietzsche. E nell'orizzonte fabulizzato molteplici visioni sono in concorrenza fra loro, ma tutte consapevoli di non potersi legittimare in termini di corrispondenza oggettiva al reale, in quanto gli stessi caratteri della Ragione forte, trionfante da Cartesio a Hegel, sono stati erosi. L'individuo, ritornando al linguaggio weberiano, è libero di entrare in una delle tante chiese particolari, sapendo però che gli è richiesto il sacrificio dell'intelletto. La stessa situazione si presenta sul piano dell'epistemologia. Marco Buzzoni, docente all'Università di Macerata, sulla rivista "Nuova secondaria" (marzo 2012) parla dell'atteggiamento odierno che rifugge dalle grandi sintesi, rifugiandosi in temi particolari. Dagli anni Ottanta si tende ad abbandonare non solo il concetto di una unica scienza, ma anche l'approccio valido per ogni scienza, in favore di varie e disseminate epistemologie particolari. Trionfa il concetto di disunione della scienza. Un sapere variegato e pluralistico, non più riconducibile ad una immagine unitaria. I filosofi preferiscono parlare con le scienze specialistiche, rinchiudendosi essi stessi nel "particolare". È un atteggiamento che non ha mancato di dare anche i suoi frutti positivi nelle singole ricerche, a scapito, però, non solo della perdita del senso della filosofia della scienza, ma anche del dialogo fra le scienze. E soprattutto è venuta meno la radicalità della domanda di fondo di Socrate, che investiva l'universale e che era la domanda fondamentale della Filosofia.

Concludiamo in maniera dialogica e aperta, ritornando circolarmente al punto di partenza. Quale posto occupa la problematica della fede e della razionalità nell'ambito di ognuno di noi, persona che dubita, pensa e sul piano storico è consapevole di vivere in un orizzonte "fabulizzato" e frammentato?

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., "I Presocratici. Testimonianze e frammenti", Laterza, Bari 1981
- Paolo Rossi, "La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton", Loescher, Torino 1973
- Gianni Vattimo, "Lo spirito come futuro della ragione" in "Filosofie nel Tempo. Percorsi monografici", Spazio Tre 2007
- Marco Buzzoni, "Nuova Secondaria", marzo 2012, editrice La Scuola.

(2) UNA DOTTA SPERANZA: TRA RISERVA CRITICA E INTUIZIONE ESCATOLOGICA

Paola Mancinelli

Introito: Il sapore ontologico del non ancora

(a) Montale: battere alle porte dell'impossibile

È la poesia che apre all'uomo la grande riserva di senso rispetto ad una vita segnata dalla contraddizione e dalla morte, ma anche da tanti passaggi atti ad interrompere la linea progressiva del divenire, lasciando che il pensiero si sporga su intuizioni rivelative, assaporando l'inedito che conferisce al tempo un senso di pienezza e di salvifica discontinuità. Forse è per questo che gli inizi poetici del pensiero delineano una pienezza ontologica che assume il senso di una nostalgia, più simile ad un ad- tendere che non ad una volontà di ritorno al già stato, più simile a quell'insperato che, insegnava già Eraclito, bisogna osare, non già come fuga ma come richiamo stesso alla natura del filosofare. Per questo, la sobria lirica montaliana, così capace di scavare nelle profonde radici dell'esistere umano, è ad un tempo una sorta di cifra della trascendenza, nella quale l'essere umano riscopre di continuo l'inevitabilità del suo essere sbilanciato. Uno sbilanciamento, tuttavia, che solo è in grado di renderlo apertura alla vita.

Versi di indubbia bellezza si levano ad indicare la condizione stessa dell'umana parola raccolta, in una memoria di sé, capace di vivere il rischio di perdersi, ma di nutrire tenace attesa, di poter ancora segnare sentieri di saggezza, generare più autentici legami umani.

Ed ecco una delle liriche più intense tratte da Mediterraneo:

*Noi non sappiamo quale sortiremo
domani, oscuro o lieto;
forse il nostro cammino
a non tocche radure ci addurrà
dove mormoni eterna l'acqua di giovinezza;
o sarà forse un discendere
fino al vallo estremo,
nel buio, perso il ricordo del mattino.
Ancora terre straniere
forse ci accoglieranno; smarriremo
la memoria del sole, dalla mente
ci cadrà il tintinnare delle rime.
Oh la favola onde s'esprime
la nostra vita, repente
si cangerà nella cupa storia che non si racconta!
Pur di una cosa ci affidi,
padre, e questa è: che un poco del tuo dono
sia passato per sempre nelle sillabe
che rechiamo con noi, api ronzanti.
Lontani andremo e serberemo un'eco
della tua voce, come si ricorda
del sole l'erba grigia
nelle corti scurite, tra le case.
E un giorno queste parole senza rumore
che teco educammo nutrite
di stanchezze e di silenzi,*

*parranno a un fraterno cuore
sapide di sale greco*¹.

Il tono quasi elegiaco, dall'allure classicheggiante, segnato dal senso del dubbio ha un culmine nella conclusione che sa di respiro cosmico: l'essere stati affidatari della parola è ragione stessa della speranza che potrà ancora un fraterno cuore cogliere quell'origine luminosa (il riferimento alla Grecia, pur solo con un aggettivo pare evidente) che già di per sé trascende il tempo e apre l'avventura stessa dell'essere. E' la stessa parola originaria a riecheggiare in umana voce, dunque, che illumina l'esistenza, già solo facendo di essa quasi domanda protesa in avanti, e per questo *spes quaerens intellectus*. Sogno in presenza della ragione, può essere definita la poesia montaliana, e questa perifrasi riecheggia quel sogno ad occhi aperti ed insieme che è la speranza per il filosofo stagirita e che induce un supplemento stesso di ragione. Questa cifra accompagna la poetica montaliana, intrisa di attesa e snodantesi in un percorso che sembra caratterizzare incessantemente la vita dell'uomo:

«Io sono un poeta che ha scritto un'autobiografia poetica senza cessare di battere alle porte dell'impossibile».²

Dichiarando questo, il poeta italiano confessa la matrice della speranza che intride via via l'opera della maturità, fino ad un'apertura sempre più ampia alla cifra del divino, quasi un postulato di natura poetica che gli permette di esprimere una sorta di fede in Dio, una fede, che egli precisa, non attribuisce a Dio alcuna connotazione dogmatica, ma che pure consente di ammettere che la vita ha un significato se pur esso, di fatto, sfugge.

Una fonte aurifera della lirica montaliana, questa che lo conduce fino ai versi mirabili di Clizia austeri e semplici, ma densi di parole fatte quasi corpo dove si rapprende una luce, capace di salvare le cose e di lasciarne emergere la connotazione simbolica, quasi l'opera poetica sia una sorta di battesimo dei frammenti del reale per farne una sola epifania, un evento rivelativo:

«Solo il divino è totale nel sorso e nella briciola/solo la morte lo vince se chiedi l'intera porzione» (Rebecca 1970).

La possibilità della poesia montaliana è questo immergersi nel cuore della vita e captare nelle cose una sempre possibile trascendenza per cui la parola poetica diverrà compimento e prodigio di un inizio che si può estendere fino all'*oltrevita*, divenuta l'altra faccia della morte. Per questo motivo la parola è già etimo di una fede che *brucia dentro* e che fa del poeta *uomo di cenere*: eppure è qui, forse impercettibile, la rinascita.

Di conseguenza, la dimensione poetica permette di considerare la speranza un *topos* della ragione, quasi una tessitura che ne ordisce l'incedere e che, ben lungi dal mantenerla sul principio di non contraddizione le svela il paradosso della sua dimensione, la sua capacità di sostare sul limite, ed in ultima analisi la sua stessa passione. Senza la poesia, la stessa ragione sarebbe scarsa e manchevole.

(b) Leopardi: la passione della ragione

Forse è per questo che si deve ascoltare un'altra voce poetica, al cui spirito Montale è affine e che evoca un pensiero del superarsi. Si tratta di Giacomo Leopardi che ne *Lo Zibaldone* scrive:

«La ragione non è mai efficace come la passione. Sentite i filosofi. bisogna fare che l'uomo si muova per la ragione come, anzi, più assai che per la passione, anzi si muova per la sola ragione e dovere. Bubbles. La natura degli uomini e delle cose può ben essere corrotta, ma non corretta. Se lasciassimo fare alla natura, le cose andrebbero benissimo, nonostante la detta superiorità della passione sulla ragione. Non bisogna estinguere la ragione con la passione ma convertir la ragione in passione»³.

¹ E. Montale, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1984, p.58.

² Da un'intervista rilasciata nel 1965 da parte di Montale e pubblicata su la Gazette de Lausanne Per un'interpretazione originale della poetica montaliana, cfr. R. S. Virgillito, *La luce di Montale*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo 1990.

³ G. Leopardi, *Lo Zibaldone*, 22 ottobre 1820 in *Tutte le prose e tutte le poesie*, 2 voll. a cura di L. Felici ed E. Trevi indici filologici di M. Dondero. Newton Compton, Roma 1997, pp.293-94.

Declinare la ragione nel senso della passione e della speranza è ridonarle quell'ampio orizzonte del Logos come sapienziale apertura all'inedito che perderebbe se si limitasse ad essere meramente calcolante.

La sua sfida, invece, è quella di trascendersi, appena indicando l'inesprimibile che può riecheggiare nella parola e fare di essa l'umano abitare, secondo i versi mirabili di Hölderlin, ma ad un tempo la nostalgia di un compimento sempre alle spalle, e sempre al di là.

La cifra della speranza leopardiana assume talora il nome di illusione, ma essa si esplica pur sempre come portante pensiero che rinvia a ciò che supera la mente ed avvolge di vertigine gli spazi del cuore, finché, talora, muta in struggimento per la seduzione incantatrice del tutto rivelatasi vanità e dolore. Nonostante la ferita dell'inganno estremo che attanaglia come una morsa, impossibile è per l'uomo non nutrire pensieri d'eterno: estrema e consapevole rivolta della sua parabola esistenziale, che si sa ombra quasi franta, ma che pure non può ridurre la sua volontà ad un intelletto del tutto calcolante: anzi è forse quest'eccedenza del cuore a declinare la stessa razionalità nel segno di uno stupore: quel *thauma* che la fa sempre rinascere.

(c) J. Angel Valente: il canto d'al di là

Con questa voce, carica di nostos dove si propaga un'ontologica pienezza conclude M. A. Valente una sua lirica:

*Tocco la mano accanto che con me qui vive
E in lei mi rassicuro,
e tasto ciò che amo,
lo alzo verso il cielo
e pur essendo polvere, grido il suo nome.
Pur essendo polvere quanto ho raccolto
Quanto mi è stato offerto, così, perché io spero⁴.*

È dunque un dono la speranza che celebra il suo prodigio d'eterno nella polvere dei giorni e che, per questo unisce all'unisono voci della cultura universale, quasi conferendo una radice religiosa al pensiero.

§1: *Spero ergo ero: prolegomeni ad una fede filosofica*

La categoria della speranza è cara alla filosofia: rappresenta quell'autentico pro-getto che fa dell'uomo nel suo superarsi la coscienza stupita del mondo; non si può che rievocare Kant e la sua acuta osservazione della doppia appartenenza umana fenomenico- noumenica, la quale solo è capace di immettere la libertà nel mondo dei fenomeni (F. Rosenzweig), e di riconoscere in esso, sia pur *in aenigmate*, un *ordo* che supera il mero esser-ci e la mera accidentalità delle cose, un finalismo che solo non apparendo e non lasciandosi assoggettare dalla serie delle condizioni date spezza l'insolente pretesa della ragione strumentale.

Ed è proprio Kant che, con la sua profonda domanda circa ciò che si può sperare, indica nella speranza non solo la natura morale dell'uomo, legittima bensì un interesse metafisico che la libertà del dovere morale può aprire in tutta l'ampiezza, recando l'ineludibile coscienza dell'infinito per la quale è suscitata la domanda filosofica.

Se, infatti, l'esperienza del pensiero somiglia all'avventura di chi, non essendo in patria, è teso al ritorno, tanto più la trama della speranza che lo intesse è segno di una coscienza di altro e di inedito che tocca intimamente l'uomo.

Il filosofo di Königsberg ritiene la speranza base di un'inferenza inevitabile nell'uomo, dato che se l'uomo non può non aspirare al compimento in un sommo bene che lo conduce ad essere degno di felicità, tale compimento deve logicamente postulare un'origine che lo legittima, un fondamento divino che non può essere frutto di sintesi empirica o deduzione, ma che si dà come fatto della ragione. Qui si giunge ad una soglia che sottende, da un lato

⁴ Josè Angel Valente, poeta spagnolo, scoperto e reso noto in Italia da Massimo Cacciari che lo colloca fra i poeti della cosiddetta Spagna del disgelo degli anni ottanta, e descrive la sua poesia come memoria che dice di un Adveniens, quasi che la parola poetica stessa si ritragga, nel suo essere pro-fezia, cammino in avanti, che ad un tempo esplora l'interiore. La poesia qui citata reca il titolo di Saranno polvere ed è tratta dalla raccolta *Per isole remote*. Poesia 1953-2000, Metauro edizioni, Pesaro 2008, p. 63.

la coscienza di una finitudine che per sua natura necessita di metafisica, dall'altro l'esigenza di fare i conti con una dimensione di fede, per la quale, Dio si sottrae alla cattura oggettivante, ma resta l'intonazione di una nostalgia e di un'attesa che sottende l'itinerario umano. Se è impossibile non nutrire il pensiero di Dio, tale idea non è frutto di conoscenza ma conseguenza di una più originaria speranza. E forse tanti personaggi biblici, specie dell'Antico Testamento, ci appaiono tanto più attuali e contemporanei proprio per questa cifra della speranza che caratterizza il loro decidersi per Dio.

Sarebbe, pertanto, interessante, indagare la matrice ebraica nella filosofia kantiana, secondo il filone già percorso da Cohen, in ogni caso si può facilmente evincere come l'inferenza della speranza sottenda una sorta di fede dialettica.

Su questo ci si può riferire all'ottimo commento di Italo Mancini su *Kant e la teologia*, nel quale il filosofo urbinato il quale ravvisa una necessità dialettica fra realtà religiosa e realtà morale proprio Sé, infatti, la moralità e la felicità possono presentarsi come antinomiche, questa loro antinomia si ricompono nell'ambito dell'ideale del Sommo bene, ovvero Dio su cui è possibile fondare una ragionevole speranza⁵

È lo stesso Kant, tuttavia, ad esprimere il carattere filosofico della speranza, facendo di essa quel concetto limite, e dunque non contraddittorio, che rimanda all'ulteriore che, ancora di più, risponde all'esigenza finalistica dell'uomo stesso:

«L'idea di un sommo bene nel mondo per la possibilità del quale noi dobbiamo ammettere un Essere supremo, morale, santissimo ed onnipotente, esso solo capace di unire in sé i due elementi che lo costituiscono (scil. Moralità e felicità) ... non è vuota, perché essa porta rimedio al nostro bisogno di materiale *di concepire, per la nostra condotta, considerata nella sua totalità, un fine ultimo che possa essere giustificato dalla ragione*»⁶.

L'asserzione kantiana è molto pregnante dato che conferisce alla speranza un'istanza teoretica: essa attiene ad un concetto che non può essere vuoto, ma evidenzia anche una possibilità analogica della ragione che inerisce alla stessa natura simbolica dell'uomo. Per quanto inevitabile ed ineludibile, la categoria della speranza così formulata non rappresenta una fuga in avanti che potrebbe essere un'ipotesi sterile, o forse, tappabuchi, per usare il termine di Bonhoeffer, ma esibisce una sua fondazione rigorosa, che pure indica, nell'aspirazione di superamento, la verità stessa della condizione umana, ed anche la stessa condizione del filosofare.

D'atro canto, la speranza secondo Kant permette anche all'uomo di giungere a quell'unità, o meglio a quella interezza della propria vita, intesa sia in senso biologico che morale, la cui unità è possibile solo nell'ambito di una vita immortale. Quella fede per fare spazio alla quale Kant dichiara di aver dovuto abolire il sapere (anche se la traduzione non pare efficace; *auf - heben* è il verbo tedesco che Kant usa, e che ha il senso di spostare o anche superare), viene ad essere non antagonista, ma se vogliamo complementare a quel sapere, dato che essa suggerisce alla conoscenza un'altra dimensione che mai la annulla, ma che le permette di ravvisare in se stessa un orizzonte che sempre la supera, pur fondandola. Ciò che pensiamo, secondo Kant, sia pur impossibilitati ad associare un oggetto (fenomenico) a questo pensiero, è ciò che dona un senso stesso a tutta la conoscenza e permette di intuire, almeno simbolicamente una ragione più alta di tutte le cose. Tanto è vero che questa istanza del fondatore del criticismo mostra una grande affinità con quella espressa in modo aforistico, quasi scabro, dal filosofo Wittgenstein per il quale *il senso del mondo non può trovarsi nel mondo stesso* ma deve rimandare a quel *mistico* che mostra sé nel mondo senza condizioni se non la sua datità. Da questo punto di vista si potrebbe proprio parlare di un'inferenza della speranza, in modo tale che la dimensione gnoseologica si unisca ad una di natura antropologica che la invita, in ultima analisi, a fare conti con l'istanza della fede.

La speranza kantiana si presta ad aiutarci nella possibile risposta alla domanda circa il senso e le forme della fede nel nostro tempo, ma, attraverso l'inferenza della speranza anche ad affrontare la questione circa come parlare di Dio dopo l'eclissi del dio sacrale, del dio come enfasi del mondo (K. Barth), dopo lo stesso ripensamento della teologia in modo non più ontoteologico, ma secondo un pensiero della differenza (teologica), sempre per usare le efficaci categorie di Karl Barth.

⁵ I. Mancini, *Kant e la teologia*, i, Cittadella editrice, Assisi 1975, p.99.

⁶ I. Kant, AK, VI, p. .5; p XIII. I corsivi sono nostri.

Il filosofo prussiano ritiene, infatti, che nell'uomo vi sia il bisogno di connettere la molteplicità dell'umana storia nell'unicità di un'esperienza sovrastorica che ha segnato addirittura un tempo esemplare, facendo sì che la storia stessa riceva da questa una pienezza di senso eccedente, sempre eccedente lo stesso dato fenomenico.

Chiamiamo speranza questa sorta di sporgenza di senso che dà respiro alla stessa ragione, e che proprio per questo è declinabile nel senso della fede, intesa da un punto di vista fenomenologico: ossia come quella condizione che intenzionalmente apre ad un progetto di senso per cui ne va dell'uomo stesso e per il quale la dimensione intellettuale e cognitiva viene ad assumere l'istanza di un sapere dell'anima. *Fides qua*, direbbero i teologi, a sottolineare con l'ablativo la tonalità emotiva che influenza la dimensione ontologica.

Nessuna evasione, ma un richiamo stesso alla razionalità ed alla sua capacità di essere affrontata dal mistero.

Molto bella e suggestiva a questo proposito, è la riflessione del filosofo francese Jean Luc Marion:

«Ma la fede (nella fattispecie cristiana) non opera forse anch'essa come l'assunzione e l'invenzione di significati ancora sconosciuti, inauditi, o almeno non ancora evidenti e disponibili? Ciò che si presenta abitualmente e un po' frettolosamente come dei dogmi arbitrari e senza razionalità, non opera forse proprio come tali significati, i soli in grado di costituire dei vissuti fino ad allora inintelligibili, in fenomeni a pieno titolo che si manifestano tanto più visibilmente quanto un significato corrispondente, cioè venuto da altrove, dato mediante la Rivelazione li ordina e li fa emergere»⁷.

La speranza è questa sorta di connettivo che tiene insieme l'eccedenza di senso e l'ordine superiore della Rivelazione con il dato oggettivo del mondo, guardandolo dal punto di vista della possibilità e della riserva critica che in esso contraddice il carico di ingiustizia e di ambiguità attraverso la cifra del trascendersi.

Nella condizione che fa di ogni essere umano un *viator*, la speranza traccia l'inedito sentiero del suo compimento, rivelandogli quell'istante di pura luce che si proietta in tutta la vita e la riassume in un unico *kairòs*, una pura anticipazione che lascia presagire una futura pienezza che rinvia all'eternità.

Essa sottende, per altro, un valore profetico dell'attività umana, non solo, in quanto essa trascende sempre chi la compie, rivelandolo infinitamente a se stesso, ed in modo sempre nuovo, ma anche perché si tratta di una attività che rimanda ad una coscienza universale dell'umanità, quindi alla possibilità di condivisione, dato che ciò che si spera per se stessi non può che essere anelato per ogni umanità e ciò che nella speranza si crede, agendo, reca in sé un plesso intersoggettivo che porta a superare il presente in un continuo rinvio oltre, persino oltre la propria vita individuale, in nome di una perfetta e consumata giustizia di adorniana memoria. Per questo la speranza ha a che fare con il mistero dell'azione umana. In questo senso, Hannah Arendt ha consacrato parole mirabili a quella promessa come capacità e potere dell'inizio che coniuga insieme speranza e libertà, e che ravvisa nella storia il senso di un possibile riscatto.

Poiché l'uomo è a se stesso *magna questio* e come recita Agostino nel libro X delle *Confessioni* c'è qualcosa nello spirito dell'uomo che lo spirito non comprende, la sua azione rimanda a quel mistero che non implica una deresponsabilizzazione quanto, invece, si riferisce a quell'inizio di cui l'uomo è capace ma il cui compimento resta pur sempre penultimo in quanto storico e dunque inerisce ad un agire comune cioè ad un incontro di libertà plurali. Dunque ritorna l'istanza kantiana di una ricaduta etico-pratica della speranza, anche se essa si interseca inevitabilmente ad un orizzonte ontologico.

Su questo, tuttavia, è opportuno prestare ascolto ad un'altra voce, quella di Gabriel Marcel che dedica una lezione alla speranza evidenziando la sua componente inevitabilmente intersoggettiva, declinata secondo la virtù dell'aver cura dell'altro, dello sperare con lui e per lui come si spera per se stessi, dello sperare, talora, anche per chi ha perso le ragioni per le quali sperare:

«L'essere che spera è interiormente attivo, per quanto si difficile definire la natura di questa attività, forse anche qui la spiegazione definitiva sta nell'intersoggettività. Penso all'esperienza di coloro che continuano a sperare nella liberazione, pur vivendo in paesi momentaneamente sottomessi, sperare per loro non signifi-

⁷ J. Marion, *Le croire pour le voir*, trad. it. di C. Tarditi, *Credere per vedere*, Lindau, Torino 2012, p.33.

cava sperare solo per sé ma comunicare altri la stessa speranza, far risplendere attorno a sé una fiamma. Solo a questa condizione chi spera riesce tenere viva la speranza»⁸.

Se la speranza indica l'essere capaci di futuro, portando in se stessi il progetto di ogni umanità, essa attesta pur sempre che si è penultimi, sempre penultimi, sulla soglia del giorno settimo che è nostra appartenenza solo nella condizione di *viatores*, nella possibilità creaturale che ci rende attesa; dunque non basta a se stessa, ma è la preparazione di una strada che rimanda ad un orizzonte ultimo; ed è per questo che l'azione umana è sempre mistero, l'ontologia dell'essere umano sempre apertura al non ancora.

Nonostante tutto il non ancora della speranza postula il già di un oggi paradigmatico, di quel tempo tipologico che proletticamente fa vibrare le viscere del presente. Per questo motivo essa è legata alla fede, per quanto spezzata e ferita.⁹

Tuttavia essa necessita del coraggio, quello di contraddire lo status quo dell'ingiustizia, dell'umiliazione e della schiavitù ancora gravi sul mondo. Quello di un annuncio che sappia denunciare e tentare di alleggerire la terra facendosi carico di ogni sua fatica. Certamente questo è il coraggio della contraddizione che collega la speranza direttamente al kerygma cristiano.

Cristo stesso e la Sua Croce sono presentati come contraddizione e salvezza e la stessa Croce è salvezza proprio perché sovverte l'iniquità ed istituisce la creazione nuova.

In quanto memoria sovversiva (B. Forte) è lo stesso Cristianesimo a rivelarsi nel suo nucleo di speranza. Ancora una volta è la voce di Marcel a sottolineare questo legame vivo e sempre da rinnovare:

«L'etica cristiana considera la speranza una virtù come la fede e la carità. Com'è possibile ciò? La cosa non deve stupirci se pensiamo che la speranza è strettamente legata al coraggio. Ma di quale coraggio si tratta? (...). Essere coraggiosi vuol dire essere in grado di affrontare qualcosa, ma nel nostro caso affrontare qualcosa significa anche negare qualcosa o meglio ancora, nientificare qualcosa (per usare una parola forgiata da Sartre che, tra l'altro, non ha equivalenti), un negazione che verte sul valore di qualcosa»¹⁰.

Il passaggio in questione sottende l'idea che la speranza stessa implichi una connotazione ontologica del mondo sotto il segno di un valore, in nome di quell'orizzonte protologico ed escatologico disvelato nell'annuncio cristiano. Sulla base di tale investimento di valore si può sperare e mettere in atto attraverso il coraggio di esistere, per parafrasare Tillich, questa dimensione di valore per la quale ha senso l'esistenza. L'inevitabile coniugazione al futuro della speranza dice di un dover essere che investe la verità dell'esistenza umana e intesse rapporti intersoggettivi, e a detta di Marcel, intenziona l'eternità. È chiaro che tale istanza ontologica si discosta da una visione metafisica così com'è intesa nella classicità ma essa si riferisce a quel valore trascendentale dell'essere come *bonum* che se, protologicamente, sostiene il mondo e gli esseri creati non può che essere l'esito ultimo e determinare, di conseguenza, la misura di ogni agire umano. Dunque è quel *bonum diffusivum* sui e originariamente eccedente a tradurre *in spe* e a dare contenuto a quanto *hic et nunc* si esplica come azione umana.

Virtù umana, la speranza, è insieme virtù cristiana dato che il contenuto della Rivelazione è sostanza di cose invisibili e presentificazione *in aenigmate* del compiersi del tempo nell'eterno nel nome di quel *Logos* che è in principio e che si manifesta da sempre come ricapitolazione di tutte le cose in Dio. Ragione divina ed ultima delle cose, il *Logos* è quel Dire originario di Dio che solo per il fatto di proferire la Parola della creazione, le salva dal nulla e le guarda dal punto di vista dell'eterno, facendo sì che quest'eternità stessa renda inquieto il cuore dell'uomo, quasi che all'eterno debba tendere ogni suo impegno storico. Virtù umana e cristiana insieme, la speranza dice di un Dio come futuro dell'uomo, e di un uomo come misura della stessa passione di Dio.

§2: Figure della speranza filosofica tra tensione utopica e coscienza critica

⁸ G. Marcel, *Le mystère de l'être*, trad. it. Di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987, p.325

⁹ In una intervista rilasciata nel febbraio del 2004 al quotidiano L'Unità, Elie Wiesel, celebre autore de *La notte* dichiara che fede autentica è quella spezzata e ferita. Ci piace pensare che la fede spezzata e ferita sia quella saggiata nel crogiolo della speranza e nella coscienza che il mondo attuale contenga la gestazione di un mondo nuovo, di terre e cieli nuovi. Del resto, come non sentirsi rabbrivire nel ricordare che gli ebrei condotti ai forni crematori tenacemente continuavano a cantare lo Shemah Israel.

¹⁰ G. Marcel, *Le mystère*, trad. it. cit. p.324.

Il rapporto della filosofia con la speranza è vitale: potremmo dire che la seconda è essenziale per la prima, perché il pensiero è sempre anelito a trovare un'armonia, a conciliare la dismisura con una misura di equilibrio e saggezza, ma questo, come osserva brillantemente Ernst Bloch, si esplica pur nel lamento e nell'angoscia per il mondo così com'è dato:

«I sette saggi furono dunque proclamati tali perché il loro pensiero nel disordine della vita cercava la misura e l'armonia in cui consisteva la felicità. Anzi forniva con una capacità nuova la chiave per una realtà duratura, per il senso forse più antico di ciò che si chiamava *physis*: il non invecchiare, il mantenersi coeso»¹¹.

Da questo punto di vista la speranza è quella tessitura invisibile che permette un'altra visione, un *eidōs* che si svela tra le ombre e le luci del reale, nel perenne fluire delle cose dove, secondo la filosofia antica si esplica il divino principio che inerisce alla *physis*, in quanto *phyestai*, perenne generazione fino a istituire un legame fra visibile ed invisibile che, a detta di Eraclito, p. es., permette di avere intelligenza dell'intrinseca essenza del reale: il *Logos* che ordina il flusso del divenire è l'immutabile fondamento che permette la vita oltre l'apparente contraddizione, e ha ragione di ogni transitorietà. Forse è per questo principio che si deve sperare l'insperabile, ciò che non è sperato ancora, e pure ciò che sostiene l'umano incedere. In questo senso le figure del pensiero filosofico sono, all'avviso di Ernst Bloch, grandi istanze utopiche, ma pur sempre ideali di riferimento dove converge l'ordine cosmico, istanze protologiche ed escatologiche capaci di riassumere il senso del mondo e dell'esistenza. Tutte queste figure compongono l'unico topos in cui si esplica il discorso ontologico - metafisico nella plurale ricchezza del suo significato, ovvero esse costituiscono ed istituiscono l'unico principio cui riferire ogni alto concetto dell'intelletto: *il Principio Speranza*. Esamineremo in particolare tre figure: l'eros platonico, la civitas Dei di Agostino ed il possibile di Leibniz, in quanto sembrano quelle più dense di intenzionalità trascendente e declinabili in senso teologico.

(a) L'eros platonico

Platone è rappresentato da Bloch nel senso di *pensatore del desiderio come mai non ce ne furono*¹² e tale definizione sarebbe legittimata dal fatto che gli fu più facile credere all'invisibile che al visibile, come mostra la sua celeberrima teoria delle idee. Esse, starebbero a denotare un archetipo di purezza che segna il compimento del vero e del reale, una luce chiara di contro al bagliore crepuscolare del mondo. Ecco, dunque perché egli erige una stupefacente architettura, le cui colonne portanti sono da un lato l'eros che attrae e genera nella bellezza, ma d'altro canto l'idea del Bene che ordina nella stessa archetipica bellezza tutte le altre idee.

In questo modo la luce pura e meridiana della bellezza che risplende nella verità si specchia nell'occhio che già qui ed ora, nonostante la caduta mostra una natura più vicina al divino, in quanto luminosa: l'occhio. Da questo presupposto, dunque, scaturirebbe la conclusione per cui è solo il simile a cogliere questo orizzonte di purezza. Tuttavia, Ernst Bloch confuta in modo davvero affascinante questa asserzione che da sempre pare inerire alla filosofia platonica:

«Il desiderio che vuole cogliere il simile, non vuole *affatto coglierlo* in un qualcosa di sensibilmente già presente. Cos'è l'eros che non deve consistere solo nel simile, ma anche nella spina del dissimile, della mancanza presente, e così sempre di nuovo spinto in avanti dialetticamente, né possiede né non possiede il tesoro della giustizia ma lo cerca (...)»¹³. È la stessa dialettica del pensiero a generare quella tensione verso il non ancora che sostanzia il visibile e che, per questo possiamo chiamare speranza: non è un caso che nel sostantivo tedesco *Hoffnung* sottenda sempre un *al di là*, un passo al di là. Quasi il pensiero si fondi su quel mancare, non tanto per assenza ma per un'eccedenza, alla visione della quale occorre una mente limpida ed una capacità di essere attratti e stupiti da quel raggio misterioso appena intravisto nella figura di questo mondo.

Il mondo, inintelligente di per sé, può portare a compimento la sua ascesa grazie alla *parousia*, ovvero alla presenza comunicantesi delle idee di cui le cose partecipano, fino alla suprema vetta data dall'idea del Bene. *Kalos kai agathos* non sottende, dunque solo il valore rivelativo del bello che assume un'istanza morale,

¹¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, trad. it. Di T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p.970.

¹² E. Bloch, *Das Prinzip*, trad. it., cit., p.977.

¹³ Ivi, pp.977-978.

quanto anche il valore di un'utopia gerarchica nella quale si esplica l'intenzione riformatrice di Platone. All'avviso di Bloch, questa istanza erotica che sposa la bellezza della verità con il suo desiderio amoroso di unione mistica, non solo va coniugata *sub specie spei*, ma è anche quel *leit motiv* che: «rende il paesaggio di desiderio chiamato platonismo addirittura sempre più reale, quanto più esso si innalza nell'etere delle idee; un'ipostasi idealistica (quanto più perfetto, tanto più reale), che si farà avvertire da ultimo sino alla prova anselmiana dell'esistenza di Dio»¹⁴.

L'ipostasi della speranza è quel filo aureo che percorre tutto il pensiero filosofico e lo declina in figure o estetiche e mistiche o politiche, ma pur sempre orientandolo nell'ambito di una dis-topia che contribuisce a rendere più consistente il topos del suo compimento. Per questo motivo ne va sempre di Dio come vetta somma del desiderio ma anche come forza eternamente generante che fa splendere la forma del mondo nel suo prendere corpo.

Il graduale succedersi delle perfezioni stesse, legato al platonismo non è altro che la speranza di un finalismo del mondo che mentre lo compie lo eccede, dato che il Bene è sempre *epekeina tes ousias*, oltre l'essere. Ragione per la quale è tale oltre la fonte luminosa di quella misura che nell'uomo risplende come propria *aretè* e che si esplica nella prospettiva di un ordine del bene.

(b) Agostino: De civitate Dei

Le nuove terre e i nuovi cieli di cui parla il Libro dell'Apocalisse, il rinnovamento stesso delle cose tutte riasunte nel trionfo dell'Agnello, in quel *dies septimus* per cui *nos ipsi erimus*, e per cui l'indelebile luce della città sarà l'Agnello stesso configura la speranza cristiana che pure si colloca in un già non ancora, in un *kairòs* che viene anticipato *in spe* nel mondo, non a scapito del mondo o in un al di là che interrompa ogni continuità con la terra. Un al di là, dice Bloch che è prossimo al di qua e che forse in Agostino d'Ippona ha assunto una straordinaria forma: quella della Città di Dio.

Per dirla con Bloch, l'utopia di Agostino diede consistenza alla nuova terra in quanto al di là sulla terra, e forse questo contribuì a formare anche la chiesa¹⁵.

In questo caso *l'ordo amoris*, per quanto nascosto in figuris è già operante nella storia, e per questo ogni stadio sottende questo rapporto con l'origine che è insieme anche l'eschaton. Bene sottolinea Bloch, infatti, che:

«A differenza di altri Padri della Chiesa, Tertulliano in particolare, non c'è in Agostino alcuna nostalgia per un'originaria età dell'oro, che precede secondo lui qualsiasi forma di *civitas* e quindi viene descritta non altrimenti che come un demoniaco regno animale».¹⁶

Piuttosto si può cogliere, nella filosofia della storia agostiniana un eterno nel tempo, un *proton* che sarà rivelato nella pienezza del suo *eschaton*, nel Dio tutto in tutti.

Cifra di questa lettura, non solo la continuità di un unico genere umano, *simul Adam et Christus*, ma anche l'idea di un *telos* verso il Regno che è rappresentato da Gesù, come meta della salvezza. Già e non ancora si intersecano in questa figura che si trova fra il tempo e l'eterno e che ravvisa nella *civitas Dei* quell'arca sempre di nuovo nascosta e rivelata solo al termine della storia.

Forma della chiesa si diceva prima, ma ciò non significa perfetta coincidenza, dato che essendo *ecclesia viatorum*, è ancora attraversata dal peccato e conseguentemente rinnovata dall'istituzione da parte di Dio del suo ordine della grazia.

E pure la città di Dio appare, sia pur come istanza prolettica nell'*Ecclesia*, essa è la *docta spes* che dà fondamento agli *invisibilia fidei*, specie a quell'istanza eucaristica che rende presente il Cristo crocifisso-risorto e che configura l'Ecclesia stessa come Suo corpo mistico.

Proprio per questo motivo, Agostino ritiene che la *civitas Dei* viva oggi nella tensione fra il presente della fede ed il futuro del Regno, ma fra l'eterno passato e l'oggi della grazia essa agisce nell'ora della conversione. Così egli

¹⁴ Ivi, p.979.

¹⁵ Ivi, p.576

¹⁶ Ivi, p.577.

ravvisa, nel tempo l'edificazione del Cristo totale. Tuttavia è la stessa Civitas Dei che dà forma al domani lasciando che questo sia lo spazio sempre nuovo della decisione per Cristo¹⁷.

Il tempo storico non è squalificato nei riguardi della *Civitas Dei*, ma esso si presenta come l'istanza nella quale la grazia lo avvicina alla compiutezza di Dio, così che fra storia e storia della salvezza non possa più esservi quello scabro fossato, dato che l'*eschaton* ha irrotto nel tempo umano ed ha acceso per sempre la coscienza dell'eterno che viene.

Mai più che in Agostino la speranza è il senso compiuto del tempo dell'uomo nell'eternità di Dio, ma di un Dio che ha acconsentito dall'eternità a farsi storia dell'uomo e con l'uomo e per questo può compiere il tempo nella pronuncia teandrica all'unisono di creazione di salvezza e di lode del Verbo stesso.

(c) Leibniz: dell'ultima armonia

La cifra del giorno settimo e dell'*eschaton* assume, sia pur in una connotazione secolarizzata, tipica della modernità, l'istanza di un pensiero che vuole rendere ragione della bontà ontologica dell'esistente, che afferra nelle profondità dell'esistente la stessa ragione per la quale ogni cosa, vivendo, tende a quell'armonia prestabilita dove si esplica la fonte ultima della libertà stessa.

Il *principium reddendae rationis*, capace di giustificare e fondare il tutto è già una cifra della speranza che permette di guardare, sia pure a posteriori, la necessità per la quale il cosmo è dato e la libertà viene istituita come dialettica che trionfa sul nulla. Se la domanda fondamentale dell'esistenza è perché l'essere piuttosto che il nulla, essa può trovare risposta sic et simpliciter in questa ragione sufficiente che accorda libertà e necessità, possibilità e sua conseguente traduzione nella storia.

Ecco dunque apparire la figura del migliore fra i mondi possibili, sia perché scaturente dalla perfezione dell'essere di Dio e quindi fondato in una bontà ontologica, sia perché la possibilità che legittima la sua *res* rimanda alla libertà di una ragione che rispecchia quella creativa, sia perché esso è in grado di rispecchiare l'intero universo.

Tutto questo significa che l'ultima armonia che intesse finalisticamente il mondo coincide con quella teodicea capace di trionfare su ogni possibile negatività.

Come ben rileva Ernst Bloch:

«Il regno delle infinite possibilità di cui il mondo presente costituisce una realizzazione parziale, nonostante la localizzazione puramente teologica conferitagli da Leibniz significa un gigantesco orizzonte di possibilità che si estende (in forza delle "disposizioni" in esso presenti) anche allo stesso mondo che abbiamo di fronte. Ciò basti in questo contesto, quello del paesaggio processuale, a proposito dei cinque fondamentali di una *teoria dello sviluppo universale sub specie perfectionis in luogo di una teoria della perfezione universale sub specie aeternitatis*»¹⁸.

Si tratta di un pensiero che vuole giungere ad un totale rischiaramento del mondo, attraverso l'esito in un'armonia che vuole individuare lo sviluppo pluralistico dal *bios* al *nous*, dall'inorganico fino all'organico ed all'intelligibile che fa sì che ogni sostanza divenga specchio di Dio e di tutto l'universo che essa esprime¹⁹.

Una lettura di questo tipo suggerisce, a nostro avviso, un nuovo modo di concepire la teodicea: non si tratta, infatti, di una sorta di legittimazione attraverso *la List der Vernunft* di matrice hegeliana, quanto di una tensione che percorre il pensiero, consapevole che il compimento non risiede mai in sé, ma che esso ne può suggerire quell'oltre in cui tutto è ricondotto a salvezza. Dunque non si tratta più di una teodicea che vorrebbe giustificare dialetticamente il male e l'enigma, ma di una sorta di narrazione (fabula) delle cose ultime, per parafrasare un romanzo del filosofo Sergio Givone, densa di contenuto simbolico che rimanda alle trame della speranza.

¹⁷ B. Forte, *Teologia della storia*, Edizioni Paoline, Milano 1991, p.19.

¹⁸ Ivi, p. 995.

¹⁹ Ibidem. È opportuno notare come la filosofia di Leibniz rappresenti una complementare lettura, nonché uno sviluppo della teologia della storia espressa in Agostino, nonché di quelle teologie anche più prossime alla contemporaneità che riassumono la storia nella cifra dell'Incarnazione del Verbo come ricapitolazione e soluzione del tempo, già presente nel divenire della stessa finitudine. Si prenda p. es. Teilhard De Chardin.

§3 L'eschaton ed il futuro: nuovo orizzonte teologico dopo il declino del sacro

La teologia cristiana è davvero chiamata in causa, in una sfida epistemologica essenziale proprio sull'orizzonte della speranza, sia perché essa riconfigura la Rivelazione nell'ambito di un orizzonte perennemente aperto che tiene insieme il fondamento della Parola di Dio e la sua necessaria storicizzazione, legittimando l'ermeneutica di una fede sempre da ripensare nel dialogo con la cultura, sia perché permette di riportare la fede nella compagnia degli uomini, indicando nelle domande critiche l'esigenza di senso che li caratterizza.

Uno dei modelli teologici emblematico di tale esigenza dialogica e critica è senz'altro rappresentato dalla teologia della speranza di Moltmann. Di alcune fra le istanze più specifiche che lo caratterizzano discuteremo in modo diffuso, ma prima sono necessarie alcune specificazioni.

La prima riguarda la possibilità di parlare il linguaggio cristiano dopo il declino del sacro. A nostro avviso, infatti, il tramonto della parabola del sacro rappresenta per il Cristianesimo una nuova possibilità di ritornare alle sue origini, finalmente depurato da letture ambigue di una sacralità religiosa non più adeguata e spesso equivoca e quindi capace di ritornare a quella radice messianica ed evangelica che nulla ha a che fare con questa ottica²⁰. Mentre da un lato il Cristianesimo, *ad intra*, tenta di ripercorrere la sua identità a partire dal *kerygma* evangelico, cercando di rinnovare la forza rivelativa della Scrittura attraverso un ininterrotto processo ermeneutico, *ad extra* cerca un continuo confronto con la cultura, a partire da quelle componenti che contribuiscono a porre l'accento sulla necessaria storicità della Rivelazione ma anche a leggere in modo non sacrale il valore escatologico che essa reca.

Lo stesso Moltmann, la cui teologia molto deve al dialogo con il filosofo marxista Ernst Bloch, proprio sulla base della riflessione di quest'ultimo che vede la religione come un'eredità rivolta al futuro, correggendo ampiamente l'ottica di Marx che ne vede l'inefficacia di tipo ideologico sostiene:

«Tale "religione" ha portato in un modo assolutamente unico la fede nel diritto escatologico dell'uomo verso l'eredità del futuro della libertà, della giustizia, della presenza di Dio in un mondo oppresso, abbandonato, privo di Dio. Gli uomini vennero stimolati ad una speranza ultima in un futuro che non è ancora esistito. Inquieti e non rassegnati, sofferenti e critici divennero senza patria in un mondo irredento. Sotto l'arco delle promesse divine scoprirono il mondo quale storia aperta al futuro»²¹.

Il passaggio ci sembra molto pregnante, perché, mentre si fa riferimento ad un corpus come quello delle Scritture ebraico- cristiane, che ha segnato da sempre un riferimento religioso ricondotto per la maggior parte ad un'istanza sacrale, e spesso anche ad una teologia lontana dalla forza storica e messianica che queste stesse Scritture trasudano, le libera da questa sorta di irretimento per farle nuovamente risuonare nella storia come fermento e lievito di liberazione, Ecco dunque che il valore religioso, non solo assume la valenza di un legame in alto ed

²⁰ Confessiamo l'inadeguatezza di poche righe per entrare davvero nel merito di tale questione tanto fondamentale. Purtroppo la trattazione in questione non ci permette di dare più che dei cenni. Per questo motivo riteniamo che sia necessario almeno fornire una bibliografia per poter avere un'idea del dibattito in questione. Da un punto di vista strettamente filosofico si possono evidenziare due direzioni: la critica alla cosiddetta ontoteologia che fa capo in particolare ad Heidegger che evidenzia da più parti la necessità del ritorno ad un Dio divino. L'opera Wegmarken, tradotta per i tipi di Adelphi nel 1987 con il titolo di Segnavia rappresenta la testimonianza più preziosa, a partire dal saggio Fenomenologia e teologia. Altra voce sempre autorevolissima in questo senso è quella di E. Levinas con la sua nota distinzione fra sacro e santo che ricalca l'istanza ebraico-biblica. Si veda p. es. Totalité et Infini, tradotto in italiano per i tipi di Jaca Book con il titolo di Totalità ed Infinito o anche De Dieu qui vient à l'idée, tradotto con il titolo Di Dio che viene all'idea, ove il filosofo lituano evidenzia che la santità e l'assoluta trascendenza di Dio, nella fattispecie del Dio biblico, non brucia gli occhi di colui con cui viene a contatto ma si lascia piuttosto riconoscere come Traccia e visitazione, interrompendo qualsivoglia continuità ontologico-temporale in modo tale che la filosofia, se si vuole filosofia prima deve pensarsi attraverso l'etica: diaconia che mi impegna per ogni volto dietro cui si dà l'epifania del Volto invisibile di Dio, diaconia che permette altresì di dare senso al tempo come epifania di quell'eschaton della giustizia del Regno. Dal punto di vista più strettamente teologico non possiamo non fare riferimento in particolare al pensiero e all'opera di Dietrich Bonhoeffer, specie nella sua raccolta di lettere dal carcere Widerstand und Ergebung tradotta in italiano con Resistenza e resa, che contiene passi assolutamente fondamentali sul Cristianesimo non religioso, o alla sua Ethik, tradotta con Etica, mirabilmente curata da I. Mancini ma non possiamo neppure tralasciare Karl Barth e la sua teologia dialettica, a cominciare dalla memorabile Römerbrief, tradotta con L'Epistola ai Romani dove si può leggere la distinzione fra fede e religione che sospende ogni categoria sacrale. Anche in ambito cattolico possiamo citare esponenti eminenti in questo ambito a partire dal teologo olandese Schillebeeckx, da poco scomparso, si ricordino solo Gesù la storia di un vivente, o Cristo sacramento dell'incontro con Dio, Fra gli italiani spicca il nome di Giuseppe Ruggieri.

²¹ J. Moltmann, Prefazione a E. Bloch, Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionphilosophischen Schriften, trad. it. Di F. Coppellotti, Religione in eredità, Queriniana, Brescia 1979, p. 53.

in avanti, a riconoscere alla storia la sua realtà assiologica, ma si pone come orizzonte di senso di un'attesa umana bisognosa di trascendenza. Tuttavia qui è in gioco un nuovo volto di Dio, quello che si fa storia e guida l'esodo dell'uomo, quello che compiendo il suo stesso Esodo nella Pasqua di Cristo, permette di leggere in modo totalmente nuovo ogni azione umana. Moltmann sottolinea quanto negli scritti di Bloch il Vangelo appaia come memoria sovversiva dell'ingiustizia e dell'iniquità del presente in nome di una Redenzione promessa e anticipata come sboccio dell'*eschaton* da parte del Dio di Gesù Cristo.

Ed è proprio questo filosofo marxista, *ateo per amore di Dio*,²² ad offrire all'ermeneutica cristiana un modo di parlare all'uomo secolarizzato, nel cui mondo, però, non solo c'è posto per la fede in Dio, ma essa viene addirittura vissuta con attesa e come riserva critica che continui a rinnovare la capacità di futuro dell'uomo e la sua *docta spes*.

Per questo motivo ribadisce ancora Moltmann:

«Ernst Bloch non trova in Cristo un mito statico e quindi apologetico *di un tempo e di una società* ma un messianismo umano-escatologico che è stato posto in modo esplosivo nel punto di partenza della Resurrezione, e che pone con urgenza sempre di nuovo la domanda *aut Christus aut Caesar*»²³.

La teologia della speranza di Moltmann prende l'avvio da questo incontro con Ernst Bloch, dato che il teologo tedesco cerca di rileggere il dogma dell'Incarnazione legato al Dio crocifisso ed umiliato sulla base di un'ermeneutica della rivelazione escatologica di Dio che possa rendere ragione di come *Dio, la verità, la storia e l'uomo vengano percepiti, in senso ampio, da una lingua, da un pensiero e da una speranza che sono state determinate dalla promessa*²⁴.

Offrendo un'ermeneutica del *kerygma* attraverso il linguaggio della promessa Moltmann intende offrire una chiave essenziale alla teologia cristiana, dato che

«perdere l'escatologia (intesa non soltanto come un'appendice della dogmatica ma come lo strumento per eccellenza del pensiero teologico) è stato sempre la condizione che ha permesso il conformismo della Cristianità con l'ambiente circostante e, per conseguenza, l'autoliquidazione della fede. Come nell'ambito del pensiero teologico l'inserimento del cristianesimo nello spirito greco ha impedito di vedere chiaramente di quale Dio realmente si parlasse così nella sua realtà sociale il cristianesimo ha raccolto l'eredità delle religioni di stato dell'antichità. (...) Ha perso la forza inquietante e critica della sua speranza escatologica»²⁵.

La scommessa della teologia di Moltmann è proprio quella di rileggere attraverso la speranza tutta la Rivelazione culminata nel Cristo morto e risorto: solo a partire da questa luce escatologica si può rileggere il senso di una fede nel Cristo che è ad un tempo confessione di fede nel Regno di Dio e memoria anticipante di questo stesso Regno che viene, specie ogni volta che, nell'Eucaristia, si fa presente quell'alfa-omega di Pasqua che annuncia il tempo nuovo. Potremmo dire che è la speranza a rendere comprensibile all'uomo il senso della fede cristologica, e che, a partire dalla Resurrezione può nuovamente essere comprensibile la stessa *homousia* di Gesù con il Padre ed il suo messianismo. Correlativa alla fede è la promessa di Dio: all'avviso di Moltmann, si tratta di un contenuto escatologico che è declinabile come speranza *ex parte hominis*.

Naturalmente è necessario evidenziare qual è il rapporto dell'*eschaton*, in quanto orizzonte definitivo che si può attendere e scorgere nell'ambito di un non ancora, sempre prolettico, con la stessa storia nella quale l'uomo è immerso. Moltmann ritiene, pertanto che:

«non accade né che la storia assorba l'escatologia (Albert Schweitzer) né che l'escatologia assorba la storia (Rudolf Bultmann). Il *lógos* dell'*eschaton* è *promissio* di ciò che non è ancora e per questa ragione *fa* la sto-

²² Chi scrive ricorda ancora con emozione una conversazione avuta anni or sono con il filosofo Italo Mancini, il quale raccontava di una sua visita fatta ad Ernst Bloch in occasione della quale, chiedendo al filosofo se fosse ateo, si era sentito rispondere, Ja wegen Gottesliebe, sì, per amore di Dio. Un'espressione bella e pregnante che deve fra pensare a quanto l'aver diviso Dio e la religione cristiana dal sacro non significa affatto aver intrapreso il cammino verso un mondo senza Dio, quanto invece l'esigenza di comprenderne meglio la trascendenza così come il Vangelo ce la offre, oltre i sistemi e le dottrine che sono sempre mediazioni storiche. È proprio il concetto di speranza a rendere la stessa modernità capace di rinnovare questa eredità del Cristianesimo, facendo in modo che parli un linguaggio comprensibile per poter essere fedele al *kerygma*. Non è un caso che uno dei documenti più importanti del Concilio Vaticano II si chiami *Gaudium et Spes*.

²³ J. Moltmann, Prefazione, trad. it. cit., p.55.

²⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, trad. it. Di A. Comba, Teologia della Speranza, Queriniana, Brescia 1964, p.37.

²⁵ Ivi, p.37.

ria. La promessa che annuncia l'*eschaton* e nella quale l'*eschaton* si annuncia, è il movente, la molla, la forza motrice, il tormento della storia»²⁶.

Tale connotazione della speranza qualifica anche la modalità con cui Moltmann considera la fede cristiana: essa non si risolve in lampo quasi distruggitore che annulli l'ordine creato e la storicità dell'uomo, ma opera nella storia e la sostiene *ab intrinseco*, per legittimare il senso ed il compimento nel Regno, e incidervi profondamente la coscienza di una promessa già sempre realizzata. In questa ottica il tormento della storia è il gemito della creazione che attende la primizia di questa *promissio*, secondo la logica paolina (Rm 8,22).

Molto interessante è la logica della fede fondata sulla speranza per tradursi in riserva critica che sostiene lo sforzo della storia. Essa, infatti, permette un'ermeneutica del dato rivelato capace di auscultare l'attesa di senso che urge nell'uomo contemporaneo.

Non solo è necessario comprendere il nucleo *kerygmatico* della Resurrezione che costituisce il *proprium* della fede cristiana ma anche porsi la questione della storicità al fine di suscitare una domanda etica ed esistenziale: ovvero: *che cosa devo fare?*, il che significa comprendere quale riserva critica questo evento esercita sulla storia dell'uomo. Soprattutto, che senso ha il *kerygma* della Resurrezione nel tempo della morte di Dio.

Come osserva Moltmann:

«Soltanto quando, insieme con la conoscenza della resurrezione di Gesù si può far vedere che il "Dio della resurrezione" è Dio nel senso della "morte di Dio" che la storia, il mondo, la nostra esistenza hanno reso corrente per noi, soltanto allora la proclamazione della resurrezione, nonché la fede e la speranza nel Dio della promessa diventano qualcosa di necessario, di possibile, in senso oggettivamente reale»²⁷.

Questo passaggio merita una grande attenzione soprattutto perché sembra costruito su un paradosso. L'annuncio della resurrezione e del Dio della resurrezione si staglia di contro alla morte di Dio, quasi rinnovando una sorta di *quia absurdum est*. In realtà la cifra della morte di Dio sconfessa totalmente l'idea di un Dio come enfi del mondo, come istanza proiettiva delle rovine dell'uomo, infine come quella possibilità di fuga sacrale che si pone come assicurazione.

È solo su tale presupposto che si può guardare con occhi diversi il Dio della Rivelazione, il Dio dell'Esodo e del Regno che compie il suo stesso Esodo nella Pasqua del Cristo. È su questo presupposto che si può ancora guardare al corpus della tradizione cristiana liberato da ogni istanza ontoteologica e considerare la portata escatologica di un Dio futuro dell'uomo la cui Resurrezione diviene l'orizzonte di senso che interpella la storicità l'etica dell'uomo. Solo attraverso l'istanza demistificante di un'epoca segnata dalla morte di Dio, ma anche dalla coscienza di una possibile rifondazione etica e dall'attesa di un senso che deve contraddire il dolore e l'ingiustizia del presente, rendendo all'uomo la sua dignità, è possibile ritrovare nel *kerygma* del Dio crocifisso. risorto una nuova possibilità ermeneutica della stessa fede, a partire dalla condizione trascendentale della speranza. Anzi, solo in questo modo davvero la speranza (declinata nel verbo del Dio crocifisso- risorto diviene veramente *passione per il possibile*. (S. Kierkegaard)

Conclusione

Cristianesimo in eredità

Parafrasando il titolo dello scritto blochiano, *Religione in eredità*, riteniamo che un'ermeneutica critica della fede dovrebbe portare a concludere che non si tratta di considerare il Cristianesimo come retaggio di un passato da rimpiangere o come una sorta di legame all'indietro, quanto invece di valutare la sua portata e la sua possibilità di stringere giovani legami con il nostro tempo. La metafora è sempre blochiana, ma ci sembra efficacissima, dato che le Scritture cristiane parlano davvero una lingua, anzi un idioma (*i patois de Canaan*) capace di suscitare domande critiche e di generare salvifiche inquietudini.

In fondo, si tratta di poter riportare in vita ciò che è già vivente ma che necessita occhi nuovi e nuova consapevolezza, rendere carnale la speranza cristiana.

²⁶ Ivi, p.169.

²⁷ Ivi, pp.172-173.

La via blochiana sembra voler indicare quale possibile coscienza sia capace di suscitare il Cristianesimo quando viene accolto nella sua portata escatologica e nella sua istanza di liberazione che nulla ha delle consolanti interpretazioni religiose che fanno di Dio un tappabuchi, per usare la celebre espressione di Bonhoeffer. Dunque è quella di una *docta spes* che, consapevole di come il *kerygma* evangelico voglia essere compagnia per l'uomo, cerca un nucleo messianico che sia ancora capace di interpellare la coscienza dando parole alla sua attesa di libertà e giustizia.

Preziosa è la voce di un filosofo contemporaneo che tanto ha scritto sull'ermeneutica cristiana: si tratta di Paul Ricoeur, la cui voce sembra riecheggiare Ernst Bloch:

«Che cos'è la libertà secondo la speranza? Dirò in breve: è il senso della mia esistenza alla luce della resurrezione, cioè ricollocato nel movimento che abbiamo chiamato il futuro della Resurrezione di Cristo. In questo senso, *un'ermeneutica della libertà religiosa è un'interpretazione della libertà conforme alla interpretazione della resurrezione in termini di promessa e speranza*».²⁸

Che cosa significa tutto ciò? La formula ora espressa attesta che gli aspetti psicologici, etici, ed anche politici non sono assenti, ma che essi non sono originali perché non sono all'origine. L'ermeneutica sta nel decifrare questi aspetti originari nelle loro espressioni psicologica, etica e politica e successivamente a risalire da queste espressioni al nucleo, che chiamerò *kerygma* della libertà secondo speranza»²⁸.

L'eredità del Cristianesimo è dunque poter decifrare insonnemente la sua capacità di futuro e declinare tale ermeneutica in una sorta di incremento di senso: nonostante nessuna ermeneutica mai possa aggiungere qualcosa alla Scrittura, di certo però essa sarà sempre letta con una consapevolezza sempre più chiara e più capace di tradurre la sua verità nella storia che chiede impegno e testimonianza, esigendo che la performatività della Parola custodita nella Scrittura divenga ancora parola nell'oggi dell'umanità, specie di quella più assetata di dignità e di giustizia.

In questo orizzonte la cifra della speranza diventa capacità performativa stessa a dare voce a quella nostalgia del Totalmente Altro che spesso cela nell'ateismo l'attesa di una fede più vera e più autentica, quella che meglio di altro Giobbe interpreta, divenendo emblematico compagno dell'umanità di ogni epoca, ma interpretando anche il suo bisogno di profezia.

²⁸ Ricoeur, *Le conflit*, trad. it. cit., pp. 419-420.

(3) L'UMILTÀ COME APERTURA ALLA VERITÀ

Michele Della Puppa

Inizio questa breve comunicazione con alcune domande semplici, elementari: *Che cos'è l'umiltà? È una virtù? E cosa intendiamo con il termine virtù?*

Partiamo quindi dall'etimologia: Umiltà deriva dal latino humus, terra (da cui anche la parola umorismo) ovvero ciò che sta in basso. Ci ricorda quindi che siamo figli della terra, esseri finiti, che nascono e muoiono, contingenti e quindi non necessari; fugaci comparse nell'immenso palcoscenico dell'essere. Ma che si pongono di fronte al surplus del divino, ovvero ad una dimensione che ci trascende, ci sovrasta e ci comprende.

Questa consapevolezza della propria finitezza è la condizione, la premessa che ci spinge a cercare la verità.

Non possiamo infatti sottrarci ad alcuni fondamentali interrogativi: perché esistiamo, da dove veniamo, verso dove andiamo. A queste domande cerchiamo da sempre risposte per quanto provvisorie e non definitive.

Se questo è il senso originario della parola umiltà non può essere intesa come un atteggiamento di passiva, quasi compiaciuta accettazione di una condizione di sottomissione, subalternità, come ci è stata presentata da una certa letteratura cristiana nel corso della storia. Ma in realtà questa idea di umiltà è stata solo una contraffazione dell'originario messaggio cristiano contenuto nei vangeli ma già presente nell'antico testamento, là dove si annuncia che Dio si rivela agli umili e si nasconde ai superbi.

Se invece, consapevoli della nostra finitezza e limitatezza, cerchiamo risposte a quegli interrogativi prima enunciati, allora l'umiltà diventa volontà di riscatto e assume il rilievo degno di una tra le più alte virtù dianoetiche nel senso che Aristotele nell'*Etica nicomachea* assegna a questo termine. Una virtù intesa come *aretè*, capacità, attitudine non innata che si acquisisce con l'esercizio della ragione e che ci guida nella ricerca delle verità ultime come nelle scelte pratiche. È quindi la capacità di riconoscere e indagare la verità su di sé. È la virtù che porta alla consapevolezza della propria identità, dei propri limiti e della propria forza.

Se andiamo alla ricerca di testimonianze di tale virtù attraverso la storia del passato, dobbiamo riconoscere che non è una virtù originariamente cristiana, ma precedente il messaggio evangelico e trova la sua espressione più compiuta nel misticismo, un orientamento filosofico e religioso il cui tema di fondo, il fine a cui tende è l'esperienza dell'Uno, dell'unità più profonda tra l'uomo e Dio.

Indubbiamente Socrate è stato uno dei più emblematici testimoni di tale virtù. Esemplare è il suo discorso, la sua autodifesa pronunciata davanti al tribunale ateniese e riportato da Platone nell'*Apologia*. In quel contesto Socrate parla di un certo Cherofonte che in piena guerra del Peloponneso giunge a Delfi nel tempio di Apollo per porre il seguente quesito: *chi è il più sapiente tra gli uomini?* La risposta dell'oracolo è Socrate, perché sa di non sapere. È partendo da questa affermazione che Socrate costruisce il suo metodo d'indagine alla ricerca di una verità che lui non enuncia mai, limitandosi ad incalzare i suoi interlocutori con delle domande, consapevole che la verità è dentro di noi e può emergere solo in una relazione di tipo dialogico. È attraverso il dialogo, attraverso una ricerca comune che posso arrivare alla verità intesa come principio, definizione condivisa intersoggettivamente. Egli non ha verità da offrire, si limita a guidare il suo interlocutore, attraverso il dialogo, a partorire le idee che ha in gestazione, cioè a ragionare. La verità, precisa, non è mai qualcosa di dato dall'esterno, ma è sempre una conquista personale da sottoporre al vaglio della ragione critica.

Non mi sembra azzardato considerare il metodo socratico quasi un'anticipazione filosofica del metodo freudiano del transfert e delle libere associazioni che lo psicanalista viennese sperimenta sui suoi pazienti al fine di far emergere quei contenuti rimossi che sono all'origine della sofferenza psichica.

Nei vangeli come nell'antico testamento, il senso di una virtù come l'umiltà è costantemente enunciato a partire dalla frase: *Dio si rivela agli umili e si nasconde ai superbi. "Chiunque si innalza sarà abbassato e chi si abbassa sarà innalzato"* (Lu. 14:11; cfr. Pr. 25:7).

Nel *Magnificat* Maria, madre di Gesù, la esprime attraverso queste parole: *“L’anima mia magnifica il Signore, e lo spirito mio esulta in Dio, mio Salvatore, perché egli ha guardato alla bassezza della sua serva. Da ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata (...) ha detronizzato i potenti, e ha innalzato gli umili; ha colmato di beni gli affamati, e ha rimandato a mani vuote i ricchi”* (Luca 1:46-48,52,53).

Lavando i piedi dei Suoi discepoli Gesù dice: *“Capite quello che vi ho fatto? Voi mi chiamate Maestro e Signore; e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, che sono il Signore e il Maestro, vi ho lavato i piedi, anche voi dovete lavare i piedi gli uni agli altri”* (Gv. 7:12-14).

Ma vi è una sostanziale differenza fra il concetto greco e quello ebraico d’umiltà. Nel mondo greco, caratterizzato da un’immagine antropocentrica dell’uomo, la condizione di inferiorità è una vergogna da evitare, qualcosa che va superato sia nel pensiero che nell’azione; in quanto è qualcosa che va contro la sua natura. Nella Bibbia, caratterizzata da un’immagine dell’uomo teocentrica, l’essere umano riconosce la sua creaturalità e quindi riconosce che la sua esistenza come quella di tutto il creato deriva da Dio come dono gratuito e a Dio deve ritornare. *“Il timore del SIGNORE è scuola di saggezza; e l’umiltà precede la gloria ... Prima della rovina, il cuore dell’uomo s’innalza, ma l’umiltà precede la gloria ... Il frutto dell’umiltà e del timore del SIGNORE è ricchezza, gloria e vita”* (Pr. 15:33; 18:12; 22:4). *“Cercate il SIGNORE, voi tutti umili della terra, che mettete in pratica i suoi precetti! Cercate la giustizia, cercate l’umiltà!”* (So. 2:3). *“...servendo il Signore con ogni umiltà, e con lacrime”* (At. 20:19).

Quest’umiltà sorge dalla convinzione dei profeti che l’essere umano, fatto di polvere, totalmente dipendente e peccatore, non ha nulla di cui vantarsi se non nel fatto che Dio si rammenta di lui, gli dà la Sua grazia e lo redime: *“Che cos’è l’uomo perché tu lo ricordi? Il figlio dell’uomo perché te ne prenda cura? Eppure tu l’hai fatto solo di poco inferiore a Dio, e l’hai coronato di gloria e d’onore”* (Sl. 8:4,5).

Il cristiano sa che non possiede nulla che non abbia ricevuto, non è nulla se non per la grazia di Dio e senza Cristo non può fare nulla. Di fronte all’alterigia umana Dio non sta inattivo ed in silenzio, ma interviene con il Suo giudizio. Dio, così, è Colui che nel Suo agire storico abbatte i superbi, mentre elegge e redime coloro che sono stati umiliati.

Per il riformatore Giovanni Calvino, solo l’umiltà esalta Dio come Sovrano. È una componente dell’abnegazione o del rinnegare sé stessi, dell’abbandono del fidare in noi stessi (questa è la fede) e del “volar fare di testa nostra” [Calvino volle essere sepolto in una tomba senza segni di riconoscimento].

Ma che cos’è la superbia? La possiamo intendere, secondo un significato corrente, come la volontà di conquistare per se stessi con ogni mezzo posizioni di privilegio, di potere. Nel greco antico, quale compare nella *Poetica* di Aristotele, è reso dal termine *Hybris*, che significa tracotanza, eccesso, orgoglio, prevaricazione. Nella trama della tragedia è un evento che è accaduto nel passato e influenza in modo negativo gli eventi del presente. È una colpa dovuta ad un’azione che viola le leggi divine immutabili ed è la causa per cui anche a distanza di anni i personaggi e la loro discendenza sono portati a commettere crimini o subire azioni malvagie. Il termine *hybris* viene associato a quello di *nemesis* che significa vendetta degli dei, ira, sdegno e quindi si riferisce alla punizione giusta inflitta dalla divinità a chi si macchia di tracotanza.

Il Dio dei Greci è un Dio che non ama e non perdona; il perdono, la misericordia divina sono concetti estranei all’etica e alla religione greca in quanto la condizione di inferiorità quale si manifesta nel misero, nel povero, nell’emarginato di sempre, è considerata una vergogna da evitare.

È nel concetto evangelico di amore, inteso come agape, ovvero amore donativo, allocentrico che richiede quindi la rinuncia, il sacrificio di sé verso chi non ha da dare nulla in cambio, che la virtù dell’umiltà raggiunge la sua pienezza. La mistica, nelle sue varie manifestazioni ha saputo darne una testimonianza esemplare.

Per Maister Eckhart il cammino mistico ci conduce innanzitutto ad allentare i nostri legami con il mondo per giungere così al distacco da ogni cosa mondana fino all’autorinuncia, al depotenziamento del proprio io. La distruzione sistematica dell’io conduce alla sensazione di essere assorbiti in una realtà più grande e ineffabile e in quella realtà mistica il divario tra Dio e gli esseri umani si stempera in un’unione dolcissima. Dio non è più un’entità esterna e separata ma diventa un tutt’uno con l’essere più profondo di ciascuno.

Scrive Simon Weil nei pensieri raccolti sotto il titolo *L'amore di Dio*, che “all'uomo compete un'opera negativa, di svuotamento e di purificazione che culmina in una vera decreazione dell'io che da soggetto egocentrico si trasforma in universale spirito”.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele *Etica Nicomachea*
- Platone, *Apologia di Socrate*
- *La Bibbia*, ed Piemme, Casale Monferrato 1988
- K. Armstrong, *Storia di Dio*, Marsilio, Venezia 1995
- M. Vanini, *Il volto del Dio nascosto, l'esperienza mistica dall'Iliade a Simon Weil*, Mondadori 1999
- R. Kearney, *Ana-teismo, tornare a Dio dopo Dio*, ed. campo dei fiori, 2012.

LA MEMORIA DEL SAPERE DALLA CIVILTÀ AD ORALITÀ PRIMARIA ALL'ERA DIGITALE

Adriana Marigliano

La produzione e la trasmissione del sapere oggi assumono, per via delle nuove tecnologie, caratteri di particolare intensità ed accelerazione, un tempo impensabili. Alvin Toffler ha definito questa trasformazione epocale causata dai nuovi mezzi di comunicazione “terza ondata”, paragonandola agli altri due grandi cambiamenti epocali apportati dalla scrittura alfabetica e dalla stampa; Walter Ong invece ha usato l’espressione “civiltà ad oralità secondaria”, mettendo a confronto questa nuova oralità, con la civiltà ad oralità primaria risalente agli albori della storia occidentale, testimoniata dalla saga omerica dell’Iliade e dell’Odissea.

La filosofia, come ogni altra forma di sapere, ha dovuto, nel corso dei secoli, misurarsi con i diversi mezzi di conservazione e trasmissione della conoscenza. A differenza delle altre discipline, però, il pensiero filosofico non ha mai adottato pacificamente l’uso di tali mezzi, in quanto ha problematizzato, sin dagli inizi della sua pratica, anche le modalità formali attraverso cui esprime le sue domande. Un primo esempio ci viene dato da Platone, il quale ha inaugurato un sistema filosofico che dura fino ad oggi, in cui la riflessione si sedimenta in una tradizione scritta che si caratterizza come un’acquisizione stabile e disponibile per le successive generazioni di lettori. Il fondatore della letteratura filosofica, che ha lasciato tra i più bei dialoghi che siano mai stati scritti, nella *VII lettera* e nel *Fedro* si esprime in termini assai critici nei confronti della scrittura da lui stesso usata.

Nella *VII Lettera*, Platone, deluso dalla politica di Atene e profondamente colpito dall’ingiusta morte di Socrate, narra le sue vicissitudini nell’Italia Meridionale con il tiranno di Siracusa, Dionigi il Giovane. Quest’ultimo, desideroso di compiere la propria educazione filosofica, manda a chiamare più volte il pensatore ateniese, i cui tentativi di esercitare una benevola influenza sul governo politico della città naufragano. Dionigi, infatti, non solo è imbevuto di formule imparate a memoria ma, dopo aver ascoltato il maestro, in una sola notte redige tutto compiaciuto uno scritto. Platone muove ampie critiche a metodo adottato dall’allievo che affida la filosofia al mezzo scritto: «Questo tuttavia io posso dire di tutti quelli che hanno scritto e scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui mi occupo per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi, che non capiscono nulla, a mio giudizio, di queste cose. Su di esse non c’è, né vi sarà, a mio giudizio, alcuno scritto. Perché non è questa mia una scienza come le altre; essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma si accende da fuoco che balza: nasce all’improvviso nell’anima dopo un lungo periodo di discussioni sull’argomento ed una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima»¹.

La condanna del filosofo è rivolta ad una situazione culturale, nella quale l’alfabeto non era ancora molto diffuso. Infatti, sebbene la scrittura alfabetica fosse stata inventata nell’VIII secolo a.C., la sua diffusione si ebbe soltanto nel V secolo a.C., ma senza un corrispettivo progresso nella capacità di leggere correntemente, in quanto mancava quell’enorme quantità di libri e periodici necessari per una lettura corrente. In questa situazione, l’apparato educativo era in ritardo rispetto al progresso tecnologico ed adottava ancora i metodi tradizionali di istruzione della civiltà orale, cioè della civiltà che non conosceva la scrittura alfabetica. La scrittura, infatti, svolse a lungo la funzione ipomnemica, come emerge dal fatto che il *biblos* non era come il nostro libro, ma un foglio piegato, in cui si raccoglievano estratti in versi o periodi significativi che venivano poi imparati a memoria. L’invenzione dell’alfabeto greco avvenne intorno al 750 a.C., ad opera dei ceramisti e degli scalpellini, che furono i primi ad utilizzarla poiché possedevano gli strumenti per applicarla. Un indizio dell’origine dell’alfabeto proviene dal vaso di *Dipylon*, la cui fabbricazione è stata collocata intorno al 740-790 a.C., e sul quale è incisa una dedica, che rappresenta l’esempio più antico di scrittura greca. L’atto della dedica era una pratica tipica delle società orali ed avveniva in una cerimonia orale pubblica nella quale il donatore assegnava la proprietà di un oggetto al destinatario con un discorso memorabile. Poiché, quasi certamente, i Fenici svolgevano tale cerimonia apponendo sull’oggetto donato dei segni scritti, è probabile che i Greci li abbiano imitati ed abbiano mutuato da loro

¹ Platone, VII Lettera, 341 c-e, in *Lettere*, Laterza, Roma-Bari, 1948.

l'alfabeto che, tuttavia, venne modificato. L'alfabeto greco si differenziava moltissimo dai sistemi di scrittura precedentemente utilizzati, grazie alla notazione della consonante pura. I Greci non aggiunsero le vocali, in quanto i segni vocalici erano già comparsi, ad esempio, nella scrittura cuneiforme della Mesopotamia ed in quella lineare B; essi inventarono la consonante pura. Nel fare ciò, fornirono una tavola di elementi atomici, combinabili in innumerevoli soluzioni, ed in grado di rappresentare con una certa precisione qualsiasi suono linguistico.

Anche nel *Fedro*, Platone critica la scrittura ed il suo portavoce, come d'abitudine, è Socrate, al quale fa pronunciare le sue teorie. In questo dialogo, Socrate coglie l'occasione per parlare dei testi scritti, in seguito all'incontro con il giovane Fedro, che ha da poco ascoltato un discorso di Lisia, di argomento erotico, nel quale si sostiene che un giovanotto debba compiacere a chi non ama, piuttosto che a chi ama. Socrate mostra di provare un grande interesse per le parole di Fedro, il quale gli riferisce il discorso di Lisia che ha riportato su un manoscritto per ricordarne meglio le parole. Nella seconda parte del dialogo, il maestro di Platone trae spunto da questa trascrizione di Fedro, per parlare della scrittura, alla quale muove le seguenti obiezioni: in primo luogo, la scrittura ha in comune con la pittura una caratteristica precisa, senza dubbio negativa. I prodotti della pittura ci stanno davanti come se avessero vita e, invece, sono inerti, poiché se qualcuno fa loro una domanda, essi tacciono. Lo stesso accade con le parole scritte, che danno l'impressione di pensare quello che dicono, ma che se vengono interrogate per apprendere qualcosa, rispondono sempre allo stesso modo. La scrittura e la pittura imitano la vita, ma ne sono prive; la lontananza dell'imitazione dalla vita diventa manifesta nel silenzio che inevitabilmente circonda le due arti. La scrittura, come la pittura, si presenta agli occhi, ma la sua presenza non è che imitazione di uno spazio reale delimitato dai colori. L'immagine visibile della scrittura è soprattutto il sentir parlare, il ricostruire la voce che si è fatta segno per gli occhi. La scrittura ci porta più in là del reale, in uno spazio ideale la cui essenza consiste propriamente nell'astrazione dal reale. Essa ci parla e, tuttavia, è sorda di fronte ad ogni domanda.

In secondo luogo, una volta che le parole siano state trasmesse per iscritto, possono arrivare nelle mani di chiunque, senza fare distinzione tra colui al quale conviene parlare e colui al quale non conviene.²

In terzo luogo, lo scritto se viene contestato e giudicato erroneo, non è capace né di difendersi né di aiutarsi; per fare ciò avrebbe bisogno che il suo autore fosse presente per rispondere alle obiezioni.³

Questi tre punti sono collegati alla dinamica del rapporto trasmissione-ricezione. Il discorso scritto, infatti, come non può rispondere alle domande di chiarificazione, né alle obiezioni, così non può nemmeno scegliere il proprio lettore, ossia adattare la sua forma ed il suo contenuto alla mentalità ed al livello di preparazione del destinatario.⁴ Le tre obiezioni sono tre aspetti dello stesso inconveniente, che è la rigidità e la sordità del discorso scritto. Esse si legano ad un'interpretazione della vita intesa come possibilità di domandare e di rispondere, di udire e di parlare. Quest'interpretazione, a sua volta, va collocata in un contesto storico ben preciso, in cui il *logos* poteva essere discusso e rifiutato ed in cui alla trasmissione orale dei poemi omerici si andava affiancando una nuova forma di oralità, nella quale non c'era più il contenuto fisso che era cantato dai rapsodi. Era un'oralità dell'agorà, delle assemblee, nelle quali erano sorti nuovi usi del linguaggio, che non consisteva più nella ripetizione delle formule, ma nella riflessione e nel dialogo. La domanda e la risposta erano autentica espressione della vita di coloro che esercitavano l'arte della discussione.

Le domande, sappiamo, scaturivano non solo da un atteggiamento antidogmatico, che metteva in dubbio il fondamento del conoscere, ma anche la verità. Interrogare, era, dunque, cercare, non accettare ciò che era detto né l'autorità di chi lo diceva se non con l'impegno ad andare oltre la frontiera segnata dal linguaggio. In questo consisteva la ricerca dell'*alétheia*: nel non accettare, nel linguaggio, nessun termine né proposizione di cui non si fossero domandati il senso ed il fondamento sul quale questo stesso riposa.⁵ Ecco perché, per Platone, soltanto nella partecipazione al dialogo, soltanto nello scambio reciproco, c'è la vita, e diventa tragica la domanda che cozza contro quell'apparenza che è silenzio, incapacità di rispondere. Per questa sordità, il discorso scritto viene degradato a discorso di secondo rango o addirittura a parvenza illusoria di discorso, attraverso le qualificazioni di "*fratello illegittimo*", di immagine inanimata del discorso interiore dell'anima. Vi è, dunque, un'altra forma di scrittura, la scrittura interiore, i cui caratteri non sono quelli rappresentati dalle lettere nella loro staticità, ma da

2 Ivi, 275 e.

3 Ibidem.

4 G. Cerri, Platone sociologo della comunicazione, Argo, Lecce 1996, p. 122.

5 E. Lledò, El surco del tiempo : meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria, Edit. Critica, Barcelona, 1992; trad. it. Il solco nel tempo. Il mito Platonico della scrittura e della memoria, Laterza, 1994, pp. 78-81.

quelli che discorrono, che si modificano e si connettono nel pensiero: «E a questa possibilità di un discorso vero che Platone si riferisce quando sostiene che questa forma di scrittura esiste in quanto si imprime secondo scienza nell'animo. In effetti, se si dà questa scrittura secondo scienza, il fluire del logos si fa dialettico, cioè giustifica e sostiene le sue affermazioni. Questa trasformazione ha a che fare col dinamismo interiore che muove il meccanismo del pensiero a partire da quello che ci viene dal di fuori attraverso il testo. Platone usa metaforicamente «questa scrittura nell'anima», in cui le lettere appaiono via via che l'episteme le cerca, le seziona e compone. Scrivere nell'anima è trasporre nello spazio teorico, cioè nell'interiorità, quello spazio reale, obiettivo e sensibile della scrittura come fenomeno. L'originaria immobilità del testo si oppone a questo dinamismo della mente che analizza ed elabora ciò che la scrittura le presenta, trasformandolo in qualcosa che, per il modo in cui è stato appreso, può essere trasmesso come la vita».⁶ Dunque, la scrittura esteriore può essere solo un ausilio mnemonico per chi già si è impadronito del sapere attraverso l'iter lungo e difficile della dialettica. Questa concezione dinamica del sapere fu trasmessa anche alla scuola di Aristotele, il Liceo.⁷ Infatti, contrariamente all'ordine in cui ci sono pervenuti, per cui si ha l'idea di un'opera sistematica e in sé compiuta, gli scritti aristotelici più che testi in sé conclusi e destinati alla lettura, erano canovacci per tenere lezioni oppure appunti ricavati da lezioni e discussioni.⁸ Il carattere aperto dei testi permetteva di apportare aggiornamenti, amplificazioni, discussioni di problemi e soluzioni ad essi dati. Ma per sapere cosa è possibile dire correttamente su un determinato argomento e come risolvere un problema, per Aristotele, era necessario partire da quanto era stato detto su quell'argomento e su quel problema, discuterlo e verificarne la consistenza logica. Questo procedimento comportava una certa fiducia nello scritto e non è un caso che la tradizione attribuisca ad Aristotele l'appellativo di "lettore" e che gli antichi abbiano fatto risalire al filosofo l'istituzione di una delle più grandi biblioteche private, la quale conteneva anche libri che non erano produzione del Liceo.⁹ Come quella di Aristotele, le più antiche raccolte di libri furono costituite da scolari di scuole filosofiche e mediche, sia passando da questi ai discepoli che ne continuavano l'insegnamento sia arricchendosi con le opere man mano composte o acquisite nell'ambito delle scuole stesse. Così, la scuola filosofica sarebbe diventata anche un centro di produzione, non solo di conservazione. Ne è un esempio la biblioteca dei papiri ercolanesi, che risale all'attività dell'epicureo Filodemo di Gadara nel I secolo a.C.¹⁰ E sempre nell'età ellenistica si sviluppò una letteratura dossografica, che raggruppava l'opinione di vari personaggi in base a temi diversi, come l'etica o la fisica. Questi testi mettevano a disposizione delle scuole filosofiche materiali sui quali esercitarsi per discutere tesi e consentivano la conoscenza del passato della filosofia.¹¹ Anzi, la polemica tra le varie scuole avveniva attraverso il riferimento a questi repertori. La disputa dialettica, così, non avvenne nel contatto diretto tra gli individui, come nell'epoca di Platone, ma attraverso la scrittura che il filosofo dell'Accademia condannava. Di questo nuovo modo di filosofare si accorsero i pensatori stessi. Ad esempio, Carneade accusava Crisippo di essere un "parassita di libri", perché i suoi libri erano pieni di citazioni altrui; tuttavia, gli stessi scettici, quali Arcesilao o Carneade stesso, che non scrivevano nulla, basavano la loro attività sulla demolizione di tesi contrapposte formulate da altre scuole e potevano sembrare anche loro come parassiti di libri altrui.¹² Dato che il testo divenne lo strumento che garantiva l'identità di una scuola rispetto ad un'altra, la letteratura filosofica cominciò a configurarsi come conservazione ed esegesi del patrimonio sistematico della scuola. Le differenze dottrinali fecero sorgere il problema della fedeltà ai contenuti delle diverse scuole e, rimanere fedeli al capostipite di una scuola significava rifarsi al sapere consegnato nei testi originari. Quindi, il libro, strumento di attività filosofica, diventò oggetto di attività filosofica.¹³ L'esigenza di possedere un testo attendibile, di recuperarne l'autenticità presupponeva il lavoro che l'erudizione alessandrina aveva cominciato a svolgere sui testi di poeti e prosatori. Celebre fu l'edizione degli scritti di Aristotele curata, nel I secolo a.C., da Andronico di Rodi, che ordinò il materiale in base alla tripartizione stoica ed epicurea della filosofia in logica, fisica ed etica.

Inevitabilmente il lavoro editoriale si imbatteva in questioni di autenticità. Andronico, ad esempio, considerò apocrifo il *De interpretazione* di Aristotele. A poco a poco, l'attività filosofica si configurò come conservazione filo-

6 Ivi, pp. 82-83.

7 G: Cambiano, «Sapere e testualità nel mondo antico», in *La memoria del sapere. Forme di conservazione e strutture organizzative dall'antichità ad oggi*, a cura di P. Ross, Laterza, Roma -Bari 1990, p. 79.

8 Ibidem.

9 Ivi, pp. 32-33.

10 Ivi, p. 81.

11 Ivi, p. 85.

12 Ibidem.

13 Ivi, p. 93.

logica di un sapere originario contro i suoi tradimenti o travisamenti; la filosofia diventò esegesi che garantiva la rivelazione e salvaguardia del vero contenuto dei testi originari. Questo fu l'orientamento seguito dal Neoplatonismo, che si basava sui libri di un passato sempre più sacralizzato, del quale il filosofo esegeta era l'unico garante, sia dal punto di vista della conservazione che dal punto di vista della continuità della catena rivelativa che partiva dai testi originari. Dal IV secolo, poi, l'avvento del Cristianesimo fece nascere nei superstiti gruppi di pagani colti l'esigenza di conservare il patrimonio culturale greco e latino. La traduzione dei classici coinvolse anche Cristiani che avevano assimilato la cultura classica attraverso le traduzioni di testi neoplatonici ad opera di Mario Vittorino e di quelli aristotelici ad opera di Severino Boezio.¹⁴ Naturalmente, non si può pensare ad una diffusa interiorizzazione della scrittura sia per la precarietà dei supporti scrittori, sia perché il sapere depositato nelle biblioteche era a disposizione solo dei dotti, sia perché era ancora fortemente diffuso l'analfabetismo. L'oralità, dunque, era ancora preminente sulla scrittura ed esercitava su di essa una forte influenza. Un esempio ci viene dato dalla retorica, lo studio della quale aveva avuto inizio nell'antica Grecia come perno dell'istruzione e della cultura, continuando ad avere una risonanza enorme fino al Romanticismo.¹⁵ Ma lo studio della retorica, sebbene riguardasse il linguaggio orale, fu un prodotto della scrittura che permise la spiegazione di una pratica appartenente alla civiltà orale, con tanta accurata riflessione. Il secondo grande impatto sui rapporti oralità - scrittura nel mondo occidentale lo ebbe il latino colto che, pur essendo una lingua scritta, per il suo carattere testuale, fu legato all'oralità. Infatti, poiché l'ideale educativo classico non era l'efficace scrittore, ma l'oratore, il latino derivò la sua grammatica ed il vocabolario dal mondo antico orale. Quest'intreccio tra le due pratiche mette in risalto la lentezza del passaggio dalla cultura orale a quella scritta, che non avvenne immediatamente. Nel Medioevo, ad esempio, seppure si usassero i testi più di quanto fosse stato fatto nella Grecia e nel mondo latino, le lezioni tenute dai docenti universitari erano basate sulle dispute orali. E questa pratica è continuata fino al XIX secolo e sopravvive tuttora nelle discussioni delle tesi di laurea.¹⁶ I testi, tuttavia, rimasero il luogo depositario del sapere ed il mezzo della trasmissione della cultura. Questa, nell'alto Medioevo era monopolio dei monasteri nei quali venivano adottate forme statiche e chiuse di pura custodia del sapere, anche quando non si trattava dell'intangibile Parola divina. Infatti, le biblioteche monastiche consistevano in *armaria* o *arcae*, che, simili a fortezze, racchiudevano i libri e i documenti del monastero. Esse non erano destinate alla lettura, che peraltro avveniva in altri luoghi come la chiesa, la cella, il refettorio, il chiostro, la scuola.¹⁷ Dall'inizio del secolo XII ai primi decenni del XIII, poi, in poco più di cent'anni, si estinsero le antiche scuole esterne monastiche ed i relativi centri di trascrizione (gli *scriptoria*) e sorsero le scuole urbane. Ma, soprattutto, in questi secoli, nacque la città medioevale, che diventò centro economico e culturale. In questo contesto emerse il sistema scolastico, il quale si rese sull'istituzione universitaria e per il quale la scrittura ed il libro divennero un importantissimo strumento per la conservazione e la diffusione del sapere. Quest'ultimo era legato alla mano che trascriveva i libri, non più chiusi negli *armaria*, ma destinati alla lettura ed allo studio; il sapere non era che testo tradito ed il testo, a sua volta, andava ordinato e commentato, cioè penetrato nel suo significato. I copisti ed i maestri erano coinvolti in quest'attività e figura intermediaria era lo studente, che era copista quando trascriveva per sé le lezioni e che doveva seguire il maestro ed imitarlo con la disputa scolastica. La Chiesa avvertì che il libro andava assumendo una posizione sempre più dominante nella cultura e non esitò a denunciarne la pericolosità, paragonandolo alla città, luogo di perdizione. San Bernardo colse una nuova solidarietà tra libri e città che si era sostituita all'antica solidarietà tra libri e monastero. Ed alla città dove si scrivevano e si moltiplicavano libri, San Bernardo contrapponeva le foreste, gli alberi e le pietre, che insegnano di più e meglio, e diceva che i libri veri sono quelli della natura creata e quello della Parola di Dio. Nonostante questa avversione nei confronti della diffusione del sapere attraverso il libro, nel XII secolo, l'uso della scrittura si diffondeva largamente e si scriveva in funzione della lettura. E il libro, dalla sua origine, ne aveva fatta di strada: dalle tavolette cerate, dai papiri e dalle pergamene, si era giunti ad un formato più piccolo sempre in pergamena; la scrittura era più rapida, le abbreviazioni più numerose e gli ornamenti che decoravano gli splendidi codici monastici diminuirono; gli ausili per una rapida consultazione, come i segni di paragrafo, come gli indici, aumentarono. Insomma, il libro diventò sempre più funzionale alla lettura che era essenzialmente un procedere per gradi, per tappe. Il primo passo di questo cammino è l'esplicazione grammaticale della lettera (*littera*); poi, dalla lettera, la lettura passa al significato o ai concetti (*sensus*); infine, si giunge alla sentenza, che coincide con la dottrina

14 Ivi, p. 96.

15 W. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, Methuen, Londra- New York 1982; trad. it. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 154.

16 Ivi, p. 155.

17G. Cavallo, «Cultura scritta e conservazione del sapere», in *La memoria del sapere*, cit., p. 54.

stessa che il testo scritto contiene (*sententia*).¹⁸ Questo metodo di lettura adottato dalla scolastica era applicato a tutti i testi, sia a quelli sacri che a quelli profani. È proprio in questa concezione che vediamo il conflitto tra S. Bernardo e Pietro Abelardo. Secondo l'abate, infatti, la lettura doveva arrestarsi dinanzi ai testi sacri che contengono i misteri della Parola e, pertanto, non vanno sfiorati dalla lettura che li profanerebbe; la lettura, dunque, doveva essere preghiera e non profanazione. Per Pietro Abelardo, invece, leggere significava intendere e la comprensione non doveva arrestarsi di fronte alla parola sacra.¹⁹ Per la Scolastica, il testo andava inteso, in quanto contiene insegnamenti intelligibili, che si fondano su ragioni riconoscibili, le quali danno autorevolezza al testo stesso. Esso non era inviolabile e sacro come per i monaci; esso era considerato come la tradizione che andava rinnovata attraverso l'iniziativa e l'intraprendenza dei maestri.

In seguito all'invenzione della stampa, l'era del glossatore e del commentatore giunse al termine. Infatti, prima dell'avvento di quest'ultima, per consultare diversi libri, era indispensabile essere uno studioso errante, per cui si era propensi a lasciarsi assorbire da un unico testo e ad investire le proprie energie nella sua analisi. In seguito, invece, nacque l'intertestualità; si aprì una nuova era di articolati rimandi tra un libro ed un altro, proprio perché le successive generazioni di studiosi sedentari ebbero a disposizione un numero superiore di testi, che potevano essere consultati e paragonati: «*Semplicemente rendendo disponibili più dati ed aumentando la produzione di testi aristotelici, alessandrini e arabi, gli stampatori incoraggiarono i tentativi di chiarire quei dati. Alcune mappe costiere medievali erano state molto più precise di molte mappe antiche, ma pochi avevano visto le une e le altre. Come mappe di regioni ed epoche diverse vennero a contatto nel corso della preparazione di edizioni di atlanti, così anche testi tecnici furono accostati nelle biblioteche di alcuni medici ed astronomi. Le contraddizioni diventarono più visibili, le tradizioni divergenti più difficili da conciliare... Se da un lato si indeboliva la fiducia nelle vecchie teorie, dall'altro un più ricco materiale di lettura incoraggiava lo sviluppo di nuove combinazioni e permutazioni intellettuali*»²⁰. Lo scambio culturale incrociato fu un'esperienza dei nuovi gruppi professionali responsabili della produzione di edizione a stampa. Del resto, lo scambio culturale era inevitabile, per via del fatto che dietro ad un libro stampato c'era il lavoro di fonditori di caratteri, correttori, traduttori, illustratori o commercianti di stampe, estensori di indici. Nell'età moderna, la maggior parte del lavoro letterario e scientifico si svolse fuori dei centri accademici, anche perché fu forte il fascino esercitato dalle botteghe degli stampatori su uomini di cultura e di lettere.²¹ Coloro che tennero a battesimo la tipografia furono fortemente consapevoli della straordinaria e rivoluzionaria novità del procedimento meccanico della stampa rispetto alle tecniche della scrittura a mano. Tale consapevolezza derivò dal fatto che i prototipografi provenivano da un ambiente sociale e culturale molto diverso da quello dei loro rivali, cioè degli scribi. Infatti, mentre i prototipografi erano orafi o artigiani, gli scribi erano notai, maestri, studenti. Se, però, le modalità di produzione del libro a stampa erano profondamente diverse da quelle del libro manoscritto, all'inizio il libro era molto simile al manoscritto per il suo formato, per l'impaginazione, per l'articolazione delle sue parti.²² In un primo periodo, anche il repertorio dei testi stampati fu poco innovativo; si stamparono infatti classici, libri utili all'insegnamento, alle pratiche liturgiche, alla cultura universitaria. In seguito, nell'ultimo quarto del Cinquecento, divennero sempre più numerose le pubblicazioni di opere nuove ed in volgare. I libri nuovi furono soprattutto quelli scientifici, riccamente illustrati, per cui alla diffusione del sapere in parole organizzate in libri si affiancò una diffusione di immagini impresse, che contribuirono a diffondere una più esatta visione del corpo umano, del mondo e della natura.

Poi, l'enorme circolazione dei libri sempre più piccoli e facili da trasportare, favorì la lettura silenziosa che si fuse con esigenze di altra natura che tendevano ad affermarsi per proprio conto: «*L'era della stampa fu infatti immediatamente contrassegnata in ambito protestante dall'interpretazione privata, individuale, della Bibbia, e in ambito cattolico dall'accresciuta frequenza della confessione, e dalla maggiore importanza attribuita all'esame di coscienza*»²³. Allo stesso tempo, nacque un senso del tutto nuovo della proprietà privata delle parole. Già con la scrittura, si era affermata una specie di risentimento nei confronti del plagio, ma solo dopo l'avvento della stampa, si sentì la necessità di difendere la paternità degli scritti, come dimostrano le leggi sul copyright risalenti al

18 F. Alessio, «Conservazione e modelli del sapere nel Medioevo», in: *La memoria del sapere*, cit., p. 109.

19 Ivi, p. 112.

20 E. L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press 1983; trad. it. *Le rivoluzioni del libro*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 57-58.

21 Ivi, p. 58.

22 A. Petrucci, «I percorsi della stampa: da Gutenberg all'Encyclopédie», in: *La memoria del sapere*, cit., p. 137.

23 W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p.185.

XVIII secolo: «La tipografia aveva trasformato la parola in merce: l'antico mondo orale, pubblico, era diviso in tante proprietà private»²⁴.

Come è avvenuto per la scrittura, anche l'invenzione della stampa ha dovuto superare non poche resistenze. Le prime opposizioni al testo stampato provennero dalle classi dirigenti europee ed in particolare ecclesiastiche, che ravvisarono nella diffusione di nuovi libri e di nuove immagini un enorme pericolo per la religione tradizionale e per la visione del mondo ad essa connessa. Perciò, dato che i grandi editori seguirono le prescrizioni imposte dall'alto, si verificò una sempre più forte divergenza tra una produzione a stampa di lusso per opere tradizionali, istituzionali, ufficiali, ed una produzione di qualità pessima per testi fortemente innovativi sul piano filosofico, storico e letterario. Tale intolleranza verso la libertà di pensiero si acuì nel Seicento, che non a caso si aprì con la morte sul rogo di Giordano Bruno. I testi molte volte furono pubblicati o messi all'indice a seconda delle diverse protezioni politiche o religiose, come ci testimonia la vita di Galileo Galilei o di Francis Bacon. Le opere di uomini potenti come Francesco Redi uscirono in edizioni accuratissime, mentre la Scienza Nuova di Giambattista Vico fu pubblicata tra il 1725 ed il 1744 in volumi di pessima qualità. Per quanto concerne il pubblico, bisogna sottolineare che la stampa non suscitò un processo di alfabetizzazione di massa, come si è sempre sostenuto, dato che già da tempo si era progressivamente diffusa la capacità di leggere e scrivere. La diffusione di tale abilità, che fu una delle concause che favorirono il successo di produzione di testi nelle regioni europee, avvenne in modi diversi nelle varie nazioni. Tra il Seicento ed il Settecento le aree più alfabetizzate furono quelle del Nord Europa, come la Svezia, l'Inghilterra. Tuttavia, si trattò quasi sempre di un processo di alfabetizzazione indotto dall'alto che avvenne attraverso l'insegnamento prevalente della lettura. La diffusione della capacità di leggere garantiva la trasmissione di un sapere di base tradizionale, a differenza della capacità di scrivere alla quale erano interessati numerosi membri delle singole comunità per svolgere determinate mansioni nella società sempre più burocratizzate dell'*Ancien Régime*. Perciò all'inizio la stampa favorì essenzialmente un tipo di alfabetizzazione autoritaria, passiva e di pura lettura e fornì un gran numero di sussidi didattici, come sillabari, dizionari, trattati di scrittura. A poco a poco, però, alla produzione di tipo pedagogico si affiancò la circolazione di stampe popolari di vario genere e i cosiddetti "avvisi", che potevano essere manoscritti segreti di natura politica oppure opuscoli di piccolo formato con vignette che narravano i vari fatti di cronaca. Tali avvisi possono essere considerati come le forme primitive del quotidiano, che fu un prodotto rivoluzionario per il formato e la struttura in colonne della *mise en page*. I diversi formati dello scritto evidenziano un carattere essenziale del testo stampato: la massimizzazione dell'affidamento della parola allo spazio. Infatti, rispetto alle pergamene il libro stampato è caratterizzato dall'ortografia standardizzata, dalla successione ordinata di una frase dopo l'altra, dalla suddivisione in capitoli, dagli indici che diedero una tipica impronta alla cultura moderna. Tale suddivisione divenne un modo di organizzazione generale della conoscenza che si rivolse alle singole discipline. Certo, l'idea di una organizzazione sistematica della conoscenza non è nuova. Una prima classificazione delle scienze la troviamo già nell'*Etica nicomachea* di Aristotele. Successivamente, nel Medioevo, il sapere fu organizzato nelle arti del trivio e del quadrivio. In quest'epoca essenzialmente enciclopedica, produttrice di *summae*, *trèsors*, *specula*, *sententiarum libri*, si sviluppò, con Lullo, l'*ars inveniendi*, una tecnica combinatoria dei concetti che, grazie al calcolo, potesse dare ogni conoscenza possibile. La ricerca di una "chiave universale" o di una "*characteristica universalis*", fu perseguita successivamente da Ramo, Bruno, Alsted e Leibniz. Il progetto di quest'ultimo era fondato sul principio che le idee fossero analizzabili, rappresentabili in simboli e riconducibili ad un alfabeto. La ricerca di una lingua universale ed il suo apprendimento, per il padre della logica formale, dovevano costituire un rimedio alla debolezza della memoria ed un modo di ragionare attraverso il calcolo volto ad eliminare le dispute e gli errori.

Le prime macchine aritmetiche ed il sistema di numerazione binaria risalgono proprio a Leibniz. Questi primi calcolatori che comparvero nel Seicento rispondevano ad esigenze pratiche, eseguivano automaticamente i singoli calcoli, ma, a differenza delle moderne macchine informatiche, non erano in grado di programmare l'esecuzione di una sequenza di calcoli successivi. Lo svolgimento di tali operazioni fu reso possibile nell'Ottocento per il controllo delle macchine industriali, in particolar modo dei telai per la tessitura. Nello stesso secolo, Charles Babbage inventò la prima macchina numerica o digitale: l'*analytical engine*. Il primo calcolatore, nominato Eniac, comparve soltanto negli anni quaranta del secolo scorso. La macchina, che pesava parecchie tonnellate ed occupava un piano intero di un grande edificio, veniva programmata ricablando i circuiti su una specie di pannello che si rifaceva ai circuiti telefonici. Tale sistema di programmazione negli anni successivi fu sostituito dalla trasmissione delle i-

24 Ivi, p.186.

struzioni in codice binario tramite l'uso di carte e nastri perforati. Gli schermi, invece, sono stati considerati a lungo soltanto delle periferiche e la diffusione del tubo catodico è avvenuta a partire dagli anni Settanta. Tuttavia, le innovazioni più importanti legate al computer sono indipendenti dai grandi costruttori informatici e provengono da altre tecniche, come l'elettronica, le telecomunicazioni, il laser, oppure da altre scienze come la matematica, la logica, la psicologia cognitiva, la neurologia. Come mette in risalto Pierre Lévy: «*Ogni analisi dell'informazione che si fondi su una pretesa essenza dei calcolatori, o su qualche introvabile nucleo invariate della significazione sociale o cognitiva è destinato allo scacco*»²⁵.

L'informatica certo è binaria, ma la maggior parte degli utenti non è più in relazione con la codificazione binaria. Lo stesso discorso vale per l'attività di programmazione, dato che, rispetto alla massa, solo poche persone sono in grado di scrivere codici. L'aspetto veramente rivoluzionario dell'informatica risiede nel fatto che essa dà la possibilità di costruire continuamente reti di interfacce aperte su nuove connessioni: «*Linguaggi sempre più accessibili alla comprensione umana immediata, laboratori di programmazione, generatori di sistemi esperti rendono il compito dell'informatica sempre più logico, sintetico e concettuale, a detrimento di una conoscenza dei ripieghi di una certa macchina o delle bizzarrie di un certo programma... tutto accade come se gli informatici rivestissero infaticabilmente i calcolatori di nuove interfacce con il loro ambiente umano e fisico: sistemi intelligenti di gestione di basi dati, moduli di comprensione del linguaggio naturale, dispositivi di riconoscimento di forme o sistemi esperti autodiagnosi ed interfacce di interfacce: schermi, e sugli schermi icone, bottoni, menu, dispositivi capaci di annodarsi sempre meglio ai moduli cognitivi e sensoriali degli utenti*»²⁶. La creazione continua di nuove interfacce è tipico del sapere informatizzato che, a differenza delle forme tradizionali di conoscenza, è caratterizzato dalla mobilità, l'operatività, la velocità. Al carattere sequenziale della scrittura e della lettura tipico della cultura tipografica si affianca il carattere frattale e rizomatoso dei testi informatici, che ci parlano attraverso le parole, ma anche attraverso i suoni ed immagini.

L'esempio lampante di questa forma fluida, mobile, reticolare, aperta a nuove connessioni ed interfacce è data da quel grande ipertesto, o meglio ipermedia, che è Internet. La prima idea di ipertesto è stata annunciata dal matematico e fisico Vannevar Bush, in un famoso articolo comparso nel 1945, intitolato «As we may think», nel quale si denuncia la falsità dei sistemi indicizzati ed organizzati delle informazioni in uso nella comunità scientifica. Tali sistemi, infatti, sottolineava Bush, non rispecchiano il funzionamento per associazioni della mente umana, la quale, invece, salta di rappresentazione in rappresentazione, tessendo una trama fitta di relazioni. Lo studioso, perciò, propose di ispirarsi al processo reticolare dell'intelligenza umana ed immaginò un dispositivo chiamato *Memex*, che consentisse una classificazione non gerarchica delle informazioni.

Le idee di Bush rimasero inattuato e trovarono seguito vent'anni più tardi nell'ambito della ricerca militare a Washington, allorché Bob Taylor, dirigente dell'ARPA, propose un progetto che consentisse la comunicazione lo scambio tra computer. La fase esecutiva di Arpanet fu avviata nel 1969 e nel 1972 la rete contava già 36 nodi. Ad essa, negli anni Ottanta, si collegarono CsNet, BitNet, Usenet, reti tra università americane. Negli stessi anni si diffusero i primi sistemi ipertestuali per Personal Computer, offrendo nuove ed ampie prospettive alla didattica, con l'uso di mappe concettuale nei processi di apprendimento. Alla struttura gerarchica e lineare del sapere subentra una fitta tessitura di nodi, connessioni che rimandano ad altri nodi.

In questo continuo gioco di rimandi si inserisce, naturalmente, la filosofia, che ha sempre vantato un approccio non gerarchico e lineare del sapere, ponendosi da sempre come un infinito ipertesto ideale, in cui le voci dei filosofi si incrociano, si sovrappongono, superando, attraverso continui rimandi, le barriere del tempo e dello spazio.

BIBLIOGRAFIA

Burattini E., *Leggere e scrivere ipertesti*, Edizione Scientifica, Napoli 2001.

Calvani, A., *Dal libro stampato al libro multimediale. Computer e formazione*, La Nuova Italia, Firenze 1990.

25 P. Lévy, *Les technologies de l'intelligence*, La Découverte, Paris 1990; trad. it. *Le tecnologie dell'intelligenza*, Synergon, Bologna 1992, p.113.

26 Ivi, p.118.

- Cerri, G., *Platone sociologo della comunicazione*, Argo, Lecce 1996.
- Ciotti e Roncaglia, *Il mondo digitale*, Laterza, Roma-Bari, 2000
- Derrida, J., *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Paris, Seuil 1972 ; trad. it. *La farmacia di Platone*, Jaka Book, Milano 1989.
- Eisenstein E.L., *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; trad. it. *Le rivoluzioni del libro*, Il Mulino 1995.
- Haveloch, E. A., *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963; trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Id., *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge 1978; trad. it. *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Id., *Origins of Western literacy*, Toronto, Ontario Institute for Studies in Education, 1976; trad. it. *Dalla A alla Z. Le origini della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova 1987.
- Id., *The muse learns to write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven and London, Yale University Press, 1986; trad. it. *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabeto dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- P. Lévy, *Les technologies de l'intelligence*, La Découverte, Paris 1990; trad. it. *Le tecnologie dell'intelligenza*, Synergon, Bologna 1992.
- Lledò, *El surco del tiempo : meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Edit. Critica, Barcelona, 1992; trad. it, *Il solco del tempo. Il mito platonico della scrittura e della memoria*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1994.
- Maragliano R. *Tre ipertesti*, Laterza, Roma- Bari, 2000.
- Mariano M. , *Scripta volant*, Dante & Decartes, Napoli 1998.
- McLuhan, M., *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962; trad. it., *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 1976.
- Ong, W., *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, Methuen, Londra- New York 1982; trad. it *Oralità e scrittura. La tecnologia della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.
- Id., *The Presence of the Word*, New Haven, Yale University Press, 1967; trad. it. *La presenza della parola*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1970.
- Platone, *VII Lettera*, in *Lettere*, trad. it. , Laterza, Roma-Bari 1948.
- Id., *Fedro*, in *Dialoghi platonici*, trad. it., Utet, Torino 1981.
- Id., *Fedone*, in *Opere complete*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1984.
- Id., *Apologia di Socrate*, trad., it., Laterza, Roma-Bari 1984.
- Id., *La Repubblica*, in *Opere Complete*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1984.
- Rossi, P., *La memoria del sapere*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Sini, C., *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova 1989.
- Id., C., *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992.

ALBERT CAMUS E IL GIORNALISMO: DAGLI ESORDI ALLA SECONDA GUERRA MONDIALE

Giovanni Masini

Introduzione

Molto è stato scritto della vita e delle opere di Albert Camus, ed in previsione della ricorrenza, il 7 novembre di quest'anno, del centenario della nascita, numerosi altri contributi verranno ad arricchire la già vasta pletora di iniziative dedicate all'autore franco-algerino in tutto il mondo. L'evento centrale delle celebrazioni avrebbe dovuto essere la grande mostra in programma per quest'anno ad Aix-en-Provence, città identificabile con l'ultima parte della vita di Camus, quando l'autore franco-algerino - provato dal ricomparire di quella tubercolosi che non cessò mai di tormentarlo, e desideroso di avere un luogo tranquillo dove poter lavorare alla sua opera lontano dai clamori del dibattito intellettuale parigino - decise di acquistare una casa di campagna a Lourmarin, a una quarantina di chilometri dal centro provenzale sede dell'esibizione. La mostra, tuttora ufficialmente sospesa, - e organizzata tra l'altro nell'ambito degli eventi in programma per celebrare Marsiglia quale "Capitale europea della Cultura 2013" - sta conoscendo una vicenda tormentata, in un rapido avvicinarsi di sovrintendenti e curatori, dallo storico Benjamin Stora al filosofo Michel Onfray, che testimonia come la memoria dei non sempre facili rapporti tra le culture francese ed algerina costituisca ancora adesso un tema alquanto controverso.

Ma, se è l'attuale Capitale Europea della Cultura ad essere uno dei luoghi più emblematici dell'incontro tra le due sponde del Mediterraneo, perché scegliere invece Aix-en-Provence?

Sebbene la pur breve vicenda terrena di Albert Camus sia legata a diverse altre città, a vario titolo coinvolte nella sua esperienza di vita (vogliamo qui citare, come particolarmente significative, Algeri, Parigi, Orano e Stoccolma), Aix-en-Provence è ritornata agli onori della cronaca camusiana anche ben più recentemente. Appena un anno prima della mostra che ne celebra il centenario, Camus è stato al centro di un rinnovato interesse di studiosi e critici a causa della scoperta fatta da Macha Séry, collaboratrice di *Le Monde*, negli *Archives nationales d'outre-mer*, gli archivi statali che conservano tra l'altro la storia coloniale della presenza francese in Algeria e che hanno sede proprio nella località provenzale. Di capitale importanza nel panorama degli studi camusiani è stato infatti il ritrovamento, nel marzo del 2012, di un editoriale inedito composto da Camus nel novembre 1939 per il quotidiano algerino *Le Soir républicain*, e avente per oggetto la deontologia professionale e l'etica del giornalista indipendente.

La produzione giornalistica di Albert Camus è nota al grande pubblico perlopiù a causa dei suoi contributi al foglio clandestino *Combat*, negli anni del secondo conflitto mondiale, e per l'impegno politico profuso dalle colonne del medesimo giornale nell'immediato dopoguerra tramite i celeberrimi editoriali, oltre che per gli editoriali scritti per *L'Express* alla metà degli anni Cinquanta. È da rimarcare però come, nel caso di Camus, l'impegno di giornalista non seguì - come talvolta, forse più frequentemente, accade - la notorietà, ma anzi la precedette, e si può forse dire che la sua produzione come redattore e inviato speciale precedente la Seconda guerra mondiale è quasi meno celebrata - senz'altro è meno nota! - di quanto è databile invece a partire dal 1944, anno delle prime collaborazioni a *Combat*.

Se tuttavia l'editoriale ritrovato l'anno scorso negli archivi - e subito, forse enfaticamente, ribattezzato *Manifesto del giornalismo libero* - è forse il ritrovamento più importante nell'ambito della recente, generale, riscoperta del pensiero e della figura di Albert Camus, esso rappresenta per noi non solo un apporto di valore inestimabile al corpus camusiano, ma vuole anche essere, nelle nostre intenzioni, un impulso a proseguire tanto nello studio della produzione giornalistica di Camus, quanto in una definizione dell'etica professionale che Camus cronista stesso si sforza di dare alla propria attività di redattore, non senza risvolti fecondissimi sul suo impegno letterario e filosofico.

Camus cronista in Algeria

I primissimi esordi di Camus coincidono con il debutto nel mondo del giornalismo: il primo autografo di cui si abbia in assoluto notizia è un articolo su Verlaine comparso nel 1932 sulla rivista “Sud, revue mensuelle de littérature et d’art” di Algeri, diretta da Jean Grenier, suo professore di filosofia al liceo. Seguirono, nello stesso anno, sempre sulla medesima rivista, un contributo sul poeta francese contemporaneo Jean Rictus e una recensione – per la verità piuttosto critica – a *Les Deux sources de la morale et de la religion* di Bergson, da poco dato alle stampe. Il quarto ed ultimo intervento di quell’anno, forse il più noto, è un *Essai sur la musique* in cui si tenta di abbozzare un primo manifesto estetico, da elaborarsi tramite il paragone tra le tue tradizioni realista ed idealista – entrambe condannate – e concludentesi nella candida definizione dell’arte come espressione dell’ideale, oggettivazione delle cose quali “dovrebbero essere per noi”.¹

Negli anni successivi le migliori energie intellettuali di Camus furono gradualmente stornate dal giornalismo – che pure, professione da principio scelta più per necessità che per vocazione, ne rimase a lungo la principale fonte di sostentamento economico² – all’impegno politico, filosofico e artistico-letterario³.

Bisogna attendere il 1939 perché il mondo del giornalismo torni ad offrire contributi significativi allo sviluppo del pensiero e della poetica camusiana. Entrato l’anno precedente nella redazione del quotidiano di recente formazione *Alger Républicain*⁴, nel giugno 1939 Camus è inviato speciale per l’inchiesta comparsa sotto il nome di *Misère de la Kabylie*, recentemente pubblicata in Italia da Aragno⁵.

Si tratta di reportages realizzati nella poverissima regione della Cabilia, nella parte nordorientale della colonia algerina, tra il 5 e il 15 giugno 1939. Fedele al suo principio di onestà assoluta, testimonianza di verità da portare avanti a qualunque costo, Camus scrisse articoli documentati con puntualità, fornendo cifre, dati, statistiche, indicazioni precise di date, nomi e luoghi.

“Giornalismo significa fatti, colore e dati: e coraggio, che è il coraggio della verità, il coraggio della denuncia”, scrive Laura Basile nella prefazione alla prima edizione italiana⁶. Tuttavia le analogie con la produzione letteraria e teatrale si fermano a questa dichiarazione di principio: nell’impatto sconvolgente con una realtà così estrema come quella della miseria cabila, Camus, sin dal primo articolo, il 5 giugno 1939, afferma che “ciò che conta è una mano tesa e fraterna. Il resto è letteratura”.⁷

Sebbene, nonostante la denuncia assai ferma del malgoverno e della corruzione dell’amministrazione coloniale francese, Camus mantenga come obiettivo finale quello di una più completa e più equa integrazione tra francesi e algerini (e *non* quello dell’indipendenza della colonia), i reportages sulla Cabilia rifiutano di fare della miseria un oggetto di riflessione filosofica ed etica, nella convinzione che il dovere di un reporter sia quello di argomentare le proprie tesi tramite la nuda oggettività dei dati. Camus – in questo influenzato da Pia – abbandona i toni lirici

¹ Da quest’ultimo saggio in particolare traspare il debito che del giovane Camus verso Schopenhauer e Nietzsche, dai quali trasse l’essenziale considerazione della tragicità della condizione umana: pur non condividendo in toto le conseguenze di tale impostazione filosofica – e rigettando recisamente il pessimismo schopenhaueriano –, l’importanza di questi due filosofi fu certo molto rilevante nella gestazione del pensiero camusiano.

Ciò vale particolarmente per Nietzsche, la cui influenza sta alla base tanto dell’interesse per la genealogia della morale quanto della diffidenza con cui Camus guarda al razionalismo. (Cfr: *Incontro con Albert Camus*, a cura di Gabriel D’Aubarède, in appendice a: A. Camus, *L’estate e altri saggi solari*, Bompiani, Milano 2010, p. 166)

² Cfr. H.R. Lottman, *Albert Camus*, Jaca Book, Milano 1984, p. 200.

³ Alla metà degli anni Trenta vanno datati la pièce teatrale collettiva *Révolte dans les Asturies*, come anche la raccolta di saggi de *L’Envers et l’Endroit* e l’abbozzo di romanzo *Les voix du quartier pauvre*. Dello stesso periodo è anche l’adesione (e successivamente l’allontanamento) al Parti communiste algérien, per conto del quale Camus si occupò delle attività culturali, specialmente rivolte alla popolazione musulmana.

⁴ Nell’estate del 1938 ad Algeri vi erano solo due quotidiani, *La Dépêche Algérienne* e *L’Echo d’Alger*, nessuno dei quali poteva essere considerato espressione della gauche radicale intorno a cui gravitava Camus alla fine degli anni Trenta: fu proprio per sopperire a questa mancanza che Jean-Pierre Faure, figlio del filosofo e storico dell’arte Elie, cominciò a cercare finanziamenti per la creazione di un giornale di sinistra che ricalcasse il modello di quell’*Oran républicain* che era la voce del *Front Populaire* a Orano. Il caporedattore della nuova testata fu individuato nel giornalista e scrittore parigino Pascal Pia: le pubblicazioni del nuovo foglio, *Alger républicain*, presero il via nell’ottobre 1938.

⁵ A. Camus, *Miseria della Cabilia*, Aragno, Torino 2011.

⁶ L. Basile, prefazione a: A. Camus, *Miseria della Cabilia*, Aragno, Torino 2011, p. X.

⁷ Cfr: A. Camus, *Miseria della Cabilia*, Aragno, Torino 2011, p. 25.

che contraddistinguevano alcune delle pagine più belle de *L'Envers et l'Endroit*: è la responsabilità stessa di scrittore e di giornalista che glielo impone, comandandogli di tralasciare, per il momento, l'arte.

Tuttavia un esame più approfondito rivela facilmente come l'esperienza di inviato in Cabilia, che per un verso potrebbe apparire assai distante dalle speculazioni teoretiche dei saggi filosofici degli anni successivi, ne rappresenta invece un presupposto indispensabile e come, per alcuni versi, ne costituisca anzi un momento iniziatico, imprescindibile nel percorso di formazione del giornalista e dell'intellettuale Camus.

È anche in Cabilia che sorge nell'animo di Camus quell'imperativo morale riassumibile nell'espressione *ne pas tricher*, motto che potrebbe assurgere a fondamento della poetica camusiana e che è l'assunto indispensabile allo sviluppo tanto del ciclo dell'assurdo (la cui esistenza può rifiutarsi di riconoscere solo chi effettivamente *triche*) quanto, consequenzialmente, di quello della rivolta.

La tensione quasi spasmodica a un'onestà intellettuale assoluta implica il riconoscimento delle contraddizioni senza che per questo vi sia implicato un obbligo a risolverle, ma assumendole in se stesse per quello che sono: è in questa decisione che Camus, anni dopo, individuerà, tramite la nozione di misura, la cifra caratteristica dell'eredità ellenistica alla modernità occidentale.⁸

L'importanza che il rifiuto di barare assume nello sviluppo della poetica camusiana (formatasi proprio a partire dalla seconda metà degli anni Trenta) è testimoniato in maniera ancora più eloquente da un'attenta analisi della celebre polemica che, tredici anni più tardi, doveva opporre Camus e Jean-Paul Sartre.

Se si rinuncia per un momento a considerare i motivi di carattere personale e le cause occasionali - pur decisi nel determinare la rottura tra i due intellettuali, a seguito alla pubblicazione de *L'Homme Révolté* nel 1951 - e ci si volge soprattutto a prendere in esame la lettera che Camus scrisse a Sartre per rispondere alla stroncatura del suo saggio⁹, ci si rende immediatamente conto di come la principale obiezione che viene mossa alla recensione de *L'Homme Révolté* riguardi la malafede di Francis Jeanson, collaboratore della rivista diretta da Sartre e autore della recensione al volume di Camus.

*"Più che sordo, in verità, il mio critico mi sembra uno che non vuol sentire. [...] Il suo articolo discute nella sostanza una posizione che non solo non ho mai preso personalmente, ma che anzi ho discusso e combattuto nel mio libro. [...] Che un critico, che si suppone qualificato parlando a nome di una delle riviste importanti di questo paese, si senta autorizzato, senza ragioni e senza prove, a presentare come tesi di un libro una proposizione contro la quale è diretta una parte del libro stesso, dà un'idea nauseante del conto in cui oggi è tenuta la semplice onestà intellettuale."*¹⁰

Il Manifesto del novembre 1939

La parabola giornalistica di Camus non doveva certo interrompersi in seguito alle crescenti difficoltà che *Alger Républicain* si trovò ad affrontare tra l'estate e l'autunno del 1939: sullo sfondo di un'Europa in cui divampavano i primi fuochi della Seconda Guerra Mondiale, il quotidiano che gravitava intorno alla figura di Pascal Pia (ma anche, progressivamente, sempre più intorno a quella del giovane Camus) dovette confrontarsi con le ristrettezze economiche dei tempi di guerra, e soprattutto con l'inasprimento della censura, di natura sia militare che politica, cui anche la stampa algerina, come quella francese, andò soggetta.

Fra settembre e ottobre, a causa dei costi crescenti e del calo dei lettori, *Alger Républicain* fu affiancato e poi sostituito da un giornale della sera, un foglio di due sole pagine e di chiaro orientamento anarchico, *Le Soir Républicain*, diretto e organizzato essenzialmente dalle due personalità di Camus e di Pia.

In questi mesi Camus si trovò, tanto per la costante diminuzione del numero di redattori quanto perché i suoi

⁸ Cfr: A. Camus, *Il futuro della civiltà europea*, Castelvechi, Roma 2012, p. 20.

⁹ Si fa riferimento alla recensione dal titolo "Albert Camus ou l'âme révoltée", apparsa sul numero 82 di "Les Temps Modernes" (agosto 1952): vi si accusava Camus di voler risolvere la questione operaia senza consultare le classi lavoratrici e si sottolineavano gli elogi che il saggio aveva ricevuto dalla stampa di destra. Con i toni di un'ironia quasi insultante, si imputava all'autore, che accusava marxisti ed esistenzialisti di essere prigionieri della Storia senza rendersi conto di esserlo anche lui per primo, di propugnare una rivolta "deliberatamente statica" e per tanto contraddittoriamente irrealizzabile.

¹⁰ A. Camus, *Rivolta e schiavitù*, in: Id., *Mi rivolto dunque siamo. Scritti politici*, Elèuthera, Milano 2008, pp. 74-75.

talenti professionali ed artistici venivano gradualmente riconosciuti, a firmare numerosissimi editoriali ed articoli di commento alla situazione politica internazionale; questa attività dovette tuttavia andare incontro a una pesantissima ingerenza della censura, che negava regolarmente il nulla osta alla stampa.

Proprio uno di questi editoriali, la cui pubblicazione venne interdetta appunto dalla censura militare, è stato recentemente ritrovato dalla giornalista di *Le Monde* Macha Séry negli Archives nationales d'outremer di Aix-en-Provence, ed edito per la prima volta sull'edizione del 17 marzo 2012 del quotidiano parigino. Interdetto dalla censura (che così facendo otteneva l'unico risultato di indurre i redattori a far uscire il giornale con le colonne bianche, a segnalare l'avvenuto intervento censorio), l'articolo di Camus sarebbe dovuto apparire su *Le Soir Républicain* il 25 novembre 1939, esponendo al pubblico quello che è considerabile un vero e proprio manifesto della concezione camusiana dell'etica professionale del giornalista, non meno che della sua idea di giornalismo libero.

Camus esordisce con una breve panoramica sulla situazione della libertà di stampa e d'espressione in Francia: *Il est difficile aujourd'hui d'évoquer la liberté de la presse sans être taxé d'extravagance*. Si rifiuta dunque di gettare la spugna, di abbandonare la lotta, e proclama con voce alta e chiara che mai *Le Soir Républicain* cesserà di denunciare gli ostacoli alla libertà di pensiero, evocando come modello l'indipendenza della stampa inglese. Tuttavia, con lucido realismo, si ammette anche che la questione da discutere nella Francia del novembre del 1939 non è più quella di sapere come salvaguardare la libertà di stampa, ma bensì quella relativa alla ricerca dei modi con cui un giornalista, di fronte alla soppressione conclamata di tale libertà, possa mantenersi libero egli stesso, come individuo.

Vengono quindi individuati quattro mezzi tramite cui la libertà può essere testimoniata anche in presenza delle restrizioni alle libertà individuali e collettive imposte dal conflitto: lucidità, rifiuto, ironia e ostinazione sono le condizioni – e al tempo stesso gli strumenti – per poter addurre tale testimonianza.

La *lucidité* è garanzia contro gli impeti dell'odio e l'abbandono al culto della fatalità¹¹: il dovere del giornalista libero, nel 1939 particolarmente, è quello di evitare con cura tutto ciò che possa solleticare gli odii o indurre alla disperazione.

“Un giornalista libero, nel 1939, non dispera e lotta per ciò che crede vero come se la sua azione potesse influire sul corso degli eventi. Non pubblica niente che possa istigare all'odio o provocare la disperazione. Tutto questo è in suo potere.”

Questo è l'apporto che il giornalismo può dare alla causa della pace: un contributo forse limitato, ma certo decisivo, soprattutto laddove è venuto a mancare.

Il *refus* dev'essere il baluardo contro la tentazione di scrivere ciò che si sa essere falso, o anche soltanto ciò di cui non si può essere totalmente sicuri: un giornale libero è tale, scrive Camus, in base tanto a ciò che scrive quanto a ciò che non scrive. Il rifiuto della menzogna è la pietra angolare per l'edificazione della “vera libertà”. Seguono poi alcune righe di un nitore e di una lucidità tali da rendere superfluo ogni commento.

Un journal indépendant donne l'origine de ses informations, aide le public à les évaluer, répudie le bourrage de crâne, supprime les invectives, pallie par des commentaires l'uniformisation des informations et, en bref, sert la vérité dans la mesure humaine de ses forces.

L'*ironie* è un'arma decisiva nella resistenza alla sopraffazione, perché essa è generalmente sconosciuta, o addirittura incomprensibile, ai detentori di un potere arbitrario e prevaricatore. Tramite l'ironia diviene possibile comunicare delle verità che, enunciate in tono dogmatico, verrebbero certamente censurate.¹²

L'ironia è un tema di notevole rilievo nell'economia dell'intera opera camusiana, come dimostrano queste righe che Pierre-Louis Rey dedica proprio alla voce “ironia” nel *Dictionnaire Albert Camus*, pubblicato tre anni prima del ritrovamento dell'inedito di *Le Soir Républicain*:

“«Toute mon œuvre est ironique.» La phrase figure dans les Carnets en mars 1950, c'est-à-dire six ans avant la

¹¹ Camus, sempre avverso a ogni fatalismo, è fermissimo nel ribadire che la guerra, fenomeno umano e in quanto tale governato e deciso da fattori esclusivamente umani, ha delle cause ben evidenti, e dei responsabili precisi.

¹² Camus tributa qui un omaggio alla stampa satirica francese, rimarcando come giornali del calibro di *Le Canard enchaîné* o *Le Merle* abbiano l'abilità e il coraggio di proclamare, tramite l'uso intelligente dell'ironia, verità altrimenti scomode e la cui pubblicazione sarebbe altrimenti mal tollerata dal potere governativo.

publication de La Chute, l'ouvrage qui justifiera le mieux cette appréciation aux yeux des critiques. «Ça ennue les gens qu'on soit lucide et ironique», avait écrit Camus en tête d'un projet de préface à L'Envers et l'Endroit. Les mots «lucidité» et «ironie» sont ici associés parce que la vie présente des aspects contradictoires (en premier lieu: «bonheur» et «tragique») sur lesquels il faut, selon une expression chère à Camus, garder «les yeux ouverts»»¹³

L'obstination rappresenta la costante nella lotta contro gli ostacoli che alla libertà d'espressione sono posti da un sistema di potere come quello con cui Camus si trova ad avere a che fare. Le minacce, gli intimidatori provvedimenti giudiziari, come anche gli ostacoli, ben più inibenti, di una stupidità pervicace e di un latrocinio istituzionalizzato, cessano di essere insormontabili allorché si faccia dell'ostinazione la *“vertu cardinale [...] au service de l'objectivité et de la tolérance”*.

Se ciascun francese singolarmente avrà voluto mantenersi fedele a ciò che crede giusto e vero, se ciascuno avrà resistito alla tentazione di abbandonarsi alla menzogna senza ergersi contro di essa per affermare apertamente il proprio pensiero, solo allora la guerra sarà vinta *“au sens profond du mot”*. Solo spiriti già liberi - e compito del giornalismo indipendente è proprio aiutare a liberarsi da sé - possono preparare l'avvento della giustizia e della generosità tra gli uomini. Se dunque in partenza l'ambizione del singolo uomo è quella di *“se maintenir en face de tout ce qui le nie”*, è rispettando il quadrifarmaco di cui sopra che l'uomo libero potrà rivolgersi ai propri simili per *“former ces coeurs et ces esprits, les réveiller plutôt”*.

Purtroppo queste parole così profetiche dovevano essere destinate al buio e al silenzio per quasi settantacinque anni, fino alla providenziale scoperta di Macha Séry e alla loro divulgazione al pubblico internazionale. Ma per il momento restarono confinate negli uffici della censura governativa di Algeri, e le colonne di *Le Soir Républicain* rimasero bianche.

Ancora una volta notiamo come l'impegno giornalistico di Camus dia luogo a una riflessione etica e filosofica che troverà poi la sua forma compiuta nei romanzi e nei saggi filosofici degli anni successivi. Scrive Dario Olivero su *“La Repubblica”* del 6 maggio 2012, commentando il ritrovamento dell'inedito camusiano: *“Si può essere giusti se nulla ha un senso? Può Sisifo continuare a portare il suo masso sulla cima della montagna sapendo che una volta arrivato il masso rotolerà di nuovo giù? [...] E infine, si può essere giornalisti liberi quando non c'è libertà?”* – sono domande esistenziali, la cui risposta è il nucleo essenziale di tutta l'opera camusiana. Conclude con acume Olivero – *“Camus ha risposto nell'unico modo che sentiva possibile: agendo con l'ostinazione dell'uomo che si rivolta « di fronte a ciò che lo nega »”*¹⁴

Se l'attività lavorativa di Camus come giornalista - e con essa la correlata definizione di una deontologia professionale - rappresenta un terreno fertile di sviluppo del suo pensiero etico, è d'altronde significativo il ruolo che i romanzi camusiani assegnano alla figura del giornalista: ne *L'Étranger* il processo di Meursault è seguito da alcuni giornalisti distratti e irrispettosi, dietro ai quali si cela il giudizio dell'autore verso la categoria della stampa francese. Uno soltanto si mantiene attento e partecipe nei vari dibattimenti, ma volervi scorgere un autoritratto del Camus giornalista sarebbe probabilmente un'attribuzione un po' forzata.

Tratteggiata con ben diversa profondità è invece la figura di Raymond Rambert, il giornalista che de *La Peste* rappresenta, uno forse dei personaggi più affascinanti dell'intero corpus camusiano. Rambert, giovane corrispondente di un grande quotidiano parigino, si trova bloccato ad Orano dal sopraggiungere della pestilenza, e rappresenta quindi una figura estranea, per origine, alla città. Dopo aver tentato ripetutamente – prima con mezzi leciti e poi illegalmente – di fuoriuscire dal cordone sanitario che cinge la comunità appestata separandola dal mondo esterno, decide di restare e di fare la sua parte nella lotta al contagio proprio quando gli si presenta concretamente la possibilità di fuggire. Alla fine del romanzo riesce a ricongiungersi con la donna amata, ed è così il solo tra i personaggi principali alla cui storia sia assegnato un lieto fine.

La figura del giornalista Rambert è significativamente quella che subisce l'evoluzione maggiore nel corso della narrazione: se al principio cerca di salvarsi da solo, alla fine del romanzo comprende che la sua salvezza non si può disgiungere da quella degli altri, e che la peste è *il male* dell'umanità intera. Nel personaggio di Rambert si possono quindi rilevare i contorni di una metafora dell'intero pensiero di Camus (che, negli anni in cui lavorava a *La Pe-*

¹³ Pierre-Louis Rey, «Ironie», in: Jeanyves Guérin (éd.), *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, Paris 2009, p. 428.

¹⁴ Dario Olivero, “Giornalista o scrittore sempre uomo in rivolta”, *“La Repubblica”*, 6 maggio 2012, 34.

ste, iniziò la collaborazione al foglio clandestino *Combat*)¹⁵, e forse non è un caso che il mestiere di questo personaggio sia proprio quello di giornalista.

Non bisogna tuttavia credere che nel passaggio da *L'Étranger* a *La Peste* il giudizio di Camus sulla categoria giornalistica sia di puro encomio. Nel medesimo romanzo che vede emergere positivamente la figura di Rambert, la stampa di Orano è presentata sotto una luce assai negativa: pur senza che nella storia compaiano personaggi dai contorni nitidamente definiti, i giornali della città offrono uno spettacolo assai misero. Prendendo ordini dalle autorità politiche, cercano di minimizzare se non di passare sotto silenzio l'epidemia, tradendo completamente la loro missione, che è quella di informare, con oggettività e senso critico, i propri lettori.

Un tentativo di conclusione

Con l'occupazione tedesca della Francia metropolitana e lo svilupparsi della Resistenza partigiana, Camus si unì ben presto al movimento clandestino *Combat*, per il cui foglio omonimo iniziò le collaborazioni, verosimilmente, nel marzo 1944. Da questo momento iniziò una nuova fase della sua attività giornalistica, più direttamente legata agli ambienti dell'intellettualità parigina e più strettamente connessa alle vicende politiche successive alla Liberazione. Camus, pur in linea di continuità con il suo pensiero precedente, non ebbe più nel giornalismo il canale di espressione privilegiato per elaborare la propria poetica, ma vi si dedicò principalmente su stimolo dell'*intelligenza* e nella consapevolezza di aver acquisito, specialmente negli anni successivi al termine del secondo conflitto mondiale, un pubblico assai più vasto di quanto non avesse prima del suo approdo a *Combat*.

Dagli anni della guerra in poi Camus si rivolse al giornalismo prevalentemente per discutere questioni politiche e per occuparsi di problemi circoscritti, delegando perlopiù alle grandi opere di saggistica filosofica e ai romanzi "impegnati" la trattazione dei temi cruciali etici e morali.

Quella di Camus fu sempre un'idea di "giornalismo critico", che si situa a metà tra il giornalismo di denuncia e il giornalismo d'opinione¹⁶, forgiata a diretto contatto con i problemi di una realtà sociale quale quella della povertà algerina e nata dibattendosi tra i lacci di una censura militare e politica di cui lo scoppio guerra fu un pretesto solo in parte reale.

Sempre attento all'obiettività dei propri resoconti, ma profondamente convinto dell'insufficienza della semplice relazione dei fatti priva di qualsiasi riflessione (seppur rigorosamente nella separazione – che deve essere inequivocabile – tra notizia e commento), Camus sviluppò la propria nozione di deontologia professionale come giornalista alla luce del senso di responsabilità che sentiva naturalmente correlato alla propria condizione di intellettuale che gli era propria.

Vogliamo, in conclusione, citare un contributo giornalistico proveniente proprio da quella parte della produzione camusiana che meno diffusamente abbiamo trattato in questa sede – la seconda metà degli anni Quaranta e poi gli anni Cinquanta- relativo appunto al ruolo dell'intellettuale; una definizione in cui si possono trovare insieme il fondamento e il coronamento della laboriosa e articolata elaborazione dell'etica del giornalismo indipendente.

"L'intellettuale parlerà, con voce esitante, e lo farà invano. A lui non arriverà una risposta, ma un'imprecazione e la polemica più imbecille. [...] Se sa stare al suo posto, senza cattiva coscienza, senza atteggiarsi a virtuoso o a duro, uno scrittore può dare il suo contributo alla cosa pubblica: non può restarsene da parte. Quando il giorno è abbastanza inoltrato, per quel poco che il sole si degni di mostrarsi [...] scopre finalmente che tutto questo presuppone una fede che lo giustifichi. [...] Questa fede è la libertà, la libertà folle come l'amore che viene detto tale, la grande passione carnale che, allo stesso tempo, travolge e giustifica tutto. Ma è anche la fatica spossante di tutti i giorni, per palesare i limiti dell'uomo e confrontarsi senza posa con la smisurata oppressione. [...] La libertà è un grido, seguito da una lunga pena, non un conforto, non un alibi. E una volta definita così, la si deve sposare

¹⁵ Curiosamente, *La Peste* venne pubblicata il 10 giugno 1947, esattamente una settimana dopo l'ultimo editoriale che Camus scrisse per *Combat*.

¹⁶ Cfr: Jeanyeves Guérin, «Journalisme», in: Id. (éd.), *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, Paris 2009, p. 446.

senza riserve.”¹⁷

Riferimenti bibliografici

I. Opere di Albert Camus

Edizioni complete

- *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, a cura e con intr. di R.Grenier, Bompiani, Milano 1988

Edizioni singole

- *Mi rivolto dunque siamo. Scritti politici*, tr. di Guido Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2008
- *Miseria della Cabilia*, tr. di Marco Vitale, Aragno, Torino 2011
- *Il futuro della civiltà europea*, tr. di Alessandro Bresolin, Castelvecchi, Roma 2012

II. Opere su Albert Camus

- Di Pilla Francesco, *Albert Camus*, Milella, Lecce 1971
- Guèrin Jeanyves (éd.), *Dictionnaire Albert Camus*, Robert Laffont, Paris 2009
- Lottman Herbert R., *Albert Camus*, Jaca Book, Milano 1984
- Sartre Jean-Paul, *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 1966
- Smets Paul (éd.), *Albert Camus. Textes réunis à l'occasion du 25eme anniversaire de la mort de l'écrivain*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 19 aprile 1985.

¹⁷ A.Camus, Sous le signe de la liberté, "L'Express", ottobre 1955, in: Id., *Mi rivolto dunque siamo. Scritti politici*, Elèuthera, Milano 2008, pp. 113-115

IL MODERNO OLTRE IL POST-MODERNO UNA PRESENTAZIONE DEL PENSIERO DI THOMAS HOBBS

Sergio A. Dagradi

La riconsiderazione di cui il pensiero di Thomas Hobbes (1588-1678) ed alcune sue concettualizzazioni (le tesi contrattualiste, l'uscita dello stato di natura, la fondazione di una teoria positivista dell'ordinamento giuridico, il suo decisionismo e volontarismo, il modello dell'originario stato di natura come chiave di lettura dei rapporti internazionali, solo per fare alcuni esempi) hanno goduto nel corso della riflessione filosofico-politica del secondo Novecento – a partire, in particolare, dall'opera di Carl Schmitt (1888-1985) – è all'origine delle seguenti pagine che, molto modestamente, vorrebbero offrire un'occasione di rilettura dello stesso pensiero e di rimediazione di alcuni aspetti della sua cogente attualità, in particolare alla luce della disamina operata da Michel Foucault (1926-1984) sull'origine di quella nuova arte di governo dello Stato moderno da lui stesso definita *gouvernementalité*.

1. Una contestualizzazione

Un'adeguata comprensione di Hobbes non può prescindere da una precisa collocazione della sua elaborazione teorica rispetto ad alcuni snodi problematici della società del tempo. Solamente alla luce di questi è infatti comprensibile il percorso di pubblicazione delle sue opere.

Il proprio sistema filosofico completo avrebbe, infatti, dovuto essere esposto negli *Elementa philosophiae*, ordinati – secondo il progetto originario – in tre trattati: il *De corpore*, nel quale avrebbero trovato posto le considerazioni sulla fisica (precedute da alcune indicazioni sulla logica informante il sistema stesso); il *De homine*, un trattato antropologico; e il *De cive*, nel quale si riprometteva la presentazione del suo pensiero propriamente politico. Tuttavia il primo dei trattati a venir pubblicato fu proprio quest'ultimo (nel 1642), mentre solamente nel 1649 riprenderà a lavorare agli altri due, che appariranno rispettivamente nel 1655 e nel 1658, ossia dopo la pubblicazione di un'altra sua opera a carattere politico, il famoso *Leviathan*¹.

L'anticipazione della pubblicazione del trattato propriamente politico degli *Elementa*, fatto seguire proprio dal *Leviathan*, non è certamente casuale, ma nasce dall'urgenza, sentita da Hobbes in quegli anni, di trovare una risposta argomentativa forte ai gravi problemi che attraversavano la società inglese del tempo: si trattava di elaborare una dottrina politica in grado di proporsi come elemento di orientamento per l'uscita da un periodo caratterizzato dall'ascesa della *gentry* e dalla diffusione del puritanesimo, dalla guerra dei Trent'anni, nonché dalle tensioni della corona inglese – passata nelle mani degli Stuart – con le popolazioni irlandese e scozzese, acuitesi anche in dissidi interni e culminati nella guerra civile (1642-1648). Hobbes si trovava dinanzi a quella congerie di accadimenti storici che – nell'interpretazione fornitane, esemplarmente, da Foucault – ha costituito uno degli elementi problematici dell'emergenza di quella nuova arte di governo dello Stato, denominata *gouvernementalité*².

¹ Si cfr. Arrigo PACCHI (a cura di), Thomas Hobbes. Logica, libertà e necessità, Principato, Milano 1969, pp. 6-10.

² Sul concetto di *gouvernementalité*: Michel FOUCAULT, *La gouvernementalité*, testo stabilito, trascritto e tradotto in italiano da Pasquale Pasquino in «Aut-aut», fasc. 167-168 (1978), pp. 12-29. Con questo termine Foucault ha – come noto – inteso individuare una nuova razionalità, specifica nell'arte di governare gli Stati moderni, come capacità di amministrazione puntuale ed efficace degli individui, dei beni e delle ricchezze presenti su un territorio, al fine di assicurare la prosperità dei membri della stessa comunità politica mediante lo sviluppo e l'incremento di ogni settore di questa. La *gouvernementalité*, pertanto, come quell'arte del governo che ha innestato l'esercizio economico (inteso originariamente come saggezza nell'amministrare l'*oikos*, la famiglia ed i suoi membri) nel cuore dell'esercizio politico del governo di una nazione: «Governare uno Stato significherà pertanto mettere in opera l'economia, un'economia, al livello dell'intero Stato, e cioè esercitare nei confronti degli abitanti, delle ricchezze e del comportamento di tutti e di ciascuno, una forma di sorveglianza, di controllo altrettanto attenta di quella del padre di famiglia sulla casa e i suoi beni» (ivi, p. 17). La *gouvernementalité*, si potrebbe forse provare a sintetizzare, pone quindi il problema del politico come problema anzitutto e per lo più economico, e pone – corrispettivamente – un certo modello di economia come connesso all'esercizio del potere sovrano. Sulla nozione di *gouvernementalité* e un suo primo inquadramento

Hobbes si fece quindi carico di questa problematicità, focalizzandola proprio attorno all'elemento della sovranità. Il problema, nella prospettiva hobbesiana, diverrà quello di definire attraverso quali procedure istitutive della sovranità sia possibile garantire a questa l'esercizio del governo, il dispiegarsi di un'azione efficace di governo nel tempo presente e la risposta sarà trovata – come noto – nella teoria del contratto sociale.

In questi termini il problema della sovranità e delle sue finalità sembrerebbe essere originariamente pensata da Hobbes ancora secondo caratteri per certi versi pre-moderni³: è la volontà di vivere in una società pacificata – o per meglio dire l'amore per la pace, lui che nell'autobiografia in distici latini si definì *gemello della paura*, essendo nato in un'epoca così tumultuosa – che deve essere considerata come origine e finalità del suo pensiero politico⁴. Espresso nei termini utilizzati da Foucault, il *vivere in pace* si tradurrebbe nell'intendere il fine della sovranità come la garanzia di un rispetto della legge e delle istituzioni da parte dei sudditi che, come detto, andrebbe a collimare circolarmente con l'esercizio della stessa sovranità e il proprio mantenimento. Il problema a cui Hobbes cercò di mettere capo era: come dare fondamento e come garantire una sovranità capace di questa finalità autoreferenziale? Lungo questa traiettoria, tuttavia, vedremo sarà necessario analizzare in modo maggiormente complesso – e moderno – la soluzione individuata dallo stesso Hobbes.

Allo stesso tempo questo tentativo volle essere una risposta politica universale, e non contingente e particolare, al problema della convivenza pacifica. Una proposta, detto altrimenti, non riferibile unicamente alla situazione delle isole britanniche, ma generalizzabile come vero e proprio trattato di filosofia politica. La proposta di Hobbes si presentava, in questi termini, contraddistinta da un carattere di astrattezza che, se da un lato, procedendo dall'universalità di assiomi certi per deduzioni necessarie, attraverso il metodo della *demonstratio*, rendeva questo stesso metodo razionalistico degno della tradizione scientifica che andava affermandosi in Europa⁵, dall'altro, proprio per la sua astrattezza, mostrava un altro tratto di discontinuità rispetto a una nuova arte del governo attenta invece alla specificità e particolarità dei contesti della propria azione.

Da questa prospettiva d'analisi e per i due motivi appena menzionati il testo hobbesiano si presenta quasi come termine *a quo* del processo di emergenza della nuova arte del governo presentato da Michel Foucault come *governamentalità*.

2. Una filosofia materialista, meccanicistica e nominalista

Un ulteriore elemento da considerare nella lettura del pensiero di Hobbes è l'impronta materialistica e meccanicistica del suo sistema filosofico.

La risposta alla situazione politica è data, come detto in precedenza, da una rigorosa lucidità deduttiva: la filosofia è un sapere razionale e che si mostra tale, fondando in tal senso un sapere veramente scientifico, in quanto è universale e necessario. Nella lettera dedicatoria al conte di Devonshire, posta in apertura del *De cive*, Hobbes rivendicherà proprio il merito di questo suo tentativo:

La vera saggezza non è altro che la conoscenza della verità in ogni materia. Poiché essa deriva dalla memoria di cose e fatti, risvegliata da nomi certi e ben definiti, non c'è bisogno dell'entusiasmo di uno spirito pronto e impetuoso, ma della retta ragione, cioè della filosofia. Attraverso di questa, infatti, si apre la strada, dall'osservazione delle cose singole, ai principi universali⁶.

Come noto, la conoscenza è possibile per Hobbes solamente attraverso due procedimenti: o mediante la conoscenza dei fenomeni in base alla cognizione delle loro cause prime o, per converso, dalla comprensione di

nell'evoluzione del percorso teorico di Michel Foucault: M. SENELLART, Michel Foucault: governamentalità e ragion di stato, (1993), tr. it. in «Archivio della Ragion di Stato on line», URL: <http://www.filosofia.unina.it/ars/senellart.html>.

³ Assumendo evidentemente la governamentalità, sulla scorta dell'analisi di Foucault, anche come cifra della modernità.

⁴ È l'approccio interpretativo dell'analisi, ad esempio, di Raymond Polin: Raymond POLIN, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, P.U.F., Paris 1956. Per un collegamento tra vita, vicende pubbliche e opere di Hobbes rimando anche ad Arrigo PACCHI, Introduzione a Hobbes, Laterza, Roma-Bari 1995⁵ (1ª ed. 1971).

⁵ Norberto BOBBIO – Michelangelo BOVERO, Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelomarxiano, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 36-39. Sul metodo di Hobbes rimandiamo a Mario DAL PRA, Note sulla logica di Hobbes, «Rivista critica di storia della filosofia», a. 17 (1962), fasc. 4, pp. 411-433; Alexander BIRD, Squaring the Circle: Hobbes on Philosophy and Geometry, «Journal of History of Ideas», a. 57 (1996), fasc. 2, pp. 217-231.

⁶ Thomas HOBBS, Opere politiche, vol. I, Elementi filosofici sul cittadino, tr. it. a cura di Norberto Bobbio, U.T.E.T., Torino 1959, p. 59.

queste cause in base alla conoscenza degli effetti. Avremo in tal senso due modelli di conoscenza distinti, precedenti rispettivamente *a priori* e *a posteriori*. Inoltre, all'interno di questo quadro, le discipline che indagano la natura possono procedere, secondo Hobbes, solamente per via ipotetica nella conoscenza del loro oggetto, poiché le cause prime della natura non sono poste dall'uomo e quindi non sono a lui accessibili in modo certo. Per Hobbes, quindi, l'uomo può risalire con sicurezza alle cause dei soli fatti da lui prodotti, delineando un ulteriore motivo di contrapposizione tra le scienze matematiche e morali (la cosiddetta filosofia civile, costituita dall'etica e dalla politica) che possono procedere mediante dimostrazioni a priori, e le scienze naturali, indaganti quei fenomeni creati da Dio e attorno ai quali l'uomo può fare solo delle supposizioni, ovvero procedere con dimostrazioni non solamente a posteriori, ma di conseguenza anche non necessarie e solo probabili⁷.

È in questa prospettiva che va inteso, pertanto, il materialismo e il meccanicismo del suo sistema. La filosofia ha per oggetto, secondo Hobbes, qualsiasi corpo del quale possa essere concepita una qualche generazione. I corpi estesi e materiali sono quindi i soli oggetti possibili della ragione: solamente ciò che ha un corpo fa o subisce un'azione e, quindi, può essere oggetto di generazione o come causa o come effetto. Il corpo è l'unica realtà, l'unica sostanza realmente esistente in se stessa e il movimento è l'unica spiegazione di tutti i fenomeni naturali: i concetti di causa, azione e forza sono pertanto riconducibili, nella filosofia meccanicistica e materialistica di Hobbes, al movimento dei corpi estesi. Solamente di oggetti generabili può quindi esservi scienza, essendo i soli enti dei quali si possa conoscere la causa produttiva.

La conseguenza di questa impostazione metodologica è che su queste basi: a) è escluso dalla conoscenza umana Dio, poiché non essendo oggetto di generazione non può essere oggetto di una scienza fondata su un ragionamento che lega causa ed effetti; b) la conoscenza della realtà naturale, come detto, può essere solo ipotetica. Indi è esclusa a priori dall'orizzonte del discorso politico di Hobbes qualsiasi possibilità di un fondamento teologico (ovvero rimandante a Dio⁸) o ontologico (fondato sulla possibilità di una conoscenza oggettiva delle leggi naturali) dello stesso ordine di discorso.

Ma questa impostazione ci fornisce ulteriori elementi per un'adeguata comprensione del discorso politico hobbesiano. La metodologia di Hobbes è basata su una logica che possiamo definire operazionista: ragionare equivale infatti a calcolare (*Leviathan* I, 5). È il calcolo che consente i processi conoscitivi sopra esposti, estendendo questa procedura dalle matematiche ad ogni campo del sapere umano. Per intendere questa estensione è inoltre necessario richiamare la posizione nominalista di Hobbes (*De corpore* I, 3). Ogni esperienza immediata della realtà produce nell'uomo delle *idee semplici*: il ripetersi delle esperienze porta ad un chiarimento di questo contenuto mentale, attraverso un'operazione di addizione o sottrazione tra l'una e l'altra appunto di queste esperienze, fino a comporre un concetto chiaro e distinto di ogni ente di cui si è fatta esperienza. Il concettualismo hobbesiano si traduce in questo punto in nominalismo: il concetto è l'unità di misura per il conferimento di un nome. Detto altrimenti: il concetto semplice appare come l'entità minima, tanto gnoseologica che psicologica, su cui si innesta l'attribuzione – arbitraria – del nome, il quale appare ad Hobbes come quel segno convenzionale che consente all'uomo di generalizzare e rendere comunicabili le proprie esperienze. Nell'uso del linguaggio è possibile individuare tanto la specificità distintiva dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi, quanto la modalità mediante la quale la razionalità umana, come calcolo, si esprime⁹. Il calcolo o ragionamento, che si esprime mediante proposizioni e sillogismi (logica deduttiva), è un calcolo di nomi, attraverso il quale la concettualizzazione dell'esperienza umana può essere raffrontata e può giungere a un accordo che – pur muovendo dall'arbitrarietà dei segni – possa non di meno ambire a una qualche universalità. È chiaro infatti che il discorso logico si rivolge al piano linguistico, non a quello ontologico: gli universali sono nomi di nomi (*Leviathan* I,

⁷ Su queste distinzioni si cfr. anche Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 9, (1651), tr. it. a cura di Arrigo Pacchi, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2005¹⁰ (1^a ed. 1989), p. 67-68.

⁸ La posizione di Hobbes non gli impedirà, comunque, di far coincidere le leggi naturali con le leggi divine nel IV capitolo del *De cive*. Su questo aspetto Greg FORSTER, *Divine Law and Human Law in Hobbes*, «History of Political Thought», a. 24 (2002), fasc. 2, pp. 189-217.

⁹ «[...] l'invenzione più nobile e proficua di ogni altra fu quella del discorso [speech; n.d.r.] che consiste di nomi o appellativi e della loro connessione. Grazie a questa invenzione gli uomini registrano i loro pensieri, li richiamano quando sono passati o li dichiarano anche gli uni agli altri per reciproca utilità o per comunicare. Senza di essa non ci sarebbero stati fra gli uomini né Stato, né società, né contratto, né pace più di quanto non vi sia fra leoni, orsi e lupi» (Thomas, HOBBS, *Leviathan*, I, 4, op. cit. p. 25). È interessante notare come in questa affermazione si menzioni accanto alle istituzioni che evidentemente rendono possibile la convivenza civile e la pace tra gli uomini (lo Stato e la società), anche l'istituto del contratto che, come visto, viene a giocare un ruolo centrale non solo nella teoria politica, ma finanche nell'epistemologia di Hobbes.

4)¹⁰. Questa concezione nominalistica implica anche che è il rispetto formale delle regole di connessione dei nomi tra di loro (a livello di proposizione prima e di sillogismo poi) a fornire il criterio di verità o falsità di una proposizione e di un ragionamento (*Leviathan* I, 4).

Quel è allora lo statuto epistemologico del discorso politico hobbesiano? Esso si presenta come un discorso logico-deduttivo, modellato sulla matrice della scienze matematico-geometriche: partendo dall'autoevidenza di alcuni principi primi, come tali universali, si tratterà di ricavarne le conseguenze necessarie e altrettanto universali. Questi principi saranno immanenti al piano dell'empiria, riferendosi eminentemente all'orizzonte materiale, fisico dell'esistenza umana: in tal senso il discorso politico hobbesiano è un discorso materialistico¹¹. Un discorso materialistico condotto ad un elevato grado di formalizzazione logico-deduttiva e divenuto in tal senso universale: un audace tentativo di un razionalismo materialistico, fiducioso nella capacità ordinatrice dell'azione umana in un campo nel quale le cause produttive dei fenomeni e delle entità in oggetto sono, come detto, poste dall'uomo. L'azione politico-legislativa umana – potremmo azzardare – ha un carattere costitutivo rispetto alla realtà sociale: partendo dal riconoscimento di alcuni principi universali e razionali, ma al contempo materiali e concreti (nel senso anzidetto), la pone in essere deduttivamente.

3. L'antropologia hobbesiana: la conflittualità originata dai bisogni

Il principio assunto come primo assioma all'edificazione del proprio sistema politico descrive pertanto quella che secondo Hobbes è la condizione originaria dell'uomo, nella sua concreta e materiale esistenza. Ma, proprio per la formalizzazione che, come detto, accompagna il suo discorso, questo principio è un principio che si presenta a noi come puramente razionale: Hobbes, in altri termini, non crede nella possibilità di poter identificare un'epoca storica corrispondente allo stato di natura universale di tutti gli uomini (pur potendola verificare per alcuni dei popoli che le prime esplorazioni geografiche del tempo avevano fatto conoscere)¹².

Hobbes esclude, in avvio di argomentazione, l'ipotesi di un uomo socievole per natura (*De cive* I, 2) sulla scorta proprio di una sua analisi antropologia che, sebbene enucleerà compiutamente nel posteriore *De homine*, aveva comunque già tratteggiato nelle sue linee essenziali nel *De cive*¹³. L'uomo si presenta come un corpo non vincolato, ossia libero, seppur nei termini della sua *libertà d'azione*: condizionato da appetiti, *non è libero da coazioni interiori*. La meccanica del suo corpo può quindi essere descritta attraverso un rigido determinismo (che, come detto, sarà compiutamente esposto solamente nel posteriore *De homine*, in particolare nei capitoli 12-13). Possiede invece libertà d'azione, è cioè dotato di un *volere*, sempre che non vi siano coazioni esteriori: e questo volere si esprime attraverso le *deliberazioni* della nostra ragione¹⁴. L'uomo è infatti naturalmente anche dotato di ragione (*De cive* I, 1), ossia di una capacità – come detto in precedenza – di calcolare: la deliberazione è precisamente un atto di volontà in presenza di opzioni diverse che vengono soppesate razionalmente dall'individuo; è la scelta che pone fine, rispetto ad una situazione data, alla libertà di compiere o non compiere una determinata azione (*Leviathan*, I, 6)¹⁵.

¹⁰ Possiamo anzi dire che, in una prospettiva molto affine ai risultati acquisiti dalla riflessione filosofica novecentesca, Hobbes è consapevole della distanza con la realtà materiale e concreta su cui ogni discorso si sviluppa e organizza la propria configurazione d'ordine del mondo. Sempre in *Leviathan* I, 4, ad esempio, afferma: «[...] nel mondo non esiste nulla di universale ad eccezione del nome. Le cose nominate, infatti, sono tutte individuali e singolari» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit. p. 27), con un'evidente ripresa della posizione aristotelica in materia.

¹¹ Si osservi, ad esempio, la minuziosa analisi e classificazione delle passioni umane – ritenute da Hobbes il conato, ossia il momento aurale e interno al corpo umano di ogni azione – condotta nel capitolo sesto della prima parte del *Leviathan* (ivi, pp. 41-51).

¹² Come opportunamente sottolineato anche da Bobbio in Norberto BOBBIO – Michelangelo BOVERO, *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, op. cit., p. 49. Si leggano, comunque, anche i numerosi rimandi all'opera hobbesiana in Sergio LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Laterza, Bari 1972.

¹³ Sull'antropologia hobbesiana si cfr. Andrea NAPOLI, *Metafisica e fisiologia dell'emotività in Hobbes*, in Arrigo PACCHI (ed.), *Hobbes oggi*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 279-330; Emilia GIANCOTTI, *Appunti sulle radici antropologiche della teoria hobbesiana dell'assolutismo*, in Daniela BOSTRENGHI – Cristina SANTINELLI (a cura di), *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 231-238; Alfredo FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.

¹⁴ Sull'importanza di questa libertà d'azione come contributo di Hobbes alla moderna dottrina politica, ossia di un concetto che pensa la libertà non secondo astratte categorie metafisiche, bensì partendo dal riconoscimento dell'orizzonte sociale entro il quale ogni azione deve essere valutata nella sua libertà effettiva, si è soffermato Max HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1970; tr. it. di Giorgio Backhaus, *Gli inizi della filosofia borghese*, Einaudi, Torino 1978, pp. 32-36.

¹⁵ Precisamente Hobbes chiama volontà l'ultima inclinazione prima della deliberazione (*Leviathan*, I, 6).

L'uomo, dicevamo, è gettato nella sua condizione naturale in uno stato di tensione costante: i bisogni a cui deve porre soddisfazione, sulla scorta delle esigenze incessanti del proprio corpo-meccanico, lo pongono costantemente di fronte a delle scelte, ovvero alla necessità di calcolare tra opzioni diverse, per mantenersi in vita. In tal senso non si può dare, per Hobbes, nessun bene assoluto: ipotizzare l'esistenza di un bene assoluto raggiungibile dall'uomo significherebbe ipotizzare un possibile stato di quiete perfetta del corpo umano nel quale nessun bisogno si manifesterebbe. Ma tale condizione di assenza di bisogni è quello della cessazione di ogni attività vitale del corpo, ossia della morte dell'individuo. Non c'è vita senza bisogno, senza bisogni sempre nuovi, verso il soddisfacimento dei quali la deliberazione umana deve orientare il proprio calcolo e la propria azione. Dice esemplarmente Hobbes nel *Leviathan*: «[...] finché viviamo quaggiù non esiste nulla di simile ad una perpetua tranquillità di spirito. La vita stessa, infatti, non è altro che movimento e non può mai essere senza desiderio o senza timore, non più di quanto possa essere senza sensazione¹⁶». Invero: «Poiché la costituzione del corpo umano è in continuo mutamento, non è possibile che le stesse cose causino sempre in esso gli stessi appetiti e le stesse avversioni ed è ancor meno possibile che tutti gli uomini consentano nel desiderio di un solo e medesimo oggetto¹⁷».

La ragione calcolatrice si manifesterà, di conseguenza, in rapporto al principio di autoconservazione, che assurge a unico criterio di scelta legato alla propria esistenza. Argomentava già nel *De cive* (I, 8):

Poiché il diritto a perseguire un determinato fine sarebbe concesso invano a chi non si vedesse concesso pure il diritto ai mezzi necessari per raggiungerlo, ne viene di conseguenza, che ciascuno, avendo il diritto alla propria conservazione, deve avere anche il *diritto di usare tutti i mezzi e di compiere tutte le azioni, senza le quali non sarebbe possibile conseguire il fine della propria conservazione*¹⁸.

Il diritto di natura coinciderà, allora, con la libertà che ognuno ha di usare il proprio potere¹⁹ per la conservazione della propria natura, ossia della propria vita (*Leviathan* I, 10). Ogni valutazione morale di bene e male risulta inadeguata (*Leviathan* I, 13), e non si può neppure parlare di una morale soggettiva; è una situazione assolutamente pre-morale, poiché la morale implicherebbe una qualche forma di rapporto con l'altro, mentre in questo caso il discrimine unico dell'azione risiede nelle circostanze soggettive dell'azione stessa: è positivo ciò che egoisticamente si desidera, negativo ciò che si rifugge; è positivo il soddisfacimento di un proprio peculiare e personale bisogno, negativo il fallimento di questo (*Leviathan*, I, 6)²⁰.

La natura ha inoltre egualmente dotato ogni uomo dei mezzi necessari a conseguire la propria conservazione e il soddisfacimento dei propri desideri: tutti hanno gli stessi diritti su ogni cosa (*ius in omnia*) (*De cive* I, 10)²¹. Infatti, afferma Hobbes nel *Leviathan* (I, 13): «[...] la differenza tra uomo e uomo [*in natura*, n.d.r.] non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. [...] Quanto alle facoltà della mente [...], trovo che tra gli uomini vi sia un'eguaglianza ancora più grande di quella della forza fisica²²». Questo determina – inevitabilmente – il sorgere di una situazione nella quale il tentativo di appropriazione di tutti a tutto genera conflittualità: il desiderio di possesso della medesima cosa, la diversità di opinioni circa la conduzione di un'azione o anche la vanagloria di chi sovrastima la propria forza e quindi il proprio potere sugli altri determinano una situazione di guerra tra gli individui (*De cive* I, 3-6; *Leviathan* I, 11; I, 13). Lo stato di natura è pertanto descrivibile come una situazione originaria di guerra tra gli uomini, di *bellum omnium contra omnes* (*De cive* I, 12), nella quale *homo homini lupus*, ogni uomo è lupo all'altro uomo: «[...] la natura della guerra non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso

¹⁶ Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 6, op. cit., p. 51.

¹⁷ Ivi, p. 43. Si cfr. anche ivi, I, 11, in part. p. 78.

¹⁸ Thomas HOBBS, *Opere politiche*, vol. I, *Elementi filosofici sul cittadino*, op. cit., p. 87.

¹⁹ Per Hobbes il potere di un uomo «[...] consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro [...]» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit., p. 69).

²⁰ Su questi aspetti si cfr. Bernard GERT, *Hobbes and psychological egoism*, «*Journal of the History of Ideas*», a. 28 (1967), fasc. 4, pp. 503-520.

²¹ Detto altrimenti: «A questa medesima condizione [quello dell'originario stato di natura] consegue anche che non esiste proprietà, né dominio, né distinzione tra mio e tuo, ma appartiene ad ogni uomo tutto ciò che riesce a prendersi e per tutto il tempo che riesce a tenerlo» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 13, op. cit., p. 103).

²² Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit., p. 99.

questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario²³».

Ecco allora che il problema politico, il problema della pace, che è stato detto essere posto a fondamento dell'intero percorso teorico hobbesiano, credo possa venire re-investito nei termini con i quali Foucault ha impostato il problema della *governamentalità*, ossia come un problema di natura anzitutto *economico*. Ed economico non tanto nel senso moderno del termine – ossia come gestione dei beni e delle risorse complessive di una comunità – ma nel senso originario, greco, della gestione dell'*oikos*, ossia in una accezione privatistica della gestione dei beni in vista del soddisfacimento dei propri bisogni²⁴. Il problema hobbesiano è esattamente ed esemplarmente il problema che Foucault ha indicato come quello caratterizzante la nuova arte del governo: come fare entrare l'economia (nel senso di *oikonomia*) nello Stato? Nello specifico dell'opera di Hobbes: come disinnescare la conflittualità che sorge dal problema *economico* (nel accezione privatistica suddetta del termine) del soddisfacimento dei propri bisogni, assicurando una situazione collettiva di pace? Come fare entrare l'economia, così intesa, nell'ambito di uno Stato che – come andremo ad illustrare – solo può garantire condizioni di vita sicure e non conflittuali, e pertanto porsi come garante ultimo alla possibilità di soddisfacimento di ogni bisogno di ciascun suddito, a partire dal mantenimento della vita come sua precondizione²⁵?

4. Il fondamento della società civile e dello Stato nel Leviathan

Di fronte al pericolo costante rappresentato dallo stato naturale di guerra permanente la ragione insorge, poiché la legge che la governa – l'autoconservazione – porta, come detto, ogni uomo a calcolare tra le differenti situazioni quella più favorevole al soddisfacimento e al mantenimento di sé. La ragione si esplica come facoltà operativa, calcolatoria, e manifesta il suo calcolo rispetto alle opzioni di soddisfacimento dei propri individuali bisogni: è in sé una ragione egoista.

Il primo dettame della retta ragione viene quindi a riformularsi, di fronte a questa situazione, in termini precisi:

Tuttavia, per la già detta uguaglianza di forze, e di tutte le altre facoltà umane, gli uomini viventi nello stato naturale, cioè nello stato di *guerra*, non possono attendersi il perdurare della propria conservazione. *Perciò, che si debba tendere alla pace, sinché luccica qualche speranza di poterla ottenere, si debba cercare soccorsi per la guerra, è il primo dettame della retta ragione, cioè è la prima legge di natura [...] (De cive I, 15)*²⁶.

Nel *Leviathan* la definizione della prima legge di natura discende direttamente dalle definizioni di diritto di natura (*Jus Naturale*) e di legge di natura (*Lex Naturalis*). Posto che il diritto di natura «[...] è la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine²⁷», e che per legge di natura intendiamo «[...] un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che proibisce ad un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita o che gli toglierebbe i mezzi per conservarla, e non di fare ciò che egli considera meglio per conservarla²⁸», ne consegue la seguente prima legge di natura: «*che ciascuno debba cercare la pace per quanto ha speranza di ottenerla, e che, se non è in*

²³ Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 13, op. cit., p. 101. Per un'analisi del rapporto con l'altro da sé nella dottrina politica di Hobbes si cfr. Daniela BOSTRENGHI, La questione dell'alterità in Thomas Hobbes, «Paradigmi», n.s., a. 20 (2002), fasc. 3, pp. 571-586. Sempre stimolanti le osservazioni in Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, University of Chicago Press, Chicago 1952, pp. 11-27 e quelle, più recenti, in Mario REALE, Da che nasce il conflitto nello stato di natura, «La Cultura», a. 32 (1994), fasc. 2, pp. 251-284.

²⁴ È interessante notare come, in un passo nel quale Hobbes descrive i motivi di insorgenza della conflittualità tra gli uomini, il rimando sembra proprio essere alla dimensione propria della famiglia allargata: «[...] ricorrono alla violenza [gli uomini] per rendersi padroni della persona di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli e del loro bestiame [...]» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 13, op. cit., p. 101).

²⁵ In modo significativo Hobbes stigmatizza i problemi anzitutto di natura economica che la situazione di guerra permanente genera: «In tali condizioni, non vi è posto per l'operosità ingegnosa, essendone incerto il frutto: e di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per spostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza [...]» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 13, op. cit., p. 102). Altrettanto eloquentemente Hobbes sottolinea come – oltre alla paura della morte – la passione che induce gli uomini a cercare la pace sia «[...] il desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità ingegnosa» (ivi., pp. 103-104).

²⁶ Thomas HOBBS, *Opere politiche*, vol. I, *Elementi filosofici sul cittadino*, op. cit., p. 93. Sul ruolo della paura nel sistema politico hobbesiano rimandiamo a Dino PASINI, *Paura reciproca e paura comune in Thomas Hobbes*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», a. 52 (1975), fasc. 4, pp. 641-691.

²⁷ Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 14, op. cit., p. 105.

²⁸ *Ibidem*.

*grado di ottenerla, gli sia lecito cercare e utilizzare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra*²⁹».

Questa legge non appare tuttavia come un'obbligazione, mancando del carattere della coercitività³⁰: non limita pertanto la libertà d'azione dell'uomo nello stato di natura, risultando maggiormente inscrivibile nel quadro di una naturale tendenza utilitaristica (e, potrei azzardare, anche economicista) fondata sul retto uso della ragione. In tal senso potremmo affermare essere l'efficacia che tale legge lascia presagire nei suoi effetti a renderla razionalmente perseguibile. È dunque un motivo di carattere ascrivibile ad una dimensione di pensiero che potremmo definire economico (nella fattispecie utilitaristico) a presiedere l'ordine del discorso hobbesiano.

Essendo ogni individuo dotato di ragione, ed essendo la premessa del ragionamento politico dal quale Hobbes è partito anche il postulato immediatamente autoevidente dal quale ogni ragionamento politico umano deve condurre le proprie deduzioni, ogni calcolo condotto in modo corretto non potrà che portare ciascun individuo alle medesime conclusioni di natura politica³¹: la sopravvivenza mediante la pace o mediante alleanze belliche sarà la prima legge di natura per ogni uomo. Detto altrimenti: se la ragione calcolante presente in ciascun uomo è quel tribunale che deve giudicare la legittimità di una legge rispetto alla possibilità di essere derivata o dedotta da principi veri, a loro volta tutti derivanti da un unico e solo principio – l'autoconservazione –, tutti gli uomini giudicheranno legittimo il fatto che bisogna cercare la pace quando la si può avere e quando non la si può bisogna cercare aiuto per la guerra (*De cive*, II, 2).

Il calcolo farà quindi convergere razionalmente gli uomini verso la soluzione più ragionevole alla conflittualità che lo stato di natura genera: la stipulazione di un patto sociale. Il patto sociale rappresenta il convergere del calcolo comune verso il riconoscimento della limitazione dell'istinto utilitaristico individuale come fonte di maggior sicurezza reciproca. La ragione umana calcola in modo utilitaristico e l'utilità individuale non è più riconducibile ad un esercizio illimitato del potere originario, bensì ad una sua volontaria limitazione. È questo che prescrive, nel *Leviathan* la seconda legge di natura (I, 14):

*[...] che si sia disposti, quando anche gli altri lo siano, a rinunciare, nella misura in cui lo si ritenga necessario alla pace e alla propria difesa, al diritto su tutto e ci si accontenti di avere tanta libertà nei confronti dagli altri quanta se ne concede agli altri nei confronti di se stessi*³².

Il patto, in tal senso, si presenterà come conclusione di una deduzione razionale dalle leggi di natura e si istituirà non tanto come patto federativo, d'unione (*pactus societatis*) bensì come patto di sottomissione (*pactus subiectionis*): l'uscita dallo stato di natura ed il sorgere di una società civile è impensabile senza la contemporanea costituzione di uno Stato (*Leviathan* II, 17). Il patto, detto altrimenti, deve servire a sostituire al potere di ciascuno – causa ultima della conflittualità – un potere comune che solo può garantire la pace:

Poiché la convergenza di molte volontà verso un solo scopo non basta per conservare e istituire una stabile difesa, si richiede che la volontà di tutti sia, nella scelta di quel ch'è necessario per il mantenimento della pace e per la difesa, una sola (*De cive* V, 6)³³.

Lo Stato – o per meglio dire, un potere comune posto al di sopra delle parti e che abbia forza e diritto a sufficienza per imporre i patti³⁴ – appare come unico rimedio all'egoismo e alle passioni umane e pertanto il patto non potrà che essere di sottomissione verso una figura terza, investito appunto di questo potere comune: il

²⁹ *Ivi*, p. 106.

³⁰ Hobbes aveva definito la legge, nel *De cive*, come «[...] l'ordine di quella persona (individuo o assemblea) il cui precetto contiene in sé la ragione dell'obbedienza» (*De cive* XIV, 1; Thomas HOBBS, *Opere politiche*, vol. I, *Elementi filosofici sul cittadino*, op. cit., p. 265). La coercitività della legge deriverebbe in tal senso dall'autorità che la emana e implicante, al tempo stesso, una precisa gerarchizzazione tra governante e governato. La facoltà della ragione umana nel singolo individuo non parrebbe avere lo stesso potere autoritativo e cogente, essendo sempre esposta alla fallacia del ragionamento o al gioco delle passioni: siamo di fronte ad una ragione concepita come umanamente finita e fallibile. La posizione della legge di natura come obbligazione è stata come noto sostenuta da Howard WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Clarendon, Oxford 1957; tr. it. di Anna Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes: la teoria dell'obbligazione*, Laterza, Roma-Bari 1974.

³¹ «[...] tutti gli uomini ragionano per natura allo stesso modo e bene, se hanno dei buoni principi» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 5, op. cit., p. 38).

³² *Ivi*, p. 106.

³³ Thomas HOBBS, *Opere politiche*, vol. I, *Elementi filosofici sul cittadino*, op. cit., p. 149.

³⁴ Si cfr. Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 14, op. cit., pp. 111-112, nonché I, 17, p. 143.

Leviatano³⁵. Si caratterizzerà di conseguenza per:

- a) la rinuncia a tutti i diritti e a tutti i poteri, eccetto il diritto alla vita, e quindi a disobbedire a quel potere sovrano che ordinasse di danneggiare la propria persona o di suicidarsi (*De cive* VI, 13);
- b) il trasferimento unilaterale di questi diritti e di questi poteri ad un autorità terza, appunto il sovrano, mediante una donazione volontaria, oltre che irreversibile;
- c) infine, la totale e incondizionata sottomissione a questo potere sovrano – così istituitosi – in cambio della salvezza della vita, ottenuta proprio grazie al potere che questi può esercitare in forza dell'autorità che gli è stata conferita nell'atto di sottomissione.

Questa autorità pone il sovrano stesso come *absolutus*, sciolto da ogni vincolo con il popolo, e pertanto non soggetto neppure a quella legge positiva di cui lui stesso è fonte al fine di regolamentare la vita sociale e garantire ai sudditi la pace e la sopravvivenza. E a queste leggi si deve, da parte viceversa dei cittadini, obbedienza assoluta, in quanto è la stessa legge naturale che comanda l'osservanza di tutte le leggi (*De cive*, III, 1).

La legge di natura può quindi essere interpretata, a posteriori, come una legge procedurale che deve portare alla necessaria istituzione di un ordine politico e quindi all'emanazione di leggi positive coercitive in grado di mantenere l'ordine. Come notato da Norberto Bobbio, pur essendo Hobbes da considerarsi il vero primo giusnaturalista moderno – per la centralità del metodo rigorosamente razionale nel suo sistema dottrinale – non di meno siamo di fronte ad un giusnaturalismo *sui generis*, che non assume, in altri termini, principi etici oggettivi che fungano da parametro per esprimere un giudizio di valore sulla normazione positiva e, quindi, per la sua validazione. Nessuna valutazione è in tal senso possibile per il sistema hobbesiano: se, come appena detto, è la stessa legge naturale a prescrivere l'osservanza di tutte le leggi, non vi potranno mai essere leggi positive contrarie alla legge naturale³⁶.

Inoltre, per i caratteri summenzionati dell'epistemologia hobbesiana, non è possibile pervenire ad alcuna conoscenza obiettiva della realtà che possa porsi come contenuto di un'etica oggettivista: anche lo studio dell'uomo, essendo l'uomo un corpo mosso da principi che non ha posto lui stesso, ricade nell'ambito di un sapere ipotetico. L'unica morale possibile è quella istituibile dall'uomo sulla base di una rigorosa deduzione razionale. Ma attraverso questo procedimento l'unica morale possibile è quella istituita dallo Stato appunto mediante le leggi: non vi è infatti morale senza vita comunitaria, senza relazione con l'altro, e l'unica relazione non conflittuale con l'altro è resa possibile unicamente dall'istituzione statale. La legge dello Stato fonda la morale: non diviene legge ciò che è bene, ma è bene ciò che la legge comanda (*De cive* XII, 1; XIV, 2). È questa l'unica morale – istituita dalle leggi positive dello Stato (*legalismo etico*) – alla quale il comportamento umano deve conformarsi: peccare significa del resto, per Hobbes, andare contro quella retta ragione sulla cui deduzione proprio le leggi positive sono state fondate (*De cive*, XIV 16). La libertà del singolo ricade così in quegli ambiti d'azione che il patto non definisce, venendosi a configurare secondo la moderna nozione liberale di libertà negativa³⁷.

5. Lo Stato come garante della proprietà: la proprietà come fondamento della società civile?

Come è stato puntualizzato in precedenza, nel cosiddetto stato di natura vige il diritto di tutti a tutto, lo *ius in omnia* (*Leviathan*, I, 13). Non esiste pertanto proprietà privata: appartiene al singolo solamente ciò che un uomo riesce a prendersi e limitatamente al periodo di tempo nel quale riesce a tenerlo. Si può parlare vagamente di possesso³⁸, con l'avvertenza – infatti – che la limitatezza e instabilità della disponibilità materiale della cosa (*cor-*

³⁵ «Volendo dunque dare una definizione dello Stato, dobbiamo dire che esso è un'unica persona, la cui volontà, in virtù dei patti contratti reciprocamente da molti individui, si deve ritenere la volontà di tutti questi individui; onde può servirsi delle forze e degli averi dei singoli per la pace e per la comune difesa» (*De cive* V, 9; Thomas HOBBS, *Opere politiche*, vol. I, *Elementi filosofici sul cittadino*, op. cit., p. 150, corsivo di chi scrive).

³⁶ Si cfr. Norberto BOBBIO, *Formalismo giuridico e formalismo etico*, «Rivista di filosofia», a. 45 (1954), fasc. 3, pp. 255-270 (in particolare le pp. 265-266).

³⁷ In tal senso, secondo Mauro Barberis, lo Stato hobbesiano non può essere letto come la prefigurazione dei moderni regimi totalitari: infatti, «[...] esso governa per mezzo del diritto, tramite comandi sanzionati; inoltre, negli spazi non coperti da tali comandi, resta la libertà naturale, ossia i diritti individuali» (Mauro BARBERIS, *Filosofia del diritto. Un'introduzione teorica*, Giappichelli, Torino 2008, p. 125).

³⁸ Definiamo in generale il possesso come la situazione di fatto in virtù della quale un soggetto ha la disponibilità materiale di una cosa (*corpus possessionis*) e si comporta come proprietario o titolare di un altro diritto reale (*animus possidendi*). Siamo di fronte a una relazio-

pus possessionis) mina alla radice il sorgere della componente psicologica che sempre accompagna il diritto reale del possesso, ossia l'*animus possidendi* (l'intenzione di esercitare sulla cosa un diritto di proprietà o un altro diritto reale).

Viceversa il riconoscimento di un diritto di proprietà³⁹, per le sue caratteristiche costitutive – ovvero la *facoltà di godere* e la *facoltà di disporre* – presuppone un mutuo riconoscimento della stessa da parte degli individui componenti una comunità giuridica, e quindi, nella prospettiva hobbesiana di origine di questa stessa comunità politico-giuridica, la loro cessione di una parte del proprio diritto su tutto. Detto altrimenti: il diritto di proprietà sorge da una limitazione dell'originario diritto di natura (*ius in omnia*) e questo è possibile solamente attraverso un contratto regolamentato da leggi, che a sua volta presuppone il patto fondativo dello Stato a sua tutela. Vediamo in che senso, partendo da una considerazione di Hobbes sul contratto, o meglio su una particolare forma di contratto.

Dice Hobbes:

Il trasferimento del diritto ad una cosa è diverso dal trasferimento o dalla trasmissione, cioè dalla cessione, della cosa stessa. La cosa infatti può essere ceduta insieme con la traslazione del diritto, come nel caso di una compravendita per contanti o di uno scambio di beni o di terre, e può essere ceduta qualche tempo dopo.

Inoltre, uno dei contraenti può cedere la cosa oggetto del contratto da parte sua, e permettere che l'altro adempia la sua parte in un determinato momento successivo, accordandogli fiducia durante questo periodo di intervallo. In questo caso il contratto, per parte del secondo contraente, si dice PATTO O CONVENZIONE. Entrambe le parti possono anche stipulare ora di adempiere il contratto successivamente. In questi casi, in cui viene accordata fiducia a colui che deve adempiere il contratto in un momento successivo, l'adempimento viene chiamato *mantenimento della promessa* o della fiducia e il mancato adempimento, se è volontario, *violazione della fiducia*⁴⁰.

Seppur riferito ad una situazione particolare di transazione, il passo che abbiamo riportato testimonia la preoccupazione prima che attanaglia il pensiero hobbesiano: il mantenimento delle promesse, ossia dei patti e dei contratti in genere.

Nel capitolo quindicesimo del *Leviathan*, Hobbes enuncia in tal senso quella che considera la terza legge di natura: «*gli uomini debbono mantenere i patti che hanno fatto*⁴¹». Senza questa premessa non è stipulabile alcun patto e non è quindi data possibilità alcuna di uscita dallo stato originario di guerra permanente. Eppure, subito dopo questa enunciazione, riemerge il timore hobbesiano che i patti non vengano mantenuti: l'antropologia negativa e pessimista rende necessario un agente terzo tra i contraenti i patti, che li vincoli in modo coercitivo al loro mantenimento.

Pertanto prima che i nomi di giusto e ingiusto [ossia di mantenimento o non mantenimento dei patti, n.d.r.] possano trovar posto, deve esservi un qualche potere coercitivo, per costringere ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti col terrore di punizioni più grandi del beneficio che si ripromettono dalla rottura dei patti medesimi, e per rendere valida quella proprietà che gli uomini acquistano per mutuo contratto in compenso della loro rinuncia al diritto universale (*Leviathan*, I, 15)⁴².

Ne consegue che la proprietà privata non esiste prima e al di fuori dello Stato, essendo lo Stato medesimo il tutore della reciproca rinuncia al diritto universale, ossia allo *ius in omnia*, che – oltre, come detto, aver reso possibile il patto di soggezione al Leviatano, ha implicitamente determinato anche il sorgere del diritto stesso alla

ne di dominio (Gewalt) con una cosa: un potere fisico sulla cosa – di procedere con essa come si vuole – e si differenzia da un potere di tipo giuridico. Dice Adolf Reinach: «[...] designamo la relazione di dominio di una persona su una cosa possesso [Besitz]. Il possesso non è, evidentemente, un diritto, ma una relazione di fatto, se si vuole, un fatto» (Adolf REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», a. 1 (1913), fasc. 2, pp. 685-847; tr. it. di Daniela Falcioni, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano 1990, p. 79).

³⁹ Definiamo in generale la proprietà come il diritto di godere (facoltà di godere) e di disporre (facoltà di disporre) di una cosa in modo pieno ed esclusivo, entro i limiti e con l'osservanza degli obblighi stabiliti dall'ordinamento giuridico. Sulla scorta di quanto evidenziato in precedenza, la proprietà non è quindi un fatto ma, anzitutto, un diritto.

⁴⁰ Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, 14, op. cit., p. 108.

⁴¹ Ivi, p. 116.

⁴² Ivi, pp. 116-117.

proprietà privata. Non solamente, quindi, non esiste proprietà privata senza Stato, ma neppure esiste Stato senza proprietà privata, essendo quest'ultima – nella visione di Hobbes – una conseguenza implicita nella rinuncia originaria del diritto di tutti a tutto.

Il ruolo essenziale svolto dalla proprietà addirittura nel garantire il mantenimento dello Stato risulta evidente nella formulazione della quinta legge di natura, che sottintende una sostanziale coincidenza tra la sfera della società civile e quella dello Stato politico. Questa legge è detta da Hobbes della *compiacenza* in quanto impone che «ognuno deve sforzarsi di adattarsi agli altri (*Leviathan*, I, 15)⁴³». Cosa significa questa necessità di adattamento e cosa abbia a che vedere con il concetto di proprietà viene chiarito nella spiegazione che Hobbes fornisce alla legge medesima:

[...] deve essere lasciato fuori o espulso dalla società, in quanto ostacolo per essa, un uomo che, per l'asperità della sua natura, vuole con ogni sforzo mantenere il possesso di cose che sono per lui superflue ma necessarie per altri, e che, per l'irrefrenabilità delle sue passioni, non è correggibile. D'altronde, dal momento che si suppone che ognuno, non solo per diritto ma anche per necessità naturale, faccia ogni sforzo possibile per ottenere ciò che è necessario alla sua conservazione, chi a ciò si oppone per cose superflue è colpevole della guerra che deve seguire e, pertanto, fa qualcosa di contrario alla legge di natura fondamentale che comanda di *cercare la pace*⁴⁴.

La prima considerazione è di carattere economico: meglio, è l'impostazione del ragionamento hobbesiano che è per sua natura economica. Se assumiamo le due circostanze fondamentali che, secondo Claudio Napoleoni, costituiscono il particolare punto di vista con il quale la scienza economica guarda alle attività che gli uomini svolgono al fine di soddisfare i loro bisogni, ovvero la molteplicità e la suscettibilità di un infinito sviluppo dei bisogni umani da un lato, e la disponibilità sempre quantitativamente limitata dei mezzi per il loro soddisfacimento dall'altro⁴⁵, il ragionamento di Hobbes appartiene a questa scienza. Da un lato, come mostrato in precedenza, la sua analisi antropologica si è soffermata sull'essere plurivoco dei bisogni umani e sul loro costante moltiplicarsi proprio della specificità della natura materiale dell'uomo: in quanto essere vivente, l'uomo non può mai attingere una condizione di soddisfazione piena e compiuta dei propri bisogni, permanendo in uno stato di costante necessità. Dall'altro lato, quello che Hobbes palesa nel passo che stiamo analizzando è la scarsità delle risorse disponibili. Se così non fosse, la sottrazione del superfluo da parte di un essere ritenuto dallo stesso Hobbes come a-sociale non dovrebbe provocare alcuna conseguenza agli altri membri di una comunità per il soddisfacimento dei loro bisogni. Affermare il contrario, come implicitamente avviene nel passo che stiamo esaminando, significa appunto assumere la scarsità dei mezzi come problema e problema – quindi – di natura economica.

Anche nella prospettiva hobbesiana, quindi, mi sembra di poter dire che l'arte del governo abbia a che vedere – nel suo momento fondante – con il problema economico: il mantenimento dello Stato e della società civile ad esso connessa, quale mantenimento di uno stato di pace, è un problema che si intreccia al mantenimento di una condizione proprietaria che possa garantire *a tutti e a ciascuno* il giusto soddisfacimento dei propri bisogni. Sembra emergere implicitamente la possibilità che lo Stato ponga un limite all'accumulo di proprietà da parte del singolo laddove questa:

- a) ecceda il soddisfacimento dei suoi bisogni necessari;
- b) si configuri in tal senso come espressamente volta ad un soddisfacimento superfluo;
- c) questo soddisfacimento venga a sottrarre ad altri il necessario per vivere.

Il soddisfacimento dei bisogni necessari diviene il criterio di discernimento e di limitazione nella distribuzione della proprietà, e tale deve essere assunto dallo Stato per potersi mantenere, evitando il decadere delle dinamiche sociali in nuove conflittualità⁴⁶.

⁴³ Ivi, p. 123.

⁴⁴ Ivi, pp. 123-124.

⁴⁵ Si cfr. Claudio NAPOLEONI, *Elementi di economia politica*, La Nuova Italia, Scandicci 1980³ (1^a ed. 1967), pp. 3-6.

⁴⁶ Sullo sfondo permane anche un'altra questione: quella del contenimento e della educazione degli appetiti privati. Sia la legge summenzionata, sia un altro passo del *Leviathan* («Quindi si resta in una condizione di mera natura (che è una condizione di guerra) fintantoché l'appetito privato è la misura del bene e del male», I, 15, op. cit., p. 129) sembrerebbero porre la questione. La condizione di guerra è connessa all'incontrollato dispiegarsi dell'appetito personale; l'uscita da tale condizione, viceversa, sembrerebbe implicare un necessario contenimento – ad opera di quella stessa ragione che individua quelle leggi naturali grazie alle quali uscire dallo stato di guerra permanente – di tali impulsi, ossia un percorso di educazione al contenimento, alla luce e sulla scorta proprio dell'originario patto di cessione dei propri

Sintetizza Hobbes nel diciottesimo capitolo del *Leviathan*:

[...] inerisce interamente alla sovranità il diritto di prescrivere le regole mediante le quali ognuno possa sapere di quali beni può disporre e quali azioni può compiere senza essere molestato da alcuno dei sudditi. È questo che gli uomini chiamano *proprietà*. Infatti (...), prima della costituzione del potere sovrano tutti gli uomini avevano diritto a tutte le cose, il che necessariamente causava la guerra. Perciò, questa proprietà, essendo necessaria alla pace, e dipendendo dal potere sovrano, è posta in atto da questo potere in vista della pace pubblica⁴⁷.

Potremmo allora azzardarci a dire che la distribuzione della proprietà sia inquadrabile, nella dottrina di Hobbes, come un problema di giustizia distributiva. L'uguaglianza di natura di tutti gli uomini e, dall'altro, il riconoscimento della particolarità dei bisogni di ciascuno richiede – come undicesima legge di natura – equità nella distribuzione delle risorse (*Leviathan*, I, 15); ne consegue che «[...] *le cose che non possono essere divise debbono essere godute in comune, se possibile*⁴⁸, e, se la quantità della cosa lo permette, senza restrizione; altrimenti proporzionalmente al numero di coloro che ne hanno diritto (*Leviathan*, I, 15)⁴⁹».

Anche da quest'ultima legge di natura, la dodicesima, si può notare la centralità che viene assumendo, nella formulazione hobbesiana dell'arte del governo, il problema economico: la soluzione dell'approvvigionamento dei beni, del soddisfacimento dei bisogni è il nodo centrale dell'istituzione e del mantenimento dello Stato, della sovranità, connesso – come detto – all'instaurazione di una società civile pacificata. Affrontare il problema della scarsità (peraltro già tematizzato da altri scrittori politici inglesi nei secoli precedenti, quali ad esempio Thomas More o Francis Bacon⁵⁰) e porre in essere le condizioni per la sua soluzione, mediante una gestione e una distribuzione oculata delle risorse disponibili, è, anche in Hobbes, la questione prima di quella che potremmo definire la governamentalità del proprio tempo. Non a caso Hobbes dedicherà un intero capitolo, il ventiquattresimo della parte seconda, a discutere i problemi dell'*alimentazione dello Stato*, intendendo con questo termine a noi un po' criptico, le questioni appunto relative non solo agli approvvigionamenti di cui ogni Stato necessita per le sue attività amministrative, ma anche – come preconditione, si potrebbe dire, a tali approvvigionamenti – alla gestione delle risorse del paese⁵¹.

Certo lo scarto tra il modello economico della gestione familiare, rappresentante, secondo Foucault, il paradigma di iscrizione della tematica economica nell'ambito dei problemi del governo dello Stato, e la complessità nell'effettiva adozione di tale modello emerge chiaramente nelle pagine di Hobbes. Valga come esempio illuminante un passaggio dell'ottavo capitolo del *Leviathan* dove l'autore afferma:

Il buon governo di una famiglia e di un regno non costituiscono gradi diversi di prudenza⁵², ma diversi generi di attività non più di quanto costituisca gradi diversi di arte il dipingere un quadro in formato più ridotto, uguale o maggiore rispetto al modello naturale. Un semplice colono usa maggiore prudenza negli affari della sua casa di quanta non ne usi un consigliere privato nelle questioni di un'altra persona⁵³.

In un passaggio successivo Hobbes ribadirà che «[...] una famiglia non è propriamente uno Stato, a meno che, grazie al numero [dei suoi membri] o ad altre possibilità, non posseda un potere tale da non essere sottomessa senza il rischio di una guerra⁵⁴». Il passo in questione, se da un lato ribadisce lo scarto tra le due realtà, sembra

diritti a tutto, che si presta – in tal senso – come modello ad ogni contenimento futuro. La proprietà privata, da questa prospettiva d'analisi, verrebbe allora a prospettarsi come il dispositivo disciplinare attraverso il quale il potere sovrano introduce proprio questo tipo di assoggettamento: la proprietà privata si può individuare come dispositivo di disciplinamento del soggetto moderno anche all'interno dell'ordine di discorso politico hobbesiano.

⁴⁷ Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit., pp. 149-150. Ricordiamo che per Hobbes la legge civile «[...] è per ogni suddito l'insieme delle norme che, oralmente, per iscritto o con altro segno sufficiente a manifestare la volontà, lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto; vale a dire ciò che è contrario alla norma da ciò che non lo è» (ivi, II, 26, p. 219).

⁴⁸ Viceversa debbono essere attribuite a sorte, secondo la tredicesima legge di natura: si cfr. ivi, p. 126.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Su questo punto mi permetto di rimandare alle annotazioni contenute nel mio *La problematizzazione dell'eros nel pensiero rinascimentale*, «Giornale di Metafisica», n.s., a. 23 (2001), fasc. 1, pp. 61-102, in part. pp. 86-87 (ora in Sergio DAGRADI, *Il Vuoto e la Carne: il pensiero filosofico e la problematizzazione della sessualità*, Bonomi Editore, Pavia, pp. 67-96, in part. p. 78).

⁵¹ Si cfr. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II, 24, op. cit., pp. 205-210.

⁵² Prudenza intesa da Hobbes, sia detto per inciso, in termini affini a quelli definiti peraltro da Foucault come caratteristici della governamentalità, ovvero come tipo di ingegno capace di elaborare uno scopo per la propria azione attraverso la disamina di una grande quantità di oggetti, del loro scopo e del modo di utilizzo (*Leviathan*, I, 8).

⁵³ Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit., p. 59.

⁵⁴ Ivi, II, 20, p. 171.

tuttavia prospettare – per inciso – anche un altro dei problemi della governamentalità illustrati da Foucault: come pensare il rapporto tra i vari livelli costitutivi della società civile? O, per usare una terminologia più puntualmente foucaultiana, come fare entrare la famiglia, l'*oikos*, nella dimensione dello Stato? Come modellare l'ambito del governo e della gestione dello Stato secondo l'uso della prudenza e di una prudenza di ordine economico (nel senso non greco, bensì attuale del termine) nell'amministrazione della famiglia, dei suoi membri e dei suoi beni? In questo caso vi è un rapporto inclusivo gerarchico, che risolve la suddetta opposizione, nel quale la famiglia è pensata da Hobbes come elemento di base nella gestione delle risorse all'interno del meccanismo piramidale dello Stato, meccanismo avente come estremità superiore l'autorità del sovrano, il Leviatano appunto, e uno Stato che, come già accennato (ma su questo punto dovrò ritornare), ha facoltà di esercitare il proprio potere anche all'interno della stessa famiglia e, soprattutto, rispetto alla gestione delle risorse economiche. In questo senso, ribadisco, il *Leviathan* di Hobbes può essere letto alla luce della nozione foucaultiana di *governamentalità*, prospettandosi in quest'ultimo caso quell'intervento statale di *police* che lo stesso Foucault ha individuato come ulteriore caratteristica di questa nuova arte di governo.

6. L'individualismo proprietario di Hobbes

È possibile tentare di tracciare, a questo punto, un quadro riassuntivo di quanto sono venuto a delineare.

Innanzitutto sussiste una relazione fondamentale tra alcuni elementi della dottrina politica hobbesiana: istituzione dello Stato, pacificazione sociale, instaurarsi di un regime di proprietà privata dei beni. Questi tre elementi sono circolarmente legati e vincolati tra loro. Lo Stato esiste e sussiste come condizione di alternativa alla guerra; ma la minaccia di una recrudescenza della bellicosità umana – che continuamente grava su ogni società civile, come gli avvenimenti dell'epoca ben avevano reso presente allo stesso Hobbes – è appunto sempre cogente, è sempre pronta a riaffiorare laddove, innanzitutto, la sopravvivenza personale non è garantita dall'istituzione statale. Ma l'autoconservazione, lo si è visto, è garantita dallo Stato assicurando anzitutto, mediante una particolare tutela, quel diritto di proprietà che proprio la sua autorità sovrana ha permesso di istituire e che solo permette di rendere disponibile a ognuno, in modo certo, i beni di cui necessita. Sono le leggi civili di uno Stato a rappresentare le regole costitutive della proprietà e del suo mantenimento⁵⁵.

Si può allora affermare che, sulla scorta delle indicazioni interpretative fornite da Michel Foucault, sicuramente siamo di un pensiero politico per il quale l'arte del governo – al di là degli intenti programmatici dello stesso Hobbes – non è più tematizzato e concettualizzato esclusivamente in termini di legittimazione e difesa della sovranità, del potere sovrano. Il motivo della sovranità viene qui a declinarsi secondo il problema economico, secondo il problema che emerge – in questo periodo storico – come il problema per eccellenza dello stato moderno: una gestione oculata delle risorse del paese. La sovranità si mantiene, si conserva – perché il suo mantenimento e la sua preservazione sono ancora non di meno i motivi primi della riflessione di Hobbes – attraverso delle politiche che assumono sempre più, come fuoco prospettico a cui guardare, i problemi dello Stato e quello della economia, in una accezione nuova e, come detto, moderna del termine.

Ma si può dire, sulla scorta dei rilievi appena svolti, anche questo: non è dato, nello Stato hobbesiano, cittadino che non sia proprietario. Ed è forse un dato ancor più interessante per la storia del pensiero politico e giuridico moderno.

Non è dunque dato cittadino che non sia proprietario e che, come tale, non possa vendere, comprare e definire reciproci contratti con altri cittadini nella libertà concessa dal quadro normativo stabilito dall'autorità sovrana (*Leviathan*, II, 21). Il cittadino agisce sul mercato rendendo disponibile la propria merce, ciò di cui dispone in quanto ne è proprietario: tra cui anche se stesso. Che il mercato possa apparire il luogo di scambio delle risorse e

⁵⁵ «[...] Inerisce alla sovranità il diritto di giudicatura, vale a dire di esaminare e di decidere tutte le controversie, che configurino questioni di diritto, sia naturale sia civile, o questioni di fatto. Infatti, dove la decisione delle controversie non ha luogo, non c'è alcuna protezione di un suddito dai torti di un altro, le leggi concernenti il meum e il tuum sono vane, e a ciascuno, in forza del naturale e necessario appetito alla propria conservazione, resta il diritto di proteggersi con la sua forza privata. Tutto ciò è la condizione di guerra ed è contrario al fine per cui viene istituito ogni Stato» (Thomas HOBBS, *Leviathan*, II, 18, op. cit., p. 150). Di contro, il mantenimento della sovranità è direttamente proporzionale alla capacità della stessa di assicurare protezione ai sudditi, che si esplicita – come detto – nell'assicurare i beni necessari alla propria sopravvivenza. Laddove tale protezione e sicurezza, che potremmo dire anche e soprattutto di natura economica, venisse meno l'obbligazione dei sudditi verso il sovrano decadrebbe (Si cfr. *ivi*, II, 21, in part. pp. 184-185).

quindi di accaparramento dei beni necessari al soddisfacimento di ogni bisogno, e che il mercato divenga il regolatore del valore di ogni entità in quanto merce – ossia bene prodotto per essere scambiato – è rilevabile anche da un passo nel quale Hobbes individua il criterio di determinazione del valore delle stesse persone:

Il *valore* o PREGIO di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere. Non è perciò un valore assoluto, ma dipendente dal bisogno e dalla stima degli altri. [...] E anche per gli uomini, come per le altre cose, il prezzo non è determinato dal venditore ma dal compratore. [...].

La manifestazione del valore che ci attribuiamo reciprocamente è ciò che viene comunemente detto onorare e disonorare⁵⁶.

Il potere di una persona acquista un suo valore oggettivo perché inteso come un bene che trova una sua ripartizione sul mercato, implicando che l'istituzione dello Stato, come creatore e garante della proprietà e al tempo della sicurezza del singolo, determini il sorgere anche della proprietà di sé negli individui e di conseguenza una disponibilità appunto ad allocare sul mercato le proprie prestazioni, le proprie capacità, la propria forza lavoro come parti alienabili della proprietà di sé: «Infatti anche il lavoro umano è un prodotto scambiabile con altri beni (*Leviathan*, II, 24)⁵⁷». Come afferma anche Crawford B. MacPherson: «[...] every man's power is regarded as a commodity, i.e. a thing normally offered for exchange, and offered competitively. Every man is in the market for his power, either as supplier or demander, for everyone either has some power to offer to others or wants to acquire the power of some others⁵⁸».

Questo mercato, nel quale ogni individuo-proprietario può trovare soddisfacimento ai propri bisogni attraverso contratti e scambi, non è tuttavia da intendersi – sulla scorta anche di alcune osservazioni fatte in precedenza e che occorre qui riprendere – come un libero mercato in senso assoluto. Non solo le attività economiche debbono accadere nei limiti che le leggi emanate dall'autorità sovrana hanno posto, ma questa stessa autorità sovrana – nel nome del superiore interesse collettivo (il mantenimento della pace) – esercita un potere assoluto e superiore sulle stesse transazioni economiche operate dai singoli sudditi. Lo Stato esercita una sorta di tutela del libero mercato interno, e una tutela che sembra la condizione, secondo Hobbes, per poter garantire un efficace sistema di distribuzione delle risorse e di allocazione dei beni.

La conclusione a cui giunge alla fine di una concisa analisi sugli effetti dei commerci internazionali in situazioni di monopolio, determinati dalla presenza di un'unica corporazione dedita alle importazioni ed alle esportazioni, è illuminante, poiché getta nuova luce sui motivi per i quali lo Stato è chiamato ad impedire la concentrazione eccessiva di proprietà quale fattore destabilizzante del mercato stesso:

In effetti, la merce è più cara dove uno solo vende, e più a buon mercato dove uno solo compra. Siffatte corporazioni non sono altro, pertanto, che monopoli: tuttavia sarebbero assai vantaggiose per lo Stato se sui mercati stranieri fossero vincolate in un unico Corpo e in patria fossero non vincolanti e ognuno fosse libero di comprare e di vendere al prezzo che gli riuscisse di spuntare⁵⁹.

La creazione di una corporazione tra mercanti dediti al medesimo commercio – ai nostri tempi si direbbe, probabilmente, la creazione di un *cartello* – genererebbe, soprattutto all'interno, una condizione di monopolio tale per cui questi potrebbero imporre un prezzo d'acquisto delle merci interne più basso (radunando in sé tutta la domanda) e, di contro, un prezzo di vendita delle merci di importazione più elevato (assommando in sé tutta l'offerta)⁶⁰. È una situazione concreta e tangibile nella quale verrebbe a manifestarsi quel pericolo di accaparra-

⁵⁶ Ivi, pp. 70-71.

⁵⁷ Ivi, p. 205. Va rilevato che per Hobbes una persona è colui «le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie, o come rappresentanti – sia veramente sia mediante finzione – le parole o le azioni vuoi di un altro vuoi di qualunque altra cosa cui vengono attribuite» (ivi, I, 16, p. 131). In tal senso – e sulla scorta dell'etimo latino del termine – la persona è un attore, che parla e agisce sulla scena della vita quotidiana. Hobbes chiama invece autore il proprietario delle azioni di quelle persone che agiscono propriamente come attori, ossia rappresentando parole e azioni non di se stessi ma di qualcun altro.

⁵⁸ Crawford B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, London – Oxford – New York 1964 (ma 1ª ed. presso altro editore 1962), p. 39.

⁵⁹ Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit., p. 194.

⁶⁰ Ricordiamo che risale proprio al 1651 l'emanazione da parte delle autorità inglesi dell'Atto di Navigazione con il quale veniva fatto divieto a navi straniere di trasportare merci da e per l'Inghilterra, determinando l'anno seguente la prima guerra navale anglo-olandese (1652-1654).

mento di risorse nelle mani di un suddito, a cui corrisponderebbe, per un altro suddito, una sottrazione dei mezzi necessari al soddisfacimento dei propri bisogni, ed una situazione che per Hobbes costituisce – come notato – uno dei pericoli per l'ordinamento civile e richiedenti l'intervento statale a difesa della pace comune. Il problema dell'esercizio della sovranità statale si manifesta allora apertamente, in questo caso concreto, come un problema di gestione politica dell'economia, di gestione tutelare del mercato da parte della stessa autorità sovrana rispetto ad ogni proprietario, al fine di garantire transazioni economiche concorrenziali all'interno di quello che chiameremo, secondo la definizione di MacPherson, *possessive market society*⁶¹.

Siamo di fronte, inoltre, a una chiara politica mercantilistica, ossia a una politica volta (in termini moderni) ad incrementare la bilancia commerciale di una nazione a favore di un sempre maggior flusso di ricchezze verso l'interno (che nei termini hobbesiani si tradurrebbe in una presenza di beni maggiori sul mercato, appunto, interno per il soddisfacimento dei bisogni dei sudditi), politica che Foucault ha individuato come una delle prime forme di tematizzazione del pensiero economico nell'ambito della governamentalità. Una politica nella quale, per l'appunto, l'intervento statale non è escluso nella sfera economica, anzi. La tutela dello Stato evita infatti, come detto, la decadenza della competizione in guerra, ossia il ritorno allo stato di natura, con la fine di ogni diritto di proprietà (*Leviathan*, II, 24): e la evita se subordina all'interesse dello Stato lo stesso diritto di proprietà. Il diritto di proprietà che un suddito esercita su di un proprio bene esclude questo stesso bene dal dominio di un altro suddito ma, ricorda Hobbes, non da quello del sovrano (*Leviathan*, II, 24)⁶². Detto altrimenti: vi è sempre il prevalere dell'*imperium* esercitato dal sovrano non solamente su di un territorio, ma anche sulle persone e sui beni di quel territorio, rispetto al *dominium* di un suddito sui propri beni. Individuando le cause che portano alla dissoluzione di uno Stato, Hobbes non a caso ha evidenziato come quinta possibilità proprio quella che ogni privato cittadino abbia «[...] una proprietà assoluta sui suoi beni, tali da escludere il diritto del sovrano⁶³».

⁶¹ Per una accurata analisi del modello economico della società hobbesiana si cfr. Crawford B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, op. cit., pp. 46-60. Le otto caratteristiche di questo modello sono così indicate dallo stesso Macpherson: «(a) There is no authoritative allocation of work. (b) There is no authoritative provision of rewards for work. (c) There is authoritative definition and enforcement contracts. (d) All individuals seek rationally to maximize their utilities. (e) Each individual's capacity to labor is his own property and is alienable. (f) Land and resources are owned by individuals and are alienable. (g) Some individuals want a higher level of utilities or power than they have. (h) Some individuals have more energy, skill, or possessions, than others» (ivi, pp. 53-54). Una serrata analisi della posizione di MacPherson in Etienne BALIBAR, 'Possessive Individualism' Reversed: From Locke to Derrida, «Constellations», a. 9 (2002), fasc. 3, pp. 299-317.

⁶² Si cfr. in particolare Thomas HOBBS, *Leviathan*, op. cit., pp. 207-209.

⁶³ Ivi, II, 29, p. 265.

ALLE RADICI DEL DEISMO INGLESE UNA LETTURA DI *CHRISTIANITY NOT MYSTERIOUS* DI JOHN TOLAND

Marta de Grandi

L'Illuminismo inglese si manifestò *in primis* come deismo. Per fondare la fede nei lumi della ragione naturale era necessario sgombrare il campo dalla fede sopra naturale, ovvero da tutti gli aspetti rivelati della religione, cioè i dogmi e i misteri (nel caso del cristianesimo, la Trinità, l'Incarnazione, la Resurrezione, la Chiesa) e affermare così la religione naturale (esistenza di Dio, creazione del mondo, legge morale naturale), ossia la dottrina secondo cui sono accettabili solo gli aspetti razionali della religione. Il deismo trovò un terreno propizio nel proliferare di confessioni protestanti e di sette religiose, che si ebbe in Inghilterra dopo il *Toleration Act* del 1689. Il precedente immediato fu l'opera di John Locke su *La ragionevolezza del cristianesimo*, che aprì in Inghilterra la tendenza a considerare il cristianesimo alla luce della ragione, anche se l'opera di Locke non si può ancora reputare un'opera deista, perché non rifiuta i misteri come contrari alla ragione, bensì li considera soltanto al di sopra delle capacità della ragione stessa.

Il primo deista inglese, proclamatosi tale, fu John Toland, che in *Christianity not mysterious* esclude dal cristianesimo tutti gli elementi sopra naturali, ritenuti superstizioni contrarie alla ragione, riducendolo ad una religione puramente naturale, ovvero a un insegnamento essenzialmente morale, senza rivelazione, senza misteri, senza Chiesa e orientandosi infine, con *Pantheisticon*, su posizioni di tipo panteistico naturalistiche.

Il viaggio in Olanda

La formazione di John Toland (Redcastle 1670-Putney 1722) fu segnata in modo radicale dal suo viaggio in Olanda. Nato come protestante, nel 1687 si convertì al presbiterianesimo seguendo il suo maestro Daniel Williams e diventando poi, a contatto con gli arminiani olandesi, prima latitudinario (ovvero la morale è basata su una razionalità di buon senso, piuttosto che sulla metafisica), poi uno dei maggiori esponenti del deismo moderno, la corrente di pensiero che propugnava l'autosufficienza della ragione anche in materia di fede¹.

Il contatto con le tesi arminiane e con l'opera di Simone Episcopio contribuirono ad allargare i confini dell'impostazione teoretica del giovane Toland. Simone Episcopio (Amsterdam 1583-1643), discepolo di Jakobus Arminio, che già aveva ridotto la dottrina a soli cinque articoli fondamentali di fede, fondò il proprio seminario dei Rimostranti nel 1625; la sua opera², fondamento dell'arminianesimo, fu pubblicata nel 1650 da Filippo di Limborch, amico di J. Locke e di J. LeClerc, e attraverso il quale le idee arminiane raggiunsero l'Inghilterra.

¹ Cfr C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., per i rapporti con J. LeClerc p. 106 sgg.; M. Sina, *L'avvento della ragione*, op. cit., pp. 441 sg.; per i rapporti con il pensiero olandese, M. Iofrida, *La filosofia di J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea tra '600 e '700*, ed. F. Angeli, Milano 1983, pp. 28 sg.; G. Carabelli, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland*, ed. La Nuova Italia, Firenze 1975; F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, ed. Einaudi, Torino 1970, pp. 61-87; F. E. Manuel, *The Eighteenth Century confronts the Gods*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1959, pp. 65-8. Le prime raccolte di scritti di J. Toland sono *A Collection of several Pieces of Mr. John Toland, Now first published from his original Manuscripts: with some Memoirs of his Life and Writings*, ed. P. Desmaizeaux, London 1726, 2 voll.; *The Miscellaneous Works of John Toland, Now first published from his Original Manuscripts (...). To the whole is prefix'd a copious Account of Mr. Toland's Life and Writings, by Mr. Des Maizeaux, for J. Whiston, S. Baker, J. Robinson*, London 1747 2 voll.; *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland, Being a System of Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, ed. W. Mears. London 1732. In italiano, C. Giuntini (a cura di), *Le opere di John Toland*, ed. UTET, Torino 2002.

² S. Episcopius, *Opera theologica*, vol. I, ex Typis J. Blaev, Amstelodami 1650; vol. II, apud A. Leers, Roterodami 1665. Una vita di J. Toland è in J. L. Mosheim, *De vita, Fatis, et Scriptis Joannis Tolandi Commentatio*, in *Vindiciae Antiquae Christianorum Disciplinae, Adversus Celeberimi Viri Jo. Tolandi, Hiberni, Nazarenum. Editio secunda, priori longe auctior*, Hamburgi, Impensis Viduae B. Schilleri et J. C. Kisneri 1722.

I fondamenti di quelle posizioni non solo ridimensionavano la predestinazione calvinista, ma denunciavano qualsiasi intervento della Chiesa a causa della sua pretesa infallibilità nell'interpretazione delle Scritture, indicando pertanto la possibilità di accostarsi direttamente ai testi sacri.

Paese di notevole tolleranza, l'Olanda accolse subito le istanze calviniste provenute dalla Svizzera (J. Arminio era stato allievo di Thodor Bézé, diretto successore di Calvino a Ginevra), ed è anche in questa prospettiva che è da intendersi il primato economico olandese³. Per il calvinismo, infatti, il modo più autentico di celebrare Dio non era a partire dal "distacco" dal mondo in una sorta di vago disprezzo mondano, ma dal partecipare attivamente alla società fino a che questa non verrà ristabilita nella sua dimensione escatologica: "A tale scopo, un principio essenziale comanda i rapporti tra gli uomini, i gruppi e le istituzioni: la libertà spirituale, dalla quale dipende ogni altra libertà, politica e sociale. Il destino dell'individuo e quello della società sono dunque identici, ma anche in reciproca tensione, quando i rispettivi interessi si scontrano (...). Il lavoro non è una maledizione, è al contrario una partecipazione dell'uomo all'opera divina"⁴. Fino ad allora gli uomini dovranno accettare la loro condizione, e in questa situazione troveranno giustificazione le istituzioni spirituali e temporali che governano la Chiesa e lo Stato: ciascun essere umano deve allora compiere a fondo il proprio dovere nella professione che Dio gli ha fornito, predestinandolo a una vita laboriosa che è segno della Sua scelta⁵.

È anche certo che dopo l'Olanda, l'Inghilterra era il Paese più libero e ricco d'Europa⁶: "Dal 1688 in poi l'Inghilterra fu, per le classi proprietarie, una società eccezionalmente libera rispetto agli standard europei contemporanei. Nel 1688 assicurò che da allora in avanti sarebbe stato impossibile governare senza il Parlamento, come aveva fatto Carlo II fra il 1681 e il 1685 contravvenendo alle leggi, e come aveva fatto Giacomo II dopo il 1686 (...). Il decreto dell'*Habeas Corpus* del Parlamento *whig* del 1679 proteggeva dall'arresto arbitrario chiunque fosse sprovvisto di denaro e di credito sociale per usufruire dei suddetti mandati (...). La stampa era la più libera d'Europa. Ma di pochi di questi vantaggi potevano fruire gli strati inferiori della popolazione. L'abolizione dei possedimenti feudali garantiva la proprietà della nobiltà terriera"⁷.

In questa situazione J. Toland, andò in Olanda nel 1691 e precisamente a Leyda, dove si trattenne per due anni. Al ritorno compose e pubblicò *Christianity not mysterious*, che ebbe poi una seconda edizione lo stesso anno e una terza nel 1702, verosimilmente senza l'autorizzazione di Toland, che disse di averne negate altre dopo il 1696⁸. Nella sua opera Toland riuscirà a sfruttare brillantemente le teorie di un "nuovo" autore che in quel momento stava emergendo, questa volta di spessore autenticamente filosofico: John Locke.

Cristianesimo non misterioso

La miscela fu esplosiva. La pubblicazione di *Christianity not mysterious* provocò un putiferio. La radicalità dell'opera causò la reazione di più di trenta autori nel giro di pochi anni: tra i primi critici ci fu Thomas Beconsall, che contestava il metodo d'analisi razionale rispetto un oggetto che di per sé eccedeva la ragione ("Penso sia veramente assurdo proporre regole e metodi per ciascun settore della conoscenza umana e formarne argomenti, "contraddizioni" o "assurdità", senza tenere per debito conto e distinzione la natura dell'oggetto e i metodi per

³ Cfr M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ed. Leonard, Roma 1945, pp. 208 sg.

⁴ J. F. Bégère, *Calvino*, ed. C. E. I., Roma 1966, p. 75. Cfr anche S. Berti, F. Charles-Daubert, R. H. Popkin, *Heterodoxy, Spinozism and free thought in early-eighteenth century*, ed. Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996; G. Canziani (ed.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, ed. F. Angeli, Milano 1994; R. S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth Century England*, Yale Univ. Press, New Haven, Con., 1958.

⁵ Cfr M. Robertson, *Aspect of the rise of economic individualism: a criticism of Max Weber and his school*, at the Univ. Press, Cambridge 1933.

⁶ Cfr F. Catalano, *Stato e società nei secoli*, ed. D'Anna, Firenze 1974, vol. II, p. 224. Cfr J. K. Wilbur, *The Development of Religious Toleration in England*, ed. Allen & Unwin, 4 voll., London 1932-40.

⁷ C. Hill, *La formazione della potenza inglese dal 1530 al 1780*, op. cit., pp. 160-1; cfr. anche N. Stromberg, *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England*, Oxford Univ. Press, London 1954.

⁸ Cfr J. Toland, *Vindicus Liberius, or mr. Toland's defence of Himself, against the late Lower House of Convocation, and others; wherein (Besides his Letters to the Prolocutor) certain Passages of the Book, Intituled Christianity not Mysterious are Explained and other Corrected (...)*, for B. Lintott, London 1702, p. 80.

conoscerlo”⁹) e Thomas Beverly, che in particolare richiamava la necessità di stabilire un’imperfezione strutturale delle possibilità umane nello studio dei misteri in questioni religiose.

Si aggiunse poi Edmund Elys, che definì l’opera di Toland “il più empio libello contro la santa Chiesa Cattolica” e la necessità di “proclamare davanti a tutto il mondo, il mio aborrimiento e repulsione di fronte alla cieca sfrontatezza di questo insolente scrittore”¹⁰, e insieme a lui Francis Gastrell, che riaffermava il dogma della Trinità e il carattere costitutivo del mistero divino. Dopo di lui Willam Payne¹¹ -“ingaggiato” dall’arcivescovo di Canterbury, Thomas Tenison (1636-1715), per confutare l’antitrinitarismo di Toland-, John Norris¹² e l’innesco della nota polemica tra Edward Stillingfleet e John Locke¹³, per rimanere solo alle opere principali del 1696.

L’opera causò indirettamente anche un’altra polemica che si sviluppò tra John Edward e ancora una volta con John Locke: Edward aveva in verità già condannato *Reasonableness of Christianity* di Locke, ma l’apparire del testo di Toland contribuì probabilmente a radicalizzare Edwards nelle proprie convinzioni, cosicché rincarò ulteriormente la dose contro Locke, visto come indiretto responsabile delle conclusioni tolandiane¹⁴.

L’inizio di *Christianity not mysterious* riprende una delle posizioni più classiche del puritanesimo, in particolare quella di John Owen mediato da Daniel Williams, in merito alla polemica anti-papista e più in generale anti-ecclesiastica: “Così, come unico giudice di tutte le controversie pensiamo che nessuno, se non fortemente influenzato da interesse o da educazione, può in buona fede credere a quei supremi e chimerici capi e mostri di infallibilità. Non vediamo nella Bibbia di tali giudici delegati da Cristo a supplire al suo ufficio: e la Ragione li proclama manifestamente, e senza tema, usurpatori”¹⁵. Parallelamente, già nell’Introduzione, si espone la necessità di estendere a tutti coloro la cui occupazione quotidiana non permette approfondimenti, la conoscenza dei problemi in modo chiaro e comprensibile. Tale aspetto, che si fa anche risalire all’opera di Locke, che Toland aveva sotto-mano, è però calibrato in modo per così dire socialmente polemico, più vicino ai dibattiti sovversivi dei *levellers*, piuttosto che all’illuminismo lockiano.

Cosa la ragione non è

Lo sviluppo procede per *via negationis* nella dimostrazione di cosa non sia la ragione. Il concetto è indubbiamente tra i più controversi di tutta l’opera: dopo aver negato che la ragione possa essere 1) l’anima astrattamente considerata – piuttosto l’anima che agisce in una certa maniera potrà essere la ragione-, 2) “quell’ordine e rapporto che esiste naturalmente tra le cose” –non già quello, ma il pensiero che si forma sulle cose potrebbe essere la ragione-, 3) l’inclinazione naturale o l’autorità altrui – anche queste, espressioni infondate e insufficienti -, Toland traccia un primo schema preparatorio di origine senza dubbio lockiano quando dice che la ragione è l’idea formatasi nella mente dall’intervento dei sensi – colori, suoni, gusti - o dalle operazioni dell’anima (“In primo luogo i nostri sensi, venendo a contatto con oggetti sensibili particolari, portano nella mente parecchie percezioni distinte delle cose: idee di giallo, bianco, caldo, freddo (...). E quando dico che i sensi le portano allo spirito, intendo

⁹ Th. Beconsall, *The Christian Belief: Wherein is asserted and Proved, That as there is Nothing in the Gospel contrary to Reason, yet there are some Doctrines in it Above reason (...)*. In answer to a Book, Intituled, *Christianity not mysterious*, for A. Bosvile, London 1696, p. 2. Th. Beverly, *Christianity the Great Mystery. In Answer to a late Treatise, Christianity not Mysterious: That Is Not Above, Not contrary to Reason. In Opposition to which is Asserted, Christianity is Above created Reason, in its pure Estate. And contrary to Humane Reason, as Fallen and corrupted (...)*, for W. Marshal, London 1696.

¹⁰ E. Elys, *A Letter To the Honourable Sir Robert Howard: Together with some Animadversions Upon a Book Entituled, Chistianity not Mysterious*, for R. Wilkin, London 1696, p. 11.

¹¹ F. Gastrell, *Some Considerations Concerning the Trinity: And The Ways of Managing that Controversie*, by E. Withlock, London 1696; W. Payne, *A Letter From Dr. P (...) to the Bishop of R (...)*. In *Vindication Of His Sermon On Trinity Sunday*, for R. Cumberland, London 1696

¹² J. Norris, *An Account Of Reason & Faith: In Relation to the Mysteries Of Christianity. Holding Faith, and a good Conscience; which some having put away, Concerning Faith have made Ship-wrack. I Tim. I. 19*, for S. Manship, London 1696.

¹³ E. Stillingfleet, *A Discourse In Vindication of the Doctrine of the Trinity: With An Answer To the Late Socinian Objections Against it from Scripture, Antiquity and Reason. And A Preface concerning the different Explications of the Trinity, and the Tendency of the present Socinian Controversie. By the Right Reverend Father in God, Edward, Lord Bishop of Worcester*, for H. Mortlock, London 1697.

¹⁴ J. Edward, *Some Thoughts concerning the Several Causes and Occasions of Atheism, especially in the Present Age. With some Brief Reflections on Socinianism: and on a Late Book entituled <<The Reasonableness of Christianity>>*, for J. Robinson, London 1695; poi, J. Edwards, *Socinianism Unmask’d, A Discourse shewing the Unreasonableness of a late Writer’s Opinion concerning of only One Article of Christian Faith; and of his other Assertions in his late Book, Entituled <<The Reasonableness of Christianity>>*, for J. Robinson, London 1696.

¹⁵ J. Toland, *Christianity not mysterious: Or a Treatise shewing That there is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call’d a Mystery, s. i. e., London 1696, pp. 4-5.*

affermare che i sensi portano dagli oggetti esterni allo spirito ciò che li produrrà poi quelle sensazioni¹⁶). Così stando le cose, la conoscenza sarà questione di accordo o disaccordo d'idee, che non potranno lasciare spazio alla "probabilità", perché la concordanza o è certa o non lo è: J. Locke aveva scritto che "La conoscenza non è altro che la percezione della connessione e dell'accordo, o del disaccordo, di ciascuna delle nostre idee"¹⁷. La ragione appare allora "quando la mente non può subito percepire la concordanza o meno delle idee perché queste non possono essere portate abbastanza vicino per essere comparate, e aggiunge una o più idee intermedie per trovarle"¹⁸; continua ancora l'assonanza con Locke: "Con la prima essa scopre e con la seconda ordina le idee intermedie per scoprire quale connesse c'è in ciascun anello della catena dalla quale gli estremi sono tenuti insieme; e con ciò essa porta, per così dire, alla vista le verità cercate..."¹⁹. Questa definizione iscrive dunque la ragione in un orizzonte funzionale e dimostrativo, in altri termini in una metodologia e in un controllo del sapere.

Analogamente ci sono verità autoevidenti e intuitive – che Locke chiama "immediate" e dimostrative – o "mediate" ("Queste proposizioni così chiare in se stesse, una volta che i loro termini siano capiti, sono comunemente conosciute con il nome di *Assiomi* e *Massime* (...). Ma, (...) si devono utilizzare una o più idee intermedie per scoprirle"²⁰). Toland sfrutta la situazione in questo modo: che siano mediate o immediate le idee sono comunque evidenti, non possono cioè essere di per sé probabili, dunque se è vero che nulla è probabile non essendoci un terzo spazio logico tra la concordanza certa e quella non certa, allora sarà possibile pervenire a una conoscenza esaustiva di tutta la realtà. La realtà è intrinsecamente razionale, perché tutto ciò che non può essere reso evidente *con* la ragione è in realtà un nulla logico di cui non ha senso occuparsi. Allora quella *scienza*, come struttura del raggiungimento dell'evidenza e delle idee chiare e distinte di cui parlava la *Theologia Christiana* di Philipp Limborch²¹ e quindi l'*Essay* di John Locke (IV, xv; IV, xviii), diventa l'unico e totale campo che non può lasciare spazio, per Toland, ad alcuna incertezza.

L'idea rappresentativa come fondamento dell'evidenza

L'originalità tolandiana più rilevante consiste, di contro, nel concetto di quell'*idea rappresentativa* che rimane a fondamento dell'evidenza e che costituisce il mezzo con il quale l'irlandese attaccherà il concetto di mistero: "Le Idee essendo infatti essenze rappresentative, la loro evidenza consiste naturalmente nella proprietà di rappresentare con verità i loro oggetti (...)" "L'evidenza è dunque l'esatta conformità dei pensieri e delle Idee ai loro oggetti, e queste idee formano i giudizi"²². Anche sul concetto d'idea rappresentativa, tuttavia, non mancano assonanze. H. A. Röell, pastore calvinista olandese e professore ufficiale di Teologia a Franeker in Olanda, aveva già accennato alla funzione rappresentativa delle idee: "E anche le cose in se stesse ci sembrano essere *rappresentate* dalle idee che abbiamo di loro, e con quelle possiamo inferire la perfezione o l'imperfezione"²³. Concetto simile era stato espresso anche da Matthew Tindal: "I soggetti di qualsiasi credenza umana sono quelle Idee che si hanno nella mente e che riguardano ogni cosa; e si crede che una cosa sia vera quando si suppone che quelle idee concordinino, o veramente *rappresentino* la cosa in se stessa"²⁴.

¹⁶ J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*: in *Four Books*, for Th. Basset, London 1690, II, i, 3; J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., p. 10.

¹⁷ J. Locke, *An essay concerning Human Understanding* IV, i, 2; J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., p. 11.

¹⁸ J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., p. 12.

¹⁹ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, (tr. C. A. Viano), ed. UTET, Torino 1971, p. 763; cfr anche IV, xvii, 2; IV, xvii, 15; II, i, 2; cfr *A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke's <<Essay of Human Understanding>>*: in a late Discourse of His Lordship, in *Vindication of the Trinity in The Works of John Locke*, printed for J. Johnson, London 1801, vol. IV, pp. 70-1.

²⁰ J. Locke, *A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester*(...), op.cit., pp. 11-2; cfr , *An essay concerning Human Understanding*, IV, ii, 1; IV, xvii, 14. cfr anche J. M. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, at Clarendon Press, Oxford 1956, pp. 184-188.

²¹ Per i rapporti tra Ph. Limborch e J. Locke cfr. M. Sina, *L'avvento della ragione*, op. cit., pp. 37 sg; tra quelli di J. Toland e J. LeClerc cfr C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., pp. 99 sg.

²² J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., pp. 16-7.

²³ H. A. Röell, *Oratio inauguralis De Religione Rationale*, *Franekeruae* 1686, p. 22, in M. Iofrida, *La filosofia di J. Toland*, op. cit., p. 32, che ha evidenziato questa relazione.

²⁴ M. Tindal, *A Letter to the Reverend the Clergy of both Universities concening the Trinity and the Athanasian Creed. With Reflections on all the late Hypotheses, particularly Dr. W...s, Dr. S...th's* (...). With a short Discourse concerning Mysteries, s. i. e. , 1694, p. 32. Cfr anche M. Sina, *L'avvento della ragione*, op. cit., p. 631; M. Iofrida, *La filosofia di J. Toland*, op. cit., p. 59; C. Giuntini (a cura di) *Opere di J. Toland*, op. cit., <<Introduzione>> pp. 9-73. La recensione di J. LeClerc all'*Oratio inauguralis* di H. A. Röell è in *Bibliothèque Universelle et Historique*, op.

C'è da osservare tuttavia che una lettera di Toland del 1694²⁵ rivela che *Christianity* era già a buon punto in quel periodo (cioè all'apparire della lettera di Tindal) e probabilmente il concetto fondamentale della sua gnoseologia –quello dell'idea rappresentativa- doveva per forza essere già stato concepito e molto probabilmente scritto (nel testo è a p. 17), perché difficilmente una tesi del genere si poteva prestare a un inserimento successivo. Ancora oltre, c'è da segnalare una differenza di natura teoretica: in H. A. Röell l'idea non è *sempre* rappresentativa perché non appartiene alla sua essenza il fatto di essere rappresentativa: una cosa, in sé, potrebbe anche essere altro dall'idea rappresentativa che ne abbiamo (“...cum animo suo *reputet*, non *ipsas res...*”), infatti all'uomo “sembra” che l'idea rappresenti l'oggetto, “*reputet...videantur representari*”. Anche in Tindal avviene lo stesso: “...he *believes* a thing to be true, when he *supposeth* those Ideas...”, cioè l'uomo *crede* alla rappresentatività effettiva di un'idea quando *suppone* che questa esista (“Un uomo crede che una cosa sia vera quando suppone che le idee che ha di ciò si accordino con quella, e realmente rappresentino la cosa così com'è”²⁶), quindi è data in ambo i casi la possibilità di una differenza esistente tra la realtà dell'oggetto e la rappresentatività che possiamo averne. In Toland tale differenza invece non c'è, perché è implicito nella stessa essenza dell'“idea” quella di “truly representing”, veramente rappresentare l'oggetto²⁷, dove questa proprietà è originaria, “naturally”, naturale.

Nel primo caso lo spazio delle verità di fatto è “creduto” dall'uomo che “suppone” che certe idee effettivamente rappresentino gli oggetti e la realtà: se l'idea fattualmente si accorda con il proprio oggetto, *allora* l'idea è veramente rappresentativa; la rappresentazione della verità di fatto assume una funzione subordinata alle condizioni poste, è sostanzialmente un risultato.

Nel secondo caso (Toland) la figurazione logica è invertita: *poiché* le idee sono *essenze* rappresentative, esse sono necessariamente evidenti in quanto non possono che rappresentare un qualsiasi oggetto mentale, anche quelli non evidenti, quelli che nel primo caso non avevano un'adeguata rappresentatività. Sarà compito della ragione chiarificare ogni cosa, ma ciò non significa che in campo gnoseologico esistano dei limiti alla rappresentatività da parte di un'idea. L'inversione, che si rispecchia anche nella diversa posizione logica nei passi dei due casi su esposti, capovolge quello che è un risultato (Tindal) in un principio, infatti, la rappresentatività è coesistente all'idea. Tanto più che nella pagina dopo di *Christianity* (p. 18), Toland esclude che un'idea non possa essere rappresentativa di qualcosa: un'idea è sempre rappresentativa, anche se può non essere una verità di fatto.

Sulla base del rifiuto dell'innatismo e d'idee date da Dio, Toland traccia una differente struttura gnoseologica: qualsiasi idea, base del giudizio, rappresenta qualche cosa, *poi* questa cosa può essere evidente oppure deve essere resa evidente dalla ragione, quale metodologia del sapere (e se non ci riesce, la cosa rimane relegata nel *non-sense*) e pertanto risultare in contraddittoria; in questo modo sarà possibile avere evidenza di tutto lo spazio logico che abbiamo a disposizione.

In Locke il problema è collegato all'evidenza originaria del principio di non contraddizione: “in questo modo la mente percepisce che il bianco non è il nero, un circolo non è un triangolo, che tre è maggiore di due ed è uguale a uno più due. Questo tipo di verità percepisce la mente al primo vedere le idee insieme, per sola intuizione, senza interventi di alcuna altra idea (...). Questa parte della conoscenza è irresistibile”²⁸. In Toland il concetto di evidenza è diverso perché insiste maggiormente sul suo carattere di risultato logico: “L'evidenza consiste nell'esatta conformità delle nostre idee e pensieri con i loro oggetti, o con le cose cui pensiamo (...). La ragione per la quale

cit., vol. VI, pp. 442 sg.; cfr A. Sabetti, I liberi pensatori del Settecento: Toland, Collins, Tindal, ed. La Nuova Italia, Firenze 1978; M. C. Jacob, The radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans, ed. Allen & Unwin, Londra 1981; trad. it. di R. Falcioni, L'illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani, ed. Il Mulino, Bologna 1983.

²⁵ Cfr G. Carabelli, Tolandiana, op. cit., p. 22; Cfr anche M. Hunter, D. Wootton, Atheism from the Reformation to the Enlightenment, Oxford Clarendon Press, London 1992.

²⁶ M. Tindal, A Letter to the Reverend (...), op. cit., p. 32; su questi problemi cfr anche M. Candee Jacob, The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720, Harvester Press, Hassocks 1976; trad. it. di L. Sosio, I newtoniani e la rivoluzione inglese, 1689-1720, ed. Il Mulino, Bologna 1976; W. M. Spellman, The Latitudinarians and the Church of England, 1660-1700, University of Georgia Press, Athen, Georgia, - London 1993.

²⁷ J. Toland, Christianity not mysterious (...), op. cit., p. 17.

²⁸ J. Locke, An essay concerning Human Understanding, IV, ii, 1. Su questi dibattiti cfr anche L. Klein, Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth Century England, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1994; M. Micheletti, Dai Latitudinari a Hume. Saggi sul pensiero religioso britannico dei secoli XVII e XVIII, ed. Benucci, Perugia 1997.

credo che l'idea della rosa è evidente, è la vera rappresentazione che mi dà quel fiore"²⁹, un risultato che per l'appunto sfrutta la mediazione tra idea rappresentativa e oggetto.

La razionalità delle Scritture

Nella seconda parte di *Christianity* si vuole dimostrare che le Scritture sono intrinsecamente razionali e che non c'è nulla in esse contrario alla ragione, infatti "ciò che manifestamente ripugna a un'idea chiara e distinta, o alle nostre comuni azioni, è contrario alla ragione"³⁰, dunque è in malafede chi ci spinge ad "adorare ciò che non possiamo comprendere".

L'impostazione del problema – le Scritture non sono problematiche – denota, tuttavia, uno slittamento del significato del termine "ragione" che causerà un'ambiguità non indifferente nel corso del libro. Se, come si era precedentemente appurato, la ragione è la definizione di un meccanismo logico, quello per il quale si comparano e si mediano i concetti, essa, come descrizione di un meccanismo, non potrà per definizione essere vera o falsa. Ciò che Toland ha qui in mente non ripugna già alla ragione, ma all'evidenza, secondo una trasposizione semantica che in realtà aggiunge un altro significato alla "ragione". In Locke invece, da cui Toland ha tratto fino a questo punto il proprio significato di ragione, la distinzione tra le diverse possibilità del termine è sempre mantenuta coerentemente chiara, poiché non si parla tanto di "contro la ragione", quanto di ambito di competenza³¹.

In *Christianity* il concetto sarà indicato correttamente, in quanto metodo, in sez. II, 7, p. 32; sez. II, 31, pp. 60-1; sez. III, 1, p. 67; in senso trasposto, in quanto "evidenza", in sez. II, 8, pp. 35; sez. II, 16, p. 42; sez. II, 59, p. 30. L'ambiguità terminologica nasce dal fatto che mentre in Locke esiste un *above Reason*, cioè un campo conoscitivo la cui accettazione è un fatto di fede, per Toland non esiste un *above Reason*: esiste il caso in cui alcune idee non siano chiare (come quelle delle verità religiose conosciute prima di Cristo) perché non si è ancora trovata l'idea intermedia che le chiarifichi. Questi sono i casi in cui Toland parla – sebbene impropriamente – di "contro la ragione". Alcune invenzioni umane saranno pertanto la transustanziazione, il peccato originale, i miracoli o l'esistenza del Limbo, perché se non ne abbiamo un'idea chiara non possiamo neanche parlarne, né tanto meno crederci³². Locke invece aveva detto: "Invariabilmente egli persegue i suoi fini (se non dove la conferma di qualche verità richiede altrimenti) con mezzi che operano conformemente alla loro natura. Se così non fosse, il corso e l'evidenza delle cose sarebbero turbati, i miracoli perderebbero il loro nome e la loro forza, e non sussisterebbe distinzione alcuna tra naturale e sovranaturale"³³.

La demarcazione tolandiana, in qual modo rivoluzionaria rispetto al tempo, non è più stabilita tra verità di fatto e verità di fede, ma tra l'evidenza e la volontà di non rendere evidenti cose che tuttavia lo sono (Locke dirà invece che la fede "è l'assenso a una proposizione non emesso nel suddetto modo per mezzo di deduzioni razionali, ma per sola fiducia nel proponente..."³⁴): sorge dunque la necessità storica, si potrebbe dire, di una valutazione

²⁹ J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., p. 16. Contro questo uso delle idee lockiane da parte di J. Toland, cfr P. Browne, *A Letter In Answer to a Book Entitled Christianity not Mysterious. As also To all Those who Set up for Reason and Evidence In Opposition to Revelation & Mysteries*, by J. Ray, London 1697. Contro J. Toland, su questo punto, anche F. Atterbury, *A Letter To A Convocation-Man Concerning the Rights, powers, and Priviledges of that Body*, for E. Whitlock, London 1697.

³⁰ Ibidem p. 23. Nella disputa tra J. Locke e J. Stillingfleet, a fianco di J. Toland, si schierò St. Nye, *The Agreement Of The Unitarians, With The Catholick Church. Being Also A full Answer, to the Infamations of Mr [John] Edwards; and the needless Exceptions, of my Lords the Bishops of Chichester, Worcester, and Sarum and of Monsieur De Luzancy. Part I. In Answer to Mr. Edwards, and my Lord the Bishop of Chichester*, printed in the Year 1697; cfr anche B. W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England. Theological Debate from Locke to Burke*, ed. Clarendon Press, Oxford 1999.

³¹ Cfr a esempio J. Locke, *An essay concerning Human Understanding* IV,xii, 3; IV, xviii, 7; IV, xviii, 9; cfr anche J. Locke, *Letter to the Right Reverend* (...), op. cit., vol. IV, p. 59. La Lettera a Ed. Stillingfleet è tradotta in M. Sina (a cura di), *J. Locke, Scritti filosofici e religiosi*, ed. Rusconi, Milano 1979, pp. 477-617.

³² J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., p. 25. Contro l'uso delle "idee chiare e distinte" di J. Toland cfr R. Willis, *The Occasional Paper: Number III. Being Reflexions upon Toland's Book called Christianity not Mysterious: With some Considerations about the Use of Reason in Matter of Religion*. In a Letter to a Friend, for M. Wotton, London 1697.

³³ J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, op. cit., p. 356; cfr anche ibidem, <<La ragionevolezza del Cristianesimo>> pp. 280-1, pp. 364-66.

³⁴ J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*, IV, xviii, 1.

razionale che oltrepassi gli errori faziosi, di parte, deliberati, che non hanno reso evidente la chiarezza originale delle Scritture. In caso contrario si rimarrebbe insoddisfatti e passivamente guidati da una fede implicita³⁵. Quest'ultimo concetto, di chiara matrice negativa in John Locke e in Philipp Limborch ("Effettivamente una fede implicita è quasi una fede velata che vede in altri e non in sé, ma in altri vuol dire in genere, che a sua volta si baserà su altre fedi implicite, non potendosi fare distinzione in ciò. A quelli è opposta una fede esplicita che crede ad altri in secondo luogo, distintamente e in particolare"³⁶) definisce per l'appunto l'adesione non controllata, e non vagliata, dalle capacità razionali umane, ed è non di rado associata al concetto di "entusiasmo".

L'immediata conseguenza tratta da Toland è che se anche la Rivelazione non può essere oltre la ragione, anche quella è solo una via ordinaria d'informazione per capire qualcosa che, di per sé, rimane razionale. Questo fu uno dei punti più contestati dell'opera, perché rifiutava velatamente il valore escatologico e divino dell'Incarnazione, e si ebbe certo in mente questo passo quando si definirono alcuni luoghi dell'opera come "pernicious, dangerous and scandalous positions and destructive of the Christian faith", posizioni perniciose, pericolose, scandalose e distruttive per la fede cristiana: i vescovi della Upper House condannarono al rogo *Christianity* e definitivamente nel 1711, seppure già nel 1701 si fosse considerata la questione: "...dopo nostra consultazione, con l'appoggio delle leggi che riguardano i libri eretici, non pii e immorali, e in particolare un libro di Toland pervenutoci dalla Lower House, non essendoci state particolari licenze reali, abbiamo ritenuto di avere sufficiente autorità per censurare in giudizio libri come quello."³⁷ Ora, mentre Locke afferma la necessità della Rivelazione divina, seppure espressa in termini comprensibili e razionali, in Toland la razionalità della rivelazione deve essere intrinsecamente comprensibile, cosa che la Rivelazione religiosamente intesa non può garantire: "Ma l'importante è questo: mentre per Locke la rivelazione ha un'indiscussa priorità sulla ragione, la quale può soltanto confermare le verità che quella ci ha manifestate, per Toland la rivelazione non è un motivo di consenso, ma un semplice strumento di informazione"³⁸, nel quale non ci sono ragioni particolari per credere in modo diverso da qualsiasi altro fatto.

Il mistero

Il testo del Vangelo consegue: deve essere semplice e chiaro, senza misteri³⁹. Tale inserimento apologetico – seconda parte, sez. II-, ha la duplice funzione di legittimare l'approccio personale ai testi sacri, superando l'interpretazione ecclesiastica, e concentrando unicamente sulla parola "mistero" il campo d'indagine. Il problema del mistero non era nuovo nella cultura del Seicento: dall'arminiano Stefano Courcelles, che partendo dal fatto di devolvere alla *ratio* l'interpretazione delle Scritture definiva il mistero come un punto in cui era necessario sospendere il giudizio fino al suo chiarimento, allo stesso Locke, che lo ammetteva senza alcuna difficoltà, il soggetto continuò a creare dibattiti fino al più radicale Shaftesbury: "Ma [Toland] gli era vicino soprattutto per la ribellione contro miracoli e misteri, così estranei a lui, quasi abbacinato dalla luminosa armonia universale"⁴⁰.

³⁵ J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., p. 35-6. Sulla fede implicita, cfr J. Owen, *A Vindication of the Animadversions* (...), op. cit. p. 127; <<Saggio sulle parole di S. Paolo>> in J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, op. cit., p. 653; <<La condotta dell'intelletto>>, ibidem p. 667, p. 762.

³⁶ Ph. Limborch, *Theologia Christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa*, apud H. Westenium, Amstelodami 1686, p. 430.

³⁷ E. Cardwell, *Synodalia. A Collection of Articles of Religion, Canons and Proceedings of Convocations in the Province of Canterbury from the Year 1547 to the Year 1717*, ed. University Press, Oxford 1842, vol. II, p. 707; cfr anche J. Robertson, *A short History of Freethought, ancient and modern*, ed. Seenecheim & Co., 2 voll., London 1899.

³⁸ C. Motzo Dentice d'Accadia, *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, ed. Libreria Scientifica, Napoli 1970, p. 180. La comprensibilità dei contenuti della Rivelazione era stata sostenuta da J. Locke in *An essay concerning Human Understanding*, IV, xviii, 3. Contro il concetto di mistero di J. Toland cfr J. Gailhard, *The Blasphemous Socinian Heresie Disproved and Confuted, Wherein The Doctrinal and Controversial Parts of those Points are handled, and the Adversaries Scripture and School Arguments answered: With Animadversions upon a late Book called, Christianity not Mysterious*, for R. Wellington, London 1697.

³⁹ Sui rapporti con ateismo, deismo, massoneria della negazione del "mistero", cfr J. A. Lemay, *Deism, Masonry and Enlightenment. Essays honoring A. Owen Aldridge*, University of Delaware Press, Newark-London-Toronto; A. C. Kors, *Atheism in France, 1650- 1729*. Vol. I: *The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton University Press, Princeton 1990; J. A. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies 1660-1730*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁴⁰ E. Garin, *L'illuminismo inglese*, ed. Bocca, Milano 1941, p. 114; cfr J. Locke, *A Letter to the Right Reverend* (...), op. cit., vol. IV, p. 96. Contro il concetto di "mistero" razionale di J. Toland, cfr W. Payne, *The Mystery Of The Christian Faith And Of The Blessed Trinity Vindicated, And The Divinity Of Christ Proved. In Three Sermons. Preach'd at Westminster-Abbey upon Trinity-Sunday, June the 7th, and September*

Sulla scia di *Reasonableness of Christianity* di John Locke e del cap. XIII del *Tractatus Theologico-politicus* di Baruch Spinoza il problema del “mistero” si riduce per Toland a una questione di corretta interpretazione di ciò che *appare* come tale, ma che ha solo la necessità di essere adeguatamente chiarificato. E’ proprio qui che però avviene un “salto logico” di notevole portata. La sfasatura avviene perché Toland si trova di fronte un problema, che è questo: il chiarimento della parola “mistero” nella Scrittura, anche se utilizzata per essere svelata, implica in realtà l’impiego di determinati concetti (Dio, anima, sostanza e via dicendo) che seppure esposti chiaramente non possono certo considerarsi idee chiare ed evidenti. Giunto a questo punto, cioè, si trova nella difficoltà di operare con termini che contrastano con la struttura gnoseologica preparatoria abbozzata in precedenza, nella quale – seppure per mezzo di termini intermedi- s’ipotizzava una conoscenza esaustiva di qualsiasi concetto. Toland avverte un’insufficienza strutturale dei propri punti di partenza, ed è costretto ad aprire una parentesi nell’opera che, riferendosi a una tematizzazione gnoseologica, doveva essere già compresa all’inizio, nella parte che a essa avrebbe dovuto competere. Il discorso interrotto sulla necessità dello svelamento del mistero (sez. III, cap. 1) verrà, infatti, ripreso esattamente al cap. III, al di là della parentesi (cap. II) inserita per mettere a punto la strumentazione teoretica necessaria per il proseguimento incontraddittorio del discorso: Toland deve ora ammettere una parte inconoscibile del reale, anche se questa non dovrà assumere alcuna importanza: “Il metodo più esauriente, quindi, per acquisire sicurezza e conoscenze sicure, è quello di non occuparsi di ciò che è inutile, una volta saputo, e neanche di ciò che impossibile essere del tutto conosciuto. Dal momento che percepisco facilmente i buoni o i cattivi effetti della pioggia sulla terra, cosa cambierebbe se io comprendessi la generazione di essa tra le nuvole?”⁴¹. Come dire: certamente, per le conoscenze scientifiche, sapere di quella generazione ha una sua utilità, ma per il fatto in quanto tale, il fatto del bene o del male che procura la pioggia per esempio sui raccolti, sapere la sua origine non mi serve a niente.

Egli deve così far quadrare la possibilità, già esposta, di una conoscenza chiara ed esaustiva con l’ammissione di entità inconoscibili, entità che –si osservi- non si devono trovare solo nel campo religioso, o si dovrebbe riammettere il mistero nella religione, ma che devono riferirsi a tutto il campo del reale: l’inconoscibilità, in qualche modo, deve presentarsi in tutti gli enti e non solo nei misteri cristiani, in modo da ridimensionarne l’importanza. Per dimostrare questo, Toland utilizza, anche brillantemente, quello che ha maggiormente sottomano: John Locke. Il fatto che le sue teorie lo liberino dall’*empasse* si manifesta anche nel fatto che per l’unica volta nel corso dell’opera, e per ben due volte in questo capitolo (il secondo), egli lo cita indirettamente (“Distinguo, secondo un moderno eccellente filosofo...”, “...e, come un grande uomo che ho menzionato osserva...”⁴²).

J. Locke aveva già introdotto il concetto di essenze reali e nominali⁴³ e la conseguente incapacità di conoscere interamente quelle reali (“Ma le cose stanno ben altrimenti circa la particella di materia che costituisce l’anello al mio dito: qui le due essenze sono visibilmente diverse. Infatti è dalla costituzione reale delle sue parti impercettibili che dipendono tutte le proprietà di colore, peso, fusibilità, fessità, etc., che si trovano in esso; ma non conosciamo quella costituzione e così, non avendone un’idea particolare, non ne abbiamo il nome, il quale perciò chiamiamo la sua essenza nominale”⁴⁴). Ora, dal momento che è nostra condizione ontologica non avere idee adeguate di tutte le proprietà reali di una cosa, il mistero non acquisterà alcun valore probante, perciò la nostra incomprendimento nei riguardi di Dio non differirà specificatamente da quella che abbiamo per esempio di un tavolo, del quale non si conosce il numero delle particelle o la divisione molecolare: “Nulla può essere detto un mistero

21, for R. Cumberland, London 1697; cfr anche K. Haakonssen, *Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge Univ. Press, London 1996.

⁴¹ J. Toland, *Christianity not mysterious (...)*, op. cit., p. 79. Cfr G. Reedy, *The Bible and Reason: Anglicans and Scripture in Seventeenth-Century England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985; G. R. Cragg, *The Church and the Age of Reason 1648-1789*, ed. Penguin, Harmondsworth 1960; J. Redwood, *Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightenment in England, 1660-1750*, ed. Thames and Hudson, London 1976.

⁴² *Ibidem* p. 83, p. 87; cfr M. I. J. Griffin, *Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England*, ed. L. Fredman, Leiden-New York 1992; R. Kroll, R. Ashcroft, P. Zagorin, *Philosophy, Science and Religion in England, 1640-1700*, Cambridge Univ. Press, London 1992; C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del Settecento*, ed. Sansoni, Firenze 1974.

⁴³ J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*, III, vi, 2; cfr D. Berman, *A History of Atheism in Britain: from Hobbes to Russel*, ed. Croom Helm, London 1988; P. Harrison, <<Religion>> and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge Univ. Press, London 1990; M. Valsania, *Mater materia. Materialismo, panteismo e anti-umanesimo nella filosofia britannica del Settecento*, ed. La città del Sole, Napoli 1997.

⁴⁴ *Ibidem* III, iii, 18; cfr anche III, iii, 5, 19, 20; II, xxxi, 7; cfr anche R. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy: a Study in Adaptation*, Cambridge Univ. Press, Mass. 1982; R. D. Lund, *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750*, Cambridge Univ. Press, London 1995.

per il fatto che non conosciamo la sua essenza reale, dal momento che essa non è più conoscibile in un oggetto che in un altro, e non è mai concepita o inclusa nelle idee che abbiamo delle cose, o nei nomi che attribuiamo loro” perciò “Lo stesso Essere divino non può essere considerato misterioso sotto questo punto di vista, più della più spregevole delle sue creature”⁴⁵.

Compiuta la sua riduzione, ora Toland (sez. III, cap. III) è pronto per continuare la disamina. Il mistero, tradizionalmente inteso, sarà dunque qualcosa di essenzialmente comprensibile, una volta chiariti i passaggi intermedi come nel caso della caduta dell’uomo attraverso Adamo –per mezzo del quale la morte e il peccato si sono propagati nel mondo-. La citazione tolandiana della *Lettera ai Romani* 5. 12 è un *topos* della letteratura inglese del periodo, tra gli altri di John Locke e Richard Overton, che già nel 1644 ricordava: “Così la mortalità è derivata a tutta la discendenza di Adamo. Il primo uomo (in quanto uomo) tratto dalla terra, è terrestre; come l’uomo è terrestre così sono coloro che provengono dalla terra (I Cor. 15. 47-8)”⁴⁶.

In generale, i misteri indicavano 1) ciò che riguardava il Cristianesimo e il cui contenuto era incomprendibile per i Gentili, poco conosciuto anche dagli stessi ebrei, 2) alcune dottrine particolari indicate dagli apostoli in segretezza, 3) ogni cosa detta in forma di parabola o in forma enigmatica.

Nel primo e nel secondo caso si ammette che ci siano stati misteri prima dell’avvento di Cristo, ma ora, con il Suo insegnamento, i misteri non sono più tali, essendo stato rivelato in modo definitivo il loro senso originario. Al primo appartengono le diciture in *Rom.* 16, 25-6; *I Cor.* 4, 1; *Ef.* 1, 19; *Col.* 4, 3; 2, 2; *I Tim.* 3, 8-9: in questi casi “mistero” è sinonimo del nascente Cristianesimo, del Vangelo, delle dottrine rivelate da Dio. Al secondo significato si riferiscono i passi oscuri prima della venuta di Cristo e poi chiariti storicamente con la Sua presenza, come nel caso della Risurrezione o del parallelismo Cristo-Chiesa: *Ef.* 3, 1; 6, 9; 1, 9-10; *Rom.* 11, 25; *I Col.* 25, 26-7; al terzo gli avvenimenti non tanto incomprendibili di per sé, ma per chi non essendo in stato di grazia non poteva e non voleva capire: *Mt.* 13, 10-1; *Mc.* 4, 11; *Lc.* 8, 10⁴⁷.

A questo punto, va da sé, la fede non può che essere una ferma persuasione costruita su sostanziali ragioni: anche Abramo, di fronte alla possibilità di uccidere il figlio, si sarebbe in realtà basato sulla speranza e sul ragionamento che Dio avrebbe fatto rivivere il figlio con un miracolo, così come miracolosamente Sara aveva partorito. Il problema della fede di Abramo in chiave più o meno razionalistica era stato, del resto, motivo ricorrente nel Seicento, da Hooker a Tillotson: “Abramo allora così andava *ragionando*: che Dio, che gli aveva donato Isacco in un modo così miracoloso, sarebbe stato capace di richiamarlo di nuovo in vita con un altro miracolo, dopo la sua morte, e lo avrebbe reso così padre di molte genti. Così egli ragionò: Dio sarebbe stato capace di risuscitarlo dai morti, donde simbolicamente l’aveva fatto sorgere (*Ebr.* 11. 19)⁴⁸. Ciò, si badi, nonostante la considerazione critica che Toland esprime nei confronti del miracolo, contrariamente a Locke che aveva scritto “ Quando si tratta di avvenimenti sovrannaturali, ma conformi ai principi proposti da Colui che ha il potere di mutare il corso della natura, allora, per tali circostanze, questi eventi devono anzi trovare tanta più fede, quanto più essi sono al di là dell’osservazione ordinaria e anche in contraddizione con essa”⁴⁹.

⁴⁵ J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., p. 85, p. 89. Contro l’idea di Toland che non si possa avere fede in ciò che va sopra la ragione umana cfr. Ed. Synge, *An Appendix To A Gentleman’s Religion: In which it is Proved, That nothing contrary to our Reason, can possibly be the Object of our Belief; But that it is no just Exception against some of the Doctrines of Christianity, that they are above our Reason*, for R. Sare, London 1698.

⁴⁶ Cfr J. Locke, *Reasonableness of Christianity*, op. cit., p 7; R. Overton, *Man’s Mortalitie: or, a Treatise Wherein ‘tis proved, both Theologically and Philosophically, that Whole Man is a compound wholly Mortal, contrary to that Common distinction of Soul and Body*, ed. Liverpool Univ. Press, Liverpool 1698, p. 8. Contro J. Toland in relazione a *I Tim.* iii, 16, cfr J. Milner, *A Discourse Of Conscience. Shewing, I. What Conscience is, and what are its Acts and Offices. II. What is the Rule of it. III. The several sort of Conscience. IV. How some practical Cases or Questions concerning Conscience may be resolv’d. V. The Benefit and Happiness of a Good Conscience, and the Unhappiness of an Evil one* (...). Together with Brief Reflections upon that which the Author of *Christianity not mysterious* saith upon that known Text, *I Tim.* iii. 16, for A. Bosvile, London 1697.

⁴⁷ J. Toland, *Christianity not mysterious* (...), op. cit., pp. 125-6. Contro questa impostazione, vista come sociniana, cfr R. South, *Twelve sermons Upon Several Subjects And Occasions, By Robert South, D. D. The Third Volume. Never before printed*, for Th. Bennet, London 1698.

⁴⁸ J. Tillotson, <<The Excellency of Abraham’s Faith and Obedience>>, in *The Works, containing Two Hundred Sermons and Discourses, on several Occasions* (...), for W. Rogers, T. Goodwin, London 1712, vol. I, p. 16. M. Iofrida rileva paralleli in H. A. Röell, *Oratio Inauguralis* (...), e in S. Courcelles, *Religionis Christianae Institutio* (...), cfr M. Iofrida, *La filosofia di J. Toland*, op. cit., p. 36n.; cfr anche N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, for John Rothwell, London 1652, p. 172 e i brani d’apertura di *Reasonableness of Christianity* di J. Locke.

⁴⁹ J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*, I, iv, 16.

Il problema finale di *Christianity not mysterious* è di natura storica: se il mistero è invenzione delle classi dirigenti ecclesiastiche e del loro potere, come e quando tale intromissione è avvenuta? Risposta: facendo leva sulla situazione psicologica delle prime comunità cristiane –debolezza di tradizione rispetto alle altre religioni, prudenza che spingeva ad adattarsi più che a opporsi- si infiltrarono ritualità e processi che tendevano a complicare sempre più le cose. Per non essere meno delle altre tradizioni pagane, alle prime usanze della Cena e del Battesimo si aggiunsero iniziazioni segrete e altri farraginosi meccanismi desunti da altre tradizioni. Anche questo è un tema che ci è ormai noto: il declino cominciò “dalla corruzione, dalla malafede, dal rigettare la parola di Dio per tradizioni superstiziose, fino a diventare un covo di ladri”⁵⁰. Come i gentili usavano abluzioni e digiuni, così faranno esattamente i cristiani⁵¹; in seguito, le fondazioni di chiese e di cappelle, la gerarchizzazione della Chiesa che funzionalmente prenderà il posto degli antichi àuguri e la conseguente proliferazione di musiche, apparizioni, costumi, paramenti, allontanarono sempre più le istituzioni dalla semplicità originaria⁵².

Questi ultimi aspetti appartengono, in ogni caso, alla tradizione più classica del presbiterianesimo e non comportano problematiche ulteriori rispetto a quelle, effettivamente più originali, del pensatore irlandese, cui si fa risalire una delle fondazioni del deismo europeo⁵³.

⁵⁰ J. Owen, *A Vindication of the Animadversions (...)*, op. cit., p. 53. Da ciò la necessità di tornare alla purezza originaria, cfr ibidem p. 210.

⁵¹ J. Toland, *Christianity not mysterious (...)*, op. cit., pp. 164-5; per il rapporto di queste tesi con quelle di J. LeClerc, cfr C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland*, op. cit., pp. 107-8.

⁵² J. Toland, *Christianity not mysterious (...)*, op. cit., pp. 168-9, p. 173; qui l'accordo con J. Locke è notevole, cfr J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, op. cit., vol. VII, p. 147.

⁵³ Su J. Toland vedi inoltre S. H. Daniel, *John Toland: his Method, Manners, and Mind*, Mc Gill-Queen's Univ. Press, Kingston-Montreal 1984; P. Hyland, N. Sammels, *Irish Writing: Exile and Subversion*, ed. Macmillan, London 1991; R. R. Evans, *Pantheisticon: The Career of John Toland*, ed. P. Lang, New York-Bern-Frankfurt-Paris 1991.

IL NOUMENO COME CONCETTO LIMITE: UNA CHIAVE ERMENEUTICA PER L'EPISTEMOLOGIA IN I. KANT

Paola Mancinelli

Introduzione

Il Noumeno: cifra investigativa del reale

La famosa distinzione che Kant opera nella Critica della Ragione pura di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni prelude a possibili interpretazioni epistemologiche e logiche che spesso sembrano di difficile accordo ma che in realtà sono collegate tra loro.

Nell'ambito di questa analisi che ha come contenuto tanto le pagine del filosofo di Königsberg, quanto l'interpretazione che ne hanno offerto i neokantiani di Marburg, in particolare Natorp e Cassirer, si cercherà di poter rendere ragione di questa unità plurale sulla base della soluzione di quattro questioni fondamentali:

La prima riguarda il metodo trascendentale e le sue implicazioni logiche.

La seconda riguarda la natura costruttiva del pensiero scientifico che attiene all'oggetto fenomenico derivato dalla sintesi unitiva categoriale.

La terza concerne la natura semantica e simbolica dell'oggetto conosciuto in ambito scientifico.

La quarta ed ultima il concetto stesso di realtà che ne deriva.

Tale orizzonte concettuale che pare aprirsi via via in un ventaglio di ipotesi è tenuto insieme da quella che Kant confida a Körner essere la cifra più problematica e più cercata che intesse l'architettura della Critica della Ragione Pura: ovvero il concetto di noumeno.

Effettivamente ci sembra al quanto riduttivo pensare che il sostrato epistemologico ricavabile dall'opera kantiana possa escludere il noumeno o relegarlo ad un ruolo secondario, quasi che, trattandosi secondo quanto ritengono Bontadini da un lato e Vanni Rovighi dall'altro, di un dualismo gnoseologico presupposto¹, esso possa non avere che uno spazio negativo.

A questo proposito si potrà citare il commento di Italo Mancini che così asserisce:

«Non è senza significato che dopo le ubriacature storiografiche sullo gnoseologismo kantiano, ora si privilegi la Dialettica e le sue trascurate pagine sulle grandi idee, anch'esse forme pure dell'intelletto come ragione(...). Questo essere puro delle idee di Dio, dell'anima e della libertà può essere considerato un quarto elemento sulla lista dei motivi che fanno presente nella stessa "terra della verità" l'anelito e anche la scommessa (fede razionale) su nuove terre, su altre possibilità dell'uomo, p. esempio quello che può essere garantito se al posto del carattere *oggettivo* del mondo si mette il carattere pubblico con quanto di vita intersoggettiva esso comporta»².

D'altro canto, tale cifra, permettendo alla scienza di circoscrivere la sua competenza gnoseologica ed analitica, indica anche la possibilità di misurarsi con quell'ulteriore che non può determinare, ma che non è in grado neppure di escludere, pena la stessa legittimità della propria ricerca. Ammettendo un orizzonte noumenico del pensiero, ed accordando al noumeno non solo il senso di un concetto negativo, ma anche quello di un concetto problematico, si avrà un notevole guadagno tanto nella sfera morale ed estetica quanto nell'ambito della stessa disciplina scientifica, sempre più chiamata a confrontarsi con la possibilità di una libera causalità (si veda la teoria fisica del-

¹ Per questo si veda in particolare G. Bontadini, Studi di filosofia moderna, La Scuola, Brescia 1966. Questo tema è per altro trattato efficacemente in G. Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

² I. Mancini, Guida alla Critica della ragione pura, 2 voll., vol. II., L'Analitica, Quattroventi, Urbino 1988, pp. 343-344.. In effetti la questione sollevata da Mancini riguarda il carattere di una scienza e del suo conseguente statuto epistemologico la cui oggettività deve poter confrontarsi con l'istanza costruttiva, e semantica e simbolica della determinazione oggettuale.

le stringhe) o con l'idea, tipica della matematica contemporanea, ma non esclusa nell'ambito di quella classica che le leggi necessarie a costruire i suoi oggetti sono legate ad una sorta di bellezza e finalizzate ad un inconfutabile principio di economia³.

§1: *Cognitio symbolica* e ragione dialettica in Kant

Kant pone la questione di una conoscenza scientificamente rigorosa, la cui universalità non può essere contenitore vuoto, ma il cui empirismo necessario non può rimanere un puro schema di sensi senza la possibilità di una superiore sintesi produttiva e immaginativa. Questo offre l'occasione per evidenziare come nel filosofo tedesco la fondazione della conoscenza rimandi a fortiori ad un orizzonte di pensiero che pur non comprendiamo, (Eric Weil). D'altro canto la distinzione fra *intellectus archetypus* ed *intellectus ectypus* costituisce un riferimento importante nell'ambito dell'ermeneutica kantiana. È il secondo quello che costituisce l'*allure* della scienza tra mediazione e sintesi, ma il primo, che mai ci appartiene essendo uomini, rimanda certamente ad una dimensione in sé che rappresenta il cuore misterioso del reale di cui potremo avere non un'intuizione immediata, ma una coscienza mediata grazie alla natura evenemenziale con cui essa si manifesta e grazie alla facoltà sintetica che la determina in una sorta di orizzonte semantico. Donde la necessità del ruolo del noumeno.

Così scrive Kant:

«Se per noumeno intendiamo una cosa in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile (astrando cioè dal nostro modo di concepirla), si tratta allora di un noumeno in senso negativo. Ma se per noumeno intendiamo un oggetto di un'intuizione non sensibile, noi ammettiamo allora, un particolare modo di intuizione, cioè quello intellettuale, esso non è tuttavia il nostro modo di intuizione, e non ne possiamo comprendere nemmeno la possibilità. Si avrebbe così il noumeno in senso positivo. La dottrina della sensibilità, orbene è al tempo stesso la dottrina dei noumeni in senso negativo, cioè di cose che l'intelletto deve pensare senza questo rapporto con il nostro modo di intuizione e quindi deve pensare non semplicemente come fenomeni bensì come cose in se stesse»⁴.

Questo passaggio ha significato un motivo d'inciampo per l'esegesi kantiana. In effetti la ricorrenza degli attributi positivo e negativo potrebbe evidenziare qualche ambiguità. Il senso negativo conferito al noumeno, attiene al nostro modo di concepire gli oggetti della conoscenza. Questo, naturalmente, esclude il fatto che non si possa dare una cosa in sé, dato che Kant stesso ammette che la fonte da cui scaturiscono ambedue le forme della conoscenza è comunque ignota. In ogni caso tale categoria della negazione, può e deve venir usata nel *sensu eminentior*, in modo tale che essa riesca a segnare il confine verso quell'ulteriorità meta-scientifica della cosa in sé che apre ad altre possibili facoltà umane, implicati il funzionamento di una analogia trascendentale⁵.

Se così stanno le cose, è ineludibile questa cifra della realtà che supera ogni apparenza e che, secondo quanto afferma nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che voglia presentarsi come scienza*, esercita la funzione di *conceptus terminator* (in tedesco *Grenzbegriff*).

Di conseguenza, la positività del concetto di noumeno immette su un possibile mondo oggetto di postulati e del finalismo che molto più si accorda con un'istanza intuitiva da ritrovare in sede di gusto estetico e non di *ai-sthesis*.

È pur vero, dunque che la difficoltà può essere risolta se si ricorre all'impiego di concetto problematico. Esso, infatti ha una duplice funzione:

- 1 toglie la contraddizione che rimarrebbe presente se non si ammettesse la possibilità di concetti cui non possano riferirsi oggetti. Quindi la problematicità ci aiuta nel sostenere che possono esistere idee della ragione;
- 2 opera uno sfondamento atto a rileggere un possibile interesse metafisico della ragione senza che la metafisica assurga al suo discutibile primato di scienza dogmatica.

A questo proposito sostiene Giovanni Ferretti:

³ Si veda B. Greene, *L'universo elegante*, Einaudi, Torino 2000.

⁴ Kant, *Critica della Ragione pura*, 2 voll. A cura di G. Colli, Bompiani, Milano 1976, vol I, Libro II capitolo III, p. 203.

⁵ V. Melchiorre, *Analogia ed analisi trascendentale*, Mursia, Milano 1991.

«L'esito di questo sfondamento con cui si acquisisce la distinzione tra piano fenomenico e piano noumenico sta per altro particolarmente a cuore a Kant anche per un motivo di interesse pratico, ovvero per la necessità di far vedere che gli esiti della *Critica della ragione pura* relativi alla conoscenza scientifica non solo si accordano ma favoriscono la tendenza metafisica di fondo della ragione umana in ordine alle sue finalità etico - religiose. Se infatti il piano degli oggetti fenomenici coincidesse con il piano delle cose in sé tutta la realtà sarebbe subordinata all'attività sintetizzatrice dell'intelletto, ovvero riconducibile a quel piano ontologico dell'oggettività relativo all'immanenza del soggetto umano, retto dalle leggi della necessità. Di conseguenza risulterebbe difficile considerare oggettive sia la moralità sia le sue condizioni di possibilità»⁶.

Per questo motivo l'ulteriorità noumenica legittima e non annulla il mondo fenomenico dell'indagine scientifica. Probabilmente questa articolazione apre ad una unitarietà fra i vari campi epistemologici, che è stata oggetto di dibattito nell'età romantica e Kant rappresenta anche le istanze più ricorrenti che hanno caratterizzato il rapporto fra scienza e società⁷.

Fondamentale, da questo punto di vista, la distinzione che Kant fa tra filosofia meccanica e dinamica della natura; la prima contrassegnata dall'obiettivo di spiegare le differenze specifiche fra le materie sulla base del meccanicismo, mentre la seconda non fa degli oggetti dell'indagine pure macchine ma le deriva dalla forza di attrazione e repulsione proprie delle materie stesse e causa del loro movimento. Di conseguenza, la materia non riempie lo spazio per la sua impenetrabilità ma per una forza di repulsione per gradi. Tale originarietà non è definibile attraverso un principio meccanico, all'avviso di Kant, infatti *riuscire a cogliere e a comprendere nella loro possibilità forze originarie significa uscire dal campo visivo della propria ragione*⁸ che invece dovrebbe solo essere guidata all'estremo dei suoi limiti, spiegando e descrivendo gli effetti di forze originarie.

È tuttavia convinzione di Kant che la possibilità della scienza sia direttamente connessa alla sua capacità di fare riferimento costante a strutture definite e al suo poter superare il piano dell'osservazione contingente.

Su questo orizzonte Kant ci presenta una nuova declinazione del termine metafisica, collegando ad essa l'attributo applicata. La scienza è dunque un particolare paradigma di metafisica applicata in quanto la sua riflessione speculativa si applica ai fenomeni e, pur non sostituendosi in nessun caso all'esperienza, la guida con rigore⁹.

L'istanza kantiana non distoglie l'attenzione dal fatto che l'osservazione della natura organica richieda la formulazione di specifiche massime che facciano da guida all'esperienza stessa: come dire che, in tal senso l'intrinseco ordine noumenico fa da guida alla possibilità di rendere ragione mediante la spiegazione degli effetti dati nel campo dei fenomeni, a giustificare, se vogliamo, la legittimità di idee "guida" della ragione. Questo si deve alla complessità della natura organica da un lato, mentre dell'altro al fatto che, nonostante si diano complesse plurime leggi empiriche, la natura mostra l'unità sotto pochi principi.

Se così stanno le cose, occorre che la stessa scienza della natura ricorra ad una funzione trascendentale, che può essere ravvisata nel *finalismo interno della natura*.

Chiosa Kant:

«Questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è un concetto della natura né un concetto della libertà, perché esso non attribuisce niente all'oggetto (della natura) ma rappresenta soltanto l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella riflessione sugli oggetti della natura per ottenere un'esperienza coerente in tutto nel suo complesso»¹⁰.

⁶ Ferretti, cit., p. 72.

⁷ P. Rossi, *Storia del pensiero scientifico*, 4 voll. UTET, Torino, ristampa 1998, vol II, Dall'età romantica alla società industriale pp. 50 ss. .

⁸ Ivi, p-51.

⁹ Il termine metafisica applicata alla descrizione dei fenomeni trova una sua stringente attualità nell'ambito dell'elaborazione di ontologia applicata (applied ontology), una scienza interdisciplinare che traduce l'ambito della filosofia in quello più specifico delle connessioni logiche dell'informatica e di proposi conoscitivi, inverando la stessa ipotesi kantiana.

¹⁰ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft* cit. in P. Rossi, op. cit. p. 54.

Si tratta di un principio che non disorienta affatto la ragione ma, anzi, la fa procedere in via analogica cogliendo, sia pur lontanamente, una analogia con l'azione di una causa intelligente e libera, così che a questa sorta di principio noumenico dovrebbe attenersi ogni indagine¹¹.

Tale analogia implica il fatto che la stessa natura si trova ad essere consapevole che, nel procedere alla determinazione dei processi naturali e scientifici deve ammettere, ma sarebbe molto meglio dire postulare, un ordine di cose totalmente altro rispetto al meccanismo della natura.

Ora, si potrà sollevare la questione circa il fatto che tale ordine costituisca un prototypon meramente regolativo, quasi che il suo valore oggettivo sia da esso fagocitato. In realtà, Kant, evidenzia come in questa necessaria connessione che lega in fenomeni ne va del rapporto fra natura e uomo, nella loro reciprocità per cui la lettura teleologica della natura sarebbe assolutamente necessaria, dato che permette l'intuizione dell'incondizionato come istanza ordinatrice del cosmo e come legittimazione di ogni dato.

Si può evincere in Kant una possibilità di raccordo fra mondo noumenico e mondo fenomenico se si analizzano i principi che rendono possibile la scienza con i giudizi estetici della sua ultima magnifica opera, i quali una volta ancora testimoniano come l'esperienza ci porti ai confini di un rapporto con qualcosa che non è più oggetto dell'esperienza ma che pure di essa costituisce il fondamento supremo. Una tale ermeneutica kantiana è sicuramente preziosa anche per ridare alla scienza quella sua connotazione di meraviglia (thauma) che non può non caratterizzare il suo percorso.

§2: Approdi e ripartenze: Kant nel Novecento

La storia degli effetti propria dell'opera e del pensiero di Kant può essere ravvisata nella scuola neokantiana di Marburg, i cui esponenti più significativi sono stati Natorp Cohen e Cassirer. Alcuni fra gli interpreti ritengono che essa sia stata, più che una vera scuola, una comunità di ricerca di natura, per così dire affettiva¹², che però ha potuto offrire una ricca rilettura, tanto epistemologica, quanto logica, senza dimenticare come il metodo trascendentale del nostro filosofo sia stato prezioso anche ai fini di una fondazione epistemologica delle scienze umane e storiche. Qui è d'obbligo il riferimento a Windelband, Rickert, così come allo stesso Dilthey. Ad ogni modo, il carattere della nostra relazione ci fa restringere il campo alle interpretazioni di Cohen e di Cassirer.

Una importante questione attinente all'opera kantiana era quella di confutare tanto un metafisicismo dogmatico che soffocò l'esperienza in una sorta di eteronomia, quanto un empirismo senza leggi. Era chiaro che il neocriticismo facesse da contenimento sia all'hegelismo imperante sia al positivismo di stampo materialista.

Tornare all'esperienza ed alle sue leggi a priori risultava, però, necessario perché i neokantiani di Marburg ritenevano che il sistema di Kant difettesse proprio per la cosa in sé.

Effettivamente si deve a questi esponenti del neocriticismo se il noumeno kantiano è stato spesso spogliato del suo valore oggettivo sulla base di una conseguente *reductio* al *conceptus terminator*, ovvero ad un limite che poteva fungere da ipotesi di lavoro specie di ordine matematico.

Nonostante l'apparente tentativo di epochizzare il noumeno, sarà proprio questo, che per una sorta di eterogenesi dei fini avrà ancora un ruolo importante nell'ambito epistemologico. Basti pensare a come Cohen tratta l'idea di fine e di libertà ad esso connessi.

L'idea di fine diviene principio regolativo nella ricerca scientifica, accordando così l'ambito della ragione pura con quello della facoltà giudicatrice, laddove la libertà considerata come ideale regolativo diviene la base per la realizzazione di una legalità etica, nella quale l'uomo può prodursi dei fini. La lettura noumenica di Cohen si esplica, però, sulla base del recupero del trascendentale kantiano, tentando di innestare sull'istanza dell'unità del sapere anche quella dell'unità della coscienza culturale, ovvero quella della cultura umana *tout court*. Per articolare meglio tale lettura, tuttavia Cohen parte dal presupposto che occorre unificare intuizione e pensiero, mentre Kant li ha, invece, ripartiti, operando la divisione fra logica e dialettica, ove il filosofo di Marburg opta, al contrario per la pura unità del pensiero; infatti, come egli scrive:

¹¹ Questo sarà in particolare lo sviluppo del neokantismo.

¹² P. Salandini, R. Lolli, a cura di, *Filosofi e filosofie nel tempo*, 5 voll., Spazio tre, edizioni, Roma 2006, vol III p 585.

«Nel collocarci nuovamente nel terreno storico della critica, ci rifiutiamo di far procedere la logica da una dottrina della sensibilità. *Noi cominciamo con il pensiero*. Il pensiero non può avere origine altra fuori di sé, d'altro canto la sua purezza deve essere intatta e senza limiti. È esclusivamente da se stesso che il pensiero puro deve produrre in maniera esclusiva le conoscenze pure. La dottrina del pensiero deve essere perciò la dottrina della conoscenza»¹³.

Cohen vuol eliminare sostanzialmente quello che Bontadini ritiene essere il dualismo gnoseologico presupposto, eliminando, quindi il problema del noumeno e riducendo il pensare alla condizione del conoscere. In questo senso, però, esigendo una logica pura, secondo il sistema trascendentale kantiano, ci si può chiedere se non è proprio sulla base del noumeno che si può erigere questa pur notevole architettura. Il ruolo oggettivo di esso, sia pur nell'ambito di una logica formale non sembra affatto in discussione.

C'è, però, un nuovo passaggio che sembra rendere maggiormente ragione della complessità di questo nodo teorico:

«(...) Non ci si può dunque limitare alla restrizione della coscienza al solo dominio della scienza matematica della natura. Ma l'annullamento delle differenze non deve divenire il prezzo da pagare per permettere l'estensione che si esige. Occorre che quello di sviluppare geneticamente ed esporre in maniera unitaria il legame, i contrasti e l'accordo dei tre domini della coscienza divenga un problema propriamente filosofico. Il sistema della filosofia non perviene ad un equilibrio finché non si domina questo problema di un'autentica unità della coscienza»¹⁴.

L'interpretazione coheniana è effettivamente imperniata sul valore della soggettività universale sancito dalla logica trascendentale, in modo tale che può sviluppare, sulla base delle leggi del pensiero, l'istanza di una realtà articolata ed in sé unita, superando, però, la mera operazione della conoscenza secondo le forme mediate dell'intelletto. Se Kant si occupa non degli oggetti ma del modo di funzionare dell'istanza conoscitiva, è necessario che si indaghino le forme pure della logica della conoscenza. È singolare che Cohen colleghi la questione al calcolo infinitesimale, in quanto capace di fornire un ampliamento delle anticipazioni della percezione e di far guadagnare l'idea che una qualità o meglio un grado intensivo di essa possa trarre origine dal pensiero stesso e non dai sensi. Da questo punto di vista l'esperienza può essere indicata come un fatto della scienza della natura e rappresentata in un modello matematico nel quale il puro contenuto del pensiero (noumeno) funge da tessitura sempre in fieri di leggi entro cui sussumere la singolarità del fenomeno.

In ogni caso i problemi di epistemologia kantiana si intensificano in Natorp, il quale intende sviluppare una teoria generale che fondi la verità della conoscenza, senza cadere nelle derive psicologistiche di un certo kantismo che sottolinea le istanze della soggettività, dato che all'avviso del filosofo la produzione costruttrice ed oggettivante si troverebbe in una posizione anteriore rispetto ad una soggettività pura, la quale resterebbe ad un livello di pura indeterminazione. La priorità della fondazione oggettiva sarebbe preminente.

In ogni caso, è pure vero che in Kant la possibilità costitutiva a priori del soggetto non è legata ad un mero psicologismo, ma, in virtù della logica trascendentale, si esplica come modalità di funzionamento della conoscenza e come istanza critica di un dogmatismo metafisico che vorrebbe prescindere dai contenuti empirici. Si tratta quindi di un'indagine che riguarda il costituirsi degli oggetti dell'indagine scientifica a partire dalla struttura stessa di un soggettività trascendentale¹⁵.

La questione posta da Natorp viene, però risolta da Cassirer nella sua *Filosofia delle forme simboliche*¹⁶ dal momento che, fissando l'attenzione sull'attività semantica del soggetto conoscente, rende possibile la fondazione oggettiva della verità della conoscenza che Natorp cercava.

La posizione di Cassirer si fa interessante in quanto, se le funzioni trascendentali del soggetto procedono ad una semantizzazione nell'ambito della conoscenza, sembrerebbe chiaro che il noumeno riassuma il suo ruolo di concetto limite che legittima la conoscenza per analogia dianzi esplicitata, permettendo, a nostro avviso, anche la

¹³ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, in Salandini, cit. p.595.

¹⁴ Ivi, p.596.

¹⁵ A nostro avviso si potrebbe parlare di strutture intenzionali della coscienza, per le quali l'oggetto viene ad essere determinato categorialmente e fondato nel suo valore di oggettività dalla funzione costitutiva che lo rende tale.

¹⁶ Cassirer, p.51

possibilità di superare quel dualismo tra spiegare e comprendere (*Verstehen/Erklären*) che sembra limitare la scienza ad un mero ruolo descrittivo, ove, al contrario ciò che si comprende senza determinazioni categoriali, per pura analogia, fonda la possibilità della spiegazione e della determinazione.

Per quanto questa istanza risulti molto più da una storia degli effetti kantiana, piuttosto che dal pensiero dell'autore tout court, costituisce, ciò non di meno un punto di partenza per superare quel dualismo metodologico fin troppo sclerotizzato.

§ 3 Intuizione simbolizzazione : il kantismo di Cassirer

Nella sua *Filosofia delle forme simboliche*, Ernst Cassirer dedica una sezione molto ampia al rapporto fra concetto ed oggetto nell'ambito della sua indagine sulla funzione della conoscenza scientifica¹⁷.

Tentando una ricognizione, al fine di poter arrivare ad un contributo critico, si potrà subito individuare l'insistenza del filosofo sulla funzione sempre produttrice che rende la stessa scienza totalmente *in fieri*, quasi fosse una sorta di *tela di Penelope*.

Osserva Cassirer:

«La funzione del concetto appare ora non più come una funzione analitica e formale bensì come una funzione produttiva e costruttiva. Esso non è più la copia più o meno lontana e sbiadita d una qualche realtà assoluta in sé esistente; esso è diventato un presupposto dell'esperienza e quindi una condizione di possibilità dei suoi oggetti. La questione dell'oggetto è diventata per Kant una questione del valore, una questione del *quid iuris*, ma circa il *quid iuris* dell'oggetto non si può decidere prima che si sia risolta l'altra questione relativa al *quid iuris* del concetto»¹⁸

L'accento va sicuramente posto sull'idea di produzione del concetto da cui si può procedere ad una deduzione dei titoli di legittimità con cui esso è applicato all'oggetto. Tuttavia non si tratta, qui, di presupporre un dualismo gnoseologico, nonostante la formulazione possa permettere questa declinazione, quanto invece di evidenziare che la mediazione concettuale permette alla scienza una adeguata determinazione dei propri oggetti, i quali, necessariamente si costituiscono in tale ambito pena il volerli ridurre al *factum brutum*.

D'altra parte, poi, il kantismo di Marburgo, si pone come contestazione del positivismo.

All'avviso di Cassirer il concetto è per necessità collegato all'oggetto in virtù di quella sintesi del molteplice che nell'ambito della conoscenza scientifica le categorie permettono. Tuttavia, in tale unità sintetica è ravvisabile lo stesso fondamento oggettivo, dato che, come lo stesso Kant ribadisce,

«senza di essa non sarebbe possibile alcuna deduzione trascendentale».

Stando così le cose, è necessario individuare il valore oggettivo, nonché la possibilità del concetto di riferirsi ad un oggetto e di sintetizzare unitariamente molteplici connessioni. In tal modo, però, si è superato tanto un soggettivismo psicologico ed arbitrario, tanto un oggettivismo incapace di elevarsi oltre la stasi. In effetti, arguisce Cassirer:

«Deve essere trovato un fondamento trascendentale dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice di tutte le nostre intuizioni, quindi anche dei concetti degli oggetti in generale e perciò anche dei concetti di tutti gli oggetti dell'esperienza senza il quale sarebbe impossibile pensare un qualche oggetto per le nostre intuizioni: questo, infatti, non è altro che ciò di cui il concetto esprime una tale necessità della sintesi»¹⁹.

È, tuttavia, molto importante sottolineare che la natura di tale riferimento concetto/oggetto non è affatto di tipo meccanico, quasi si possa sussumere unicamente sotto il rapporto di causa/effetto. Ci viene in aiuto il fatto che si tratta di un'istanza immaginativa e produttiva che sussume la realtà nell'ambito di un dinamismo, il cui ordine intrinseco, resta però contrassegnato dalla *x* dell'incognita e non può che esplicarsi in modo analogico.

Osserva Cassirer:

¹⁷ 3,2.

¹⁸ Cassirer p.47.

¹⁹ Cassirer, 48.

«Il rapporto fra fenomeno in senso stretto (p. es. la sensazione uditiva) e la realtà che sta a fondamento di esso (l'onda sonora in senso fisico) non è un rapporto causale ma un rapporto di natura tutta particolare, un rapporto del simbolo con l'oggetto simboleggiato. Questa relazione o rapporto simbolico consiste nel fatto non ulteriormente descrivibile, che io nella sensazione chiamata suono, o fuori di essa, penso dapprima ad un oggetto ad essa simile e lo considero reale, poi conformemente alla legge di causalità, trasformo col pensiero questo oggetto reale in onde sonore»²⁰.

Dovremmo ulteriormente riflettere sul fatto che tale riferimento simbolico su cui si basa il valore oggettivo non potrebbe mai escludere l'oggetto noumenico, anzi lo ammette implicitamente, pur escludendolo da qualsivoglia intuizione empirica, ma certamente non potendo evitare di postularlo come possibilità di questa stessa sintesi rappresentativa dagli indiscutibili tratti immaginativo-simbolici. In tal senso, come argutamente sottolinea Cassirer, il vincolo fra concetto ed intuizione si alza dalla realtà alla pura *costruzione del possibile*²¹.

Vale la pena di ascoltare la bella pagina di Cassirer:

«Nessuna teoria, e particolarmente nessuna teoria delle scienze esatte, nessuna teoria matematica dei fatti fisici è possibile senza che il pensiero puro si stacchi dal terreno iniziale dell'intuizione, senza che giunga a formazioni di natura fundamentalmente non intuitiva. E allora si compie il passo ultimo e decisivo ;appunto questa formazioni divengono le vere portatrici dell'essere oggettivo»²².

In tal senso viene ribadito in un modo molto solare che:

«Ciò che non si è mai verificato è preso in considerazione dal concetto e posto come norma e misura del pensiero»²³.

Il filosofo di Marburg è altrettanto chiaro nel ribadire che si tratta, ad ogni modo, di una connessione di rapporti in un sistema di *giudizi di verità*. La cosa risulta tanto più interessante quanto più rammentiamo la pista ermeneutica con cui abbiamo cercato di individuare la base epistemologiche della Critica della Ragion Pura riconducendola alla sua cifra più cercata, ovvero a quella noumenica.

Dunque ci sembra consequenziale la categoria di trascendenza del significato cui Cassirer vuole condurci quanto a questo atto di concettualizzare. Tale trascendenza del significato attiene all'atto stesso di accordare il fenomeno all'oggetto ed è di natura simbolica più che ontica. Attiene, infatti, a quei segni significanti che fanno consistere la stessa attività di concettualizzazione. La funzione stessa di accordo di un concetto puro ad un oggetto sarebbe in un certo modo semantica. A questa istanza va senza dubbio ascritta la rappresentazione fenomenica della cosa ed il suo rinviare al non apparente della cosa.

Commentando l'assunto kantiano secondo il quale l'oggetto si costituisce per mezzo della connessione secondo leggi empiriche, Cassirer si appoggia all'autorità del fisico Helmholtz il quale ribadisce ulteriormente:

«il solo carattere di realtà che noi possiamo con sicurezza attribuire ai fenomeni, consiste nel mostrare la loro connessione secondo generali leggi empiriche»²⁴.

La funzione di queste leggi è di ordine semantico in quanto esse hanno la facoltà di determinare in sede oggettiva la concordanza del segno (fenomenico) con quanto significato che, in sé resta un puro dato di pensiero del quale noi possiamo avere consapevolezza solo mediante tale connessione.

Non dovrebbe quindi risultare forzato leggere la realtà nel senso del fenomeno di realtà che assume significato mediante la connessione di leggi empiriche.

²⁰ Cassirer, 51.

²¹ Cassirer 53. Questo accenno alla possibilità ci pare davvero significativo ed anche di grande attualità nel dibattito scientifico. Ben lungi dall'opporre immaginazione a conoscenza (scientifica) sarebbe il caso di seguire la via indicata da Einstein e riconoscere nell'immaginazione la necessità di superare le nostre trappole cognitive quasi che essa si un marcatore di eventuali errori e limiti dovuti al nostro intelletto ectipo e discorsivo. D'altro canto, però, è proprio per questa possibilità più alta del nostro conoscere effettivo che si possono raggiungere risultati notevoli. A dimostrazione dell'attualità del dibattito il festival della Scienza che proprio in questi giorni si sta svolgendo a Genova (25 ottobre/4 novembre 2012).

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Cassirer Philosophie der symbolischen Formen, trad. it di E. Arnaud, Filosofia delle forme simboliche, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1991, vol III, p 61.

In ogni caso, il filosofo di Marburg tiene a sottolineare che pur se i segni che per noi significano qualcosa di oggettivo devono subire l'influenza degli oggetti, è necessario un cammino inverso da parte della conoscenza in modo tale che:

«la via del sapere converta di nuovo l'interno in un esterno, ovvero risalga con un ragionamento dalla sensazione data a qualcosa che non è né può essere dato, ad alcunché di trascendente rispetto alla sensazione»²⁵.

La questione epistemologica qui si arricchisce di nuovi elementi. *In primis* si evidenzia il fatto che, partendo dal presupposto che il fenomeno è sempre un segno di un oggetto dato nell'intuizione, esso non può limitarsi ad essere semplicemente espressivo(della cosa) ma deve, al contrario produrre un significato, ovvero dichiarare la sua natura trascendente la sensazione, per legittimare che la stessa conoscenza fenomenica sottende in ogni caso un rapporto con oggetti non dati nell'intuizione sensibile. L'esempio può essere fornito proprio dalla conoscenza analogica di cui sopra si parlava. In realtà, si tratta di un gioco di rimandi fra necessità dell'incondizionato (ovvero del non dato nell'intuizione) e il fatto che la connessione delle leggi empiriche si presenti necessariamente secondo un ordine rigoroso, pena l'arbitrarietà della conoscenza oggettiva stessa.

Si potrebbe concludere che Cassirer rappresenti la miglior chiosa al testo kantiano, specie dove egli scrive:

«La cosa in sé (ens per se) non è un altro oggetto, bensì un'altra relazione (respectus) della rappresentazione allo stesso oggetto, non analiticamente, ma sinteticamente, come il complesso (complexus) delle rappresentazioni intuitive in quanto fenomeni»²⁶.

Dunque è lo stesso noumeno in quanto realtà dell'incondizionato a disporre in modo ordinato non solo l'oggetto della conoscenza scientifica ma anche le sue stesse leggi, permettendo, altresì, un loro impiego in ambito semantico che, declinato nella funzione simbolica, cerca di pensare ex novo e con uno sguardo del tutto rinnovato il legame fra scienza e metafisica.

Conclusione

Immaginazione nell'età della Scienza?

Il progetto kantiano presenta delle ambizioni, per altro tutte all'altezza della sua raffinata filosofia, che forse si possono maggiormente apprezzare in età attuale, specie se si riflette sullo scopo e sulla vocazione scientifica della ragione.

Come mostrato, la conoscenza *more analogico*, sembra legare l'ambito scientifico a quello ulteriore sancito dall'istanza estetica, dove la rappresentazione finalistica del cosmo fa emergere le leggi necessarie che lo governano e che sono sempre decifrabili dalla capacità produttiva intellettuale, sotto la luce di una bellezza che, ben lungi dall'essere definita in schemi categoriali è in ogni caso pensata come origine e fine dell'universo, così che tale pensiero offre all'intelletto la possibilità di ammettere una dimensione ulteriore che legittima la stessa datità fenomenica nella quale esso si trova ad operare.

In tal modo egli presenta la metafisica come la scienza non solo del limite ma anche sul limite, in modo tale che la pura descrizione fenomenica pur avendo in se stessa una legittimità ineludibile, non viene di certo svalutata se può aprire la soglia di un'istanza assiologica che avvolge il mondo di un finalismo e lo accende di un senso nuovo grazie ad una sorta di inferenza della speranza.

Questo per evidenziare che se Kant ritiene che nella Critica della Ragione Pura, l'io assume il ruolo di legislatore della natura, questo difficilmente può, a nostro avviso, coincidere con un'istanza di dominio totalizzante tipica del mondo amministrato dei francofortesi. Al contrario, la possibilità di fornire una legislazione alla natura stessa, invero ancora di più quella via trascendentale dell'analogia grazie alla quale individuare un rapporto con un'intelligenza ordinatrice che non può essere oggettivabile, pena la chiusura in un monotono universo ove il regressus ad infinitum farebbe persino smarrire il senso della libertà.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Kant, Critica, op. Cit. III,p.349.

Per quanto non esperibile nel mondo dei fenomeni (si veda la quarta antinomia nella Dialettica Trascendentale), la libertà quale sfondo di senso, può legittimamente essere inferita come la ragione stessa che senza equivoci lega la natura *materialiter spectata* con la natura *formaliter spectata*, in modo tale da poter giungere ad intuire lo sfondo metempirico di ogni esperienza che, come spiega Kant, fa in modo che la scienza in se stessa non veda che confini, intesi come quel progressivo superamento che via via la tende all'infinito.

Non è forse questa sua tensione a fare in modo che nel suo investigare entri l'immaginazione come istanza altissima ed intuitiva del reale tanto da affascinare con il suo mistero spingendo così la stessa ricerca scientifica a guardare attraverso l'ordine cosmico decifrato con i suoi metodi precisi con una chiara consapevolezza ed esigenza di superamento, suprema legge dello stesso pensare?

Restare sulla domanda è la nostra pur provvisoria conclusione, ma insieme a ed oltre Kant potremo giungere ad un punto fermo: l'epistemologia mai può essere un modello neutro di spiegazione che non implichi anche una possibile comprensione ed una coscienza della propria determinazione storica.

L'ESSERE LA RAGIONE, LA SCIENZA, LA FEDE

Fabio Fineschi

..... “Il più grande inganno che il diavolo ha fatto all’umanità, è stato fargli credere di non esistere” dice Kevin Spacey nel film *I soliti Sospetti*¹. Anche la filosofia sembra scomparsa, o meglio, sembra esistere soltanto nelle aule dei Licei e in quelle Universitarie. Sembra anche che parlare di filosofia o riferirsi ad essa sia una cosa da snob, dà l’idea di un atteggiamento o posa da intellettuale fuori dal tempo. Invece no, viviamo di filosofia, siamo bombardati dalla filosofia. Certo è che per le strade non ci sono i cenacoli di Platone, Socrate, Aristotele ecc. ecc. ma ci sono le reti televisive, le radio e i giornali, anzi, le riviste. Il mercato, la globalizzazione, il consumatore, il prodotto, la qualità in genere, la qualità della vita, il riformismo, il conservatorismo, il laicismo, il confessionale ecc. ecc. .

Lo studente entra in classe e si illude di avere davanti a sé un’ora o due di “filosofia” e si illude anche del fatto che quell’uomo o donna, il prof., sia l’unico noioso soggetto che gli propina un po’ di filosofia. Il “povero” docente inizia la sua lezione e fa di tutto per dare un ordine alle cose, parla ai suoi studenti dei grandi filosofi: presocratici, platonici, neoplatonici, sofisti e poi su su fino agli illuministi, i positivisti ecc. ecc.. Chissà se il professore riesce a far comprendere o anche solo percepire il fatto che questi pensatori sono stati il prodotto della storia e allo stesso tempo i facitori di essa, sono stati i compositori di musiche intellettuali che con le idee al posto delle note hanno scatenato guerre, armistizi, usi e costumi, oggi solo mode, di miliardi di persone. Questi uomini hanno consegnato al mondo il loro pensiero e il mondo l’ha usato più o meno bene e non passa giorno che questo non venga fatto. Ci sono stati filosofi che ad un certo punto della storia hanno detto a Dio: adesso basta, adesso vai per la tua strada, perditi pure tra le nuvole, se ci sei, se non ci sei fa niente, a maggior ragione non avremo obblighi nei tuoi confronti. Se ci sei, però, fatti vedere, fatti misurare, pesare e fatti capire che razza di fenomeno sei, se non sei un fenomeno non ci interessi, noi, in fondo, ci occupiamo solo di fenomeni, sai, siamo scienziati, uomini e donne razionali. Le cose sono un po’ più complicate ma io banalizzo. La scienza si dichiara figlia unica e non riconosce alla sorella maggiore, la fede, nessuna parentela o legame di sangue: Dice, la scienza, io sola sono figlia della ragione, la fede è figlia di..... . La ragione stessa, da madre o causa della filosofia se ne fa effetto, cioè figlia e anche lei si interpreta quale figlia unica di una sola filosofia: quella positivista, materialista, commerciale o commerciabile. Mi sembra di capire che molti docenti di filosofia siano, legittimamente, in linea con questo profilo di pensiero e che insegnino, altrettanto legittimamente, ai loro studenti che la fede, in fondo, non è altro che un sottoprodotto della mente umana e che la teologia sia una sorta di filosofia dei poveri adatta a certe tipologie mentali. Sia chiaro che io parlo in termini generali e che questa mia osservazione non vuole essere una critica o una polemica. Del resto che cosa dovremmo aspettarci? Come potremmo pretendere che il “povero” professore di filosofia osi sfidare i grandi filosofi del marketing o i pensatori della Microsoft o della Macintosh che con l’ausilio della tecnologia informatica rendono tutto metafisico, comprese le relazioni umane? Come potrebbero, i docenti di filosofia, competere con un mondo che mentre decreta ogni giorno il trionfo della materia la usa quale supporto fisico, computer, telefonini, smartphone ecc. ecc., ad una realtà eterea e tutta virtuale? E lo spread? Quanta meta-fisicità c’è nel concetto di spread? E la finanza e i suoi titoli? Sarebbe meglio, a nostro avviso, accettare l’idea che qualcosa ci sfugge, che non tutto è fenomenicamente oggettivabile e che non ci possediamo completamente, anzi, quello che possediamo di noi è una minima parte. Il nostro Essere costituisce il mistero dal quale non possiamo affrancarci, ne siamo posseduti e non il contrario e nell’intimo di questa entità misteriosa è contemplata la fede in un Essere superiore, Dio.

La psicologia accademica, nell’ambito della sua ricerca, non ha mai preso in considerazione la questione ontologica e l’Essere, che mi risulti, non è mai entrato a far parte del suo armamentario teorico-concettuale, ad esso non è dato di varcare le soglie del pensiero scientifico ma deve “accontentarsi” delle attenzioni della filosofia. Per

¹ *I soliti sospetti* (*The Usual Suspects*) è un film del 1995 diretto da Bryan Singer.

chi scrive questo è la filosofia: un continuo porsi domande su tutto ma questo tutto ruota intorno ad un punto fermo ch'è l'Essere, con il primato ontologico dell'Essere uomo.

Sappiamo bene, però, che esiste una filosofia della scienza, ravvisabile nell'epistemologia, e che la seconda non può sottrarsi alle ragioni della prima, anzi solo con essa può definire se stessa e la questione ontologica si ripresenta con tutto il suo peso. Il legame relazionale tra scienza e filosofia è definibile nei due sensi noti in filosofia: relazione tra enti (valore ontologico) e relazione tra concetti. Il famoso concetto di "demarcazione" tra sapere scientifico e sapere teoretico costituisce, a mio avviso, uno strumento fondamentale per provare a cercare un punto di fuga della conoscenza nella sua interezza. A nostro modesto parere il cancro intellettuale di questi tempi è individuabile nella divisione manichea tra scienza e fede. L'ente preposto alla ricerca della verità, o più generalmente la conoscenza, non coincide né con la scienza né con la fede; la ragione è l'ente "soggetto" che cerca e per fare ciò, nel corso della storia dell'umanità, ha generato la fede e la scienza.

Quando parliamo di scienza ci riferiamo essenzialmente ad un complesso di procedure metodologiche concepite per il perseguimento della conoscenza. Quando parliamo di fede ci riferiamo ad una disponibilità intellettuale verso la ricezione di una verità data. Se la ragione costituisce la cellula madre dalla quale si generano le due cellule figlie: scienza e fede, significa che abbiamo un'intrinseca relazione tra "enti" e un'intrinseca relazione tra "concetti". Ragione, fede e scienza sono espressione di un'unica sostanza, una vera e propria trinità. L'uomo, attraverso la formazione del neocortex, ha maturato la ragione poi con essa ha percepito, o gli è sembrato di percepire, la presenza di un'entità superiore e, in fine, ha sviluppato una prassi della conoscenza che definiamo: scienza. Resta innegabile il fatto che di fronte alla domanda che ci interroga a proposito della natura della ragione, o meglio, della sua essenza, le cose si complicano assai.

Se Albert Einstein

Se Albert Einstein, come sostenne nella lezione di Oxford, era incline a ritenere che i concetti e i principi di ogni disciplina scientifica "sono creazioni libere dello spirito umano", di cui sarebbe vano pretendere di dare una giustificazione definitiva invocando questa o quella "proprietà essenziale" del pensiero, significa che non ci è dato di prendere posizioni così definitive e manichee nei riguardi di una presunta opposizione tra scienza e fede. Egli sosteneva il fatto che l'essenza profonda di ogni teoria scientifica rimane "razionalmente inafferrabile"². Di fatto è l'essenza stessa della ragione che di per sé risulta inafferrabile: la ragione non sa spiegarsi a se stessa. In sostanza scienza e fede hanno bisogno l'una dell'altra non per smentirsi vicendevolmente ma per tentare di comprendere l'essenza profonda dell'ente che le ha generate e del quale ne condividono la sostanza: la ragione umana. La questione ontologica rispetto al mondo trova il suo centro gravitazionale nella ragione perché è da questa che esso viene pensato e sempre con essa l'uomo pensa se stesso e, nell'universo, è alla ricerca di senso.

Se il mondo è creato

Se il mondo è creato c'è stato un inizio e un Creatore che l'ha voluto. Se il mondo non è creato c'è sempre stato e non esiste nessun Creatore. La questione ontologica dell'Essere nell'ambito di un'eterna immutabilità vanifica la questione dell'essenza. Questa, infatti, trae le proprie ragioni nell'ambito di una realtà in divenire in quanto ne determina la teleologia e da quest'ultima, a sua volta, è possibile risalire all'essenza stessa. Ne segue che nell'ottica di un'eterna immutabilità il concetto di essenza è inutile: manca lo scopo di un fine perché tale condizione coincide, in ogni istante, già con la sua fine. L'idea di una realtà increata e priva di una finalità ci propone un'ontologia rivolta alle cose inerti nelle quali è compreso anche l'uomo: un Essere "cosa" che esclude a priori un Essere "chi". L'assenza di una genesi, quindi di una nascita, non può concepire l'idea di una fine, quindi di una morte, di conseguenza esclude categoricamente la dimensione "vita". Al massimo tutto si ripete in un'eterna stagnazione compiaciuta di sé. Questa visione esclude di netto anche il concetto di spirito perché incompatibile con la condizione della non vita. L'eternamente esistente (non vivente) si configura come una riformulazione del nulla. Diventa assurdo parlare, allora, di una natura delle cose se l'atto del nascere è estraneo all'esistente da sempre.

² Albert Einstein, *Come io vedo il Mondo-La teoria della relatività*, Ediz. Integrali.

Se il mondo è creato c'è stato un inizio, l'espressione di un atto trascendente voluto da una volontà trascendente che dal nulla ha creato la materia e la forma. Dalla propria sostanza il Creatore ha generato il Figlio e lo Spirito Santo. Come nella concezione agostiniana c'è differenza tra ciò che Dio trae dal nulla e ciò che trae dalla propria sostanza. Ciò che è tratto dal nulla è materia informe per Agostino e a questa Dio concede un senso o meglio una ragion d'Essere attraverso "le ragioni stabili ed immutabili delle cose o forme principali". "Ogni cosa è stata creata secondo la propria idea o ragione" e da qui si risale all'esemplarismo che possiede un peso significativo nel pensiero del vescovo d'Ippona³. La mutabilità delle cose discende da ciò che è immutabile, Dio, e sempre da lui derivano le proprietà profonde di esse: "sostanza" ed "essenza". Le cose tutte del mondo possiedono anche una forma la quale, insieme alle altre due proprietà, determina la natura e il carattere delle cose stesse. Tutto possiede un suo proprio carattere e questo esprime l'Essere inteso come natura propria di ogni cosa, in particolare le forme viventi e sopra a tutto l'uomo. Esistenza ed Essere non sono coincidenti. L'Essere si estrinseca nell'ambito dell'organicità organizzata, esso possiede un movimento interno, una esemplarità, una teleologia, una mnemonicità e vari livelli di consapevolezza. L'Essere, dunque, non è una semplice presenza, non trae il suo senso dall'esterno, il senso non gli è attribuibile egli lo possiede in sé.

Se il saper fare coincide con il saper essere

Il moderno concetto di competenza, per il quale in essa si recepisce il saper fare in rapporto al saper "essere" (ISFOL), si configura come la cerniera che ricompona una visione del mondo separata in forma quasi manichea da trecento anni a questa parte. A questo punto, soprattutto in relazione all'affermazione dell'ISFOL, c'è da chiedersi: Come la mettiamo oggi con l'essere? Come lo individueremo quel saper essere? Siamo in grado di maneggiare l'essere? Quanti nemici fino ad oggi ha avuto l'essere? Il metafisico, l'invisibile, il non misurabile venne bandito dalle cose del mondo. Dagli inizi del secolo scorso ogni dissertazione filosofica, cioè ogni concettualizzazione non sottoponibile alla verifica del metodo positivo, come l'esistenzialismo, divenne un passatempo da ragazzi. Probabilmente tutto questo costituisce la ragione storico-filosofica per la quale siamo portati ad affrontare l'argomento della comunicazione come una questione prevalentemente tecnica. Il linguaggio verbale, il paraverbale, il linguaggio del corpo, la comunicazione digitale, la comunicazione analitica e l'essere, cioè l'uomo, è confinato nei termini "fonte e ricevente". C'è la tendenza a fare formazione su questo argomento in maniera consumistica, forniamo il kit della comunicazione, le istruzioni per l'uso, regole e regoline, consigli e modelli che vadano bene per tutti. Come abbiamo detto più indietro, però, nella realtà dell'io ciò che emerge come fenomeno osservabile è proprio la sua unicità, la natura profonda dell'Essere. Occorre ricordare una riflessione di Nietzsche: Un pensiero viene quando vuole "lui" e non quando voglio "io", cosicché è una falsificazione dello stato dei fatti dire che il soggetto "io" è la condizione del predicato penso⁴.

L'uomo liquido

Da Cartesio in poi l'uomo è divenuto l'oggetto di una lunga serie di correnti di pensiero e ideologie come: illuminismo, razionalismo, empirismo, kantismo, idealismo, positivismo, marxismo, storicismo, pragmatismo, il positivismo logico, la filosofia analitica, il razionalismo critico, lo strutturalismo ecc. ecc.. Sul piano più strettamente psicologico aggiungiamo il cognitivismo, la Gestalt, il comportamentismo e la psicanalisi. Con René Descartes il concetto di "Essere" diviene una categoria secondaria nel famosissimo "Cogito ergo sum", nel quale dal pensare si desume l'Essere e quest'ultimo appare come un'appendice del primo. L'uomo diventa "individuo", definizione sociologica o biologica, meccanismo stimolo-risposta (Lipsia, 1879, nel primo laboratorio di psicologia scientifica di Wundt). Il contesto di volta in volta economico, storico, fenomenico o altro, diviene la sua stessa essenza, comunque acquisita ed esterna, e ad essa l'uomo si deve adattare; come un liquido deve assumere la forma del recipiente che lo contiene.

³ sm. [da esemplare]. Concezione metafisica che assume una realtà ideale come modello del mondo sensibile. Nato da un ragionamento analogico, l'esemplarismo trova una sua prima espressione in Platone con la dottrina del demiurgo, che plasma la materia guardando ai modelli eterni delle Idee; Plotino rimase nella stessa linea, sostituendo però al demiurgo l'Anima universale; il pensiero cristiano rovesciò le posizioni: l'opera demiurgica non parte più dalla *analogia Hominis* ma dall'*analogia Dei*.

⁴ Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Giunti Editore, 1996.

Con l'avvento della psicanalisi si stabilisce la presenza di un "Io" nudo e crudo incastonato tra le pulsioni animalesche di natura sessuale (inconscio) e le ferree regole sociali e genitoriali interiorizzate (super-io). Freud ha fornito una concezione della psiche umana a partire dalle anomalie di questa, il fatto stesso di sognare è sintomo di nevrosi. Considerando il fatto che tutti gli esseri umani sognano possiamo affermare che la nevrosi, quale evento patologico nell'organizzazione psichica dell'uomo, acquista il carattere della fisiologicità nel sistema stesso. In questo senso il concetto di nevrosi, e quindi di malattia, è posto come carattere costitutivo dell'intera impalcatura mentale⁵.

Noi non siamo i padroni assoluti dei nostri pensieri, la loro formulazione non è governata interamente dall'Io, anzi, spesso i pensieri compaiono al suo cospetto e in maniera del tutto inaspettata. Così come anche Schopenhauer affermò:- Un uomo può fare come vuole, ma non può volere come vuole -. Da dove vengono i nostri pensieri? La nostra quota di inconsapevolezza a che cosa corrisponde, o meglio, a chi corrisponde?

Il nostro Essere, secondo i principi di cui sopra, si costituisce come un'entità vivente, organizzata e dotata di livelli diversi di consapevolezza fino a quello coincidente con l'Io. Considerando l'Essere di ogni uomo una porzione di realtà unica ed esemplare è evidente che tale essente non corrisponde ad un "che cosa" ma ad un "chi". La parte di realtà che ognuno di noi incarna è il frutto generato dalla verità che coincide con Dio. Gesù dice di se stesso di essere la via, la verità e la vita, Gesù chiede ai suoi discepoli:- Voi chi dite che io sia⁶? - Pilato durante il processo chiede a Gesù:- Che cos'è la verità⁷? - Gesù non risponde. Forse perché quella domanda è mal posta, quel "cos'è" non merita la risposta di Dio. L'orientamento della ricerca della verità passa da un "chi" a un "cosa" quando il trascendente viene estromesso dal mondo, l'uomo diventa una questione di meccanismi neurobiologici, un intreccio di reti neurali, egli è un congegno che funziona e tra il funzionare e il vivere vi è una grande differenza. Se l'uomo non è più a immagine e somiglianza di Dio vuol dire che è una cosa tra le altre cose. Si tenga presente che Nella filosofia marxista la spina dorsale del reale è costituita dai fatti e non dalle idee. In quest'ottica il pensiero e la funzione del pensare appaiono come un'appendice della realtà che è, essenzialmente, realtà sociale. Il pensiero non incide sulla realtà sociale, ma è quest'ultima ad incidere fortemente su di esso. Per Marx la coscienza stessa si connota solo come un prodotto della società; dai bisogni materiali scaturiscono beni materiali. Per dirla in altri termini si verifica uno scarto intellettuale della ricerca sull'uomo e la verità che lo riguarda che passa dall'essenzialismo al nominalismo.

L'umanità che si ridimensiona dal chi al cosa rinuncia al diritto-dovere di porre se stessa sempre e comunque come il "Fine" prioritario rispetto a tutto il resto. La questione ontologica, del resto, attiene alla collocazione non tanto dell'uomo quanto della sua stessa ragione, riguarda il posizionamento dell'Io raziocinante rispetto al resto del mondo e rispetto a se stesso. L'Io non riassume in sé l'essere umano, non è il contenitore ma, caso mai, il contenuto di un'entità assai maggiore.

L'Essere come unità corpo-mente-spirito

Il nostro concetto di "Essere" anticipa quello di persona, comprese le declinazioni del diritto di persona fisica e di persona giuridica. Esso si sviluppa a partire dal basso: dalla materia, dalla struttura che annette e connette parti di materia e dalle relazioni intercorrenti tra queste. Nel fare ciò si considera anche la mente un aspetto della materia, una forma di materia e, andando oltre, anche lo spirito è qui incluso nella dimensione della materialità. Naturalmente si parla di "diversi" livelli di materia, ricordando che parlando di essa si parla inevitabilmente di energia. Tutto il cosmo e la particella più piccola di esso sono espressione di una qualche forma di materia. D'altronde l'Essere necessita della condizione primaria heideggeriana dell' "Esserci" senza la quale risulta impossibile ogni ragionamento a tale riguardo. In questo senso non si ritiene corretto il tentativo di definirlo a partire da principi prettamente metafisici, la sua base è necessariamente fisica.

Nell'argomentazione, tuttavia, è incluso il fatto che il limite dell'esserci non è dato dalla soglia dei nostri organi di senso; esso è possibile, lo sappiamo, ben al di là. Un sistema, uomo o macchina, nell'interezza delle sue strutture e nella dinamica delle relazioni intercorrenti tra queste, produce una risultante finale che costituisce il suo

⁵ Freud, *Introduzione alla psicanalisi*.

⁶ Mt - 16,15.

⁷ Gv - 18,38.

“Essere” come conseguenza del suo “Esserci”. Si tratta di un ente emerso che sovrasta e include l’Esserci che si tratti di uomo, animale, pianta o macchina.

È importante il fatto che in esso esista, un movimento interno, una sua teleologia, un moto verso. Ciò che c’è, deve possedere una dinamica interna, un sistema vivo di organi o elementi dotati di una vitalità e in regime di “relazione” tra loro. Deve configurarsi un’aggregazione a tutti i livelli e una relazione “embricazione” senza soluzione di continuità. E’ a questo punto che, probabilmente, si raggiungono gli strati più rarefatti del concetto di materia fino allo spirito, energia pura. L’Esserci può concepire qualcosa del proprio Essere ma non può conoscerlo in piechezza, il suo baricentro non è dentro i confini dell’Io perché quest’ultimo è contenuto nell’Essere: è una delle parti che nel complesso della relazionalità interna ha concorso alla sua stessa emanazione. L’Essere è, dunque, il prodotto finito, eppure dinamico e in divenire dell’Esserci: «Il vero è l’intero. Ma l’intero è soltanto l’essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell’assoluto devesi dire che esso è essenzialmente risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell’essere effettualità, soggetto a divenir se stesso» (Hegel, Fenomenologia dello spirito)-.

L’ “Essere” non è semplicemente “cosa”, esso deve avere capacità evocativa, egli non sfugge alla logica della dialettica, di cui è parte, ma entra in un ordine dialettico superiore che lo vede protagonista nella ricerca di sintesi con l’Essere della totalità: l’Essere cosmico.

L’assenza di ragione è negazione della scienza come della fede perché in ambedue i casi viene a mancare la consapevolezza e il discernimento del naturale e del soprannaturale, del vero e del falso.