

Pensare Altrimenti

In dialogo con Francesca Brezzi

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 16-17– Anno 2014



B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica

www.babelonline.net

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

This review is submitted to international peer review

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

B@belonline/print

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi Roma Tre
Via Ostiense 234
00146 Roma

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

Tel. + 39.06.57338338/ 57338425 – fax + 39.06.57338340

Direttore: Francesca Brezzi

Comitato direttivo: **Patrizia Cipolletta** (patrizia.cipolletta@uniroma3.it) e **Chiara Di Marco** (chiara.dimarco@uniroma3.it)

Comitato scientifico: Mireille Calle-Gruber, Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Felix Duque, Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Arno Münster, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Carmelo Vigna

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

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

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

© 2014– **Mimesis Edizioni (Milano – Udine)**

www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com

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

Telefono: +39 02 24861657 +39 02 24416383 e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

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

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

B @belonline/print

Voci e percorsi della differenza





Editoriale

*di Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco
Claudia Dovolich, Maria Teresa Pansera*

p. 9

**Pensare Altrimenti
In dialogo con Francesca Brezzi****Vito Michele Abrusci**

*Sull'antinomia del mentitore
Un'analisi e alcune considerazioni*

p. 13

Angela Ales Bello

*Dalla "neutralità" dell'umano alla differenza di genere
L'antropologia duale in Edith Stein*

p. 21

Gabriella Baptist

*Sulla tenerezza
Soltanto consolazione per anime belle?*

p. 35

Rossella Bonito Oliva

Identità e memoria

p. 41

Rosa Maria Calcaterra

*Rorty e il femminismo
Contingenza linguaggio costruzione etica*

p. 49

Carmelina Chiara Canta

Quelle...sante donne

p. 57

Giuseppe Cantillo

*Morale della coscienza ed etica dei valori culturali
nel pensiero di Ernst Troeltsch*

p. 61

Patrizia Cipolletta

*Libertà azione responsabilità
Segnavia kierkegaardiane nel terreno etico dell'ipermodernità*

p. 71

Roberto Cipriani

Donne e religioni

p. 99

Paolo D'Angelo

Cosa è successo all'arte di massa?

p. 107

Mario De Caro

*Il concetto di azione e la modernità
Un problema per la storia delle idee*

p. 119



I ndice

B @belonline

- Chiara Di Marco**
Per un pensiero ludico
"L'aldilà del serio" in Georges Bataille p. 127
- Claudia Dovolich**
Amicizia e dono p. 141
- Margarete Durst**
Il valore dell'amicizia e l'impegno per coltivarla p. 155
- Germana Ernst**
Non solo la conocchia e il fuso
Figure di donne guerriere nel Rinascimento p. 159
- Adriano Fabris**
L'esperienza del silenzio
Tra mistica ed etica della comunicazione p. 169
- Mariannina Failla**
Lutero fra teologia e antropologia p. 175
- Mariapaoloa Fimiani**
Lo spazio minimo e il miracolo p. 189
- Marisa Forcina**
Emozioni e differenza p. 201
- Federica Giardini**
La passione del pensare
Soggetti saperi istituzioni p. 211
- Cristina Giorcelli**
Interazioni visive: "Young woman at a window"
di William Carlos Williams p. 215
- Fernanda Henriques**
Les women's studies et la rationalité
Une exploration de la pensée herméneutique p. 223
- Daniella Iannotta**
Identità alterità riconoscimento p. 231
- Giovanni Invitto**
Alcune premesse filosofiche
Il problema della misura di sé p. 243
- Benedetto Ippolito**
Teoria della conoscenza e
teologia nello scriptum di Pietro Aureolo p. 247



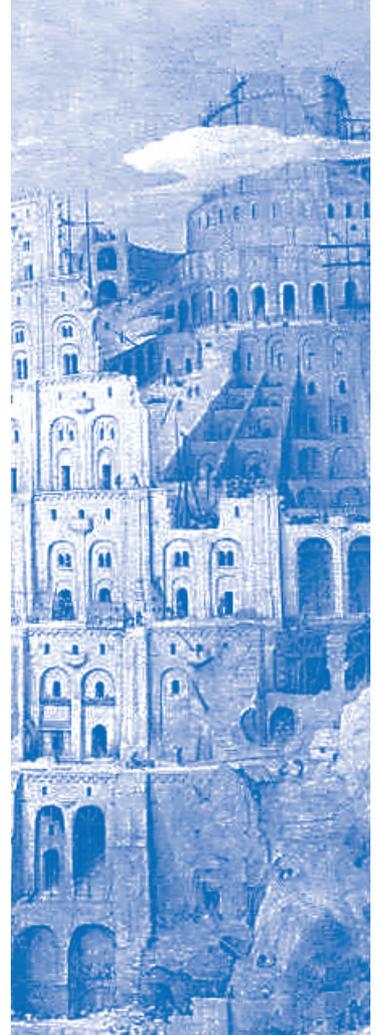
Irene Kajon*La pena differita**Il diritto non violento nel pensiero ebraico contemporaneo* p. 259**Giacomo Marramao***Ex tempore**La lotta con l'angelo e la doppia origine dell'occidente* p. 267**Paolo Nepi***Tra silenzio e parola**I presupposti etici della comunicazione* p. 269**Maria Teresa Pansera***Per una scrittura al femminile**Hannah Arendt Etty Hillesum María Zambrano* p. 273**Ugo Perone***Pensare il cristianesimo* p. 283**Paola Ricci Sindoni***Sull'unità duale di maschile e femminile**Per una genealogia simbolica dell'umano* p. 289**Maria Teresa Russo***A proposito della donna**Ortega y Gasset e Julián Marías* p. 301**Alison Scott-Baumann***Practical wisdom and the woman's view* p. 315**Laura Tundo***Sulle patologie e sulla dimensione etica**della democrazia contemporanea* p. 321**Pierluigi Valenza***Paul Ricœur**Lo status della filosofia della religione* p. 327**Carmelo Vigna***Sulla tenerezza* p. 333



Editoriale

Professore ordinario di Filosofia morale e di Filosofia delle religioni all'Università Roma Tre Francesca Brezzi ha studiato in particolare la filosofia francese contemporanea affrontando autori e correnti di pensiero che vanno dall'esistenzialismo alla fenomenologia all'ermeneutica, percorrendo così, in una prospettiva che va oltre le risposte strutturaliste, la via di "umanesimo altro". Paul Ricœur e Emmanuel Lévinas sono stati i suoi punti di riferimento nel tentare un'uscita dalla crisi dell'etica e dalla conseguente difficoltà di "pensare l'altro". Autori questi che, anticipando le vie del multiculturalismo, hanno posto in discussione il primato dell'io e di una ragione univoca e universale optando per un pensare che passa per le strade concrete della storia, della sensibilità e della tragicità a cui non è estraneo il suo interesse per la mistica femminile, analizzata attraverso quelle figure troppo spesso emarginate dai canoni dell'ufficialità. L'accento posto da Ricœur sulle etiche particolari e sulle questioni della giustizia, del perdono e dell'amore hanno fatto crescere l'interesse di Francesca Brezzi per il pensiero della differenza e gli studi di genere intrecciando così la sua riflessione sulla questione della soggettività filosofica con l'indagine giuridica e politica sui temi dei diritti umani, dell'identità e della giustizia e quindi sul rispetto delle diversità culturali in una società multietnica e globalizzata. Da sempre ha saputo coniugare nella ricerca e nella didattica il rigore della riflessione teoretica con la passione tutta femminile di un "cuore pensante", un'attenzione al sensibile che si è concretizzata in un impegno, a livello nazionale e internazionale, per tutte quelle situazioni di marginalizzazione, sociale, culturale, politica ed economica, che segnano l'universo femminile non solo ai confini delle democrazie più avanzate. In questa direzione la sua riflessione filosofica si è fatta pratica di pensiero attraverso l'attivazione di progetti di ricerca e programmi di studio multidisciplinari rivolti al tema delle pari opportunità sottraendolo al limite del genere ed evidenziandone il necessario legame con le differenze di cultura, di etnia, di lingua e di religione.

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Editoriale

Impegno che le è valso, nel 2011, un riconoscimento speciale da parte dell'Istituto politico San Pio V con il patrocinio del Parlamento europeo, della Camera dei Deputati e del Senato della Repubblica. Sempre nel 2011 il Comune di Roma le ha attribuito il premio "Donne Eccellenti di Roma". Inoltre è l'unica filosofa italiana ad essere stata inserita nel First Women Inspiring Calendar ideato dall'European Institute for Gender Equality (EIGE)

Presidente del GIO – Osservatorio degli Studi di Genere, parità e pari opportunità – luogo di incontro e confronto multidisciplinare tra docenti degli atenei romani intende promuovere una rete di rapporti di collaborazione tra studiosi di diverse aree disciplinari, a livello nazionale e internazionale, per contribuire a chiarire e diffondere la riflessione sulle tematiche di genere e del. le pari opportunità.

Delegata del Rettore dell'Università Roma Tre per le pari Opportunità dal maggio 2000 partecipa attivamente – con la realizzazione di diversi progetti – ai tavoli istituiti dal Ministero Pari opportunità e dal Miur per la promozione della cultura di genere nelle scuole.

Come Direttrice del Dipartimento di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Roma Tre dal 1998 al 2006, ha promosso anche in collaborazione con la Società Filosofia Italiana e con la SFI romana una scuola estiva su temi e problemi della differenza. Consiglio direttivo del Réseau international des femmes philosophes promosso dall'UNESCO.

Ha ideato e coordina i corsi su Donne, politica, istituzioni promosso dall'anno 2004 dal Ministero P.O in collaborazioni con le principali università italiane.

Dirige la rivista B@belonline e B@belonline/print vincitrice del Premio Città di Siracusa.

Collabora con le Università Paris VIII e Paris III Sorbonne Nouvelle favorendo scambi di docenti e studenti.

Fa parte della Rete Athena con sede a Utrecht.

Ha ideato e coordinato i progetti europei:

Equity and Difference;

Nets, Migrants and Natives: Experience Nets, Welcoming Nets;

Les droits des femmes entre le deux rives de la Méditerranée. Le droit de la famille en migration: le cas du Maroc, progetto Tempus in cooperazione con l'Università di Tangeri, Paris II, Università di Fès e Rabat;

Porgetto Areste con la Direccion de la Mujer de la Comunidad de Madrid.

Tra i suoi innumerevoli contributi ricordiamo:

Inquieta limina (1992)

Le forme del sacro (1992)

Dizionario delle religioni (1997)

La passione di pensare. Angela da Foligno, Maddalena de' Pazzi, Jeanne Guyon (1998)

Ricœur. Interpretare la fede (1999)

Maria Maddalena de' Pazzi. Invito alla lettura (2000)

Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica (2005)

Introduzione a Ricœur (2006)



Quando il futurismo è donna. Barbara dei colori (2009)

Una voce differente: Diotima presente al Simposio, introduzione di Agnes Heller, Il simposio di San Silvestro (2010)

Piccolo manuale di etica contemporanea (2012).

*Patrizia Cipolletta
Chiara Di Marco
Claudia Dovolich
Maria Teresa Pansera*



Vito Michele Abrusci

SULL'ANTINOMIA DEL MENTITORE Un'analisi e alcune considerazioni

A Francesca Brezzi con amicizia

1. *L'antinomia del mentitore*

L'antinomia del mentitore è un tema ampiamente considerato nella storia della logica e più in generale nella storia della filosofia, sin dalle sue prime formulazioni che sembrano essere state quelle di Epimenide di Creta (VI sec. a.C.) e di Ebulide di Mileto (IV sec. a.C.), ed ha ispirato l'antinomia di Russell e altre antinomie che hanno svolto un ruolo importante nella logica matematica.

L'antinomia del mentitore può essere espressa in tante maniere, molte delle quali sono riconducibili a queste due tipologie:

L'antinomia che si ottiene, usando principi logici, quando si considera una proposizione che asserisce la sua propria falsità, ossia quando si considera una proposizione A che consiste nell'asserire che "A è falsa";

L'antinomia che si ottiene, usando principi logici, quando si considerano due proposizioni delle quali la prima asserisce la falsità della seconda e la seconda asserisce la verità della prima, ossia quando si considerano due proposizioni A, B tali che A consiste nell'asserire che B è falsa e B consiste nell'asserire che A è vera.

Esempi di proposizioni che rientrano fra quelle considerate nella tipologia a) sono: "Questa proposizione qui scritta è falsa", "Quel che sto dicendo ora è falso", "Io sto mentendo" (che è la formulazione considerata da Ebulide, mentre Epimenide considerava la proposizione "i cretesi sono mentitori" detta da un cretese). Sembrano vicine alle proposizioni che rientrano nella tipologia a) anche proposizioni quali "giuro di rompere il giuramento che sto facendo" o anche "ordino di disobbedire all'ordine che sto dando".

Esempi di coppie di proposizioni che rientrano nella tipologia b) sono: la coppia di proposizioni costituita da "quel che dice Platone è falso" (detta da Socrate) e "quel che dice Socrate è vero" (detta da Platone), la coppia di proposizione costituita da due proposizioni una dopo l'altra quando la prima è "La proposizione seguente è falsa" e la seconda è "La proposizione precedente è vera".

È mia intenzione, in questo articolo, analizzare e commentare il processo inferenziale con il quale – usando principi logici – si arriva ad un'antinomia quando vengono considerate proposizioni che rientrano nella tipologia a) o coppie di proposizioni che rientrano nella tipologia b).

La mia analisi considera tale processo in una formulazione più fine della logica classica,

ossia entro la logica lineare che permette di comprendere meglio profonde peculiarità della logica classica. In particolare, la ricerca in logica lineare¹:

ha messo in evidenza l'importanza di una parte della logica classica, quella nella quale non si fa uso delle *regole strutturali* (la regola di contrazione e quella di indebolimento), e che è chiamata logica lineare senza esponenziali: essa è caratterizzata fra l'altro dalla sensibilità alle risorse e da una concezione costruttiva delle dimostrazioni pur in presenza di una negazione involutiva, e non richiede di pensare ciascuna proposizione come uno dei due valori di verità;

ha fatto comprendere il ruolo delle *regole strutturali* (la regola di contrazione e quella di indebolimento), e specificatamente ha fatto comprendere come tali regole impongono che ciascuna proposizione sulla quale operano sia concepita come uno dei due valori di verità.

Considerato entro la logica lineare, e sulla base di considerazioni svolte in [1], il processo inferenziale che porta all'antinomia del mentitore in ambedue le tipologie (così come l'antinomia di Russell e altre antinomie ispirate da quella del mentitore) appare caratterizzato da due fasi successive:

la prima fase è condotta considerando proposizioni che rientrano nella prima o nella seconda tipologia e usando principi logici che non presuppongono la concezione delle proposizioni propria della logica classica e che non permettono di arrivare ad alcuna antinomia; è una fase che – tecnicamente – è condotta entro la logica lineare senza esponenziali;

la seconda fase parte dalle conseguenze tratte nella prima fase e si conclude con l'antinomia, usando una regola logica che richiede la concezione delle proposizioni propria della logica classica; tecnicamente, questa fase è condotta entro la logica lineare con esponenziali.

I miei commenti sono fondati su questa particolare analisi del processo inferenziale che porta all'antinomia in entrambe le tipologie, e mirano a dare qualche nuova risposta ad alcune domande che insieme ad altre sono presenti nella sterminata letteratura sull'antinomia del mentitore:

come devono essere pensati i valori possibili delle proposizioni che rientrano nella tipologia a) o nella tipologia b), per non arrivare ad alcuna antinomia?

nell'antinomia del mentitore è davvero determinante il fatto che vengono considerate proposizioni che “parlano di se stesse” (ossia che contengono un “autoriferimento”)?

che ruolo svolge davvero il mentitore nell'antinomia del mentitore?

La mia risposta all'ultima domanda propone una lettura dell'antinomia del mentitore, come qualcosa che nasce da un conflitto tra due *formati*, quello nel quale le asserzioni sono “asserzioni di verità” e quello nel quale esse sono “asserzioni di falsità”.

2. Analisi del processo inferenziale dell'antinomia del mentitore

2. 1. La prima fase

La prima fase del processo inferenziale dell'antinomia del mentitore consiste nel trarre conseguenze dalla proposizione considerata nella tipologia a), o dalla coppia di proposizioni considerata nella tipologia b), usando questo *sistema logico* costituito da un principio, una

1 J. Yves Girard, *The Blind Spot*, European Mathematical Society, 2011.

regola e alcune convenzioni:

- il principio di *identità* (dove C è una proposizione arbitraria)

da C segue C

- la regola di *transitività* (dove C_1 , C_2 e C_3 sono proposizioni arbitrarie)

dalle premesse “da C_1 segue C_2 ” e “da C_2 segue C_3 ”, si ottiene la conclusione “da C_1 segue C_3 ”

- le seguenti *convenzioni* (dove C è una proposizione arbitraria)
 - la negazione di C è anch'essa una proposizione e la negazione della negazione di C è C ,
 - “ C è vera” e “ C è falsa” sono proposizioni e l'una è la negazione dell'altra,
 - la proposizione “ C è vera” è la proposizione C , e la proposizione “ C è falsa” è la negazione di C ,
 - è un'antinomia (una contraddizione) ottenere separatamente come conclusioni sia C che la sua negazione.

Questo sistema logico è anche quello che – insieme a regole sui connettivi proposizionali – sta alla base della logica lineare senza esponenziali, mentre la logica classica si caratterizza per l'aggiunta di altri principi e altre regole sulle proposizioni.

La ricerca in logica lineare ha mostrato come questo sistema non implichi affatto la concezione delle proposizioni caratteristica della logica classica, ossia la concezione secondo cui le proposizioni hanno – e immutabilmente – uno e uno solo tra i due valori “vero” e “falso”.

Consideriamo una proposizione che rientra nella *tipologia a*) dell'antinomia del mentitore, ossia una proposizione A che consiste nell'asserire che “ A è falsa”, una proposizione A tale che $A = \text{“}A \text{ è falsa”}$. Usando il sistema logico sopra fissato, si ricavano questi risultati:

- i. la proposizione A è ammissibile,
- ii. dalla negazione di A segue A ,
- iii. da A segue la negazione di A .

I tre risultati sono ricavati nella maniera seguente:

una proposizione $A = \text{“}A \text{ è falsa”}$ è ammissibile, perché “ A è falsa” è una proposizione per una delle convenzioni del sistema;

i. si prende il principio di identità “da A segue A ”, si rimpiazza la prima A con “ A è falsa” (poiché le due proposizioni sono uguali per ipotesi) ottenendo “da “ A è falsa” segue A ” e infine si rimpiazza “ A è falsa” con la negazione di A (perché queste due proposizioni sono uguali per una delle convenzioni del sistema) ottenendo così “dalla negazione di A segue A ”;

ii. si prende di nuovo il principio di identità “da A segue A ”, si rimpiazza la seconda A con “ A è falsa” (poiché le due proposizioni sono uguali per ipotesi) ottenendo “da A segue “ A è falsa”” e infine si rimpiazza “ A è falsa” con la negazione di A (perché queste due proposizioni sono uguali per una delle convenzioni del sistema) ottenendo “da A segue la negazione di A ”.

Consideriamo ora una coppia di proposizioni che rientrano nella *tipologia b*) dell'antinomia del mentitore: una coppia di proposizioni A , B tali che A consiste nell'asserire che “ B

è falsa” e B consiste nell’asserire che “A è vera”, ossia una coppia di proposizioni A, B tali che $A = \text{“B è falsa”}$ e $B = \text{“A è vera”}$. Usando il sistema logico che abbiamo fissato, si mostra facilmente che:

1. entrambe le proposizioni sono ammissibili,
2. $A = \text{“A è falsa”}$
3. $B = \text{“B è falsa”}$

Infatti:

1. entrambe le proposizioni sono ammissibili, poiché (per le convenzioni del sistema) “A è vera” e “B è falsa” sono proposizioni;
2. $A = \text{“B è falsa”}$ per ipotesi, ossia $A = \text{negazione di B}$ (poiché per le convenzioni del sistema “B è falsa” è uguale alla negazione di B), ossia $A = \text{negazione di “A è vera”}$ (poiché $B = \text{“A è vera”}$ per ipotesi), ossia $A = \text{“A è falsa”}$ (poiché per le convenzioni del sistema la negazione di “A è vera” è “A è falsa”), ossia $A = \text{negazione di A}$ (poiché per le convenzioni del sistema “A è falsa” è uguale alla negazione di A);
3. $B = \text{“A è vera”}$ per ipotesi, ossia $B = \text{““B è falsa” è vera”}$ (poiché per ipotesi $A = \text{“B è falsa”}$), ossia $B = \text{“B è falsa”}$ (poiché per le convenzioni del sistema “B è falsa” è uguale alla proposizione “B è falsa” è vera), ossia $B = \text{negazione di B}$ (poiché per le convenzioni del sistema “B è falsa” è la negazione di B).

Pertanto, le due proposizioni A e B rientrano nella *tipologia a)* dell’antinomia del mentitore e dunque dal sistema logico considerato si ricava (come abbiamo visto sopra) che:

- i. A e B sono proposizioni ammissibili,
- ii. dalla negazione di A segue A
- iii. da A segue la negazione di A
- iv. dalla negazione di B segue B
- v. da B segue la negazione di B

I risultati che abbiamo ricavato in entrambe le tipologie non portano ad alcuna antinomia, attraverso l’uso del sistema logico che abbiamo fissato, come è mostrato rigorosamente entro la logica lineare senza esponenziali. In sostanza le sole conseguenze che con quel sistema logico si traggono da quei risultati, per ciascuna delle proposizioni C considerate nelle due tipologie dell’antinomia del mentitore, sono:

- di nuovo il principio di identità (“da C segue C”, “dalla negazione di C segue la negazione di C”), applicando a quei risultati la regola della transitività,
- l’“equivalenza” tra C e la sua negazione (poiché ciascuna delle due segue dall’altra), che è peraltro una forma più debole del fatto che C è uguale alla sua negazione, poiché $C = \text{“C è falsa”}$.

2. 2. La seconda fase

In questa seconda fase il sistema logico è esteso aggiungendo un’altra regola logica, la regola che nella tradizione logica è chiamata *conseguenza mirabile*:

dalla premessa “dalla negazione di C segue C”, si può ottenere la conclusione C.

L’aggiunta di questa regola – che nella sua generalizzazione è la regola strutturale chiama-

ta *regola della contrazione* – corrisponde al passaggio dalla logica lineare senza esponenziali alla logica lineare con esponenziali, ossia ad una formulazione (più raffinata) della logica classica.

La ricerca nella logica lineare ha mostrato con precisione come, con l'aggiunta della regola di contrazione, siamo obbligati a concepire le proposizioni come oggetti che hanno, e in maniera fissa, uno e uno solo tra i due valori “falso” e “vero”, ossia ad accettare la concezione delle proposizioni propria della logica classica. Ci si rende conto della stretta correlazione tra conseguenza mirabile e la concezione classica delle proposizioni, quando si pensa che essa si basa sul fatto che quando per una proposizione ci sono solo due casi (“vero”, falso), se una stessa conseguenza segue in entrambi quei casi allora quella conseguenza segue sempre.

Se il sistema logico considerato nella prima fase è esteso con l'aggiunta della regola della conseguenza mirabile, allora – dai risultati della prima fase – per ciascuna proposizione C che rientra nella tipologia a) o nella tipologia b) dell'antinomia del mentitore si ottengono separatamente come conclusioni:

- la proposizione C
 - la negazione di C
- ossia si ottiene una antinomia.

Infatti: C è la conclusione che si ricava mediante la regola della conseguenza mirabile dal risultato “dalla negazione di C segue C ”, e la negazione di C è la conclusione che si ottiene sempre mediante la regola della conseguenza mirabile dal risultato “da C segue la negazione di C ” (poiché C è la negazione della negazione di C).

3. Alcune considerazioni sulle ragioni e sul significato dell'antinomia del mentitore

3. 1. Valori delle proposizioni e antinomia del mentitore

La logica lineare senza esponenziali, ossia quella parte della logica con la quale sia dalle proposizioni che rientrano nella tipologia a) sia dalle coppie di proposizioni che rientrano nella tipologia b) non si arriva ad alcuna antinomia, corrisponde a quella in cui

– le proposizioni sono risorse che possono essere ottenute e nascono quando sono ottenute, una volta ottenute possono essere usate e terminano (si consumano) quando vengono usate,

– l'asserzione “da C segue D ” è lineare: ossia, si vuol dire che usando davvero e una sola volta la proposizione (la risorsa) C si ottiene davvero e una sola volta la proposizione (la risorsa) D e quindi termina (si consuma) la risorsa C ,

– i possibili valori delle proposizioni non sono soltanto il valore “vero” e il valore “falso”.

Ad esempio, non si dà l'antinomia del mentitore, né nella tipologia a) né in quella b), in questi casi:

1. quando si ritiene che i valori possibili delle proposizioni considerate nelle due tipologie non sono soltanto i due valori “vero” e “falso”: in tal caso, non si può applicare la regola della conseguenza mirabile, e non si arriva ad alcuna antinomia;
2. quando, pur ritenendo che i valori possibili delle proposizioni considerate siano

soltanto il valore “vero” e il valore “falso”, si ammette che il valore possa cambiare; anche in tal caso, non si può applicare la regola della conseguenza mirabile e non si arriva ad alcuna antinomia.

Nel caso 1, ci si rende conto facilmente che l’attribuzione di un valore diverso da “vero” e da “falso” alla proposizione considerata nell’antinomia permette di accettare tranquillamente che dalla negazione di A segua A e da A segua la negazione di A. Nel caso 2, è facile rendersi conto che il passaggio dalla negazione di A (ossia dalla falsità di A) ad A (ossia alla verità di A) può ben corrispondere al fatto che il valore della proposizione A ha cessato di essere il “vero” ed è divenuto il “falso”, e il passaggio da A alla negazione di A può ben corrispondere al fatto che il valore della proposizione A ha cessato di essere il “falso” ed è divenuto il “vero”.

3. 2. Autoriferimento e antinomia del mentitore

Spesso si dice, e si è detto, che l’antinomia del mentitore è conseguenza dell’autoriferimento, ossia del fatto che una proposizione parli di se stessa, e difatti – almeno nella tipologia a) – si considera una proposizione che parla di se stessa, in quanto asserisce la sua falsità. Pertanto, si tende ad affermare, che per evitare le antinomie è preferibile evitare gli autoriferimenti.

Ebbene, dalla analisi che ho fatto sopra, si evince subito che quel che conduce all’antinomia è il fatto che per una certa proposizione A dapprima si riesca a stabilire che “da A segue la negazione di A” e che “dalla negazione di A segue A”, e poi si usi la regola della conseguenza mirabile, anche se questa proposizione non fosse una che parla di se stessa. Non è detto infatti che ogni proposizione equivalente alla sua negazione sia una proposizione che parla di se stessa, che consista nell’autoriferimento.

E, per di più, l’autoriferimento in tanti casi è innocuo e in tanti casi è innocuo e fecondo. Un caso semplice di un autoriferimento che è innocuo, anche se non fecondo, è quello di una proposizione che asserisce la sua verità, una proposizione A che asserisce “A è vera”. Una siffatta proposizione non porta ad alcuna antinomia, in logica classica. – Numerosi casi di autoriferimenti che sono innocui e fecondi sono stati scoperti nella ricerca condotta nella logica matematica, e hanno aperto tanti campi della conoscenza anche con conseguenze applicative.

3. 3. Il ruolo del mentitore nell’antinomia del mentitore

Dall’analisi sopra condotta, sembra irrilevante che la proposizione considerata nella tipologia a) sia una proposizione asserita da un mentitore. La proposizione A – usando la conseguenza mirabile – porta all’antinomia, quando A asserisce di essere falsa, senza riguardo a chi la proferisca; e senza usare la conseguenza mirabile, anche la proposizione “io sono un mentitore” asserita da un mentitore non porta all’antinomia. Inoltre, nella tipologia b) le proposizioni considerate sono attribuite a Platone e Socrate, e nessuno dei due è considerato un mentitore!

In realtà, il mentitore gioca un ruolo importante nell’antinomia, come cercherò di spiegare in conclusione di questo mio articolo.

L'antinomia si basa – oltre che sulla conseguenza mirabile – sulle convenzioni presenti nel sistema logico che ho presentato nella mia analisi; e tra le convenzioni è molto importante quella che identifica ogni proposizione C con la proposizione “ C è vera” e la negazione di una proposizione C con la proposizione “ C è falsa”. Questa convenzione è quella che comunemente usiamo, implicitamente, quando invece di dire “se C è vera allora D è vera” diciamo semplicemente “se C allora D ” e invece di dire “se C è vera allora D è falsa” diciamo “Se C allora E ” dove E è la negazione di D . In sostanza, questa convenzione è la convenzione di parlare sempre, per *default*, in termini di verità e – a tal fine – di asserire la falsità di una proposizione asserendo la verità della sua negazione. Possiamo indicare questa convenzione con la denominazione di *convenzione dei veritieri*. In questa convenzione la proposizione A = “ A è vera” non porta ad alcuna antinomia, anzi tale proposizione si presenta come la bandiera della convenzione dei veritieri.

Ci potrebbe essere un'altra convenzione: quella di parlare sempre, per *default*, della falsità delle proposizioni e – a tal fine – di trasformare la verità di una proposizione nella falsità della sua negazione: tale convenzione identificherebbe una proposizione C con la proposizione “ C è falsa” e la negazione di C con la proposizione “ C è vera”. I “mentitori” sono coloro che adottano questa convenzione; pertanto possiamo denominarla *convenzione dei mentitori*. E adottando questa convenzione la proposizione A = “ A è falsa” non porta ad alcuna antinomia, e si presenta anzi come la bandiera della convenzione dei mentitori.

L'antinomia sorge – usando la conseguenza mirabile e adottando il sistema logico sopra considerato ivi compresa la convenzione dei veritieri, ossia la convenzione che una proposizione si identifica con l'asserzione della sua verità e la sua negazione si identifica con l'asserzione della sua falsità – quando viene considerata la proposizione A = “ A è falsa” (una proposizione che è innocua secondo la convenzione dei mentitori, ed è anzi la bandiera di quella convenzione) e la si tratta come le altre proposizioni trasformandola in A = negazione di A .

L'antinomia sorgerebbe anche – usando la conseguenza mirabile e adottando il sistema logico sopra considerato con l'eccezione della convenzione dei veritieri che viene rimpiazzata dalla convenzione dei mentitori, ossia dalla convenzione che una proposizione si identifica con l'asserzione della sua falsità e la sua negazione si identifica con l'asserzione della sua verità – quando si volesse considerare la proposizione A = “ A è vera” (che è innocua secondo la convenzione dei non-mentitori, ed è la bandiera di tale convenzione) e si volesse trattarla come le altre proposizioni, trasformandola in A = negazione di A .

Pertanto, l'antinomia del mentitore rileva una sorta di conflitto tra due convenzioni, o – per parlare in termini di uno sviluppo della logica lineare, ossia in termini di “Sintassi Trascendentale”² – una sorta di conflitto tra due formati: quello caratterizzato dalla convenzione dei veritieri e quello caratterizzato dalla convenzione dei mentitori.

In presenza della regola della conseguenza mirabile,

a) la proposizione che è la bandiera della convenzione dei mentitori (A = “ A è falsa”) è incompatibile con il formato costituito secondo la convenzione dei veritieri e deve essere esclusa da questo formato;

2 J. Yves Girard, *Geometry of Interaction VI: a Blueprint for Transcendental Syntax*, in corso di pubblicazione, in «Mathematical Structures in Computer Science», 2014.

Il *tema di B@bel*

b) la proposizione che è la bandiera della convenzione dei veritieri ($A = \text{“}A \text{ è vera”}$) è incompatibile con il formato costituito secondo la convenzione dei mentitori e deve essere esclusa da questo formato.

Angela Ales Bello

**DALLA “NEUTRALITÀ” DELL’UMANO ALLA DIFFERENZA DI
GENERE**
L’antropologia duale in Edith Stein

1. *L’essere umano nelle analisi di Edith Stein*

Il tema dell’essere umano è centrale e costante nell’analisi fenomenologico-filosofica di Edith Stein; la sua indagine può essere raccolta sotto un titolo unitario che è, appunto, quello di un’antropologia filosofica d’impostazione fenomenologica che cercherà successivamente completamenti e sostegni nella tradizione metafisica antica e medievale. D’altra parte, l’interesse per l’essere umano, sia relativamente alla sua singolarità, sia con riferimento alle produzioni culturali umane, è testimoniato dalla scelta fatta fin dagli anni universitari dello studio di discipline quali la psicologia, la storia e la letteratura. Scavare all’interno dell’essere umano e, correlativamente, esaminare le manifestazioni esteriori, questo è il compito che la pensatrice sente più urgente per comprenderne la natura singolare unica e irripetibile e contemporaneamente il significato delle sue espressioni e produzioni che hanno un valore intersoggettivo.

Paradossale la situazione dell’essere umano – come già Husserl aveva messo in risalto – il quale si presenta contemporaneamente come soggetto ed oggetto dell’indagine, l’unico essere vivente che ha la capacità di riflettere su se stesso; per lo meno questo è il risultato di un’analisi comparativa condotta dal fenomenologo soprattutto con riferimento al mondo animale. Dalle lezioni husserliane dedicate al rapporto *Natur* e *Geist* e dalla trascrizione del secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* la sua discepola Edith Stein ricava lo stile d’indagine e le linee di fondo che le serviranno per approfondire sempre di più lo scavo “all’interno” e l’apertura “all’esterno” dell’essere umano.

La correlazione fra interiorità ed exteriorità si manifesta proprio nello svolgimento delle sue analisi e nella sua trilogia fenomenologica costituita dalla Dissertazione di laurea sul tema dell’empatia *Il problema dell’empatia* (1917)¹, dalla sua indagine sul rapporto fra fenomenologia e psicologia, il cui terreno comune è costituito in gran parte proprio dalla soggettività umana aperta all’intersoggettività *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica* (1922)² e dalle sue proposte di lettura delle forme associative umane

1 E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; tr. it. di E. Costantini, *Il problema dell’empatia*, Studium, Roma 1998² e di M. Nicoletti, FrancoAngeli, Milano 1986.

2 E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. di A.M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello, *Psicologia e scienze*

quali la massa, la comunità, la società e, infine, lo Stato *Una ricerca sullo Stato* (1925)³.

La novità di tale impostazione consiste, secondo quanto era stato indicato da Husserl, nel punto di partenza dell'indagine. Come si esprime la stessa Stein brevemente ed efficacemente già all'inizio della sua Dissertazione, il primo passo da compiere per avviare una riflessione che colga radicalmente, cioè essenzialmente, il fenomeno che stiamo osservando è la messa fra parentesi di ogni interpretazione già data ed anche di ogni posizione d'essere che potrebbe essere messa in dubbio per far emergere l'esperienza vissuta della cosa con il suo correlato, cioè il fenomeno della cosa stessa. Ciò consente di entrare nella dimensione noetico-noematica, cioè la dimensione del vissuto il cui correlato intenzionale si sdoppia nell'oggetto in quanto, ad esempio, percepito e l'oggetto in se stesso esistente e quindi trascendente rispetto al soggetto stesso. Ne consegue la possibilità di scavare nella complessità del mondo interiore, un mondo non caotico, ma ordinato in quanto sottoposto ad una "legalità", in cui sono presenti momenti e aspetti che debbono essere indagati.

Husserl sottolineerà negli anni Trenta, quasi alla fine del suo percorso intellettuale, che la messa fra parentesi, o *epoché*, che lascia come residuo la soggettività, lungi dall'essere un'operazione semplificatrice, è sollecitata dall'interesse teoretico e a sua volta lo sollecita ponendo un'imprevedibile serie di problemi ed anche di eccezionali difficoltà:

Perché si tratta effettivamente di un intero mondo – se potessimo identificare la $\psi\upsilon\chi\eta$ di Eraclito con questa soggettività, varrebbero per essa le sue parole "Qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto profondo è il suo fondo". Qualsiasi "fondo" si raggiunga, esso rimanda effettivamente ad altri fondi, qualsiasi orizzonte si dischiuda esso ridesta altri orizzonti; tuttavia il tutto infinito, nell'infinità del suo movimento fluente, è orientato verso l'unità di un senso, ma non è mai possibile giungere ad afferrarlo e a capirlo completamente⁴.

Questa è la ragione per cui l'analisi non può essere fatta una volta per tutte; siamo sospinti a ricominciare da capo (*immer wieder*) nel tentativo, d'altronde sempre fallito, di dare una struttura definitiva. Si tratta, piuttosto, di approcci, che ora da una lato ora dall'altro, si avvicinano al fenomeno dell'interiorità dell'essere umano, mettendo in evidenza aspetti validi, rintracciando strutture, ma non esaurendone mai la conoscenza. Da ciò sorge anche la difficoltà di comprendere gli stessi risultati a cui giunge Husserl, perché non è possibile delineare una mappa completa di questo territorio accidentato. Si parla dell'io, dell'io puro, della coscienza, dell'anima, della psiche, dello spirito, ma come organizzare queste nozioni, a che cosa esse corrispondono?

Indubbiamente Edith Stein, con la sua capacità "didattica" ci aiuta molto più di quanto faccia il suo maestro, ma anche la lettura e la sistemazione delle sue analisi non è impresa facile.

Abbiamo iniziato dall'*epoché* e dalla messa in evidenza degli atti del soggetto, atti che nella lingua tedesca sono indicati come *Erlebnisse*, espressione intraducibile nella lingua

dello spirito. *Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1999². D'ora in poi citato *Psicologia*.

3 E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, M. Niemeyer, Tübingen 1970; tr. it. di A. Ales Bello, *Una ricerca sullo Stato*, Città Nuova, Roma 1994.

4 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana vol. VI; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961, p. 196.

italiana se non con una frase: "ciò che è da me vissuto", ridotta brevemente a "vissuto"; ma che cosa è da me, da noi vissuto? Ciò che viviamo si scinde nell'atto, l'atto del percepire, del ricordare, dell'immaginare e del pensare e così via, e nei contenuti di tali atti, il percepito, il ricordato, e così via che a sua volta rimanda alla cosa percepita e ricordata come esistente. Ma se ci interessa l'analisi dell'interiorità – e ciò è sostenuto sia da Husserl sia dalla Stein –, prescindiamo per il momento dalla cosa esistente e concentriamo l'attenzione sul rapporto percepire-percepito come vivente all'interno del soggetto, quindi sull'atto vissuto dal soggetto, che il soggetto stesso trova presente in quanto atto – ad esempio quello del percepire, come possibilità del percepire stesso – anche in altri soggetti e ciò grazie ad un nuovo vissuto, quello dell'empatia.

Si nota qui la necessità di seguire una concatenazione di atti o di vissuti che rimandano l'uno all'altro e che costituiscono la struttura essenziale del soggetto, inteso come ego, io in quanto soggetto, ma anche degli altri soggetti, scoprendo in tal modo gli elementi di universalità che rendono possibile la comunicazione. Ma chi è il "soggetto"? e che cosa significa soggetto? Paradossalmente, come si è detto sopra, è colui che fa l'analisi, manifestando in tal modo la propria attività – in altre parole è colui che procede nella ricerca filosofica –, ma è anche colui che subisce l'analisi e in questo senso è veramente *subiectum*, diventando, quindi, in tal modo un *obiectum* della stessa indagine in quanto posto-davanti rispetto a chi procede nella ricerca. Non si tratta di ruoli fissi ma di possibilità che dipendono dall'assunzione di punti di vista.

2. L'identità del soggetto umano

Nel tentativo di delineare una mappa relativa all'essere umano preso nella complessità dei momenti costitutivi, si può iniziare come fanno i fenomenologi proprio dalla coscienza non da intendersi come un "luogo", ma come una nuova regione dell'essere, secondo la definizione di Husserl, dai "puri" *Erlebnisse* che sono correlati alla coscienza "pura".

finora non delimitata nella sua peculiarità – allora – l'essere da mostrare – egli continua – non è altro se non ciò che per motivi essenziali può essere indicato come "puri *Erlebnisse*", "pura coscienza" con i suoi "puri correlati" e d'altra parte il suo "puro io" – e conclude – l'espressione "coscienza" abbraccia (ma vi è poco adatta) tutti gli *Erlebnisse*⁵.

Sulla scia del maestro Edith Stein scrive nel suo libro *Introduzione alla filosofia*, la cui stesura sembra che la impegni dal 1919 al 1932: «la coscienza non è una scatola che raccoglie in sé i vissuti, ma questi stessi vissuti costituiscono, confluendo continuamente l'uno nell'altro, il flusso della coscienza»⁶. L'essere cosciente non deve essere inteso come un atto della riflessione, in quanto quest'ultimo è di per sé un vissuto, ma piuttosto come «una luce interiore che illumina il flusso del vivere e nel defluire stesso lo rischiarava per l'io vivente

5 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, p. 75.

6 E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, in *Edith Stein Werke*, vol. XIII, Verlag, Herder, Feiburg i., 1991; tr. it. di A.M. Pezzella, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998, p. 131.

senza che questo vi sia diretto»⁷.

Si può notare che sia in Husserl sia nella Stein fondamentale è la correlazione fra la coscienza e l'io, e a questo proposito, è importante indicare che si delineano diversi aspetti dell'io. In primo luogo, l'io puro, definito da Husserl come io che prescinde dalla somaticità; esso è colto nella correlazione con i suoi atti vissuti, quali il percepire, il ricordare, il giudicare, il sentire, il volere, è con riferimento agli oggetti in modi diversi secondo gli atti che compie ed è possibile il suo auto-afferramento, la sua auto-percezione.

Il fluire della coscienza costituisce, come è noto, il momento ultimo della temporalità immanente e questa è la via da seguire se si vuole cogliere il significato dell'identità. «L'io puro è in quanto identità di questo tempo immanente» scrive Husserl intendendo che l'io permane in questo o in quell'atto di coscienza pur non essendo un momento reale o una parte costitutiva di esso.

La differenza fra realtà empirica e psicologica e io puro è sottolineata fortemente da Husserl ed è quella che consente di cogliere l'identità dell'io, la sua non dispersione, perché, l'io o il soggetto puro non si genera e non trapassa, altrimenti cadremmo nel controsenso già indicato da Cartesio; infatti, sarebbe necessario cogliere attraverso la pura intuizione la possibilità essenziale del generarsi e del trapassare; pertanto, da un lato, dovrebbe rimanere identico nella durata, dall'altro, dovrebbe trovarsi nella condizione di non essere ancora se si generasse oppure non ritrovarsi per un certo tempo se trapassasse. Al contrario allora, l'io puro entra ed esce di scena, è possibile anche che l'io puro non si ritrovi affatto quando non riflette su se stesso.

Tuttavia, il tema della realtà non è trascurato: si può dire che l'io puro e la coscienza sono lo specchio sul quale si riflettono i vissuti che provengono dalle realtà della psiche e dello spirito. Ciò è esaminato con grande acutezza da Edith Stein nella analisi contenute in *Psicologia e scienze dello spirito*. Anche Husserl parla di queste realtà, perché se l'avvio della ricerca si ha dalla parte della regione d'essere della coscienza e dell'io puro, in quanto dimensioni di consapevolezza che forniscono la possibilità per una indagine trascendentale, l'essere umano nella sua struttura reale ha dimensione reali che debbono esser riconosciute in quanto tali.

3. Dal singolo all'intersoggettività. Il tema dell'entropatia

Ripercorriamo più da vicino il cammino di ricerca compiuto da Edith Stein. Ispirandosi alle indagini che il suo maestro Edmund Husserl stava conducendo, in particolare quelle confluite nel I volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913) Edith Stein sceglie come tema della sua Dissertazione di laurea, discussa nel 1916 presso l'Università di Göttingen, quello relativo alla conoscenza dell'altro approfondendo il significato di un particolare atto che compiamo costantemente, quello denominato *Einfühlung*, che possiamo tradurre con il termine entropatia o empatia. Propongo il termine entropatia, perché il vocabolo empatia, che serve anche a tradurlo, ha assunto comunemente una connotazione non fedele con l'indicazione dei fenomenologi, in particolare di Edmund

⁷ Ivi, p. 152.

Husserl ed Edith Stein, i quali lo hanno usato per primi in senso filosofico per mettere in evidenza il riconoscimento intuitivo dell'alterità e non per indicare un atteggiamento di benevolenza o di immedesimazione.

Nel suo lavoro di scavo all'interno della soggettività Husserl esplora proprio quel terreno che già Kant aveva individuato e definito con il termine trascendentale, ma lo scavo conduce Husserl a risultati diversi da quelli kantiani individuando gli atti che noi viviamo, quindi che sono da noi "vissuti", che caratterizzano la nostra "interiorità"; questa espressione non è husserliana, ma la utilizzo solo per far comprendere quale sia la sfera che è presa in esame. I vissuti, o atti, sono elementi strutturali, che noi tutti possediamo, mentre i loro contenuti possono essere estremamente soggettivi, relativi, mutevoli.

Se analizziamo ciò che accade in noi stessi ci rendiamo conto che non solo è presente l'atto del percepire, ma quello del ricordare, dell'immaginare, del fantasticare, del pensare e si può proseguire nell'individuazione di una molteplicità di atti o vissuti, compito che ha accompagnato Husserl lungo l'arco di tutta la sua ricerca. La nostra coscienza, inoltre, registra atti relativi agli impulsi, agli istinti, alle tensioni, quelli cioè propri della sfera psichica, e inoltre quelli della decisione, della volontà delle prese di posizioni consapevoli i quali a loro volta costituiscono qualitativamente un altro raggruppamento e rimandano alla funzione spirituale. Fra gli atti individuabili ce n'è uno in particolare che è merito di Husserl aver evidenziato che è, appunto, l'atto dell'empatia.

Esaminando, allora, questo peculiare atto nel quale consiste la conoscenza dell'altro come conoscenza empatica Edith Stein si chiede che cosa si colga dell'altro e attraverso quale strumento ciò sia colto; il risultato dell'analisi rispetto a queste due questioni costituisce un'ulteriore conferma della complessità dell'essere umano, alla quale abbiamo accennato sopra. Se Husserl aveva condotto la sua indagine muovendo prevalentemente dalla struttura umana in quanto tale, la sua discepola ricava le connotazioni fondamentali dell'antropologia in primo luogo proprio attraverso l'analisi dell'empatia.

Ella scopre l'essere umano come individuo psicofisico; infatti, da un lato, è coinvolta la corporeità come tramite necessario della conoscenza stessa, d'altro lato, la corporeità è animata, vivente (*Leib*), sede di affetti, di pulsioni, ma anche di pensieri, di ragionamenti, di decisioni e di volizioni. Questi atti sono qualitativamente uguali, possono essere posti senza distinzione sullo stesso piano o rimandano a gradualità diverse, implicanti anche valori diversi? In altri termini qual è la genesi dell'interpretazione tradizionale secondo la quale sono rintracciabili "anima" e "corpo"? E, quindi, in quale senso l'essere umano non è ridicibile tutto alla corporeità, pur essendo questa la dimensione indispensabile della vita così come si dà, cioè come la costatiamo?

È sul terreno dei vissuti, cioè degli atti della coscienza, che si individuano, come si è già notato, fondamentalmente le affinità, che si costituiscono i raggruppamenti i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una lunga tradizione e presenti anche se in forme diverse in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini "corpo" e "anima". Il dolore o la gioia che l'altro vive deve essere colto in primo luogo attraverso una percezione legata agli organi della sensibilità, ma ciò che si scorge sul suo volto rimanda ad una profondità di vita tale che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione che viene così scoperta è il luogo degli affetti, delle pulsioni, delle emozioni, è quella che indichiamo con il termine psiche (*Psyche*).

Ci si potrebbe chiedere – e Edith Stein pone tale questione nel secondo decennio del Novecento – se non si sia trovata finalmente una disciplina, la psicologia, che indaghi la psiche, che ce la mostri veramente come essa è, scientificamente, riducendola alla sua struttura che è di tipo meccanicistico: azione e reazione, associazione e così via, come sembrava sostenere la nascente psicologia, facendo proprio il metodo delle scienze della natura. Da questa domanda nasce il lungo e articolato saggio – pubblicato nel 1922 sullo *Jahrbuch* di fenomenologia diretto da Husserl – relativo a *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*.

L'intento non è quello di eliminare la psicologia in favore di una ricerca puramente filosofica, ma, piuttosto, di mostrare l'insufficienza del punto di vista della psicologia e di quello delle nuove scienze umane, costitutesi nella seconda metà dell'Ottocento, sia riguardo alla comprensione approfondita dell'essere umano sia, anche, riguardo alla giustificazione della loro stessa costituzione; esse, infatti, hanno bisogno di un'indagine preliminare che chiarisca i momenti di fondo sui quali poggiano. Ad esempio, la psicologia non può fare a meno di chiedersi che cosa sia la psiche e deve anche domandarsi se corporeità e psichicità siano sufficienti per comprendere l'essere umano nella sua interezza, e tali questioni rimandano ad una riflessione filosofica.

Attraverso l'analisi dei vissuti si mette in risalto l'esistenza di una sfera psichica caratterizzata da una "forza vitale", da un'energia psichica che svolge un ruolo fondamentale per la stessa sopravvivenza e capacità di agire dell'essere umano. Essa è sì strutturata secondo una sorta di causalità, in quanto sede di legami che, in una certa misura, possono essere ritenuti di tipo deterministico, ma è veramente tale da mostrarsi come l'unica fonte di direzione dell'essere umano stesso? Freschezza o stanchezza della psiche, ad esempio, sono sempre ed esclusivamente alla base delle nostre azioni e quindi delle nostre decisioni oppure le scelte ci rimandano a "motivazioni" che rivelano un fonte diversa di decisione? Ecco affacciarsi la sfera dello spirito (*Geist*).

L'empatia era già stata individuata come lo strumento di comprensione di ciò che si muove nella vita dell'altro, e non solo relativamente ai suoi sentimenti o alle sue emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al suo mondo della creatività. Se ci sono le scienze dello "spirito", esse riguardano, appunto, ciò che è connesso con questa sfera che è quella della produzione culturale, artistica, politica e così via. Da un punto di vista filosofico, la presenza nell'essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica che ci avvicina al mondo animale grazie ad un elemento che fa definire l'essere umano "persona".

Questa interpretazione rimarrà fondamentale per l'autrice anche quando la sua ricerca si rivolgerà al pensiero antico e medievale, anzi troverà in esso una conferma delle sue analisi fenomenologiche. I risultati ottenuti confluiscono nelle opere *La struttura della persona umana* (1932)⁸ ed *Essere finito e essere eterno* (1936)⁹. In quest'ultima Edith Stein si soffer-

8 E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in Edith Stein Werke, vol. XVI, Herder, Freiburg, 1994; tr. it. di M. D'Ambra, *La struttura della persona umana, Corso di antropologia filosofica*, Revisione di A.M. Pezzella / M. Paolinelli, Città Nuova – Edizioni OCD, Roma 2013.

9 E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, in Edith Steins Werke, cit., vol. 1; tr. it. di Luciana Vigone, *Essere finito e Essere Eterno*, Revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999³.

ma, infatti, ad indagare gli esseri finiti; ora fra questi si trova l'essere umano e se lo esaminiamo dobbiamo constatare che il suo corpo è un *corpo materiale*; però è nello stesso tempo, anche un *organismo* che prende forma e agisce dall'intimo; e è un *essere vivente animato*, che è aperto a sé e al mondo che lo circonda, e finalmente un essere *spirituale*, che è aperto conoscitivamente a se stesso e al resto, e può liberamente plasmare sé e il resto, come dice Edith Stein nel libro *La donna. Questioni e riflessioni*¹⁰ e, in quanto tale, possiamo aggiungere sulla base di altre indicazioni fornite da Edith Stein, è "persona".

Si può notare la straordinaria continuità con le analisi condotte attraverso il metodo fenomenologico; già in Husserl si trova chiaramente il termine persona come legato alla triplicità dell'essere umano sopra descritta.

4. La dimensione interpersonale

Si può notare, allora, alla luce delle opere sopra citate, che si tratta di un lavoro analitico svolto da Edith Stein per più di due decenni con sensibilità, acutezza e capacità di cogliere l'essenziale. Si può osservare, seguendo il percorso delle sue analisi, che, se per un verso ella ha considerato l'essere umano preso nella sua struttura, quindi relativamente a sé, non si è mai trattato di una chiusura solipsistica; già il tema stesso dell'empatia poneva basi per la considerazione della dimensione intersoggettiva. Se il singolo mantiene la propria irriducibilità – e su questo si tornerà in seguito – l'apertura agli altri è in verità costitutiva del suo modo di porsi, come dimostra l'intenzionalità che caratterizza ogni vissuto. Legami profondi, esistenziali, affettivi, spirituali sono rintracciabili fra il singolo e la comunità, la quale costituisce il momento forte e portante dell'associazione umana, come si evince dalla seconda parte del saggio del 1922, *Psicologia e scienze dello spirito*, dedicata all'esame del tema *Individuo e comunità*.

Poiché ogni momento associativo è legato ad un aspetto della persona, anche la comunità possiede un carattere organico, da ricondursi alla forza vitale che è di tipo psichico. Questa non è, tuttavia, da intendersi come qualche cosa di sopraindividuale, indipendente dai singoli; piuttosto si costata la presenza di un rapporto di mutuo scambio fra i due momenti; infatti la forza vitale dei singoli contribuisce a formare la comunità, ma, una volta oggettivata, essa può servire da stimolo per ciascuno nell'ambito della sua particolare comunità e inoltre ogni individuo può appartenere anche a comunità diverse, dando e ricevendo da esse senza esaurire la sua forza vitale.

Come nell'individuo la forza psichica è strettamente connessa a quella spirituale, altrettanto si deve constatare per le comunità e per quelle comunità per eccellenza che sono i popoli: è possibile trovare popoli che rimangono improduttivi sul piano culturale, ma normalmente la vita dei popoli si manifesta a livello spirituale, dando luogo a formazioni che possono variare notevolmente per qualità e intensità.

In ogni caso per comprendere ciò che accade oggettivamente e comunitariamente, è necessario ritornare alle manifestazioni soggettive della spiritualità ed esaminare gli influssi,

10 E. Stein, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, 13, Herder, Freiburg 2000; tr. it. a cura di A. Ales Bello / M. Paolinelli, *La donna. Questioni e riflessioni*, Città Nuova–OCD, Roma 2010.

gli apporti dei singoli; il commercio fra gli individui si compie attraverso atti sociali. Si può parlare di atti sociali quando essi sono compiuti da una persona e riguardano la sua presa di posizione che può essere positiva o negativa; sono atti sociali non solo l'amore, la fiducia, la riconoscenza, ma anche la sfiducia, l'odio, l'antipatia. La positività o negatività di tali atti è costatabile solo nei loro effetti: l'amore è una forza produttiva, mentre l'odio è distruttivo, e la positività diventa un valore non in senso astratto, ma in quanto legata indissolubilmente all'essere della persona: «Se prendo posizione in modo positivo o negativo, ella mi si propone come degna oppure indegna»¹¹.

Si giunge in tal modo al punto centrale dell'indagine che si riferisce alla vita associata; infatti, proprio su questo atteggiamento di disponibilità nei confronti degli altri, assunto dall'essere umano, si fonda la solidarietà – ed è doveroso notare che di tale questione, ai nostri giorni così di moda, Edith Stein aveva parlato già nel 1922. La solidarietà, secondo l'Autrice, è costruttiva in senso comunitario e si realizza

[...] quando gli individui sono aperti gli uni verso gli altri, quando le prese di posizione dell'uno non vengono respinte dall'altro, ma penetrano in lui dispiegando appieno la loro efficacia, *sussiste* una vita comunitaria in cui entrambi sono membri di un tutto e senza tale rapporto reciproco non può esservi una comunità¹².

Se l'influsso reciproco fra gli individui è un elemento caratterizzante, ciò che connota essenzialmente una comunità è un obiettivo e uno scopo comune. In questo senso si può parlare del carattere personale della comunità stessa, carattere che emerge quando gli individui vivono come membri della comunità, cioè hanno uno scopo comune. Si può dire, allora, che una comunità ha un'anima (*Seele*) e uno spirito (*Geist*), quando esiste una reciproca apertura dei membri e quando si stabilisce un'unità in senso qualitativo: avere un'anima significa portare in se stessi il punto focale del proprio essere, avere uno spirito vuol dire essere configurati come personalità a sé stanti.

L'importanza della comunità è tale che essa dà garanzie di stabilità ad organizzazioni di grado superiore quali la società e lo Stato. La società, infatti, proprio perché assicura la razionalizzazione di rapporti intersoggettivi, li oggettivizza e se ciò è necessario per certi versi, non deve eliminare il fatto che gli individui sono e debbono rimanere anche soggetti attivi, come accade nella vita comunitaria.

L'indagine sul significato delle forme associative diventa la base per una riflessione sull'associazione con la quale sembra culminare la vita politica, cioè lo Stato, al quale è dedicato il saggio del 1925 *Una ricerca sullo Stato*.

Come nel caso dell'indagine sull'essere umano Edith Stein si era domandata se la psicologia in quanto scienza potesse dare una risposta esauriente, così con riferimento allo Stato ella si chiede se le risposte che sono state date nell'ambito della dottrina dello Stato siano sufficienti a coglierne l'intima struttura; in tal modo, però, non vengono coinvolte solo discipline giuridiche, ma anche quelle filosofiche, come la filosofia del diritto, la filosofia della storia, l'etica; il campo di ricerca si allarga fino ad affrontare il rapporto fra le istituzioni nel

11 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributo per una fondazione filosofica*, cit., p. 231.

12 Ivi, p. 232.

loro intangibile valore giuridico e il singolo con la sua sfera personale di valutazione etica e con la sua configurazione religiosa. Se importanti sono in verità i momenti associativi e fra questo fondamentale è la stabilità politica rappresentata da uno Stato sovrano e libero, il singolo, come si è già notato, deve mantenere la sua autonomia di "microcosmo" che non può, in nessun caso, essere ridotta, perché ogni riduzione ne determina l'annullamento.

5. Dall'universalità alla dualità

Le analisi, che sono state finora condotte sono un esempio di ciò che accade nella filosofia occidentale – e non solo in essa –, si tratta, infatti di individuare prevalentemente una struttura comune a tutti gli esseri umani, struttura che prescinde dalle situazioni storiche, sociali, culturali, nelle quali il singolo è inserito ed anche dalle connotazioni di genere. È stato merito del pensiero femminista scendere dal piano dell'universalità a quello, per lo meno intermedio, della differenza di genere, e procedere ad un'ulteriore analisi.

Se si vuole, tuttavia, valorizzare il piano esperienziale, che è quello su cui quotidianamente viviamo, è necessario osservare che le donne che incontriamo – ed anche gli uomini – si presentano nella loro singolarità; infatti, non incontriamo mai la donna o l'uomo nella sua astrattezza, ma sempre una persona con sue caratteristiche peculiari: questo è un dato incontrovertibile della nostra esperienza. Tuttavia, quando si riflette sulla differenza di genere e in particolare sul femminile, anche il linguaggio ci spinge a generalizzare e, quindi, a parlare della "donna", ricercando proprio gli elementi caratteristici presenti in ogni donna.

Questo atteggiamento è privilegiato e considerato fondamentale nell'ambito della ricerca che chiamiamo filosofica, la quale tende verso la messa in evidenza di strutture universali, quelle che, d'altra parte, riconosciamo presenti quando, incontrando una donna o più donne, diciamo che sono donne. Ma che cosa in verità "riconosciamo"? Esse ci vengono incontro con una struttura fisica determinata, che già porta con sé e ci propone un paradosso: ognuna di loro è unica e irripetibile, eppure sono tutte donne.

Si deve riconoscere, in verità, che possediamo la capacità di andare dalla singolarità all'universalità e viceversa. Questa possibilità, che ci è data, presenta grandi vantaggi e altrettanti rischi; infatti, se ci si ferma all'evidenziazione dell'universalità ci sfugge la singolarità e il piano esperienziale, che ci dà il contatto diretto con l'oggetto, è trascurato se non occultato, se, però, ci fermiamo alla singolarità, perdiamo di vista i tratti comuni, il cui rilevamento può essere valido per un migliore orientamento teorico. Nella capacità di tener presenti i due momenti nella loro complementarità e ineliminabilità risiede l'equilibrio, che può dare risultati fecondi nel "pensare l'esperienza".

La singolarità si sente, si afferra attraverso la consapevolezza di sé e l'entropatia nei confronti dell'altro. Certamente tale riconoscimento può esser la via per una comprensione più profonda dell'altro e uno stare vicino all'altro, tuttavia, quest'ultimo atteggiamento manifesta ulteriori modalità del vivere che coinvolgono la simpatia, l'attenzione, la benevolenza, l'amore: tutti momenti che possono essere vissuti in concomitanza, ma richiedono in primo luogo l'originario riconoscimento dell'alterità. Ed è proprio l'entropatia – intesa come è stata proposta dalla scuola fenomenologica, consistente nel riconoscimento dell'*alter ego*, simile a me nelle strutture essenziali, ma unico nelle sue specificazioni personali – che ci consente

di fare il salto verso l'universalità, in quanto si tratta della intuitiva e immediata messa in evidenza di ciò che è comune, pur nella particolarità dell'esperienza vissuta all'interno della propria irripetibile singolarità.

L'impatto esperienziale con me stesso e con l'altro passa, in primo luogo, attraverso la corporeità.

Questo fatto ci spinge ad analizzare la corporeità e sappiamo che la cultura occidentale, attraverso l'approccio scientifico, ha cercato di penetrare all'interno della corporeità stessa esaminandola in molteplici prospettive sotto il profilo della fisiologia, della anatomia e della genetica e mettendo in evidenza, in tal modo, le caratteristiche del corpo femminile, che si articolano, poi, in modo particolare in ogni donna. Su tale base, come sappiamo, opera la medicina, cogliendo le alterazioni e procedendo alla terapia ed è proprio quest'ultima che si trova a fare i conti, in modo qualche volta difficile, se non drammatico, con la singolarità.

A questo punto si pongono due questioni, la prima riguarda il fatto che la donna ha sì una particolare configurazione anatomica, ma che anche molte sue caratteristiche sono in comune con l'altro essere umano che è l'uomo; infatti, si parla in generale di corpo umano che va aldilà delle specificazioni del femminile e del maschile. Proprio questa constatazione ci conduce alla seconda questione: se non si può analizzare la donna senza tener conto che è un essere umano, bisogna correlativamente esaminare anche l'uomo.

Già in questo primo stadio della ricerca si delinea una gerarchia che può essere percorsa dal basso o dall'alto, ma in ogni caso indica la correlazione dei due momenti; infatti, l'essere umano è articolato nel maschile e nel femminile ed un'analisi corretta ci costringe a tener presenti entrambi gli aspetti.

Come teorizzare tutto questo da un punto di vista più ampio che possiamo definire filosofico? Proprio l'esame del singolo ci rimanda all'universalità dell'essere umano, ma di nuovo siamo costretti a scendere verso la partizione quella del maschile e del femminile, prima di giungere alla singolarità. In realtà, come si è sopra accennato, è possibile percorrere anche il cammino inverso, e, quindi, i due cammini sono correlativi e circolari.

Tutto ciò, prima di proseguire l'analisi dell'essere umano nelle sue articolazioni femminile e maschile, fa riflettere sul fatto che non si può esaminare la donna senza esaminare l'uomo, in termini più generali, che, se si vuole procedere ad un'analisi dell'essere umano, quindi, ad un'antropologia, quest'ultima deve essere un'*antropologia duale*. Infatti, se è vero che si possono indicare alcuni elementi universali che distinguono, ad esempio, l'essere umano da quello animale o vegetale, un necessario approfondimento della struttura umana ci conduce a cogliere la dualità come elemento importante e imprescindibile dell'analisi.

Questa osservazione ci consente di valutare il fenomeno del femminismo, infatti, pur riconoscendo l'importanza di tale fenomeno nella cultura occidentale, ora si possono integrare le sue prese di posizione, perché sono state, per lo più, descritte le caratteristiche del femminile e sono stati rivendicati i giusti diritti delle donne, senza procedere ad un'indagine radicale sul femminile e sul maschile come determinazioni dell'essere umano. Se è vero, però, che non incontriamo l'essere umano, nella sua generalità, ma singoli, è anche vero che questi ultimi sono o donne o uomini ed, allora, la nostra attenzione deve trascorrere dalla particolarità all'universalità, passando, proprio, attraverso la dualità.

Quella che può essere considerata l'unilateralità del femminismo è certamente comprensibile e giustificabile in un clima maschilista, che aveva a lungo compiuto l'operazione

opposta, misconoscendo e in gran parte disprezzando il femminile; era, pertanto, urgente porre l'accento sulle caratteristiche peculiari delle donne, sul loro valore come persone, sull'esigenza del riconoscimento di pari diritti. Quello che, per lungo tempo, è mancato al movimento femminista è stato proprio l'apporto filosofico, il quale costringe a riflettere e a radicalizzare le questioni.

È ora, perciò, che le donne riflettano non solo su se stesse – è stato molto opportuno che lo abbiamo fatto –, ma che continuino il cammino di riflessione proprio sugli uomini. Estendendo l'invito di Virginia Woolf, non solo le donne non debbono lasciare che siano gli uomini a parlare di esse e debbono farlo in prima persona – e questo è stato finalmente fatto – ma è giunto anche il momento in cui le donne debbono analizzare che cosa sia il maschile.

Questo contribuirà a far venire meno l'identificazione degli uomini con l'umanità *tout court* – come indica anche il nostro linguaggio, per questo preferisco usare l'espressione "essere umano" – e forse li spingerà a cercare che cosa li caratterizzi nella differenza con il femminile. È opportuno, allora, procedere ad un'indagine comparativa, dal momento che non è scontato che cosa sia il maschile. Che cosa si può ricavare da questa analisi comparativa?

6. L'antropologia duale

In questo cammino, in primo luogo, filosofico di ripensamento radicale del femminile e del maschile, che necessita anche l'apertura e l'accoglienza di altre indagini, come la fisiologia, la psicologia, la sociologia e la teologia, siamo aiutati da Edith Stein, la filosofa che per prima ha insistito sulla necessità di tener presente un'antropologia duale.

Ponendoci nella direzione indicata, possiamo percorrere ancora un altro tratto di strada, constatando che l'essere umano, considerato nella sua universalità, non è soltanto corpo, ma possiede una psiche ed è caratterizzato dalla dimensione dello spirito. Tutto ciò non è dato come un presupposto, ma può essere posto in evidenza attraverso l'analisi dei nostri stati interiori che riguardano le pulsioni, gli istinti e le tensioni – siamo allora nell'ambito della psiche – oppure le prese di posizione consapevoli, gli atti della volontà, gli atti intellettuali – siamo in questo caso nella dimensione, che con un termine unitario può essere definita dello "spirito". Anche il semplice incontro con un'altra persona e la relazione che stringiamo con lei o con lui ci fa scorgere la presenza degli atti indicati, atti che ci rendiamo conto di vivere anche nella nostra interiorità.

Tali dimensioni, del corpo, della psiche e dello spirito, pur apparendo strutturate univocamente nell'essere umano, assumono connotazioni specifiche nel caso in cui tale essere umano sia donna o uomo. Possiamo citare un pensiero di Edith Stein che è il risultato di un procedimento di ricerca molto lungo e complesso, quindi non è un'affermazione affrettata o un presupposto, ella scrive confrontando la donna e l'uomo: «Non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima col corpo è differente e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito con la sensibilità, come il rapporto delle potenze spirituali fra loro»¹³.

13 E. Stein, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 2012, p. 204.

La “differenza”, allora, è presente, differenza che si rivela nell’interiorità dell’essere umano e, quindi, dà un’impronta specifica all’uomo e alla donna. Continuando con le affermazioni della Stein, possiamo dire che «La specie femminile dice unità, delimitazione dell’intera personalità corporeo-spirituale, sviluppo armonico delle potenze; la specie virile dice elevazione di singole energie alle loro prestazioni più intense»¹⁴.

Unità, delimitazione e sviluppo armonico vogliono indicare capacità di accoglienza della donna che possiede una struttura unitaria, le cui parti sono armonicamente connesse: l’armonia è la caratteristica della femminilità.

Al contrario, nell’essere umano maschile la unidirezionalità consente, spesso, una concentrazione in un ambito specifico con grande successo a causa della mancanza del dispendio delle energie, ma a prezzo dell’eliminazione di altre dimensioni dell’esistenza; tutto ciò si può risolvere nell’assolutizzazione della capacità intellettuale o pratica a discapito della vita affettiva o emozionale.

Vantaggi e svantaggi si possono cogliere anche nelle disposizioni femminili: l’apertura può risolversi nella dispersione, nel pettegolezzo; l’affettività può essere rivolta ossessivamente alla cerchia familiare, perdendo di vista gli orizzonti sociali e umani più ampi. Né, d’altra parte, si mostra valida la caratterizzazione del femminile come pura affettività e del maschile come intellettualità, secondo la partizione junghiana di *anima* e *animus*. Questa interpretazione è contraddetta dall’incontro con la singolarità che costituiscono il banco di prova della validità o meno delle universalizzazioni. In ogni essere umano esiste un particolare “dosaggio” di aspetti, che, in astratto, possiamo definire “femminili” o “maschili”, per cui nel singolo sono prevalenti di volta in volta alcuni elementi di ordine intellettuale, di ordine affettivo, che possono essere eventualmente valorizzati oppure indirizzati.

Ogni essere umano ha in potenza la stessa complessità strutturale che si articola nell’essere donna o nell’essere uomo, ma nella sua singolarità tutto ciò assume un particolare connotazione; si tratta di riscontrare l’accentuazione di aspetti, di capacità, di ampiezze e di restrizioni e, quindi, “pensare l’esperienza” significa anche “agire” per un’efficace processo di sviluppo di alcune caratteristiche, di raggiungimento di un equilibrio e le donne sono “potenzialmente” privilegiate nel compiere e nell’aiutare a compiere tale processo.

Quando nel corso del Novecento si è parlato di “presa di coscienza delle donne”, credo che si sia voluto sottolineare proprio la circolarità fra il conoscere e il fare, fra la riflessione intellettuale e l’agire volontario, e per dare “contenuto” a tutto ciò, è necessario “pensare l’esperienza”. Questo è un compito che si debbono assumere le filosofe, le quali debbono realizzare, finalmente, quello che i filosofi avevano spesso indicato (Marx, ma anche Husserl) cioè la circolarità fra pensare e fare, perché pensare l’esperienza non è soltanto un momento astratto che si chiude in se stesso, ma nasce dalla prassi e torna alla prassi, alla vita in tutta l’ampiezza delle sue manifestazioni, senza esclusione di piani.

In ultima analisi, si tratta dell’assunzione di “responsabilità per la vita”, che ha sempre coinvolto le donne nel dare la vita e nel mantenerla, ma deve sempre di più coinvolgerle anche attraverso una riflessione intellettuale sul significato di questo dare. Il “pensare altro”, che spesso si è invocato per il femminile, non consiste nell’abdicare all’uso dell’attività intellettuale, per valorizzare la sfera emotiva, ma si manifesta nel non cadere in un arido in-

14 *Ibidem*.

telleltualismo, e, piuttosto, nel cogliere consapevolmente la validità di qualsiasi aspetto della complessa stratificazione umana per agire di conseguenza.

Una prova della circolarità di cui si è parlato si trova nella coerenza fra momento intellettuale e prassi di gran parte delle filosofe del Novecento, da Edith Stein a Simone Weil, a Hannah Arendt; la loro filosofia, infatti, non può essere compresa senza la narrazione della loro vita.

Se alle donne è affidato questo compito, esso non può essere autoreferenziale, anzi si deve esercitare per una convivenza fra tutti gli esseri umani. La pace, allora, non è qualcosa di astratto, ma inizia dai rapporti personali che coinvolgono gli uomini e le donne. E per portare a compimento tale impresa è necessario conoscere con chi si ha a che fare, conoscere le caratteristiche del femminile, ma anche del maschile, come criteri orientativi per comprendere il singolo essere umano, con il quale, in fin dei conti, si è veramente in contatto.

Alle donne è affidato, in modo speciale, questo compito perché, senza cedere ad inopportune idealizzazioni e vedendo anche i limiti della donna e i rischi ai quali è esposta, si può sottolineare che la stessa costituzione corporea è la spia di quella capacità di apertura e di accoglienza che deve essere certamente esercitata, perché siamo di fronte a potenzialità che debbono essere sviluppate. E la donna è colei che prevalentemente vuole e sostiene la vita nella pluralità delle sue espressioni e che desidera che sia realizzata nel migliore dei modi.

È a questo punto che si comprende l'importanza dell'educazione per ogni singolo essere umano, affinché le caratteristiche della specie alla quale appartiene e le sue caratteristiche personali possano essere condotte a perfezionamento.

A proposito delle caratteristiche personali dall'antropologia duale di Edith Stein si possono ricavare anche altre indicazioni importanti per chiarire le problematiche più recenti sulle questioni di genere.

È noto che se l'indagine sulla dualità poteva essere considerata una novità – e lo era soprattutto dal punto di vista filosofico – l'attenzione rivolta a questo argomento ha indotto alcuni ad individuare sfumature nella delineazione dei generi che hanno condotto a moltiplicarli. La proposta filosofica di Edith Stein può consentire di comprendere tali "sfumature" che vanno dalla omosessualità alla transessualità, e rintracciarne anche l'origine? L'argomento è molto complesso e richiederebbe un'ampia trattazione per distinguere ciò che è connesso con i costumi – e in molte occasioni è connesso con la "moda" – e ciò che è inerente alla struttura umana.

Un'indicazione della Stein potrebbe guidarci in questo compito. Ella distingue, sulla scia di Tommaso d'Aquino "essenza" e "natura", mentre la prima ci consente di cogliere gli aspetti costitutivi di qualsiasi cosa al dà della sua concretizzazione, la natura è, appunto, tale concretizzazione che, in quanto contingente, può anche non rispettare fino in fondo l'essenza¹⁵. Come accade per gli elementi geometrici, nessuna forma essenziale/ideale si realizza nella sua purezza in natura. Se il maschile e il femminile nei loro tratti essenziali rappresentano i due poli ideali della struttura umana, cosa accade nella concretizzazione della natura nel momento della singolarità? E non solo dal punto di vista fisico, ma anche psichico e spirituale. Un approfondimento in questa direzione giustificherebbe le caratteristiche degli esseri umani nel loro accadere, quindi in un senso che potremmo definire "metafisico", altra

15 Ivi, p. 218.

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

questione è quella morale, relativa al comportamento da tenere, dalla via da seguire nella realizzazione di sé. Come si vede sono argomenti difficili ed estremamente attuali. Credo che anche in questo l'indagine della Stein possa essere utile per indicarci la via di un approccio teorico, presupposto indispensabile delle scelte etiche.

Gabriella Baptist

SULLA TENEREZZA Soltanto consolazioni per anime belle?

Solo a prima vista la questione della tenerezza sembra avere un assai modesto interesse filosofico, scarso spessore critico o speculativo, nessun risvolto metafisico. Già dall'antichità, ancora al tempo della scolastica, nell'umanesimo e fin nel cuore delle riflessioni moderne sul pensiero e la scienza quel tocco a cui si riferisce rappresenta in realtà il punto di intersezione in cui il sensibile e lo spirituale, l'estetico e l'etico riescono ad incontrarsi¹.

1. Tra il greve e il lieve: la tenerezza degli artisti

“Tenero” ha certamente innanzitutto a che vedere con il senso del tatto e del gusto, perciò rimanda a quelle facoltà del provare sensazioni che nella tradizione del pensiero sono state considerate con assai poca attenzione teoretica – perlomeno se confrontate con i successi filosofici ottenuti invece dagli organi della vista e dell'udito. Ma fin dal principio della modernità il “tenero” è stato collegato anche con attitudini comportamentali, con caratteristiche legate al genere e addirittura con usanze alimentari e galatei conviviali. Anche se ormai l'angolo delle “Delikatessen” promette leccornie sopraffine ed esclusive, “délicatesse” è stato un tratto tipico e distintivo della produzione letteraria del classicismo francese nella sua ricerca di bagliori ornamentali, sul quale già il grande teatro del Seicento poteva ironizzare². Nell'ambito linguistico tedesco un uso significativo di termini relativi alla “Zartheit” e alla “Zärtlichkeit” si registra in particolare nell'epoca anche sentimentalmente segnata dalla mistica e dalla Riforma, ma una presenza addirittura virale si riscontra soprattutto nel XVIII secolo, se non altro a partire dagli anni Quaranta e Cinquanta, ancora caratterizzati dalla moda rococò, ma già pronti a veicolare le nuove idee illuministe attraverso le riviste erudite del tempo³. Se negli ambienti pietisti si profilava come evidente la coloritura religiosa della tenerezza, che trovava il suo metro di misura nella figura del Cristo⁴, le generazioni più gio-

-
- 1 Cfr. A. von der Lühe, *Zärtlichkeit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter†, K. Gründer, G. Gabriel, vol. XII: *W-Z*, Schwabe, Basel 2004, coll. 1149-1155.
 - 2 Cfr. Molière, *Le Bourgeois gentilhomme*, in *Œuvres complètes*, a cura di G. Couton, vol. II, Gallimard, Paris 1971, p. 713; tr. it. *Il borghese gentiluomo*, a cura di L. Lunari, Rizzoli, Milano 2004⁴, p. 53 (atto I, scena 1).
 - 3 Cfr. i lemmi: *zart*, *Zartheit*, *zärtlich*, *Zärtlichkeit* in J. Grimm e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, a cura della Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, vol. XV/2, Hirzel, Leipzig 1969, coll. 283-297, 300-301, 302-307, 307-311.
 - 4 Cfr. per esempio F.C. Moser, *Der Christ in der Freundschaft*, Raspe, Frankfurt/Leipzig 1754, si veda in particolare il IV capitolo: “Von der Zärtlichkeit in der Freundschaft des Glaubigen”, ivi, pp. 81-93.

vani, cui stava a cuore una nuova consapevolezza sociale e politica, vi esprimevano piuttosto un nuovo bisogno di socialità, per cui l'amicizia, la sincerità, la franchezza, la virtù e la gioia di vivere vi risultavano esaltati, anche in contrasto con l'ipocrisia dei rituali di corte e le costrizioni della *politesse* aristocratica⁵. A partire dal giovane Klopstock – il “tenero” poeta e interprete di un tempo sensibile, che peraltro forse proprio in seguito all'identificazione da lui proposta di tenerezza e umanità poteva essere un ammiratore della Rivoluzione francese e diventare nel 1792 cittadino onorario della Repubblica – fino al Goethe più maturo, il secolo dei Lessing, Wieland, Schiller, Hölderlin, dei fratelli von Humboldt e dei fratelli Schlegel esprime nella tenerezza la sua ben connotata ricerca della dimensione spirituale⁶.

Nell'epoca illuminista che si diletta del tenero e del delicato, non era comunque all'opera solo il rimando sentimentale alla poesia, ma agiva esplicitamente anche il riferimento alle arti figurative, sostenuto dai nuovi entusiasmi per le scoperte archeologiche; in particolare furoreggiava il richiamo alla scultura e alla pittura, come dimostra con evidenza la voce dell'*Encyclopédie: Tendre, tendrement, tendresse*, nella quale si fa riferimento a Venere e a Cupido, oltre che agli effetti socializzanti della simpatia e dell'inclinazione⁷.

2. Tenerezze di filosofi?

Nel Vico della *Scienza nuova* la tenerezza come dispiegamento di *humanitas* e amore per i figli è il polo positivo che si contrappone alla barbarie, tessendo forse per la prima volta nella modernità l'elogio della potenza civilizzatrice del tenero⁸. Ma soprattutto nel Settecento inglese, “delicacy” risulta ubiquitariamente presente in contesti nei quali si tratta della

Cfr. anche M. Ringeltaube, *Von der Zärtlichkeit*, Korn, Breßlau/Leipzig 1765.

- 5 Cfr. per esempio Anonimo, *Schreiben über die Zärtlichkeit in der Freundschaft, an Herrn L***, in «Neue Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes», vol. III, 4ª parte, Saurmann, Bremen/Leipzig 1746, pp. 243-255; Anonimo [Arist.], *Senza titolo [Gedanken von der Zärtlichkeit]*, in «Der Freund», vol. II, 45ª parte, Posch, Anspach 1755, pp. 699-714 (qui la tenerezza è equiparata alla filantropia (*Menschenliebe*), alla simpatia (*Mitgefühl*) e alla compassione (*Mitleiden*), cfr. *ivi*, pp. 700-701; si veda anche il rimando all'amicizia e all'amore in *ivi*, pp. 706-711); Anonimo, *Von der Zärtlichkeit*, in «Carlsruher Beyträge zu den schönen Wissenschaften», vol. III, 2ª parte, Michael Macklot, Frankfurt/Leipzig 1763, pp. 126-134 (qui la tenerezza è considerata come il carattere più nobile del poeta, cfr. *ivi*, p. 129).
- 6 Cfr. G. Sauder, *Der zärtliche Klopstock*, in H.L. Arnold (a cura di), *Friedrich Gottlieb Klopstock*, edition text + kritik München 1981, pp. 59-69, in cui si sottolinea in particolare la frequenza di “zärtlich” nei primi canti del *Messias*, cfr. *ivi*, p. 65. Si veda anche J. Henning, *Goethes Begriff „zart“*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», vol. XXIV/1, 1980, pp. 77-102, che documenta in Goethe un continuo incremento nell'uso di “zart” tra il 1785 e il 1832, cfr. *ivi*, p. 81.
- 7 D.J., *Tendre, tendrement, tendresse*, in D. Diderot, J.B. D'Alembert (a cura di), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XVI, Samuel Faulche, Neufchastel 1765 (riproduzione anastatica: Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967), p. 130: «la délicatesse de ce siecle a renfermé ce mot dans l'amour & dans l'amitié»; Venere e Cupido sono gli esempi di arte statuaria nei quali risulta evidente come gli artisti abbiano saputo rendere tenera la durezza del marmo.
- 8 Cfr. per esempio G. Vico, *Principj di Scienza nuova (1744)*, in Id., *La Scienza nuova e altri scritti*, a cura di N. Abbagnano, UTET, Torino 1996, p. 682 (libro IV, “Della custodia degli ordini”); si veda in proposito R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli 2006, in part. 99-108.

permeabilità del sentimento per il bello, l'amabile o il giusto⁹. Quando però nella seconda metà del secolo la sferzante critica di Rousseau denuncerà la «nostra falsa delicatezza» come indizio e sintomo della decadenza dei costumi e della corruzione del gusto, allora quello stadio raggiunto nel processo di civilizzazione, quella «tenerezza della benevolenza» che ancora il Kant della *Metafisica dei costumi* considerava indizio di eccellenza morale e segnale di filantropia, inizieranno a sembrare sospetti, se non addirittura colpevoli di aver suscitato il rammollimento e l'effeminatezza ormai biasimati¹⁰.

Probabilmente più sulla scia delle diffidenze avanzate dai critici della cultura che non sulla base degli entusiasmi dei poeti e dei moralisti si collocano quelle salaci invettive di Hegel contro Kant, al quale, pur con tutta l'ammirazione per i passaggi arditi dell'Antitetica della ragion pura, si rimprovera un'eccessiva e triviale tenerezza per il finito, da cui si vorrebbe tenere lontana la contraddizione, che allora finisce per essere riposta senz'altra soluzione altrove, come se si volessero salvare le cose del mondo dalla loro stessa fragilità, ma a prezzo di condannare lo spirito e la ragione all'impotenza¹¹. Lo stesso Hegel, in contesti certamente meno esposti da un punto di vista teorico, in scritti d'occasione, riflessioni su opere d'arte, citazioni da poeti o recensioni di spettacoli teatrali, si presterà peraltro anche a veicolare una tenerezza che potremmo dire «della ragione», giacché vi si esprime il fiorire della riconciliazione spirituale dalle dure determinazioni che necessariamente fratturano il finito¹².

- 9 In David Hume, per esempio, la delicatezza del gusto era considerata come «favorevole all'amore ed all'amicizia». Cfr. D. Hume, *Of the Delicacy of Taste and Passion*, in *Essays, Moral, Political, and Literary* (1742). *The Philosophical Works*, a cura di T.H. Green, T.H. Grose, vol. III, Longmans, Green, and Co., London 1875, p. 93; tr. it. *Della delicatezza del gusto e della passione*, in *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, a cura di M. Dal Pra e E. Ronchetti, UTET, Torino 1974, p. 181.
- 10 J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750), in *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, vol. III, Gallimard, Paris 1964, pp. 21, 22; tr. it. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino, UTET 1970, pp. 228, 230. Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Werke* (Akademie Ausgabe), vol. VI, Reimer, Berlin 1907, p. 456; tr. it. di G. Vidari e N. Merker, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2001⁷, p. 325.
- 11 Cfr. la nota alla trattazione della diversità (*Verschiedenheit*) all'interno delle analisi dedicate alla differenza nella logica dell'essenza, G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, vol. XI, Meiner, Hamburg 1978, p. 272; tr. it. di A. Moni e C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2008⁹, tomo II, p. 472. Si veda anche al § 48 dei preliminari alla terza edizione dell'*Enciclopedia*, allorché si presenta la seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, cfr. Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a cura di W. Bonsiepen, H.-Ch. Lucas, U. Rameil, *Gesammelte Werke*, vol. XX, Meiner, Hamburg 1992, p. 84; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1989², p. 58. E infine si consideri anche l'ultima revisione della dottrina dell'essere nella *Scienza della logica*, in particolare la seconda annotazione al progresso infinito quantitativo, nel rimando alla prima antinomia, cfr. Id., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, vol. XXI, Meiner, Hamburg 1985, p. 232; tr. it. *Scienza della logica*, cit., tomo I, p. 260.
- 12 Cfr. per esempio G.W.F. Hegel, *Rede vom 29. September 1809*, in *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, a cura di K. Grottsch, *Gesammelte Werke*, vol. X/1, Meiner, Hamburg 2006, p. 460; tr. it. *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirollo e A. Burgio, Franco Angeli, Milano 1985, p. 46 (con riferimento alle lingue antiche e alla funzione delle traduzioni). Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho*, a cura di A. Gethmann-Siefert, Meiner, Hamburg 1998, p. 309; tr. it. *Lezioni di estetica. Corso del 1823. Nella trascrizione di H.G. Hotho*, a cura di P. D'Angelo,

3. La tenerezza del pensiero nella prospettiva del volgersi all'altro

Nel pensiero filosofico del XX secolo si troveranno facilmente considerazioni sul declino del tenero in seguito alle tragedie storiche che hanno segnato non solo le vicende collettive, con fanatismi, terrori e genocidi, ma che inevitabilmente hanno anche condizionato i comportamenti condivisi e le sensibilità diffuse. Per esempio Adorno lamenterà la perdita di qualsiasi senso sociale del tatto nel generalizzato incremento di rapporti puramente strumentali all'interno di società ormai diventate di massa¹³. D'altro canto soprattutto i pensatori attenti ad una fenomenologia del finito troveranno nella mano, con il suo tastare e andare a tentoni, un'espressione significativa del coincidere chiasmatico di passività e iniziativa, capace di dare sostanza alle aporie del soggetto/oggetto, del significato e del senso, elaborando così nuovi motivi filosofici, si pensi solo alla *caresses* di Lévinas o al *toucher* di Nancy¹⁴. Potremmo dire che è lo slancio metafisico di un *epekeina tes ousias*, come nel caso di Levinas, o il tentativo di cogliere, spinozianamente, l'infinitamente finito, come nel caso di Nancy, a rendere i filosofi contemporanei attenti a quanto è visto come capace di guidare verso l'altro secondo le prospettive della giustizia e della differenza, più che secondo i canoni della verità¹⁵.

Anche se le madri, nel loro immemorabile lavoro di cura, hanno da sempre cercato di coniugare *eros*, *pathos* e *logos*, sensibilità e ragione, sovrabbondanza e misura¹⁶, ora sembrano essere anche i padri a riscoprire i balsami della tenerezza, quei cosiddetti nuovi padri avvertiti da una pedagogia attenta alle dinamiche familiari, ma anche alle interazioni civili

Laterza, Roma-Bari 2011⁴, p. 299 (con riferimento alla Giulietta di Shakespeare). Id., *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, a cura di A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov, F. Iannelli, K. Berr, Fink, München 2004, p. 215 e Id., *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, a cura di A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon, K. Berr, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, S. 238 (con riferimento a *La pulzella di Orléans* di Schiller). Id., *Ueber die Bekehrten*, in *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, a cura di F. Hogemann, Ch. Jamme, *Gesammelte Werke*, vol. XVI, Meiner, Hamburg 2001, p. 10 (con riferimento a una commedia di Ernst Raupach).

13 Cfr. Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Berlin/Frankfurt a.M. 1951, pp. 60-63 (§ 20, cfr. anche *ibid.*, pp. 50-54, § 16); tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1983², pp. 36-38, 30-32.

14 Cfr. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, p. 236; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990², p. 265: «Nel carnale della tenerezza, il corpo abbandona lo statuto dell'ente». Secondo F. Brezzi, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, p. 47, la carezza come categoria di un nuovo linguaggio delle passioni e gesto primordiale diventa in Lévinas «fondamento dell'etica». Si veda anche J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000; tr. it. di A. Calzolari, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti 1820, Genova-Milano 2007.

15 Per Ugo Perone la tenerezza «è sentimento ontologico per eccellenza», giacché vede nell'apparire, pur caduco, il rilievo dell'essere nella fragile stabilità del presente, proteggendo così il possibile inerme e garantendo la persistenza del tempo, cfr. U. Perone, *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005, pp. 69-75 («Oltre le virtù: le ragioni della tenerezza»), la cit. è a p. 69.

16 Per Roland Barthes nella tenerezza «ci maternizziamo reciprocamente», R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris 1977, p. 265; tr. it. di R. Guidieri, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 2014¹⁴, p. 201 («Tenerezza»).

e agli ideali democratici¹⁷, così come i vecchi padri spirituali, che alcuni potranno considerare come ormai estranei allo spirito del tempo e che altri avranno già sostituito con guru e santoni vari, padri per i quali resta memorabile quella celebre “carezza del papa”, che con Giovanni XXIII, l’11 ottobre del 1962 – giorno della solenne apertura del Concilio Vaticano II –, già ancorava stabilmente la tenerezza alla fede¹⁸. Alla rappresentazione paterna, materna o nuziale dell’assoluto che da sempre ha suggerito alla tradizione religiosa lodi, visioni e canti¹⁹, il Novecento teologico ha tolto ogni residua corazza di onnipotenza, alla ricerca di una salvezza non trionfalistica che possa dare senso al male, perché crede in un Dio passibile di sofferenza e di morte²⁰.

Né preziosismo per esteti, né mollezza biasimata dai teorici della cultura e della società, il tangibile intatto che il pensiero affronta nella tenerezza è in realtà una promessa che lo muove e lo indirizza verso l’altro.

17 Cfr. per esempio M. Stramaglia, *I nuovi padri. Per una pedagogia della tenerezza*, CEUM, Macerata 2009.

18 Molta ammirazione ha destato anche la scelta di Francesco I di porre il proprio pontificato sotto il segno della tenerezza fin dall’omelia della messa inaugurale di intronizzazione, il 19 marzo 2013. Cfr. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html.

19 Cfr. Sal 103, 13; Is 49, 15; Ct.

20 Cfr. per esempio D.M. Turollo, A. Levi, M.C. Bartolomei, *Dialogo sulla tenerezza*, CENS, Milano 1995; S. Quinzio, *La tenerezza di Dio*, a cura di L. Lestingi, Castelvecchi, Roma 2013.



Rossella Bonito Oliva

IDENTITÀ E MEMORIA

1. *La ricerca di un dialogo*

Nel testimoniare la stima e l'affetto per una collega come Francesca Brezzi non è possibile non individuare nel tema dell'identità e del riconoscimento uno degli snodi centrali della sua riflessione. Non vogliamo qui semplicemente riproporre uno dei temi più ricorrenti di questo percorso, ma seguire una suggestione che incrociando queste questioni, ne tenti una risposta per altre strade. In questo caso partendo dalla testimonianza di una scrittrice americana di pelle nera e di discendenza italiana vorremmo cercare di focalizzare le ferite dell'identità nell'occorrenza di una memoria mancata, spezzata o dimezzata. A questo scopo può essere utile incrociare una forma narrativa, quella di Kim Ragusa, con le pagine di un filosofo, Henry Bergson, che a questo tema ha dedicato molte e innovative pagine, al fine di comprendere nell'incrocio di prospettive e tempi diversi il peso che ha il diritto e il rispetto della memoria nei processi di costruzione dell'identità.

Sempre più spesso scrittrici "tra due sponde", tra due culture, interculturali usano il genere letterario *memoir*. Una scrittura che non aspira alla completezza dell'autobiografia, tenta piuttosto di raccogliere frammenti di ricordi evocati in modo frammentario e involontario da una foto dimenticata, da un sapore o da un odore da cui la storia vissuta dalla protagonista si intreccia in maniera quasi inaspettata con origini dimenticate della propria famiglia, del proprio popolo, della propria etnia in una memoria transindividuale e insieme intima: comunque segnata dal peso delle emozioni e dalla pressione del rimosso. Il *memoir* è la scrittura stessa della difficoltà della memoria là dove si ergono muri o città murate di Io lacerati nella loro personale vicenda giocata tra il dentro e il fuori, tra l'individuazione e la convenzione, tra il desiderio di riconoscimento e la sorda resistenza di barriere.

Kim Ragusa ne *La pelle che ci separa*¹ afferma che in queste storie è «l'immaginazione a riempire lo spazio quando la memoria vacilla per la paura, per la confusione e per la vergogna»². Una memoria non solo ferita dall'esterno, ma anche turbata dall'interno, che chiama in causa l'immaginario perché spettri incolori si coprano di carne. Un immaginario che costruisce realtà dove viene meno la traccia, a delineare una continuità che si carica di smarrimento: ogni volta che Kim perde la certezza dell'esperienza emerge una ferita, un ricordo negativo, una violenza subita a causa del colore della sua pelle³.

1 K. Ragusa, *La pelle che ci separa*, Nutrimenti, Roma 2008, p. 25.

2 Ivi, p. 203.

3 Sulla difficoltà nel tessuto della memoria che impegna, in casi di resistenze patologiche, lo psicanalista a aiutare il paziente a far defluire le cariche emotive incapsulate dalla rimozione proprio lavorando sulla resistenza cfr. S. Freud, *Rievocazione, ripetizione ed elaborazione nella tecnica del trattamento psicoanalitico*, in Id., *Opere complete*, tr. it. a cura di C. Musatti, 11 voll., Bollati Boringheri, Torino

In questa rimozione si nascondono tracce di una cesura prodotta nell'incrocio di generazioni di esclusi – italoamericani, afroamericani, ispanoamericani. In questo intervallo rimane sospesa l'individuazione personale, là dove maschere bianche catturate dalle immagini producono solo un'esotizzazione: «una copia, la versione più colorata di un qualche originale caduto in disgrazia», in cui si consuma un depotenziamento, una negazione⁴. Un impoverimento secondo Said, altro testimone delle ferite delle identità ibride, che disinnesci il gioco tra il Sé e le sue parti. In questo orizzonte la differenza tra culture e la difficoltà dell'identità deve cercare faticosamente una via di espressione, vivendo l'intreccio come difetto, in un'omologazione in cui la narrazione di sé richiede un continuo sforzo di immaginazione, un riempimento di spazi lasciati vuoti tra passato, presente e futuro, quasi tentando di invertire l'onda del tempo. Solo l'immaginazione offre una sponda perché questo coagulo si scioglia in una corrente che, sia pure in maniera indiretta, riattivi la forza aggregante di una traccia.

2. Memorie ibride

Said ha insistito sulla distonia temporale di chi vive tra due sponde, sottolineando come

nel presente, il potere corrosivo del pensiero e dell'interpretazione assorbe completamente la situazione concreta e porta a un ingrandimento anarchico dell'essere. Il muto, o pressoché muto, "agente" che desidera essere pienamente capito si fa più semplice e diretto, diventa sempre meno accessibile alla mente complessa e al suo atto riflessivo. E la mente snervata che riflette, desiderando trovare sollievo nell'azione, diventa ancora più complessa, sempre meno in grado di afferrare le cose così come sono⁵.

Il cortocircuito tra la ricerca di senso e il dato esistenziale nell'esule produce nella dislocazione, un senso di instabilità. La forbice tra riflessione e azione, tra silenzio e parola, tra esperienza del tempo e scorrere del tempo determina la necessità di semplificare le decisioni, mentre all'interno della mente un anarchico ingrandimento dell'essere produce fantasmi disincarnati. In questa sorta di grumo la linea tranquilla del tempo è contratta, manca un ordine e tutto irrompe sincronicamente senza una ordinata relazione, senza un senso che vada al di là di quell'immagine in cui ogni cosa – pensiero e azione – si racchiude. È questo il modo attraverso il quale il tempo personale si fa estraneo, esteriore, fissato in un'immagine in cui l'esperienza della guerra, dell'esilio, della violenza viene spostata in altro, e così resa sopportabile e confessabile. Nella duplicazione del Sé confluisce l'ingorgo di una mente bloccata dalla difficoltà dell'espressione di un passato interdetto, lasciato da parte nella necessità dell'adattamento al mondo della convenzione. Un mondo a cui si deve appartenere, un mondo che entra nella carne come una ferita, più che come una sponda. Solo l'opera, l'immagine può rendere visibile il sommerso, l'inguardabile, mediando tra l'essere tra due

1976-1980, vol. 7, p. 360.

4 Si veda a questo proposito la post-fazione di C. Romeo al testo di Ragusa, *Una capacità quasi acrobatica*, in K. Ragusa, cit., pp. 249-270.

5 E.W. Said, *The Edward Said Reader*, ed. By M. Bayoumi /A. Rubin, Vintage, New York 2000, p. 125 e ss.

mondi e il dover scegliere un mondo.

Per questo solo l'immaginazione trova spazi per un chiaroscuro in cui linee di luce e linee d'ombra si rovesciano l'una nell'altra per rendere possibile un passaggio non omologante, ma in grado di creare un cortocircuito tra fantasmi del passato e corpi del presente, tra radici ed esperienza, tra silenzio e voce. Permane comunque lo scarto tra riflessione e azione in cui il pensiero espresso si fa più semplice e la mente più complessa, perché carica e responsabile di quanto necessariamente è contratto per agevolare la decisione, per intromettersi poi all'improvviso in un suono, in un ritmo, in una voce.

La condizione di esuli – provvisoriamente gettati in un tempo comune e perennemente desiderosi di sanare l'intervallo tra passato e presente, tra la propria individualità e la propria fattualità – sembra segnare i luoghi stessi di queste storie. I paesaggi sono enigmatici e sfuggenti, quasi impersonali e indifferenti, ma proprio per questo disponibili ad accogliere “densità opache”⁶.

Comune è l'uso dell'umanità – come diceva James⁷ – in cui essa stessa si manifesta, rappresentando un mondo interiore sovraccarico di inespresso, di inconfessabile. Lo scarto tra le semplici note della consuetudine e il flusso pieno della mente si compensa nell'opera, in un'immagine dell'interno in cui l'autore guadagna la posizione dello spettatore in una prospettiva che scioglie la difficoltà del doppio intreccio o del doppio vincolo in cui può rimanere interdetto il passaggio dalla concretezza della vita alla ricerca del senso di una vita, dall'essere soggetto a farsi soggettività⁸.

Là dove la memoria non è un flusso continuo e cumulativo, nel caso dell'esilio o dell'emarginazione sia pure trattenuta come ricordo di un'epoca arcaica, superata, la selezione è come dire forzata da un dovere di sospensione in vista di un riconoscimento che richiede l'occultamento delle differenze, uno sdoppiamento raddoppiato: l'osservatore è continuamente disturbato e come distratto, il tempo lasciato alle spalle irrimediabilmente frammentato.

3. *La materia della memoria*

Ragusa, Said non accedono ad un tempo ritrovato come Proust. La riflessione di Bergson sulla memoria può aiutare a comprendere questo nodo. Non è un accostamento indebito nella misura in cui proprio Bergson, rifiutando la contrapposizione tra trattazione scientifica e trattazione filosofica della memoria, restituisce in maniera pregnante il peso della memoria nella costituzione dell'identità e la ferita esistenziale che può produrre nell'individuo o anche in un popolo la mancanza di diritto alla memoria.

Quando descrive la sensazione di osservatore di se stesso in un universo onirico, Proust, lettore di Bergson, coniuga le parole nella narrazione con la pressione interiore, le sottrae quasi al loro uso comune. Questa sorta di dialogo è alimentato da quanto non è del tutto

6 Termine usato da E. Canetti in *Le voci di Marrakesh*, tr. it., Adelphi, Milano 2004.

7 Cfr. H. James, *L'arte del romanzo*, tr. it., Lerici, Milano 1959.

8 Sul doppio vincolo cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it., Adelphi, Milano 1976, pp. 244-274.

oggettivabile nell'intervallo tra visibile e invisibile, tra esprimibile e inesprimibile. Questo sottofondo latente, l'insieme di tracce inconsce conservate nella memoria, riapre il libro della vita di Proust, disvelandone le stratificazioni dei significati⁹. Quel fondo sempre mobile, estremamente sensibile a ogni onda, è non oggettivato, eppure presente, attivo nel punto di incontro tra Io e realtà raffigurato da Bergson nel contatto tra un piano ed un cono rovesciato. La superficie è la realtà, il cono la profondità soggettiva. Solo una piccola parte della densità psichica filtra nel punto di contatto tra quella superficie piana e l'altra solida, all'interno del volume fluttuano ricordi lasciati disponibili per sempre nuove aggregazioni in universi di significato mobili¹⁰. L'Io, tuttavia, non governa questo scambio, perché mai concluso in un presente determinato, immerso nell'onda tra passato e futuro, in un "tempo perduto" e "ritrovato", nella misura in cui questa sorta di vischiosità permea ogni espressione e comunicazione non semplicemente strumentali. Quando il linguaggio abbandona la strategia della contrazione della massa di ricordi in funzione dell'azione per accedere al non-detto, al non governato, produce nel soggetto quella divaricazione tra osservatore e osservato, quel rinvio tra smarrimento e ritrovamento del tempo, descritti da Proust. Pensare oltre che vivere è quanto distingue l'uomo dall'animale, ma questa ulteriorità è il presente di un possibile, «un miraggio del presente nel passato», dell'uomo nell'animale, dell'Io nel vivente incomprensibile senza l'espressione e la condivisione.

Il poeta e il narratore che esprimono uno stato d'animo, certo non lo creano interamente. Non verrebbero compresi da alcuno, se ciò che dicono altri, non fosse da ognuno osservato in se stesso, almeno fino a un certo punto. Via via che essi ci parlano, ci appaiono sfumature di emozione e di pensiero, che potevano essere presenti in noi da lungo tempo, ma che restavano invisibili [...]»¹¹.

Le parole del poeta sono rivelatrici, rendono visibile l'invisibile, slatentizzano il latente, dando corpo all'inoggettivabile allungandosi nell'onda del tempo. Esse si rivitalizzano nella frase che le piega a sempre nuove e diverse possibilità di significato emergente dalla profondità del parlante e dei parlanti secondo sfumature di emozioni invisibili, ma non irreali. In realtà non solo l'esperienza porta ad emergenza il movimento dell'apertura e della relazione tra Io e mondo, ma la percezione è anche in qualche modo carica delle sedimentazioni del ricordo all'interno del flusso ininterrotto tra passato, presente e futuro.

Ciò che in realtà percepiamo è un certo spessore di durata che si compone di due parti: il nostro passato immediato ed il nostro futuro imminente. Poggiamo su questo passato, ci affacciamo su questo futuro. [...] possiamo dire che la coscienza è il tramite tra ciò che è stato e ciò che sarà, un ponte gettato tra passato e futuro¹².

9 M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto, La strada di Swann*, tr. it. di N. Ginzburg, Oscar Mondadori, Milano 1973.

10 H. Bergson, *Materia e memoria*, in Id., *Opere 1889-1896*, a cura di P.A. Rovatti, tr. it. di F. Sossi, Mondadori, Milano 1986, p. 268.

11 H. Bergson 2000, *Pensiero e movimento*, a cura di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano 2000, pp. 93 e 126.

12 H. Bergson 1990, *Il cervello e il pensiero e altri saggi*, tr. it. di M. Acerra, Editori Riuniti, Roma 1990, pp.8-9.

La dimensione temporale dell'esperienza mediata dalla coscienza, tuttavia, non si presta a nessuna astrazione, ogni analisi perciò può accettare l'unidirezionalità e la generalizzazione, solo a prezzo di una limitazione. Tra percezione e rappresentazione, tra memoria superficiale e memoria profonda, tra passato e futuro, perciò, non si danno intervalli, fratture, ma nemmeno neutrale continuità: la coscienza fa da limite e confine tra lo stimolo esterno e la pressione dell'interno creando una sorta di scarto.

Noi ci muoviamo fra generalità e simboli come in un campo chiuso in cui la nostra forza si misura utilmente con altre forze; e fascinati dall'azione, attirati da essa, per il maggior vantaggio sul terreno ch'essa si è scelto, viviamo in una zona intermedia fra le cose e noi esteriormente alle cose, esteriormente anche a noi stessi¹³.

L'Io in ogni percezione, come in ogni parola è carico di passato e orientato al futuro, come se il presente acquisisse significato dal non-più e non-ancora; esso non si risolve totalmente nell'azione grazie a questa sorta di discontinuità introdotta dalla coscienza nel rapporto tra stimolo e risposta. Là dove ci affidiamo alla distinzione tra un Io concreto e un Io profondo, tra l'istanza di stabilizzazione del pensiero e il movimento della vita, secondo Bergson, operiamo una semplificazione senza poter alterare o fermare di fatto il flusso psichico. In questo orizzonte, però, la scena non è chiusa in uno spazio individuale: tanto il passato come memoria comune, quanto il futuro come territorio di espressione e di condivisione si tengono in vita in uno spazio comune.

Il linguaggio e la comunicazione, dunque, sono indispensabili all'allargamento stesso del terreno dell'espressione.

[...] se ognuno di noi vivesse una vita puramente individuale, se non ci fossero né società, né linguaggio, la nostra coscienza riuscirebbe a cogliere sotto questa forma indistinta la serie degli stati interni? No, certamente, perché conserveremmo l'idea di uno spazio omogeneo in cui gli oggetti si distinguono nettamente gli uni dagli altri, e perché è troppo comodo disporre di un tale mezzo, per risolvere, in termini più semplici, gli stati in un certo senso nebulosi che di primo acchito colpiscono lo sguardo della coscienza [...] l'intuizione dello spazio omogeneo è già una via verso la vita sociale¹⁴

in quanto permette la raffigurazione di un mondo esterno comune a tutti gli esseri. La comunicazione stessa si realizza in questa distinzione tra interno come proprio ed esterno come comune, là dove la nebulosità magmatica rimane in un interno, privato, inconscio, sia pure attivo attraverso il confine della coscienza, la spazializzazione invece rende possibile la rappresentazione, oltre che il vissuto, di un mondo esterno che, in quanto condiviso, è condizione della relazione intersoggettiva nel dialogo. Vivere in comune e parlare caratterizzano il genere umano, pur richiedendo la semplificazione e l'omologazione della complessa e diversificata vita psichica. La percezione dell'esteriorità attraverso il dar nome agli oggetti e poi nell'espressione degli stati interni è il tratto specifico, in cui si determina uno sdoppia-

13 H. Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, presentazione di Beniamino Placido, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1994, p. 100.

14 H. Bergson, *Saggi sui dati immediati della coscienza*, in Id., *Opere 1889-1896*, cit., p. 80.

mento progressivo dell'io: uno intimo a se stesso, profondo, l'altro di facciata, che ricopre il primo io.

Bergson, però, non intende sdoppiare il soggetto, piuttosto disegnare l'articolazione del movimento tra sedimentazione psichica ed espressione da cui prende corpo l'io, o meglio svelare l'impossibilità di un soggetto coeso e trasparente a se stesso. Solo l'espressione nell'aspettativa di un ascolto crea una sequenza funzionale all'azione e utilizzabile in una scena sociale e in un linguaggio comune. In questo senso ogni percezione cosciente implica una selezione dei residui mnestici in vista di un'azione possibile del mio corpo, perciò non spersonalizzante in senso proprio, nella misura in cui rimane legata ai bisogni o alle funzioni di quella totalità psicofisica che si dischiude nella pratica della vita comune e del parlare. Se ogni selezione è legata al momento contingente dell'esperienza e all'urgenza dell'azione, non vi sono priorità tra espresso e inespresso, tra volontario e involontario, ma un rinvio continuo nel mutare infinito delle reciproche posizioni¹⁵. Il corpo è il medio stesso della comunicazione non solo nella dimensione interpersonale, ma nel dialogo tra dicibile e indicibile, quasi uno schermo su cui chi parla e chi ascolta vede la trama sempre in fieri della relazione. Tutto questo si fa più complesso nel momento in cui l'intimo ha da misurarsi con l'ineffabilità originaria e con lo sbarramento di un comune accessibile solo a prezzo di una maschera bianca che ricopra una pelle nera¹⁶. Il corpo stesso si opacizza perché quell'intimità non ostacoli il riconoscimento dell'altro.

Quella capacità dell'intelligenza di intessere relazioni e legami quando richiede il sacrificio del proprio interesse è depotenziata, in quanto «il lavoro normale dell'intelligenza è lontano dall'essere un lavoro disinteressato: in genere miriamo a conoscere [...] in vista di un interesse da soddisfare»¹⁷. Questo interesse ha la sua radice più profonda nel movimento della vita che si articola nel suo flusso tra profondo e superficiale, tra percezione e rappresentazione nell'intervallo tra immagine e parola. È il pensiero, infatti, che rende possibile costruire la rappresentazione simbolica come riflesso dell'articolazione tra io profondo e io sociale. Tradurre questa articolazione nella gerarchia e nell'ordine, secondo Bergson, ha una motivazione pragmatica, ma non riassume lo specifico dell'umano. La libertà del pensiero non trascende la concretezza del soggetto, ne coglie piuttosto la totalità articolata tra visibile e invisibile, detto e non-detto, espresso e nascosto in cui la vita si evolve creativamente senza poter essere ridotta alla necessità o spiegata con categorie del determinismo.

Solo uno spazio di comunicazione aperto e reciproco rivitalizza continuamente la memoria e costituisce l'humus dell'articolazione dell'io. Infatti

[...] i ricordi personali, perfettamente localizzati, la cui serie raffigurerebbe il corso della nostra esistenza passata, costituiscono insieme, l'ultimo e il più ampio involucro della nostra memoria. Essenzialmente fuggitivi, essi non si materializzano che per caso, attirati da una precisa disposizione accidentale del nostro atteggiamento corporeo, o quando l'indeterminazione stessa di questo atteggiamento lascia libero corso al capriccio della loro manifestazione¹⁸.

15 H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 16.

16 Cfr. F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea, Milano 1996 e il testo monografico di V. Carotolo, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano 2013.

17 H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, a cura di V. Mathieu, Universale Laterza, Roma-Bari 1987, p. 66.

18 H. Bergson, *Materia e memoria*, cit., p. 223.

Questa sfera mnestica personale è più vicina al mondo onirico, allontanandosi dal quale i suoi contenuti si spersonalizzano e si banalizzano per applicarsi alla percezione presente, determinandola come la specie determina l'individuo. Una contrazione, non una cancellazione dei ricordi personali e nemmeno un blocco della memoria, che si riduce fino ad essere un filo di lama, produce una ferita invisibile, indolore, nel continuo psichico. La condizione raccontata da Proust osservatore di sé come un altro, rende nella maniera più plastica questo sfalsamento temporale tra uno stato inconsapevole e una spinta pragmatica ricomposti solo nella narrazione o nel disincanto dell'osservazione. Quando però quest'altro è il prodotto di una costruzione artificiosa, poter vedere richiede la rinuncia all'essere visto, producendo un'estraneazione al proprio più intimo sé. Bergson non a caso usa le patologie per mettere a fuoco il legame tra funzione dell'unità psicofisica dell'uomo e riconoscimento.

Ancora lontano dal tempo in cui la memoria acquisisce il valore di un diritto all'interno di incroci di culture che producono processi di individuazione diversificati, Bergson intuisce che quanto è classificato come "normale" non è sufficiente per inoltrarsi in una zona in cui non tutto è accertabile. Se fenomeni di afasia, agnosia e aprassia aiutano secondo Bergson a comprendere come il paesaggio psichico si disegna e quanto incide sull'esperienza cognitiva e pragmatica dell'individuo, il cristallizzarsi di differenze culturali, la sofferenza del trovarsi in un altro mondo, in un'altra lingua per chi è avvertito come straniero e si sente esule¹⁹ è un terreno di esplorazione significativo. Quando poi la diversità culturale è fissata in una gerarchia di valori e in una discriminazione tra il più o il meno civilizzato, lo scarto tra i bisogni pragmatici e la fedeltà ai propri vissuti trasforma l'osservatore in censore e l'abitudine a se stesso in una sorta di ostacolo alle prestazioni individuali. In questa difficoltà la memoria stessa si inceppa e l'identità vive una sorta di anacronismo.

Nel riconoscimento del diritto alla memoria è racchiuso il destino della condizione umana come pluralità e movimento: nella zona grigia, nel dettaglio dove più tenacemente lavora la memoria nel senso di un comune rimosso, dimenticato ma capace di rievocare le infinite sfaccettature dell'umano. In questo cuneo è possibile inoltrarsi senza pretendere la trasparenza o la continuità rimescolando lo sfondo simbolico con l'immaginario per disegnare nuovi modi dell'essere altrimenti senza abdicare alla consapevolezza e alle responsabilità per un mondo comune.

19 Cfr. H. Arendt, *La lingua materna*, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 1993.



Rosa Maria Calcaterra

RORTY E IL FEMMINISMO

Contingenza linguaggio costruzione etica

Tra la fine degli Ottanta e l'inizio degli anni Novanta del secolo scorso, l'opportunità di avviare un proficuo dialogo tra le teorie femministe e il pensiero pragmatista venne sottolineata da un buon numero di studiose statunitensi che si impegnavano a portarne avanti le prospettive sul piano filosofico, pedagogico o socio-politico. In particolare, ci si chiedeva con Charlene Haddock Seigfried – acuta interprete delle opere di William James e di John Dewey – se e quali fossero le femministe che, in un modo o nell'altro, riecheggiano i temi e le prospettive del pragmatismo sia classico sia contemporaneo, oppure si lamentava espressamente il mancato incontro tra questo versante della cultura filosofica americana e la vivace espansione del pensiero “al” femminile nel mondo occidentale¹. Così, nel 1991, a conclusione del convegno internazionale organizzato dalla “Society for the Advancement of American Philosophy”, veniva auspicata una revisione femminista del pragmatismo, ovvero l'elaborazione di una versione pragmatista delle istanze filosofiche e socio-politiche del femminismo e, infatti, l'anno successivo la stessa associazione organizzò il simposio “Pragmatismo e femminismo”. In realtà, da quel momento in poi tale linea di ricerca è stata scarsamente frequentata in modo sistematico, nonostante i notevoli interventi di Richard Rorty che indicava le affinità tra numerosi aspetti di centrale importanza nell'uno e nell'altro ambito teorico, cercando di elaborare una linea di intersezione tra le proposte filosofiche di Dewey e le istanze decostruzioniste del pensiero femminista². A titolo di significative eccezioni, vanno però ricordate la raccolta di saggi *Feminist Interpretation of John Dewey* e l'opera di Judith Green

-
- 1 Di Ch. Haddock Seigfried, giustamente considerata la principale promotrice del dialogo tra pensiero femminista e pragmatismo, segnalo: *Pragmatism, Feminism, and the Sensitivity to the Context*, in M.M. Brabeck, *Who cares? Theory, Research, and Educational Implications of the Ethics of Care*, Praeger, New York 1990, pp. 63-83; *Where Are All the Pragmatist Feminists?*, in «Hypatia», n. 6, 1991, pp. 1-20; *The Missing Perspective: Feminist Pragmatism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», n. 27, 1991, pp. 405-416; *Classical American Philosophy's Invisible Women*, in «Canadian Review of American Studies», Special issue, 1992, pp. 83-116, poi ripresi nell'ampio volume della Seigfried, *Pragmatism and Feminism. Reweaving the Social Fabric*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.
 - 2 Cfr. R. Rorty: *Feminism and Pragmatism*, in «Michigan Quarterly Review», n. 30, 1991, pp. 231-258, tr. it. *Femminismo e pragmatismo* in «Micromega», n. 1, 1997, pp. 145-179; *Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View*, in «Hypatia», n. 8, 1993, pp. 96-103. Si vedano inoltre: S. Lovibond, *Feminism and Pragmatism: a Replay to Richard Rorty*, in «New Left Review», n. 193, 1992, pp. 56-74; S.M. James/P.A.B. Abena (eds.), *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women*, Routledge, London 1993; Ch. Mouffle, *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996; N. Fraser, *Structuralism or Pragmatism?* in Eadem, *Justice interrupts*, 1997, pp. 201-221.

*Pragmatism and Social Hope: Deepening Democracy in Global Contexts*³. Tuttavia, sta di fatto che alquanto di rado il pragmatismo è stato utilizzato dalle teoriche del femminismo come punto di riferimento filosofico o metodologico delle loro analisi, per le quali – come è noto – hanno piuttosto prevalso i collegamenti al post-strutturalismo o al post-marxismo.

D'altra parte, la maggioranza delle studiosche che lavorano intorno alla filosofia pragmatista ritengono di aver implicitamente praticato un pensiero al femminile, se con ciò si intende un modo di riflettere e teorizzare che, innanzitutto, guarda con sospetto a qualsivoglia forma di astrattismo e, invece, rivendica il concreto delle esperienze umane, vale a dire la loro pluralità, la loro costante esibizione sia delle componenti pre-logiche del nostro modo di cogliere la realtà sia dei fattori storico-culturali che influenzano le concettualizzazioni e i progetti di vita, individuali e sociali, in cui ci si trova coinvolti. Che poi tutto ciò si intrecci con una visuale etica che privilegia le pratiche della conversazione interpersonale e interculturale così come il modello politico della democrazia partecipativa è quasi scontato per chiunque abbia un minimo di dimestichezza con la tradizione del pragmatismo.

Ho avuto occasione di confrontarmi più volte su questi temi con Francesca Brezzi, alla quale sono dedicate queste pagine. Le nostre conversazioni circa le assonanze di fondo ma anche le diversità tra alcuni tratti salienti del pensiero femminile nonché dei filoni dell'etica contemporanea che i suoi studi privilegiano e l'atteggiamento teoretico e socio-politico di autori come James, Dewey, Rorty hanno certo contribuito a migliorare le mie ricerche filosofiche. In particolare, nella presente circostanza, mi torna in mente l'invito di Francesca Brezzi a partecipare ad un seminario organizzato nel 1997, a ridosso della pubblicazione in italiano del denso saggio di Richard Rorty, *Femminismo e pragmatismo*, cui ho già accennato. Fui molto grata per questa opportunità che mi si offriva, tanto più che il seminario era intitolato "Nonostante il pragmatismo" e dunque si presentava come una sfida a chiarire alcune mie opinioni. Infatti, come indicavo in precedenza, più che un contrasto tra pensiero femminile e pragmatismo – come quel titolo d'acchito suggeriva – avevo sempre intravisto un'effettiva possibilità d'incontro o, meglio, di reciproco sviluppo. A distanza di tanti anni, vorrei continuare il dialogo avviato in quel seminario, proponendo alcune osservazioni che spero possano riattivarlo.

Nello stesso anno in cui usciva la versione italiana del saggio di Rorty sopraindicato, Nancy Fraser pubblicava *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post-socialist" Condition*⁴, nel quale si trova un capitolo intitolato "Strutturalismo o pragmatismo? Teorie del discorso e politiche del femminismo", che mira a controbattere alcune delle tesi più tipiche del pensiero femminista ispirate al post-strutturalismo. In queste pagine, analogamente a Rorty, le pratiche linguistiche vengono valorizzate come un punto di inaggirabile importanza rispetto a tutta una serie di questioni tipiche del femminismo, principalmente quelle riguardanti le dinamiche identitarie, sia di carattere individuale/esistenziale sia di carattere

3 Rispettivamente: Ch. Haddock Siegfried (ed.), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2001; Columbia University Press, New York 2008. La Pennsylvania State University Press ha inoltre pubblicato nel 2010 M. Janack, *Feminist Interpretations of Richard Rorty*, in cui si trovano anche alcuni dei saggi sopramenzionati, e per gli stessi tipi è in preparazione N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of William James*.

4 Routledge, New York 1997; tr. it., *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo*, Pensa Multimedia, Lecce 1997.

socio/politiche. In queste pagine, l'impegno della Fraser a coniugare gli approdi più maturi della teoria critica con il post-modernismo di Rorty si specifica, da un lato, in un apprezzamento dell'insistenza rortiana sul potere del linguaggio rispetto all'evoluzione socio-culturale, dall'altro lato in un richiamo a radicalizzare l'impegno del filosofo neo-pragmatista nei confronti delle politiche democratiche. Il primo aspetto è certamente un fattore decisivo del pensiero di Rorty: la storia umana e il progresso morale che essa può presentare è storia linguistica, vale a dire evoluzione di "vocabolari" ciascuno dei quali corrisponde alle forme di vita mano a mano poste in atto; soprattutto, è una storia scandita da metafore influenti nelle quali si riverberano le istanze di cambiamento della vita umana nonché le ri-descrizioni della stessa realtà naturale e sociale in cui siamo immersi. In netta polemica con il repertorio universalista della filosofia moderna, egli sottolinea, insomma, la natura linguistica di ogni attività umana ovvero il carattere simbolicamente mediato degli stessi parametri logico-cognoscitivi che di volta in volta governano le nostre pratiche vitali così come la nostra identità personale e culturale⁵.

In questo quadro, Rorty sostiene una nozione dell'io centrata sulla contingenza piuttosto che sull'essenzialismo, sottoscrivendo un modello narrativo dell'identità personale secondo cui essa consiste in un processo di auto-descrizione attraverso il quale ciascuno di noi mette in atto una richiesta di riconoscimento da parte degli altri. È un processo che privilegia il nesso tra linguaggio, interazione sociale e auto-consapevolezza, ponendo la creazione e acquisizione di nuove metafore, infine di nuovi vocabolari, di nuovi modi di parlare, come il punto di forza dello sviluppo etico delle società⁶. Di qui l'invito di Rorty a perseguire quello che gli ritiene essere uno degli elementi più importanti del femminismo contemporaneo, vale a dire "la capacità di rifiutare le fantasie illuministiche di fuga" senza tuttavia cedere alle seduzioni della retorica relativistica o irrazionalista del post-moderno nonché alle dinamiche dei poteri in atto. Più esattamente, l'invito è ad evitare «l'imbarazzo di una pretesa universalistica per cui il termine "essere umano" – o anche "donna" – designa un'essenza immutabile, un'entità naturale astorica dotata di un complesso permanente di caratteri intrinseci», lasciandosi pertanto alle spalle «questioni senza uscita come l'accurata rappresentazione della "esperienza delle donne"». In alternativa, le donne sarebbero esse stesse «le creatrici di tale esperienza: dando vita a un nuovo linguaggio, a una tradizione, a una identità»⁷.

Si offre di conseguenza un'applicazione specifica di quello che potremmo definire lo "storicism linguistico" rortiano: le donne hanno cominciato ad avere un'identità morale e sociale solo dal momento in cui si sono riappropriate della "parola pubblica" e, soprattutto, nella misura in cui i loro discorsi hanno cominciato ad avere successo, vale a dire ad essere riconosciuti e ascoltati. Occorre dunque approntare strumenti non ancora disponibili nel presente, che aiutino le donne a definire se stesse – le proprie finalità e le proprie esigenze. Sta proprio qui la distanza del pragmatismo dal paradigma universalista che – secondo Rorty – è corrispettivo al realismo sia etico sia epistemico, e le seguenti parole sono al riguardo illuminanti:

-
- 5 Mi permetto di rimandare al riguardo al mio *Individuale, sociale, solidale. Dissonanze e armonie*, in R.M. Calcaterra (a cura di), *Semiotica e fenomenologia del sé*, Aragno, Torino 2005, in particolare. pp. 31-44.
- 6 Cfr. in particolare R. Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge (MA), 1989; tr. it., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 1-57.
- 7 Cfr. R. Rorty, *Femminismo e pragmatismo*, cit., pp. 154-156.

Attribuirei al movimento femminista contemporaneo lo stesso ruolo esercitato nella storia del progresso intellettuale e morale dall'Accademia platonica, dalle riunioni cristiane nelle catacombe, dagli invisibili collegi copernicani del XVII secolo, dai lavoratori raccolti intorno ai *pamphlets* di Tom Paine e di numerosi altri club che hanno cercato di elaborare nuovi modi di espressione, e di raccogliere la forza morale necessaria per uscire allo scoperto e cambiare il mondo. I gruppi costruiscono la propria forza morale appunto *guadagnando autorità semantica* [corsivo mio] sui propri membri, i quali a loro volta trovano la propria identità morale nell'appartenenza al gruppo⁸.

La prospettiva rortiana declina il tema dell'emancipazione delle donne, così come di tutti gli altri soggetti umani che tradizionalmente subiscono oppressione e ingiustizia, secondo un basilare suggerimento di John Dewey, cioè l'affermazione deweyana che il termine "realtà" sia in ultima analisi riconducibile a "valore" e "scelta"⁹. Tornerò a breve su tale asserto, volendo al momento ricordare che Rorty lo interpreta parafrasando Charlotte Perkins Gilman, la quale sottolineava la necessità che gli oppressi non accettassero le descrizioni del reale presentate dagli oppressori ma, piuttosto, cercassero di costruire essi stessi la propria realtà individuando gli elementi del mondo circostante su cui appoggiare la loro immagine di una vita dotata di valore¹⁰. Perciò egli afferma:

Il pragmatista, a differenza delle donne, descriverà le donne, gli omosessuali e i neri nell'atto di acquisire la propria piena personalità come se fossero scienziati galileiani o poeti romantici. Questi gruppi hanno inventato al loro tempo nuove identità morali per se stessi, dandosi una nuova autorità semantica. Col tempo, sono riusciti a inserire il loro linguaggio, elaborato per gradi, nel linguaggio di tutti¹¹.

È difficile contestare l'effettiva valenza del concetto rortiano di "autorità semantica" come chiave di lettura del pensiero e delle pratiche femministe. Come si accennava in precedenza, questo aspetto è valorizzato anche da Fraser, che tuttavia intende contestare a Rorty un'insufficiente attenzione al livello della struttura economica della vita sociale, livello che invece ella ritiene debba essere un indispensabile oggetto di studio ai fini di una reale emancipazione delle donne così come per la salvaguardia di tutte le differenze culturali. In poche parole, se non vi è un più radicale progetto di società democratica che garantisca una giustizia eco-

8 Ivi, p. 167.

9 È un'affermazione che compare nel contesto di uno dei rari interventi di John Dewey sulla questione femminile, che risale al 1919. Conviene citare qui per intero il brano che Rorty stesso riporta in *Feminism and Pragmatism*, cit., p. 160: «Finora le donne hanno contribuito poco alla filosofia. Ma nel momento in cui le donne, non solo in veste di studiose della filosofia altrui, si metteranno a scrivere di filosofia, produrranno una visione e un tono molto diversi da quelli che nascono dall'esperienza maschile. Le istituzioni e i costumi inducono predilezione e avversioni sistematizzate. L'uomo saggio legge le filosofie storiche come formulazioni intellettuali delle finalità abituali e dei desideri coltivati dall'umanità, senza andare in cerca di intuizioni sulla natura ultima delle cose o di dati sulla costituzione della realtà. Quanto a ciò che le filosofie con eccessiva disinvoltura definiscono realtà, possiamo affermare senz'altro che si tratta di aspetti parziali del mondo, scelti perché si prestano a sostenere opinioni umane circa una vita che abbia valore, e per questo sono più apprezzati. In filosofia il termine "realtà" sta dunque per "valore", "scelta"» (*Philosophy and Democracy*, in J. Dewey, *The Middle Works*, vol. XI, p. 145).

10 R. Rorty, *Femminismo e pragmatismo*, cit., p. 160.

11 Ivi, p. 169.

nomica, non vi può essere uno spazio sociale più giusto, cioè tale da garantire il riconoscimento dei diritti e delle peculiarità culturali delle donne.

In verità, il filosofo neo-pragmatista ha in più occasioni stigmatizzato la forte tendenza della sinistra statunitense a non impegnarsi sul fronte delle rivendicazioni economiche o comunque delle specifiche esigenze delle classi lavoratrici. Più in generale, egli ha biasimato la tendenza degli intellettuali democratici statunitensi ad allontanarsi dalla politica per rifugiarsi nella cultura o nelle università. Tuttavia, probabilmente, ciò che la Fraser più lamenta è la mancanza, da parte di Rorty, di una filosofia politica adeguatamente articolata e tale da includere in modo fruttuoso le istanze più urgenti del femminismo. Siamo qui di fronte ad uno dei principali motivi che, più o meno esplicitamente, hanno giocato a sfavore di quel connubio tra femminismo e pragmatismo auspicato nello scritto rortiano del 1991 preso qui in considerazione. Bisogna però considerare che l'assenza di una teoria politica dettagliata nella sua vasta opera non è affatto imputabile ad un'opportunistica scelta di non esporsi su tale piano. Al contrario, si tratta di una scelta del tutto coerente con la sua concezione del lavoro filosofico. Basti qui richiamare il ben noto appello di Rorty a licenziare le pretese fondazionaliste della filosofia tradizionale e ad avvicinarla, piuttosto, alle attività creative delle arti ossia a vedere la filosofia come un genere letterario, specialmente dedicato a svolgere un compito edificante, "profetico", per usare il suo linguaggio.

Su questa linea insistono gli scritti rortiani maggiormente rivolti a sostenere l'organizzazione democratica delle società non in base a fondamenti teoretici bensì mediante un approccio storicista alla giustificazione degli ideali democratici come gli orientamenti politici più validi e apprezzabili proprio in quanto più funzionali allo sviluppo etico degli esseri umani¹². Sono scritti nei quali risalta appunto la tonalità edificante o, più precisamente, l'istanza "migliorista" della tradizione social-democratica statunitense¹³. In particolare, Rorty asserisce che, in una società democratica, l'onere di definire i criteri della politica non spetta ai teorici specializzati ma piuttosto, in linea di principio, a tutti coloro che siano disposti a «sedere intorno un tavolo e a discutere le questioni politiche in vista di un consenso ragionevole»¹⁴. Ma questo non significa escludere i filosofi dalla politica, anzi – come già detto – egli semmai rimprovera loro la tendenza a schivarne i problemi più scottanti e concreti rinchiudendosi nelle accademie.

Certo, chiunque aspiri ad una qualche certezza storica o meramente formale non può che provare disagio di fronte alla sfida lanciata da Rorty ai sistemi teorici della politica. Del resto, vi è un altro punto cruciale della sua filosofia, che a buon diritto rientra nel novero delle questioni ancora dibattute nell'ambito del pensiero femminile. Mi riferisco alla distinzione tra "pubblico" e "privato", cui egli assegna una valenza etico-politica di specifico rilievo. È un tema che attraversa in varia forma l'affascinante opera *Contingency, Irony and Solidarity*, in particolare laddove si tenta di saldare una forma di liberalismo centrato sulla consapevolezza

12 Cfr. in particolare R. Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Cambridge MA 1998, tr. it., *Una sinistra per il prossimo secolo*, Garzanti, Milano 1998; *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York 2000.

13 Mi sia consentito rimandare per questo aspetto al mio *The Linguistic World: Rorty's Aesthetic Meliorism*, in L. Koczanowicz (ed.), *Beauty, Responsibility, and Politics. Ethical and Political Consequences of Pragmatist Aesthetics*, Rodopi, New York-Amsterdam March 2014, pp. 78-103.

14 Cfr. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, cit., p.112, cfr. anche le pp. 34-36.

della contingenza umana, dunque sull'anti-dogmatismo, con una forte valorizzazione di una nozione della solidarietà di stampo storicista e profondamente estetico, vale a dire inquadrata nella sfera del sentire più che in quella della classica fondazione razionale. In questa luce, Rorty critica anche Nietzsche e Heidegger, ai quali del resto ha attribuito grande merito per quanto riguarda lo sganciamento dalle pretese di fondazione assoluta delle idee filosofiche, comprese quelle relative alla soggettività. Essi, secondo la sua analisi, hanno finito col ripetere l'errore tipico dei metafisici tradizionali proprio in quanto hanno sperato di «mettere d'accordo vita privata e vita pubblica spiegando che la scoperta di sé non poteva essere disgiunta dall'utilità politica»¹⁵. Al contrario, il filosofo neo-pragmatista ritiene che sfera pubblica e sfera privata siano diverse, anzi afferma che il “liberalismo ironico” deve cercare di mantenerle distinte. Per maggior precisione, a suo avviso occorre ammettere che non ci sono ragioni capaci di determinare *automaticamente* la priorità delle istanze pubbliche su quelle private: piuttosto, si tratta di operare delle scelte in base alle situazioni particolari ma, non di meno, in funzione del sentimento di solidarietà cui, per definizione, lo sviluppo delle istituzioni democratiche dovrebbe essere votato.

Sarebbe necessario un approfondimento di questo punto di vista che certo si presta a varie critiche. Eppure si deve almeno riconoscere che, ad uno sguardo complessivo, Rorty sembra voler presentare più che altro la convivenza di “pubblico” e “privato”, non la loro assoluta incomunicabilità. È una convivenza che Rorty invita ad esplorare riconoscendo che non vi può essere al riguardo alcuna formula prestabilita e, soprattutto, che la proficuità di tale convivenza andrà misurata solo in base ai miglioramenti tangibili che essa riesce a produrre, sia sul piano individuale sia su quello comunitario. In breve, si può scorgere al riguardo una doppia istanza etica: da un lato, l'esigenza di salvaguardare il valore della singolarità individuale – della capacità di auto-creazione dei singoli individui – a dispetto del potere condizionante e massificante della sfera sociale; dall'altro, l'esigenza di rafforzare, proprio insistendo sul piano estetico, l'ispirazione di fondo del progetto politico della democrazia, vale a dire la solidarietà sociale in quanto espressione tipica di quel «senso della comunità» che Rorty individua come il perno dei vocabolari della sfera pubblica¹⁶.

Resta tuttavia il fatto che alcuni tratti esemplari del pensiero rortiano, come la difesa estetica dell'individualità, l'irrilevanza della teoria, il modello conversazionale dei cambiamenti politici e le ambiguità implicite nella pur legittima distinzione rortiana tra pubblico e privato, costituiscono non solo materia di specifica discussione per le problematiche del femminismo¹⁷ ma anche segnano una notevole distanza tra Rorty e John Dewey, il pragmatista “classico” che egli predilige nella costruzione della propria filosofia. Mi riferisco, tra l'altro, all'impegno deweyano nei confronti di un approccio all'insieme delle questioni umane che fosse in grado di segnalare le vie e gli strumenti per non lasciarsi travolgere dalla precarietà e contingenza del nostro essere nel mondo così come dal potere di atteggiamenti intellettuali

15 R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, cit., p. 144.

16 Una recente discussione di questo tema si trova in L. Erez, *Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction*, in «Humanities», n. 2, 2013, pp.193-208.

17 Mi limito qui a segnalare le critiche di Ch. Mouffle in *The Return of the Political*, Verso, London 1993, e *Decostruction and Pragmatism*, Routledge, London 1996; Ch. Siegfried Haddock, *Pragmatism and Feminism*, cit., e *Pragmatism*, in A. M. Jaggar and I. M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blakwell, London 1998.

e comportamentali già in atto: in altre parole, l'impegno ad approntare una comprensione della complessità dell'esperienza umana che, pur asserendo l'importanza dell'evoluzione del linguaggio, possa ricollegare il successo dei linguaggi che mano a mano vengono ad occupare lo scenario socio-culturale alle realtà umane che sono iscritte in ciò che egli chiama «le qualità singolari e irrelate» dell'esperienza ordinaria, ovvero – per usare le parole di James – nelle «pulsazioni dell'esperienza pura». Infatti, per Dewey, vi è tutta una serie di elementi difficilmente oggettivabili e, ciononostante, non meno “reali” di quelli fissati dalle concettualizzazioni culturalmente accreditate: elementi che spetta proprio al filosofo di far emergere e valorizzare. Soprattutto, occorre ricordare la decisa avversione deweyana nei confronti di qualsivoglia atteggiamento dicotomico, e – *in primis* – della contrapposizione tra individualità e socialità

Si potrebbe argomentare che neppure Rorty sostiene infine tale contrapposizione ma certo non ha la chiarezza deweyana al riguardo: per Dewey, tra individuale e sociale, tra pubblico e privato, c'è solo una distinzione categoriale che ha scopi funzionali e dunque, c'è sempre una frontiera mobile tra le due sfere, una dialettica sempre aperta e la cui continuità deve fare tutt'uno con le dinamiche di una società democratica. Ed è in questa luce che egli concepisce la democrazia innanzi tutto come uno «stile di vita» nel quale la libertà individuale si commisura necessariamente alla responsabilità sociale degli individui. Ciò proprio in quanto, nella sua visuale, la realtà democratica è in primo luogo un'idea regolativa alla Kant, dunque un orizzonte di senso e verità sempre sottoposto all'incompletezza della realizzazione e persino al rischio dell'annientamento¹⁸.

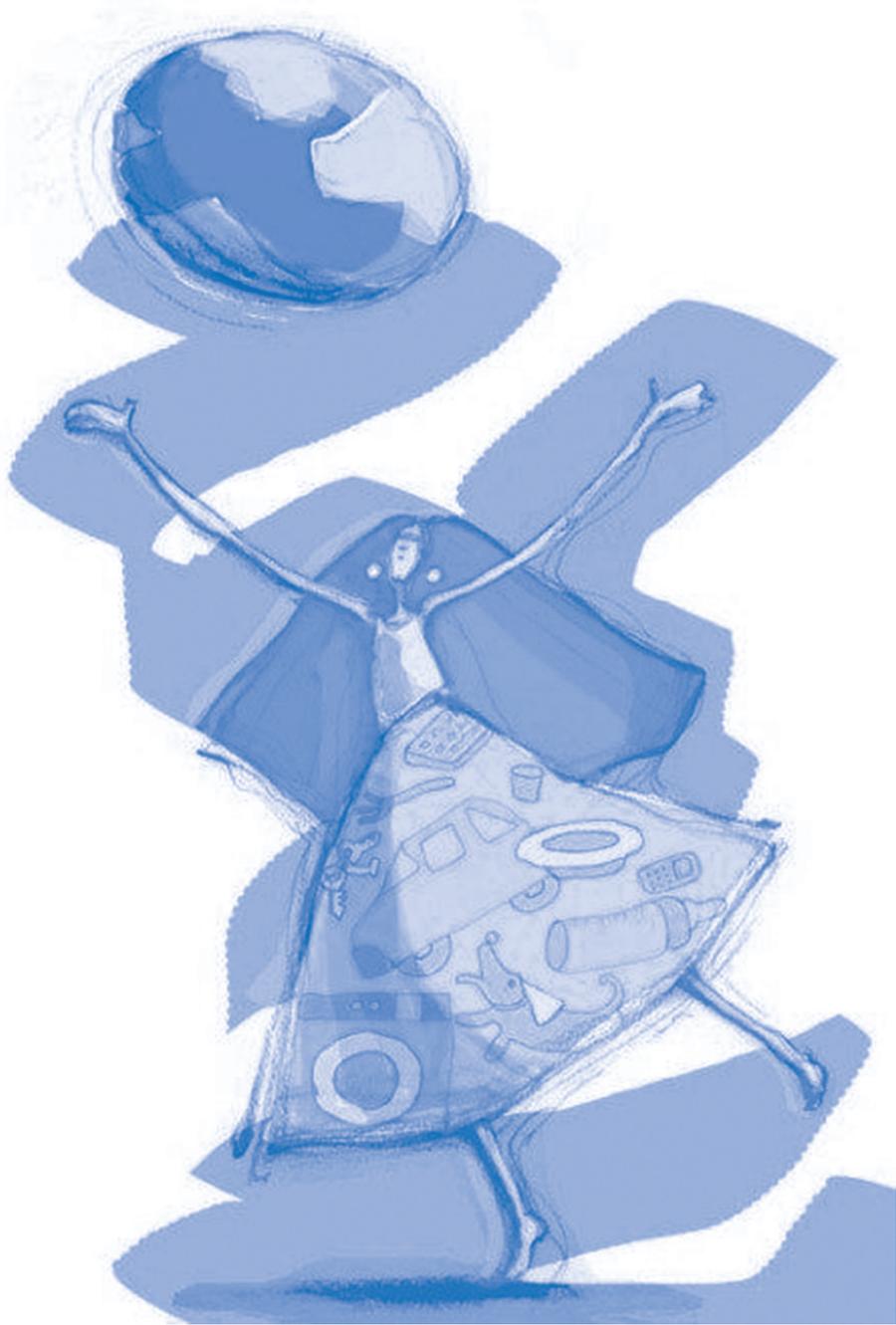
Gli ideali democratici e l'emancipazione umana sono per Dewey – come per Rorty – le due facce di una stessa medaglia. Ma il punto distintivo dell'immagine deweyana dello «stile di vita» democratica sta nel fatto che essa prevede un continuo scavalco del criterio politico del “consenso” proprio perché implica un'epistemologia che rende il dissenso epistemicamente produttivo¹⁹. Del resto, in netta assonanza con la prospettiva di Nancy Fraser, Dewey esprimeva l'appello a costruire una democrazia radicale, cioè capace di contrastare gli aspetti più inquietanti del capitalismo americano, e comunque è nel quadro etico degli ideali democratici che egli ha inserito i suoi pur scarsi riferimenti alla questione delle donne. È altamente probabile, allora, che egli avrebbe condiviso queste recenti parole di Fraser:

Come femminista, ho sempre pensato che, combattendo per l'emancipazione delle donne, stavo costruendo un mondo migliore – più egualitario, giusto e libero. Ma ultimamente ho cominciato a preoccuparmi che gli ideali difesi dalle femministe stiano servendo fini molto diversi. [...] Per un crudele scherzo del destino, ho paura che il movimento per la liberazione delle donne si sia avviato in una relazione pericolosa con le spinte neolibériste a costruire una società di libero mercato. Questo spiegherebbe come sia accaduto che le idee femministe, un tempo parte di una visione del mondo radicale, siano sempre più espresse in termini individualistici²⁰.

18 Su questo tema mi sia consentito rimandare al mio *Idee concrete. Percorsi nella filosofia di John Dewey*, Marietti, Genova 2011, pp. 67-97.

19 È questa la tesi elaborata da José Medina, anche sulla scorta delle opere di E. Anderson e I.M. Young, in J. Medina, *The Epistemology of Resistance*, Oxford University Press, Oxford 2012.

20 N. Fraser, *Dalla solidarietà alle donne in carriera. La metamorfosi del femminile*, in «Reset», n. 146, nov. 2013.



Carmelina Chiara Canta

QUELLE...SANTE DONNE

Di tutto si è detto e si continua a dire delle donne, il bene e il male, l'eroismo e l'opportunismo, l'amore e l'odio, la tenerezza e la perfidia, l'intransigenza e la doppiezza. Le loro azioni sono all'origine di grandi eventi storici, ma anche causa di fallimenti e distruzioni. Le tragedie greche e la letteratura antica e moderna sono popolate dal protagonismo delle donne: eroine e battagliere, "sante" *ante litteram*...come Antigone e Cornelia.

Donne "senza anima", donne "diavolo", donne "peccato", donne "personificazione del male", donne "pericolo"...donne "sante".

Anche la santità appartiene alle donne. Nonostante tutto quello che si è potuto pensare e dire nelle varie epoche, anche le donne possono essere sante. E ce ne sono tante.

Nel Vecchio Testamento non poche donne entrano nella "trama" della storia della salvezza accompagnando momenti di delicati quanto strategici passaggi: Maria sorella di Mosè, Rebecca, Noemi, Rut, Giuditta, Ester e via via fino ad Elisabetta, la madre di Giovanni Battista il Precursore.

La santità è una qualità teologica che si addice a tutti gli esseri umani che hanno ricevuto il battesimo. Esso infatti unisce a Dio e rende la persona partecipe della vita stessa di Dio. Ma è soprattutto la vicinanza e l'unione con il Cristo, che è "il Santo", a rendere "sante e santi".

I primi cristiani si chiamavano tra di loro "santi" perché battezzati.

La santità è vocazione universale: dice S. Paolo "*La volontà di Dio è che vi santificate*" (1 Ts. 4,3; Ef. 1,4) e il Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium* afferma che "...*tutti nella Chiesa sono chiamati alla santità*"(n. 39).

E non c'è una questione di "genere"! Le donne sono presenti nelle prime comunità cristiane in quanto battezzate... è naturale che ci siano!

Le donne, semmai, registrano un primato di fedeltà e di perseveranza. Già, come risulta dai Vangeli, anche negli apocrifi, Gesù propone alla nuova comunità dei suoi seguaci un ruolo rivoluzionario delle donne dimostrando attenzione e affetto verso di loro anche se emarginate perché considerate fedifraghe, prostitute o appartenenti ad altre comunità religiose. E nei Vangeli si conferma la stretta vicinanza delle donne al Maestro in quanto esse:

- sono le più vicine a Gesù e lo "ispirano", fin dalla vita terrena del Maestro, senza mostrare ripensamenti e tradimenti (Maria madre di Gesù, la prima "beata" che ha saputo rispondere con serietà e profondità alla chiamata del Signore e che chiede al figlio di compiere il primo miracolo...);
- sono le uniche persone ad accompagnare il Signore nel suo viaggio attraverso la sofferenza verso la morte e a starsene ai piedi della croce (Maria, Maria Maddalena);
- sono le prime testimoni della resurrezione, che diffondono la notizia, anche se non credute e accusate di "vaneggiamenti" ("l'altra" Maria, Maria Maddalena...);

- sono tuttavia le uniche di cui non si parla, che non “chiedono la parola”, benché se ne avverta la presenza forte;
- sono tra le poche persone ammesse alla intimità con il Cristo, senza avere la pretesa di farsene un vanto (Maria, le sorelle Maria e Marta, Maria di Magdala).

La questione di “genere” si pone quando la Comunità cristiana comincia ad organizzarsi, la Chiesa si istituzionalizza, si stabiliscono i ruoli e si creano le gerarchie. A questo punto si comincia ad attuare l’esclusione delle donne dai ruoli direttivi e dai compiti di guida operata da parte della Chiesa gerarchica e da parte dei teologi.

Ma la santità, che è conformità a Cristo, non subisce discriminazioni e le donne seguono percorsi di vita autonomi e, spesso, originali, che le portano a realizzare una vita di santità e ad intraprendere itinerari autonomi e personali di unione a Cristo e di donazione alla comunità cristiana e a quella degli uomini.

Quante sono le donne sante? Il martirologio, che registra il numero dei “santi ufficiali”, cioè proclamati dalla Chiesa, comprese le “beate”, le “serve di Dio” e le “venerabili”, ne segnala oltre mille e cinquecento, a fronte dei circa novemila e cinquecento santi maschi: una minoranza che è la logica conseguenza della precedente esclusione delle donne dai ruoli importanti e di comando. Infatti la maggior parte dei “santi” del martirologio sono pontefici, vescovi, presbiteri e ciò spiega il numero inferiore delle “donne sante”.

La prima donna santa, la più vicina a Cristo, la più umile e la più grande, è stata Maria, la Madre di Dio, figlia del suo figlio, “avvocata nostra” ma anche “Maria nostra sorella”, modello e immagine della donna e del femminile.

È possibile indicare una tipologia di “donne sante”? Qualcuno ha provato a formulare una lista, che però risulta incompleta, poiché ne ha scelto solo duecento¹. Pur nella sua limitatezza quantitativa è possibile riscontrare donne delle più disparate situazioni esistenziali. Non solo le “donne” note e presenti nel calendario liturgico (del resto i giorni dell’anno non sarebbero sufficienti a contenerle tutte, anche nel caso in cui si trattasse di calendario esclusivamente al femminile!): le martiri (Agnese, Cecilia, Agata, Lucia, Anastasia, Perpetua e Felicità, Irene, Caterina da Alessandria...), le vergini (Agata, Lucia, Rosalia, Scolastica, Teresa, Rosa da Lima, Maria Goretti...), le fondatrici di ordini e congregazioni religiose (Chiara d’Assisi, Brigida di Svezia, Luisa de Mirallac, Angela Merici...), le riformatrici della Chiesa e di ordini religiosi (Caterina da Siena, Teresa d’Avila...), le religiose (Edvige, Margherita Maria Alacoque), madri di figli importanti (Monica da Ippona, madre di Agostino), le “spose” sante “in coppia” (Prisca con Aquila suo marito). Ma anche “donne” dalla vita travagliata a motivo dei vincoli familiari per mariti infedeli e figli deludenti (Rita da Cascia, Caterina da Genova...), perché percosse e violentate (Adelaide, Agnese, Maria Goretti...), ripudiate e divorziate (Fabiola), regine ed esiliate (Elisabetta di Ungheria e contessa di Turingia, che, vedova con tre figli, si dedica ai poveri e agli ammalati), ingiustamente imprigionate (Giovanna d’Arco), affette da disturbi mentali o giudicate tali (Margherita da Cortona), minacciate di incesto (Dinfna), rifiutate dagli ordini religiosi (Rosa da Viterbo), quelle che conservano le reliquie e i corpi dei martiri (Pudenziana e Prassede)... e la lista delle tipologie con relative “donne sante” potrebbe continuare.

¹ Ronda de Sole Chervin, *Donne sante: storia di duecento donne*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2005.

Un gruppo di donne sante, distintesi per particolare sensibilità e spiritualità sono le “mistiche”, grandi non solo per avere privilegiato l’interiorità e l’esperienza di sé, ma anche per le opere concrete e di pensiero che hanno realizzato: Teresa di Lisieux, Hildegard von Bingen, Santa Teresa d’Avila, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich.

Una categoria che merita di essere menzionata e che a me piace ricordare per la eccezionalità dell’esperienza è quella delle “donne pellegrine”. Quando viaggiare non era un lusso, ma una necessità o una scelta, donne coraggiose e intraprendenti, mosse da grandi ideali religiosi, affrontarono l’avventura di viaggi lunghi e pericolosi per recarsi, sole o in compagnia, ai luoghi cari alla fede e alla devozione: la Terra Santa e Gerusalemme, San Giacomo di Compostela, Roma...

Nella storia sono state molte le donne sante che hanno compiuto viaggi alla ricerca di siti e oggetti sacri, come Elena, la madre di Costantino o di altre che sono partite per soddisfare la sete di conoscenza e di esperienza dei luoghi sacri, come Egeria², ufficialmente né santa né beata, che si reca in Terra Santa, per cercare, guidata dalla Bibbia, i luoghi in essa descritti e in particolare quelli della passione di Cristo. È solo un esempio tra coloro che hanno registrato la loro esperienza in un diario di viaggio, o quelle di cui ci hanno lasciato testimonianza le cronache del tempo. Un’altra donna e santa pellegrina è Brigida (“santa e sposata”), che dalla lontana Svevia si reca a Roma e da qui compie pellegrinaggi “minori”, ad Assisi, a Farfa, alla tomba di San Nicola di Bari e a San Michele al Gargano. Intraprende anche lunghi e pericolosi pellegrinaggi insieme con la figlia ed altre donne, a Santiago di Compostela, in Terra Santa e a Colonia, per poi tornare a Roma, dove rimarrà fino alla morte. Sono tutte donne sante che hanno viaggiato non in occasioni straordinarie quali sono i pellegrinaggi giubilari ma soprattutto in periodi cosiddetti normali, che interessano la quotidianità della fede³.

Si può parlare anche delle “sante feriali”, vissute in tempi più vicini a noi, nel corso del novecento, donne cristiane semplici e determinate, testimoni di Cristo nelle esperienze familiari, locali e associative: Maria Beltrami Quattrocchi, che, insieme col marito Luigi, legati entrambi all’esperienza dello scoutismo, vissero da sposi la loro vicenda spirituale in famiglia educando i loro figli. In una storia associativa diversa si colloca Pina Suriano, con la ricchezza della sua esperienza spirituale semplice e forte di giovane laica, impegnata nella Gioventù Femminile dell’Azione Cattolica⁴, così come Armida Barelli acuta educatrice e fondatrice della Gioventù Femminile di Azione Cattolica. Il novecento, il secolo dei laici, ha espresso belle figure di uomini e donne esemplari. Ma le donne, certamente, hanno avuto un ruolo di maggiore vivacità e più determinate incidenze. Alcuni storici, a tal proposito, hanno scritto di una femminilizzazione della Chiesa in età contemporanea.

Ricordare le sante del nostro secolo, riproporle all’attenzione, come modello non è mai un compito facile specie quando si tratta di figure così poliedriche come filosofe, mistiche, ebre e cristiane: possiamo non riconoscere come sante sebbene ancora “non accreditate”, le donne martiri nel campo di sterminio di Auschwitz-Birkenau, come Edith Stein, ebrea e carmelitana, che con la sua ricerca costante e serena della verità, ha testimoniato Cristo nel nostro

2 Cfr., Egeria, *Diario di viaggio*, Edizioni Paoline, Torino 1992.

3 C.C. Canta, *Sfondare la notte. Religiosità, modernità e cultura nel pellegrinaggio*, FrancoAngeli, Milano 2004

4 S. Vacca (a cura di), *Santi siciliani del novecento*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 2013.

secolo? E la stessa sorte tocca all'ebrea Etty Hillesum, il "cuore pensante", la donna-mistica che parla con Dio, al di là di ogni sua appartenenza religiosa, morta ad Auschwitz. Le loro vite testimoniano e confermano la validità di una scelta radicale che negli anni tragici della persecuzione ebraica abbracciavano propositi altrettanto radicali di offrirsi come vittime consapevoli di espiazione, per la salvezza del loro popolo e per la pace del mondo.

Ma non possono essere dimenticate le "sante" ignote alle cronache, ai martirologi e ai calendari, non circonfuse da aureole, ma conosciute da Dio e apprezzate dagli uomini, le sante di cui nessuno parla: quelle dell'anonimato e della quotidianità nascosta: le claustrali, le votate esclusive a Dio, le impegnate e dedicate agli uomini (missionarie, volontarie nei luoghi di sofferenza e di povertà estrema), le madri che si immolano in modo eroico per figli malati o sbandati, per mariti inariditi da vizi e spesso violenti, le figlie che spendono la propria esistenza per genitori anziani e malati, le donne impegnate nella quotidianità della loro esistenza. Sono le "sante donne" che la vita moderna ignora e non mette sotto i riflettori dei mass-media, ma che garantiscono che il "lucignolo" della vita non si spenga e che la "canna" della speranza non si spezzi nel mondo della violenza e della disperazione.

Non sono "Le donne senza amore" descritte da Rosso di San Secondo, piene di esagitata passione, divise tra istinto e ragione prese nel vortice di passioni tiranne, travolte nella folle "danza" universale. Sono "le donne sante", che dell'amore hanno fatto la regola di vita e di esso hanno riempito e riempiono ancora il mondo... nonostante tutto!

C'è anche una santità che va oltre i confini culturali e religiosi: donne di religione islamica, di religione ebraica, appartenenti ad altre sensibilità religiose, che non conoscono il Dio della Bibbia e di Gesù Cristo, ma ne avvertono lo Spirito e da Lui si fanno guidare sulle strade della storia per portare il sorriso, la pace, l'amore senza aggettivi, che è quello dell'unico Dio che ama tutti, donne e uomini.

Si assiste oggi ad un risveglio di presenze positive femminili nell'esperienza di tutte le religioni in ordine a ruoli e competenze assunte all'interno di ciascuna confessione⁵: attendiamo di conoscere i nomi delle "donne sante", che sicuramente sono la "forza" di quelle "voci" e sono numerosissime.

Ma c'è pure una santità che si potrebbe dire "laica". Riguarda la schiera innumerevole di donne (e uomini), che spendono generosamente tempo e vita, talvolta anche in modo eroico, per l'affermazione della giustizia, della libertà, della pace, in ogni parte del mondo.

Anche in loro splende la santità, perché anche loro sono sacramento della tenerezza di Dio verso l'umanità.

5 Cfr. Aa. Vv., *Le voci delle donne nelle religioni mondiali*, «Concilium», 3, 2006.

Giuseppe Cantillo

MORALE DELLA COSCIENZA ED ETICA DEI VALORI CULTURALI NEL PENSIERO DI ERNST TROELTSCH

I – Le riflessioni di Troeltsch sull’etica, anche quando riguardano l’etica cristiana, si situano nella linea di sviluppo del pensiero etico moderno inaugurato dalle analisi psicologiche e storiche dei moralisti inglesi del sei-settecento. Questi, come Troeltsch mette in luce nell’importante saggio storiografico ad essi dedicato nel 1903, analogamente a quanto nello stesso periodo hanno fatto i deisti inglesi nell’ambito della scienza della religione, «hanno prodotto la rottura con i presupposti concettuali della morale che, fondata in modo dogmatico, fino ad allora aveva regolato la vita privata, la chiesa e lo Stato, e hanno creato lo schema concettuale dentro il quale è sorta la moderna etica scientifica»¹. Un punto caratterizzante di questo schema è costituito dalla fondazione scientifica – mediante il metodo dell’«analisi psicologico-immanente» – di quell’autonomia della morale che, per Troeltsch, nell’etica pratica, nella vissuta esperienza morale, è stata introdotta da Gesù con la sua opposizione alla esteriore obbedienza alla legge.

In modo esemplare nel § 4 (*Die Autonomie des Sittlichen*) del corso di lezioni di Heidelberg del semestre invernale 1905/06 sulle *Grundfragen der praktischen christlichen Ethik*, Troeltsch afferma che “il primo e più appariscente aspetto della pretesa morale di Gesù è l’opposizione verso la legge statutaria e quindi la fondazione delle esigenze etiche mediante la convinzione interiore della loro necessità”: un atteggiamento, certo, già presente nei profeti, ma che in Gesù non si limita a contrastare la esteriorizzazione della legge nel culto, ma contrasta nel suo insieme e radicalmente l’atteggiamento di obbedienza alla legge rivelata, che si cristallizza nella semplice adesione alla lettera di essa. Il riconoscimento della legge deve passare, invece, in una convinzione interiore della coscienza morale. Questa è la scoperta dell’autonomia della morale che Paolo, sviluppando il pensiero di Gesù, determinerà concettualmente nell’opposizione tra lo spirito e la lettera, tra la libertà e la legge esteriore².

Lungo la linea di sviluppo tracciata dai moralisti inglesi i due punti di riferimento principali di Troeltsch sono il pensiero morale di Kant e quello etico-religioso di Schleiermacher. Perciò fin dalle prime trattazioni tematiche dell’etica, che si trovano nell’ampio saggio del 1893-94 *Die christliche Weltanschauungen und ihre Gegenströmungen* e nei quaderni relativi al corso di lezioni del SS 1899, Troeltsch afferma che nell’indagine sull’etica si deve

1 E. Troeltsch, *Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts* (1903), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hrsg. von H. Baron, Neudruck der Ausgabe 1925, Scientia Verlag, Aalen 1966, pp. 374-375.

2 Cfr. «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. VII (1993), pp. 84-85. Si veda egualmente il § 4 (*Die Autonomie des Sittlichen*) del corso a lezioni di Heidelberg del semestre invernale 1911/12 («Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. VI, 1991, pp. 140-141).

muovere dall'osservazione del fenomeno morale quale si presenta immediatamente, per risalire poi ai suoi tratti comuni ed essenziali, alle sue condizioni di possibilità. Nel saggio sui moralisti inglesi questo metodo viene indicato come «psicologia analitica»: essa, senza alcun ricorso a presupposti metafisici sull'essenza dell'anima o ad azioni divine in esse, cerca di ricavare dall'analisi e dalla chiarificazione dell'esperienza della coscienza le leggi che regolano il suo agire e gli scopi corrispondenti alla sua natura. L'analisi psicologica investe non solo la vita individuale, ma anche la storia, promuovendone una interpretazione causale non ricondotta immediatamente all'operare di finalità divine. Da questa combinazione di analisi psicologica e storica deriva l'idea fondamentale dell'autonomia dell'agire, della «libertà individuale», senza di cui non c'è un effettivo agire morale, non c'è scelta, responsabilità, imputazione. In virtù del principio dell'autonomia, «la necessità interiore, che spinge i credenti rinati alla vita grazie alla vittoria di Cristo sul peccato, si trasforma in una necessità razionale. La sovranità intangibile della fede si trasforma nei diritti umani, sottratti a ogni influenza dello stato e fondati sulla natura stessa dell'uomo»³.

Una volta riconosciuta l'autonomia della morale come dimensione della vita spirituale caratterizzante l'essere finito situato tra il cielo e la terra, tra la ragione e la natura, la descrizione e comprensione concettuale di questa dimensione – osserva Troeltsch già in *Die christliche Weltanschauung* – mostra come condizioni di possibilità e aspetti essenziali e costitutivi dell'esperienza morale da un lato il *dovere*, ovvero l'elemento normativo, e dall'altro lato lo *scopo*, ovvero l'elemento teleologico. La centralità dell'elemento del *dovere* si presenta in modo particolare nelle concezioni della morale che si possono riportare sotto il titolo di «intuizionismo». Nella coscienza morale si impongono con una evidenza immediata, appunto nella forma di *intuizioni*, gli «imperativi» in cui si configura di volta in volta il dovere, la legge morale. «Questi imperativi – scrive Troeltsch – sono fondati su una specie di interna rivelazione di Dio o comunque su una intuizione interiore di supreme verità dotate di senso»⁴. Nella esperienza della coscienza morale si presentano quindi «rappresentazioni di doveri» la cui validità non è ulteriormente deducibile. Questi principi etici evidenti sono al centro dell'etica evangelica, che ha messo da parte ogni autorità etica puramente statutaria, e hanno trovato nell'«analisi critica di Kant» la loro più raffinata e matura «espressione concettuale», in quanto in essa vengono ricondotti e fondati «in un'apriorica legislazione della ragione e il loro contenuto viene raccolto nel concetto del dovere in generale ovvero dell'essere obbligati sotto il dominio di una legge della universale validità dell'azione insita nell'essenza della ragione»⁵. E se con Kant la fondazione dell'etica si sposta dal piano della psicologia, sempre in pericolo di svoltare nel soggettivismo o nel naturalismo, al piano dell'analisi trascendentale della coscienza, in grado di collocarsi in una dimensione di universale validità, o di validità intersoggettiva, con Schleiermacher si delinea il progetto di un'etica materiale capace di «ordinare e elaborare in un sistema di beni i contenuti concettuali della sfera morale, cioè l'etica dell'umanità e l'idea di civiltà»⁶, o come si può egualmente dire, l'idea della storia

3 Cfr. E. Troeltsch, *Die englischen Moralisten*, cit., pp. 406-407.

4 E. Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*(1893-94), in E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Neudr. der 2. Auflage 1922, Scientia Verlag, Aalen 1962, p. 251.

5 *Ibidem*.

6 E. Troeltsch, *Die englischen Moralisten*, cit., p. 428.

come integrazione ogni volta individuata di ragione e natura⁷.

«Dovere» e «scopo», «legge morale» e «bene» sono elementi che entrano spesso in collisione tra loro, come mostra la storia del pensiero morale moderno, ma che in realtà sono tra loro strettamente correlati. Ogni concezione etica che privilegi l'uno o l'altro non riesce a comprendere la *realtà* etica nella sua interezza e concretezza, e finisce per sovrapporre ad essa uno schema astratto di interpretazione. Se ci atteniamo al «dovere», la descrizione fenomenologica della vita spirituale rivela che «soltanto una parte delle attività dello spirito appare [...] come specificamente etica, quella che è sottoposta a determinate norme vincolanti e alla coscienza del dovere», sicché il *dovere* si presenta immediatamente come «l'elemento specificamente etico»: è insito nell'etico il carattere dell'immediatezza, della spontaneità, dell'apriorità, per cui la norma morale è categorica, «valida di per sé», «non derivata» e perciò sentita come un «dovere»⁸. A tal punto che – aggiunge Troeltsch – anche quando si riconosce il valore di beni ideali, di scopi autenticamente etici, questo riconoscimento «presuppone un comando della ragione o un impulso razionale a tendere verso questi beni, [...] che viene avvertito sempre come un impulso interiore, come l'impulso di un *dovere vincolante*»⁹. Dall'altro lato, però, si deve riconoscere che in presenza di tendenze, inclinazioni, atteggiamenti naturali indifferenti all'eticità o, ancor di più, opposti ad essa, tendenze verso l'egoismo, verso il male, il dovere non potrebbe agire sulla volontà senza avere un'adeguata «forza motivazionale», se non vi fosse, cioè, un «interesse» del soggetto agente, «un piacere specificamente etico, l'avvertimento della dignità dell'etico, del suo valore come intensificazione dell'esistenza»¹⁰. Un interesse implica però un fine, un bene da realizzare o da raggiungere, quindi uno specifico «fine dell'etica», «un fine ultimo oggettivo, che conferisce valore e senso all'esistenza e indirizza l'agire dell'uomo verso uno scopo unitario»: un «sommo bene», che non può consistere unicamente «nel conseguimento di un ideale valore della personalità, ma anche nella normale e ordinata conformazione della vita esteriore». L'antinomia tra i due principi etici di fronte a cui si trova l'analisi della coscienza – l'agire

7 «I singoli esseri – scrive Schleiermacher nell'*Etica (1812/13)* – vanno posti soltanto come gli organi e i simboli originari della ragione; ma l'agire della ragione sulla natura è un agire dell'intera ragione sull'intera natura; il processo etico non è compiuto se non in quanto l'intera natura, mediante la natura umana, è fatta propria, organicamente o simbolicamente, dalla ragione, e la vita dei singoli esseri non è vita per essi stessi, ma per la totalità della ragione e per la totalità della natura» (F.D.E. Schleiermacher, *Etica (1812/13)*, *Introduzione*, § 78, in *Scritti filosofici*, ed. it. a cura di G. Moretto, Utet, Torino 1998, p. 415).

8 Chiaramente l'affermazione del *dovere* come carattere specifico dell'etica rinvia alla *Critica della ragione pratica* di Kant: «La regola pratica è sempre un prodotto della ragione, perché prescrive l'azione come mezzo all'effetto come fine. Ma per un essere, per cui il motivo determinante della volontà non è unicamente la ragione, questa regola è un *imperativo*, cioè una regola che viene caratterizzata mediante un *dovere (ein Sollen)* esprimente la necessità oggettiva dell'azione» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Bari 1955, p. 22; cfr. pp. 46, 58-59, 100-101, 107). Altrettanto va ricordato quanto afferma Schleiermacher nell'*Etica* del 1811/12: «In tutte le forme essa [l'etica razionale], senza preoccuparsi dell'essere, pone il dovere (*Sollen*) come caratteristica della dimensione etica in opposizione a quella fisica» [*Etica (1812/13)*, cit., p. 408]; «la comprensione di un'azione nella luce della totalità di una vita, elevata al di sopra della momentanea limitazione, è ciò attraverso cui essa corrisponde al concetto di dovere» (p. 416).

9 E. Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung*, cit., p. 258.

10 Ivi, p. 259.

incondizionato della volontà per il dovere e l'agire in rapporto ad un fine oggettivo – può essere superata dal riconoscimento di «una fondamentale unità della ragione posta al di là e alle spalle [*jenseits und hinter*] della coscienza umana». L'etica perciò, in definitiva, esige necessariamente «convinzioni metafisiche e religiose»¹¹, come era stato messo in rilievo anche da Kant specialmente ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, dove afferma che «la morale [...] conduce inevitabilmente alla religione, innalzandosi così all'idea di un legislatore onnipotente»¹². In Troeltsch è certamente più direttamente esplicitata questa intima relazione di morale e religione. Ma in questa sede quello che s'intende sottolineare, richiamando l'ascendenza kantiana, è proprio la compresenza nella concezione dell'etica dei due elementi del *dovere* e dello *scopo*, che configura, come ha opportunamente rilevato Heinrich Benckert, la *Grundkonzeption* del pensiero etico di Troeltsch¹³, la caratteristica «partizione» dell'etica in *morale della personalità* (o morale della coscienza, o anche etica soggettiva) e *etica dei valori culturali* (o, seguendo Schleiermacher, etica dei beni, etica oggettiva), che si presenta più esplicitamente a partire dalla recensione-saggio del 1902 *Grundprobleme der Ethik*, in occasione della pubblicazione della *Ethik* di Wilhelm Herrmann.

II – Troeltsch condivide con Herrmann il principio di ispirazione kantiana secondo cui l'essenza dell'etico è l'intenzione morale, la profonda convinzione personale dell'universale validità del giudizio morale espresso e l'agire conformemente al dovere interiormente sentito. Ma questo principio non si esaurisce unicamente nel rispetto del dovere, ma implica anche il concetto di un fine etico, che lo stesso Kant aveva incidentalmente messo in rilievo e che Herrmann ha posto esplicitamente in luogo del semplice concetto di legge: il fine della *formazione della personalità*, in quanto la personalità designa il nucleo di una superiore vita interiore – sovraordinata ed opposta alla semplice natura psichica, alla mera individualità e soggettività¹⁴. Intorno al concetto del fine della formazione della personalità si costituisce *l'etica soggettiva* ovvero la *moralità*, «l'etica delle determinazioni – necessarie, ma asso-

11 *Ibidem.*

12 I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, tr. it. in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, pp. 326-27 e nota a. di p. 326; cfr. *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 159-160. Ma si veda l'intera argomentazione svolta da Kant ne *La religione nei limiti della semplice ragione*, pp. 323-327.

13 Cfr. H. Benckert, *Ernst Troeltsch und das ethische Problem*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1932, p. 14.

14 E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik* (1902), in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, cit., p. 617 (tr. it.; E. Troeltsch, *Problemi fondamentali dell'etica*, a cura di G. Cantillo, presentazione di F. Tessitore, Guida, Napoli 2007, pp. 113-114). «La personalità – scrive Herrmann – è l'unica cosa che possiamo pensare come fine in sé, come fine ultimo a cui ogni altra cosa è subordinata come mezzo» (W. Herrmann, *Ethik*, Mohr, Tübingen 1901, pp. 50-51, tr. it., a cura di A. Grillo / S. Sorrentino, ESI, Napoli 1998, pp. 76-77). La fonte tanto per Herrmann, quanto per Troeltsch è Kant, che nella *Critica della ragion pratica*, ponendo la domanda intorno alla «radice» del «dovere», afferma che questa radice non può che essere «ciò che innalza l'uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile), ciò che lo lega a un ordine delle cose che soltanto l'intelletto può pensare [...]. Non è altro che la *personalità*, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura»; per questo aspetto l'uomo appartiene al mondo intellegibile ed «è fine a se stesso» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr. it., cit., pp. 107-108).

lutamente soggettive – del volere per mezzo della pura ragion pratica»¹⁵, articolandosi secondo la duplice esplicazione di esso nel fine individuale «della produzione del valore della propria personalità» e nel fine sociale della reciprocità nel riconoscersi e nel promuovere il valore della personalità di ognuno¹⁶. Moralità individuale e moralità sociale sono correlate come i due aspetti dell'etica della personalità, della *Gewissensmoral*, le cui virtù, suggerisce Troeltsch, sono, dal lato del fine individuale, la sincerità, il valore, la serietà, la prudenza, l'autocontrollo, il pudore, l'ordine, la coscienziosità (e simili) e, dal lato del fine sociale, l'amore del prossimo, la giustizia, la pazienza, l'indulgenza, la gratitudine, la pietà, la fedeltà (e simili): virtù analitiche, ovvero deducibili dal fine della formazione della personalità propria e da quello del riconoscimento della personalità altrui e della sua promozione¹⁷. In questa fondazione e delineazione dell'etica soggettiva la posizione di Troeltsch concorda con quella di Herrmann, che sotto il titolo di moralità intende parimenti «un comportamento in cui la vita umana supera la sua forma data dalla natura e attinge un livello più elevato», nel senso che «in luogo del precedente isolamento entra l'esigenza di una comunità interpersonale e in luogo del dominio dell'impulso naturale una vita personale»¹⁸.

Qui termina l'adesione di Troeltsch all'etica herrmanniana nel suo aspetto più decisamente dipendente dall'etica kantiana. Egli non condivide infatti il contenuto esclusivamente soggettivo del concetto dell'etico, la restrizione del «carattere della necessità formale ed oggettiva», cioè di una validità intersoggettiva, universalmente riconosciuta, soltanto alle «finalità soggettive» riguardanti il rapporto del soggetto con se stesso o con gli altri, mentre la considerazione della «realtà morale» rivela chiaramente la distinzione tra i valori soggettivi, relativi al comportamento del soggetto verso se stesso e verso gli altri, i valori «della sincerità, dell'avvedutezza, del valore e simili», e i valori oggettivi «della famiglia, dello Stato, della società, della scienza, dell'arte e della religione», cui l'uomo ha il dovere di tendere. Questi beni (o valori) non esprimono una mera soddisfazione di bisogni, ma la loro validità si impone alla coscienza morale in forza di una «necessità oggettiva» che li rende partecipi «del carattere formale dell'etico, cioè del carattere della necessità in sé». In quanto, poi, nel perseguire tali beni oggettivi «si conquista un valore della personalità che è sempre intimamente legato con il riconoscimento e con la promozione degli stessi beni negli altri», anche essi presentano il duplice aspetto di fini individuali e sociali. Le due serie di valori, soggettivi ed oggettivi, sono perciò analoghe e solo la tensione verso la realizzazione di entrambe può costituire il compimento dell'esperienza morale¹⁹. Il riconoscimento dei beni oggettivi, dei valori culturali fa emergere la dimensione storica dell'etico, e si può dire che in questo modo Troeltsch definisce e sviluppa l'intenzione herrmanniana di una integrazione tra l'etica soggettiva di Kant e quella oggettiva di Schleiermacher.

III – L'articolazione dell'etica delineata in *Grundprobleme der Ethik* si ripresenta nei corsi di lezioni del 1905/06 e del 1911/12 e nelle conferenze su *Ethik und Geschichtsphi-*

15 E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, cit., p. 564 (tr. it., cit., pp. 51-52).

16 Ivi, p. 617 (tr. it., cit., p. 114).

17 *Ibidem*.

18 W. Herrmann, *Ethik*, cit., p. 60 (cfr. tr. it., cit., pp. 85-86).

19 E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, cit., pp. 618-619 (tr. it., cit., pp. 115-116).

losophie, che Troeltsch avrebbe dovuto tenere a Londra nel 1923. Nel § 1 del corso di lezioni su *Grundfragen der praktischen Ethik* del semestre invernale 1905/06 Troeltsch indica «tre concetti fondamentali» dell'etica : «1) concetto del dovere o del valore incondizionato , 2) il concetto dell'anti-eticità [male], 3) concetto di un sistema di scopi etici»²⁰. Intorno al concetto di dovere o di valore incondizionato si costituisce la moralità soggettiva fondata sulle idee di libertà, di imputazione e di personalità e costantemente impegnata a sconfiggere le tendenze del male, le tentazioni dell'irrazionale ripiegamento singolaristico²¹. Intorno al concetto di «finalità etiche» si costituisce un sistema di oggettivi «valori ideali o beni» entro il quale, attraverso l'autonoma appropriazione e rielaborazione di essi, si sviluppa «il valore morale della singola completa personalità»: vale a dire i valori o beni «[della] famiglia, [della] società che scaturisce dal lavoro, [dello] Stato, [della] scienza, [dell'] arte e [della] religione» – un sistema che di volta in volta, secondo il prevalente atteggiamento della singola personalità o della comunità, si costruisce intorno ad uno dei valori culturali posto come centrale²². Nell'Introduzione al corso del semestre invernale 1911/12 su *Praktische christliche Ethik* Troeltsch ripropone i tre concetti fondamentali dell'esperienza morale sopra indicati e a proposito del terzo concetto («il concetto di un sistema di finalità etiche ovvero di *valori oggettivi*») scrive: «il terzo concetto ci mostra che accanto all'acquisizione del valore morale della personalità che si ottiene con l'obbedienza alla legge morale c'è inoltre un altro oggetto dell'agire morale, vale a dire gli ideali, oggettivi e necessari beni culturali» e in maniera molto significativa osserva che «soltanto realizzando questi beni l'etica formale della legge morale si riempie di un contenuto concreto e la personalità morale acquista la più appropriata materia della sua attivazione». Sono i valori o beni oggettivi «[della] famiglia, [dello] Stato, [del] dominio culturale tecnico–economico, [della] scienza, [dell'] arte, [della] religione»²³. Si delinea anche qui la distinzione tra moralità della personalità ed etica dei valori culturali e si sottolinea come la realizzazione dell'etica formale della coscienza si attua pienamente soltanto dentro il sistema dei valori culturali.

Queste considerazioni vengono riprese in *Ethik und Geschichtsphilosophie*, anche se l'interesse che orienta le conferenze preparate per il seminario londinese è differente: non più il problema della definizione dell'*ethos* cristiano all'interno di una teoria moderna dell'eticità, ma la riflessione – peraltro già accennata nel saggio del 1902 – sul rapporto tra etica e storia, al fine di evitare le conseguenze relativistiche della storicizzazione dell'etica e di corrispondere all'esigenza di fondare teoricamente una «sintesi culturale del presente», in grado di rimediare alla «catastrofe» della prima guerra mondiale. Anche in *Ethik und Geschichtsphilosophie* il fine che immediatamente si presenta alla «coscienza morale» come suo oggetto aprioricamente correlato è quello dell'«acquisizione ed affermazione della personalità libera, unitaria e fondata in se stessa». Il «dovere» che qualifica l'agire morale consiste appunto nel formare «dal flusso e dal disordine della vita naturale impulsiva l'unità e la compiutezza della personalità», che non è un attributo

20 Cfr. «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. VII (1993), p. 73.

21 Ivi, pp. 73-74.

22 Ivi, pp. 74-75.

23 Cfr. «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. VI, 1991, p. 134.

naturale, bensì il risultato dell'attività della ragione, della mediazione dell'immediatezza naturale: «Nessuno nasce come personalità, ognuno deve trasformarsi in personalità obbedendo ad un *impulso* che porta ad unità e sintesi»²⁴.

L'uomo è un essere storico, «non è naturalmente ciò che dev'essere», ma è un *divenire-se-stesso*²⁵, sorretto dalla «obbedienza e dedizione ad una tendenza alla liberazione dalla motivazione meramente naturale e contingente, ad una *tendenza al dovere*, che è analoga alla tendenza alla verità e come questa emerge da strati spirituali profondi del nostro essere»²⁶. In questa definizione della personalità è indicata l'essenza dell'eticità in generale, in quanto movimento di negazione dell'immediatezza della vita naturale e sua mediazione e trasformazione razionale, da cui si origina parimenti l'eticità dei valori culturali, in quanto forme di mediazione della ragione con la natura. Tuttavia, malgrado la comune radice nel movimento di emersione dello spirito dalle limitazioni naturali, *Gewissensmoral* e *Kulturethik* si distinguono, in primo luogo perché, mentre la *Gewissensmoral*, «in forza della sua *formalità* porta fuori della storia in ciò che è intemporalmente valido», la *Kulturethik*, invece, «riporta nella storia e nello sviluppo, soprattutto nel regno dell'individuale»²⁷.

Un altro elemento di differenziazione tra le due forme di etica è dato dal rapporto con la struttura-di-base naturale. Nel caso della *morale della coscienza* è un rapporto di «completa e netta opposizione», in quanto «al contingente e al mutevole», che caratterizzano la vita naturale, «si contrappongono la necessità e l'unità», che caratterizzano la vita personale, «all'eudemonistico sentimento del piacere [si contrappone] il sentimento di una obbligazione, all'arbitrio soggettivistico [si contrappone] un contenuto oggettivo e universale»²⁸. Diversamente si pone il rapporto nel caso dell'*etica culturale*: i valori culturali non sono posizioni immediate del «pensiero etico», ma sono posizioni che scaturiscono dalla «base naturale degli istinti» al di sopra di cui si innalzano e ne conservano in sé la determinazione; essi sono originariamente «mediazioni», «potenze» attraverso cui la ragione penetra nella struttura naturale e questa primieramente si umanizza e si fa, da mera vita psichica e animale, *storia*, *Umwelt* umana. L'etica dei valori culturali è perciò radicalmente storica e connessa con la situazione già-data, la cui trasformazione – negazione e conservazione insieme (*Aufhebung*) – è la storia. Da ciò deriva la difficoltà di costruire un «sistema» di valori culturali, di beni oggettivi: costruzione che esigerebbe una «radice unica» e un «fine unico» e quindi una «formazione pratica unitaria». L'etica culturale è intimamente connessa «con i diversi territori reali della vita». Sul suo piano

24 E. Troeltsch, in *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge* von Ernst Troeltsch, eingeleitet von Fr. von Hügel/Kensington, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924, p. 9 (tr. it. di F. Donadio, in E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo / F. Tessitore, volume III, Guida, Napoli 1993, Appendice II: *Lo storicismo e il suo oltrepassamento*, p. 129).

25 Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero / C. Fatta, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 41-42. Il riferimento a Hegel va poi fatto più in generale per la distinzione tra morale della coscienza e etica dei valori culturali, che pur se trasposta in una differente concezione della teoria della storia e dell'etica in generale, richiama certamente la distinzione hegeliana di «moralità» e «eticità».

26 E. Troeltsch, *Ethik und Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 9-10 (tr. it., cit., pp. 129-130).

27 Cfr. ivi, pp. 29-30 (tr. it., cit., p. 144).

28 Ivi, pp. 30-31 (tr. it., cit., pp. 144-145).

si può solo produrre una sintesi di valori all'interno di una data cerchia culturale. Questa produzione originariamente non accade «mediante una prassi consapevole e una costruzione vera e propria», ma si realizza piuttosto «nella sfera dell'inconscio», attraverso un sotterraneo «impulso della ragione, che si eleva sulla natura e la organizza». Si forma così «il sistema dei valori come puro fatto, non generato dal pensiero e non diretto dalla volontà»²⁹.

Senonché nel dinamismo della storia, di tanto in tanto, entra in crisi il fisiologico rapporto tra l'inconscio fondamento comunitario e le autocoscenze individuali, si spezza l'esserci immediato dello «spirito comune» e allora diventa necessaria «una sintesi consapevole» risultante da una progettata costruzione. Ma questa «costruzione» non è deducibile apriori, tale, cioè, che possa essere ricavata dall'essenza della ragione o in base ad una legge naturale; essa è aposteriori, tale che per pensarla e realizzarla si devono conoscere i presupposti del proprio presente, la storia e il destino della cerchia culturale a cui si appartiene», così come «le condizioni geografiche e biologiche del proprio ambito di vita, la interna logica dello sviluppo già avviato, l'azione reciproca degli aspetti necessari e contingenti»³⁰. Da questo punto di vista ogni tentativo di produrre una nuova sintesi culturale, un nuovo sistema di valori, trova già tracciati – come degli apriori storici – determinati sentieri in cui si definiscono i confini della propria cerchia culturale, la sua «individualità storica». D'altra parte, per la costruzione del sistema di valori è necessario un «valore centrale», che non si dà in modo oggettivo, ma sia la scelta di questo valore centrale, sia il modo in cui intorno ad esso si raccolgono gli altri valori dipendono dalla posizione personale : come nell'applicazione della Gewissensmoral ai complessi rapporti della realtà, quel che qui decide sono «l'azione creativa e la coscienza responsabile»³¹.

La «coscienza personale» deve anche produrre responsabilmente, autonomamente, il nesso tra «sistema dei valori culturali» e «morale della coscienza». Anche questo legame non consente un «sistema apriori», anch'esso è affidato all'energia della decisione personale, dello spirito che agisce e forma arrischiando un atto di vita storico «fondato sulla comprensione dello sviluppo che conduce fino a noi e sul coraggio di trasformarlo e di farlo proseguire». Chi nell'agire storico ritiene di cogliere la verità, chi ha questo «coraggio» di proporre una nuova «sintesi culturale», non può che invitare gli altri a seguirlo: ma che egli sia un uomo della verità, in modo da poter invitare gli altri ad ascoltare la sua voce, questo può essere soltanto oggetto della sua fede e, in ultima istanza, può «convalidare» questa sua fede solo «impegnandovi la sua stessa vita»³². Il concetto della Kultursynthese rappresenta il punto culminante dell'etica generale³³, e il valore centrale intorno a cui essa si organizza è sempre un valore storicamente condizionato, relativo ad una cerchia di cultura e alla sua storia, ad un particolare spirito comune in cui e di cui vive l'individualità personale e senza di cui «non è possibile in generale alcuna

29 Ivi, pp. 37-38 (tr. it., cit., pp. 149-150).

30 Ivi, pp. 38-39 (tr. it., cit., pp. 150-151).

31 Cfr. ivi, pp. 39-40 (tr. it., cit., p. 151).

32 Cfr. ivi, p. 40 (tr. it., pp. 151-152).

33 Cfr. H. Benckert, cit., pp. 79 e ss.

formazione etica [...] della corrente della vita»: la stessa «idea della personalità, che è determinante come libertà nella Gewissensmoral, come contenuto e valore oggettivo (Sachgehalt) nella Gütermoral, è una fede del mondo occidentale, che in questa forma il lontano oriente non conosce, e che, soprattutto, costituisce il nostro individuale destino europeo». Ma questa consapevolezza della relatività del valore della personalità, in quanto relativo alla tradizione europea, non modifica la nostra convinzione per cui «non possiamo fare a meno di credere, in rapporto a tutta la nostra storia, che essa sia la verità *per noi*»³⁴.

34 E. Troeltsch, *Ethik und Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 51-52 (tr. it., p. 160). Sull'etica di Troeltsch si vedano anche l'introduzione di Marion Marquardt alla riedizione di *Ethik und Geschichtsphilosophie* (Beltz/Athenäum, Landsberg 1995) e il saggio di Friedrich Lohmann, *Ernst Troeltschs Überlegungen zur Grundlegung der Ethik*, in «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft», Bd. 14, 2001, pp. 1-31.



B. ANGELA DE FVLGINIO.

Patrizia Cipolletta

LIBERTÀ AZIONE RESPONSABILITÀ

Segnavia kierkegaardiani nel terreno etico dell'ipermodernità

La mia lettura di Kierkegaard non potrà che irritare i custodi del pensiero di Kierkegaard, perché volontariamente metto tra parentesi la componente costante del suo pensiero. Con ragione Cornelio Fabro ritiene che non si possa comprendere Kierkegaard, prescindendo dalla sua religiosità cristiana. Eppure credo che sospendere questo elemento ci permetta da una parte di mettere in luce molte eredità kierkegaardiane nel pensiero del Novecento e dall'altra di rendere ancora fruttuoso il suo pensiero.

È vero: il filosofo danese parte da quella zona oscura che è l'unione con il divino, dal dogma (che per lui è evidenza) che siamo sempre "una relazione con l'infinito", ovvero con Dio, eppure da quella oscurità dogmatica illumina il dramma dell'uomo moderno in quella zona, che essendo ridotta e parziale, può essere osservata da molti, anche da chi non ha fede o una fede diversa da quella di Kierkegaard.

Qui verranno, quindi, analizzati problemi particolari come la libertà, la scelta e la responsabilità, temi questi già trattati da molte correnti filosofiche lontane dal pensiero kierkegaardiano e che credo possano trovare un'altra luce se illuminati dalle prospettive ereditate in modo laico del pensiero di questo filosofo.

Prima di tutto dobbiamo considerare questi temi come vissuti: non mi interessa discutere della libertà solo in relazione al determinismo, ossia analizzandola nelle varie correnti che affollano oggi la scena filosofica mondiale¹. Lascio ad altri discutere le varie teorie di compatibilità e incompatibilità tra determinismo e libertà. Trovo invece importante precisare e ricordare l'importanza della libertà e della responsabilità come vissuti: ovvero il fatto che ci sentiamo liberi o limitati nella nostra libertà, che ci sentiamo di farci carico della responsabilità delle nostre azioni oppure no. E questo soprattutto ascoltando il vissuto di oggi in cui ci si sente meno liberi, si cerca la libertà e contemporaneamente si sta sempre più diffondendo un'incapacità di assumersi la responsabilità.

Allora il problema diventa non tanto collegare lo scetticismo nei riguardi della libertà, oggi molto diffuso, alle scoperte scientifiche (che toccano solo marginalmente l'uomo comune), quanto al vissuto che non si può cambiare il proprio corso di vita, e la depressione che l'accompagna.

Per far questo dobbiamo riprendere le fila del discorso della modernità e delle tematiche radicate in quella apertura filosofica, e non solo filosofica, che dal Seicento condiziona il nostro pensiero e la nostra vita. E scoprire così perché, nonostante tutti i tentativi del Novecen-

1 Mi riferisco qui in particolare alle correnti della filosofia, che proprio sospendendo qualsiasi affermazione "forte" nei confronti di quello che non si conosce, pongono il problema della libertà solo come riflessione "intorno" ai risultati delle scienze.

to, non si può uscire dalla modernità, e perché si invoca invano un realismo che non riesce ad attecchire se non con la dimenticanza, con la cancellazione dei presupposti della modernità. E si sa che tutto quello che prepotentemente si cancella ritorna, e, tornando, scompone la scena del nostro pensiero e della nostra vita incombendo come un fantasma.

1. Non si esce dalla modernità

Ritengo essenziale, per comprendere i tentativi che si sono sviluppati, forse a partire già dall'Ottocento, per uscire dalla griglia fenomenologica aperta dalla modernità, focalizzare l'attenzione sul pensiero di Descartes², che non a caso è stato considerato il padre della modernità. Un pensiero complesso quello cartesiano, a mio avviso spesso frainteso, perché, sebbene abbia assunto e istituzionalizzato la diversità degli ambiti scientifici di indagine che stavano allora nascendo e abbia sperato di mantenerli insieme con concetti metafisici, tuttavia sarebbe un errore ridurre il suo pensiero solo a gnoseologia ormai superata. Cancellare la sua pseudo-religiosità razionale, o la sua metafisica – fondamento ultimo del conoscere – non significa andare oltre tutti i temi caratterizzanti la modernità, che il filosofo francese ha portato a parola nel loro complesso intreccio.

Oggi prevale la critica a Descartes e soprattutto alla sua concezione della separazione di anima e corpo, che ha dato tuttavia il via a studi del corpo umano che hanno permesso lo sviluppo della medicina odierna e la giustificazione di tutte le manipolazioni possibili di esso. Oggi le nuove scoperte scientifiche hanno dimostrato che non c'è un centro nell'“ego cogito” e soprattutto che non è possibile pensare il corpo come una macchina³, tenendo separata la zona psichica e le decisioni da quel corpo che noi siamo.

Ma non si comprende la distinzione cartesiana di anima e corpo se non si tiene presente, oltre le sue scoperte scientifiche e la sua gnoseologia, l'importanza che hanno nel suo pensiero la vita pratica e i vissuti, che solo Husserl ha messo ben in evidenza considerandolo proprio il padre della filosofia moderna e della fenomenologia⁴. L'analisi cartesiana dei vis-

2 Non è un caso che l'esauriente libro di Massimo Mori, che rintraccia il filo rosso del problema della libertà nel pensiero occidentale, prenda l'avvio dall'eredità cartesiana (M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino 2001, pp. 13-34). Ne discute gli aspetti teologici, per poi soffermarsi sul tema “metafisico”. Dopo aver trattato il problema della libertà dell'uomo in connessione con la determinazione divina, si limita al dualismo anima e corpo, che, diventa così il problema iniziale della modernità: la nostra volontà è condizionata dalle passioni o ne è libera? Siamo costretti da una forza esteriore (il corpo viene considerato esteriore) oppure ne siamo liberi? Mori cita la frase dalle *Meditazioni di filosofia prima* (cfr. p. 23) in cui Descartes afferma: «Non vi è che la sola volontà o libertà di arbitrio che io sperimenti in me così grande, che non concepisco l'idea di nessun'altra più ampia e più estesa» (R. Descartes, *Meditationes de philosophia prima*, IV, AT, vol. VII, p. 57; tr. it. *Meditazioni di filosofia prima* in Id., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 757), ma non indaga quel fatto che “io sperimenti in me”, non approfondisce come accade che io possa sperimentare in me la libertà: sottovaluta la vertigine della libertà, di cui Descartes è sicuramente un grande maestro, ed è l'unica che possa chiarire perché egli parli di uno spirito incorporeo.

3 Cfr. A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, nuova edizione, Adelphi, Milano 1995.

4 Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961, soprattutto pp. 101-112.

suti della coscienza non si preoccupa solo del conoscere, ma anche della *vita pratica*. È in quest'ambito – comune a tutti – che non possiamo prescindere dall'unione dell'anima e del corpo ed è lì che viviamo questa unione⁵. La *vita scientifica* di allora – che indagava l'estensione in un momento in cui non era ancora concepibile lo spazio non euclideo – è un'attività che per Descartes può occupare una parte del tempo della nostra vita. Solo nel *vissuto metafisico* si può vivere la separazione di anima e corpo, tra *res cogitans* e *res extensa* e questo, per il filosofo, indica la capacità dell'uomo di trascendere il qui e l'ora. Questa esperienza, quindi, non ha solo la funzione di aprire la scepsti della modernità. Per Descartes è quell'esperienza fondamentale della sua vita, e nella quale *si è colto come sé nella vita pratica e ha fatto la scelta della sua vita*.

A ragione afferma che solo in quest'ambito, solo in un'esperienza che si può esperire se non poche volte l'anno⁶, o addirittura solo una volta nella vita, si riesce a trascendere il mondo, il qui e ora, le cose visibili, e addirittura il proprio corpo e ci si scopre come sé. Descartes ha poi creduto che questo poteva essere il fondamento di tutte conoscenze teoretiche, che doveva avere il compito di dare consistenza alle scienze e che presto avrebbe potuto essere il fondamento anche dell'agire morale dell'uomo o meglio di tutti gli uomini⁷. In questa maniera lascia in ombra quella costituzione del sé che tuttavia nelle lettere e nei racconti della sua vita⁸ emerge come eredità del pensiero agostiniano⁹ sempre presente anche se ai margini

-
- 5 «Sono, infatti, due le cose nell'anima umana, da cui dipende tutta la conoscenza che noi possiamo avere della sua natura: una delle quali è che essa pensa, l'altra che, essendo unita al corpo, può agire e patire insieme ad esso; non ho quasi parlato di quest'ultima, e mi sono sforzato soltanto di fare intendere bene la prima, perché il mio scopo principale era di provare la distinzione che c'è fra l'anima e il corpo; per tal fine serviva appunto solo la prima, e l'altra sarebbe stata piuttosto d'ostacolo» (Lettera CCCII *Descartes à Elisabeth. Egmond du Hoef, 21 mai 1643*, AT, vol. III, pp. 663-668; tr. it. in Elisabeth von der Pfalz/ René Descartes e altri *Lettere su etica, politica e religione*, vol. I, p. 111 e s.).
- 6 «Posso affermare in verità che la regola principale che ho sempre osservato nei miei studi – e che credo mi sia stata di maggior utilità per raggiungere qualche conoscenza – è stata quella di dedicare solo pochissime ore al giorno ai pensieri che impegnano l'immaginazione, e pochissime ore all'anno a quelli che occupano il solo intelletto, concedendo tutto il resto del mio tempo al rilassamento dei sensi e al riposo dello spirito; e tra gli esercizi dell'immaginazione includo anche tutte le conversazioni serie, e tutto quello richiede attenzione» (ivi, p. 692; tr. it. cit., p. 118).
- 7 Descartes aveva la speranza che il sistema delle scienze, che affondava le sue radici dell'autoevidenza del pensiero, potesse dare come frutto ultimo la morale. Cfr. R. Descartes, *Lettre de l'auteur a celui qui a traduit le livre*, in AT, vol. IX (seconda parte), p. 14; tr. it. in Id., *Opere 1637-1649*, cit., p. 2229-2231.
- 8 «Il mio scopo non è qui di insegnare il metodo che ciascuno deve seguire per ben condurre la propria ragione, ma solo di mostrare come ho cercato di condurre la mia. Coloro che si occupano di impartire precetti devono ritenersi più abili di coloro ai quali li impartiscono, e se risultano manchevoli nella pur minima cosa debbono essere biasimati. Ma poiché *propongo questo scritto solo come una storia o, se preferite, una favola* in cui, in mezzo ad esempi che si possono imitare, se ne troveranno altri che si avrà motivo di non seguire, spero che esso sarà utile ad alcuni senza nuocere a nessuno e che tutti mi saranno grati per la mia *franchezza (franchise)*» (R. Descartes, *Discours de la Méthode*, cit., AT, vol. VI, p. 4; tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere 1637-1649*, cit., p. 27-29. Corsivo mio). Osserva che potrebbe essere una favola (discorso del metodo), è un'esperienza che potrebbe valere per tutti, ma solo dopo la condivisione.
- 9 La letteratura francese ha dato molto rilievo alla radice agostiniana del pensiero cartesiano da Étienne Gilson (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, pp. 259-286) a Henry Gouhier (*Les premières pensées de Descartes*, cit., p. 98-101; *La pensée*

della sua filosofia.

La messa in crisi del cogito, la scoperta dell'inconscio all'inizio del Novecento ha tolto l'illusione che potesse essere il fondamento assoluto di tutto il sapere. Le neuroscienze ci hanno poi mostrato la fragilità della mente umana e il suo legame con il corpo. Ma una cosa è comprendere la fragilità di un fondamento e accettare che il sapere è sempre senza fondamento e altra cosa è *credere che si possa uscire dalla scepsi aperta dalla modernità*, ritornando a un realismo di vecchio stampo.

Allora non ci rimane che ripensare a quell'incrocio di temi nel pensiero di Descartes, che ha portato a parola le caratteristiche della modernità: 1. il distacco dalla natura, che non si contempla più, ma si vuole dominare¹⁰; 2. la diversificazione delle scienze; 3. l'etica come un progetto provvisorio, forse eternamente provvisorio¹¹; 4. il progresso delle conoscenze e del controllo dell'uomo sulla natura¹²; 5. la coscienza di sé e i contenuti della coscienza (quelli della vita comune e quelli della scienza), che husserliamente chiamiamo vissuti.

La filosofia occidentale ha cercato di uscire dalla scepsi cartesiana, e il sistema hegeliano, come approdo di una coscienza che dai suoi vissuti fenomenologici (emozionali, passionali, cognitivi) a un sapere assoluto e reale, è stato certamente il cammino che ha dato una grande speranza e la grande delusione. Ma dobbiamo ricordare che proprio gli studi sulla religione cristiana di Hegel hanno permesso di comprendere che cosa sia avvenuto nella modernità: l'avvento dell'ebraismo-cristianesimo ha liberato la natura del suo aspetto totale e magico e ha aperto la possibilità di manipolarla¹³, ponendo un Dio monoteista e fuori dalla natura.

Uscire dalla modernità ha acquisito diversi sensi: abbiamo accennato a quello di ricomporre l'anima e il corpo, poi sicuramente quello di rompere il fenomenismo radicale che chiude la coscienza a qualsiasi approccio all'altro da sé. Queste sono caratteristiche di tutti i tentativi gnoseologici, che però non mettono in discussione né l'idea moderna di progresso

religieuse de Descartes [1924], Vrin, Paris 1972, pp. 241-243; *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Vrin Paris 1978): Cfr. Lettera CCXIX *Descartes à Colvius*, Leiden 14 novembre 1640, AT, vol. III, 247: tr. it. in R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 1333: «Vi sono grato per avermi segnalato il passo di Sant'Agostino, col quale il mio *Io Penso*, dunque sono ha qualche rapporto».

- 10 «[...] mi hanno infatti fatto vedere che è possibile pervenire a delle conoscenze che sono molto utili alla vita, [...] potremo utilizzare per tutti gli usi cui sono atti e renderci in tal modo *come signori e possessori della natura*» (R. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, vol. VI, p. 62; tr. it. cit., p. 97. Corsivo mio).
- 11 Cfr. *ivi*, AT, vol. VI, p. 22 e ss.; tr. it. cit., p. 49 e ss. Cfr. anche Lettera CCCXCVII, *Descartes à Élisabeth. Egmond du Hoef, 4 août 1645*, AT, vol. IV, p. 265 e s.; tr. it. cit., p. 177 e s.
- 12 Descartes ha una doppia visione sulla possibilità di raggiungere la felicità. Nel *Discours de la Méthode* osserva «[...] la mente dipende così strettamente dal temperamento e dalla disposizione degli organi del corpo che, se è possibile trovare un qualche mezzo che renda in genere gli uomini più saggi ed abili di quanto siano stati sinora, credo sia da cercare nella medicina» (R. Descartes, *Discours de la Méthode*, AT, vol. VI, p. 62; tr. it. cit., p. 97-99). Si avvicina così alle scienze e alle pratiche mediche odierne: felicità è ritardare la vecchiaia (cfr. *ibidem*). Dall'altra parte però sapendo fin dall'inizio del suo percorso che il raggiungimento del totale controllo dell'uomo sulla propria vita corporea era molto lontano se non addirittura utopico, aveva progettato per la felicità una morale provvisoria. Lasciando a noi a pensare se non debba essere sempre provvisoria.
- 13 Cfr. G.W.F. Hegel, "Lo spirito del giudaismo", in *Id.*, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Leandro Ugo Japadre Editore, L'Aquila 1987.

(che tra l'altro rimane sottaciuta nelle scienze come ha sottolineato Husserl¹⁴), né l'umanesimo della modernità, quella rivoluzione copernicana che ha decentrato il Dio cristiano¹⁵, ponendo l'uomo e il suo pensiero, ma anche il suo interesse al centro di tutta la sua attività e facendo passare la natura dal ruolo di cenerentola di Dio ad appendice dell'uomo, che continua imperturbato a manipolarla.

Facendo attenzione alle correnti del Novecento possiamo individuare alcune modalità per uscire dalla scepsi cartesiana: Husserl riconosce Descartes come padre della fenomenologia e contemporaneamente tenta la distinzione tra i vissuti di sé e i vissuti che investono l'altro da sé, dando inizio al cammino della filosofia della differenza e della coscienza aperta. Le fenomenologie "forti", come Roberto Casati chiama quelle correnti ontologiche e più radicali¹⁶, hanno messo al centro l'attività pratica dell'uomo. L'anti-umanesimo¹⁷ è la caratteristica di queste correnti di pensiero, che tentano di scardinare quella caratteristica della modernità che ha messo al centro dell'universo l'uomo che – come ricorda Nietzsche¹⁸ – sembra una zanzara e crede che tutto ruoti intorno a lei. La negazione del progresso – già presente nella letteratura distopica di fine Ottocento – rende queste correnti principalmente decostruttive. Nel passo indietro verso ciò che è più originario, si decostruisce il sapere dell'uomo piuttosto che costruirlo. Alcune correnti alla ricerca del messaggio dell'Altro ripropongono il sacro e alcune si avvicinano alla mistica e all'esoterismo.

I loro attacchi alla modernità, a quegli aspetti che abbiamo enumerato come i luoghi portati a parola da Descartes, sembrano rimanere sterili invocazioni di fronte a *una scienza che va sì oltre quella separazione psiche-corpo del pensiero moderno, ma continua imperterrita verso il progresso delle scienze e l'esercizio del potere sulla natura, che sono tuttavia il cuore della modernità*. Allora pensare nella vicinanza delle scienze e del loro potere permette anche di credere di poter andare oltre la fenomenologia.

Per questo tralascierò completamente gli autori a me cari della decostruzione, per trattare in questo capitolo del mio articolo dei problemi connessi alla libertà come vengono evidenziati dalla correnti analitiche e di filosofia della scienza.

Le scoperte scientifiche delle neuroscienze sembrano intaccare il principio moderno del

14 Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., 1961, soprattutto pp. 101-112.

15 Si parla di nichilismo a partire da Kant, Schopenhauer per avere il suo compimento in Nietzsche e Heidegger: e si intende per nichilismo il fatto che quello che l'uomo conosce è solo una favola e non la realtà. Sembra iniziare con la morte di Dio, evidenziata già da Hegel, ma c'è da ritenere che sia sorto con Descartes nel momento stesso che Dio è stato ridotto a idea suprema della coscienza umana: è questa la prima volta che si è pensato che tutto quello che l'uomo può conoscere è una favola. Nella descrizione "ironica" del nichilismo di Maurizio Ferraris (*Breve storia del nichilismo*, in a cura di M. De Caro e S. Poggi, *Continenti filosofici*, Carocci, Roma 2011) viene tralasciato il fatto che è proprio nella scissione cartesiana che ha inizio l'avvio del nichilismo, ma torneremo su questo argomento dopo aver esposto il pensiero di Kierkegaard.

16 Cfr. R. Casati, *Fenomenologia e scienze cognitive*, ivi, p. 135 e ss.

17 Heidegger è uno di questi ovviamente, ma è diffusa in tutto l'ambito della filosofia continentale nei suoi vari aspetti: cito per esempio uno dei più attuali pensatori come per esempio Felix Duque (*Umanesimo metafisico e corpi ipofisici*, in «B@belonline/print», n. 14, 2013, pp. 281-294).

18 F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extra morale*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1964-2001, vol. III, t.2, p. 355).

cogito come fondamento non-materiale del pensiero, perché dimostrano che senza il cervello non c'è pensiero, per questo la natura del nostro corpo è prima di qualsiasi riflessione. Le filosofie che sorgono intorno a queste scoperte, negando una differenziazione tra mente e psiche, riducono il pensare ai processi neuronali e da una parte potrebbero intaccare il principio fenomenologico negando la centralità della coscienza – come d'altronde aveva fatto la psicoanalisi –, tuttavia lasciano al centro dell'universo non la natura, quanto l'uomo-scienziato che osserva tutto questo. Rimanendo in questa maniera nel pieno assetto cartesiano: è diversa solo la prova che convalida le conoscenze come realtà!!!

Ci limiteremo però in questo contesto solo alle riflessioni che ruotano intorno al concetto di libertà e di scelta, temi cardine della concezione kierkegaardiana.

2. La libertà e le filosofie intorno alle scoperte delle scienze

È compito delle scienze fare oggetto di osservazione una parte ridotta: è questa riduzione che ha permesso loro di approfondire, lasciando il tutto in disparte, e impedendo al tutto (mistico, divino delle varie religioni) di intervenire in quel campo ristretto. L'osservazione si è munita nei secoli di molti macchinari, molto più specifici e ricchi di quelli che Galileo poteva pensare, e in questo è progredita la capacità umana di conoscere le cose del mondo e fra queste l'uomo stesso.

Quando si discute oggi della mente umana e delle sue capacità conoscitive possiamo riconoscere due correnti opposte: una che risale ai vecchi concetti di innatismo delle strutture mentali e l'altra che fa riferimento a un processo evuzionistico della natura, sottovalutando quei micro-cambiamenti che un secolo fa venivano considerati storici e culturali.

Gli appartenenti alla prima corrente di pensiero rimangono cartesiani evoluti, che cercano di superare il divario tra anima (che fatalità è diventata solo mente) e corpo. La seconda fa principalmente riferimento a Darwin. Mi sembra che la prima corrente sottovaluti in toto l'ambito della *possibilità*, preoccupandosi solo di dare giustificazione della libertà di azione dell'uomo. In questa maniera dà poco peso al problema dell'inconscio e alla vita emotiva preoccupandosi solo di evidenziare la capacità razionale di azione e di responsabilità dell'uomo. Mentre la seconda rimane impigliata in una supposta ipotesi di evoluzione della natura, che solo apparentemente esce dalla scempi cartesiana ipotizzando possibilità e modi della natura che non possono essere conosciuti se non dall'uomo, che rimane così al centro del conoscere. Le possibilità naturali indagate sono in fondo solo quelle che l'uomo di oggi può conoscere. Naturalmente il conoscere umano è anche il modo come la natura, altro dalla mente umana, appare e si offre alla conoscenza, ma non è il tutto e parte ci è ancora nascosta. Lo scienziato riconosce i limiti delle proprie indagini ed è cosciente che si inserisce in quella linea di progresso del sapere che è senza fine. Quando però si inizia a filosofare in una vicinanza troppo ristretta ai risultati delle scienze, inevitabilmente si tentano generalizzazioni e conclusioni.

Sul problema della libertà si è a lungo discusso a ridosso delle scoperte delle neuroscienze. Benjamin Libet¹⁹ ha sicuramente intaccato la sicurezza dell'uomo che prende decisioni

19 Cfr. B. Libet, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

coscientemente, perché ha dimostrato la non-libertà dell'uomo per quel ritardo millesimale che intercorre tra il muovere un arto e la decisione consapevole di farlo di chi agisce. Questo sembra aver intaccato la povera coscienza che già ai primi del Novecento era stata ulteriormente ridotta dalla scoperta dell'inconscio, e quindi a causa della scoperta che un'azione è preparata da motivazioni ulteriori rispetto a quelle di cui si è consapevoli. L'individuazione poi che aree del cervello danneggiate impediscono di avere un comportamento morale corretto²⁰, sembra proprio averci condannato a essere gestiti da un corpo che decide per noi.

Non voglio dilungarmi nelle varie e diverse e pur simili concezioni che fanno riferimento alle nuove vie che seguono le filosofie della mente²¹. Mi soffermerò solo su alcune tesi di Daniel Dennet, che inizia il suo libro attaccando i post-modernisti che considerano «la scienza attuale non [...] altro che l'ultimo di una serie di miti, [...] le sue istituzioni e i suoi costosi apparati [...] altro che rituali e equipaggiamenti dell'ennesima religione»²². A parte il fatto che avrei avuto piacere di una citazione e l'indicazione di un autore di queste vaghe affermazioni, ma leggendo questo pezzo mi è venuto in mente un passo di Freud – ormai non si sottolinea altro che il fatto che in una lettera abbia detto che la medicina avrebbe poi risolto i problemi che ora affrontava la psicoanalisi – che parlando di dogmi, sottolinea il fatto che l'uomo comune prende come dogmi i risultati complessi delle scienze e ci crede (non potrebbero sempre essere dimostrati a tutti), e che gli assiomi da cui parte la scienza hanno un'unica differenza con i dogmi della religione: nel fatto che gli assiomi della scienza vengono messi in continuazione in dubbio, senza che la scienza crolli, mentre i dogmi religiosi, una volta intaccati, distruggono una fede²³.

Torniamo a Dennett che per combattere la possibilità di concepire un'anima metafisica, ci parla di cellule robotiche “non pensanti”²⁴ – tra l'altro molto simili alle forze attive e reattive di cui ci parla Nietzsche e poi Deleuze²⁵ – che lottano tra di loro e si aggregano dando luogo alle differenze tra persone. Questo filosofo sostiene che sia il determinismo o l'indeterminismo non sono d'aiuto nella difesa della libertà dell'agente²⁶. Sottolinea che sono solo i benefici del riconoscimento sociale che deriva dall'appropriazione di una certa attività riconosciuta come buona dalla società²⁷ che fanno accettare anche la colpa per uno sbaglio,

20 Cfr. Cfr. A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, cit.

21 Ricordo solo che Damasio sostiene che il corpo, ovvero il cervello, non è come un computer, mentre Dennet sostiene che siamo tanti piccoli robot.

22 D.C. Dennett, *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 7.

23 S. Freud, *l'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. X, § 5, pp. 455 e ss. Mi piace poi sottolineare che a proposito di dogmi, Jung ne sottolinea la forza inconscia, anche quelli che la coscienza ha rigettato (cfr. K.G. Jung, *Psicologia e religione*, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1979, vol. XI).

24 D.C. Dennett, *L'evoluzione della libertà*, cit. p. 3.

25 Assonanze di questo pensiero cosiddetto naturalistico con Nietzsche e alcune correnti postmoderne sono tante: prima fra tutte il “soggetto debole”, che non può assumersi responsabilità. Se pensiamo alla decostruzione, attuata nella *Genealogia della morale*, del senso di colpa e della coscienza – chiamata cattiva perché soffre della responsabilità – vediamo un percorso simile: l'impegno, il debito sono tutte sofferenze inutili, meglio nel mondo greco quando si accusavano gli dei, forse in noi e a noi sconosciute, che erano responsabili dei nostri errori (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol. VI, t. 2).

26 Non chiamiamolo più soggetto per quella componente metafisica che richiama la parola sub-jectum!!!

27 D.C. Dennett, *L'evoluzione della libertà*, cit., p. 378: «La colpa è il prezzo che dobbiamo pagare per

pagata la quale ci si rimette in gioco. È questo, secondo lui, il solo senso dell'attribuzione di responsabilità dell'agire. Sicuramente sono interessanti tutte le sue osservazioni sulla non-incidenza del determinismo o dell'indeterminismo sulla libertà dell'uomo, come anche la sua teoria che la libertà è un approdo dell'evoluzione della specie umana:

La libertà umana è più giovane della nostra specie [...]. La libertà è reale adesso, in alcune parti felici del mondo, e coloro che l'amano lo fanno saggiamente, ma è ben lungi dall'essere ineluttabile, dall'essere universale. Più capiamo come si è sviluppata, e meglio riusciamo a lavorare per preservarla nel futuro, e per proteggerla dai suoi molti nemici naturali²⁸.

Queste tesi, concedendo spazio alla possibilità, ammettono un'implicita distinzione tra i processi mentali neurologici in atto e altri in possibilità (posizione tipica del concetto di evoluzione). Si avvicinano così, a mio parere, a comprendere il fatto che tutti i collegamenti neurali esaminati oggi possono non spiegare tutta la mente dell'uomo. Altre possibilità possono essere andate perdute e altre potranno svilupparsi. Solo che Dennet sottovaluta l'elemento culturale, che sarà pure uno degli ultimi stadi dell'evoluzione della specie umana, ma che potrebbe incidere molto anche nelle connessioni neurali: allora si potrebbe capire perché taluni affermino che concentrarsi solo sui meccanismi della mente «impoverirà la nostra concezione delle possibilità umane»²⁹.

Sicuramente l'uomo sente l'estremo bisogno di conoscersi, di guardarsi allo specchio. Ma non c'è il rischio che l'eccesso di guardarsi attraverso questi macchinari complessi non lo faccia annegare come Narciso che si guarda allo specchio dell'acqua? La modernità è stata appunto questo eccesso del vedere: non abbiamo sviluppato allora parte delle nostre possibilità tralasciandone altre? La ricerca scientifica non scaturisce dalla meraviglia per la natura, ma quanto dalla curiosità: il cui eccesso pericoloso è frutto della manipolazione della natura, che trova la sua radice ultima nell'economia che finanzia le ricerche. E l'economia di mercato funge prima o dopo la ricerca scientifica? L'etica avviene dopo o prima della ricerca scientifica? Si possono mettere dei paletti etici dopo, oppure bisogna mutare l'atteggiamento prescientifico, che funge anche nelle scienze? *Perché non indagare quell'apriori della ricerca scientifica, che una fenomenologia non solo forte, ma radicale ha evidenziato?* Non sarebbe forse il caso che anche gli scienziati facessero pratiche filosofiche invece di chiamare filosofia solo le generalizzazioni delle loro scoperte?

Il vero problema nel dibattito contemporaneo italiano sulla questione della libertà si limita a discutere nel campo della scienza e non in quel "prima". E nel difficile dialogo tra fenomenologi radicali e filosofi della mente, forse c'è solo un punto di accordo: come giustamente osserva Adina L. Roskies, la coscienza è troppo debole per fondare la libertà³⁰, perché in ogni

il riconoscimento, e lo paghiamo volentieri nella maggior parte delle circostanze [...]. È l'erosione di [...] benefici, non la marcia in avanti delle scienze umane e biologiche, che minaccia l'equilibrio sociale».

28 Ivi, p. 405.

29 Ivi, p. 7.

30 A.L. Roskies, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, in a cura di M. De Caro / A. Lavezza / G. Sartori, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2010, p. 67.

azione, in ogni scelta intervengono passioni, desideri, che non possono essere più sottovalutati come insegna il lungo percorso delle psicologie del profondo e come ci avvisa anche sul fronte delle neuroscienze Damasio.

Se la coscienza è debole – come lo stesso Dennett ci ricorda portando l'esempio molto pregnante del padre che dimentica la figlia nell'automobile –, se è un punto fragile fra oblio e possibilità, questo non significa che non debba essere esercitata la memoria per esempio, che ormai stiamo sempre più delegando al computer. Se non potremmo mai avere coscienza di tutto, questo non significa che non possiamo conservare ed esercitare una vigilanza. Ovviamente non possiamo far entrare tutti i misteri nella cruna della nostra coscienza. Nel nostro mondo, considerato che dobbiamo tenere a mente troppe cose contemporaneamente, accade poi che dimentichiamo quelle essenziali.

Se non è nella coscienza che va cercato il nucleo dell'azione e della volontà dell'azione, bisogna allora dare molta attenzione al sé e alla formazione del sé, problema questo che nel secolo scorso è stato al centro delle riflessioni delle correnti cosiddette post-moderne: nel nome che si erano date vedo espresso più il loro desiderio, una meta, che l'effettiva realizzazione di essere andate oltre la modernità.

3. La libertà e il sé in Kierkegaard

Kierkegaard è sicuramente molto lontano da questi studi cognitivi della mente umana e la sua psicologia è, per sua stessa definizione dogmatica, nel senso che parte da un assioma che non può essere né provato né confutato. Prima però di addentrarmi nella trattazione del suo progetto, vorrei ricordare come il pensiero di questo solitario, che non ha fondato scuole, abbia avuto un enorme influsso sulla filosofia del Novecento. A parte le correnti dell'esistenzialismo, soprattutto quelle di matrice religiosa che hanno fatto esplicito riferimento alle sue considerazioni³¹, molte altre filosofie laiche tacitamente o espressamente hanno fatto ricorso al filosofo danese.

Non mi dilungo qui nei riferimenti rintracciabili nel pensiero heideggeriano, che espressamente riconosce l'importanza della concezione kierkegaardiana dell'attimo, ma nei riguardi della quale ha delle titubanze perché troppo religiosa³², e neanche nella lun-

31 Oltre agli esistenzialisti tout court, è bene ricordare anche Levinas, come un filosofo che ricorda Kierkegaard nella sua ricerca dell'Altro: cfr. E. Levinas, *Etica e esistenza*, in Id. *Nomi propri*, Marietti, Genova 1984, pp. 81-93 e cfr. anche M. Westphal, *The Transparent Shadow. Kierkegaard and Levinas in Dialogue*, in M.J. Matušík / M. Westphal, *Kierkegaard in Post/modernity*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1995, pp. 265-281.

32 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 232 nota, p. 283 nota e sull'attimo p. 401, nota. Cfr. anche M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, il melangolo, Genova 1999, p. 198. E solo per citare gli studi più recenti sull'argomento: G. Figal, *Lebensverstricktheit und Abstandnahme. „Verhalten zu sich“ im Anschluss an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*, Attempo, Tübingen 2001; Id., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Mohr, Tübingen 2013; J. Morel, *Kierkegaard et Heidegger. Essai sur la décision*, L'Hartmann, Paris 2010; G. Thonhauser, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*, Alber, Freiburg-München 2011; S. Hüsch, *Langeweile bei Heidegger und Kierkegaard. Zum Verhältnis philosophischer und literarischer Darstellung*, Francke, Tübingen 2014. Le lezioni di Heidegger del 1929

ga lista della letteratura critica che ha come oggetto questo tema. Ricordo solo gli studi di Lacan sulla ripetizione con i continui e precisi riferimenti alla concezione kierkegaardiana³³. Sono state individuate tracce kierkegaardiane anche nel pensiero di Derrida³⁴ e addirittura in Deleuze³⁵, che potrebbe aver acquisito il termine “ripetizione” dagli studi francesi kierkegaardiani³⁶ dell’epoca, *in primis* quelli lacaniani, colorandolo poi con l’eterno ritorno nietzscheano.

Questo solo per ricordare che Kierkegaard è stato in un modo o nell’altro un riferimento costante in quelle correnti che i filosofi della scienza chiamano, con disprezzo, postmoderne, e che parlano di “favole” offrendo il fianco all’accusa di nichilismo. E a mio avviso tutte quelle filosofie hanno pensato il sé, mettendo in discussione proprio il cogito-coscienza come principio della modernità.

Anche Massimo Mori, quando tratta della libertà in Kierkegaard³⁷, evidenzia nel pensiero di questo autore radici che hanno prosperato in molte correnti del pensiero della differenza. Non mi dilungo nella trattazione sulla “differenza qualitativa infinita” come

sulla noia prendono spunto, a mio avviso, proprio da “La rotazione delle colture” (S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortellesi, Adelphi, Milano 2006³, t. 3, pp. 21-40), che dà inizio alla trattazione del rapporto dell’estetica con l’etica.

- 33 «Freud si situa così fin dal principio nell’opposizione, su cui Kierkegaard ci ha istruito, concernente la nozione di esistenza secondo che si fonda sulla reminiscenza o sulla *ripetizione*. Se Kierkegaard vi discerne mirabilmente la differenza tra nozione antica e moderna dell’uomo, è evidente che Freud fa fare a quest’ultima il passo decisivo sottraendo all’agente umano identificato con la coscienza, la necessità inclusa in questa ripetizione. Questa ripetizione essendo ripetizione simbolica, avviene che l’ordine del simbolo non può essere concepito come costituito dall’uomo, ma come quello che lo costituisce» (J. Lacan, *Scritti* a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, p. 42). Cfr. anche J. Lacan, *Il Seminario. Libro II: L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi Torino 2006, pp. 102 e ss; Id., *Il Seminario. Libro X: L’angoscia*, Einaudi Torino 2007, p. 178. Soprattutto per quanto riguarda la ripetizione e l’incontro mancato, cfr. Id., *Ancora*, Einaudi, Torino 2011; Cfr. Y. Depelsenaire, *Répétition dans la répétition. Pour une relecture de Kierkegaard*, in «Lettres de l’École de la cause freudienne de Paris» 1979, n. 27, pp. 95-106; in Ead., *Un’analisi con Dio. L’appuntamento di Lacan con Kierkegaard*, Quodlibet, Macerata 2009; R. Adam, *Lacan et Kierkegaard*, Puf, Paris 2005.
- 34 Cfr. J.D. Caputo, *Istants, Secrets and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*, in in M.J. Matušík / M. Westphal, *Kierkegaard in Post/modernity*, cit. pp. 216-238.
- 35 Mi riferisco ovviamente al testo *Differenza e ripetizione* [1968]. Per una storia della ricezione di Kierkegaard in Francia cfr. Y. Depelsenaire, *Le briciole antifilosofiche di Kierkegaard*, in F. Biagi-Chai / M. Recalcati, *Lacan e il rovescio della filosofia: da Paltone a Deleuze*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 97-213.
- 36 Ormai sia in italiano che in francese il famoso testo di Kierkegaard *Gjeentgelsen* ha trovato una nuova traduzione in *ripresa* (cfr. S. Kierkegaard, *La Ripresa*, tr. it. a cura di A. Zucconi, SE, Milano 2013, che segue l’edizione del 1954, e Id., *La reprise*, tr. fr. di N. Viallaneix, Garnier-Flammarion, Paris 1990). Tuttavia continuerò ad usare il termine molto più suggestivo di ripetizione, per conservare tutte le risonanze che ha trovato nella filosofia del XX secolo. Cfr. A. Zucconi, *Postfazione a S. Kierkegaard, La Ripresa*, cit., p. 122, dove spiega che il termine danese ha ambedue i significati, mentre in italiano ripetizione evoca – seconda la traduttrice – una reminiscenza di qualcosa che è passato, mentre ripresa indica la ripresa di un motore, la ripresa di una gara. Più interessanti sono, a mio avviso, le ragioni che adduce Yves Depelsenaire per continuare ad usare ripetizione, intesa come “ripetizione in avanti” (*Un’analisi con Dio. L’appuntamento di Lacan con Kierkegaard*, cit., p. 20).
- 37 M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, cit., p. 161 e ss.

emerge nella *Postilla*³⁸, e neppure nella trattazione del problema necessità, possibilità e libertà in questo testo in cui il filosofo danese decreta da una parte l'impossibilità di cogliere oggettivamente l'essere (*in toto*) e dall'altra apre a un'iper-soggettività dell'interiore. Per ora mi limito solo a sottolineare che per Mori questo comporta il rischio che venga attestata l'incertezza oggettiva e il pericolo dell'"isolamento conoscitivo dell'uomo"³⁹, che diventerebbe addirittura una solitudine disperata, se il singolo non si ancorasse alla verità assoluta di Dio. Mi attrae molto discutere questa via ontologica della verità, ma in questo contesto è meglio limitarsi al problema del sé. Tuttavia non posso non porre l'accento sul fatto che il filosofo danese tenesse in gran conto la comunicazione, e questo va contro il suo pseudo isolamento. Il suo bisogno di scrivere non è solo dettato da una mania estetica di cui non era riuscito a liberarsi, ma – a mio avviso – è la sua etica, è il compito etico che si era assunto: portare a parola le possibilità umane fino al loro estremo. E come scrive Kierkegaard-Constantius: «io non sono che uno spirito a servizio di altri»⁴⁰. Gli pseudonimi, i personaggi non sono maschere⁴¹ di Kierkegaard ma indicazioni, segnava per l'uomo del suo e forse del nostro tempo. Nel *Diario* ha raccontato di sé, del suo dramma, forse è lì che va cercato il vero Kierkegaard⁴², ma i personaggi che scrivono gli altri libri esprimono la polifonia dell'animo umano in genere e indicano come una possibilità possa trovare la sua realizzazione fino all'estrema conseguenza. Sono pertanto autonomi da Kierkegaard uomo, che scrive appunto di sentirsi come una terza persona, un osservatore.

Mi limiterò quindi solo a vedere il modo secondo il quale per Kierkegaard è possibile la libertà e soprattutto come si forma nell'animo umano (mente, spirito, coscienza che dir si voglia) quella certezza ed evidenza della libertà di decisione. Ed è vero che questo accade nell'isolamento, in un momento in cui si è raccolti in sé, staccati dagli altri e dalla situazione. In un momento, quindi, in cui ci "sembra" di essere padroni di noi stessi. Staccati anche dal proprio corpo? Questa è una domanda che lasciamo aperta, e ad altri di tentare una risposta.

38 Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, a cura di C. Fabro, Bompiani, Milano 2013, pp. 747-1641.

39 M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, cit., p. 168. Eppure Kierkegaard scriveva per un pubblico, che per lui non erano i suoi contemporanei, incapaci di comprenderlo, ma per i posteri: «Io non mai avuto confidenti. Da scrittore ho usato, in un certo modo, del pubblico come mio confidente. Ma per quel che riguarda il mio rapporto con il pubblico, debbo trovarlo tra la posterità. Codesti uomini, che prendono parte alle beffe, non è facile usarli come confidenti» (S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, 12 voll., Morcelliana, Brescia 1980- VII a 394).

40 S. Kierkegaard, *La ripresa*, a cura di A. Zucconi, SE, Milano 2013, p. 110.

41 Cfr. S. Kierkegaard, "Una prima e ultima spiegazione", in *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, cit., p. 1643-1647.

42 Kierkegaard è un filosofo e tale rimane, che cerca di diventare un vero cristiano, come spiega nel suo *Diario* «Dunque ora esce *La malattia mortale*, ma pseudonima [...]. Vi è scritto: "per edificazione", ciò che è più della mia categoria, della categoria di poeta [...]. Vi è qualcosa che è inferiore (la cosa estetica), questa pseudonimia; e un'altra che è più alta (il contenuto) che è anche pseudonimo, perché la mia personalità non vi corrisponde. Lo pseudonimo si chiama Johannes Anticlimacus in opposizione al Climacus che diceva di non essere cristiano. Anticlimacus è l'estremo opposto, l'amor cristiano in modo straordinario: magari potessi diventare cristiano» (S. Kierkegaard, *Diario*, cit., X A 510). «Io mi pongo un po' più in alto di Johannes Climacus, un po' più in basso di Anticlimacus» (ivi, A 517).

4. Scelta e libertà

Per comprendere come concepisca la libertà Kierkegaard – o meglio come la intendono i personaggi-scrittori di cui egli porta a parola i diversi vissuti – dobbiamo esaminare in alcuni libri la concezione delle tonalità emotive, del modo come esse si manifestano nell'uomo e di come si possano padroneggiare. Solo di fronte alla possibilità di scelta ci rendiamo conto della libertà, solo in quel dubbio che ci invade fra più possibilità abbiamo esperienza del fatto che siamo liberi. Wilhelm⁴³, il personaggio etico di *Enten-Eller*, esprime tutta la gamma di tonalità emotive che accompagnano l'uomo di fronte al *bivio della decisione*: nelle scelte quotidiane che ogni volta dobbiamo affrontare, in quelle infantili, che sono all'insegna delle direttive degli adulti, fino a quella essenziale che prepara l'entrata nella vita adulta, la vera e propria decisione che è sempre etica.

La prima abborracciata identità infantile primaria, in cui c'è la distinzione tra sé e gli altri, la scelta è tra l'obbedire e il trasgredire le indicazioni degli adulti. E si comincia così a prendere dimestichezza con l'*enten-eller*.

Io penso a una primiera giovinezza in cui, senza esattamente intendere quel che nella vita c'è da scegliere, con infantile fiducia prestavo ascolto ai discorsi degli adulti, l'istante della scelta diventava solenne e degno di onore per me, non ostante che nello scegliere seguissi solo la direttiva altrui. Io penso a quegli istanti della vita che venne poi, in cui mi trovai al bivio, in cui *la mia anima si maturò nella decisione*⁴⁴.

La scelta implica il futuro: «in primo luogo io parlo soltanto del tempo futuro»⁴⁵. Questa temporalità scomoda ereditata dall'ebraismo-cristianesimo nel suo aspetto totalizzante, si respira ovviamente nei testi kierkegaardiani. Ma per ora limitiamoci a quel tempo futuro⁴⁶ che ogni azione prende in considerazione: anche nell'etica aristotelica – che delibera su cosa fare delle cose che possono essere altrimenti – è implicito il futuro.

Nell'ultima parte di *Enten-Eller*, in cui il curatore Victor L'Eremita-Kierkegaard raccoglie le lettere di Wilhelm all'amico, e implicitamente indirizzate anche ai suoi figli, fa vibrare la libertà che è alla base dello scegliere. Vuole far emergere la solennità dello scegliere, che «dà all'essere di un uomo [...] una pacifica dignità che mai si perde del tutto»⁴⁷. Ma ovviamente questa libertà, che profondamente sentiamo di avere, può essere spazzata via in ogni momen-

43 È il personaggio dell'ultimo volume di *Enten-Eller* (S. Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", in *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 2009³, vol. V) e di "Considerazioni varie sul matrimonio in risposta alle obiezioni da parte di un marito" (in Id., *Stadi sul cammino della vita*, BUR, Milano 2006², pp. 191-312).

44 Cfr. S. Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 19 (corsivo mio).

45 Ivi, p. 83.

46 Kierkegaard-Wilhelm osserva che il futuro è la categoria fondamentale per la personalità etica, mentre il passato lo è per il filosofo che si rivolge «verso tutta quanta la vissuta storia passata del mondo. [...] la filosofia vede la storia sotto la determinazione della necessità, non sotto quella della libertà, perché sebbene si definisca libero il processo storico universale, ciò è pur nel medesimo senso in cui si parla del processo organico costituentesi nella natura» (ivi, pp. 37 e 42), e ovviamente si riferisce al pensiero hegeliano.

47 Ivi, 45 (corsivo mio).

to dalle nuove scoperte scientifiche, che conoscono solo il corpo e disconoscono quelle parti dell'uomo (possiamo chiamarle funzioni, possibilità senza alcun riferimento metafisico) come l'anima o psiche, l'inconscio, il sé e lo spirito.

Giustamente Roberta De Monticelli decostruendo gli assolutismi di provenienza scientifica sull'argomento, invoca i motivi che determinano la scelta, quindi non le cause e la loro intrinseca necessità, e soprattutto fa appello alla personalità e alla sua formazione. Distingue l'individuazione primaria, quella del bambino da quella dell'adulto⁴⁸, che costituisce la persona, ma rimane però tra le righe come questo evento accada, non viene trattata quella scelta etica che permette l'accesso alla vita adulta e che magnificamente ha descritto Kierkegaard-Wilhelm. Una scelta può anche avvenire senza consapevolezza, perché motivazioni inconscie, molteplici istanze e interessi possono scegliere. Non viene negata minimamente la possibilità che la scelta avvenga prima che se ne abbia consapevolezza. L'assessore di *Enten-Eller* osserva:

La personalità è interessata nella scelta già prima di scegliere, e allorquando si rimanda questa scelta ad altra data, allora la personalità o le potenze oscure che sono in essa scelgono inconsciamente⁴⁹.

In questo caso però si rinuncia a se stessi, ci lasciamo scegliere dalle situazioni contingenti e dalle nostre risposte automatiche, non deliberiamo una scelta: si rinuncia a se stessi e alla libertà che ci fonda.

Insomma, questo colui dai molti desideri, egli opina pur costantemente di restare se stesso, malgrado che tutto venga mutato. C'è dunque in lui stesso qualcosa che è assolutamente in rapporto con tutto ciò che è altro, un qualcosa grazie a cui egli è quello che è, anche poi il mutamento a cui arrivasse grazie al suo desiderio fosse il più grande possibile. [...] non voglio altro che trovare l'espressione più astratta di questo "sé" che fa di lui quello che è. *E questa non è altro che la libertà*⁵⁰.

È vero ogni singola scelta fa la nostra storia: scegliere la laurea in ingegneria piuttosto che quella in lettere determina in modo diverso la nostra vita e chi siamo e chi diventeremo. Ma come si acquisisce quell'esperienza per cui ci sentiamo costantemente noi stessi e liberi? Per Kierkegaard tramite la *scelta etica* tra bene e male⁵¹. Nel prossimo paragrafo parleremo di bene e male, concentriamoci ora su *quella libertà che ci costituisce come soggetti*. La scelta etica è una scelta assoluta, è la scelta tramite la quale si entra in relazione con l'Altro e ci si costituisce nella differenza dall'Altro, nella comunità di altri. Solo in questa relazione, magistralmente descritta anche da Lacan, si sceglie se stessi e si entra in relazione con gli altri.

Per Kierkegaard-Wilhelm, l'*enten-eller* è l'eredità che il padre lascia al figlio, per la quale

48 R. De Monticelli, *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, in a cura di M. De Caro / A. Lavezza / G. Sartori, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, cit., pp. 109-128.

49 S. Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 29.

50 Ivi, p. 94 (corsivo mio).

51 Anche Roberta De Monticelli sottolinea questo elemento fondamentale, ma per lei il bene e male è sempre riferito al meglio o al peggio in una situazione (Ead., *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, cit., p. 125).

non dovrà né pagare tasse né sentirsi debitore verso il padre, perché quel tesoro è deposto nel suo intimo: è la libertà. «[...] non devi nemmeno ringraziarmi per esso, perché tu non abbia da arrecar danno alla tua anima fino a perderla con l'essere debitore di tutto ad un essere umano...»⁵². Ma che cos'è questa libertà? E che significa "se stesso", quando tutto muta in continuazione, quando le mie cellule muoiono e nascono in ogni secondo della mia vita? E soprattutto perché solo tramite una *scelta assoluta* si può arrivare al sé? *Non quindi tramite una scelta finita o tramite una serie di scelte finite*, ma solo tramite una scelta che è assoluta ed etica. Chi rimane nella prima forma di libertà, quella estetica, o meglio infantile, pensa solo alle proprie possibilità e usa gli altri, non si assume compiti, doveri e responsabilità: «[...] non ha scelto se stesso, ma come Narciso si è innamorato di se stesso»⁵³. Scegliere se stessi è trovarsi subito in movimento per realizzare la propria libertà: «[...] ha scelto se stesso, quegli è *eo ipso* un agente»⁵⁴. Vediamo il paradosso della scelta:

[...] ciò che è scelto non esiste e nasce grazie alla scelta, ciò che è scelto esiste, altrimenti non si tratterebbe di una scelta. Caso mai, infatti, ciò che io scegliessi non esistesse ma nascesse assolutamente grazie alla scelta, allora io non sceglierei, allora io creerei; ma io non creo me stesso, quanto scelgo me stesso. [...]. Il nostro colui scopre dunque che il sé che egli sceglie ha in sé un'infinita molteplicità nella misura in cui egli ha una storia, una storia entro la quale egli riconosce come appartenentegli l'identità con se stesso⁵⁵.

Non si diventa altri da quelli che si era prima, ma si diventa se stessi. È ovvio che non possiamo cambiare il nostro passato, il fatto di essere nati in quel luogo, da quei genitori, di aver avuto una certa educazione, di aver fatto certe cose, solo che tutto questo lo si assume come il *proprio passato*. Ma non termina la nostra vita con quella scelta e se ne faranno delle successive nella contingenza che non possiamo prevedere, tuttavia si riconosceranno anche tutte le azioni future come il *proprio futuro*, assumendosi la responsabilità delle scelte che si faranno dopo. Non è che in seguito chi ha scelto se stesso, non si troverà di fronte ad altri bivi e ad altre scelte: «E benché adesso la mia vita in un certo grado abbia il suo enten-eller dietro alle spalle, pure so benissimo che potrò ancora imbartermi in un gran numero di casi in cui esso avrà il suo pieno peso»⁵⁶. Tuttavia la vita di chi ha scelto eticamente conserva una continuità nella vita concreta, nel suo agire, nelle sue relazioni, e tenderà continuamente all'armonia delle molteplicità che egli è.

Proprio perché la libertà è azione, il Sé non è qualcosa che si può conquistare con la conoscenza dei propri moti interiori, delle motivazioni, e neanche con una conoscenza del funzionamento del corpo o della mente.

L'individuo etico conosce se stesso, ma questa conoscenza non è mera contemplazione, perché al-

52 Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 44. Come possiamo osservare è completamente diverso dalla concezione nietscheana della coscienza morale, che nasce proprio dal debito (cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, cit., vol.VI, t. 2, tr. it. di F. Masini, pp. 260 e ss.).

53 Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 116.

54 Ivi, p. 117.

55 Ivi, p. 95.

56 Ivi, p. 20.

lora l'individuo viene determinato in ordine alla sua necessità; *si tratta di una scoperta di se stessi che è appunto azione*, ed ecco perché io ho a bella posta usato l'espressione "scegliere se stessi" in luogo di "conoscere se stessi"⁵⁷.

Conoscere l'uomo solo per conoscere, è caratteristica delle scienze, quando sospendono il risvolto pratico del loro sapere. Nel momento che si prende in considerazione l'uomo agente come oggetto di indagine, si esce dal vissuto di chi agisce e, – seguendo l'osservazione di Kierkegaard etico – possiamo concludere che le scienze *possono conoscere solo la necessità e non possono conoscere la libertà: questa la si esperisce solo come vissuto di chi agisce*. Cambia la prospettiva di osservazione: non si può ridurre ad una sola prospettiva, e se le scienze esercitano la prospettiva della necessità, è la filosofia pratica che può indagare i vissuti dell'agire.

Ma torniamo al pensiero kierkegaardiano. L'individuo si genera e si feconda, perché conosce il sé una volta come il sé reale e un'altra come il sé ideale, che pone, quindi, fuori di sé quando tende a esso: in questa interna dialettica il singolo cresce e si sviluppa nel tempo rimanendo se stesso. Il sé reale è sempre imperfetto per l'etica kierkegaardiana, per questo tende al sé ideale che non è ancora.

L'individuo sceglie dunque se stesso come una concrezione molteplicemente determinata, perciò si sceglie in ordine alla sua continuità. Questa concrezione è la realtà attuale dell'individuo; ma scegliendola egli in ordine alla sua libertà, si potrà anche dire che è la di lui possibilità, ovvero per non usare un'espressione così estetica, che è il di lui compito⁵⁸.

La libertà umana si manifesta, quindi, nel vivere esteticamente, ovvero aprendo sempre nuove possibilità rispetto a quelle espresse in ogni momento del tempo e le possibilità sono "il contenuto del tempo a venire". Nel vivere eticamente si manifesta invece quella libertà che possiamo chiamare seconda rispetto alla prima, perché è quella della maturità, dell'entrata nella vita sociale e civile, è l'assunzione di compiti e di responsabilità.

Chi sceglie se stesso eticamente si sceglierà in tutta la concrezione, come un individuo con certe inclinazioni piuttosto che altre, con determinate passioni e abitudini, e che si rapporta all'ambiente subendone l'influenza in un certo modo e cercando di raggiungere una certa armonia dei suoi molteplici aspetti⁵⁹. Ma il suo fine non è «un sé personale, ma è un sé sociale, civile»⁶⁰.

Dalla vita personale egli si conduce nella vita civile, da questa in quella personale. La vita personale come tale era isolamento, e perciò imperfetta; ma nel mentre, attraverso la vita civile, egli rinviene nella sua personalità, la vita personale si mostrerà in una forma superiore⁶¹.

57 Ivi, p. 152 (corsivo mio).

58 Ivi, p. 142

59 «Colui che eticamente ha scelto e trovato se stesso avrà se stesso determinato in tutta quanta la sua concrezione. Egli si ha, dunque, come un individuo che ha quelle doti, quelle passioni, quelle inclinazioni, quelle abitudini, che sta sotto quelle influenze esterne, che le subisce in un certo senso così e, in un altro così...[...]» (ivi, p. 156).

60 Ivi, p. 157.

61 *Ibidem*.

La ripetizione (o ripresa *Gjetentagelsen*) è quindi essenziale alla pratica etica, ma la complessità di questo problema, che investe il problema del tempo, non mi permette di esporla in questo contesto. Se sporadicamente Kierkegaard-Wilhelm fa ricorso a questo concetto in *Enten-Eller*, è però Kierkegaard-Constantius che cerca di comprendere cosa sia la ripresa-ripetizione che non ha a che fare con ciò che è stato⁶², ma ciò che sarà: non è reminiscenza, né coazione a ripetere, è il compito che si è assunto e che ritorna sempre nel molteplice della contingenza. È la canalizzazione dei propri desideri in un *sé che rimane costante nelle differenze*, nelle possibilità della vita che non possiamo controllare, ma che accadono. La scelta etica rivive costantemente nel corso della vita e si rinnova in ogni momento della vita.

La ripresa è la chiave di ogni concezione etica⁶³.

[...] soltanto chi ha scelto la ripresa vive. [...] La ripresa è la realtà della vita, è la serietà della vita⁶⁴.

La ripresa-ripetizione è essenziale per l'esplicarsi nella vita della scelta etica. In questo contesto cerchiamo allora di indagare come dalla libertà si possa costituire il Sé di ogni persona. Cerchiamo di vedere come vengono descritte le tonalità emotive in cui nasce il sé. Noia, malinconia, angoscia, disperazione accompagnano la scelta del sé. Non è un parto indolore questa nascita. Qualsiasi scelta, proprio perché comporta la libertà, implica una situazione emotiva di disagio: è un attimo in cui il dubbio disturba e scompone il susseguirsi di scelte quasi automatiche. La scelta di se stessi ha poi un lungo travaglio.

Per chi non è avvezzo alla lettura dei testi kierkegaardiani, cercherò di portare qui dei piccoli cammei, che ci illustrano come è possibile fronteggiare la melanconia senza permettere che si strutturi in depressione senza via di uscita.

5. Noia melanconia angoscia disperazione: curarle con le pasticche?

Victor l'Eremita, che ha messo insieme il "Diario del seduttore" e la lettera di Wilhelm, nel saggio introduttivo⁶⁵ mostra l'inizio di questo cammino che porta alla scelta di sé e alla presa di coscienza della libertà. La noia è quella sensazione che ci pervade e inizialmente crediamo dipenda dalla conferenza che stiamo ascoltando, dal libro che stiamo leggendo, da qualcosa che è fuori di noi e solo poi, a poco a poco, ci rendiamo conto che ci appartiene. Per il fatto che ci annoiamo andiamo sempre alla caccia di altre cose, delle novità. *La noia è la molla anche della creatività*.

Nell'antichità diventava re chi meglio cantava il re defunto; nella nostra epoca occorrerebbe che fosse re chi dica la più bella facezia, e principe ereditario chi fornisca l'occasione affinché la più bella facezia venga detta⁶⁶.

62 Cfr. S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 11.

63 Ivi, p. 31.

64 Ivi, p. 13.

65 S. Kierkegaard, "La rotazione delle colture", in Id., *Enten-Eller*, cit., vol. III, pp. 21-40.

66 Ivi, p. 24.

Il dandy riesce a evitare la noia con il divertimento oscillando e controllando il terreno in cui possa nascere il nuovo, imparando l'arte del dimenticare: «ogni singolo cambiamento rientrerà pure sotto la regola generale del rapporto tra *ricordare* e *dimenticare*»⁶⁷. È un modo di vivere la temporalità che pur siamo. Victor individua tutte le modalità per acquietare questa spinta in noi, quando disturba, quando si prova noia. Sicuramente queste pagine hanno influenzato tutta la letteratura esistenzialista, mettendo in luce la vuotezza dell'epoca che stava iniziando già in quel secolo.

Kierkegaard-Wilhelm descrive l'esperienza di noia di Nerone che si inventa sempre qualcosa di nuovo per non assumersi la responsabilità etica. L'imperatore romano sente dentro di sé la *vertigine della libertà che lo chiama a passare all'etico*: a farsi carico di sé, ad assumersi la propria responsabilità nei riguardi di sé e degli altri, ma rimane ancorato alla soddisfazione immediata e così si inventa una nuova forma di godimento in cui disperdersi. Vivere esteticamente per Kierkegaard è vivere l'immediato, e non voler trascendere. Pensare è trascendere, come Ernst Bloch insiste sulla via aperta da Kierkegaard.

La "vita spirituale", che è in noi e preme per emergere, ci getta in una sorte di *melanconia*. Questa tonalità emotiva ci accompagna ogni volta che abbiamo creato un qualcosa di nuovo e poi ci sentiamo svuotati. Melanconia sorge quando si dà la possibilità di scelta e soprattutto della scelta assoluta e dell'entrata nell'etico, e non si sceglie; si fugge l'assunzione della responsabilità di sé. Nerone per sfuggire la malinconia, per nascondere la sua angoscia vuole angosciare gli altri, vuole tenere in mano la vita degli altri, perché è incapace di farsi carico della propria.

Che cos'è dunque triste melanconia? È l'isterismo dello spirito. Viene nella vita di un essere umano un istante in cui l'immediatezza è per così dire maturata, e in cui lo spirito immediato, l'uomo, si trova legato esige una forma superiore dove esso spirito vuol cogliersi come spirito. Come spirito immediato l'uomo, si trova legato alla vita terrena tutta quanta, ed ora lo spirito vuol per così dire raccogliersi al di fuori di tale stato di disperdimento e spiegarsi in se stesso⁶⁸.

So che la parola spirito oggi è in disuso, so che è un termine poco accettato da tutte le correnti filosofiche: dalle filosofie della mente alle fenomenologie radicali. Ma che cosa intende Kierkegaard-Wilhelm con questo termine? Solo un'appendice estranea alla vita e alla natura? È quel *raccoglimento in sé*, da cui emerge la coscienza di sé. Non cessa per questo il mio essere anche natura, ma questa forse è una possibilità che la natura mi ha dato. Se però non l'attualizzo provo un'inquietudine: «se il movimento è arrestato, se è represso allora interviene la melanconia». Kierkegaard è pienamente cosciente del fatto che non è preoccupazione, sofferenza per qualcosa: il melanconico non sa cosa lo rende melanconico.

[...] l'esser melanconici in un certo senso non è un cattivo segno, perché in genere tocca soltanto le nature più dotate. [...] il diritto di definirsi melanconico, cosa che si vede assai spesso alla nostra epoca, è quasi diventato il titolo nobiliare a cui tutti ambiscono⁶⁹.

67 Ivi, p. 30. E a questo punto mi viene in mente quanto dice Odo Marquard su questa spinta sempre forte nel nostro mondo verso la pseudo creazione del nuovo: il vecchio ridiventa nuovo.

68 S. Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", cit., p. 60.

69 Ivi, p. 61.

Kierkegaard-Wilhelm vede con una certa riluttanza l'uso che si stava diffondendo della malinconia, sintomo del fatto che non si sceglie il sé etico e si è sopraffatti da una certa insoddisfazione che tende a strutturarsi nell'atteggiamento del dandy o blasé secondo la descrizione sociologica di Simmel. Il problema più grande è negarla e combatterla, allora si diventa disperati e non ce se ne rende conto. *Chi vive nell'istante dopo istante, è disperato, anche se non lo sa.* Non mi dilungo nelle varie modalità di come si possa vivere istante dopo istante, mettendo anche in atto doti spirituali, capacità mentali, senza tuttavia mai giungere al bivio di fare una scelta che possa investire tutta la vita: la disperazione serpeggia, quando si poggia la propria vita sull'effimero, o anche sul godimento della melanconia, quando ci si struttura come eroe tragico.

Tu sei troppo frivolo per disperare, e sei troppo tristemente melanconico per non venire in contatto con la disperazione. Tu sei come una partoriente, e però trattiene costantemente l'istante e costantemente resti nel dolore. [...] tu non devi generare un altro essere umano, tu non devi generare che te stesso!⁷⁰.

Ma si può uscire dalla noia e dall'angoscia solo con la ripresa-ripetizione, che si muove nella molteplicità conservando una costanza appunto del proprio sé, costituendosi nella libertà come una singolarità, come un punto di visto nell'universo. E in questo prende senso ogni nostra scelta successiva.

Prima di affrontare lo studio dell'angoscia effettuato da Kierkegaard-Vigilius Haufnien-sis, lo psicologo, e da Kierkegaard-Anticlimacus, l'edificante o forse educatore o un tipo di filosofo pratico, voglio concludere questo paragrafo con alcune osservazioni che riguardano il problema dell'angoscia oggi.

Nel nostro mondo, sotto l'insegna del godere e del consumo, c'è difficoltà ad assumersi la responsabilità⁷¹. La colpa è sempre degli altri, si dimentica quello che si è fatto, si cerca di vivere su una soglia di superficialità. La persona è frammentata e legata ad un presente contingente, e per questo disimpegnata. C'è una privatizzazione dell'esistenza che va di pari passo con una «disarticolazione del centro esistenziale della persona»⁷² e con una ristrettezza dell'orizzonte temporale delle aspettative: le scelte non sono sequenziali. *In questo mondo si confonde libertà con arbitrio*⁷³. Mi viene da pensare che i filosofi post-moderni più che promulgatori di visioni del mondo nichilistiche siano stati coloro che hanno raccolto e anticipato quello che era già in corso⁷⁴. Insomma si è pienamente diffusa quella dispersione che il Kierkegaard dell'etica aveva anticipato come pericolo. In ogni modo la risposta del filosofo danese non è un soggettivismo sfrenato, proprio per la grande importanza della questione etica.

Nel nostro mondo si evita il dolore, anzi si combatte il dolore e la morte con l'esaltazio-

70 Ivi, p. 83.

71 A tal fine cfr. il punto di vista della sociologia per esempio con i libri di Carlo Mongardini (*La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano 1993 e *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Bulzoni, Roma 2007), di Vincenzo Cesareo e Italo Vaccarini, (*La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, V&P, Milano 2006).

72 Ivi, p. 171.

73 Tratterò questa differenza nel prossimo paragrafo.

74 Spesso si imputano a Kierkegaard le origini di certo estremo soggettivismo di alcuni post-moderni, per questo ritengo utile andare a ripensare questo autore.

ne della vita, fino a cadere nella superstizione della vita. Se è più che giustificata la rivolta contro una spiritualità dei secoli passati che impediva il riconoscimento delle esigenze del corpo, quasi a credere che lo spirito o l'anima potessero vivere senza il corpo, oggi invece ci troviamo nella situazione opposta: un'ipervalutazione del corpo senza spirito e forse non è un caso che si voglia mantenere la vita dei corpi a tutti i costi e non si dà peso sufficiente al degrado dello spirito e della psiche.

Ormai qualsiasi sofferenza, anche quella della crescita, viene considerata malattia. Freud, che aveva di fronte il dolore straziante dell'angoscia della nevrosi, di un'angoscia strutturata quindi, nella sua indagine e nella sua pratica ha legato l'angoscia alla malattia e alla repressione sessuale. All'inizio dei suoi studi osserva che nelle nevrosi di angoscia si manifesta una paura senza oggetto, molto simile, in effetti, a quella che ci raccontano i vari autori pseudonimi di Kierkegaard. Solo nel 1925 si rende conto che esiste un'angoscia infantile che è paura di venire al mondo⁷⁵, che è, quindi, paura di tutto. Anche l'angoscia con cui ci si costituisce come adulti è simile: paura di tutto. Ed è questo tipo di vertigine angosciosa della seconda nascita che oggi si reprime e tarda a venire.

Il bambino, scrive Freud, si spaventa davanti alla figura dell'estraneo e forse, aggiunge, riproduce «la condizione del primo stato d'angoscia, durante l'atto della nascita, ossia la separazione dalla madre»⁷⁶. A questo punto mi sovengono le osservazioni di Ernst Bloch su quel senso di estraniamento (*Verfremdung*) che prova il bambino di fronte all'estraneo e che dovremmo sempre provare nella vita⁷⁷.

Oggi si considerano malati anche i bambini che possono provare una sana angoscia per estraniamento, che è parente della meraviglia. È chiaro che se nasciamo nell'angoscia, dobbiamo tuttavia imparare a gestirla. Oggi si vuole cancellarla, immediatamente senza alcuna

75 Freud racconta l'episodio accaduto durante gli esami di aspiranti ostetriche: una di queste aveva detto che la presenza di meconio all'atto della nascita era il sintomo del fatto che il bambino avesse paura. Sicuramente il trauma della nascita è uno dei punti principali della teoria psicoanalitica freudiana, ma il suo nesso con l'angoscia viene trattato nella XXV lezione "L'angoscia" [1915-17] (S. Freud, *Opere*, cit., vol. VIII, p. 549 e s.) e nel cap. VII di *Sintomo, inibizione e angoscia* [1925] (in S. Freud, *Opere*, cit., vol. X, pp. 237-321).

76 S. Freud, "L'angoscia", cit., p. 599.

77 Cfr. E. Bloch, *Estraniamento, straniamento*, in Id., *I volti di Giano*, Marietti, Genova 1994, pp. 90-101. Non è qui il caso di discutere l'eredità kierkegaardiana di Bloch. Voglio solo citare questo passo abbastanza significativo: «[...] la sfera del privato, insieme con la vita di società che l'avvolge con la costrizione dell'apparenza, del *social standard*, è diventata terreno del terrorismo consumistico. [...] dalla nullità spintasi così lontano di chi partecipa, deriva [...] l'uniformità e la banalità dell'esistenza generale, col contrappunto di una noia non solo soggettiva, ma oggettiva. Una tale noia non solo ha bisogno di intensificarsi sino alla nausea, al *tedium vitae*, ovvero giungere alla virulenza per farsi scacciare nuovamente dalla mera smorta noia. Né ha bisogno di rendersi interessante, sino a presentarsi come nichilismo civettuolo, o snobistico, o addirittura filosofico affinché questo piacere maligno cacci a sua volta la noia. La noia autentica si limita semplicemente a rispecchiare il fatto che la vita se n'è andata, e con ciò l'atmosfera, anzi l'aurea in cui non solo vige l'estraneazione degli uomini, ma proprio anche delle cose» (ivi, p. 95 e s.). L'uomo deve essere turbato scrive Bloch, ma in modo giusto. E chiamando in causa Kant, afferma che le «*sublimità* lontanissime dall'uomo ci trasmettono un presentimento della nostra futura *libertà*» (ivi, p. 100). Ovviamente per Bloch la libertà futura è quella che dobbiamo ancora raggiungere, è la libertà dal gioco politico-economico di pochi verso tutta il resto dell'umanità.

scelta di sé alla ricerca di un edonismo che non è certo eudemonia. È vero anche che ormai non proviamo più meraviglia, ma solo curiosità: siamo curiosi di qualche cosa di preciso e circoscritto, che possiamo conoscere o che potremmo a breve conoscere. Non proviamo più meraviglia per il totalmente estraneo e a questo mi sovviene la meravigliosa poesia di Valerio Magrelli: «La legge morale dentro di me [ma aggiungiamo ancora per poco]/ l'antenna parabolica sopra di me»⁷⁸.

Le nuove scoperte scientifiche hanno provato che durante la situazione di angoscia e nel perdurare di situazioni angosciose mancano delle sostanze chimiche e si è pensato che questa mancanza sia la causa dell'angoscia. Nella prospettiva di ridurre lo psichico a quello che si conosce oggi del corpo, si pensa così sia possibile eliminare l'angoscia (e quella grave, come anche le gravi psicosi) con i farmaci.

Arrivare poi alla conclusione che se l'imipramina⁷⁹ fosse stata scoperta prima, come osserva Ferraris nel suo ironico articolo sul nichilismo⁸⁰, non sarebbe stata aperta la via che ha portato al nichilismo, è un modo che impedisce di comprendere la libertà e l'angoscia. L'articolo riduce a un solo fatto di temperamento fisico il fatto che qualcuno sia più melanconico di altri. Non voglio disconoscere l'importanza dei diversi umori dell'animo umano, dovuti alla diversa disposizione corporea⁸¹, che è indice della singolarità che noi siamo, ma sappiamo che non si può ridurre la forma dell'adulto unicamente a una tale disposizione, perché ha inciso l'ambiente in cui è cresciuto, la sua storia infantile. Ma questi sono per Ferraris eventi esogeni, e per lui è più importante trovare un elemento endogeno, anche se forse in futuro potrà essere dimostrato che eventi esterni possano mutare la chimica del corpo e le connessioni neuronali. Sembra quasi che aver individuato l'origine endogena dell'angoscia, possa aiutare a dare forza all'io e alla mente, senza considerare gli eventi esterni di un mondo non proprio adatto al benessere della mente, e soprattutto senza provare mai straniamenti o meraviglia. Forse aspira ad un io chiuso non aperto (debole è un pensiero aperto!!!), un io che può raggiungere con farmaci (che però sono esogeni) un equilibrio che viene considerato ottimale. Ferraris non ha citato Kierkegaard ma Leopardi e Nietzsche e altri, la melanconia dei quali non è più vista come quella dell'uomo di genio, ma come quella di un malato⁸². Ma

78 V. Magrelli, "Piccolo schermo", in *Didascalie per la lettura di un giornale*, Einaudi, Torino 1999, p. 27.

79 M. Ferraris, *Breve storia del nichilismo*, cit., p. 206.

80 Mi meraviglia che uno studioso come Ferraris del tema del nichilismo (che forse è nato con la modernità) creda che il suo superamento possa essere un ritorno al realismo. Tutte le filosofie post-moderne hanno tentato il superamento del nichilismo, ma non per riconoscere realtà ai singoli "oggetti" di indagine della scienza!!!!

81 Citare le lettere di Descartes a Elisabeth von der Pfalz per dire che addirittura il filosofo francese, sostenitore della separazione anima-corpo, poi alla fine sosterebbe la radice fisica della malinconia, perché consiglia alla principessa di curarla con le acque termali (ivi, p. 199), significa essere totalmente lontani dal comprendere il senso di quelle lettere e disconoscere che il filosofo francese, quando tratta l'unione dell'anima-corpo, vede un reciproco influsso: molti hanno anzi visto nelle considerazioni delle lettere e nelle trattazioni delle passioni dell'anima il primo avvio di una medicina psicosomatica. Inoltre Descartes non era un tipo melanconico, eppure ha provato l'angoscia della scelta, come viene ben descritto nei famosi sogni, e sa perfettamente che i sogni non si possono controllare (cfr. Lettera CDI, *Descartes à Elisabeth. Egmond 1^{er} septembre 1645*, in AT, vol. IV, p. 281 e s; tr. it. cit., p. 184).

82 Sicuramente Nietzsche si è avvicinato al punto oscuro della vita e possiamo pensare insieme a Klossowski che abbia raggiunto il silenzio sprofondando nell'abisso: quindi non sarebbe stato malato pri-

in questo modo viene preclusa la via per prendere in considerazione la funzione etica dell'arte. I poeti, e anche Kierkegaard, rappresentano tonalità emotive dell'uomo nei suoi estremi, e permettono così di tenerle vive e contemporaneamente modulate nei loro lettori. Non faccio qui riferimento al teatro greco che permetteva di far vivere le passioni e di modularle, ma mi riferisco ancora a Descartes, che scrive alla principessa Elisabeth di considerare le vicende spiacevoli della propria vita come può farlo lo spettatore a teatro, indicando una modalità per far decantare il proprio dolore.

Sicuramente i risultati attuali (veri, ma sicuramente ancora limitati) delle scienze hanno messo in evidenza che, quando mancano alcuni enzimi, e forse alcune persone ne hanno meno per nascita, si cade in depressione, che è altra cosa dalla melanconia. A parte l'uso inconsulto dei farmaci antidepressivi – necessari nei casi gravi, ma superflui nella maggior parte dei casi in cui non sempre migliorano, ma molte volte peggiorano la situazione – questa via sta diventando il modo per renderci tutti non-liberi, rammolliti, ebei e facilmente dominabili. Poi forse le scienze dimostreranno che il dialogo cambia i nostri enzimi cerebrali!

6. Nessuno è innocente

Tra le righe del precedente paragrafo ho solo accennato ai temi scottanti del pensiero kierkegaardiano, come scelta assoluta tra bene e male, che è prima della scelta tra il meglio e il peggio di ogni particolare situazione. Eppure se queste questioni non vengono trattate crolla tutto il costruito del sé singolare e della relazione con gli altri. Kierkegaard è sicuramente uno dei pensatori che ha tenuto sempre in considerazione la situazione in cui viviamo. Eppure è proprio quel trascendere l'ambiente e la situazione che è segno di libertà. Trascendere non implica trascendenza, ovvero un'entità metafisica verso cui trascendere. Ferma restando questa chiave di lettura di origine blochiana, cercherò di illustrare le indicazioni di Kierkegaard-Vigilius Haufniensis e -Anticlimacus.

Anche Roberta De Monticelli inizia il suo libro sulla persona e la libertà parlando del peccato originale⁸³, ma è solo un prologo che non ha conseguenze nella trattazione del tema, mentre per il nostro autore ha essenziali conseguenze per il tema della libertà e della vita in società. È difficile rimanere ancorati alla trattazione biblica del peccato dopo qualche secolo in cui questo è stato tacciato come fonte del malessere dell'uomo. Nietzsche si è soprattutto scagliato contro il debito verso dio, che tormenta la coscienza che diventa così cattiva. Ma il problema è sorto molto prima, nella modernità.

Anticlimacus definisce l'uomo un rapporto che si rapporta a se stesso. E spiegando la parola spirito, tanto bandita nel secolo passato, usa il termine danese *Selvet*⁸⁴, il sé. Spirito è «un

ma, ma possiamo dire che si è ammalato quasi per scelta filosofica. Kierkegaard, invece, muore lucido: sapeva che il suo era un problema di malattia della psiche che stava distruggendo il corpo (cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, cit., XII, *Appendice A*, pp. 96-97). Se, infatti, per Leopardi possiamo constatare un certo corpo difforme, Kierkegaard era il bel ragazzo di mondo, con molte possibilità.

83 R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, Garzanti, Milano 2012², pp. 9-12.

84 Purtroppo nelle traduzioni correnti viene tradotto con "io", ma non occorre conoscere il danese per comprendere che *Selvet* ha la stessa radice del tedesco *Selbst* (S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Id.*, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 1664).

rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro»⁸⁵. L'uomo è rapporto di finito e infinito, di tempo che scorre e di tempo eterno, di possibilità e necessità, di uno e di molti. L'uomo nasce scisso. Sicuramente le filosofie della mente, le concezioni naturalistiche dell'uomo, che si limitano a considerarlo come è stato e nelle sue possibilità in atto, si limitano a ciò che è esperibile e analizzabile con strumenti più o meno complessi. Poi il resto rimane aperto per una futura conoscenza oppure lo si considera una zona grigia, non analizzabile e di cui non si può parlare. Platone stesso là dove non poteva dare spiegazioni ricorreva al mito⁸⁶. Forse la concezione del peccato originale ha la stessa esigenza.

Tutte le religioni parlano di un tutto divino, nella natura o trascendente la natura. Nella *Chāndogya Upaniṣad* si parla della relazione tra il sé che è ātman e brāhman, l'unità del cosmo. Tutto il percorso di pensiero è stato pervaso da una relazione con la zona oscura delle domande ultime. La scienza oggi può rispondere parzialmente e lascia il resto nell'oscuro. Eppure quella zona oscura e sacra è anche nell'origine collettiva dell'umanità. Noi siamo abituati a considerarci nella nostra individualità separati dal resto della natura, che cerchiamo di dominare, e dagli altri uomini.

Cerchiamo allora di vedere che cosa è successo nella nostra storia a partire dalla modernità, quando si è andato perdendo quel senso sacro della collettività, e questo non per ritornare ad una comunità religiosa come quella che proclama l'Islam, ma per comprendere il rischio del soggettivismo sfrenato, di cui tra l'altro si accusa proprio Kierkegaard. La libertà come noi la concepiamo è quella dei moderni e ha radici nel cristianesimo. Abbiamo sempre delle difficoltà ad accettare che modi di intendere la vita e concetti filosofici, propri della nostra epoca, siano forme secolarizzate di questa tradizione dell'Occidente. Eppure si sa che nella società olistica e aristocratica del mondo greco la libertà era concessa solo come membro della polis, e per questo era implicita la subordinazione del singolo alla sfera comunitaria. Se per la nascita dell'*homo civicus* rimandiamo agli ampi studi nel settore⁸⁷, dobbiamo però ricordare l'elemento importante della religione cristiana per il soggetto singolo. Se l'anima nell'antica Grecia era collettiva, il cristianesimo è un comunitarismo personalistico, che affermando la salvezza del singolo con anima immortale, rompe così quell'identità sociale in cui era assorbita senza residui, rispecchiandola, l'identità personale⁸⁸. Sicuramente uno dei punti essenziali di questo passaggio è quel processo di maggiore interiorizzazione, di cui si è fatto portavoce Agostino.

Cerchiamo allora di avvicinarci a quel luogo oscuro in cui avviene la disseminazione del molteplice⁸⁹ e l'individuazione della singolarità. L'uomo di scienza non può indagare questa

85 Ivi, pp. 1664-1665.

86 In questo caso specifico mi riferisco all'antropologia fantastica del discorso di Aristofane nel *Simposio* 188e-191d.

87 Cfr. E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1941; M. Weber, *Economia e società*, Edizioni Comunità, Milano 1974; E. Voegelin, *The World of the Polis*, in *The collected works of Eric Voegelin*, a cura di A. Moulakis, vol. 15: *Order and History*, t. II, University of Missouri Press, Columbia-London 2000.

88 Cfr. V. Cesario/I. Vaccarini, *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, cit., p. 84 e ss.

89 Anche Roberta De Monticelli che dà molto peso all'individuazione secondaria del singolo come *haecceitas*, e guarda a quella che chiama la zona grigia della spontaneità (cfr. Ead., R. De Monticelli, *La no-*

zona grigia, perché non può dimenticare il proprio vissuto: «[...] è una grande fortuna che il peccato non sia un problema scientifico e che perciò nessun uomo di scienza, come nessun progettista, sia obbligato a dimenticare se stesso per poter spiegare come il peccato è entrato nel mondo»⁹⁰.

Per questo può indagare i vissuti del peccato solo lo psicologo, non inteso come scienziato, ma come il fenomenologo dei vissuti. Egli è sempre un singolo, tuttavia questo non significa che sia staccato dalla sua specie e parli solo per sé: egli è se stesso e la specie; la sua storia è anche la storia dell'umanità. Il mistero è proprio questa relazione del singolo/tutto⁹¹:

Ogni individuo ha la stessa perfezione e proprio per questo non è possibile che gli individui si stacchino l'uno dall'altro come numeri, né che il concetto della specie diventi un fantasma. Ogni individuo è essenzialmente interessato alla storia di tutti gli altri individui, anzi altrettanto quanto alla storia propria. La perfezione dell'individuo in se stesso è perciò la partecipazione perfetta al tutto⁹².

Ho riportato questo passo proprio perché si esca dalla falsa interpretazione del pensiero kierkegaardiano come concentrato solo nell'individualismo della persona. Ma ora cerchiamo di vedere alcuni aspetti di questo problema: all'origine peccato non è la sessualità e la sensualità (la differenza sessuale è dopo), non è la temporalità, né la molteplicità (anche queste vengono dopo), ma è l'angoscia⁹³. Nello stato di innocenza, quando non si ha conoscenza del bene e del male si prova inquietudine, non si lotta perché non c'è niente contro cui lottare: è l'angoscia del nulla.

Questo è il profondo mistero dell'innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia. Sognando lo spirito, proietta la sua propria realtà; ma questa realtà è nulla, questo nulla l'innocenza lo vede continuamente fuori di sé⁹⁴.

Assumere il nulla significa accettare la negazione dentro di sé e aprirsi così all'assunzione di compiti etici. Non bisogna rimanere nel nulla. Anche se Kierkegaard ha sostenuto che l'angoscia e il nulla sono all'origine della nostra perdita di innocenza e contemporaneamente la via per la strutturazione della personalità etica, questo non significa incitare al nulla e all'angoscia, significa solo accettare il nulla che portiamo dentro di noi per iniziare un cam-

vià di ognuno. Persona e Libertà, cit., p. 316 e ss. A questo proposito ricordo che proprio Paul Ricœur ha considerato l'eccezione alla radice del pensiero kierkegaardiano (cfr. Id., *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia 1995). E Kierkegaard sull'eccezione: «Da una parte l'eccezione, dall'altra l'universale e, come se non bastasse, assistiamo a uno strano conflitto tra l'ira e l'impazienza per il rumore che solleva l'eccezione e l'innamorata predilezione che l'universale ha per essa. [...] Soltanto l'eccezione decisa e compiuta in se stessa, nata sul tronco dell'universale, benché in lotta con esso, riesce a salvarsi» (Id., *La ripresa*, cit. p. 105). Anche De Monticelli parla della libertà come danza (Ead., *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, cit., p. 113 e ss.).

- 90 S. Kierkegaard, *Il concetto di angoscia*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, cit., p. 423 e s.
 91 Anche De Monticelli accenna a una differenza ontologica (Ead., *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, cit., p. 157. Cfr. anche la citazione di Scheler a p. 360.
 92 S. Kierkegaard, *Il concetto di angoscia*, cit., p. 389.
 93 «L'angoscia è lo stato psicologico che precede il peccato, vi si avvicina più che può, angosciandosi più che può, senza però spiegare il peccato, che prorompe soltanto nel salto qualitativo» (ivi, p. 487).
 94 Ivi, p. 409.

mino che ci porti fuori dell'angoscia. Solo i *radical chic del secolo passato* hanno pensato di andare a caccia dell'angoscia come segno di genialità.

Nell'angoscia è l'infinità egoista della possibilità, che non tenta come una scelta, ma angoscia col laccio del dolce affanno⁹⁵.

Per Kierkegaard-Vigilius Haufniensis, «l'angoscia è la vertigine della libertà», quando si prova angoscia ci si trova ad un bivio della scelta non si è più innocenti: o si vuole godere il «dolce affanno» rimanendo in una singolarità egoistica (e perdura la disperazione, anche se non lo si sa), o si accetta il peccato, come separazione dal tutto (e ovviamente per l'autore è il tutto-Dio e non il cosmo), e ci si assume la responsabilità della propria non-innocenza, accettando la contingenza e assumendosi, compiti etici. Per questo è importante nella costituzione della personalità questo che giustamente Lacan chiama il secondo taglio (dopo il primo della nascita⁹⁶) quello della legge, del divieto⁹⁷. Con l'accettazione di questo secondo taglio si diventa adulti. Vigilius Haufniensis sottolinea che il peccato è in rapporto con l'egoismo, ma questo non può essere spiegato scientificamente, perché alla sua radice sta la questione: «come nasce l'io?». L'egoismo nasce dopo il peccato, quando con l'angoscia del secondo parto ci si affaccia sul bivio della scelta assoluta, quando lo spirito chiama nell'*Øieblikket* della scelta fra bene e male, accettando l'angoscia per il futuro, l'angoscia per la possibilità⁹⁸. L'angoscia è frutto della libertà, è il primo segno della libertà, che portiamo dentro di noi: «il peccato, come la libertà, presuppone se stesso, e come questa, non si può spiegare da qualcosa che lo precede»⁹⁹. Questo non significa che provando angoscia, siamo entrati nell'ordine della legge e possiamo accettare la nostra libertà. Nell'angoscia possiamo anche perderci. Nel momento della scelta (*Øieblikket*) comincia la storia, ci si coglie come relazione di finito e infinito¹⁰⁰. Il «momento» è quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si incontrano.

La scelta è dopo la libertà. Questo è il punto in cui passa la grande differenza tra fenomenologia forte e fenomenologia radicale. Per Kierkegaard se il bene e il male fossero prima della libertà, potrebbero essere solo un bene e un male relativi alla situazione contingente e a una personalità già acquisita, ma non sarebbe allora la libertà a formare la personalità,

95 Ivi, p. 441.

96 «Nel momento della nascita l'angoscia culmina un'altra volta nella donna; e in questo momento nasce il nuovo individuo. Che una partoriente sia in preda all'angoscia è cosa abbastanza nota. La fisiologia ne dà la sua spiegazione, anche la psicologia deve avere la sua. Come partoriente la donna è di nuovo al vertice di una della parti della sintesi; perciò lo spirito trema, infatti esso, in questo momento, non ha nessun compito, ma è come sospeso. L'angoscia, invece, è una espressione per la perfezione della natura umana» (ivi, p. 455 e s.). La forza della natura afferra la donna nel momento del parto, prova angoscia perché la sua coscienza, il suo sé in quel momento è sospeso, e può perderlo per sempre. È interessante per comprendere tutte le nevrosi post-parto del nostro mondo, dove la natura sempre tace.

97 «Ogni stato viene posto mediante un salto. [...] In ogni stato è presente la possibilità e perciò l'angoscia» (ivi, p. 517).

98 Queste sono forme di angoscia diverse da quelle della libertà vertiginosa, questa è prima e struttura la personalità che proverà angoscia per ogni singola possibilità, per ogni singolo bivio che reclama una scelta, ma questa è un'angoscia già modulata.

99 Ivi, p. 517.

100 Ivi, p. 479.

e questa sarebbe solo finita, quindi, condizionata e non responsabile¹⁰¹. Per questo occorre pensare l'esperienza abissale della libertà¹⁰², e la ripresa o ripetizione che struttura il sé è stata chiamata libertà abissale, perché sospende qualsiasi motivo, qualsiasi interesse particolare. Kierkegaard-Constantius cerca di comprendere come sia possibile la ripetizione, il sé che torna nella contingenza della vita, e sarà il suo allievo-poeta che trova la delucidazione nella figura di Giobbe, che accetta di perdere tutte le cose che ha in nome del Dio-tutto, e poi tutte le cose gli verranno restituite¹⁰³. Vengono sospesi tutti gli istinti, i molteplici motivi che ci spingono dentro, il corpo stesso (per questo è stata pensata l'anima come separata dal corpo¹⁰⁴). Nel momento in cui potremmo perdere tutto, tutte le cose ci vengono restituite: come il proprio corpo, i propri desideri, i propri motivi, la situazione contingente. Questa è la «zona grigia della spontaneità»¹⁰⁵. Qui inizia l'unità di coscienza aperta, unità che si conserva nel differire del tempo: il tutto è nelle singole parti. Nasce così la personalità, la singolarità in relazione a sé e agli altri.

Colui che vive eticamente di [...] sa che per ogni dove c'è una pista ...danza, che anche il più umile degli esseri umani ha la sua, che la danza di colui, quando appunto lo voglia, può essere del pari bella, del pari aggraziata, del pari mimica, del pari mossa come quella di coloro ai quali venne assegnato un posto nella storia¹⁰⁶.

Il rapporto singolare/universale rimane tuttavia sempre conservato perché: se la battaglia di Kierkegaard è rivolta essenzialmente all'universale vuoto, non per questo santifica l'eccezione, staccata e avulsa dal tendere verso l'universale. Solo se viene mantenuta viva la passione e l'impegno per l'universale non si cade nelle varie forme di superstizione delle generalizzazioni¹⁰⁷.

101 Ivi, p. 517.

102 Cfr. R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, cit., p. 168.

103 «Dunque abbiamo una ripresa. Ma quando si presenta? Non è facile dirlo in alcuna lingua umana. Quando si presenta per Giobbe? Nel momento in cui tutte le certezze e tutte le probabilità umanamente concepibili si dimostrano impossibili. [...] dal punto di vista dell'immediato tutto è perduto. C'è solo una via di scampo [...] che egli si pieghi al castigo: potrà allora sperare in una ripresa sovrabbondante (S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 97). Trovo interessante anche le affermazioni di un paragone con il personaggio Filottete di Sofocle, considerato il primo che abbia pensato la scissione tra la sua singolarità e il problema etico del rapporto con gli altri: «Che cos'è Filottete in confronto, Filottete con i suoi lamenti che rimangono sempre in terra e non riescono a spaventare gli dei? Qualè la situazione di Filottete, quando si paragoni con quella di Giobbe, ove l'idea è in perenne movimento?» (S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 89).

104 Questa è anche l'esperienza di Descartes nella meditazione e nella riflessione sul suo meditare, che appare appunto con il titolo di *Meditationes de Prima Philosophia*. È ovvio che nei suoi testi se non si mantengono ben separati l'ambito del meditare dalle sue indagini scientifiche (come lui stesso indica a Elisabeth, cfr. nota n. 5 in loco) si può cadere in una certa ambiguità.

105 Cfr. R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e Libertà*, cit., p. 226.

106 S. Kierkegaard, "L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità", in *Enten-Eller*, cit., p. 144.

107 Cfr. S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 110. Della superstizione ne parla abbondantemente sia in *Enten-Eller*, che ne *Il concetto di angoscia*: «La superstizione e l'incredulità sono ambedue forme della non-libertà» (ivi, p. 134).

Dalla finitezza si può imparare molto, ma non si impara a sentire l'angoscia se non in senso molto mediocre e pernicioso. Chi, invece, ha imparato in verità a essere in angoscia può andare per una sua strada quasi danzando, quando le angosce del mondo finito cominciano il loro gioco e i discepoli della finitezza perdono l'intelletto e il coraggio¹⁰⁸.

Per Kierkegaard-Vigilius la libertà è infinita: una cosa che non si trova in nessun luogo. Il problema del bene e del male viene dopo, perché – osserva il danese – l'uomo pecca non per necessità, ma per libertà, per il dono della libertà. È il dono è ovviamente dell'Altro, sia esso Dio trascendente o natura-dio¹⁰⁹.

7. Il sé nell'ipermodernità

Entrare nell'etico è assumersi la colpa e il pentimento, per questo è assumersi la responsabilità delle proprie azioni che incidono non solo su quelli che sono a noi più vicini, ma su tutta l'umanità:

Da una parte l'eccezione, dall'altra l'universale e, come se non bastasse, assistiamo a uno strano conflitto tra l'ira e l'impazienza per il rumore che solleva l'eccezione e l'innamorata predilezione che l'universale ha per essa. [...] Soltanto l'eccezione decisa e compiuta in se stessa, nata sul tronco dell'universale, benché in lotta con esso, riesce a salvarsi. Questo è il rapporto. L'eccezione nel pensarsi pensa anche l'universale, agisce sull'universale mentre agisce su se stessa¹¹⁰.

Sono innocente se la mia banca guadagna vendendo armi in Africa? Accettare il peccato, ovvero la libertà che mi struttura come singolarità, ha per Kierkegaard l'apertura anche di ideali, di compiti, di valori. Tralasciamo però tutte le conseguenze di un problema di redenzione che investe tutta l'umanità¹¹¹.

Torniamo, allora, al nostro problema etico più limitato: al problema del sé. Non affronteremo qui le modalità indicate nei vari libri di Kierkegaard per modulare l'angoscia, che diventa malattia spirituale e poi anche psichica, se non si vive la fluidità del rapporto del finito con l'infinito: nelle forme meno spirituali, quando ci si incaponisce in un'infinità idealistica senza attenersi al finito, oppure quando si prova angoscia per una cosa inessenziale, particolare e limitata nel tempo.

Ci limiteremo a prendere in considerazione che cosa è accaduto nella nostra epoca, rivolgendoci a ricerche sociologiche e storiche, altrettanto importanti come quelle psicologiche e quelle neurologiche per comprendere quello che è accaduto alla libertà nel nostro mondo, senza fare generalizzazioni improprie.

Abbiamo già accennato (e Kierkegaard lo evidenzia in più parti della sua opera¹¹²) che è il cristianesimo che ha strutturato la singolarità come tale e ha posto la concezione della libertà

108 Ivi, p. 589.

109 Ovviamente per il danese il dono può essere solo di Dio e non del dio-natura.

110 S. Kierkegaard, *La ripresa*, cit., p. 109.

111 Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto di angoscia*, cit. p. 31. Tralascio anche tutti i riferimenti che mi suggeriscono autori che hanno pensato una redenzione laica.

112 Cfr. ivi le pagine sul perché solo il cristiano è peccatore. I greci vivevano nell'innocenza.

alla base della vita e della cultura dell'Occidente. Sappiamo e possiamo vederlo ogni giorno come gli altri popoli siano molto più comunitari e meno individualisti, fino addirittura ad immolarsi per gli altri. Cosa questa impossibile per il nostro mondo.

Il cristianesimo ha posto l'individualità e ha posto l'unità trascendente irrigidita: una cosa mitigava l'altra. Tolto l'irrigidimento dell'Altro, si è destrutturata anche la personalità e il sé. Anche la figura paterna del divieto è venuta meno. Risultato è che *la libertà è divenuta arbitrio di ogni singolo*¹¹³, di fare quello che vuole, quindi, fuori da un terreno etico. Ognuno sente il vicino come quello che gli toglie la libertà, e la libertà è diventata una richiesta sempre insoddisfatta. Si aspira ad una libertà totale che erroneamente alcuni leggono come quella libertà vertiginosa di cui per esempio parla Kierkegaard, e dopo di lui molti altri. Il tipo di libertà che richiede oggi il singolo non è però etica, non ha a che fare con compiti etici né con assunzione di responsabilità, ma solo con i desideri e i motivi interni di una singolarità frammentata e ancorata ad un presente immediato, alla «dimensione esperienziale di un sé caratterizzato da una soggettività ipertrofica combinata con una bassa significatività esistenziale»¹¹⁴.

In questo mondo ipermoderno, ereditato dal cristianesimo, è rimasta una ipersoggettività, che tuttavia non raggiunge un sé, al massimo ha un sé minimale o debole, ma rimane ancorata ad un egoismo autoreferenziale e autocelebrativo, attaccato al presente, con un disimpegno dominante come anche soffocato dall'impossibilità di elaborare ideali e valori, che non vanno oltre il proprio benessere fisico. Il duplice disimpegno verso il passato, inteso come tradizione e verso il futuro, inteso come progetti e ideali e impegni «alimenta – come osservano Cesareo e Vincentini – l'esperienza illusionistica di una vertiginosa libertà e di una sovrana autodeterminazione nella costituzione della propria esistenza»¹¹⁵.

Oggi si chiama libertà *l'arbitrium*, la possibilità del singolo ego di fare quello che vuole in un dato momento, senza assumersi impegni per il futuro: si scambia la felicità con la dimenticanza e l'oblio degli impegni presi, perché domani sono un'altra persona che non vorrà quello che ha voluto oggi. *Ma questo arbitrio del mondo contemporaneo non ha niente a che vedere con la vertiginosa libertà che fa crescere, porta al sé e all'assunzione della responsabilità.* Questo *arbitrium* che è l'intensificazione della libertà cristiana senza il limite dell'Altro, ereditata dal mondo anglo-sassone dell'utile e del mondo privato scisso da quello del cittadino e dalla comunità¹¹⁶, è di fatto la libertà che Kierkegaard descrive come quella dell'esteta, del dandy, quindi una possibilità dell'umano, ma non la sola.

Indagare come si possa uscire da questa situazione aprirebbe molti sentieri e discussioni, che non è qui il luogo di iniziare. Per concludere vorrei riallacciarmi alle neuroscienze e alle

113 Cosa diversa dal libero arbitrio, che è sempre in relazione con l'infinito, e che nella sua apparizione nei testi antichi e moderni della cristianità trova sempre in Dio il suo limite.

114 V. Cesareo / I. Vaccarini, *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, cit. p. 177. Peccato che poi i sociologi descrivendo la situazione odierna della società, mettano in risalto le visioni del mondo dominanti nel post-modernismo, quasi ad accusarli di questa situazione che si è venuta a creare, come se siano le idee muovere il mondo. Se sicuramente non è la solo economia a determinare le situazioni, tuttavia sicuramente non le sole idee.

115 Ivi, p. 166.

116 Diventano allora molto interessanti le pagine in cui Ernst Bloch parla della comunità che ancora non c'è, e del dio che sarà.

Il tema di B@bel

generalizzazioni che partono da alcune loro scoperte scientifiche. So che sono alla caccia di immagini di quali zone si accendono durante l'esperienza mistica e la meditazione buddista. Forse un giorno potrebbero anche registrare i cambiamenti dei nostri neuroni e la chimica del nostro cervello durante l'esperienza della libertà abissale prima dell'assunzione della responsabilità. Ma se la nostra società continuerà ad avere bisogno solo di soggettività frantumate, i neuroscienziati non potranno registrare l'esperienza della libertà vertiginosa, che nella "zona grigia della spontaneità" costituisce la personalità. Allora sarà la vittoria della necessità.

Roberto Cipriani

DONNE E RELIGIONI

Premessa

Nella sua originale e didascalica ricostruzione di una sorta di mappa cronologica delle religioni (*The Histomap of Religion* edita nel 1966, ma già pubblicata da John B. Sparks nel 1943) la storica Anne Spark Glanz sostiene che già 160.000 anni fa la fecondità della donna era considerata una potenza naturale (che molto più tardi corrisponderà in qualche modo al concetto di *mana*, lemma di origine polinesiana che sta ad indicare una forza straordinaria presente in un soggetto umano o in un altro elemento naturale e che può estrinsecarsi attraverso pratiche rituali e/o sacrificali). Ma nel contempo mancava probabilmente pure la consapevolezza della funzione procreatrice maschile, di cui si è potuto avere contezza piena solo in epoche successive.

Risalirebbe in particolare a centoventimila anni fa l'attribuzione di un significato religioso all'unione generatrice, in stretta affinità con la potenza divina e con la sensazione di appagamento. Mentre ancora più recente (centomila anni fa) sarebbe il sorgere di tabù e di cerimonie a contenuto sessuale miranti alla preservazione della capacità creatrice sia maschile che femminile.

Peraltro la religione come rappresentazione, in particolare come danza (femminile, ma anche maschile), è attestata già nel periodo dell'*Homo sapiens*, cioè nel paleolitico superiore (conclusosi verso l'8.000 avanti Cristo, con il ritiro dei ghiacci): è quanto proverebbe una raffigurazione presente nelle grotte dell'Addaura sul versante occidentale del monte Pellegrino, nei pressi di Palermo.

Ottantamila anni fa invero i rituali non avevano relazione né con l'osceno né con il puro ed è solo con il passaggio dal nomadismo al sedentarismo (caratterizzato da una forma di agricoltura stabile) che si ebbe un aumento dei culti legati alla natura ed alla fertilità. Inoltre restava forte la dipendenza del genere umano dalla coltivazione del suolo e dalla presenza di animali (da accrescere sempre più di numero, grazie alla riproduzione). La stessa fertilità della flora e della fauna era associata a quella umana: si praticavano riti a carattere propiziatore (soprattutto di tipo sessuale): 20.000 anni fa sorgeva il rito detto della Venere di Willendorf (o di Savignano), la quale era connotata da molti attributi della fecondità, cioè fianchi adiposi e grandi seni (che si ritrovano anche nelle grotte spagnole di Altamira ed ancor più nell'arte detta di Cro-Magnon, dal nome della località francese della Dordogna dove sono stati scoperti dei reperti risalenti al magdaleniano, cioè a circa 18.000-10.000 anni fa).

Ancora in Spagna, a Cogul, si trova una decorazione pittorica (realizzata 18.000 anni fa o un po' più tardi) che rappresenta una danza di donne attorno ad un uomo.

Culti fallici compaiono in India qualche migliaio di anni dopo. Tali riti permangono nell'induismo con Linga (simbolo maschile) e Yoni (simbolo femminile).

Intanto cominciavano a svilupparsi le figure di dei tribali e re-divinità, mentre trovava diffusione anche il culto della dea madre, collegata alla natura ed alla fertilità (Iside, Astarte – protettrice delle prostitute, le quali operavano nel suo tempio, – Rea, Afrodite, Cibele – di cui è figlio Attis, protettore della natura e destinatario di un culto affine a quello cristiano); – presso gli Ashanti (popolazione sudanese attualmente nel Ghana) erano già presenti alcune dee della terra; presso gli egiziani si venerava Hator, dea madre raffigurata come mucca (mentre il bue era simbolo di Api).

1. L'era pre-cristiana

Tra il 4.500 ed il 2.500 avanti Cristo giungevano in Europa dall'oriente popoli ad organizzazione patriarcale (androcentrica), ma nel centro dell'Asia sopravviveva nondimeno il culto della Grande Dea (Nanaia o Anahita): Gengis Khan le si prostrava nove volte.

Nel nord-est dell'India era Leimaren la dea suprema, fonte della creazione e della parola sacra. Invece nell'isola giapponese di Hokkaiko prevaleva Fuchi-kamui, dea del fuoco e della casa.

In Africa presso i Bantu la parte del corpo femminile destinato alla procreazione era considerata un tempio ed era detta Lemba.

Presso i pellerossa Navajo c'era Asdzáá-nadleehé, la dea che si rinnova, mentre la madre cosmica era detta Shima.

Per gli Aztechi la dea della terra era Coatlicue, quella della fertilità Chicomecóatl, quella del mais Xilonen.

Presso i Maya si venerava una dea della procreazione, detta Ix Chel. E nelle Ande c'è tuttora il culto della Pachamama, cioè la madre terra. In Australia poi la gran madre ha il nome di Kunapipi.

Per gli Inuit, gli eschimesi del Canada, la dea per eccellenza è Nulijok (o Sedna).

Singolare è infine il caso della Corea dove lo sciamano è quasi sempre donna (*mudang*).

Va anche ricordato che fra il 3000 ed il 2000 avanti Cristo è documentato in Egitto il culto fallico del dio Min. Presso i Fenici si venerava la Signora di Byblos.

Zeus (Giove) ed Era (Giunone) rappresentavano nel mondo classico greco-latino l'idea di unione (perpetuata più tardi anche nel calendimaggio, con il matrimonio fra il re e la regina di maggio). Presso i Sumeri c'era la dea luna. La grande madre-terra era venerata dagli Hittiti e dai Cretesi (al tempo di Minosse). La madre-terra greca era Gea, ma in particolare Demetra (Cerere) proteggeva le messi e Flora e Pomona la frutta.

Ermes (Priapo) era il dio fallico greco-romano. Nel contempo si sviluppava il culto di Dioniso (misteri dionisiaci), cui seguirono poi i misteri baccanali.

Eostic era la dea teutonica della fertilità (divenuta poi Ester, presso i cristiani). Soprattutto tra gli ebrei si ricordava il "seme di Adamo" e si rispettava il principio della vita negli animali.

Va anche detto che la concezione riguardante il condottiero vincitore era tale da farlo considerare un dio; lo stesso dicasi per il re, da trattare ugualmente come un dio per il potere esercitato.

Un ruolo importante hanno le tre consorti della trinità induista (Brahama, Siva, Visnu):

Sarasvati (dea della sapienza), Lakshmi (dea della bellezza), Kali (o Parvati, moglie di Siva o Durga). Yashoda è poi la dea nutrice di Visnu. Sempre presso gli induisti i numi tutelari dei villaggi sono Mata, o Amba o Amma cioè mamma. Aditi è la dea infinita, Nirrti quella ctonia, Prthivi la grande terra, Kali è la dea feroce, Tripurasundari e Lakshmi quelle benefiche. Le dee consorti (tra cui Aindri), di derivazione sanscrita, sono obbedienti ai mariti, invece quelle locali sono più indipendenti. Infine va ricordato che il fiume Gange, detto Ganga, è una dea, regina di tutte le dee come personificazioni dei fiumi. Però va anche chiarito che la situazione è androcentrica: la lettura dei Veda è proibita alle donne, che per giungere alla liberazione ultima devono sperare di rinascere come uomini. La moglie mangia dopo il marito, non lo nomina ma lo serve. Durante il ciclo mestruale la donna non può accedere alla parte più interna dei templi¹.

Secondo una norma della legge ebraica era consentito solo all'uomo di ripudiare la donna e non viceversa. Lo stesso accadeva in epoca romana, durante la quale operarono pure delle diaconesse.

2. Gli inizi del cristianesimo

Nel III secolo dopo Cristo gli gnostici consideravano Maria di Magdala un'apostola e permettevano funzioni sacerdotali femminili: non a caso nella cattedrale di Marsiglia c'è una raffigurazione di Maria Maddalena che evangelizza.

Grande importanza ebbe pure Elena (247/248-328/335), madre di Costantino. Dunque nei primi tre secoli c'è stata un'attribuzione di maggior potere alle donne (poi di nuovo nel XII e XIII secolo, nonché nel XVI e XVII, ma questi ultimi dati sono controversi). In campo cristiano è da menzionare Marcella, vedova romana, che con la sua seguace Paola (347-404) – più tardi detta la Vecchia – riuniva gruppi di donne altolocate e dedite ad una vita di pietà e povertà. Va citata anche Perpetua, sorella di Agostino e fondatrice di un ordine femminile.

San Gerolamo fu sostenitore della verginità femminile («cesserà di essere una donna e sarà chiamato uomo»), favorendo così un'ambigua condizione di potere e subordinazione insieme. Quattro donne emersero fra le altre: Eudossia, Pulcheria, Teodora ed Irene.

Nel vangelo di Luca, 8, 1-3, già si parlava di varie donne operanti insieme con Gesù:

In seguito Egli se ne andava di città in città e di villaggio in villaggio, predicando e annunziando la buona novella del regno d'Iddio, mentre i Dodici erano con lui, come pure alcune donne, che erano state liberate da spiriti maligni e da malattie. Maria, detta Maddalena, dalla quale erano usciti sette demoni, Giovanna moglie di Cuza procuratore di Erode, Susanna e molte altre, che li assistevano coi loro beni.

Di loro si è persa quasi ogni traccia storica: ma vi pone qualche rimedio Carla Ricci in un suo pregevole contributo².

È nel IV secolo che comincia a diffondersi il monachesimo femminile. Gregorio Nissenò

1 Cfr. C.T. Ferretti, *Donne e religioni: un rapporto poliedrico*, in «Prospettiva Persona», n. 31, 2000, pp. 43-47, *passim*.
2 Cfr. C. Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, D'Auria, Napoli 1995.

parla di sua sorella Macrina (offrendoci così la prima biografia cristiana dedicata ad una donna) e ricorda in modo accorato la lamentazione funebre delle consorelle colpite dalla perdita della loro maestra, fatta oggetto di grande venerazione:

È stata spenta la luce dei nostri occhi;
è stato tolto il lume della guida delle nostre anime;
è stata distrutta la sicurezza della nostra vita;
è stato tolto il sigillo dell'immortalità;
è stato strappato il legame della concordia;
è stato abbattuto il sostegno dei deboli;
è stato soppresso il rimedio dei malati.
Grazie a te anche la notte era per noi illuminata in luogo del giorno della tua vita pura;
ora invece anche il giorno si cambierà in tenebra³.

Secondo Elena Giannarelli che introduce, traduce ed annota l'opera del Nissenò,

il IV secolo è uno dei momenti chiave nella storia della Chiesa antica: caratterizzato dal diffondersi, da Oriente a Occidente, di un fenomeno importantissimo come il monachesimo, esso assegna soprattutto la definitiva affermazione della religione cristiana, con la conversione delle classi sociali più elevate dell'impero. Ciò avviene grazie all'apporto dell'elemento femminile, più aperto e disponibile ad accogliere novità religiose quando queste diano dignità e valore nuovi a una categoria definita dalla tradizione ebraica e pagano-classica come sinonimo di debolezza. La donna costituisce per il cristianesimo un problema notevole che proprio in questa età si cerca di risolvere⁴.

Ma qual è l'esemplarità biografica, teologica e filosofica insieme del caso di Macrina?

Attraverso la santità della protagonista si esalta nella sua realizzazione concreta il solo modo che l'essere umano ha di giungere alla perfezione. I presupposti sono: la rinuncia ai valori terreni, il superamento della propria dimensione fisica, l'imperturbabilità, una tensione continua verso Dio, l'abbandono totale alla sua volontà, il prevalere dello spirito sulla carne. "Filosofia" intesa in questo senso è il tema centrale dell'opera; lo si vede subito fin dalla premessa del libro: anche il genere letterario scelto è in linea perfetta con un simile assunto. Si tratta di una biografia filosofica; ciò consente di seguire il progresso del personaggio verso una dimensione superiore a quella propria dell'uomo comune.

Caratteristica del Nissenò è la concezione dinamica della virtù, per cui il raggiungimento della santità prevede una serie di tappe. In questo *iter* concepito in modo dialettico, dove ogni fase è un superamento della precedente, c'è un elemento immutabile: la vocazione, che non viene mai meno, malgrado ostacoli e opposizioni. Nel caso della sorella, Gregorio deve misurarsi con l'handicap naturale di Macrina, che è una donna⁵.

Agostino scrive di sua madre Monica, Gregorio Nazianzeno di sua madre Nonna, Gerolamo di varie donne, vergini e vedove. Clemente Alessandrino (studiato soprattutto da Giuseppe Lazzati) è il teorico dell'uguaglianza fra uomo e donna.

3 G. Di Nissa, *La vita di Santa Macrina*, Fabbri Editori, Milano 1997, p. 132.

4 E. Giannarelli, in G. Di Nissa, cit., pp. 13-14.

5 Ivi, pp. 36-37.

Dopo qualche tempo, «nel nono secolo le donne cristiane, le loro famiglie e i loro consiglieri ecclesiastici avevano creato un'alternativa ai ruoli convenzionali consentiti alle donne nelle società precedenti. Nell'Europa cristiana, le donne devote potevano lasciare le famiglie, evitare il matrimonio e le gravidanze. Potevano diventare "spose di Cristo" e raccogliere i frutti della loro unione spirituale»⁶.

In effetti

l'eredità lasciata alle donne europee del nono secolo dalla cultura greca, romana, ebraica, celtica e germanica si basava soprattutto su tradizioni che giustificavano e perpetuavano la loro subordinazione, ma in parte essa fu anche rappresentata da immagini e memorie di donne che conferivano loro potere. La vita e gli insegnamenti di Gesù di Nazaret, più tardi istituzionalizzati nella forma della fede e delle pratiche della Chiesa cristiana, contribuirono sia alle tradizioni basate sul potere, che a quelle basate sulla subordinazione della donna⁷.

Le donne europee, come le donne di epoche precedenti, vissero quindi in una cultura in cui i valori, le leggi, le immagini e le istituzioni decretavano la loro inferiorità e imponevano la loro subordinazione agli uomini. La subordinazione femminile fu, tra le tradizioni ereditate dalle donne europee, la più potente e resistente⁸.

Conclusione

Un significativo indicatore del rapporto intercorrente fra condizione femminile e contesto cristiano e cattolico è costituito dalla dinamica relativa al misticismo o meglio ai diversi misticismi che hanno attraversato tante generazioni di donne⁹, assoggettate anche in questo campo al potere definitorio degli uomini (teologi, filosofi ed esponenti dell'apparato ecclesiastico).

Una prima verifica si può avere a partire dalla lettura dell'opera di Egeria, scritta nel IV secolo come diario di viaggio in Terra Santa. L'autrice non si era permessa di cimentarsi in ipotesi e suggestioni relative a testi biblici: questo era compito riservato ai vescovi, ai sapienti, comunque a degli uomini. Già il suo viaggio ai luoghi santi era stato un azzardo. Non avrebbe dovuto andare oltre, con commenti e riflessioni personali¹⁰.

In pratica «quelle forme di misticismo che erano compatibili con le prospettive ecclesiastiche dominanti vennero lasciate fiorire, e quelle che non lo erano vennero eliminate»¹¹.

Insomma potere e conoscenza sono sempre in stretta relazione. Ed il genere fa spesso da spartiacque nell'esercizio del potere stesso anche in campo religioso e spirituale, indipendentemente dalle buone intenzioni dei soggetti coinvolti. Di conseguenza la costruzione storico-

6 B.S. Anderson/J. P. Zinsser, *Le donne in Europa. I. Nei campi e nelle chiese*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 129; edizione originale, Harper and Row, New York 1988.

7 Ivi, p. 113.

8 Ivi, p. 138.

9 Cfr. Aa. Vv., *Le donne di Dio*, in «Religioni e Società», XX (gennaio-aprile 2005), pp. 6-77.

10 Cfr. G.M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995/1997, p. 76.

11 Ivi, p. 341.

sociale del misticismo è un'operazione di tipo patriarcale, di cui le donne diffidano. Di fatto sarebbe avvenuta un'appropriazione indebita da parte degli ecclesiastici e degli accademici i quali si sarebbero impossessati strumentalmente della mistica e della spiritualità «conservando ad esse il potere ma assoggettandole ad un tornaconto maschile, oppure privandole del potere e perciò addomesticandole e femminilizzandole»¹². In tal modo tutto resta tranquillo, senza cambiamenti in campo pubblico, nella politica, cioè dove si esercita il potere reale.

Il definitiva il misticismo femminile è frutto delle contingenze storiche legate ai rapporti di genere e di potere e quindi rimane il precipitato ultimo di una costruzione sociale che va smontata punto per punto al fine di ricostruire, consapevolmente, i vari passaggi che hanno portato alla situazione presente. Per Grace Marion Jantzen, in fondo, proprio il decostruire il misticismo è oggi «il compito mistico» per eccellenza¹³.

Per secoli la donna ha subito mortificazioni di natura spirituale e corporale. In qualche modo le è stata negata la possibilità di esprimersi al meglio delle sue potenzialità senza sottostare a limiti imposti dall'altro e dall'alto. Ora si assiste anche ad una singolare “rivincita”: proprio le donne, a lungo tenute lontane dall'altare e dalle decisioni più importanti, si stanno riappropriando di uno spazio che è loro dovuto nella Chiesa. Ed ecco che sposando inaspettatamente anima e corpo propongono una mirabile simbiosi fra spirituale e materiale giusto in un ambito non facilmente soggetto a restrizioni di sorta, quello della preghiera. Appare dunque singolare e straordinaria insieme la “provocazione” di cinque teologhe spagnole che hanno scritto altrettanti saggi sulle possibilità offerte dal pregare con i cinque sensi del corpo, cioè udito, vista, tatto, olfatto e gusto. La felice coniugazione di elementi ascetico-contemplativi e fisico-corporali praticabili dall'orante attraverso orecchi, occhi, dita, naso e palato rende più partecipata, unica, non ripetitiva l'esperienza della preghiera. Così l'udito serve per ascoltare la parola di Dio, ma anche se stessi; l'olfatto converte la preghiera in sensazione divina e dà l'idea del profumo di Cristo nell'esistenza umana (Mt 26, 7 e Mc 14, 3); la vista richiama alla mente il valore dello sguardo femminile, di quello divino e della stessa Maria; il gusto si accompagna al vissuto della convivialità eucaristica; il tatto mette in campo le medesime sensazioni provate dalla figlia di Giario (presa per mano da Gesù ed alzatasi dal letto di morte) e dall'emorroissa che aveva toccato il Figlio dell'uomo con viva fede – dopo essere rimasta a lungo senza sperimentare alcun contatto umano, reietta com'era per il suo stato di impurità¹⁴.

Come si vede non solo sono delle teologhe a scrivere di questo ma anche le fenomenologie esemplarmente citate hanno come protagoniste delle donne, che dunque recuperano in pieno la loro dignità¹⁵ e restano degne di memoria¹⁶, sulla scorta di quanto avvenuto alla don-

12 Ivi, p. 347.

13 Ivi, p. 353.

14 Cfr. I. Gómez-Acebo (a cura di) / A. Fuertes Tuya / M. Zubia Guinea / M. Navarro Puerto / T. León Martín, *Pregare con i sensi. L'esperienza di cinque teologhe*, Paoline, Milano 2000; edizione originale, Desclée de Brouwer, 1997.

15 Cfr. R. Sennett, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, il Mulino, Bologna 2009.

16 Cfr. L. Scaraffia / G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2009, in particolare G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, pp. 61-113; D. Rigaux, *La donna, la fede, l'immagine negli ultimi secoli del Medioevo*, pp. 157-176; G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, pp. 177-225; M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'a-*

na di Betania che infranse un vaso prezioso per versarne il profumo sul corpo del Signore, il quale nonostante lo sdegno di taluni così testimoniò il suo apprezzamento verso di lei: «in verità vi dico: ovunque sarà predicato il Vangelo nel mondo intero, si parlerà pure di quello che ella ha fatto, in memoria di lei» (Mc 14, 9).

postolato sociale (1650-1850), pp. 327-373; K. Barzman, *Immagini sacre e vita religiosa delle donne (1650-1850)*, pp. 419-440; L. Scaraffia, *Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo* (dal 1850 alla «Mulieris Dignitatem»), pp. 441-493. Cfr. pure C. Militello, *Primavere ed inverni del femminile nella Chiesa*, in «Presbyteri», n. 8, 2009, pp. 583-594.



Paolo D'Angelo

COSA È SUCCESSO ALL'ARTE DI MASSA?

Vorrei cominciare da due libri recenti. Il primo è un volume postumo di Eric Hobsbawm, *Fractured Times*, pubblicato nel 2012; il secondo è l'ultimo saggio di Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, apparso all'inizio di quest'anno, 2013. Difficile immaginare due autori più distanti. Eric Hobsbawm è il grande storico del Novecento, l'inventore del "secolo breve", tenacemente legato nelle sue analisi ai presupposti del marxismo, continuamente riaffermati anche dopo la caduta del muro di Berlino. Vargas Llosa è il celebre scrittore peruviano, l'autore della *Ciudad y los perros*, ma anche il politico liberale che è sceso in campo quando il suo paese di origine pensò di nazionalizzare la banca centrale, candidandosi alle elezioni presidenziali con un piano di salvaguardia della libertà di mercato. Su qualsiasi tematica della storia recente penso che Hobsbawm e Vargas Llosa darebbero valutazioni differenti, anzi diametralmente opposte. E se chiedessimo loro una ricetta o una indicazione per il futuro, è chiaro che guarderebbero in direzioni antitetiche. Se partecipassero ad un confronto politico diretto, temo avrebbero difficoltà a trovare un terreno comune di intesa.

Eppure quando si tratta della situazione dell'arte, quando la domanda alla quale si deve rispondere è quella sulla evoluzione delle arti nel secolo che si è appena chiuso, e quella congiunta sul futuro che le attende nel nuovo millennio, le loro posizioni cessano di scontrarsi. Le divergenze svaniscono, e il marxista duro e puro, come solo certi marxisti inglesi sanno oggi essere, va a braccetto col difensore del liberalismo. Infatti entrambi sono profondamente convinti che l'arte, che le arti siano precipitate in una crisi senza ritorno. Di più, che l'arte, che le arti così come le abbiamo conosciute ed amate nei lunghi secoli della loro storia, almeno della loro storia moderna, siano ormai sparite. Quelle che sopravvivono sono fantasmi, e i fantasmi sono apparizioni del morto. Le arti sono, alla lettera, scomparse nella forma in cui le conosceamo, e a farle sparire, ad ucciderle, è stata un'altra arte, sono state altre arti, che però dell'arte e delle arti usurpano solo il nome, essendo in realtà qualcosa di completamente differente: industria, merce, intrattenimento, imbonimento. A far sparire l'arte è stata l'arte di massa, che ha sostituito ai sacri riti dell'arte "alta" (*high art*) i bacchanali di una "low art", che a rigore arte non è.

Hobsbawm intona un'elegia sulla scomparsa della grande arte borghese che ha celebrato i suoi trionfi nell'Ottocento, e che aveva i suoi templi nella Pinacoteca e nel Salon, nel Teatro d'Opera e in quello di prosa, nella Sala da Concerto e nella Biblioteca. A nulla sono valsi i tentativi dell'Avanguardia Novecentesca di mantenere alto il ruolo dell'arte nella società. Hobsbawm (nato nel 1917, morto nel 2012) ha frequentato questi luoghi per tutta la vita, ma quando si guarda intorno vede soltanto vecchi, europei e snob, e ne ricava la prova che quello è, alla lettera, il mondo di ieri. Il presente è altrove, lo sviluppo della società ha inondato le nostre vite di infinite esperienze culturali sonore, visive e verbali, che però non hanno più alcun rapporto con i prodotti di quelle attività particolari che erano le arti tradizionali, col

loro status privilegiato di pietre di paragone del buono e del cattivo, portatrici di valori quali la verità, la bellezza e la catarsi¹.

Vargas Llosa non è più conciliante, né più ottimista. Anche per lui l'arte, e con essa la cultura "alta" è sparita. Nel suo libro, tuona contro «la desaparición de la alta cultura, obligatoriamente minoritaria por la complejidad y a veces hermetismo de sus claves Y códigos, y la masificación de la idea misma de cultura»². E sparizione della cultura significa in primo luogo sparizione dell'arte così come l'abbiamo intesa e conosciuta per secoli:

La inmensa mayoría del género humano no practica, consume ni produce hoy otra forma de cultura que aquella que, antes, era considerada por los sectores cultos, de manera despectiva, mero pasatiempo popular, sin parentesco alguno con las actividades intelectuales, artísticas y literarias que constituían la cultura. Ésta ya murió, aunque sobreviva en pequeños nichos sociales, sin influencia alguna sobre el *mainstream*³.

L'anatema contro l'arte di massa sembra veramente mettere assieme gli opposti inconciliabili. Vargas Llosa, per esempio, deve arrampicarsi sugli specchi per dimostrare che la sua analisi è diversa da quella che Guy Debord, marxista, rivoluzionario, avanguardista, consegnava al suo testo famoso del 1967, *La société du spectacle*. La sostanziale identità dei titoli tra l'opera del padre del situazionismo e quella dello scrittore peruviano la dice lunga su quanto siano convergenti, se non il tono delle loro analisi, per lo meno il loro obiettivo polemico.

Altre convergenze, non esplicitate né da Hobsbawm né da Vargas Llosa, tuttavia, dovrebbero ingenerare imbarazzi ancora più vivi. È del tutto evidente, infatti, che dietro il discorso di entrambi si delinea l'ombra lunga di due autori le cui analisi hanno fornito sicuramente, all'uno e all'altro, le idee di fondo, i punti di riferimento teorici, e talora persino il lessico. Ci riferiamo, lo si sarà compreso, alle analisi di Theodor Wiesengrund Adorno, soprattutto quelle contenute nella terza parte della *Dialektik der Aufklärung*, e a quelle di Walter Benjamin, soprattutto quelle contenute in *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Dal primo, tanto lo storico che lo scrittore riprendono la convinzione che la produzione di massa trasporta nella cultura i caratteri della produzione industriale in genere, dando vita obbligatoriamente a prodotti standardizzati e intercambiabili, il cui unico scopo è quello di intrattenere e divertire; dal secondo il presupposto che alla radice di tutto c'è la possibilità della riproduzione virtualmente infinita, che fa perdere all'opera, insieme alla sua unicità, la sua "aura", e spinge lo spettatore a forme di fruizione distratta.

Ci si potrebbe soffermare a lungo sulle diversità di lettura dell'arte di massa in Benjamin e Adorno, testimoniate tra l'altro dalle lettere che si scambiavano negli anni che precedettero la stesura dei loro lavori. Ma in questa sede ci interessa poco. Molto di più ci interessa, per dir così, proprio l'epoca in cui hanno pensato le loro tesi. Il motivo è presto detto, a costo di esprimerci in termini un poco grossolani. Appare strano che testi scritti in una situazione storico-politica particolarissima, e quasi cento anni fa (mi correggo, novanta), possano ancora fornire la trama, il senso e il tono di analisi condotte oggi: eppure è proprio quello che

1 Cfr. E. Hobsbawm, *Fractured Times*, tr. it., *La fine della cultura*, Rizzoli, Milano 2013, *Prefazione*.

2 M. Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, Prisa, Madrid 2012, p. 35.

3 Ivi, pp. 30-31.

accade, non soltanto a Hobsbawm e Vargas Llosa, ma anche, per esempio, a molti lavori sulle arti di massa concepiti nell'ambito dei cosiddetti *Cultural Studies*.

Appare strano, non soltanto perché nel frattempo sono cambiate le tecniche di riproduzione, la natura delle opere, i pubblici a cui si rivolgono, e le arti stesse coinvolte nel processo di industrializzazione e massificazione. Tutto questo è indubbio, e identificare questi cambiamenti sarà il compito che affronteremo in questo saggio. Sofferamoci su una differenza preliminare difficilmente sottovalutabile: tanto Benjamin che Adorno, il primo direttamente e il secondo indirettamente, quando parlavano di arte di massa avevano sotto gli occhi la massificazione delle arti indotta e causata dai grandi totalitarismi del Novecento, la funzione delle arti di massa nella Germania nazista e nella Russia stalinista. È vero che Adorno scrive negli Stati Uniti ed è colpito dall'industria culturale statunitense⁴; ma resta un fuoriuscito che pensa e compara ciò che vede a quello che succedeva nella sua patria prima e dopo l'avvento al potere di Hitler. Bisogna dire, allora, che ad essersi realizzata, e per fortuna, non è l'alternativa militante proposta da Benjamin, che non vedeva che la estetizzazione della politica, da un lato, e la politicizzazione dell'arte, dall'altro. Ad evidenza, il modello di arti di massa con cui abbiamo avuto a che fare nella seconda metà del Novecento non è quello essenzialmente asservito alle dittature, ma piuttosto quello che colloca la sua funzione all'interno dei regimi democratico-liberali delle società avanzate. È all'interno di questi sistemi e di queste culture che le arti di massa hanno prosperato e hanno espletato i loro effetti, costituendo senza dubbio, in termini quantitativi, il più notevole fenomeno culturale dei tempi recenti, paragonabile nelle sue conseguenze soltanto all'altro fenomeno di lungo periodo che ha caratterizzato, sul piano culturale, lo sviluppo di queste società, e cioè l'enorme incremento dei livelli medi di istruzione. Per la prima volta nella storia abbiamo avuto a che fare con popolazioni nelle quali praticamente tutti hanno accesso ad un'istruzione di base, e una quota di popolazione sempre più alta ha la possibilità di accedere ad una istruzione superiore. Anche se questo accade di rado nelle analisi dell'arte di massa, credo che necessario in primo luogo tenere presente la correlazione tra arte di massa e istruzione di massa: questo ci aiuterà, penso, a impostare in termini più disincantati e sobri la questione del valore dell'arte di massa, evitando quegli snobismi che sono sempre a portata di mano quando si parla di arti "basse".

Se ci chiediamo che cosa ne è, oggi, dell'arte di massa, però, i chiarimenti necessari alla delimitazione preliminare del campo sembrano così tanti che si potrebbe correre il rischio di parlare solo di questi e di non arrivare mai alla questione del *ruolo* e del *significato* che le spetta. Per parafrasare un celebre *incipit* di Adorno, è ormai ovvio che nulla di quel che concerne l'arte di massa è ovvio, anzi non è ovvio neppure che la si possa chiamare *mass Art*. Quando il «Journal of Aesthetics and Art Criticism» dedica nel 1999 uno *Special Issue* all'argomento, il termine che adotta è "Popular Art". Altri autori parlano di questi problemi utilizzando la dicotomia "*high and low Art*", spesso complicata dalla inserzione di un terzo

4 Adorno sa bene che «il sistema dell'industria culturale è sorto nei paesi industriali più liberali, come è là che hanno trionfato tutti i suoi mezzi caratteristici: il cinema, la radio, il jazz e i magazines», (M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980, pp. 142-143), ma il suo termine di paragone *positivo* rimane la Germania guglielmiana: «In Germania l'insufficienza del controllo democratico nella vita civile aveva avuto effetti paradossali. Molto restava sottratto al meccanismo del mercato, scatenato nei paesi occidentali. [...] Ciò rafforzò la posizione dell'arte tardoborghese contro il verdetto della domanda e dell'offerta», p. 143.

termine, sulla scia di un saggio un tempo famoso di McDonald che distingueva High, Middle and Low-brow. I due bilanci complessivi sull'arte di massa contenuti nell'*Oxford Handbook of Aesthetics* e nel *Routledge Companion to Aesthetics* scelgono di parlare rispettivamente di "Aesthetics of Popular Art" e di "High versus Low Art". Altri autori, per esempio Richard Shusterman, preferiscono parlare di *Entertainment Art*. In generale, l'atteggiamento *politically correct* diffida del termine arte di massa perché lo avverte come svalutativo, e preferisce parlare di *popular Art*. Questo però pone subito un problema, perché l'arte *popular* è sempre esistita, mentre la *mass Art* è un fenomeno interamente Novecentesco (tranne nel caso della letteratura, dove esiste un'arte di massa già nell'Ottocento). Inoltre il termine *popular*, nell'ambito dei *Cultural Studies* appare così inflazionato da essere difficilmente circoscrivibile. In ambito anglofono c'è la via di uscita di chiamare "*folk Art*" l'arte fatta dagli strati meno acculturati della popolazione e consumata dagli stessi. Ma nelle altre lingue europee l'uso del termine popolare complica a dismisura le cose, perché attorno al termine "*popular*" si è stratificata, per esempio in Germania e in Francia, una riflessione almeno trisecolare, dal *völkisch* di Herder al *nazional-popolare* di Gramsci. Chi ne vuole avere un assaggio può consultare la voce *Populär /volkstümlich/Popularkultur* degli *Aesthetische Grundbegriffe* curati da Karl-Heinz Barck⁵. Infine lo stesso termine scelto da Adorno, *Kulturindustrie*, che nelle intenzioni del suo creatore doveva segnalare subito che la Mass Art non è un'arte prodotta dalle masse, ma un'arte prodotta in serie da un apparato tecnico-industriale allo scopo deliberato di *manipolare* le masse stesse, appare oggi foriero di confusioni. Infatti ha preso sempre più spazio nelle nostre società un ambito che chiamerei di *comunicazione sociale attraverso prodotti industriali* che merita, assai di più della riproduzione tecnica delle opere d'arte in senso stretto il nome di industria culturale. Questa sfera di comunicazione sociale è quella che passa attraverso il design degli oggetti d'uso, la pubblicità, la moda, il turismo, il complesso delle attività di entertainment, la stessa cucina. Nella misura in cui questi ambiti produttivi rivestono ormai, accanto alla loro funzione d'uso, una funzione comunicativa altrettanto indispensabile, credo che sia opportuno riservare ad essi il termine di industrie culturali, e di riservare *mass Art* alle arti in senso stretto⁶.

Propongo allora due "mosse" arbitrarie, ma forzate se vogliamo andare avanti con la discussione. In primo luogo, non mi porrò il problema della relazione tra le arti di massa e le industrie culturali nel senso che ho appena definito; in secondo luogo, partirò da una definizione schematica dell'arte di massa, quella che trovo nella *Philosophy of Mass Art* di Noël Carroll, servendomi di essa per cercare di fissare quali sono state le trasformazioni essenziali cui sono andate incontro le arti di massa negli ultimi decenni. Caso mai, mi riservo di sollevare, cammin facendo, alcune osservazioni alla definizione proposta da Carroll.

Prendiamo dunque la definizione di Carroll, che, alla maniera tradizionale nell'estetica analitica, è intesa come una definizione in termini di condizioni necessarie e sufficienti. Dunque per Carroll un'opera d'arte X è un'opera d'arte di massa se e solo se:

1. X is a multiple instance or type artwork

5 H. Herlinghaus, voce *Populär/volkstümlich/Popularkultur*; a cura di K.-H. Barck, *Aesthetische Grundbegriffe*, vol. IV, Metzler Stuttgart 2002.

6 A questo tipo di fenomeni, in primo luogo, fa riferimento il recentissimo G. Lipovetsky / J. Serroy *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Gallimard, Paris 2013.

2. Produced and distributed by a mass technology
3. Which artwork is intentionally designed to gravitate in its structural choices (for example, its narrative forms, symbolism, intended affect, and even its content) toward those choices that promise accessibility with minimum effort, virtually on first contact, for the largest number of untutored (or relatively untutored) audiences⁷.

La prima condizione sembra sotto molti aspetti la più ovvia. Perché si possa parlare di arte di massa è necessario che l'opera sia un'opera riproducibile, cioè un'opera tale che le sue istanze siano *token* di un *type*. Nel linguaggio di Nelson Goodman o di Genette, deve trattarsi dell'opera di un'arte allografica e non autografica, cioè di un'arte nella quale la storia della produzione dell'opera non è rilevante per il suo statuto di opera, e nella quale non si possono dare casi di falsi che siano doppi dell'opera stessa. La cosa può sembrare astrusa ma diventa immediatamente semplice se la spieghiamo con gli esempi. Un romanzo può essere stampato in migliaia e milioni di copie, perché la sua identità è la semplice identità del testo che lo individua: che poi sia un'edizione economica o di lusso, in corpo dodici o otto, o addirittura una traduzione, non è rilevante. La stessa cosa vale per le copie di un film, che possono essere pellicole, DVD, o bytes in un sito Internet, ma sono sempre copie di *quel* film, o per i suoni di un brano musicale, che può essere riprodotto milioni di volte, o addirittura miliardi come Gangnam Style. Diverso è il caso dei dipinti: l'*Incendio di Borgo* è solo l'affresco di Raffaello che è dipinto su una parete della Stanza di Torre Borgia in Vaticano. Ogni altra istanza di quel medesimo affresco, anche se delle stesse dimensioni, con gli stessi colori, ecc. *non* è il dipinto di Raffaello, ma una sua copia.

Questa condizione, se valida, limita decisamente l'ambito delle arti di massa: in base ad essa possono esserci opere letterarie, musicali, filmiche di massa, ma ad esempio non possono esserci opere d'arte figurativa di massa. Perfino le opere d'arte figurativa tecnicamente riproducibili, infatti, come le stampe o le sculture per fusione, lo sono di solito in misura ridotta (posso tirare centinaia di acqueforti da un medesimo cliché, ma non milioni, e fondere milioni di esemplari dei Bourgeois de Calais di Rodin è forse tecnicamente possibile ma economicamente insostenibile). Ed effettivamente per molto tempo è stato così. La prima arte di massa è stata la letteratura, che potenzialmente è diventata arte di massa con l'invenzione della stampa a caratteri mobili, ma praticamente lo è diventata solo con il feuilleton Ottocentesco: *Il Conte di Montecristo*, *I tre moschettieri* o *I beati paoli* sono a tutti gli effetti arte di massa dell'Ottocento. E, si noti, perché siano diventati tali è stato necessario che nei grandi paesi europei (Germania, Gran Bretagna Francia) il numero dei potenziali lettori si ampliasse esponenzialmente nel corso dell'Ottocento (spesso superando di molto la metà della popolazione; a titolo di confronto: all'atto dell'unificazione italiana, nel 1860, gli alfabeti erano ancora il 79% della popolazione; oggi, nel mondo intero, il tasso è stimato al 18%; ma naturalmente per la lettura di un romanzo non basta l'alfabetizzazione primaria, e quindi occorrerebbe tener conto della popolazione con istruzione medio-superiore). Dopo la letteratura anche la fotografia e il cinema sono diventate arti di massa perché riproducibili in moltissimi esemplari identici; parallelamente si è evoluta la riproducibilità tecnica della musica (prima riproducibile, ma solo, per dir così, artigianalmente, cioè tramite la presenza diretta dell'esecutore); infine sono arrivati i mezzi di riproduzione a portata del singolo:

7 N. Carroll, *A Philosophy of Mass Art*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 211 e ss.

prima radio e televisione, poi computer e infine apparecchi elettronici in genere. Da questa tendenza generale le *visual arts* tradizionali (pittura nelle sue varie forme, scultura, architettura) resterebbero escluse in virtù dello statuto ontologico delle loro opere.

Ma è davvero così? Davvero la massificazione dell'arte non tocca le arti visive se non nelle loro manifestazioni "tecnicamente riproducibili" in senso tradizionale? Lasciatemi esprimere qualche dubbio che un quadro della situazione attuale dell'arte di massa che escludesse a priori la pittura o la scultura possa essere veritiero. E lasciatemi portare qualche dato numerico. Se prendiamo la lista dei musei d'arte più visitati del mondo, scopriamo (dati 2012) che ci sono più di cinquanta musei che superano il milione di visitatori; che cinque musei hanno più di cinque milioni di visitatori; che la somma dei visitatori dei primi cinquanta musei supera di gran lunga i cento milioni. Se guardiamo alle mostre temporanee, abbiamo dati ugualmente elevati: nel 2011, la mostra su Monet al Grand Palais ha avuto poco meno di un milione di visitatori, e quella sull'espressionismo astratto parecchi di più. La mostra di Escher a Rio de Janeiro, l'anno passato, ha avuto più di mezzo milione di visitatori. Se a tutto questo aggiungiamo la onnipresenza delle riproduzioni di opere d'arte, di sempre miglior qualità e disponibili ormai sui supporti più diversi, e in forma digitalizzata, credo sia difficile negare che il discrimine ormai non è più quello ontologico tra arti riproducibili e non, ma solo tra arti (e opere) alla portata di un pubblico più vasto e arti (e opere) che non lo sono. In breve: è molto più arte di massa certa grande pittura dell'Otto e Novecento che la poesia, la quale, pure essendo tecnicamente riproducibile ad libitum, e pur potendo benissimo diffondersi via computer, riguarda numeri ristrettissimi di lettori (in Italia, poche centinaia o al massimo qualche migliaio).

Insomma, occorre prendere atto che *tutte le arti* possono ormai essere arti di massa, non solo quelle tradizionalmente considerate tali. Certo, è facile immaginare l'obiezione: si dirà che mettere piede al Louvre non vuol dire capire Chardin o che visitare per dovere di turista gli Uffizi non vuol dire aver veramente visto il *Tondo Doni* di Michelangelo. Verissimo, nessun dubbio. Se ne avessimo lo spazio, potremmo soffermarci sulle interessanti statistiche che Francesco Antinucci ha dedicato alla fruizione museale: dove si potrebbe scoprire, ad esempio, che solo l'un per cento dei visitatori di un grande museo ricorda più di tre opere che ha visto, e la stragrande maggioranza di essi dedica *al massimo* cinque secondi alle opere sulle quali si sofferma di più. Tutto vero, naturalmente. Ma, a parte il fatto che anche aver comprato un romanzo o aver scaricato un brano musicale non significa averlo poi davvero letto, o ascoltato, e soprattutto capito, resta un dato metodologico fondamentale: non pare corretto comparare la fruizione indubbiamente povera ed elementare del visitatore medio di mostre e musei con, per esempio, la fruizione sofisticata del frequentatore esperto: se anche solo trenta, quaranta anni fa il numero di visitatori era inferiore di parecchie volte, evidentemente il raffronto va fatto rispetto a coloro che prima non avevano alcuno accesso a musei e mostre d'arte. Altrimenti ricadiamo in quella che definirei la distorsione adorniana: Adorno disprezzava il poveraccio che ascoltava Beethoven gratis alla radio, confrontandolo con lo spettatore che pagava per andarlo a sentire nella sala da concerto, senza tenere conto che il primo senza radio semplicemente non avrebbe mai sentito Beethoven, perché non sarebbe mai entrato in un auditorium. Torna utile il parallelo con l'istruzione obbligatoria: poiché ampliando l'istruzione inevitabilmente il livello generale si abbassa, tutti confrontano il livello dei milioni di oggi con le poche centinaia di migliaia che una volta arrivavano all'istruzione

superiore, e nessuno che li confronti con i milioni che ne restavano fuori, prima.

Se, paradossalmente, proprio la proliferazione e il perfezionamento dei mezzi tecnici di riproduzione, e la loro tendenziale ubiquità, rende meno importante il requisito tecnico della riproducibilità, dato che ormai tutte le arti sono tendenzialmente riproducibili (semmai, questo requisito risulta importante in un altro senso, che vedremo più avanti), possiamo accantonare il secondo punto della definizione di Carroll («produced and distributed by a mass technology») e puntare subito al terzo.

A differenza dei primi due, espressi in poche parole semplici, questo è più lungo e contorto, pieno di specificazioni e cautele. Il motivo è chiaro. Questo punto della definizione di Carroll tocca il problema dei problemi, cioè la *natura* dell'arte di massa. Finché è in questione il mezzo tecnico, le cose sono o sembrano facili. Ma quando il discorso si sposta sui contenuti e sulle forme, tutto si fa più sfumato e difficile. Siamo tutti d'accordo, credo, sul fatto che non basta l'emissione con mezzi tecnici che consenta la diffusione simultanea in luoghi diversi per avere un'opera d'arte di massa. Infatti in questa stessa categoria rientrano sia film come l'*Age d'or* di Buñuel che *Kramer contro Kramer*, sia un brano musicale composto da Stockhausen che uno inciso da Madonna, sia un romanzo di Thomas Mann che uno di Dan Brown. Per Carroll, ci vuole in più la "readily accessibility": «Mass Art is designed to be easy, to be readily accessible, with minimum effort, to the largest number of people possible».

Purtroppo non è così semplice sapere che cosa è facile. E la situazione attuale delle arti cosiddette di massa rende ancora più difficile sapere che cosa è facile. Per esempio, la condizione posta da Carroll elimina subito un aspetto che, per quanto quantitativamente non preponderante, pure non può essere accantonato. Mi riferisco a quello che definirei *la distribuzione di massa di arte "alta"*. Ecco un esempio: *The Great Gatsby*, intendo il romanzo di Scott Fitzgerald, non è certo arte di massa. Non sarà *Vergils Tod* di Hermann Broch ma è comunque buona letteratura. Bene, grazie ovviamente al film con Di Caprio, e grazie soprattutto al fatto che un editore italiano ha pensato di ripubblicarlo a 99 centesimi di Euro (proprio così, il prezzo di un caffè), il libro è stato per settimane in testa alle classifiche dei libri più venduti. Non tutti l'avranno letto, meno ancora l'avranno capito, ma tuttavia è entrato in case dove probabilmente non era mai entrato un romanzo contemporaneo. E non si tratta di un caso isolato: le possibilità di incontrarsi con la musica colta, col cinema di qualità, con la buona letteratura sono indubbiamente molto superiori oggi che in qualsiasi epoca del passato. Se non si realizzano o si realizzano in misura limitata, il problema sembra collocarsi più dal lato della domanda che da quello dell'offerta, nel senso che la percentuale di popolazione in possesso di una cultura adeguata a questi consumi è ancora relativamente limitata, anche nei paesi avanzati.

Ma lasciamo pure da parte, come caso particolare, la distribuzione di massa di prodotti di arte "alta". Resta il fatto che non è più così vero (e forse non è mai stato vero) che *tutta* l'arte di massa si caratterizzi per la semplicità delle sue strutture formali e la banalità dei suoi contenuti. Prendiamo il caso della musica consumata dai giovani: da almeno cinquant'anni essa presenta in molti casi un livello qualitativo elevato, strutture musicali tutt'altro che banali e testi non sciocchi. Inoltre ha cessato da tempo di essere legata ad un consumo unicamente generazionale: Bob Dylan o Janis Joplin sono *ancora* ascoltati, anche se lo erano già quaranta anni fa. Un altro esempio potrebbe essere quello che in Italia è stato definito *best*

seller di qualità: un'opera come *Il nome della rosa* ha venduto decine di milioni di copie nel mondo, ma non può certo essere definita *facile*. Come sempre nel caso dell'arte, le cose sono semplici se prendiamo gli estremi: siamo tutti d'accordo, penso, nel dire che un film di Peter Greenaway è più *difficile* (ma forse sarebbe meglio dire: più ricco, più sottile, più profondo) di un prodotto di Bollywood; ma, per esempio, in che senso *I segreti di Twin Peaks* è più semplice di un film di De Sica, per esempio *Umberto D.*?

Qui ci scontriamo, credo, con un altro dei miti adorniani che non sembrano più attuali: quello della assoluta *intercambiabilità* dei prodotti di massa tra di loro. Ricordate Adorno:

che le differenze fra la serie Chrysler e quella della General Motors siano sostanzialmente illusorie, lo sanno anche i bambini che impazziscono per esse. I pregi e gli svantaggi discussi dai conoscitori servono solo ad eternare una parvenza di concorrenza e possibilità di scelta. Le cose non vanno diversamente per le produzioni della Warner Brothers e della Metro Goldwin Mayer. Ma anche fra i tipi più cari e meno cari della collezione di modelli di una stessa ditta le differenze si riducono sempre di più⁸.

A dire la verità, non credo che i consumatori sarebbero d'accordo, per quanto riguarda le automobili: se un modello è malriuscito, non c'è campagna pubblicitaria, per quanto efficace, che possa roversciarne le sorti; e su quelle che Adorno giudicava differenze insignificanti si concentrano enormi sforzi di investimenti e di progettazione. Perché ciò che vale per le automobili non dovrebbe valere per i prodotti dell'arte di massa? Sarebbe veramente strano, ammettiamolo, che mentre in tutti i mercati i consumi si orientano ormai per segmenti e per fasce, e i segmenti e le fasce si moltiplicano anziché uniformarsi, l'unico campo in cui i consumi sarebbero polarizzati tra l'alto e il basso sia rimasto quello del consumo culturale. Torneremo su questo.

Finora abbiamo guardato ai fenomeni dell'arte di massa dal lato, per così dire, delle opere e della loro natura. Ma otteniamo risultati non dissimili se ci ponessimo dal lato della fruizione. Esistono indubbiamente opere d'arte "alte" e "basse", ed esistono pubblici "raffinati" e "popolari" (a insistere su questo punto è stato soprattutto Ted Cohen), Se le prime fossero solo per i primi, e le seconde solo per i secondi, non si creerebbero particolari difficoltà. Ma sappiamo tutti che non è così. Anche in questo caso c'è una vistosa eccezione, rappresentata da quello che possiamo chiamare *il consumo elevato di arte "bassa"*. Palati finissimi, delibatori di arte rarefatta, sono poi spesso anche estimatori di opere d'arte di massa. La cosa è evidente nel caso del cinema, dove cinefili incalliti possono apprezzare i fratelli Cohen ma anche Spielberg o Zemeckis, ma è palese anche nel caso della musica, dove serissimi cultori di Bach ascoltano anche, con piacere, quel jazz vilipeso da Adorno. Certo, è fin troppo facile osservare che l'inverso è molto meno vero: dubito fortemente che tra i cultori di Scary Movie si annidino molti fans di Alain Resnais, o che i lettori di Grisham cerchino sollievo alla lettura dei polizieschi rifugiandosi tra le pagine di Joyce. E tuttavia non si possono escludere casi di opere d'arte "alta" che riescono ad appassionare un pubblico più vasto, come accade talvolta in letteratura. In Italia è stato così per un romanzo di Elsa Morante, *La Storia*, e in Europa con i romanzi di Kundera; nel cinema, si può pensare ad autori come Kubrick o Hitchcock, registi d'élite che sono riusciti ad attrarre pubblici "popolari". Qualunque sia l'in-

8 M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 133-134.

cidenza statistica di queste osmosi tra l'alto e il basso, è certo che, dal punto di vista generale, la compenetrazione dei registi artistici, lo scambio tra alto e basso, il recupero del *trash* nel *cult* siano fenomeni tipici della cultura degli ultimi decenni, in opposizione a quanto avveniva in epoche precedenti (anche se, va detto, un certo passaggio dal "basso" all' "alto", oltre a quello più ovvio dall'alto al basso è sempre accaduto (si pensi all'influsso di forme spettacolari popolari come il *vaudeville* o la rivista sul cinema delle origini, o, molto prima, al caso del romanzo moderno nel sistema letterario tra fine Settecento e inizio Ottocento). Chi voglia averne un indice, anche sommario, può ricorrere ad opere come *Postmodernism* di Frederic Jameson, dove il tema degli scambi tra livelli culturali diversi è uno dei fili conduttori.

Credo però che insistere a parlare solo di "alto" e "basso" sia sbagliato, e occulti quello che forse è il fenomeno principale col quale abbiamo a che fare: la prevalenza del prodotto artistico *medio*. Guardiamo alla produzione letteraria e cinematografica, quello che colpisce è la presenza di una quantità di prodotti che si collocano per così dire a metà strada tra l'opera di puro intrattenimento di massa e l'opera elitaria. Prodotti nei confronti dei quali non sarebbe giusto assumere un atteggiamento liquidatorio, perché spesso offrono spunti non banali, presentano personaggi e psicologie non del tutto stereotipati, eccetera. Ora, proprio il prodotto artistico *medio*, il famigerato *Midcult*, era la bestia nera dei teorici dell'arte di massa. Dwight McDonald, nel suo *Masscult e Midcult* del 1960, quando si trattava di quest'ultimo perdeva ogni freno e si scatenava dicendone tutto il male possibile: lo detestava assai più dell'onesta arte di massa. Oggi questo atteggiamento sarebbe impossibile, per la buona ragione che moltissimo di quel che si pubblica, si legge, si guarda e si ascolta è *Midcult*.

McDonald si muoveva in un quadro completamente diverso. Il suo punto di riferimento era ancora da un lato l'Avanguardia, dall'altro l'arte di massa. La cosa non è affatto strana, perché in fondo arte di avanguardia e arte di massa non sono, a ben vedere, che due facce della stessa medaglia. Si costituiscono come polarità all'interno dello stesso sistema di valori. Ne volete una prova? Rileggete il saggio di Clement Greenberg *Avanguardia e Kitsch*, e vedrete che è l'Avanguardia a costituire la pietra di paragone dell'arte di massa, non a caso identificata da Greenberg con il disvalore estetico puro e semplice (e McDonald lo segue, identificando il Kitsch con il *Midcult*).

Allora possiamo tirare alcune conseguenze. *L'avanguardia è finita*, ed è finita, guarda caso, col secondo dopoguerra, cioè con l'età della compiuta arte di massa. Le cosiddette avanguardie della seconda metà del Novecento sono state patetiche sopravvivenze, che mentre proclamavano di porsi alla guida dell'innovazione in realtà si adagiavano nella tradizione. Le avanguardie sono ormai interamente alle nostre spalle, e questo non vuol dire, come pensa Arthur Danto, che la storia dell'arte è finita, ma solo che è finita una fase della storia dell'arte cominciata probabilmente col Romanticismo. Quel che è vero, però, è che se l'Avanguardia è finita dobbiamo ripensare anche l'arte di massa: in un sistema bipolare non è possibile che un termine rimanga invariato se l'altro esce di scena. L'errore di molti teorici attuali dell'arte di massa, primi fra tutti gli adorniani (nessuno più di Adorno ha insistito sulla opposizione tra Avanguardia e arte di massa), è proprio quello di continuare a pensare l'arte di massa nella sua relazione dialettica con l'arte di avanguardia. Carroll: «inasmuch as the Avant-garde is the Antithesis of mass-art, it affords, in Hegelian fashion, insight into the

“thesis”, mas art, against which it draws its programme and its purpose»⁹.

Si sarà notato che non ho affrontato il punto due della definizione di arte di massa proposta da Carroll, quello che dice che è arte di massa quella «Produced and distributed by a mass technology». In un primo momento l’ho lasciata da parte perché, da un certo punto di vista, essa appare meno rilevante in un universo artistico nel quale pressoché tutte le arti sono soggette ad una distribuzione di massa. Questo tuttavia non esclude affatto che si tratti di una condizione ancora decisiva. Anzi, per certi versi, dal punto di vista delle trasformazioni alle quali è andata incontro l’arte di massa, si tratta della condizione che ha subito probabilmente le modifiche più radicali. In questo senso: infatti da una distribuzione univocamente orientata dal produttore verso il consumatore, centralizzata e impositiva, nella quale i margini di scelta del fruitore-consumatore erano minimi, e spesso nulli, siamo passati ad una distribuzione sempre più articolata, attraverso canali molteplici e tali da consentire una scelta attiva da parte dell’utente, assolutamente impensabile non sono nell’epoca in cui Adorno scriveva, ma anche solo venti anni fa.

Viene così a cadere l’ultimo degli *idola* del discorso adorniano sull’arte di massa: il carattere monolitico, unidirezionale e assolutamente omologante della produzione artistica di massa. In questo caso i passaggi della *Dialettica dell’illuminismo* che si possono portare a sostegno sono talmente tanti che c’è solo l’imbarazzo della scelta. Per Adorno, nei prodotti dell’industria culturale domina la standardizzazione, che non è resa necessaria solo dalle tecnologie utilizzate, ma svela una volontà esplicita di dominio e di omologazione. Così, per Adorno è vero non soltanto che «la partecipazione [all’industria culturale] di milioni imporrebbe metodi di riproduzione che a loro volta fanno inevitabilmente sì che, in luoghi innumerevoli, bisogni uguali siano soddisfatti da prodotti standardizzati» e che «il contrasto tecnico fra i pochi centri di produzione e una ricezione diffusa esigerebbe per forza di cose, organizzazione e pianificazione da parte dei detentori», ma anche che tutto questo è un’esigenza ben precisa di dominio e di annichilimento degli spazi di libera scelta del consumatore¹⁰, al di là delle necessità imposte dalla tecnologia. In questo quadro, al fruitore non rimane alcuna possibilità di muoversi liberamente: «per il consumatore non c’è più nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione»¹¹, ragione per cui risulterebbe vietata la stessa «attività mentale dello spettatore», costretto a subire passivamente tutto quello che gli propina un sistema centralizzato che passa per un numero ristrettissimo di canali di comunicazione orientati alla “riproduzione del sempre uguale” tanto che «se la maggior parte delle radio e dei cinema fosse messa a tacere, i consumatori con ogni probabilità non ne sentirebbero troppo la mancanza».

Ora, appare veramente difficile sostenere che le cose stiano ancora così. Quando Adorno scriveva, i canali radio e televisione a disposizione dell’utente si contavano sulle dita di una mano, persino negli Stati Uniti. Oggi sono centinaia in qualunque paese avanzato. Quel che più conta, è la sempre più diffusa possibilità del fruitore di orientarsi su canali specifici, caratterizzati dall’offerta di un determinato tipo di prodotti, a volte destinati anche a una platea limitata. Poiché spesso questi servizi sono acquisibili dietro pagamento di una somma, per lo

9 N. Carroll, *A philosophy of Mass Art*, cit., p. 191.

10 M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, cit., p. 131-132.

11 Ivi, p. 135.

più modesta, non vale nemmeno più l'obiezione snobistica che non si apprezza se non quel che si paga.

Nel campo della televisione questa trasformazione è resa possibile dai nuovi mezzi di comunicazione digitale, che ha aperto una miriade di possibilità là dove imperava la tirannia delle frequenze. Nel nostro paese abbiamo conosciuto per oltre due decenni una televisione di Stato, limitata prima ad un solo, poi a due, infine a tre canali, con un impianto decisamente pedagogico-culturale; l'apertura alle televisioni private in Italia ha creato un modello nuovo di televisione dichiaratamente commerciale, al quale la televisione pubblica si è immediatamente adeguata (e questo la dice lunga sul fatto che il livello delle produzioni di massa non può essere elevato se non con l'elevazione del livello culturale generale: il pubblico, appena ha potuto, ha tradito la televisione pedagogica per l'intrattenimento puro, come se vent'anni di televisione "educativa" non avessero prodotto alcun risultato). Infine sono venuti altri modelli di televisione, che convivono con la televisione commerciale anche se hanno ancora una posizione minoritaria: pay-tv, pay per view ecc.

L'aspetto saliente di queste nuove tecnologie è che esse pongono, per la prima volta, il fruitore nella posizione di una scelta attiva: potrà decidere se seguire un canale dedicato alle serie Tv, alla musica classica, al cinema d'autore, alla commedia sentimentale etc. In altri ambiti artistici questa rivoluzione che dà per la prima volta la parola al fruitore è ancora più evidente, perché non passa neppure attraverso la selezione del denaro necessario per acquistare l'abbonamento. Che buona parte della produzione musicale sia oggi scaricabile da Internet, e che altrettanto accada per la produzione cinematografica, rende il rapporto col prodotto artistico in questione ben diverso da quello tradizionale dell'arte di massa. Caso mai, sta cominciando a produrre un effetto del tutto impreveduto sul lato dell'autorialità, perché mette in questione il diritto di autore e la possibilità per l'artista di accedere ad un compenso da parte del pubblico. Ma d'altro canto rende possibile, per un pubblico ristretto ma in costante aumento, l'accesso ad opere e produzioni prima marginalizzate dalle forme tradizionali di distribuzione, e, per un pubblico ben più vasto, quella di esprimere direttamente le proprie preferenze e di orientare con esse l'offerta. Il passaggio dalla *mass Art* alla *customized Art*, dalla fruizione coatta al prodotto *on demand* sta già producendo un fruitore più consapevole, meno disposto a farsi manipolare, più attento alla qualità relativa dei prodotti che gli vengono proposti. Ed è già in atto una profonda trasformazione dei tipi di fruizione, in funzione dei molteplici apparecchi di riproduzione ormai disponibili, e che orientano sempre di più verso un consumo individualizzato di forme d'arte che erano vissute invece come riti collettivi. Si pensi soltanto al caso del film visto in solitudine su un lettore di DVD, su un computer, o su uno smartphone¹².

In uno dei testi fondativi del Romanticismo tedesco, Friedrich Schlegel paragonava il mondo della modernità ad una sorta di *aesthetischen Kramladen*, di "grande magazzino

12 Anche in questo caso, c'è un passo di Adorno che può valere come una profezia al contrario: «Il bisogno che potrebbe forse sfuggire al controllo centrale è già represso da quello della coscienza individuale. Il passaggio dal telefono alla radio ha distinto nettamente le parti. Quello, liberale, lasciava ancora all'utente la parte di soggetto. Questa, democratica, rende tutti dei pari ascoltatori, per consegnarli autoritariamente ai programmi tutti uguali delle varie stazioni», (M. Horkheimer / Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 132). Sulle nuove forme di fruizione dell'immagine: G. Lipovetsky / J. Serroy, *L'écran globale. Du cinéma au smartphone*, Seuil, Paris 2007.

Il tema di B@bel

estetico”¹³, nel quale si possono trovare opere di tutti i generi e di tutti i livelli, di ogni epoca e di ogni paese. In fondo, per due secoli non abbiamo fatto altro che credere che la profetia si fosse realizzata, salvo poi scoprire ad ogni innovazione tecnologica quanto ancora ci mancava per realizzarla pienamente. Forse quando la *customized art* sarà diventata la forma prevalente della distribuzione tecnologica dell’arte potremo guardare all’arte di massa come a una cosa del passato, e pensare finalmente con qualche ragione in più che il sogno di Schlegel – ma per lui si trattava più di un incubo che di un sogno – è davvero diventato realtà.

13 Fr. Schlegel, *Ueber das Studium der griechischen Poesie*, in *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, Bd. I, pp. 222-223.

Mario De Caro

IL CONCETTO DI AZIONE E LA MODERNITÀ Un problema per la storia delle idee

Un tema ancora non ben sviluppato dalla storia delle idee è quello del rapporto che intercorre tra le categorie concettuali della modernità e la galassia concettuale che ruota attorno al concetto di azione. Secondo un punto di vista tradizionale, modernità e azione (intesa in senso filosofico) sostanzialmente rappresentano una sorta di endiadi, una coppia di termini concettualmente inscindibili. Secondo questa prospettiva, per comprendere la modernità dobbiamo comprendere cosa sia azione e, viceversa, soltanto nella modernità l'azione è concettualizzata in modo appropriato. Questa è una storia con un suo interesse, ma che nella sostanza è fuorviante, come argomenterò nel seguito.

Com'è possibile, allora, sostenere che modernità e azione siano concettualmente inscindibili? Una possibile argomentazione potrebbe iniziare con Parmenide, per il quale non ci può essere cambiamento di nessun genere. L'essere è eterno, immutabile e quindi il cambiamento è mera apparenza; e *a fortiori* sono mera apparenza anche le azioni. Segue poi un filone fondamentale del platonismo che trasmette alla tradizione antica e medievale, e in parte anche a quella moderna, l'idea che l'azione, se anche è reale, è del tutto subordinata all'essere. Questa posizione è espressa perfettamente nel *Filebo*, dove Platone sostiene che «il bene è chiuso in se stesso». Anche nel Medioevo – quando il problema è impostato in senso teologico – Dio è spesso concepito come chiuso in se stesso e sostanzialmente disprezza il mondo sensibile, con tutto ciò che vi accade, incluse le azioni¹.

In un certo senso anche Aristotele si può riportare all'interpretazione per cui l'azione è subordinata all'essere e dunque non ha veramente rilevanza ontologica rispetto ad esso. Questo perché Aristotele nelle *Categorie* – che come sappiamo sono lo studio dei predicati fondamentali – sostiene che l'azione, i predicati, le categorie dell'agire sono subordinati, come tutte le altre categorie, all'essere. Lo stesso si legge nella *Metafisica*: c'è l'essere (che è ciò che è); e poi ci sono le sue affezioni, i suoi attributi e le sue modificazioni e tra questi l'agire umano. Questa tradizione, che parte sia da un filone platonico sia da Aristotele, viene condensata nel Medioevo da formule scolastiche ripetute moltissime volte: “*agere sequitur adesse*” oppure “*operari sequitur adesse*”. C'è l'essere, la categoria fondamentale, e *subordinatamente* c'è l'agire, che viene dopo come conseguenza, quasi come scaturigine non necessaria. Questo ha conseguenze importanti dal punto di vista etico. Non è un caso che nel Medioevo la pratica esistenziale fondamentale della maggior parte degli autori sia quella della contemplazione, che è l'opposto dell'azione. L'azione, in questa prospettiva, è qual-

1 Su questi temi, cfr. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1938; tr. it. *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1981 e M. De Caro, *Azione*, il Mulino, Bologna 2008.

cosa che contamina la purezza della vita contemplativa. E questa prospettiva genera l'atteggiamento che Lovejoy, nella *Grande catena dell'essere*, ha chiamato "contemptus mundi", disprezzo del mondo e dell'agire mondano. Le attività pratiche e fattive degli esseri umani (il loro agire, insomma), tradiscono la vita più pura – incarnata ad esempio dal monachesimo –, che chiede ai giusti di ritirarsi dal mondo. E così l'agire è visto come qualcosa che svaluta la vita umana.

In proposito è utile ricordare una paretimologia che degrada tutte le arti meccaniche e che risale ai Vittorini. Secondo questa paraetimologia, il termine "mechanicus" deriva dal termine greco "mechare", e dunque denota una sorta di adulterio: l'adulterio della ragione, per cui quando si usano le mani, si pecca contro la ragione. Un atteggiamento, questo, che cambia radicalmente prima con i grandi artisti italiani del Rinascimento, che rivalutano pienamente il ruolo dell'agire poetico, quando esso è congiunto con l'intelletto², e poi con la rivoluzione scientifica e la sua insistenza sulla funzione della sperimentazione.

La tesi per cui l'azione è subordinata all'essere rimane sullo sfondo della metafisica fino alle soglie della modernità. Ma ha anche un'estrema propaggine nel pensiero di Schopenhauer, il quale sostiene l'ingannevolezza della "voluntas vivendi". E in questa prospettiva, egli esplicitamente ripete l'adagio "operari sequitur adesse" e lo sottoscrive. A suo giudizio prima viene l'essere e poi c'è l'illusione di agire.

Il principio "operari sequitur esse" è valido senza eccezioni nel mondo della esperienza. Ogni ente agisce seguendo la sua propria natura, e la sua attività provocata da cause rivela appunto quella natura. Ogni uomo opera in conformità con quello che è, e la sua azione, così conforme, viene necessariamente determinata caso per caso solo da motivi particolari. La libertà, che non può essere ritrovata nell'operari, deve dunque risiedere nell'esse. In tutti i tempi si è commesso l'errore fondamentale (ysteron proteron) di attribuire la necessità all'esse e la libertà all'operari. È vero invece il contrario: la libertà risiede soltanto nell'esse; l'operari deriva necessariamente dai motivi e dall'esse; e noi riconosciamo quello che siamo sulla base di ciò che facciamo³.

Questa, raccontata in tratti generalissimi, è dunque la vicenda della tradizione di pensiero che subordina l'azione all'essere e dunque non è in grado di comprenderne la specificità né di forgiare le categorie adeguate alla sua concettualizzazione. Sebbene questa tradizione abbia qualche importante rappresentante anche nella Modernità (*in primis*, Schopenhauer), nella maggior parte dei casi con i pensatori moderni si sviluppa una diversa tradizione che guarda all'azione in tutt'altro modo.

Questa tradizione prende pienamente forma nel Seicento: tuttavia anch'essa ha radici molto antiche. In particolare, come mostra Lovejoy, si radica in un diverso filone del platonismo che comincia con il *Timeo*: un dialogo in cui Platone offre una concezione dell'essere assai diversa da quella del *Filebo*. L'idea che si condensa in quel dialogo è espressa da un altro

-
- 2 Vero e proprio manifesto della nuova visione dell'agire poetico è la celebre prima quartina del sonetto 151 nella quale Michelangelo proclama la tesi del nesso fondamentale tra sapere teorico e abilità manuale: «Non ha l'ottimo artista alcun concetto / c'è un marmo solo in sé non circonscriva / col suo superchio, e solo a quello arriva / la man che ubbidisce all'intelletto».
 - 3 A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Frankfurt am Main, 1841; tr. it. *La libertà del volere umano*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano 1971, vol. XIX, pp. 693-694.

famoso adagio medievale, “*Omne bonus est diffusivum sui*”: tutto ciò che è buono si deve espandere, deve cioè creare e dunque agire. In questa prospettiva, il buono è ciò che necessariamente si espande, crea, agisce. E questa tesi diverrà il fulcro del neoplatonismo, filosofia secondo cui l’essere, lungi dal rimanere immobile e chiuso in se stesso, agisce di necessità. In questa prospettiva, dunque, azione ed essere coincidono. Si sviluppa così una tradizione innovativa che, attraverso Giordano Bruno, Spinoza e Leibniz, fiorirà completamente nella modernità, portando a compimento l’idea che essere e agire siano inscindibili e paritetici. Da questo punto di vista, non si può concepire un agire che non abbia l’essere come sostrato ontologico né un essere che non sia dotato di un intrinseco dinamismo. Tra agire ed essere, insomma, non c’è alcuna priorità: né metafisica, né concettuale, né cronologica.

Tuttavia l’emancipazione dell’azione rispetto all’essere nella modernità non si conclude così. La terza tappa di questa vicenda include Fichte e l’idealismo, ma ha il proprio campione in Goethe, che sviluppa una concezione per cui esplicitamente l’azione è prioritaria sull’essere. Nel *Faust* il famoso *incipit* del *Vangelo* di Giovanni, invece di essere tradotto in modo canonico come “In principio era il Verbo”, viene reso con “In principio era l’Azione”. Goethe, insomma, da traduttore-traditore, suggerisce che all’origine ci sia l’azione, e che l’essere sia effetto, non causa. del dinamismo. Goethe ha una concezione panteistica, anti meccanicistica, dinamica della realtà. Il suo nemico dichiarato è Newton, il Newton ufficiale (perché Goethe non conosceva il Newton esoterico e alchimista). Questa concezione avrà influenza profonda sulla cultura, soprattutto di matrice tedesca dei due secoli successivi, se ancora Wittgenstein, presentando la sua famosa teoria dei giochi linguistici, poteva riprendere il detto goethiano “In principio era l’Azione”. Questa para-traduzione giovannea sancisce la nascita di una nuova concezione, in cui finalmente la filosofia si appropria completamente delle categorie dell’agire: le concettualizza e le concepisce perché le toglie finalmente dal rapporto di subordinazione rispetto all’essere.

Tuttavia la rivalutazione dell’azione propria della modernità genera anche un problema complessissimo, che ha afflitto la filosofia degli ultimi due secoli, almeno a cominciare da Cartesio, che tentò di rispondervi con il suo rigido dualismo ontologico. L’espressione più chiara di questo problema si trova nella terza antinomia della *Critica della ragione pura*: da una parte, noi non possiamo non concepirci come agenti che, in quanto responsabili, sono liberi e agiscono senza essere determinati. Questo è il paradigma proprio dell’agire, che vale al livello noumenico della pura pensabilità: all’azione libera non si pongono vincoli estrinseci. Ma poi c’è l’altro corno dell’antinomia: se questa fosse la situazione anche nel mondo fenomenico, salterebbero i nessi causali e il determinismo naturale e la realtà non sarebbero più comprensibili. In questo senso Kant sottoscriverebbe il famoso giudizio di Hume per cui la causalità è il cemento dell’universo: anche per lui è essenziale concettualizzare il mondo concependolo come una catena ininterrotta di catene causali⁴. Se intervenisse un agente in grado di iniziare liberamente nuove catene causali – ovvero senza essere in ciò determinato – il tessuto stesso della realtà fenomenica diventerebbe inintelligibile. Per immaginare la libertà, dunque, ci si può collocare soltanto sul piano noumenico: e in questo senso essa si

4 Naturalmente per Kant la causalità è una categoria apriori mentre per Hume ha un’origine psicologica poiché si basa sull’abitudine del soggetto (quando constata che per determinate classi di eventi esistono rapporti regolari di contiguità spazio-temporale).

può concepire come *ratio essendi* della responsabilità morale, come condizione di possibilità del nostro essere morale.

In questo modo Kant coglie una profonda aporia nella concezione dell'agire che ha maggiormente segnato buona parte della modernità: quella che concepisce essere e agire come un'endiadi. Quella concezione, infatti, aveva il suo convitato di pietra: la scienza moderna. Nella visione del mondo proprio della scienza moderna non c'è infatti posto per la galassia concettuale dell'agire. Nel sistema newtoniano, ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria, ed entrambe sono concepite in modo perfettamente deterministico. In questo quadro, non c'è nulla che possa corrispondere al modo in cui Kant concepisce l'azione, che presuppone un agente *causa sui* (ovvero il fatto che noi siamo enti morali proprio perché, sul piano noumenico, sfuggiamo alla legalità naturale e possiamo autodeterminarci). Nella visione scientifica noi siamo invece puri enti di natura, siamo collocati *all'interno* della natura: ogni azione che compiamo ha cause che la determinano in accordo con le leggi di natura. Le azioni, insomma, non sfuggono alla struttura nomologico-causale che regge l'intero universo e la soluzione di Kant, che certamente è coerente, postula tuttavia una nuova forma di dualismo (non più ontologico, ma trascendentale) che disloca l'agire in un ambito diverso da quello dei fenomeni. Una soluzione coerente e probabilmente preferibile al rigido dualismo ontologico cartesiano, ma che molti troveranno, e trovano ancora oggi, troppo dualistica.

Prima di Kant, e presentandosi come il Newton della morale, Hume aveva tentato un'altra soluzione del problema, negando nella sostanza l'esistenza stessa di un paradigma autonomo dell'azione. Nella visione humeana, gli esseri umani non sono in alcun senso fuori dalla natura e non esiste nulla come un agente che causa se stesso⁵. Noi obbediamo alle stesse leggi di natura cui obbediscono tutti gli altri enti. Quindi c'è una frattura netta tra la concezione dell'azione maggioritaria nella modernità, per cui azione e essere sono paritetici e inscindibili, e l'altro grande frutto della modernità, ovvero la scienza, che non lascia nessuno spazio all'autonomia concettuale dell'azione. È una collisione apparentemente insanabile.

In questo senso anche altri tentativi di soluzione del conflitto concettuale si erano già dimostrati insoddisfacenti. Si pensi a Leibniz, che aveva sostenuto che la realtà è composta di monadi che sono entità spirituali del tutto chiuse in se stesse, sempre in movimento dinamico. Qual è l'azione delle monadi? Secondo Leibniz, esse non sono fisiche e dunque non possono agire le une sulle altre: l'agire delle monadi consiste nella loro capacità di percepire le proprie rappresentazioni dell'universo, senza poter incidere casualmente in alcun modo. Le monadi non possono causare alcun cambiamento nelle altre monadi. E proprio questo è il senso del famoso detto secondo cui le monadi non hanno finestre: nessun ente finito agisce mai su nessun altro. Quindi l'azione è tutta interna alle monadi. In realtà, dunque, in questo quadro l'azione si è tramutata in autopercezione (nemmeno chiara e distinta, peraltro, perché

5 Interessante in proposito, anche se non del tutto soddisfacente dal punto di vista metafisico, è la proposta di Thomas Reid, secondo cui gli esseri umani si autodeterminano e tuttavia sono all'interno della natura. Il fulcro dell'argomentazione reidiana è che la causalità agentiva precede concettualmente e cronologicamente quella tra eventi, cfr. T. Reid, *Essays on the Active Powers of Man* (1788), Mit Press, Cambridge (Mass.) 1969, p. 328; cfr. anche W. Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality*, Cornell University Press, Ithaca 1991. Oggi questa posizione è ripresa da T. O'Connor, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2000.

solo Dio può comprendere perfettamente i propri stati interni). Per Leibniz, dunque, azione significa rappresentazione. Una concezione, è evidente, del tutto diversa da quella ordinaria.

Il nesso essere-azione, declinato con le categorie della modernità, profondamente segnate dalla rivoluzione scientifica, è dunque assai problematico. Ma c'è anche un'altra ragione importante per sostenere l'inadeguatezza della concezione cui ho accennato all'inizio, quella secondo cui la concettualizzazione dell'azione è propria soltanto della modernità perché le epoche precedenti non erano dotate di adeguati strumenti categoriali. Come abbiamo visto, infatti, alcune delle categorie essenziali per pensare l'azione sono incompatibili con la scienza moderna. Ma è importante anche notare che molte di quelle categorie erano state forgiate dalle epoche precedenti, che pure avevano in genere subordinato l'agire all'essere. Qui menzionerò tre di queste categorie: il finalismo, la qualificazione spazio-temporale e il libero arbitrio.

Per considerare, in primo luogo, la questione del finalismo possiamo considerare l'esempio di un tipo specifico di azione: l'azione morale (l'argomentazione può comunque essere estesa alle azioni intenzionali in genere). Quando diciamo che qualcuno ha compiuto un'azione morale, stiamo sostenendo che lo stato di cose che quell'agente ha realizzato è desiderabile: e così facendo attribuiamo al suo agire una causalità finale e non soltanto una causalità efficiente. La causalità finale appare essenziale per il concetto di azione morale, e più in generale di ogni azione. Ma a partire da Galileo nel mondo della fisica non c'è più finalismo. Certo, Kant ancora pensa che almeno la biologia vada letta in termini finalistici: ma poi irrompe Darwin, mostrando che le cose non stanno così. E in questo modo le cause finali sono del tutto espunte dal mondo della natura. Eppure – se non ci soddisfano né il dualismo ontologico di Cartesio né quello trascendentale kantiano – dobbiamo pensare che noi agiamo nella natura. E allora come facciamo ad agire, se nel mondo della natura non ci può essere finalismo e il finalismo è essenziale all'agire?

In secondo luogo, lo spazio-tempo dall'antichità fino al Rinascimento è qualificato assiologicamente. Aristotele pensa che il sopra sia assiologicamente superiore al sotto e la destra alla sinistra: vede gerarchie naturali e significati ovunque (anche nel mondo umano ci sono individui superiori per natura agli altri); Così un postulato importante dell'agire, secondo Aristotele, è che gli agenti immaginano che gli eventi della storia e del mondo abbiano significato e che anche lo spazio sia qualificato (ci sono mete che vogliamo raggiungere e luoghi da cui vogliamo fuggire). E tuttavia, con il disincanto del mondo legato alla modernità i significati del mondo, sia nello spazio sia nel tempo, si perdono. Nel mondo rappresentato dalla scienza moderna non c'è più qualificazione assiologica spazio-temporale, ma isotropia. E in proposito basterà menzionare le straordinarie pagine della *Morte di Ivan Il'ič* di Tolstoj, ricordate da Max Weber nella *Scienza come professione*. Secondo Tolstoj, con la modernità e la rivoluzione scientifica, e con il disincanto che esse producono, perdono senso tanto la morte quanto la vita. Con le categorie concettuali forgiate dalla scienza moderna, come è possibile descrivere, per esempio, l'ingiustizia nel mondo, visto che tutto ciò che accade è un evento o un processo naturale che obbedisce alle ubique e ineludibili leggi della fisica? E in questo quadro di uniformizzazione nomologica come si può giustificare l'atteggiamento di chi, di fronte ad esempio a una tragedia naturale, sente scosso in sé il senso della giustizia? Nel quadro della scienza moderna, ci dice Tolstoj, il mondo è disincantato e le distinzioni e valutazioni morali diventano letteralmente indicibili. Ciò mostra ancora una volta che nella

modernità – almeno la parte sostanziale della modernità che è indelebilmente segnata dalla scienza naturale – non pare esserci spazio per l'apparato concettuale indispensabile per concipire adeguatamente l'agire.

In terzo luogo, la visione scientifica del mondo genera una versione secolarizzata del problema del libero arbitrio. È questo il problema che Kant affronta direttamente nella Terza antinomia della *Critica della ragione pura*. Se fosse vero che ogni nostra azione, anche quelle che pensiamo siano incontrovertibilmente libere (quando votiamo nel segreto dell'urna e, in generale, nei momenti cruciali in cui decidiamo cosa fare della nostra vita) sono in realtà interamente predeterminate, dove sarebbero la nostra possibilità di fare altrimenti e la nostra libertà? Naturalmente, così impostato, questo problema è proprio del mondo deterministico della fisica moderna. Ma non basta, per risolverlo, appellarsi alla meccanica quantistica, perché l'indeterminismo quantistico tutt'al più potrebbe generare il caso, non la libertà. Insomma, tra le categorie naturalistiche della modernità e il libero arbitrio c'è un conflitto evidente⁶.

In questo quadro non sappiamo bene come concettualizzare adeguatamente la libertà. La stessa cosa accade anche con la normatività, ovvero con lo spettro di concetti con cui giudichiamo la razionalità e la moralità delle azioni (corretto/scorretto, lecito/illecito, giusto/sbagliato, buono/non buono ecc.). Con le categorie a-normative della scienza, queste distinzioni non si possono esprimere. Così sorge un altro importante dubbio sulla correttezza dell'idea che azione e modernità nascano e procedano in armonia. Da una parte c'è una modernità che culmina in Goethe e dall'altra quella che culmina nel Newton essoterico, pubblico.

Nell'un caso la modernità s'incentra sull'azione, ma ignora sostanzialmente la nuova scienza. Goethe, per esempio, rifiutava la meccanica e l'ottica newtoniane (sviluppo, per esempio, una concezione una teoria della luce incompatibile quella di Newton) e non poteva tollerare l'idea che il mondo fosse fatto di corpuscoli materiali come pensava Newton né che l'agire degli organismi biologici obbedisse a leggi deterministiche. Ciò perché Goethe aveva in mente un universo intrinsecamente dinamico e finalistico: ovvero un universo in cui l'agire è centrale. Nel quadro del pensiero goethiano, allora, tutte le categorie della galassia concettuale dell'azione (finalità, normatività, libertà) trovano perfetta collocazione: e tuttavia si tratta di un quadro fortemente in contrasto con la scienza moderna. In uno spirito simile si svilupperanno, soprattutto in Francia, concezioni che da diverse prospettive, come il marxismo (Sorel), lo spiritualismo (Ollé-Laprune, Blondel, Bergson), attribuiranno un ruolo centrale alle categorie dell'agire. In questo spirito, per esempio, nell'introduzione a *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, Maurice Blondel scriveva che «è nell'azione che si deve...trasferire il centro della filosofia, perché è là che si trova anche il centro della vita»⁷. Tuttavia questa rivalutazione delle categorie dell'azione veniva condotta nello spirito dello spiritualismo modernistico e dunque anch'essa andava a detrimento del valore della visione scientifica del mondo.

Dall'altra parte, però, c'era la modernità che s'incentrava sulla scienza "ufficiale" e che

6 Cfr. M. De Caro, *Il libero arbitrio*, Laterza, Roma-Bari 2004, anche per una discussione sui limiti del compatibilismo, la concezione che cerca di coniugare libertà e determinismo.

7 M. Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie e d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893, p. XXIII.

da Newton (e prima ancora da Galileo), passando per l'illuminismo e il positivismo, arriva sino ai naturalisti scientifici contemporanei. In quel quadro, non c'è posto per l'autonomia e nemmeno per l'indispensabilità delle categorie concettuali dell'agire. Una concezione che i naturalisti più radicali degli ultimi decenni riassumono spesso, riprendendo una celebre *boutade* di Ernest Rutherford: «There is physics and there is stamp collecting» ovvero esistono solo la fisica e il collezionismo di francobolli⁸. Tutto il resto (le scienze sociali, la filosofia, la letteratura, il senso comune, l'arte, la religione) sono passatempo; ciò che conta è la Fisica, ciò che questa scienza ci dice del mondo è ciò che c'è. C'è quindi la modernità di Goethe, incentrata sull'agire, e c'è quella della scienza, dove le categorie con cui l'agire è concettualizzato non trovano posto. Come mettere insieme questi due punti di vista? Questo è, a mio giudizio, il massimo problema della filosofia dai tempi di Kant.

8 J.B. Birks, *Rutherford at Manchester*, W.A. Benjamin, Menlo Park (CA) 1963, p. 108.



SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI
vergine

Chiara Di Marco

PER UN PENSIERO LUDICO “L’aldilà del serio” in Georges Bataille

*Parlare del gioco non vuol dire necessariamente votarsi al silenzio,
ma parlarne lucidamente presuppone che si scorga, foss’anche
solo in certi momenti, la direzione verso il silenzio.
Verso il silenzio, o più precisamente verso il momento
in cui non abbiamo più nulla da dire.*

Georges Bataille, *L’ambiguità del piacere e del gioco*

«Talvolta la follia è la maschera di un sapere profondo e fatale»; un sapere, diciamo con Nietzsche, che ha scosso alle radici il logocentrismo occidentale lacerando per un verso la presupposta unità logica e ontologica del *Cogito*, del mondo e di Dio e, per un altro verso, la “vocazione” a *fare opera* del linguaggio dell’Occidente – sia nella riflessione filosofica che nell’espressione letteraria –; una volontà di *fare senso* per «far indietreggiare indefinitamente la morte»¹ che cristallizza la flessibilità della parola nella staticità semantica del linguaggio significante. Chiusa nell’universo categoriale del senso la parola perde la sua capacità poetica, una potenza espressiva che contestando la legge del linguaggio rompe l’ordine del discorso razionale rimettendoci in contatto con l’emozionale, il passionale, con quella parte di noi «muta, nascosta, inafferrabile» dove l’io è nudo, slegato dall’intenzionalità dell’*ego cogito*, dall’operosità di un *logos* che articolando l’essere nelle categorie logico grammaticali ha costruito l’orizzonte di una normatività che giudica e pregiudica la vita.

Dobbiamo ancora imparare che oltre il velo della conoscenza e la chiarezza del linguaggio “servile”, oltre la prassi dell’azione efficace la vita non è un destino impossibile da vivere, ma un’“avventura possibile” per un pensiero non più dialetticamente chiuso tra il vero e il falso, tra l’uno e il molteplice, l’essere e il divenire, l’essenza e l’apparenza, ma aperto all’alterità, alla contraddittorietà, alla pluralità, alla sensibilità di parole silenziose slegate dalla categoricità del senso Unico, kafkianamente libere nella loro “puerilità”². È la dimensione espressiva di un *pensiero ludico* – una traccia questa molto cara a Francesca Brezzi³ – che non nega *tout court*

-
- 1 M. Foucault, *Il linguaggio all’infinito*, in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 73-85, p. 84.
 - 2 Per un puerile inteso come espressione di un pensiero e di una scrittura che trasgrediscono l’ordine del discorso e la prassi dell’azione efficace cfr. il saggio di G. Bataille, *Dobbiamo bruciare Kafka?*, in Id., *La letteratura e il male*, SE, Milano 1987, pp. 137-153 ristampato come postfazione a Franz Kafka, *Lettera al padre*, Feltrinelli, Milano 1991.
 - 3 Cfr. in proposito, F. Brezzi, *A Partire dal gioco. Per i sentieri di un pensiero ludico*, Marietti, Genova 1992, dove l’A. tenta la strada di «una filosofia del gioco che verifichi la fecondità euristica di questo concetto soprattutto per una comprensione del dato religioso [...] per una visione alternativa di Dio, uomo e mondo, per usare un celeberrimo trinomio», ivi, pp. 4-5. Il gioco, allora come cifra per una

i sentieri sicuri dell'intellettualismo e dello scientismo cartesiano, né cede all'incantesimo del nulla ma spinge, possiamo dire, a pensare oltre gli inquieti confini pregiudizialmente eretti da una *Ratio* totalizzante ed escludente, e facendo giocare la pluralità semantica del *logos* apre ad un esercizio trascendente delle facoltà in cui l'intelligenza si incontra con l'immaginazione, la fantasia, la passione, toccando *aldilà del serio* la profondità essenziale dell'essere uomo. È la *traccia* di un pensiero ludico – un pensiero sottratto a se stesso, al rigore della concettualizzazione logica – e di una scrittura-sacrificio che trasgredisce il senso disarticolandone l'ordinario rimando al sapere. Un pensare che sperimentandone la più completa disgiunzione e contestando l'essere stesso della filosofia *stra-volge* l'occhio della riflessione e lacerando ogni limite getta il pensiero fuori di sé costringendo l'occhio teoretico, che riflette e costruisce il mondo ordinandolo nel discorso, a volgersi all'interno impattando con la notte paradossalmente luminosa del non-sapere, di un non-senso il cui senso è proprio il suo sottrarsi. Si delinea così l'esperienza di un *pensare sensibile* che sente la vita nelle sue molteplici, infinite sfaccettature, esperienza necessaria allo slancio di un sapere che vuole ridurre tutto al possibile, al prevedibile, alla certezza mentre dobbiamo imparare che: «*Se l'uomo non chiudesse sovraneamente gli occhi, finirebbe per non vedere più quel che vale la pena di essere guardato*»⁴, quel *da ultimo*, impossibile, irrappresentabile... e tuttavia lì, *il y a* che impone il silenzio, la cecità dell'occhio utile.

Una contestazione che porta ad evidenza l'irrisolvibile "enigma" che l'uomo è a se stesso e che l'essere nel mondo è per l'uomo: l'enigma stesso dell'esistenza, della sua esistenza, che Georges Bataille ha cercato di risolvere per tutta la sua vita. La ricerca di un senso impossibile a dirsi e la verità di un'esistenza umana *ambigua*, continuamente giocata tra l'*eccedenza* che ci lega irrimediabilmente alla pura animalità e la necessità di costruire *limiti* – regole logiche, costrutti sociali e norme morali – che garantiscono l'eccellenza antropologica dell'Uomo ponendolo nel contesto di una specie privilegiata.

Finitezza e desiderio d'infinito, *serietà* del sapere di *ciò che accade* e *gaiezza* di un sapere di *ciò che non accade*, necessità dei limiti e desiderio di trasgressione, ordine e violenza, ragione e passione, messa in atto di un sapere utile e messa in questione delle sue certezze, interdetto e trasgressione: in questi binomi si gioca l'irrisolvibile tensione che segna la possibilità dell'essere umano, la verità di una natura umana contesa tra una *scienza dei limiti* e un'*arte della trasgressione*, tra il *piacere utile* del *gioco minore* che regola la vita dominata dal *serio* e la *passione inutile* del *gioco maggiore* in cui la vita è pienamente *sovrana*. Perché sempre

l'uomo mantiene in sé, nell'ambiguità, l'impossibilità animale. Si oppone in se stesso all'animalità, ma può successivamente realizzarsi solo a condizione di liberarla. L'animalità repressa, infatti, non è più in lui *ciò che accade*. *Ciò che accade* è l'uomo che reprime in se stesso gli impulsi animali che sono stati inizialmente *ciò che accade*, sotto l'aspetto della sua impossibilità. Impulsi che sono diventati, tuttavia, in opposizione a *ciò che accade* di umano, *ciò che non accade*, la negazione di *ciò che accade* di nuovo⁵.

antropologia ed una teologia nuove, più aderenti alla realtà del nostro tempo. Cifra di un gaio sapere, diciamo con Nietzsche, che sperimentando la sofferenza di un'assenza incolumabile – la morte di Dio e l'eccedere del senso – trova paradossalmente "l'ambito della felicità", la libertà/sovranità di un modo d'essere e pensare che non cede alla sofferenza facendosi serio, amando e cercando la soddisfazione.

4 È un verso di René Char che Bataille pone in esergo a *Metodo di meditazione*, cfr. G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, p. 253.

5 G. Bataille, *L'aldilà del serio* in Id., *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, Guida,

1. *L'aldilà del serio. Il gioco del limite e della trasgressione*

Georges Bataille è uno dei pensatori – insieme a Huizinga, Gadamer, Fink e Axelos – che Francesca Brezzi assume per affermare la potenza euristica del gioco, nel «rivelare ad un tempo qualcosa della profondità umana e della profondità cosmica», nella sua capacità di parlare/sentire Dio dopo la morte del Dio utile e utilizzabile delle religioni. Un pensare *aldilà del serio*⁶ – l'alba del pensare filosofico che pensa e vive l'enigma insolubile dell'inconoscibile e della morte – che ai limiti del possibile ci fa intravedere l'impossibile, la semplicità impenetrabile di *ciò che* è mettendo in atto la forza di un linguaggio e di una scrittura trasgressivi, inoperosi, ma capaci, proprio per questo, di “mantenere l'opera della morte”, di tener ferma quella contraddizione, che solo dolorosamente, come Hegel stesso ha sperimentato, può essere tolta o cancellata. È la necessità di una filosofia che “riconda l'uomo a se stesso” solo riconoscendo il fallimento di una riflessione sistematica e compiuta che si è imposta come pensiero Unico. È il senso di una filosofia “maggiore” tanto più rigorosa quanto meno fondata in un sapere, dove l'unica consapevolezza è quella di non potersi fermare «a qualsiasi consolazione o qualsiasi verità, agli interessi o ai risultati dell'azione, alle certezze della conoscenza e della fede»⁷; una filosofia che ama la saggezza “confinante con la follia”, per la quale la valorizzazione della condizione umana non è solo effetto prospettico di un pensiero del possibile, del politico, del necessario – che esige profondità e serietà –, ma anche pensiero dell'impossibile, dell'inutile che vuole il gioco, il riso, l'eros. Per questo la filosofia, il linguaggio della filosofia, dovrebbe

non dico sempre, né anzitutto, ma alla fine diventare folle. Non di una follia aperta all'arbitrario, ma folle perché manca fundamentalmente di serietà, perché toglie il buon senso e sale con leggerezza le altezze in cui il pensiero non cerca più se non la caduta vertiginosa del pensiero. Ma più rigorosa come nello slancio che la solleva aldilà del serio⁸,

nell'esperienza di un vuoto di senso cui il pensiero non cede, nell'inquietudine di un pensare “reso possibile dal gioco” che si esprime allora nella forma mai definibile di un pensare *nomade, errante*, dove senso e verità non sono mai principio o origine, ma differenza e produzione di differenza, creazione nel libero gioco delle facoltà. Esperienza paradossale

Napoli 2000, pp. 137-147, p. 142.

6 «*L'aldilà del serio?* La sventura non lo raggiunge»: è la forma di un pensare che non s'arrende alla sofferenza, ad una vita che ha rinunciato a giocare il suo gioco con la morte e conosce solo la sovranità “mezza morta” del signore hegeliano. Così, paradossalmente, sottolinea Bataille, la felicità di Nietzsche fu proprio nel non aver ceduto alla sofferenza, di non aver fatto parlare la cattiva *chance*. Per questo «non fece mai opera di filosofo, ma aldilà della filosofia, il pensiero umano si muove su un piano di scivolamento in cui nega la dipendenza in rapporto agli oggetti. Su questo piano, il pensiero di Nietzsche non ha per forza di cose il rigore che ci si può aspettare, non è nemmeno sviluppato, ma se le possibilità della filosofia seria sembrano in un punto avere un solo senso, quello di mostrare, per un'esperienza compiuta, che la filosofia seria non cambia nulla, che l'unico vantaggio del filosofo serio è di aver eliminato ciò che altri pensano ingenuamente, ci ritroviamo di fronte ai dati costitutivi della gaia riflessione di Nietzsche», G. Bataille, *L'aldilà del serio*, cit., pp. 144-145.

7 M. Blanchot, *Postfazione*, in G. Bataille, *Su Nietzsche*, SE, Milano 1995, pp. 221-231, p. 222.

8 G. Bataille, *L'aldilà del serio*, cit., p. 143.

di un pensiero, diciamo con Gilles Deleuze, che apre un varco verso il “fondo delle cose” dove il gioco – in quanto esperienza libera e regolata, rischiosa e affascinante come il sacro – smaschera l’artificiosità dei principi dell’utile e dell’impiegabile mettendo in mora la prassi con cui il pensiero Unico governa la nostra quotidianità, mostrando la fecondità di un pensiero plurale, trasversale che apre ad una inesauribile ricchezza di senso, a mondi nuovi e sconosciuti.

Pensiero ludico. Un pensare e una scrittura trasgressivi, che sentono e dicono “l’aldilà del serio”; un pensare e uno scrivere non servili che contestano l’ordine logico del discorso e qualsiasi forma di utilizzazione della letteratura come della poesia⁹. Un pensare che *ride della filosofia*, come ci ha insegnato Bataille, di una riflessione sistematica e seria che culmina nel “sonno/sogno della ragione che genera mostri”, dove il riso è proprio l’espressione di “una forma di risveglio”, l’interruzione “traumatica di quel sonno”. Ho aggiunto al termine sonno, generalmente riportato nella traduzione della celebre frase presente su un’acquaforte del 1797 di Goya, quello di sogno perché *sueno* in castellano indica ambedue i concetti. Non è, infatti, solo il venir meno della ragione a liberare il disordine, a *mostrare* ed ammonire su tutto il male che ne può derivare, ma anche il sogno illuministico di una ragione chiusa nella sua autorità, una ragione non ragionevole che, come dire, nega le sue stesse possibilità nella misura in cui arriva a tenere legata a sé l’immaginazione, a non liberare la fantasia. Un sogno che non si distingue più dalla realtà – un sogno pensato e non sognato – di cui è mero rispecchiamento, una riproduzione priva di qualsiasi creatività. Un sogno che addomestica la forza dirompente, poetica delle facoltà che oltrepassando i limiti dell’accordo logico e infrangendo il muro dell’ordine morale apre, come dice Bataille, alla sovranità impossibile, all’impossibile verità della vita che «anima la totalità, che si risolve in lacrime, estasi e in scoppi di risa, che rivela l’impossibile nel riso, nell’estasi o nelle lacrime. Ma l’impossibile così rivelato non è più una situazione franante, è la sovrana coscienza di sé che, precisamente, non si allontana da sé»¹⁰. E tutto ciò che è sovrano, in quanto opposto alla servitù del mondo del lavoro, è gioco, un modo d’essere essenziale dell’esistenza umana, un’esperienza che la filosofia – “che si dà come filosofia”, come pensiero legato al mondo della scienza e del lavoro, chiuso nei limiti del serio – ha tradito nella serietà della conoscenza, nella chiarezza della coscienza intenzionante e nella precisione del linguaggio dialettico che «ha sostituito il gioco della contraddizione e della totalità»¹¹, dell’identità di Parola e Soggetto dove la Parola espressa nel discorso non è più quel nucleo poetico generatore di senso proprio della creazione poetica. Perché

9 Esemplare di questa posizione batailleana è la sua controversia con Jean-Paul Sartre circa il ruolo *engagée, compromesso*, della letteratura e dello scrittore/intellettuale ai fini di un rinnovamento sociale. La presa di posizione di Bataille si inserisce nel contesto dell’“indecisione” di Sartre tra una “politica della letteratura” e una “politica degli intellettuali”, tra impegno dell’opera e impegno dell’autore, dell’autorità dello scrittore. Così ne *La littérature est-elle-utile?* dichiara, esplicitamente e in maniera radicale, in consonanza con Blanchot – e nello spirito polemico che lo aveva visto contrapporsi a Breton e ai surrealisti – che il *proprium* non solo dell’opera letteraria, ma dell’opera in genere, è quello di *non-essere utile*, libera da fini e senza alcuna progettualità, cifra quindi di ogni libertà. Cfr. Jean-Paul Sartre, *Présentation des “Temps Modernes”*, in Id., *Situations, II*, Gallimard, Paris 1948, tr. it. in, Id., *Che cos’è la letteratura?* a cura di F. Brioschi, il Saggiatore, Milano 1976; G. Bataille, *La littérature est-elle utile?*, in Id., *Œuvres Complètes* (1922-1961), Gallimard, Paris 1973, 12 voll., vol. XI, p. 13.

10 G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p. 98.

11 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, in Id., *Scritti letterari*, cit., pp. 55-72, p. 61.

la verità è che il linguaggio della filosofia è legato, aldilà di ogni memoria, o quasi, alla dialettica; e questa è diventata dopo Kant la forma e il movimento interiore della filosofia soltanto attraverso un raddoppiamento dello spazio millenario nel quale la filosofia non aveva cessato di parlare. Lo sappiamo bene: il rinvio a Kant non ha cessato di indirizzarci ostinatamente a ciò che c'è di più mattinale nel pensiero greco. Non per ritrovarvi un'esperienza perduta, ma per riavvicinarsi alle possibilità di un linguaggio non dialettico¹²,

un linguaggio espressivo che nel riso, nelle lacrime, nell'estasi torna su se stesso, fa esperienza dei limiti del significare e, nello stesso tempo della loro trasgressione, oltrepassando – nell'ottica dello über nietzscheano – le artificiose costruzioni della logica dell'identità e della morale del dovere. Pensiero *eccessivo* e scrittura *diabolica*; *contestazione* che riconduce esistenze e valori ai loro limiti, là «nel cuore vuoto dove l'essere raggiunge il suo limite e dove il limite definisce l'essere»¹³. Esperienza che rilancia l'infinito perché è come se l'impossibile ci facesse segno dietro ogni atto, parola o espressione della nostra vita, dietro ad ogni possibile che conosciamo; esperienza di un "vuoto consistente", come dice Nancy, di un senso che è solo misura in cui si sottrae a se stesso, alla potenza di un pensiero serio che volendo "vedere" tutto non è capace di vedere ciò che veramente vale la pena di essere visto.

Pensiero ludico. Pensiero capace di vedere-sentire il fantastico nel cuore stesso della ragione; pensiero pericoloso allontanato dall'*homo dialetticus* così come dall'*homo theologicus*. Pensiero *trasgressivo*, scrittura *inefficace*, pensiero e parola che vanno ad insinuarsi proprio nello spazio bianco attorno a cui è stata edificata la biblioteca di Babele; un'assenza di senso, un vuoto ontologico in cui la discorsività dialettica ha respinto le esperienze impossibili della morte e della follia mascherando la sua impotenza a dirle. Attorno a quest'abisso il lavoro della dialettica – come discorso filosofico serio e come opera letteraria conforme al suo linguaggio – ha costruito dei limiti logici e morali contenendo così il nucleo magmatico del non-senso, sostituendo l'espressività del pensiero poetico con la precisione della discorsività dialettica che si riflette nella solidità della figura geometrica, l'esagono che circonda il vuoto, l'assenza attorno a cui si muove la biblioteca di Babele descritta nel romanzo fantastico di Borges e che si riflette nelle diverse strutture architettoniche che la compongono. Una struttura architettonica paradossale – uno spazio finito che riesce a raccogliere l'infinito possibile della conoscenza espresso in tutte le lingue possibili – che funziona però solo nella misura in cui i libri che essa raccoglie nascono da un *lavoro* di copiatura di un originale mai scritto e non dall'impulso creativo dell'immaginazione. Un universo alla cui composizione hanno lavorato i dottori dell'Uomo che, «simili ai dottori di Dio, credono all'enigma dell'interiorità (e la vogliono preservare e difendere) e non fanno altro che recintare la follia fidando sulla presunta capacità del soggetto di dominare la realtà fisica esterna attraverso la razionalizzazione della dialettica»¹⁴.

12 Ivi, p. 63.

13 Ivi, p. 65.

14 C. Milanese, *Posfazione*, in M. Foucault, *Scritti letterari*, cit., pp. 155-162, p. 158. Mi sembra doveroso ricordare l'attenzione che Francesca Brezzi ha rivolto alla letteratura come espressione altra della riflessione filosofica e, in particolare, proprio a Borges, alla sua capacità di intrecciare ludicamente filosofia e letteratura in una *scrittura espressiva*, poetica-poetica, che scardina i confini delle discipline. Cfr. F. Brezzi, *Borges: la filosofia nel labirinto degli specchi*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 210, 2013, pp. 51-66.

Costruttori di limiti, logici e morali, “i dottori dell’Uomo” hanno fatto della biblioteca il luogo del limite – dove il *discorso* si ripete doppiando e raddoppiando l’unico senso e la *scrittura* non esprime un pensiero ma ordina e cataloga il già detto e il *soggetto* non è altro che «il simulacro al quale la Parola si riferisce» –, lo spazio dialettico di riparo dalla morte e dalla follia, dalla catastrofe ontologica del pensiero e della parola che, come sottolinea Bataille, non pretende recupero né ricomposizione essendo piuttosto una *rivolta* «nel nome stesso della fuga dell’essere, contro l’esistente utilmente sfruttato e organizzato». Azione contro una riflessione opposta alla sovranità del pensare, contro il mondo del medesimo, dell’Idea, del Senso, della Verità e dell’Io quale suo principio generale, contro una scrittura operosa, efficace, contro una politica che riduce l’azione al progetto.

Pensiero ludico: rivolta sovrana. Espressione di una “violazione illimitata” che in Bataille, via Nietzsche, «si configura come il superamento della rivolta “puerile”, tesa a mantenere intatto [...] l’ordine contro cui si erige»¹⁵, a recuperare ordine e sufficienza nelle trame ordinate del sapere, *rivolta operosa* quindi a cui è necessario opporre un’azione critica, una *trasgressione* che non è negazione dei limiti logici e morali posti e imposti dal Pensiero Unico per fare nuovamente senso – l’hegeliana umanizzazione del mondo ad opera del negativo –, ma affermazione non positiva del limite, «affermazione che non afferma niente: in piena rottura con la transitività»¹⁶ nella misura in cui il negativo non è più il perno necessario del meccanismo dialettico, ma la cifra del movimento stesso della trasgressione. Un eccedere che incide la perfezione del sistema, scompagina la stabilità dell’opera e l’univocità del senso.

Limite e trasgressione, infatti, non si contrappongono dialetticamente, ma vivono, possiamo dire, su una stessa linea di fuoco che li unisce e distingue in un gioco di superamento e ricominciamento che non soddisfa mai il pensiero in una certezza, ma sempre ne fa riemergere l’impotenza ad *afferrare* e a *dire* ciò su cui la trasgressione apre, *l’aldilà del serio*, del limite, dell’omogeneo, del possibile, la dimensione inoggettivabile della vita, di quei soggetti “compromessi” e “compromettenti” – il sacro, la morte, la sessualità – invisibili all’occhio utile della razionalità. La trasgressione è proprio l’esperienza singolare di questo vuoto nel quale il pensiero balza al limite del possibile affondando nella notte del non-sapere. Perché l’esperienza è per Bataille un «viaggio ai limiti del possibile dell’uomo», un’esperienza che non ha un fine da raggiungere, una verità da scoprire, un fondamento certo, un’esperienza di fronte a cui il linguaggio filosofico *utile* perde la sua potenza e il soggetto/filosofo scopre

che al momento stesso di parlare, egli non è sempre posto all’interno del proprio linguaggio nella stessa maniera; e che al posto del soggetto parlante della filosofia – di cui nessuno dopo Platone fino a Nietzsche aveva messo in causa l’identità evidente e ciarlieria – si è scavato un vuoto dove si lega e si snoda, si combina e si esclude una molteplicità di soggetti parlanti¹⁷.

15 M. Galletti, *Rivolta e sovranità*, in Aa. Vv., *Bataille Sartre. Un dialogo incompiuto* a cura di J. Risset, pp. 49-55, p. 55.

16 M. Foucault, *Prefazione alla trasgressione*, cit., p. 60.

17 Ivi, p. 64.

Esperienza del vuoto che si apre al limite del possibile, angoscia che ci soffoca proprio quando tutto sembra essere raggiunto, conosciuto, quando al culmine del possibile la ragione sente venir meno le sue certezze sentendo tutta la sua impotenza a esaurire nel sapere e nell'azione tutti i possibili che l'uomo è, scoprendo così che l'unica verità possibile per noi è quella di doverci fermare alla nostra insufficienza, alla paradossalità di un'esistenza che è "NIENTE". Un modo d'esistere sovrano che comporta una destrutturazione radicale del soggetto di conoscenza e dell'esperienza dialettica interamente declinati secondo le regole del registro teoretico che elude il legame irriducibile *tra* esistenza e conoscenza nella misura in cui guardando all'esercizio dell'intelligenza come unica fonte di soddisfazione e sicurezza ci fa considerare l'esistenza «come spesso si guarda il corpo, come un supporto, indispensabile ma estraneo»¹⁸, mentre è proprio questa estraneità che ci interroga, è questo *c'è* impossibile a dirsi che dà da pensare mettendo continuamente alla prova l'arroganza di un Io tautologicamente chiuso nelle sue affermazioni.

2. *Serio e Sovranità*

L'esperienza dell'esistenza – come scrive Blanchot – eccede la dimensione del possibile, del senso, dell'utile, la nostra capacità cioè di "farne la prova" mentre, d'altra parte, paradossalmente, ci espone all'esperienza impossibile proprio di ciò che si sottrae ad ogni presa. È «come se l'impossibilità, ciò in cui non possiamo più potere, ci aspettasse dietro ogni esperienza vissuta, pensata, detta, purché una sola volta siamo stati al termine di questa attesa, senza mai mancare ciò che questo sovrappiù, questo soverchio esige»¹⁹, la necessità, come dice Bataille, di mettersi in gioco contestando il possibile, l'orizzonte stesso del *logos* occidentale – della misura, del senso, della presenza – immettendovi la dismisura, l'eccedente, il non-senso, l'eterogeneità. Ciò che è in questione sono allora i "doni" stessi della conoscenza, le sue risposte e le sue costruzioni logiche così come l'artificio delle regole morali e delle norme civili. Risposte e limiti necessari all'esistente che però cristallizzano la vita, artifici con cui l'uomo tranquillo continua ad arginare «i movimenti ciechi e l'eccesso della vita», un'esuberanza d'essere che annienta l'Io, il suo sapere di sé e del mondo sgorgando improvvisa nelle lacrime, nel riso, nell'erotismo, in esperienze impossibili a dirsi, insignificabili, irriducibili all'azione efficace, all'utile, cifre di un esistere che, paradossalmente, è tale solo in quanto durando si perde. È la libertà/sovranià di un esistere che si consuma indipendentemente dall'utilità della vita che lo incarna, libero dalla potenza e dal potere, perché «al di là della politica e del livello dell'azione efficace, la libertà significa un atteggiamento sovrano sul piano dei valori sensibili (posso agire per essere libero, ma l'azione mi toglie immediatamente la libertà di rispondere alla passione»²⁰. La libertà/sovranià c'è, accade agli estremi del possibile, quando quella parte della vita umana che sfugge al lavoro dell'intelligenza – la "parte del gioco" – apre varchi nei limiti imposti dalla ragione, un disordine-*chance* in cui anche solo per un attimo nell'eros, nel riso, nelle lacrime – la grazia

18 G. Bataille, *Il limite dell'utile*, p. 181.

19 M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1997, p. 280.

20 G. Bataille, *La sovranità*, il Mulino, Bologna 1990, p. 245.

di un tempo sottratto così alla durata – la vita coincide con la morte. Tuttavia «poche cose l'uomo teme più del gioco», perché

vivere è giocare a dadi, follemente, ma senza ritorno. È affermare uno stato di grazia e non preoccuparsi delle conseguenze. Nella preoccupazione delle conseguenze, hanno origine l'avarizia e l'angoscia. La seconda dipende dalla prima, è il tremito provocato dalla *chance*. Spesso l'angoscia punisce un'avarizia nascente, trasformandola nella sua perversione compiuta, che è appunto l'angoscia²¹,

la sofferenza necessaria di un movimento emozionale che sottraendo l'io all'Io apre ad una catastrofe del senso e del sapere, ad un venir meno delle certezze logiche e morali che all'estremo del possibile, paradossalmente, ci fa vivere con gioia ciò che altrimenti è l'impossibile – «l'angoscioso contrario di ciò che siamo, sempre legato al possibile»²² –, una “totalità” cui solo la morte, prova e scacco di un'intelligenza che vuole cogliere tutto e che tutto limita per dominare, ci restituisce. Quello della morte con la vita è, infatti, un gioco tragico, paradossale nella misura in cui la morte sottraendo la vita ad ogni senso possibile la afferma al di là di ogni certezza e possibilità. In quanto “pura negatività senza impiego” la morte è il limite radicale della solitudine fondativa di un *ego* che si vuole tutto e che vuol durare vivendo una vita avara che ignora il piacere di un'esistenza generosa che come lo splendore dei fiori a primavera fiorisce solo per morire. Solo imparando a giocare senza riserve il gioco tragico dell'esistenza – dice Bataille – possiamo mutare l'*angoscia mortale* di una vita solipsisticamente china su di sé nell'*angoscia lieta* dell'insignificanza, nella felicità di una soggettività «che non sarà più ingannata dal mondo degli oggetti, e si sa ridotta a NIENTE»²³: è la libertà di un uomo la cui vita non è mera materia di scambio, ma fine in sé, che è e non *serve*. Perché questo soggetto che io sono, che non posso nominare nella conoscenza allo stesso modo in cui nomino ogni cosa particolare, questo *ego* che è *cogito* e *sum* si dà solo in una continua messa in questione dei contenuti differenziati del suo sapere del mondo e di sé, una messa in gioco che

lo annienta come oggetto e lo restituisce, come oggetto aleatorio, a quel niente inafferrabile che è il soggetto. Questo oggetto aleatorio è nello stesso tempo la forma in cui noi ci proponiamo al desiderio dell'altro; è l'oggetto sovrano, che non serve, che non si lascia cogliere, come oggetto, nella vera realtà, quella dell'azione efficace, senza rischio²⁴,

ma solo nell'esperienza inappropriabile di una *conoscenza sensibile* e nel silenzio di un *linguaggio espressivo*, emozionale dove ciò che si comunica è solo la ferita, il non compimento dell'essere, l'infinita ricchezza di esistenze finite che «prendono vita perdendosi»²⁵. Una sfida al mondo dell'utile, del consumo produttivo, il mondo *serio* del *lavoro* regolato da un'“economia ristretta” che ignora quel “di più” incalcolabile e

21 G. Bataille, *Il colpevole. L'alleluia*, Dedalo, Bari 1989, p. 105.

22 G. Bataille, *René Char e la forza della poesia*, in Id., *L'aldilà del serio*, cit., pp. 259-263, p. 262.

23 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 208.

24 Ivi, p. 216.

25 G. Bataille, *L'amicizia*, SE, Milano 1999, p. 19.

inutile che agita gli esseri oltre i bisogni e le necessità servili. Ed è cruda e pungente l'immagine metaforica con cui Bataille esprime l'esistenza dell'*homo œconomicus* in una società che regola i rapporti tra gli esseri alla stregua della relazione di un padre che, con malevola sollecitudine, soddisfa i bisogni materiali del figlio, ma non vede, non ascolta ciò che si agita oltre quei bisogni. È l'immagine della vita storicamente modellata nelle strategie di un potere che ha fatto del piacere una droga per deboli e potenti risolvendo la politica nell'indifferenza di un sistema in cui miseria e ricchezza diventano i dadi necessari al gioco di una *dépense* calcolata nella sua produttività, in modo tale da non modificare, nella sostanza, la divisione degli uomini in nobili e ignobili.

Se il consumo è un'attività propria della vita degli esseri, tuttavia, sottolinea Bataille, non esiste solo la possibilità di impiegare il dispendio, di farne uno strumento calcolato del sistema economico ristretto, ma anche la possibilità di praticare accanto a questa forma una *dépense* improduttiva, la possibilità cioè di pensare un'economia generale, gloriosa che scioglie il piacere dal mortale legame col bisogno affermando così, in opposizione alla tesi freudiana secondo cui «il principio del piacere è la soppressione di una tensione», che «il principio del piacere è il gioco»²⁶ nella misura in cui il gioco entrando nel pensiero ne sconvolge le possibilità contestando radicalmente le stesse possibilità del sapere. Un'affermazione che vuole anzitutto sottrarre il gioco, nella sua *parte irriducibile* – «quella dell'improbabile, quella che non può essere oggetto di calcolo» – alla volontà di definizione del sapere di una coscienza chiara e distinta che «lascia nella penombra dell'*inconscio* i nostri desideri più profondi»²⁷. Perché è vero che «nel gioco, l'intelligenza e il calcolo preventivo del risultato hanno la loro parte» ma, sottolinea Bataille, «la parte decisiva è quella dell'*inconscio*» e alla sua parte irriducibile, sovrana si accede solo «attraverso un salto e non attraverso un percorso intellettuale che sarebbe possibile articolare in tutta la sua estensione e riprodurre senza incertezza»²⁸.

Allo stesso modo anche il piacere legato al gioco è irriducibile a un oggetto di conoscenza; nel «piacere pieno» – sottolinea Bataille riprendendo le tesi di Caillois sul gioco²⁹ – c'è sempre qualcosa di incerto, di *impotente*, un'inquietudine essenziale, *sovrana* che gli innu-

26 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, tr. it. in F.C. Papparo/B. Moroncini, *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, il melangolo, Genova 2009, pp. 9-28, p. 9. Sottolineando la difficoltà relativa all'approccio al tema del gioco e del piacere che non è necessariamente un effetto e volendo, tuttavia, porre in discussione la definizione freudiana Bataille ricorda, parlando del piacere, come la sua conoscenza del pensiero di Freud pur essendo insufficiente (la sua prima lettura risale infatti al 1923 quando lesse *Introduzione alla psicoanalisi* nella traduzione di Jankélévitch) non gli impedisce di entrare nella questione pur riconoscendo a Freud e al suo pensiero un valore inequivocabile. Indagando le dimensioni del sogno e dell'*inconscio*, il padre della psicoanalisi ha, infatti, aperto la strada a coloro che «si sono staccati dal mondo del lavoro e della scienza, e hanno cercato, al di là delle ricchezze in parte illusorie di questo mondo, una risposta alla nostalgia che forse al fondo di ognuno di noi ha conservato un valore sovrano, foss'anche questo valore dissolto, in qualche maniera eluso, ma traendo dal suo essere alla fin fine un valore risibile, un'irriducibilità decisiva. Noi raggiungiamo, senza tante parole, attraverso l'*inconscio*, attraverso il riso, quel che non può in nessun modo essere asservito, quel che sotto la sua apparente impotenza è pienamente sovrano», *ivi*, p. 25.

27 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 67.

28 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., p. 12.

29 Il rimando è al testo di R. Caillois, *I giochi e gli uomini, La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1981.

merevoli oggetti del desiderio non riescono ad asservire-placare. Inquietudine che esprime «la capricciosa libertà e il fascino che animano i movimenti di un pensiero sovrano, non asservito alla necessità»³⁰, indifferente ad ogni fine, cifra di un modo d'essere insieme dove ciò che lega è un *philein* che libera le relazioni pensate e strutturate dal serio nella socialità nella misura in cui per un verso scioglie il pensiero dalla necessità di fare sistema, dalla rigidità quindi di una logica sintetica che supera e risolve conflitti e opposizioni e, per un altro verso, pone il soggetto di fronte ai limiti dell'identitario, dell'individuale. E ancora, chiarisce Bataille, la stessa filosofia come risposta all'inquietudine del pensiero è come gli oggetti del desiderio, un tentativo di colmare la mancanza che ci segna, di calmare l'instabilità del gioco che è dal lato delle passioni con la stabilità della conoscenza, ma l'esperienza del gioco «l'esperienza di quel che il gioco è per l'esistenza umana [...] deve necessariamente precedere e superare la riflessione». È l'esperienza di una sovranità pericolosa, nell'essere e nel pensare, che è agli antipodi di quella filosofia del *lavoro* o *professorale* che Hegel e Heidegger – con i quali tuttavia Bataille riconosce di avere una certa “affinità” – ben rappresentano:

non c'è nulla in un certo senso di più opposto al mio pensiero o a quello di Nietzsche del pensiero di Hegel. Ma, [se] la filosofia di Hegel può essere considerata una filosofia del lavoro, nel contempo essa si sviluppa costantemente a partire dal contrario di ogni pensiero. Dimodoché non v'è in ogni caso possibilità di pensiero che non ne sia tributaria [...] la ricerca di Heidegger lo porta, come me, all'opposto di quelle rappresentazioni della vita quotidiana che, a mio parere, dipendono dal pensiero del lavoro e della scienza³¹.

Per questo motivo recensendo nel 1951 l'edizione francese del saggio di Huizinga *Homo ludens*³², considera positivamente la tesi dello storico olandese secondo cui il gioco è all'origine della civiltà umana; categoria primaria, indipendente da concezioni della vita particolari si ritrova alla base di tutte le forme espressive – culturali, religiose e artistiche che segnano il progresso di civilizzazione dell'uomo – non riducibili alle attività «tecniche, o almeno la produzione nei limiti dell'utile» che caratterizzano il mondo del lavoro, della conservazione,

30 G. Bataille, *Siamo qui per giocare o per fare sul serio?*, cit., p. 331.

31 G. Bataille, *L'ambiguità del piacere e del gioco*, cit., pp. 24-25. Il legame di Bataille a Hegel, che passa attraverso la lettura della *Fenomenologia* fatta da Alexandre Kojève, è segnato da momenti di grande vicinanza – soprattutto per quanto riguarda i temi della morte, del desiderio e della finitezza – e di profonda riserva, quasi di rimprovero per un Hegel “debole” incapace di vivere fino in fondo l'esperienza dell'estremo, l'angoscia di uno spaesamento mortale che deve aver certamente sentito al compimento del sistema, ma di fronte alla quale, “per non diventare pazzo”, ha indietreggiato: «Il desiderio di Hegel si risolse così in un sapere, che è assoluto», G. Bataille, *Dall'esistenzialismo al primato dell'economia*, in Id., *L'aldilà del serio*, cit., pp. 83-112, p. 83. «Allorché il sistema si chiuse, Hegel credette per due anni di diventare pazzo: forse ebbe paura di aver accettato il male – che il sistema giustifica e rende necessario; o forse collegando la certezza di aver raggiunto il sapere assoluto con il compimento della storia, con il passaggio dall'esistenza allo stato di vuota monotonia – si è visto, in un senso profondo, diventare morto» ed è per questo che nel sistema la poesia, il riso e l'estasi sono espulsi, o meglio, «non conoscono altra fine se non il sapere», G. Bataille, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1978, pp. 175-177.

32 Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, Amsterdam 1939. La traduzione cui si riferisce Bataille è quella curata da C. Seresia, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, Paris 1951; tr. it., *Homo ludens, saggio sulla funzione sociale del gioco*, il Saggiatore, Milano 1990; cfr. l'edizione Einaudi, Torino 2002 con introduzione di Umberto Eco.

della produzione, dell'ordine. Alle espressioni cioè proprie di un mondo asservito, segnato dalla paura di perdere che da sempre respinge la verità di non essere tutto e di dover morire, mentre l'esperienza del gioco è proprio quella di un movimento che ci spinge il più lontano possibile, in senso opposto alla volontà di vivere-crescere-conservare che anima il mondo del lavoro. Lavoro che è per Hegel, contrariamente a quanto afferma Huizinga, il principio della civiltà umana: «è lo schiavo o il lavoratore ad assumere veramente l'umanità. È il lavoratore che compie il possibile dell'uomo, il quale, quando la storia giunge a compimento, diviene l'uomo compiuto, colui il quale incarna in generale la totalità del possibile e che diviene l'equivalente di Dio»³³.

Questo compimento della Storia come totalità dotata di senso nell'Azione è il punto che allontana in maniera radicale Bataille da Hegel; è la possibilità di una forma di pensiero che non rinuncia a se stesso quando tutto sembra compiuto, quando la negatività non ha più nulla da fare. Al culmine del sapere è allora possibile un pensiero sottratto al fare, al senso, al sapere, all'utile, la verità di una soggettività sovrana capace, nel sacrificio della sua potenza, di parlare di Nulla, «di negare il valore non pratico del pensiero, di ridurlo, al di là dell'utile, all'insignificanza, all'onesta semplicità del difetto, di ciò che muore e viene a mancare»³⁴. Ciò che è in questione è il nucleo stesso del *logos* dialettico, la sussistenza di una negatività “vuota di contenuto”, che vige proprio quando sembra impossibile che qualcosa possa essere anche in quanto non utilizzabile, non razionalizzabile, che sussista un *non-sapere* al compimento del sapere. Una negatività che non può essere respinta neanche nel peccato, in quella logica che regola la morale del debito forgiata dal Pensiero Unico, la logica appropriante di una morale dell'equivalenza che ignora la fecondità del dono e misura la vita come in un conto economico che non prevede sprechi, eccessi, dimisure. Una logica dell'asservimento della natura all'uomo e dell'uomo all'uomo, dove l'azione è negatività che produce, nel suo movimento, “l'insieme del reale concreto”: è la filosofia dialettica hegeliana, una filosofia della morte in cui l'uomo facendosi essere-per-la-morte ha preso il posto di Dio e la negazione agisce distruggendo e autodistruggendosi. La negazione umana della natura e dell'essere naturale dell'uomo, l'azione separatrice dell'intelletto, infatti, mostra l'Azione come “morte che vive una vita umana”, come negatività che perde quindi se stessa perché la morte non rivela niente: la negatività compendosi nega proprio ciò che avrebbe dovuto rivelare, l'impossibile coincidenza del morire come (auto)coscienza con l'essere cosciente dell'uomo che muore. La negazione della natura non è legata solo alla coscienza della morte, ma nella misura in cui la negazione cambia il dato naturale essa appare nel lavoro e nella cultura, per Hegel anzitutto nella lotta per il riconoscimento, la lotta di *puro prestigio* – come osserva Kojève³⁵ rilevandone il carattere sociale – che si innesca nel movimento di maturazione che conduce l'uomo dal semplice sentire animale alla formazione della coscienza, di un soggetto/IO che nasce nello scontro cruento e doloroso tra forze desideranti.

Il movimento della Storia, il divenire dell'esistenza umana nel Mondo, è il frutto del lavoro della negazione della nostra parte animale, una lotta a morte in cui lo schiavo/lavoratore

33 G. Bataille, *Siamo qui per giocare o per fare sul serio?*, cit., p. 339.

34 G. Bataille, *La sovranità*, cit., nota 6, p. 56.

35 Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professée de 1933 à 1939*, Gallimard, Paris 1947.

afferma “il possibile dell’uomo” negando in sé il dato naturale, liberandosi dalle pulsioni rivolte all’autoconservazione. Il movimento però non si ferma, il desiderio di affermazione investe gli altri uomini innescando così quella lotta per il riconoscimento che per Hegel è alla base della vita umana: tuttavia, osserva Bataille, se come afferma Giovenale: «*Et propter vitam, vivendi perdere causas...*», se per affermarsi la vita ha dovuto farsi a tal punto umana da perdere se stessa, annunciando così «la sovranità del lavoro, che subordina ogni cosa alla paura della morte» e riduce il gioco alla «funzione minore della distensione»³⁶, dobbiamo ricordare che esiste anche la possibilità di un *gioco maggiore*, espressione della sovranità – «che non può servire e in cui si manifesta la verità profonda: di sovrano c’è solo il gioco e il gioco che non è sovrano è solo la messinscena del gioco»³⁷ –, di un dispendio cioè *improduttivo*, un’esperienza del negativo che, paradossalmente, distruggendo afferma tutta l’impotenza dell’uomo a dire la vita, a chiudere il mondo in un sapere:

L’Uomo per la verità, riflette il mondo soltanto ricevendo la morte. In quel momento è sovrano. Ma la sovranità gli sfugge (egli sa che se la conservasse, essa finirebbe di essere quello che è...). L’Uomo dice cos’è il mondo, ma la sua parola non può turbare il silenzio che si diffonde. Egli nulla sa, se non nella misura in cui il senso del sapere che possiede gli si sottrae³⁸.

Al culmine del possibile l’esperienza del negativo non lavora più utilmente e l’insufficienza e lo sradicamento che siamo appaiono nella *bellezza impotente* della notte del non-sapere, nell’inesorabile insignificanza di un uomo che «non ha più nulla da fare», nello splendore tragico di un pensiero e di una scrittura inoperosi. Come raggiungere e disporre allora di quella parte di esistenza animata da «moti interiori vaghi», – stati d’animo, tensioni, passioni ed emozioni che spezzano l’ordine logico della conoscenza razionale, l’esperienza della coscienza – che il sapere emargina e il linguaggio significante non sa e non può dire? Come far parlare questa parte di noi «muta, nascosta, inafferrabile», ignorata dalle parole e che «di solito sfugge anche a noi»? Come raggiungere e disporre di quella parte di esistenza che non dipende da alcun oggetto e intenzione, come aprire la porta della coscienza a quegli

stati che, simili ad altri legati alla purezza del cielo, al profumo di una stanza, non sono motivati da alcunché di definibile, tanto che il linguaggio, il quale, quanto agli altri, ha il cielo, la stanza cui fare riferimento – e che dirige in questo caso l’attenzione verso ciò che coglie – è spossessato, non può nulla, non può dire nulla, si limita a sottrarre tali stati all’attenzione (approfittando della loro scarsa acutezza, attira l’attenzione altrove). Se viviamo senza contestare sotto la legge del linguaggio quegli stati sono in noi come se non esistessero. Ma se contro tale legge ci scontriamo, possiamo di passaggio fermare la coscienza su uno di essi, e facendo tacere in noi il discorso, atardarci alla sorpresa che esso ci procura³⁹.

Nel silenzio che immette disordine e violenza nell’ordine del discorso, nel silenzio di un linguaggio che non ha modelli, vocabolario o forma definita risuona la crudeltà del linguag-

36 G. Bataille, *Siamo qui per giocare o per fare sul serio?*, cit., p. 343.

37 Ivi, p. 344.

38 G. Bataille, *Hegel, l’uomo e la storia*, in M. Ciampa/F. Di Stefano, *Sulla fine della storia*, Liguori Editore, Napoli 1985, pp. 11-35, pp. 34-35. Ora anche in G. Bataille, *L’aldilà del serio*, cit., pp. 168-189.

39 G. Bataille, *L’esperienza interiore*, cit., pp. 44-45.

gio di Sade: una scrittura che come una sorta di *antidisciplina letteraria* che utilizza le parole sottraendole alle “servitù verbali” immette il disordine nel cuore della legge nell’ordine razionale/morale del discorso che, sottolinea Bataille, non è quello del carnefice, ma quello della vittima. Discorso che non costruisce ma *contesta* i limiti di una razionalità e di una moralità che nel processo di “civilizzazione” della vita hanno mascherato la «verità penosa» che ci appartiene, il fascino e l’orrore per la morte, per un’esperienza impossibile e tuttavia necessaria. Una contestazione sanguinosa «che pone fine ad ogni possibilità di discorso»⁴⁰ conciliante, consolatorio, fondativo, ad un piacere puramente distensivo. Una crudeltà che va aldilà del gioco dialettico del discorso filosofico riuscendo, paradossalmente, a tenere insieme, nella necessaria differenza, i due estremi della vita umana: il tratto ordinato, servile, utile – quello che appare alla coscienza – e l’espressione sovrana, inutile, esuberante che sfugge alla chiarezza e alla distinzione. Ordine e violenza ci appartengono, limite e trasgressione devono quindi sussistere in un gioco di co-involgimento e non di contrapposizione dialettica che rende l’uno all’altra la propria “densità” come il fulmine che, evidenzia Foucault, illumina e dà senso alla notte e da questa riceve la sua luminosità.

Quando la conoscenza giunge all’estremo, quando poniamo lo sguardo sull’abisso della morte, quando nessun sapere può più soccorrerci nel nostro dover finire allora «non solo scorgiamo che l’uomo – che muore deve liberarsi della morte, ma anche che deve liberarsi della forma risibile dell’uomo»⁴¹. Deve contestare l’univocità di una vita asservita al lavoro, cristallizzata in mondo governato dal principio del servaggio, dall’economia dell’utile e dalle relazioni interessate e dove il gioco che vale è solo quello *serio* o *minore* – «il golf, il turismo di gruppo, la letteratura scadente e le filosofie esangui» – strategie distensive della vita messe in atto dalla *Ratio* per arginare l’orrore del non durare, la verità di dover morire. Una consolazione all’angoscia dell’impotenza della conoscenza di fronte a una negatività che non è e non può essere usata, capitalizzata, una negatività “senza riserve”, inutile. Esperienza impossibile, inconoscibile, sottolinea Bataille che, tuttavia esiste, accade, ci accade nell’istante miracoloso – «impossibile, eppure esiste» – in cui l’attesa dell’avvenire «si risolve in NIENTE distaccandoci dal suolo su cui strisciavamo, incatenati all’attività utile»⁴². È la catastrofe del senso, il punto d’arresto del linguaggio significante: la *chance* di silenzio che dà, paradossalmente, il là al gioco maggiore del pensiero. Un interrogarsi, inquietarsi che è stato l’inizio stesso della nostra storia, la meraviglia che una specie privilegiata, osserva Bataille, deve pedagogicamente riapprendere, imparando a tornare a quel silenzio, a quel vuoto irrispirabile e irriducibile che la ragione discorsiva incontra all’estremo del possibile – l’enigma che l’uomo è al mondo e che il mondo è per l’uomo –, dove

ciò che afferriamo è, per dir così, il vuoto lasciato: abbiamo afferrato, ci sforziamo di afferrare ancora e a un tratto non afferriamo *nulla*. In qualche modo anzi, noi afferriamo *nulla*. È divertente che la lingua francese, partita dalla parola *rem* che voleva dire cosa le abbia dato il significato di nulla [*rien*]...: la vita senza riflessione cui ci conducono il rapimento e il terrore mescolati⁴³.

40 G. Bataille, *L’erotismo*, SE, Milano 1997, p. 179.

41 G. Bataille, *Il paradosso della morte e la piramide*, in Id., *L’aldilà del serio*, cit., pp. 191-208, p. 208.

42 G. Bataille, *La sovranità*, cit., p. 47.

43 G. Bataille, *L’erotismo o la messa in questione dell’essere*, in Id., *L’aldilà del serio*, cit., pp. 403-420, p.415-416.



Claudia Dovolich

AMICIZIA E DONO

I due termini nominano, nella loro apparente semplicità, delle esperienze appartenenti alla vita quotidiana di tutti e di ciascuno, e nella loro contemporanea prossimità e distanza diversi modi di relazione agli altri, al mondo, a sé, ponendosi come due tra le “questioni morali” più interessanti, ma anche inquietanti della nostra tarda modernità, perché riaccendono la meraviglia per qualcosa e/o qualcuno che accade e/o che viene a perturbare l’apparente tranquillità di un soggetto che si pensava autonomo e autosufficiente. Sono queste, tra altre, le questioni che hanno accompagnato il dialogo “tra noi”, aperto, franco, a volte conflittuale, dal quale è scaturita anche la realizzazione di questa rivista volta a dare espressione a “Voci e percorsi della differenza”, dialogo suggellato, testimoniato da tanti libri scambiati/donati di cui mi piace ricordare una dedica “A Claudia / amica da tanto / Francesca” che accompagnava il dono di un libro, impegnativo ed intenso di Francesca Brezzi su *Antigone e la Philia*¹.

Proprio amicizia e dono, o meglio il dono dell’amicizia, impegnano ad accogliere una certa eredità della tradizione fenomenologica, ad ospitare le sollecitazioni che, dopo Husserl e Heidegger, vengono prima da Lévinas e poi da Derrida a contestare il primato dell’ontologia. Francesca Brezzi in più occasioni, delineando la sua premessa teoretica forte sostiene che per noi oggi «Si tratta, infatti, abbandonata la concezione dell’essere come unità, di enucleare l’essenziale costituzione di esso come molteplicità, alterità, esteriorità»², e cita ripetutamente Lévinas là dove afferma in modo perentorio «L’essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo»³. Cui fanno immediatamente seguito i riferimenti alla “trascendenza” che va “verso Altri”, alla “bontà”, al “volto”, al “dono”, al “potere del dono” e a quel “desiderio che non è mancanza” indicando quell’intreccio di questioni tra l’etico e il politico su cui si è interrogata tanta parte della filosofia contemporanea, contaminandosi con generi letterari diversi e dialogando intensamente con Nietzsche, con Freud e con le diverse psicoanalisi che ne sono scaturite, legate a filo doppio a un certa recezione francese della fenomenologia, attenta al concreto, alla corporeità, al tempo, al linguaggio, all’intersoggettività.

Molteplicità, alterità, esteriorità sono cifre del mutamento in atto nella riflessione che sposta l’attenzione sulla relazione, sul rapporto, sul “tra” che tiene insieme nelle loro differenze le singolarità che popolano il mondo, e come scrive ancora Lévinas nell’approssimarsi delle *Conclusioni di Totalità e infinito* «L’esteriorità è vera non in uno sguardo laterale che la percepirebbe nella sua opposizione all’interiorità, è vera in un faccia a faccia che non è più inte-

1 F. Brezzi, *Antigone e la Philia. Le passioni tra etica e politica*, FrancoAngeli, Milano 2004.

2 F. Brezzi, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli editore, Roma 2012, p. 35.

3 E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, (1961), tr. it. Jaca Book, Milano 1980, p. 277.

ramente visione, ma va più lontano della visione»⁴. E con forme espressive che mi vengono dalla lunga frequentazione dei testi di Derrida vorrei sottolineare che la “decostruzione” del mito dell’interiorità del soggetto ha preso forza e slancio anche dai due potenti “traumatismi” inferti da Lévinas alla tradizione che possiamo sintetizzare nel suo mettere radicalmente in questione “l’imperialismo della teoria” e la “sovranità del soggetto”.

Queste celebri espressioni levinassiane servono ad evidenziare lo spostamento del cuore della sua riflessione filosofica dall’ontologia alla metafisica, il suo porre l’etica come filosofia prima, attraverso il gesto che sposta l’attenzione e l’interesse dalla visione e dall’interiorità all’esteriorità ed al linguaggio che è dono di parola, risposta (con rinvio immediato alla responsabilità) a un appello che proviene sempre da altri e da altrove. In una straordinaria condivisione, in un singolare intreccio di relazioni, incontri tra “personaggi” che si parlano e si relazionano anche a “distanza”, che fanno parte di quella “comunità di coloro che non hanno comunità”, quella “comunità inconfessabile” e/o “inoperosa” che li accomuna nella filosofia vissuta come “compagna clandestina”, impegnati su diversi fronti a decostruire il primato della *percezione*, ostinatamente ribadito dalla fenomenologia husserliana, ed a problematizzare le *opposizioni* e la *dialettica* mantenute in vita dalle diverse eredità della fenomenologia hegeliana. Tutto ciò, evidente già nella precedente citazione da Lévinas, è espresso in forma lapidaria nel “primato del panoramico”, o meglio nel “dominio del panoramico” dove il lessico politico non è né casuale né indifferente ma indica in modo perentorio nella direzione di una necessaria ricomposizione del legame tra l’etico e il politico.

1. Dalla visione alla parola, dall’intuizione alla responsabilità

L’esteriorità, o meglio l’esposizione all’esteriorità dell’esistenza, di ogni singolo esistente, prende forma nella parola e Lévinas con chiara determinazione scrive nel § 5 delle succitate *Conclusioni* dall’indicativo titolo *Esteriorità e linguaggio*: «L’esteriorità dell’essere non significa, infatti, che la molteplicità sia senza rapporto. Solo che il rapporto che lega questa molteplicità non colma l’abisso della separazione, ma la conferma»⁵. E se in questo rapporto abbiamo riconosciuto il “linguaggio” e lo abbiamo riconosciuto soprattutto nella forma dell’“insegnamento”, in esso si produce una verità che non è più opera mia, non posso trarla dalla mia interiorità, mettendo in crisi nello stesso tempo la struttura *noesi-noema* e l’*intenzionalità* perché «l’essere che mi parla e al quale rispondo o che interrogo, non si offre a me, non si dà in modo tale che io possa assumere questa manifestazione, configurarla alla mia interiorità e riceverla come se fosse venuta da me stesso»⁶, ribadendo il fallimento husserliano nell’approccio all’*alter ego* e l’abbandono del primato della visione, continua scrivendo: «L’esteriorità del discorso non si muta in interiorità. L’interlocutore non può – ed in nessun modo – trovare posto in un’intimità. È, per sempre, all’esterno. Il rapporto tra gli esseri separati non li totalizza. “Rapporto senza rapporto” che nessuno può inglobare o tematizzare»⁷.

4 Ivi, pp. 298-299.

5 Ivi, p. 303.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

Esteriorità, molteplicità, alterità sono le poste in gioco dell'attuale riflessione filosofica, eminentemente etica proprio perché "l'interlocutore" di ogni "discorso" è singolarmente "esposto" in relazioni molteplici che non domina più dalla posizione egemone di un "soggetto padrone", ma si trova esposto, ex-appropriato, che può essere ospite e/o ostaggio, invocato, interpellato, comunque sempre *ex-posto*, aperto, relazionato anche nel "senza rapporto" all'altro, agli altri, estraneo ad ogni adeguazione, ad ogni tematizzazione perché "positivamente si produce in un essere che si esprime" restando esterno/estraneo a tutte le immagini. In Lévinas questa "dissimmetria morale" si coniuga nel faccia a faccia, nel volto che non "diventa mai immagine o intuizione", nella radicalità della questione enorme della giustizia, oltre il diritto e la politica che si arrestano a considerare «umanità di uomini interscambiabili, di relazioni reciproche» mentre «La giustizia consiste nel rendere nuovamente possibile l'espressione in cui, nella non-reciprocità, la persona si presenta nella sua unicità. La giustizia è un diritto alla parola»⁸.

Il linguaggio, la parola, il discorso ci espongono tra significati irriducibili alle intuizioni, ci disseminano nelle tracce di eventi/altri che ci precedono provenendo da eccedenze non riconducibili a "enti", a temi, a problemi, perché «In quanto presenza dell'esteriorità, il volto non diventa mai immagine o intuizione»⁹, ma conduce a contrastare, ad operare *Contro la filosofia del Neutro*, che significa anche adoperarsi contro la neutralità impersonale dell'essere heideggeriano e del suo inevitabile "materialismo", per poter restituire dignità a *La soggettività* ed alla libertà, a *La libertà investita*, capace di condurre *Al di là dell'essere*, perché partire dal volto, «dal volto nella sua nudità assoluta [...] significa affermare che l'essere entra in gioco nel rapporto tra uomini»¹⁰. Significa anche avere potentemente contribuito a "decostruire" l'ontologia per ridare vigore ad una "metafisica" che è "attenzione alla parola", "accoglienza del volto", "ospitalità e non tematizzazione", avere affermato che «La metafisica, o rapporto con l'Altro, si attua come servizio e come ospitalità»¹¹, significa anche avere aperto la riflessione filosofica a tutte quelle questioni etiche, tra le quali qui privilegiamo amicizia e dono, due tra i più impegnativi "incondizionati etici" con i quali Jacques Derrida si è confrontato negli ultimi anni della sua vita, riconoscendo l'enorme importanza del magistero di Lévinas nella sua "vita da adulto".

A segnare alcuni punti di congiunzione tra le diverse "tracce" di pensiero che i due ci hanno lasciato in eredità mi piace citare ancora da Lévinas per valutare la forza del suo lascito: «La tematizzazione non esaurisce il senso del rapporto con l'esteriorità»¹², perché «L'esteriorità dell'essere è la moralità stessa»¹³, in un pensiero in cui la vera esteriorità è metafisica, e in cui «L'etica, al di là della visione e della certezza, delinea la struttura dell'esteriorità come tale. La morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima»¹⁴, frasi nelle quali si raccolgono i frutti del lungo lavoro del *Saggio sull'esteriorità*. Nelle successive si esprime

8 Ivi, p. 306.

9 Ivi, p. 305.

10 Ivi, p. 307. I corsivi si riferiscono ai significativi titoli di altri paragrafi delle dense *Conclusioni di Totalità e infinito* ai quali facciamo qui riferimento.

11 Ivi, p. 308.

12 Ivi, p. 309.

13 Ivi, p. 310.

14 Ivi, p. 313.

invece il senso del lavoro ancora da compiere che consiste «nell'andare là dove non l'ha preceduto nessun pensiero illuminante – cioè panoramico – nell'andare senza sapere dove. Avventura assoluta [...]»¹⁵, e dopo aver ribadito che “la presa di coscienza è già linguaggio” con l'affermazione che «l'essenza del linguaggio è bontà, o ancora, che l'essenza del linguaggio è amicizia ed ospitalità»¹⁶ avviene il passaggio di consegne a Derrida.

Quest'autore, dopo aver dato un forte contributo al *pensiero della differenza*, a partire dagli anni ottanta del secolo appena trascorso ha decisamente modificato il suo orizzonte di riflessione, prendendo in carico le implicazioni etico-politiche della “decostruzione” che troppo sbrigativamente veniva liquidata come un pensiero “irresponsabile” e come una delle tante “fughe estetizzanti”. Affermando in modo deciso e rigoroso la necessità di pensare del tutto altrimenti *la relazione all'alterità* ha progressivamente preso le distanze dal clima heideggeriano dei suoi primi lavori sulla “scrittura” per seguire in modo sempre più deciso e decisivo le “tracce” levinassiane, in realtà presenti molto precocemente nella sua riflessione¹⁷. Tra i molti cambiamenti intervenuti in questo deciso/decisivo spostamento di prospettiva mi interessa evidenziare quelli dalla *differenza* all'*alterità* e dalla *domanda* alla *risposta/responsabilità* per evidenziare il passaggio radicale da una *morale* fortemente segnata dal *debito* ad un'etica che sempre più si è venuta configurando nel corso degli ultimi decenni in un'etica del *dono*, per la quale Derrida ha riattualizzato la riflessione su alcuni degli antichi “filosofemi” che avevano progressivamente perso la loro forza etico-politica: amicizia, ospitalità, dono per limitarci ai più significativi.

Con l'accentuazione delle *risposta*, intesa come modalità originaria della parola, viene depotenziato l'interesse gnoseologico/ontologico egemone nella modernità e riabilitato quello etico-politico, potremmo anche dire che l'asse attorno a cui ruota la riflessione attuale passa da un *paradigma* egemonizzato dal *sapere* al moltiplicarsi delle *relazioni di sollecitudine e cura*. Con la *risposta* si apre una catena semantica che, attraverso la *responsività* rinvia alla *responsabilità*, non più intesa però come patrimonio di un soggetto cosciente e padrone dei propri atti e dei propri pensieri, ma è scelta e decisione sempre singolare di una soggettività esposta all'accadere degli eventi ed al venire di altre singolarità, occorre pensare in termini radicalmente nuovi questa relazionalità, questa trascendenza orizzontale tra me e gli altri, tra gli altri e noi(altri). Le responsabilità alle quali ci espongono le mille occorrenze della vita non sono in nostro potere, siamo piuttosto noi ad essere completamente immersi nella contingenza, e in ogni singolare “qui e ora” siamo chiamati ad operare scelte e/o ad assumere decisioni che precedono e oltrepassano l'orizzonte delle nostre conoscenze. L'etica non si colloca all'interno della catena causa-effetto che governa i nostri saperi, non ci tranquillizza con un rapido calcolo di costi e benefici, ma ci chiede una risposta de-cisiva e de-cidente prima e oltre ogni sapere, ogni calcolo, oltre il “giudizio”, il “buon senso” e la “giusta misura”, perché si tratta sempre di una risposta che mette in gioco la singolarità irripetibile di

15 *Ibidem*.

16 Ivi, p. 314.

17 In realtà basterebbe rileggere il denso “saggio” *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, pubblicato nel 1964 nella «Revue de Métaphysique et de Morale», e riproposto nel 1967 il *La scrittura e la differenza*, tr. it. Einaudi, Torino 1971, pp. 99-198. Bisognerebbe rileggerlo e ripensarlo per cogliervi i “semi” di una prima riflessione “filosofica” su Lévinas e le precoci matrici etico-politiche della decostruzione e del pensiero della differenza.

ciascuno.

Per far fronte, per accogliere “l’irruzione dell’altro” non servono la pretesa trasparenza della *coscienza* e le garanzie della *conoscenza*, ma occorrono l’*apertura* e la disposizione/*ex-posizione* alla venuta di altri, di altre singolarità non previste e sempre imprevedibili, spingendoci ad uscire dall’isolamento e dall’autismo di una riflessione chiusa nel territorio protetto del proprio “foro interiore”, sorda all’appello di ogni voce estranea e cieca di fronte al volto di ogni nuovo arrivante. Siamo quindi chiamati a trascendere ogni morale del dovere/debito, a trasgredire ogni legislazione che si fonda su un’astratta generalità universale, votando la decisione e la scelta allo *scandalo*, al *paradosso*, all’*aporia* che fa rispondere “eccomi” all’appello dell’altro, prima di com-prenderlo, prima di inserirlo nella catena delle categorie escogitate dalla nostra ragione calcolante, che hanno preteso esaurire i significati dell’umano, riconducendoli o riducendoli all’*identità/identificazione*. Così l’approccio *iper-critico* della decostruzione di Derrida si trasforma via via in uno *iper-etico* pur restando *apor-etico* perché deve confrontarsi con l’eccedenza dell’accadere reale rispetto alle regole e alle norme che pretendono disciplinarlo, e deve aprirsi ad una “economia generale” per non ridursi ai calcoli meschini dell’“economia ristretta”.

2. Amicizia, ospitalità, dono

Per proseguire il cammino lo riprendiamo dall’accettazione dell’eredità levinassiana, là dove concludendo *Totalità e infinito* scriveva che “il linguaggio è amicizia e ospitalità” perché è facendo leva su questi due “incondizionati etici” che Derrida fa ruotare l’approccio decostruttivo in direzione delle implicazioni etico-politiche della sua riflessione matura. L’amicizia, oggetto di un seminario tenuto nel 1988-’89 e pubblicato nel 1994 con il titolo *Politiche dell’amicizia*, torna per Derrida ad essere interrogata in quanto questione filosofica, e utilizzata per decostruire il concetto di “fraternità” che, a suo parere, ha colonizzato la riflessione politica nella nostra tradizione. L’amicizia, filosofema che ci deriva direttamente dall’antichità greco-romana, in cui pesa soprattutto l’eredità aristotelica, va però sottratta a quel processo di parificazione ed omologazione che l’ha fatta avvicinare troppo alla fraternità, occorre recuperare la capacità della relazione amicale di custodire lo spazio della singolarità irriducibile di ciascuno di noi, e la particolarità delle sue singole relazioni con singoli amici. Per perseguire il suo obiettivo il nostro ripercorre le tappe salienti della storia del concetto, ma è soprattutto l’esperienza vissuta dell’amicizia che intende usare per sottrarla all’apparentamento con la fraternità che ha subito nel corso della nostra storia, che si può leggere anche come “storia della fraternizzazione” e meglio “storia come fraternizzazione”.

Nei confronti della “fraternità” prima e della “comunità” poi Derrida ha moltiplicato le sue resistenze per decostruire il rischio “fusionale” che vi vede sempre implicato, vorrebbe utilizzare in positivo l’amicizia per liberare i concetti della politica dalla profonda radice familiare ed autoctona che innerva la nostra tradizione, estendendosi ai concetti di stato, nazione, etnia, razza, ecc., che ancora tormentano e frustrano il nostro desiderio di “essere-incomune-tra-singolarità”, o per dirla con Ricœur “di vivere bene con e per gli altri all’interno di istituzioni giuste”. L’obiettivo dichiarato del nostro è quello di *ritrovare l’amicizia oltre la fraternità*, e per perseguirlo mobilita in realtà “amicizia *versus* fraternità” allo scopo di

decostruire lo schema *fallogocentrico* della politica costruita su una comunità di nascita, in cui le questioni della trasmissione del potere si decidono in base alla “discendenza legittima” padre-figlio da cui sono escluse le donne/sorelle, e che attraverso i concetti di comunità, consanguineità, autoctonia rimandano di fatto ad una idea forte e preconcepita di *identità*. Le difficoltà e le aporie che ne sono scaturite si moltiplicano a dismisura nella complessità della nostra tarda modernità, e qui il nostro si colloca sulla traccia di Nietzsche, il pensatore che con il suo “pericoloso forse” ha fatto tremare anche la vecchia concettualità politica, centrata sui “valori” del “proprio”, della “proprietà” e della “prossimità” raccolte attorno alla pretesa centralità dell’“identità” dell’uomo, di quel “soggetto sovrano” che ha determinato l’“imperialismo della teoria” come Lévinas ci ha insegnato.

Incrociando queste diverse “tracce” Derrida intende coniugare con la *differenza* e con la *distanza* questioni etico-politiche nate e prosperate attorno ai valori di *identità/somiglianza* e di *prossimità*, mettendo in atto una “decostruzione genealogica della genealogia” che risulta essere il cuore teorico/pratico di *Politiche dell’amicizia*, in cui interrogando la “storia come fraternizzazione” fa emergere la necessità di “pensare un’alterità senza differenza gerarchica”, provocazione im-possibile ma inevitabile per affrontare i dilemmi, le ardue prove, le aporie e i paradossi di una “democrazia a-venire” alla quale non possiamo rinunciare, ma per la quale dobbiamo inventare concetti e pratiche nuove, per non arrestare il “pensiero” alla ripetizione dello “stesso” ma aprirlo alle provocazioni che continuamente giungono dall’“evento” e dall’“altro”, che arrivano/accadono e ci sorprendono sempre, perché si sottraggono al calcolo, alla pre-visione e all’orizzonte d’attesa. L’esperienza, la vita ci sorprendono sempre, mostrandoci che ogni singolarità è presa nel “contro-tempo” di una molteplicità di relazioni non padroneggiabili, non dialettizzabili, non riconducibili a unità, ma resistenti ad ogni istanza egemone, che si tengono nell’indecisione del “tra”.

Per fare nuovamente *esperienza dell’amicizia* occorre abbandonare la pretesa di svelarne la natura, trovarne una definizione, occorre viverla ogni volta singolarmente nell’incertezza di un indirizzo rivolto a, perché l’amicizia non è un concetto ma un dono inatteso, come la vita stessa, l’evento di ogni nuovo nato, di ogni nuovo arrivante, un dono che si dona, si dà senza essere legato alla volontà di un soggetto identico a sé, ma l’esposizione di una singolarità all’evento dell’altro, in-appropriabile come ogni vero accadere. E in prossimità della chiusura di *Politiche dell’amicizia* Derrida cita Maurice Blanchot che dopo *L’ultima parola* conclude con *L’amicizia* la raccolta di saggi dallo stesso titolo:

Dobbiamo rinunciare a conoscere coloro ai quali ci lega qualcosa di essenziale; voglio dire che dobbiamo accoglierli nel rapporto con l’ignoto in cui ci accolgono, anche noi, nella nostra distanza. L’amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza evento particolare, e dove entra nondimeno tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento dell’estraneità comune che non ci consente di parlare dei nostri amici, ma solamente di parlare loro, non di farne un oggetto di conversazione (o di articoli), ma il movimento dell’intesa in cui, parlandoci, essi mantengono, anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale, a partire dalla quale ciò che separa diviene rapporto. Qui la discrezione non è nel semplice rifiuto di prendere in considerazione le confidenze (sarebbe volgare, anche solo pensarci), ma è l’intervallo, il puro intervallo che, da me a quest’altro che

*è un amico, misura tutto ciò che è fra noi, l'interruzione d'essere che non mi autorizza mai a disporre di lui, né del mio sapere di lui (anche solo per lodarlo) e che, lungi dall'impedire ogni comunicazione, ci mette in relazione l'uno all'altro, nella differenza e a volte nel silenzio della parola*¹⁸.

Le ardue questioni evocate da un titolo quale *Politiche dell'amicizia* si complicano ulteriormente quando incontrano le immense difficoltà sollevate dalle tematiche dell'accoglienza e dell'ospitalità (più brutalmente dell'immigrazione) nel nostro mondo in rapida evoluzione, all'interno di già complesse trasformazioni tecnologiche nei cui confronti l'uomo si rivela sempre più "antiquato", a cominciare da tutte quelle che hanno a che fare con il *proprio* e l'*estraneo*, il *dentro* e il *fuori*, implicando ormai tutte le istituzioni che regolano la vita umana. Ancora più "inattuale" dell'amicizia, provocante e provocatoria nella sua drammatica urgenza è la necessaria riflessione sull'ospitalità che ci chiede, ci obbliga a rispondere anche nel modo subdolo dell'"evitamento", all'incontro con l'estraneo, con lo "straniero", e ad accoglierlo come un'opportunità, nella consapevolezza che tra amicizia e ospitalità estese allo straniero – a chi non appartiene al proprio spazio familiare, a chi non si raccoglie attorno al focolare domestico, presso il quale anche quando viene accolto resta comunque un "ospite", con tutta l'ambiguità semantico/concettuale del termine che magistralmente ci è stata illustrata da Benveniste – , che in questo rapporto si giocano oggi, come si sono sempre giocate, le sorti della civiltà.

In *Dell'ospitalità*, testo del 1997, Derrida ha messo sotto i riflettori il contrasto evidente tra la situazione *di fatto* e le considerazioni *di diritto* circa la questione dell'immigrazione, esasperando la differenza/distanza nella realtà quotidiana tra *la legge dell'ospitalità*, quella legge singolare ma presente in tutte le culture, che chiama *incondizionatamente* a questo dovere di accogliere come ospite chiunque venga presso di noi, e *le leggi dell'ospitalità*, che in modo molto *condizionato* vengono a regolamentare, nel senso della restrizione, quella legge originaria. In dei singolari "qui e ora" – si trattava allora degli accadimenti legati ai *sans papiers* che hanno inquietato e reinterrogato gli intellettuali francesi circa il valore e l'estensione dei valori fondanti della loro repubblica: *libertà*, *uguaglianza* e *fraternità* che si arrestavano di fatto ai soli "cittadini" – si decide tra il *diritto* e la *Giustizia*, tra l'obbligo incondizionato all'ospitalità e i condizionamenti delle leggi e dei regolamenti che riducono a gestione di emergenza le questioni dell'accoglienza, limitando di fatto la politica, resasi completamente autonoma dall'etica, a considerazioni prevalentemente economiche e/o di pubblica sicurezza, ossessionate dalla necessità di "identificare" il "clandestino".

Lo Straniero, figura esemplare anche se forse esasperata, dell'alterità, inquieta con la sua semplice presenza, le certezze rassicuranti di una "buona coscienza" educata ai sentimenti della "tolleranza", ma è proprio in relazione all'estraneo, allo straniero che si giocano i de-

18 M. Blanchot, *L'amicizia*, (1971), tr. it. Marietti 1820, Genova 2010, p. 344. Si tratta di un "omaggio" a quell'amico del tutto particolare che era stato Georges Bataille, che dell'amicizia aveva fatto una delle poste in gioco della sua riflessione. La raccolta dei saggi di Blanchot si apriva con due citazioni di Bataille che ripropongo qui: "La mia amicizia complice, ecco tutto quello che il mio umore dona agli altri uomini"; "... amici fino a quello stato d'amicizia profonda in cui un uomo abbandonato, abbandonato da tutti i suoi amici, incontra nella vita colui che lo accompagnerà oltre la vita, anch'egli senza vita, capace dell'amicizia libera, libera da ogni legame", Ivi, p. 21.

stini della civiltà, tra la *memoria responsabile del proprio passato*, da cui si tratta sempre di accogliere selettivamente l'eredità, e la *promessa di un a-venire*, che resterà sempre tale, ma questa consapevolezza non può e non deve sottrarre energie e impegno alle scelte e alle decisioni di oggi, di un'attualità che si rinnova ogni giorno, e forse si potrebbe cominciare proprio dal *pensare altrimenti* il concetto precocemente invecchiato di *cittadinanza*¹⁹. Proprio «La diversità e l'individualità, di cui "lo straniero" è un simbolo allarmante»²⁰ è il banco di prova dell'ospitalità "incondizionata" alla quale ci chiama incessantemente l'ultima riflessione di Derrida, quella che deve, superando non solo la logica del "conforme al dovere" ma anche quella del "per dovere", affrontare la "questione dello straniero", colui che pone la prima domanda, o al quale si pone la domanda senza risposta, a cominciare dallo Straniero del *Sofista* che pone "la questione intollerabile, la questione parricida" che contesta la tesi parmenidea, e la domanda esplicita che apre il grande dibattito/scontro "non è nulla di meno che quella del politico, dell'uomo come essere politico"²¹.

L'ospitalità incondizionata è messa alla prova nei confronti dello straniero, del diverso, dell'arrivante assoluto, di ogni nuovo arrivante *senza nome e senza identità*, che inquieta ed interroga anche la nostra pacifica(ta) identificazione costringendoci ad esplicitare una serie di domande: «L'ospitalità si offre a un soggetto? A un soggetto identificabile? A un soggetto identificabile con il suo nome? A un soggetto di diritto? Oppure l'ospitalità si *offre*, si *dona* all'altro prima che egli si qualifichi, prima ancora che sia (posto o supposto) soggetto, soggetto di diritto e soggetto nominabile con il suo nome, cognome, ecc.?»²², si dona all'altro senza ulteriori specificazioni, come l'amicizia. L'"imperativo" etico, sovra-etico ed aporetico che chiama all'accoglienza, all'amicizia, al dono ci restituisce alla nostra condizione umana ricordandoci che tutti veniamo al mondo nudi, che siamo clandestini sulla terra, esposti indifesi e vulnerabili, lungamente affidati ad altri per la nostra stessa sopravvivenza molto prima di essere rivestiti di quei *diritti* che, dandoci un *nome* e un *cognome*, assegnandoci una *paternità* ed una *cittadinanza*, ci inseriscono nel mondo umano dei *simboli*, ci affidano ad una cultura inscrivendoci in un prisma inestricabile fatto di *parole*, di *ascolto*, di *domande/ricieste* e di *risposte-responsabilità*.

L'ascolto restituisce dignità al silenzio che non è vuoto ma pieno, eccesso, esuberanza, disponibilità all'accoglienza di modalità diverse di meditare, di fare esperienza, di pensare con e per altri, di riflettere insieme manifestando gioia, amicizia, ospitalità che riattivano la capacità di donare e perdonare, di esercitare "accoglienza senza selettività", di prestare attenzione a "voci e percorsi della differenza" capaci di farci sentire le *tonalità emotive forti e positive* che testimoniano ostinatamente la forza e l'eccesso della vita anche contro la rumorosa invadenza delle "passioni tristi" che misurando e calcolando tutto, anche le relazioni umane, stanno progressivamente desertificando la nostra tarda modernità. Gli spazi e i tempi delle esperienze positive, creative, ri-creative, capaci di espansione e di ex-posizione al

19 Non c'è qui lo spazio per elencare i numerosi interventi e le diverse iniziative organizzate da Francesca Brezzi, ma solo quello per sottolineare il suo forte impegno pratico/pragmatico per dare diritto di cittadinanza al *pensiero femminile*, a cominciare da Hannah Arendt, Agnes Heller, Luce Irigaray e Martha Nussbaum per fare solo alcuni nomi.

20 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 417.

21 Cfr. J. Derrida, *Dell'ospitalità*, tr. it. Baldini & Castoldi, Milano 2002, pp. 41 e ss.

22 Ivi, pp. 54-55.

mondo e agli altri, sempre più ridotti ad un “calcolo meschino” di costi e benefici hanno reso egemone una mentalità indotta/prodotta dal predominio di una razionalità contabile mossa dalla paura e sostenuta dal bisogno di difese, sicurezze e “assicurazioni” contro gli imprevisti della vita. Questo trionfo della *ragione*, “strumentale” si sarebbe detto qualche decennio fa, ha fatto prevalere un’antropologia negativa, che “immunizza” contro la vita e il suo desiderio di espansione, riconduce tristemente tutto a “fatto” rendendo(si) incapace di andare “gioiosamente” incontro all’“accadere dell’“evento”, alla venuta dell’“altro”, di esporsi all’“a venire”, partecipando “con e per gli altri” al compito immenso che ancora attende la *ragione pratica* e la forza emancipatrice della *ragionevolezza*.

Occorre ripensare, o meglio *pensare altrimenti* l’antropologia in termini positivi, propositivi, per ridare spazio e vigore alla speranza, alla gioia, alla fiducia, all’amicizia, all’ospitalità, al dono, alle “passioni gioiose”, come abbiamo visto emergere dagli autori qui nominati, ai quali mi piace accostare ancora una volta il nome di Francesca Brezzi che già nel 1992 dedicava a queste tematiche una densa riflessione nel volume *A partire dal gioco*²³, seguendo un filo conduttore che non tralascia le “questioni altre” che ci avviano a “pensare altrimenti” le nostre relazioni al mondo, agli altri, a noi stessi da sempre e per sempre presi in un tracciato di vita/pensiero che ci espone in ogni momento al nostro divenire sempre “altrimenti”, che ci espropria in una continua *alterazione* che non è solo, e non principalmente, *alienazione*.

Questo non vuol dire che non viga la consapevolezza del “rischio” che tutto ciò comporta, rischio che accompagna ogni “decisione” di entrare in relazione con gli altri, ma “correre il bel rischio” è da sempre la vocazione della filosofia, da quando ha compreso di non poter guardare in faccia la realtà (degli enti) ma di doversi predisporre ad *in-con-tra-re sé*, il mondo, gli altri (esseri) attraverso la mediazione del linguaggio, delle parole, del discorso, nella consapevolezza crescente che ciò non costituisce il limite dell’esperienza umana, ma la sua stessa condizione di esistenza. Il *logos* nella sua irriducibile polisemia è la risorsa umana per eccellenza, nel bene e nel male, perché può farsi strumento di dominio e/o di oppressione, ma può offrirsi come “culla di parole” ad ogni forma di “accoglienza senza selettività”, il linguaggio è “amicizia e ospitalità” per tutte quelle esperienze che non si lasciano rinchiudere negli schemi concettuali che un soggetto trascendentale ha predisposto per ordinare i “fenomeni”, per ricondurre a “dato” e a “fatto” la complessa realtà dell’“accadere. Il linguaggio, la parola, il discorso, l’ascolto silenzioso e meditativo marcano la finitudine, la vulnerabilità, la fragilità di una soggettività che “non è più padrona in casa propria”, ma queste cifre dell’esistenza non sono limiti negativi, sono invece condizioni dell’“apertura” di “tutti e di ciascuno” alle molteplici relazioni, ancora inesplorate, ad una realtà “prismatica” in continua trasformazione.

3. Oltre la reciprocità

L’esperienza di questa realtà ci insegna ogni giorno che la “verità è radicalmente intersoggettiva” e il cammino del pensiero che intende perseguirla è un ininterrotto dialogo con la tradizione, di cui fanno ormai parte anche gli autori con i quali a lungo abbiamo dialogato nel

23 F. Brezzi, *A partire dal gioco*, Marietti, Genova 1992.

corso della nostra formazione, e che continuano a sollecitare il confronto tra di noi, perché le questioni da loro sollevate, consegnate definitivamente alla “scrittura” ed ai “testi” sono affidate ormai alla nostra responsabilità di eredi. E quando “l’altro non risponde” si acuisce la nostra responsabilità, così come si radicalizzano le questioni quando “filosofando in comune” dobbiamo adoperarci per rendere possibile una *comunicazione senza reciprocità* che vuol dire “nello stesso tempo” restituire all’etica l’antico prestigio della *saggezza*, e restaurare il linguaggio nella sua ricchezza e complessità. Per riprendere instancabilmente “sempre di nuovo” il compito perfettamente *ragionevole*, benché difficile ed interminabile, di far procedere insieme vita e pensiero per migliorare le condizioni dell’esistenza umana, coltivando *l’amicizia per il pensiero* per “vivere bene con e per gli altri all’interno di istituzioni giuste” o per sperimentare modi diversi di “essere-in-comune-tra-singularità”.

Queste espressioni rimandano a due filosofi che hanno attraversato la seconda metà del ’900 e le sue ardue questioni, sia teoriche che pratiche, dialogando spesso a distanza, accogliendo secondo modalità diverse e con esiti molto divergenti l’insegnamento di rigore che viene dalla fenomenologia husserliana: Paul Ricœur mirando ad una ricomposizione del senso e del soggetto ha perseguito con costanza un lungo percorso di *riflessione* che ne ha fatto uno dei massimi esponenti dell’*ermeneutica* filosofica del XX secolo, e Jacques Derrida avventurandosi sulle tracce della *différance* ha aperto la filosofia alle pratiche della *decostruzione* e della *disseminazione*. I loro “testi” e le loro “eredità” continuano ad offrire occasioni di dialogo e di confronto a molte/i studiose/i tra le/i quali anche noi, intendo Francesca Brezzi ed io, ci collochiamo, seguendo con partecipazione anche le ultime, provocatorie, riflessioni su un’*etica del dono*.

Sulla scorta dei *Percorsi del riconoscimento* Ricœur ha ribadito fino alla fine del suo lungo itinerario di pensiero, la forza e la determinazione con la quale ha affrontato le questioni del proprio tempo, chiudendo la sua carriera con una riaffermazione della propria fiducia e del proprio ottimismo sulle “capacità” dell’uomo. Insistendo sulla *reciprocità* del riconoscimento, dalla quale soltanto può svilupparsi un senso di comunità, e forse di amicizia tra gli uomini, ha inteso estendere alla “mutualità” le dinamiche del riconoscimento/riconoscenza, mettendo a frutto le precedenti riflessioni svolte sulle tematiche del giusto e sull’equità, portando l’attenzione sui “comportamenti responsabili”, sull’esempio di pensatori e artisti “inattuali”, capaci di agire “controtempo”, rispondendo ad una logica della *sovraabbondanza* che ha i suoi esempi privilegiati nell’amore, nell’amicizia, nell’agape, nel dono appunto. La generosità del dono diventa espressione di quella “veemenza di esistere” che sempre è stata cifra della sua vita e della sua filosofia, ed anche in questa occasione la mira del suo lavoro non si ferma ad una “fenomenologia del dono” ma si avventura verso un’“ontologia del dono”. Da questa provenienza, e collocandosi in questa prospettiva Francesca Brezzi ha organizzato incontri e convegni sul tema del dono, raccogliendo alcuni dei contributi più significativi nel volume *Oltre la società degli individui*²⁴, nella cui *Introduzione* sottolinea il carattere prismatico e aporetico del dono, nonché l’ambivalenza che lo rende una delle poste in gioco più intriganti dell’attuale riflessione, collocandosi “tra” diversi “campi del sapere”, obbligandoli a problematizzarsi dialogando tra di loro: filosofia, sociologia, economia, ma

24 F. Brezzi / M.T. Russo (a cura di), *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

soprattutto etica e politica.

La questione del dono interroga le coscienze più responsabili/responsive, insoddisfatte dell'economia ristretta entro cui sono state relegate alcune delle problematiche più inquietanti del nostro tempo, attratte dalle domande che eccedono la logica dell'equivalenza, quella che ripetendo le parole di Lévinas considera l'"umanità di uomini interscambiabili, di relazioni reciproche", incapaci di ascoltare le richieste della giustizia che "consiste nel rendere nuovamente possibile l'espressione in cui, nella non-reciprocità, la persona si presenta nella sua unicità". Questa eccedenza nei confronti della logica dell'equivalenza, questo appello di un'economia generale, o meglio di un'an-economia, costituiscono il lontano orizzonte da cui Derrida muove per riaprire l'interrogazione sul dono, o meglio sul donare, a partire dalle esperienze impossibili di *Donare il tempo* e *Donare la morte* che esplicitamente pongono la questione di dare/donare ciò che non è nella disponibilità di nessuno, non appartiene a nessuno perché non è dell'ordine dell'avere ma di quello dell'essere. Come sempre la decostruzione di Derrida agisce, interviene come una continua *provocazione* contro le nostre più inveterate abitudini di pensiero per mostrare come sotto gli antichi nomi, dietro i filosofemi più abusati continui a vivere l'interrogativo, la questione che li ha fatti sorgere e che li mantiene nell'indecisione di una ri-soluzione definitiva.

Così i vecchi nomi di amicizia, ospitalità, dono continuano ad attrarre la nostra attenzione ed il nostro inter-esse, in Derrida continuano ad essere segnati dall'asimmetria, dalla dissimmetria, dall'anacronia del loro primo sorgere "tra" l'incontro, l'accoglienza dell'altro, dell'evento senza calcolo e senza orizzonte d'attesa che ci espone alla molteplicità, all'alterità, all'esteriorità che sin dalle prime righe di queste riflessioni abbiamo visto caratterizzare i nostri tempi inquieti. La scommessa per continuare a vivere in-comune richiede oggi, in ogni singolare "qui e ora" che costituisce la nostra vita privata e pubblica, esige anzi che si affronti da questione del diverso, dello "straniero", che si sovvertano tutte le nostre categorie di pensiero teorico e pratico centrate ancora su "proprio", "proprietà", "identità", "identificazione" assunti come fondamenti della nostra civiltà. Perché a partire dal "decentramento della soggettività" che ha caratterizzato tanti autori e tante esperienze del pensiero del '900, dismettendo e de-potenziando il *fallogocentrismo* e l'*eurocentrismo* che ancora caratterizzano la nostra cultura, occorre spostare sulla relazione, o meglio sulle molteplici relazioni singolari che intratteniamo con gli altri, uno dei fuochi della nostra riflessione. Per riaprire la possibilità di un a-venire, per muovere i primi passi in direzione di questo compito immenso occorre sporgersi *fuori* dal recinto della propria *casa*, allontanarsi dal *focolare domestico*, dalla logica riappropriante dell'*oikós* che è alla base dell'economia, per poter affrontare in modo an-economico le questioni dell'estraneo, del diverso, dello straniero, dell'altro.

Amicizia, ospitalità e dono esprimono secondo modalità diverse ma con la stessa intensità l'includibile "prova dell'altro" alla quale siamo eticamente esposti "oggi", nelle esperienze quotidiane e concrete delle nostre esistenze in cui siano chiamati "nello stesso tempo" a salvaguardare *il rispetto delle singolarità* dissimmetriche, anacroniche, aneconomiche ed eterogenee di "ciascuno" (degli amici, ospiti, donatori/donatori), garantendo *le istanze universali e/o universalizzabili* di "tutti". Chiarendo, a proposito del dono, questo suo atteggiamento di pensiero, in un passaggio citato anche da Francesca Brezzi, Derrida scrive

[...] il dono non esiste come tale, se per esistenza si intende il fatto di essere presente e di essere identificato intuitivamente come tale [...]. Ma non ho concluso che non c'è dono, quest'ultimo deve essere l'esperienza di questa impossibilità e deve apparire come impossibile. L'evento chiamato dono è completamente eterogeneo all'identificazione teoretica, all'identificazione fenomenologica²⁵.

Proprio gli “incondizionati etici” con i quali ci stiamo confrontando, amicizia, ospitalità e dono tra gli altri, devono condurci oltre la fenomenologia proseguendone tuttavia l'insegnamento, oltre l'“identità” con il corredo delle sue “proprietà”, anche oltre il riconoscimento reciproco e la riconoscenza, come ha ribadito Derrida in uno dei suoi ultimi incontri scritti con Ricœur, intitolandolo *Le contraire du semblable*, in cui sostiene che «l'alterità dell'altro, non può essere ridotta, padroneggiata, superata, appropriata dalla conoscenza – e neppure dalla *reconnaissance*»²⁶, con l'avvertenza supplementare che occorre lasciare questa parola nella sua “indecidibilità”. Fino alla fine ribadendo quanto ha appreso fin dagli inizi dal magistero di Lévinas:

[...] nel viso l'altro si dà *come altro*, cioè come ciò che non si rivela, come ciò che non si lascia tematizzare. Io non sono in grado di parlare d'altri, di farne un tema, di dirlo come oggetto, all'accusativo. Io posso solamente, *devo* solamente parlare ad altri, chiamare altri al vocativo che non è una categoria, un caso della parola, ma il sorgere, il levarsi stesso della parola. Bisogna che le categorie manchino, perché altri non sia mancato; ma perché altri non sia mancato bisogna che si presenti come assenza ed appaia come non fenomenicità²⁷.

Perché il dono, “se ce n'è” non appartiene al circolo economico dello scambio ma lo interrompe, perché

[...] l'etica pura, se ce n'è, comincia dalla dignità rispettabile dell'altro come assoluto *dissimile*, riconosciuto come non riconoscibile, addirittura come irricognoscibile, al di là di ogni sapere, di ogni conoscenza e di ogni riconoscimento: il prossimo come simile o somigliante nomina non il principio ma la fine o la rovina dell'etica pura, se ce n'è²⁸.

Se Nietzsche poteva scrivere che “non siamo ancora capaci di amicizia” perché “non siamo capaci di donare” pure lasciava intravedere nelle “amicizie stellari” un annuncio del dono dell'amicizia, nella distanza e nella differenza, di quell'amicizia di cui ancora scriveva Blanchot

La *philia* che, presso i Greci e perfino presso i Romani, resta il modello di ciò che di eccellente c'è nelle relazioni umane (con il carattere enigmatico che le donano delle esigenze opposte, ad un tempo reciprocità pura e generosità senza ritorno), può essere accolta come un'eredità sempre suscettibile di essere arricchita. L'amicizia fu forse promessa a Foucault come un dono postumo,

25 Da una discussione tra J. Derrida e J.-L. Marion riportata da R. Kearney in, *On the Gift*, pubblicato in J.D. Caputo/M.J. Scanlon, (a cura di), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana Un. Press, Bloomington 1999, p. 59; citato da Francesca Brezzi nell'*Introduzione a Oltre la società degli individui*, cit., p. 14.

26 J. Derrida, *Le contraire du semblable*, in «l'Humanité», 21 dicembre 2002.

27 J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 130.

28 J. Derrida, *La ragione del più forte*, in *Stati canaglia*, Raffello Cortina Editore, Milano 2003, p. 94.

al di là delle passioni, i problemi di pensiero, i pericoli della vita che egli percepiva per gli altri più che per se stesso. Testimoniando per un'opera che ha bisogno di essere studiata (letta senza partito preso) piuttosto che lodata, penso di restare fedele, anche maldestramente, all'amicizia intellettuale che la sua morte, per me molto dolorosa, mi permette oggi di dichiarargli, ricordando le parole attribuite da Diogene Laerzio ad Aristotele: "*Oh miei amici, non c'è nessun amico*"²⁹.

29 M. Blanchot, *Michel Foucault come io l'immagino*, costa & nolan, Genova 1997, pp. 56-57.



Luce Irigaray

Margarete Durst

IL VALORE DELL'AMICIZIA E L'IMPEGNO PER COLTIVARLA

Per Francesca

*Le voci del silenzio che risuonano inattese
Le immagini che affiorano nei nostri
occhi chiusi.*

*I colori che s'impossessano dei nostri
pensieri/ Il nostro sentire pervaso di ricordi
visivi.*

*Il desiderio di catturare quanto vive tacito
dentro di noi. La paura ancora e sempre degli
antichi terrori/ L'intreccio dei tempi nello
scorrere del tempo e il bisogno crescente di
liberazione.*

Niente è nell'umano che non attinga al profondo, perché la psiche ci governa pur se non ce ne accorgiamo, come bestie spaventate avvertiamo il dolore e latriamo scappando al pari di cani selvaggi: cani che latrano non per azzannarci ma per farci scappare dal dolore che ci insegue silente, pur quando pensiamo di allontanarcene. Nostro è il latrato e noi siamo i cani che disperano di salvarsi dall'angoscia in cui si sentono attanagliati, perché noi siamo innanzitutto bestie. Ma come reggere al dolore che ci sconvolge e all'umiliazione di trovarci all'improvviso scoperti nel nostro terrore, laddove siamo apprezzati in pubblico quali persone, oltre che normali e perbene, colte, interessanti e pure ironiche nonché creative? Niente è di per sé buono in mano agli umani che si tengono nascosta dentro la loro animalità più o meno ferina. Fermarsi e ripensare può abbatteci tanto da soffrire e, come accade a bambini e bambine piccole, dobbiamo imparare a camminare piano piano prima carponi e poi a piccoli passi fino a abituarci a reggerci in piedi, pur se precariamente. Il senso di precarietà ci accompagnerà nel tempo rendendoci più accorti verso noi stessi e gli altri, ma c'è il rischio d'illudersi che il più sia fatto allorché si arriva ad ergersi diritti camminando sicuri di sé. Questo così atteso punto d'arrivo, nell'aprirsi orizzonti inaspettati di autonomia e libertà, coincide però spesso con una delle fasi più delicate della vita perché ci introduce all'*adulthood*: un'età per lo più ingannatrice che ha guadagnato credito dall'età moderna in cui sono rare le tregue con avversari *intra* e fuori *moenia*, ci si sente infatti 'arrivati' per aver guadagnato in autorevolezza e, se non s'incappa in crisi di vario tipo non prevedibili, si osa per lo più far quello che non ci si è azzardato a compiere da giovanissimi ritenendosi ormai esperti della vita.

Un tempo si usava dire che si nasce nel dolore e nel dolore si muore nell'eco del detto evangelico sull'uomo avvezzo appunto al dolore e destinato a patire il quale troverà accoglienza presso il Signore, ma non è possibile siglare un patto per assicurarci un eden abba-

stanza simile al paradiso. Di solito, cioè fatte salve le eccezioni, si piange e si ride di più da piccoli come si piange e si ride di più da vecchi, laddove gli adulti se piangono spesso si vergognano e preferiscono sfogare il loro dolore o la loro rabbia a seconda dei loro umori: sbraitando, soffrendo in silenzio, portando in silenzio rancore, quando non agiscono per vendetta. È questa l'arma più usata quando la disperazione si miscela all'odio e, agita o tacita che sia, mira a ferire a morte il suo oggetto pur se lo lascia vivere.

Ogni persona quale che siano il suo genere e il suo orientamento sessuale può, a seconda della sua formazione pregressa e dei vissuti personali reagire con violenza, pur dopo anni di silenzi se non di quiete, ad azioni subite come soprusi da famigliari, conoscenti o estranei. Lo sfogo represso, infatti, pur nel liberare chi è giunto a farlo lo turba profondamente dato lo strascico di immagini, suoni, luoghi, volti che riemergono alla mente, e quanto più tardivo è tale rivissuto tanto più traumatico è l'impatto su se stessi. L'antico tema del perturbante, ad un tempo affascinante e straniante, tocca prima o poi ogni vita umana pur se il soggetto non sa dar nome al turbamento, può pertanto accadere che ci si chieda se sia possibile accettare la propria vita guardandola a ritroso, o se sia meglio lasciarne andare via i pezzi poco piacevoli. Non si tratta però di scelte propriamente razionali pur quando siano state ben meditate, perché gli umani non sono esseri di per sé riflessivi, né tanto meno portati a distinguere le diverse forme di ragione individuate analiticamente da Immanuel Kant. Se nessun essere umano è un'isola ognuna/o di noi non potrà, per quanto voglia isolarsi alla stregua di un anacoreta, non essere in dialogo tacito con le sue voci interne, così come non potrà cancellare *tout court* le sue immagini visive di persone e cose dalla propria mente. Potrà però riuscire a far leva sul vuoto mentale mirato appunto a far scivolare via pensieri, immagini, cose che ci turbano, agitano e fanno soffrire impedendoci di reagire alla sofferenza. L'empatia che attinge alla tradizione filosofica husserliana è stata saggiamente tradotta da disciplina a metodologia foriera di comprensione dell'altro da sé oltre che di sé stesse/i. In effetti l'empatia è un modo di sentire ed essere tanto complesso quanto semplice perché muove da principi basilari elementari, mirati a raggiungere uno stato d'accettazione per quanto è possibile serena degli eventi: si potrebbe considerare una specie di medicina che aiuta a vivere bene con se stessi e con gli altri, il che non è per lo più facile. Come noto il mondo orientale ha praticato l'ascetismo in forme che per vari aspetti potrebbero accostarsi a quelle della fenomenologia husserliana, e da qui a alla peculiare capacità di distacco da sé stessi che favorisce l'espressione di un giudizio neutro, nel senso di disinteressato sia in relazione a sé che all'altro/a da sé e nel contempo intenzionato al benessere del mondo comune. Con analogo atteggiamento ciascuno/a di noi dovrebbe cercare d'interagire, senza operare forzature, nei tempi e nelle forme espressive della vita quotidiana, ma perché tutto ciò fosse possibile occorrerebbero ancora più che ambienti adeguati persone che abbiano interesse e capacità di lasciarsi coinvolgere dallo sguardo empatico, che non toccandoci direttamente se non per un attimo si poggia leggero su di noi senza bloccarci. Occorre però considerare che l'empatia quale 'intesa al volo dell'altro da sé' può avere intenzionalità variamente orientate, tali da sollevare sia pesi simbolici che ci tormentano mente e cuore, sia di mirare strumentalmente ad interessi non disinteressati bensì funzionali ad 'altro', cioè ad un bene che tale non è. È comunque nella relazione interpersonale più o meno ravvicinata che si gioca il più della valenza positiva dell'impatto empatico, quindi la disponibilità d'intendersi reciprocamente senza ferirsi, come è proprio dell'amicizia: un'arte anch'essa da ben coltivare.

Quanto fin qui detto mira ad accostarsi alle tematiche di genere, omosessualità e dei cosiddetti “vuoti a perdere”, come sono considerati i falliti e le fallite a priori, in quanto rifiutati in sfere basiche delle loro vite: tutte persone che da buone sconfitte rischieranno – ove non intervenga un soccorso adeguato cioè un aiuto intelligente, esperto e mirato – con il lasciarsi andare alla violenza contro sé e/o l’altro da sé a sé più prossimo.

Le voci del silenzio che popolano i nostri sogni più o meno angosciosi possono aprirci gli occhi come farceli chiedere, ma un filo magico può soccorrerci ed è l’amicizia, ovvero la capacità di ascolto anche del silenzio dell’altra/o; è comunque più facile che le donne siano empatiche perché è in loro stesse che vive l’altra/altro da sé non solo per l’esserci fisiologico di un embrione umano, ma per la modalità del sentirsi due in uno che può però risuonare diversamente da donna a donna, e può anche non esserci, il che significa il rifiuto di tenere in sé l’embrione. Un rifiuto comunque difficile che può segnare chi lo prova pur avendolo scelto con consapevolezza o in un momento di angoscia, ma i diritti della persona adulta e consenziente vanno rispettati oltre che in sede formale, cioè giuridica (il che peraltro è ora in Italia un diritto per legge) anche nelle forme del linguaggio con cui a tutt’oggi si apostrofano le donne che fanno tale scelta. Le religioni esercitano un forte ruolo sulla tematica di cui si tratta; guardando al passato si può però avere una certa speranza per i diritti che oggi sono riconosciuti alle donne, ma non ancora ai diseredati del mondo quale terra comune, quindi agli altri e alle altre che trasmigrano per fame e trovano nei paesi civili lavori sottopagati se non da fame. Si tratterà qui di una famiglia Rom trasferitasi a Roma i cui componenti maschi sono in Romania perché solo pochi riescono a trovare un lavoro in Italia, mentre le donne (madre anziana e una figlia giovane con quattro figli piccoli) elemosinando racimolano qualcosa da mangiare e di cui vestirsi. Una volta all’anno la figlia, che non si fa capire bene nel suo italiano, torna con la madre – da tale punto di vista analfabeta – in Romania e chiede oltre ad un obolo in danaro tanto sale grosso perché è quello che più le serve, non ci è stato dato capire a quale scopo. Poco tempo fa mi sono trovata a vedere con stupore e tristezza questa giovane madre pulita, educata e che con fatica sta imparando l’italiano, industriarsi a pescare con un bastone nei cassonetti dei rifiuti, e affrettatami a darle del cibo semplice che avevo a casa mi ha ringraziata come fa sua madre: inviandomi un bacio e facendosi il segno della croce. Persone di questo tipo, che vivono nella miseria si adattano a tutto; giustamente vorrebbero vivere con una certa dignità, ma ormai hanno accettato di tutto pur di trovare una casa in affitto in una zona dove non piova come nel rifugio/baracca offerto da una chiesa, evidentemente oberata da richieste di soccorso. La giovane madre ha così deciso di affittare una casa dove non piova in modo che figlie e figli piccoli non si ammalino. Le altre e, aggiungo, gli altri: donne, bambini, anziani, stranieri sono intorno a noi tanto più visibili quanto meno ci assomigliano, ma siamo proprio noi a non riconoscerli perché non li vediamo come altre/i ma come aliene/i cui si può fare dell’elemosina, laddove si potrebbe diventare loro amiche/i imparando da loro a sorridere pure quando si patisce. Se l’amicizia è come una collana che con l’andare avanti nel tempo può perdere un aggancio o acquistarlo, non si sperde mai il suo ricordo e la voglia di tenerne vivo il dolce legame.

Il caso di Hautasch, ovvero l'analfabetismo e il dolore di una donna eritrea

Hautasch aveva visto da giovane suo padre morire cadendo da cavallo, la madre, priva di sostegno, fu costretta a farle fare la donna di servizio. Nella famiglia in cui aveva trovato accoglienza fu violentata, e in un fase della mia vita in cui avevo figli piccoli e vivevamo in comunità con un gruppo di religiosi e religiose con un certo scandalo da parte di benpensanti, accettai di prenderla con me per aiutarmi in casa. Io lavoravo come quasi tutte le altre persone del gruppo e lei voleva che le insegnassi l'italiano; ero molto impegnata sul fronte dei figli e della scuola, erano gli anni del terrorismo ed io lavoravo lontano da casa. Lei stava con noi tutto l'anno e solo una volta andò in Etiopia, e mi feci portare, ovviamente pagandola, una bellissima sciarpa trasparente che ancora ho. Capì d'estate durante le vacanze che la lasciassimo con mia nonna e mia zia, italiane testaccine da sette generazioni che ignoravano ogni lingua straniera. Lei stette benissimo, le due vegliarde meno, oltre a non capire nulla di quanto diceva, le ripararono vestiti e mi pregarono al ritorno di non farle tenere i bambini, benché la più piccola dei miei figli le si fosse affezionata. Quando dopo qualche tempo, cresciuti i miei figli, le fu detto che cambiando casa noi avremmo dovuto lasciarla lei si disperò, ma la convivenza si era fatta impossibile perché era troppo disturbata e disperata, e l'effetto negativo si rovesciava soprattutto sui due figli maschi. La rividi a Villa Borghese anni fa nel centro d'incontro per le comunità religiose, non sapeva parlare altra lingua che la propria: una bellissima lingua per me incomprensibile, ma pure io, nata da padre tedesco con un figlia di poco più di tre anni e morto prima che io nascessi, non so parlare bene in senso pieno che una lingua: l'italiano, pur dopo sette e più anni di lezioni della nonna paterna e del Goethe Institut. Ciò di cui necessitava Hautasch erano i referenti primari, madre e padre, ho imparato con il tempo a capirlo.

Germana Ernst

NON SOLO LA CONOCCHIA E IL FUSO Figure di donne guerriere nel Rinascimento

1. *Le Amazzoni antiche*

Tra le molteplici figure femminili che affollano lo scenario rinascimentale un ruolo non secondario è giocato dalle donne dedite alle armi. Relazioni di viaggi e narrazioni che ricostruivano la storia di taluni popoli sembravano confermare la veridicità del mito delle Amazzoni, di cui avevano parlato poeti e storici dell'antichità¹. Anche nel repertorio del *De mulieribus claris*, in cui Boccaccio si propone di celebrare il valore e le imprese di donne famose, egli non manca di ricordare le più illustri fra le Amazzoni: a partire dalle figure fondatrici del mito, le sorelle Marpesia e Lampedone, divenute regine di una popolazione di donne originarie della Tracia, che avevano impugnato le armi per vendicare l'uccisione dei propri mariti da parte di popoli nemici e che, dopo avere ucciso anche i pochi uomini superstiti, avevano scacciato gli aggressori dai propri territori e ampliato il loro regno. Come riferivano gli storici antichi, le donne di questa società femminile avevano rapporti con gli uomini esclusivamente per fini generativi, e se dalle unioni nascevano figli maschi li consegnavano ai padri o li uccidevano (o se li tenevano presso di sé li rendevano inabili all'esercizio delle armi, danneggiandoli nelle braccia e nelle gambe, per adibirli a lavori servili e domestici, come tessere e filare), mentre le figlie femmine venivano da loro allevate seguendo metodi ben diversi dai consueti:

Disprezzando conocchia, cesti da lavoro e occupazioni femminili, indurivano le fanciulle, rendendole più mature alla fatica ed atte agli sforzi virili, con cacce e corse, domando cavalli, usando di continuo armi e lanciando frecce, o compiendo simili esercizi².

Boccaccio ricorda poi Orizia, valorosa al punto che il re di Micene Euristeo, desiderando impadronirsi del suo balteo, aveva dovuto incaricare Ercole, il più forte degli eroi, di condurre una spedizione contro di lei, e Pentesilea, la quale «disprezzando la propria bellezza e domato il suo morbido corpo di donna», aveva indossato le armi e si era dedicata alla vita militare come le sue antenate, introducendo l'uso della scure, fino allora sconosciuto. Al

-
- 1 Un ampio e documentatissimo studio sul mito amazzonico nell'antichità e in epoca moderna è quello di D. Bigalli, *Amazzoni, Sante, Ninfe. Variazioni di storia delle idee dall'Antichità al Rinascimento*, in apertura del volume da lui curato, Edizioni Libreria Cortina, Milano 2006, pp. 1-120. Sulla fortuna letteraria di questi temi si veda F. Verrier, *Le miroir des Amazones. Amazones, viragos et guerrières dans la littérature italienne des XV^e et XVI^e siècles*, L'Harmattan, Paris 2003.
 - 2 G. Boccaccio, *De mulieribus claris*, a cura di V. Zaccaria, in Id., *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, Mondadori, Milano 1967-, vol. X, p. 65.

comando di un gruppo di compagne, aveva preso parte alla guerra di Troia, spinta dall'apassionata ammirazione per il valore di Ettore, trovando la morte, per mano di Achille, nel corso di una furiosa battaglia. Dopo aver ricordato questi esempi, Boccaccio osserva che non ci si deve meravigliare di una simile audacia da parte di donne, in quanto «l'uso si muta in una seconda natura», ed è stato in conseguenza dell'addestramento e dell'educazione che le Amazzoni «divennero nelle armi ben più uomini di coloro che la natura ha fatto nascere di sesso maschile, ma che l'ozio e le mollezze hanno convertito in femmine o, ancora meglio, in lepri coll'elmo in testa»³.

Le Amazzoni avevano giocato un ruolo anche nelle vicende, più o meno romanzate, di Alessandro Magno. Lo storico Curzio Rufo aveva narrato come la loro regina Talestri, mossa dall'ardente desiderio di incontrare il sovrano, gli si fosse presentata scortata da trecento donne e impugnando due lance nella mano destra. A un primo sguardo l'aspetto di Alessandro l'aveva sorpresa e per certi versi delusa, in quanto egli non era dotato di quella figura imponente o di una statura eccezionale come si era immaginata. Interrogata sui motivi della sua venuta, aveva dichiarato di essere stata spinta dal desiderio di generare un erede con lui: se fosse nata una femmina, l'avrebbe tenuta con sé e allevata perché le succedesse nel regno; un maschio l'avrebbe invece dato al padre. Dopo avere rifiutato l'offerta da parte del re di un'alleanza militare, sostenendo di dovere rientrare nelle proprie terre per difenderle, Talestri aveva insistito nella sua richiesta, trascorrendo un paio di settimane con lui, e si narra che dall'incontro avesse generato una figlia⁴.

2. La vergine Camilla

L'impeto guerriero di Penthesilea alla guida delle sue squadre di donne viene ricordato da Virgilio:

Conduce torme d'Amazzoni dalle pelte lunate
Pentesilea furibonda, che arde fra mille, fermando
l'aureo cinto sotto la mutilata mammella,
guerriera vergine, e osa lottare con uomini

e anche in un altro passo il poeta cita le valorose Amazzoni trace e «il grande ululante tumulto [...] delle schiere femminee dagli scudi lunati» che nella guerra di Troia avevano combattuto contro i Greci, guidate dalla loro intrepida regina⁵. Sempre a Virgilio risaliva la creazione di una nuova figura di amazzone, quella di Camilla⁶. Come egli narra nel libro XI dell'*Eneide*, Metabo, re dei Volsci, cacciato dal regno e inseguito dai nemici, era fuggito

3 Ivi, pp. 93, 136-137.

4 C. Rufo, *Storie di Alessandro Magno*, VI, 5, 24-32, a cura di J-E. Atkinson, tr. it. di T. Gargiulo, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2000, vol. II, p. 37. L'episodio verrà riproposto da altri storici antichi e medievali, diventando parte integrante della leggenda di Alessandro.

5 Virgilio, *Eneide*, I, 490-93; vol. XI, 659-663, tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Mondadori, Milano 1971, pp. 81, 503.

6 Ivi, p. 539 e ss., tr. it. cit., p. 497 e ss.

stringendo al petto l'amatissima figlia neonata, chiamata Camilla in ricordo della madre morta di parto; ma la sua fuga si era arrestata di fronte al fiume Amaseno, le cui acque spumeggiavano gonfie per le piogge recenti. In quella situazione di estrema difficoltà, il padre angosciato aveva preso un'audace, rischiosa decisione: dopo avere avvolto la neonata in fasce di cortecce l'aveva legata strettamente nella parte centrale della sua possente lancia di quercia; quindi, invocando la protezione di Diana, aveva scagliato con forza l'arma, che, superando in volo il fiume in piena, si era conficcata nella sponda opposta, raggiunta a nuoto dal padre, esultante per il felice esito della vicenda. La fanciulla era cresciuta nei boschi e in luoghi isolati, nutrendosi da piccola con il latte di cavalle e capre, e quindi con frutti selvatici e carni di animali feroci. Vestita di pelli di tigri, fin dalla più tenera età era stata addestrata agli esercizi fisici e a maneggiare frombole, archi e frecce, senza mai venir meno alla verginità secondo il voto originario del padre. Come dice Boccaccio, che a lei dedica una delle biografie più belle del suo repertorio, «disprezzava tutti i lavori femminili e voleva serbare, sopra ogni altra cosa, la verginità. Scherniva i giovani innamorati, respingeva senz'altro le offerte di matrimonio dei potenti principi, donandosi tutta al servizio di Diana, cui il padre l'aveva promessa». Quando Enea era giunto con i Troiani nel Lazio e aveva sposato Lavinia, già promessa sposa a Turno, nella guerra fra i nuovi venuti e il re dei Rutuli, Camilla si era schierata con le sue seguaci dalla parte di quest'ultimo, prendendo parte, vittoriosa, a numerosi scontri; ma infine aveva trovato la morte sul campo di battaglia trafitta da una freccia.

Nella parte conclusiva delle pagine a lei dedicate, Boccaccio addita alle giovinette del suo tempo, come un raro esempio di integrità fisica e morale a cui ispirarsi, questa «vergine, adulta e padrona di se stessa», dalla quale

imparassero a non dare ascolto a discorsi disonesti, a frenare col silenzio la bocca e gli occhi con severità, a moderare i costumi, a reprimere tutti i gesti sguaiati col peso dell'onestà, ad evitare l'ozio, i disordini, le eccessive raffinatezze, le danze e le compagnie dei giovani, e si rendessero conto che non è santo né conforme a santità desiderare ogni cosa che piaccia o fare ogni cosa che sia lecita⁷.

3. *Le Amazzoni nella storia*

Le scoperte geografiche di nuovi paesi erano state accompagnate da cronache e relazioni di viaggio che, descrivendo società, abitudini e credenze di popoli diversi, mettevano in crisi anche ruoli tradizionali, mostrando come comportamenti definiti "naturalisti" variavano a seconda delle differenti culture. Per limitarci a qualche esempio relativo alle donne, Giovanni Boemo narra come «le femine degli Egiziani usarono anticamente di fare l'hosterie e ogni altra sorte di facende, e gli uomini si stavano a tessere dentro le case, e portavano i grandissimi pesi e gli carichi su la testa, e le donne su il collo, e gli uomini urinavano sedendo et accovacciati a guisa di femine, e le femine in pie' erte come huomini». Anche i comportamenti sessuali femminili possono essere molto diversi dai nostri: presso un altro popolo africano, ad esempio, «ogni donna porta molte fasciette e pezzi di pilliccia in segno che con tanti uo-

7 G. Boccaccio, *De mulieribus claris*, cit., pp. 159-161.

mini si sia carnalmente giaciuta, perché a ciascuno con chi si giace dimanda e le si dà una di quelle fasciette, e quante n'ha più ciascuna tanto è più tenuta illustre e famosa, come quella che sia da molti e molti amata»⁸.

Tali esempi potevano far pensare che anche il monopolio maschile della guerra fosse un fatto più culturale che naturale. Lo spagnolo Pedro Mexia, autore di fortunate miscelane di storie e notizie curiose, osserva che molti uomini «si pigliano sollazzo di avilire la perfectione delle donne, tassandole di leggere, fiacche, e imperfette», difetti dai quali non vanno esenti gli uomini stessi. Per numerose virtù, invece, come l'amore, la lealtà, la carità, la devozione, la pietà, la mansuetudine, la temperanza, la misericordia, le donne risultano superiori o almeno pari agli uomini. In una sola attività sembra incontestabile il primato maschile: l'esercizio delle armi, in quanto richiede una fiera e una crudeltà che esse non vogliono usare. Ma anche in questo campo, quando le donne lo vogliono, possono uguagliare e superare gli uomini, come è provato dalle guerriere di taluni paesi e dalle Amazzoni antiche che, «bellicosissime e molto valorose», avevano vinto guerre e fondato regni, vivendo «in molta pace e giustizia»⁹.

Le capacità militari delle donne venivano confermate da taluni storici medievali e umanisti. Nel 1514, a Parigi, presso il dotto tipografo Jodocus Badius Ascensius, vedeva la luce una edizione di pregio di un volume intitolato *Danorum regum heroumque historiae*, scritto nella seconda metà del XII secolo dal danese Saxo Grammaticus, che in un'elegante prosa latina, impreziosita da versi poetici, narrava le principali gesta ed eventi della storia della Danimarca, e in genere delle popolazioni scandinave. L'opera godette da subito di un ampio successo, testimoniato da ripetute edizioni e traduzioni nelle lingue volgari, e ad essa si ispirarono altri autori, il più famoso dei quali fu Shakespeare. Molte pagine del terzo e quarto dei sedici libri del volume erano infatti dedicate alla drammatica vicenda del principe Amleto e al suo desiderio di vendicarsi dello zio, che aveva brutalmente ucciso il fratello, sovrano del regno e padre di Amleto, e ne aveva sposato la vedova. Il giovane principe aveva perseguito con tenacia e astuzia il suo proposito, dissimulandolo sotto la maschera di una condizione di stoltezza e di follia, e alla fine aveva conseguito gli effetti desiderati, con l'uccisione dello zio usurpatore e la riconquista del regno.

Fra gli eventi narrati da Saxo – spesso di grande suggestione, anche se non sempre affidabili –, ampio spazio è dedicato a figure femminili, guerriere e profetiche, nelle quali, come è stato osservato, reminiscenze classiche si fondono con storie del folklore locale¹⁰, e in una digressione l'autore delinea un efficace ritratto di guerriere vissute in passato nel suo paese:

Esistevano un tempo presso i Danesi donne che scambiavano la loro bellezza con abiti maschili

8 G. Boemo (Joahnn Boehme, autore bavarese della prima metà del sec. XVI), *I costumi, le leggi et l'usanze di tutte le genti*, D. e A. Giglio, Venezia 1566, ff. 18v, 29r (1 ed. lat. 1538).

9 P. Messia, *Selva di varia lettione*, G. de' Cavalli, Venezia 1564, f. 19v; il cap. 10 del libro I è interamente dedicato alle Amazzoni antiche.

10 R. Boyer, *Femmes viriles et /ou fatidiques chez Saxo*, in *Saxo Grammaticus. Tra storiografia e letteratura*, a cura di K. Hoerby / C. Santini, [il Calamo], Roma 1992, pp. 7-25. Sulle donne guerriere in ambito germanico, si veda H. Watanabe O'Kelly, *Beauty or Beast. The Women Warrior in the German Imagination from the Renaissance to the Present*, Oxford University Press, New York 2010.

e dedicavano quasi ogni momento della loro vita al perfezionamento delle arti militari e non tolleravano che la propria efficienza fosse insidiata dal morbo della lussuria. Detestavano la vita elegante e indurivano il corpo e l'animo con perseveranza e fatica, rifiutando debolezze e legerezze femminili e costringendo il loro carattere muliebre a comportarsi con virile rigore. Tale era l'ardore con cui cercavano la gloria militare che chiunque avrebbe pensato che non fossero più donne. Avevano scelto questo tipo di vita quelle dotate di forza d'animo o di un corpo alto ed elegante. Costoro, quasi dimenticando la loro condizione originaria, preferivano la durezza alle lusinghe, cercavano guerre non baci, assaggiavano sangue invece che labbra, praticavano gli esercizi militari al posto di quelli amorosi, consacravano alle frecce le mani che avrebbero dovuto applicare ai telai, miravano all'annientamento e non al letto e colpivano con dardi coloro che avrebbero potuto sconfiggere con uno sguardo¹¹.

Anche nelle storie sulle origini del regno di Boemia e la fondazione di Praga intrepide figure femminili avevano giocato un ruolo da protagoniste. A quanto narra Enea Silvio Piccolomini (1405-1464), che sarebbe diventato papa con il nome di Pio II, Crocco, il secondo dei principi boemi, aveva tre figlie: Brela, esperta di erbe e medicine; Therba, «indovina e dotta incantatrice» e Lybussa, la più giovane, che, «sapiantissima delle cose humane e divine», era ascesa al potere alla morte del padre. Ma quando le era venuto meno il favore popolare, in un nobile discorso aveva sostenuto di avere governato con giustizia e benevolenza, più come una madre che come una padrona, ma aveva dovuto anche constatare con amarezza che nulla piace a lungo agli uomini, che desiderano un principe giusto e pio più di quanto, una volta avuto, siano in grado di sopportarlo. Per questo aveva accondisceso a sposarsi e a condividere il potere con il marito Primislao.

Alla morte di Lybussa, la giovane Valasca, la più affezionata e ardentissima delle sue seguaci, a sua volta in possesso di arti magiche e doni profetici, stringe un patto con altre giovani, per fondare una società di donne armate contro il potere maschile. Allarmato da un sogno profetico, Primislao avverte del pericolo gli uomini, che non gli credono e si fanno beffe di lui. Divenuta sempre più audace, Valasca aggrega al suo gruppo anche donne sposate, incendiandole di odio nei confronti dei mariti, che vengono uccisi nottetempo nel sonno. La battaglia che ne segue fra le disordinate schiere degli uomini e quelle organizzatissime delle donne vede il netto prevalere di queste sugli avversari che, circondati, vengono sterminati. Le donne si rifugiano in luoghi selvaggi, procurandosi il cibo con rapine e tendendo sanguinosi agguati ai giovani attirati con l'inganno e uccisi senza pietà. Ma, dopo alcuni anni, saranno a loro volta tratte in inganno da Primislao che, fingendo di volere proporre una tregua, invita a un banchetto alcune loro rappresentanti, che vengono trucidate da uomini armati, che a un segnale convenuto escono all'improvviso dai loro nascondigli: e a nulla vale l'intervento di Valasca, che, pur precipitandosi armata a cavallo, viene a sua volta uccisa in battaglia con tutte le sue compagne, mettendo fine a sette anni di dominio femminile¹².

11 Sassone Grammatico, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, VII, vi, 8, a cura di L. Koch / M.A. Cipolla, Einaudi, Torino 1993, p. 348.

12 A.S. Piccolomini, *Le historie, costumi et successi della nobilissima provincia delli Boemi*, Venezia 1545, capp. 4-7, ff. 6v-13v; le stesse vicende furono narrate anche dal vescovo di Olmutz, J. Dubravius (1486-1553), nella sua *Historia Bohemica*, più volte ristampata a partire dalla metà del sec. XVI.

4. Questioni mediche

Echi di donne dedite a un corretto esercizio fisico e in grado di maneggiare le armi sono presenti anche nelle pagine di Campanella¹³. Nella *Poetica* egli suggerisce di introdurre nel poema eroico «una o più femmine illustri, con le loro schiere o senza, a guerreggiare, che usano la spada invece di conocchia, e l'elmetto per gonna, e la lancia in luogo di fuso»¹⁴. Ma donne in armi non sono solo personaggi letterari. Riprendendo spunti di Platone, nella città solare anche le donne sono addestrate alle armi con fini ausiliari e difensivi, e alla fine dell'operetta, nell'elencare le illustri sovrane che hanno dominato nel secolo "femminile" che si è appena concluso, Campanella non manca di fare un cenno alle guerriere a difesa del favoloso impero africano del Monopotapa¹⁵.

Parlando poi delle Amazzoni antiche, Campanella respinge le critiche di quanti, a partire da Aristotele per giungere all'amico telesiano Giacomo Di Gaeta, ritenevano che l'addestramento alle armi delle donne non risultasse compatibile con la natura del loro corpo: ciò che sembrava confermato dalla pratica delle Amazzoni di mutilare le figlie della mammella destra, mentre quella sinistra veniva conservata intatta per l'allattamento. Sulla questione, già a partire dai medici antichi, era sorto un dibattito relativo alle modalità, i tempi e le finalità di tale mutilazione. Campanella respinge l'ipotesi più diffusa, secondo la quale l'intervento era reso necessario dal fatto di dovere maneggiare armi e scagliare lance: condividendo l'opinione di Galeno, egli sostiene che la presenza del seno destro non preclude l'uso delle armi, e l'asportazione della mammella non era volta a rimuovere un inesistente impedimento naturale, bensì a irrobustire i muscoli del braccio e della spalla destra, convogliando in essi tutto il nutrimento e il vigore del lato destro del corpo¹⁶.

In tempi recenti la questione era stata ripresa anche da Girolamo Cardano. Nel commento al trattato di Ippocrate *Sull'aria, le acque e i luoghi*, egli si sofferma a lungo sugli Sciti e dedica alcune pagine a discutere il problema dell'amputazione della mammella destra¹⁷. Cardano prende le distanze dalla pratica di esercizi troppo violenti da parte delle donne: arti militari come scagliare giavellotti e cavalcare, che possono essere utili e in qualche caso risultano necessarie per la difesa delle mura della città e della propria patria, tendono però a favorire gli aborti, e in linea generale un'educazione troppo aspra delle bambine può predisporle a diventare, da adulte, spietate e iraconde, incapaci di trattare con umanità i mariti e i figli, o di assolvere ai loro compiti domestici. Un soldato, egli osserva, non sarà mai mansueto in

13 Per le diverse figure femminili presenti nelle opere di Campanella mi permetto di rinviare alla voce *donna* da me scritta, in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. Canone / G. Ernst, vol. II, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2005, coll. 214-230.

14 T. Campanella, *Poetica*, in Id. *Opere. I. Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Mondadori, Milano 1954, pp. 368-369; l'espressione riecheggia quella del letterato Sperone Speroni (1500-1588), che delle Amazzoni antiche diceva che fossero «disposte naturalmente non meno all'arco e alla lancia, che all'arcolaoia ed alla conocchia», *Oratione contra le cortigiane*, in *Opere*, 5 voll., Vecchiarelli, Manziana (Roma) 1989 (rist. anast. dell'ediz. presso Domenico Occhi, Venezia 1975), vol. III, p. 197.

15 T. Campanella, *La città del Sole. Questione quarta sull'ottima repubblica*, a cura di G. Ernst, Rizzoli, Milano 1996 (e successive ristampe), p. 92.

16 Ivi, pp. 149-150.

17 G. Cardano, *In librum Hippocratis De aere, aquis et locis*, VII, LXXXIII, in *Opera omnia*, 10 voll., a cura di Ch. Spon, sumpt. / J.A. Huguetan / M.A. Ravaud, Lugduni 1663, vol. VIII, pp. 155-157.

modo spontaneo, né prudente.

Quanto alle Amazzoni, non solo è certo che siano esistite nell'antichità, ma relazioni di viaggi dei tempi moderni attestano che esistono isole abitate esclusivamente da donne guerriere – per di più antropofaghe –, che combattono valorosamente senza nessun bisogno di mutilarsi della mammella per lanciare meglio dardi e frecce. Passando all'aspetto più propriamente medico e rispondendo alle questioni sollevate dal passo ippocratico, Cardano afferma che l'intervento praticato sulla mammella, seppure non pericoloso per la vita, risulta in ogni caso invasivo e doloroso, poiché coinvolge tessuti, nervi, vasi sanguigni; quanto ai tempi, è meglio attuarlo in tenera età, per ridurre al minimo la paura e il dolore in chi lo subisce, e risulta opportuno legare strettamente la mammella prima di asportarla con ferri chirurgici o di cauterizzarla.

In una delle sue *Quaestiones physiologiae* Campanella ci informa poi di avere constatato più di un caso di donne diventate uomini, e di avere conosciuto a Napoli, in tempi recentissimi (*novissime*), una suora spagnola diventata uomo e soldato, aggiungendo una frecciata sprezzante all'indirizzo del gesuita spagnolo Martin Del Rio, che aveva ascritto il fatto «a non so quali diavoli e miracoli, mentre è invece naturale che da femmine si possano originare dei maschi»¹⁸. Poiché esiste una fondamentale similarità degli organi sessuali maschili e femminili – secondo un'immagine tradizionale, essi si potevano paragonare alle dita di un guanto: estroflessi quelli dell'uomo, introflessi quelli femminili – non c'è da stupirsi se, in determinate circostanze, in una donna possano manifestarsi all'esterno organi maschili, per cui il cambiamento di sesso, anche se raro, risulta naturale, senza bisogno di scomodare i demoni.

Il problema era stato in effetti affrontato anche dal gesuita Martin Del Rio nelle pagine delle *Disquisitiones magicae* dedicate ai poteri dei demoni sull'ordine naturale, nelle quali discuteva di problemi alquanto delicati. Si chiedeva, ad esempio, se possano nascere dei figli dai connubi (la cui realtà non è messa in dubbio) fra esseri umani e demoni incubi e succubi, o se si possano verificare metamorfosi da una specie a un'altra, o se sia possibile che uomini non mangino o non dormano per lunghi periodi, o se siano reali le apparizioni dei morti. In questa serie di quesiti, Del Rio trattava anche quello relativo alla possibilità del cambiamento di sesso in virtù di arti demoniche¹⁹. Attingendo notizie da storici antichi (Livio, Gellio, Plinio), ma anche da medici e autori moderni, egli riporta una fitta casistica di donne che, da un certo momento della loro vita, si erano comportate come uomini, mutando il loro sesso originario. Il medico portoghese Amato Lusitano, ad esempio, narra il caso della nobile Maria Pacheco, che, dopo avere adottato il nome di Manuel, si era imbarcata per le Indie come soldato, sposandosi al suo ritorno. Del Rio, da parte sua, richiamandosi all'autorevole medico francese André de Laurens²⁰, respinge la diffusa opinione secondo la quale la donna è un *monstrum* o un *vir imperfectus*, un uomo rovesciato che, in determinate circostanze, a causa della potenza immaginativa o per l'accresciuto calore naturale, può estroflettere gli organi

18 T. Campanella, *Quaestiones physiologiae*, XXXV, in *Philosophia realis*, ex typ. Dyon. Houssaye, Paris 1637, p. 362.

19 M.A. Del Rio, *Disquisitiones magicae*, Colonia Agrippina 1657 (I ed. 1599), l. II (*De magia daemoniaca*), qu. xxii (*An magicis artibus opera daemonum sexus mutari queat?*), pp. 236-240.

20 A. de Laurens, *Historia anatomica*, sumptibus Ioh. Rhodii, Francofurti 1602, l. VII, qu. VIII, pp. 549-553.

genitali interni. A suo parere, i sessi sono chiaramente diversi e distinti, ed è indegno di un filosofo pensare che la femmina sia un errore di natura. Quanto ai cambiamenti di sesso, egli preferisce condividere l'opinione di quanti credono che i protagonisti di tali episodi fossero in verità degli androgini che, dopo essere vissuti come donne per determinati periodi della loro vita, avessero poi optato per il sesso maschile, in loro già presente fin dalla nascita, ma che si può manifestare in modo più evidente nel corso del tempo.

5. La vita straordinaria di Catalina de Erauso

Il rapido cenno di Campanella alla innominata monaca spagnola rinvia in verità a un personaggio davvero eccezionale. Si tratta di Catalina de Erauso (1592-1650), una giovane di nobile famiglia originaria dei Paesi Baschi che, rinchiusa in convento all'età di quattro anni, ne era fuggita di notte all'età di quindici, prima di pronunciare i voti²¹. Indossati abiti maschili, dopo qualche anno di permanenza in Spagna presso un mercante, aveva deciso di arruolarsi negli eserciti spagnoli imbarcandosi alla volta del Cile e del Perù, dove era stata protagonista di numerosi scontri e battaglie, distinguendosi per imprese valorose. Tornata in Europa, Catalina gode di una vasta popolarità nei sei anni che trascorre in Spagna e in Italia, prima di tornare ad imbarcarsi per il Messico. Lo scrittore Perez de Montalban le dedica una commedia che viene rappresentata a Madrid e il sovrano Filippo IV le concede una pensione per i servizi prestati alla corona. Giunta in Italia nel 1626, viene ricevuta in udienza da papa Urbano VIII. Prostrata ai suoi piedi, gli narra la propria vita, confessando di essere una donna e chiedendogli di venire autorizzata a continuare a portare un abbigliamento maschile. Ciò che le viene concesso dal pontefice, che la tratta con grande umanità e che, rallegrandosi di apprendere con stupore che ha conservato la propria verginità, le raccomanda di non contravvenire più in futuro dall'osservanza del precetto divino di non uccidere.

A Roma soggiorna per circa sei settimane. Assiste a cerimonie pubbliche e personaggi illustri – vescovi e cardinali, principi e nobili – fanno a gara per aprirle le porte delle loro dimore e godere della sua conversazione, ascoltando con piacere e commozione le inconsuete vicende della sua vita. Il pittore Francesco Crescenzi la ritrae dal vivo e un altro ritratto sarà eseguito quattro anni dopo da Francisco Pacheco, maestro di Velasquez. E un puntuale ritratto, delineato con le parole anziché con il pennello, è quello che di lei fa Pietro Della Valle, detto il Pellegrino, rientrato a Roma dopo viaggi durati dodici anni nel corso dei quali aveva visitato i paesi dell'Oriente, dalla Turchia alla Persia all'India. Proprio in India gli era giunta l'eco delle imprese di Catalina – a tal punto era diffusa la sua fama! – e a Roma

21 A Catalina è attribuita una autobiografia, *Historia de la Monja Alferéz, dona Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, di cui non esistono manoscritti coevi, ma solo una tarda copia trascritta nel 1784 e conservata presso la Bibl. Nacional di Madrid; la prima edizione a stampa risale al 1829. Del testo spagnolo esistono numerose edizioni recenti e traduzioni inglesi e francesi; una tr. it. *Storia della monaca affiere scritta da lei medesima*, è stata pubblicata dall'editore Sellerio nel 1991. Sul personaggio manca uno studio italiano, mentre la bibliografia straniera è piuttosto ampia; mi limito a segnalare i recenti studi di S. Velasco, *The Lieutenant Nun. Transgenderism, Lesbian Desire, and Catalina de Erauso*, University of Texas, Austin 2000, e di E. Mandieta, *In search of Catalina de Erauso: the National and Sexual Identity of the Lieutenant Nun*, transl. by A. Prado, University of Nevada, Reno 2009.

riesce a soddisfare il suo desiderio di conoscerla, invitandola a casa sua il 5 giugno. Nel corso dell'incontro, la donna gli narra gli episodi più importanti della sua vita, che Della Valle riferisce in una lunga lettera, fornendo al tempo stesso una precisa descrizione fisica della donna: aveva una solida corporatura, di tipo mascolino, con i seni piccoli, simili a quelli di una adolescente, conseguenza, a quanto gli aveva confessato lei stessa, dell'applicazione di un «impiastro datogli da un italiano, che quando l'adoperò le diede dolori grandi, ma poi senza farle altro male né guastar le carni fece l'effetti assai bene». Il viso, pur recando i segni dell'età e della dura vita trascorsa, non era brutto; aveva i capelli neri e corti, e nel complesso sembrava più un eunuco che una donna. Abbigliata alla spagnola, portava una spada alla cintura; la testa era «bassetta alquanto e com'un poco agghobbatella, più tosto da soldato stentato che da cortegiano che vada su l'amorosa vita». Il solo particolare che ne rivelava la natura femminile era la mano: «l'ha pienotta e carnosa, se bene robusta e forte, e la muove ancora donnescamente alquanto»²².

Nell'autobiografia a lei attribuita Catalina si congeda da noi in modo brusco e misterioso, del tutto adeguato all'elusività del suo personaggio. Mentre un giorno passeggia sul molo di Napoli, si imbatte in due ragazze in compagnia di due giovani, che quando la vedono si mettono a ridere fra di loro e una le si rivolge in tono impertinente, chiedendole dove mai stava andando; al che lei, fissandola negli occhi, replica con fierezza: «A darvi cento colpi sulla testa (*cien pescozadas*), signore puttane, e cento stoccate (*cien cuchilladas*) a chi oserà prendere le vostre difese», per concludere: «Al che si zittirono e si allontanarono da quel luogo».

22 *Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino, descritti da lui medesimo in Lettere familiari [...] parte terza, cioè l'India co'l ritorno in patria*, presso Gioseffo Longo, Bologna 1672, pp. 602-605. Su Della Valle, si veda la voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-, vol. XXXVII, pp. 764-771.



Adriano Fabris

L'ESPERIENZA DEL SILENZIO Tra mistica ed etica della comunicazione

I - Nella sua ampia produzione filosofica Francesca Brezzi si è occupata anche di filosofia della religione. In particolare i suoi interessi si sono rivolti ad alcune forme di esperienza religiosa che hanno trovato il loro sbocco anche in alcuni momenti della tradizione mistica. Gli “*inquieta limina*”¹, sempre trasgrediti e riconfermati nel rapporto tra umano e divino, sono così stati rintracciati in alcune figure, soprattutto di donne, che nei secoli hanno sperimentato una “passione di pensare”² che è risultata un modo vero e proprio di far esperienza. Si trattava di un’esperienza nel senso etimologico dell’*Erfahrung*: di un viaggio al di là di sé verso l’Altro e, al tempo stesso, di un viaggio interiore alla scoperta di quell’Altro che abita in noi e c’inquieta.

È in questo quadro, come modo di attuare tale esperienza proprio esprimendola, che il riferimento alla mistica viene privilegiato. Ma esso risulta pur sempre un evento di difficile comprensibilità. Com’è possibile infatti dire quell’alterità così differente dall’esperienza umana che, pure, nell’esperienza umana trova la sua manifestazione? In che modo si riesce a esprimere l’Altro proprio dando espressione al sé, senza che per questa via l’Altro venga risucchiato nella dimensione dello stesso sé? In sintesi: quale può essere l’adeguata attitudine di un io capace di manifestare, insieme a sé, anche la relazione con quanto radicalmente lo trascende?

Per rispondere a queste domande, come sappiamo, la tradizione religiosa ha rivendicato come suo proprio, in molti dei suoi esponenti, un approccio paradossale. E ha vissuto un’esperienza ben precisa, che ha consentito di portare avanti questo paradosso e di sopportarne gli esiti. Mi riferisco all’esperienza della relazione fra parola e silenzio.

II - C’è da dire anzitutto che questo nesso si trova enfatizzato in tutte le religioni: e in particolare modo all’interno delle tradizioni monoteistiche principali, che hanno interagito con la storia della cultura occidentale. Ma esso è presente anche, come argomento di riflessione, in particolari contesti filosofici. Lo vedremo più avanti.

Ma perché – dobbiamo anzitutto chiederci – è così importante questa relazione tra parola e silenzio? Perché essa risulta così essenziale all’interno dell’esperienza mistica? Perché può essere, ancora oggi, tema d’interesse per la riflessione filosofica?

1 F. Brezzi, *Inquieta limina. Tra filosofia e religione*, Anicia, Roma 1992.

2 Ead., *La passione di pensare. Angela da Foligno, M. Maddalena de’ Pazzi, Jeanne Guyon*, Carocci, Roma 1998. Si vedano però anche le pagine dedicate alle tematiche religiose nel suo recente *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012.

La questione di fondo, nell'età della comunicazione in cui viviamo, è data dal fatto che le parole del testo sacro, e ancor di più il manifestarsi di una dimensione religiosa, non possono essere percepiti come una voce tra le altre: anche in un contesto di secolarizzazione. Non possono esserlo per chi ancora è coinvolto in una prospettiva di fede. Costui – che è immerso nell'overdose comunicativa propria del nostro tempo, che vive cioè nella situazione in cui tutto ciò che viene espresso risulta omogeneizzato e miscelato all'interno di un medesimo blob – non può sopportare che la parola capace di dire il sacro, e che è in grado di mettere in opera e di esprimere percorsi di santità, venga assorbita dal frastuono, o dal brusio, fatto delle tante parole senza qualità.

Per evitare questo esito l'essere umano coinvolto in un'esperienza religiosa può seguire due strade. La prima è la via dell'irrigidimento fondamentalistico, della totale separazione della parola sacra rispetto alla parola umana, della feticizzazione della prima, che deve solo essere intesa in un senso letterale, custodita e, al massimo, ripetuta. La seconda è invece quella, che proprio la tradizione mistica ha sperimentato, che mira a mettere in relazione la parola con il silenzio. E dunque intende passare al vaglio del silenzio le molte, le troppe parole che vengono quotidianamente pronunciate. Mostrando che non tutte queste parole sono essenziali, non tutte sono significative, non tutte dicono davvero qualcosa.

È questa la strada che voglio brevemente approfondire: sulla scia di ciò che Francesca Brezzi ha pensato. L'esercizio del silenzio, infatti, è in grado di purificare la parola. Fa sì che possiamo riattingere, attraverso le molte parole che diciamo e che ascoltiamo, al rapporto con quella parola diversa, non proveniente da me, attraverso cui Altro mi parla, salvaguardandola nella sua eccedenza. L'esercizio del silenzio, ancora, fa sì che le nostre stesse parole acquistino spessore, prospettiva: proprio grazie alla sporgenza verso questo Altro.

L'esercizio del silenzio si rivela allora un percorso di purificazione e di liberazione. Tale percorso, tale itinerario esperienziale, si apre a una dimensione pratica: si trasforma in un invito ad assumere, nella nostra esperienza concreta, le modalità autenticamente etiche e spiritualmente coinvolgenti che sono proprie del comunicare. Il tutto allo scopo di riscoprire, nel comunicare degli esseri umani, anche altre forme di espressione: per esempio quelle che attraversano e sostanziano il legame religioso.

III - Ma, dicevo, tutto ciò nasce solo a partire dalla consapevolezza dell'intimo nesso che caratterizza parola e silenzio. In che modo tutto ciò si verifica? In che modo, cioè, il silenzio è nel contempo lievito e giudice della parola vera?

Sembra che, per cogliere l'autenticità della parola, dobbiamo parlare del silenzio. Ma parlare del silenzio, a ben vedere, appare sempre imbarazzante. Un tale imbarazzo nasce dal fatto che, appunto *parlando* del silenzio, sembra che non ci rapportiamo al nostro tema in maniera adeguata, in modo corrispondente a ciò che esso richiede. Il silenzio lo si potrebbe affrontare adeguatamente, e cogliere nella sua profondità, solo stando zitti.

Ma, a ben vedere, la questione è ancora più complicata. Il silenzio è ambiguo. Vi sono infatti vari significati, vari modi in cui esso si manifesta. Come mostra in un suo libro Jean-Luis Chrétien³, sia il vocabolario greco che quello tedesco, a differenza dell'italiano, rie-

3 J.-L. Chrétien, *L'Arche de la parole*, P.U.F., Paris 1998, tr. it. di C. Canullo, *L'arca della parola*, Citta-

scono ad esprimere con parole diverse i vari strati, le modalità differenti del silenzio. Vi è infatti la *sigé*, ovvero la *Stille* (intese come la dimensione che precede e avvolge ogni nostro possibile dire: l'altro dalla parola), e vi è la *siopé*, lo *Schweigen* (l'atto del tacere, che a noi è concesso: il silenzio della e nella parola, l'altro che ritma e inquieta il suono, come accade in musica). Il primo significato, il silenzio come dimensione, si manifesta sullo sfondo delle parole e s'annuncia quando le parole vengono a mancare. Il secondo, il silenzio come possibilità del nostro parlare, è il frutto di una scelta, che volutamente interrompe le chiacchiere e le fa venir meno.

L'uno e l'altro, il silenzio premesso e il silenzio voluto, sono però strettamente collegati fra loro. E questo legame, a sua volta, non si fonda sulla volontà dell'essere umano. La precede, è qualcosa che riguarda la loro paradossale espressività. È qui che emerge la difficoltà cui accennavo poc'anzi. Perché entrambi, il silenzio come ambito che tutto avvolge e il silenzio come frutto del tacere, dicono qualcosa. Sono eloquenti. Esprimono un rapporto con altro. Facciamo due esempi in proposito.

IV - Il libro XI delle *Confessioni* di Agostino non è solamente quello nel quale, com'è noto, viene condotta una famosa trattazione del tempo (quella inaugurata dalle famosissime parole: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti esplicare velim, nescio*). È soprattutto il luogo nel quale, prima e come presupposto di tale trattazione, viene compiuta un'analisi della creazione *ab aeterno*. Si tratta della creazione che, come viene detto nel racconto scritturale (cfr. *Gn 1*), è compiuta mediante la parola, cioè con il linguaggio. La parola divina, vero *dabar* ebraico, è immediatamente creatrice: Dio disse, e la cosa fu.

Attenzione, però. Dire che Dio crea *con* il linguaggio non significa affermare che Dio crea *nel* linguaggio. Mi spiego. Per Agostino – e ciò troverà un adeguato sviluppo nello stesso libro XI delle *Confessioni*, così come, in precedenza, l'aveva trovato nel libro VI del *De musica*⁴ – il linguaggio è qualcosa di essenzialmente connesso con il tempo. Anzi, potremmo dire, in esso – nel suo esplicitarsi secondo scansione, ritmo, successione di suoni – *si fa* propriamente il tempo. Essere temporali ed essere capaci di parlare, per Agostino, significa la stessa cosa: questo è precisamente il modo in cui egli reinterpreta, e consegna alla tradizione latina, la definizione aristotelica dell'uomo come animale dotato di *logos*.

Evidentemente tale condizione non può valere per Dio. Il quale “ha” linguaggio, potremmo dire, in un senso ben preciso, e compatibile con l'eternità che lo contraddistingue. Dio, infatti, crea mediante la parola non certo nel senso di un linguaggio che viene pronunciato nel tempo: perché non c'era tempo prima che Dio creasse il mondo. Dio crea invece attraverso una parola che gli appartiene essenzialmente: con quel *Logos*, con quel *Verbum* che, secondo quanto è detto nel *Prologo* del *Vangelo di Giovanni* (cfr. *Gv 1, 1*), era presso Dio ed era Dio. Il Figlio, dunque, è la parola immortale ed eterna con la quale, come afferma Agostino, «insieme e in eterno [tu, o Dio] dici tutto ciò che dici, e avviene che tutto ciò che dici sia creato; e tu non crei se non dicendo»⁵.

della, Assisi 2011.

4 Se ne veda la tr. it. a cura di M. Bettetini, *Musica*, Rusconi, Milano 1997.

5 Agostino, *Confessioni* XI, VII, tr. it. di G. Chiarini, commento a cura di M. Cristiani / A. Solignac,

Ebbene, per definire una tale parola *con* la quale Dio crea dall'eternità – quella parola che coincide con il Figlio, Dio egli stesso, seconda persona della Trinità –, e per differenziare un tale *Verbum* dalla parola che l'uomo pronuncia temporalmente, Agostino non trova di meglio che utilizzare il termine “silenzio”. Egli si esprime perciò con un vero e proprio ossimoro quando afferma che nel Figlio si dà «l'eternità silenziosa della [...] parola»⁶. Insomma: la parola eterna in cui il Figlio consiste si dà, si esplica silenziosamente. Non già – attenzione – essa risuona nel silenzio, riempiendolo di sé (perché altrimenti essa stessa sarebbe nel tempo); ma si manifesta, appunto, silenziosamente.

Insomma: Parola silenziosa; linguaggio muto. Contraddizioni inevitabili, posto che si tenti di dire qualcosa che non rientra nell'ambito del dicibile. Posto che si voglia esprimere ciò che è al di là del dicibile e che, tuttavia, si manifesta in maniera *eloquente* all'orecchio umano. Di più: posto che ci si voglia rapportare a qualcosa che è all'origine della possibilità stessa di ogni dire umano, che propriamente lo costituisce e che consente di giudicarlo.

V - Il secondo esempio, la seconda forma di silenzio a cui voglio riferirmi è il silenzio voluto: il silenzio che dipende da noi. Intendo mostrare come anch'esso sia segno di una sporgenza verso altro. Lo è, anzitutto, come espressione d'impotenza: quando le parole non servono più e – come dice Hofmannsthal nel *Chandosbrief* – le parole ci si sfarinano in bocca come funghi ammuffiti. Ma in tale impotenza vi è almeno la consapevolezza che qualcosa d'altro a cui riferirsi c'è. E che il silenzio con cui manifestiamo la nostra impotenza finisce per esprimerlo. Dobbiamo esserne consapevoli. Soprattutto: dobbiamo tentar di governare un tale intreccio di parola e silenzio.

Martin Heidegger ci aiuta forse a farlo. Heidegger infatti ha tentato, in una particolare fase della sua riflessione, di elaborare, accanto alla sua dottrina del linguaggio, una vera e propria disciplina del silenzio: la *sigetica*. Lo fa nei *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*: una serie di aforismi redatti fra il 1936 e il 1938 e pubblicati solo nel 1989⁷. Qui, nel § 37, egli afferma:

Il silenzio (*Erschweigung*) è il porsi riflessivo del tacere ([*Erschweigen*] *sigan*). Il silenzio è la “logica” della filosofia, nella misura in cui quest'ultima pone la domanda fondamentale a partire dall'altro inizio. [...] Non siamo in grado di dire immediatamente l'essere (*Seyn*) stesso [...]. Giacché ogni dire proviene dall'essere e parla dalla sua verità. Ogni parola e quindi ogni logica è soggetta alla potenza dell'essere. Pertanto, l'essenza della “logica” [...] è la sigetica. Solamente in essa viene ad essere compresa anche l'essenza del linguaggio.

Nel paragrafo successivo, tuttavia, Heidegger afferma che non si deve pretendere di rimpiazzare la “logica” con la “sigetica”. Quest'ultima, infatti, non è da intendersi come una disciplina di tipo accademico. Invece, nella misura in cui l'essere, l'evento, non può essere colto nella sua immediatezza (ma neppure attraverso le mediazioni della dialettica, bensì piuttosto al modo dell'indicazione e del cenno), allora il silenzio risponde a leggi più alte di quelle di qualsiasi logica di tipo tradizionale. Non per questo però, di nuovo, esso dev'es-

Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996, p. 117.

6 Ivi, p. 115.

7 A cura di F.W. Von Herrmann, edizione italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.

sere concepito in un senso assolutamente “a-logico”. Non si ha a che fare con qualcosa di “irrazionale”, con “simboli” o (jaspersianamente) con “cifre della trascendenza”. Il silenzio, piuttosto, include la logica degli enti, nella misura in cui è capace di dar espressione, primariamente, all’essere come evento.

Mi rendo conto che il linguaggio rarefatto di Heidegger può suscitare perplessità. Si tratta infatti di parole con le quali Heidegger cerca di forzare i limiti del linguaggio, e di prendere congedo da una filosofia che, a suo dire, si è rivolta unilateralmente agli enti, alle cose che sono, dimenticando quell’essere che ci permette, appunto, di dire che cosa e come sono le cose che sono. E dato che i concetti tradizionali hanno per lo più riguardato l’ambito degli enti, è chiaro che, se si deve dire qualcosa sull’essere in quanto tale, bisogna attuare l’esercizio del silenzio.

Detto altrimenti: se vogliamo dar valore e dar senso alle parole, al discorso, al *logos* con il quale ci esprimiamo, è necessario lavorare sul silenzio che attraversa tutto questo. Bisogna inaugurare una nuova esperienza del silenzio. La sigetica, di cui parlano i *Contributi alla filosofia*, è il nome che viene dato a questa disciplina. Che dice qualcosa, che ha una sua propria “logica”, sebbene diversa da quella tradizionale, e che risponde a uno scopo ben preciso: quello di articolare l’evento dell’essere, il suo manifestarsi (heideggerianamente: la sua “verità”) come orizzonte preliminare di ogni possibile rapporto dell’uomo con gli enti.

Anche qui siamo di fronte a un esito paradossale. Per dire l’essere – ovvero: la trascendenza – non si può, propriamente, *dire* l’essere, perché il linguaggio si radica, secondo Heidegger, nell’essere stesso (il linguaggio è “la casa dell’essere”, egli affermerà circa due decenni dopo i *Beiträge*). Allora, l’unico modo per raggiungere lo scopo è fare ricorso al silenzio: al silenzio voluto; al silenzio delle e nelle parole. Ma il silenzio, di nuovo, qui *dice*; è chiamato a dire. Appunto perciò può essere elaborata quella “logica” paradossale che risponde al nome di “sigetica”. Il silenzio, insomma, è chiamato a dire: ma dice in modi *differenti*, gerarchicamente sovraordinati rispetto alle parole umane, che dicono invece gli enti. Come in Agostino – un autore sul quale il giovane Heidegger si è più volte soffermato –, ma su di un piano diverso, ancora una volta il silenzio risulta *eloquente*.

VI - Concludo. Ho voluto sviluppare alcune idee che mi sono state suggerite da Francesca Brezzi e dal suo interesse per specifiche tematiche della mistica, in particolare femminile. Ho cercato di mostrare sul mio terreno, che è anche il terreno di un filosofo attento ai problemi e ai paradossi della comunicazione, in che modo nel silenzio anche le nostre parole possono uscire purificate, vere, libere. Lo possono essere a partire da un recupero di quel silenzio che è prima delle parole e che attraversa le parole stesse: il silenzio come sfondo e il silenzio frutto di una scelta. Solo così può essere recuperata quella sporgenza delle parole verso altro che la società dello spettacolo, nella quale viviamo, tende a eliminare.

Insomma: è possibile non essere assorbiti dalla logica della parola banale. È possibile che non tutto venga appiattito sullo stesso piano nello schermo televisivo. Vi sono infatti parole, immagini, che dicono altro. Sono le parole, le immagini di chi, proprio attraverso il suo essere, fa cenno ad altro. Sono le parole, le immagini di chi mette in opera, quotidianamente, ciò che pensa e dice. Sono le parole del testimone. Sono le espressioni di chi è consapevole dello spessore etico che è insito nel comunicare.

Il tema di B@bel

E dunque non vi è autentica comunicazione, anche da un punto di vista etico, se essa non è permeata di silenzio: il silenzio dell'ascolto nel vero dialogo fra gli esseri umani; il silenzio del rapporto con ciò che è al di là delle parole. Ma non si tratta di un rapporto con nulla. Questo è ciò che crede (e che teme) il pensiero contemporaneo. Una sorta di *horror vacui* è preoccupazione diffusa: condivisa da persone che, proprio per riempire questo vuoto, parlano, parlano, parlano. E, così facendo, non dicono nulla.

Al contrario il silenzio dice: è – lo ribadisco un'ultima volta – eloquente. E appunto perché dice, è qualcosa a cui possiamo corrispondere. In tal modo, allora, le nostre stesse parole possono tornare a essere simboli; possono rinviare a una dimensione altra. Possono realizzare l'amore fra gli esseri umani; possono esprimere una relazione fra umano e divino.

Mariannina Failla

LUTERO FRA TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA

*L'amore per sua natura è pieno di zelo, e
condiscendente verso colui che ama,
come Cristo, che sebbene signore in tutto,
nato da donna, nato sotto la legge, (Gal 4,4),
è ad un tempo libero e servo,
in forma di Dio e in forma di servo (Fil 2,6-7).*

Martin Lutero, Sulla libertà del cristiano

1. Obbedienza

Si vuole partire da un *topos* della lettura luterana di Paolo, presente nella lettera ai Filippesi scritta alla comunità di Filippi da Paolo prigioniero.

Parte degli esegeti ritiene che il brano scelto sia un inno precedente a Paolo, dunque un testo frutto della fede di una comunità proto-cristiana, che l'Apostolo ha voluto porre nel cuore della Lettera ai Filippesi probabilmente perché riassume in modo essenziale l'intero movimento del Cristo: la preesistenza, l'incarnazione, la vita terrena, la morte in croce, l'innalzamento nella gloria.

Ecco il testo nella traduzione di Enzo Bianchi¹

Cristo Gesù, essendo nella *forma* di Dio (*en morphè theou*), non stimò un possesso geloso l'essere come Dio (*to einai ida theo*), ma *svuotò* se stesso (*all èauthon ekénose*), prendendo *forma* di schiavo, diventando partecipe dell'umanità; e, trovato in aspetto come uomo, *umiliò* se stesso facendosi *obbediente* fino alla morte, anzi alla morte di croce. Per questo Dio l'ha *sovraesaltato* e gli ha donato il Nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel Nome di Gesù ogni ginocchio di esseri celesti, terrestri e infernali si pieghi e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre (*Filippesi, 2,6-11*)².

Di questo brano interessa mettere in evidenza il rapporto fra *morphè* e svuotamento/annichilimento: il Cristo partecipa della *morphè* divina e partecipare della forma coincide con l'eguaglianza fra natura divina e quella del Cristo [non stimò un possesso geloso l'essere *come* Dio – è scritto nell'inno]; se questo è vero, rinunciare alla *morphè* divina significa rinunciare alla propria natura che è, per l'appunto, eguaglianza con Dio. Svuotare se stesso allora vuol dire alienare da sé la propria natura per assumere forma di schiavo. Lo svuotamento media così la relazione fra due opposte forme: quella divina e quella dello schiavo. Ma nel movimento di *kénosis* (svuotamento, annullamento di sé) Cristo non fa che obbedire

1 Per la cristologia contemporanea italiana si veda il contributo di Enzo Bianchi, *Vivere è Cristo*, San Paolo edizioni, Milano 2013.

2 Per le versioni in greco e latino della *Lettera ai Filippesi* si veda *La Sainte Bible Polyglotte, Nouveau Testament*, Tom VIII, R. Roger et F. Chernoviz, Libraires-Éditeurs, Paris 1909, p. 228.

a ciò cui sta rinunciando, ossia a Dio. Anche l'annientamento di sé tradisce così la sua natura divina che si manifesta ora nella modalità dell'obbedienza. Obbedire a Dio implica il movimento dialettico dell'annientamento della propria forma divina per conservarla nella forma opposta di servo, l'abbassamento a servo è necessario per l'innalzamento al di sopra di ogni essere e nome³.

2. Oltre l'obbedienza

Il commento di Lutero ai passi paolini sopra citati – presente nelle sue lezioni su *La lettera ai Romani* – accentua la natura dialettica del Cristo, anzi si concentra esclusivamente su di essa elaborando una teologia molto più radicale di quella che fonda sull'obbedienza il movimento di annientamento/innalzamento del Cristo. Il rapporto di opposizione riguarderà Dio stesso e la sua rivelazione nel Cristo, dotato di due nature egualmente vere descritte mirabilmente nei seguenti passi delle lezioni luterane:

[...] dal primo istante del concepimento di Cristo, a causa dell'unione delle due nature, è stato [ed è] vero dire: questo Dio è il figlio di Davide, questo uomo è il Figlio di Dio. La prima affermazione è vera perché la divinità è stata *annientata* e nascosta nella carne; la seconda è vera perché la sua umanità è stata perfezionata e promossa alla divinità. Sebbene però le cose stessero in questi termini, in modo cioè che egli non è stato fatto in quanto Figlio di Dio, benché sia stato fatto in quanto figlio dell'uomo, non di meno egli è sempre stato il medesimo Figlio, ed è il Figlio di Dio anche in quel tempo⁴.

Noi dunque ci troviamo di fronte ad un essere che nella medesimezza della propria natura è continua duplicità di opposti: servo/signore, abbassamento/innalzamento, spirito/carne; duplicità inoltre – come ci dice Lutero stesso – in cui ogni natura (umana/divina) può essere, ed è, assolutamente vera in ogni tempo. È qui opportuna una breve chiarificazione sulla natura paradossale dell'opposizione luterana rispetto ai dettami aristotelici, secondo i quali l'opposizione può essere contraddittoria o contraria. L'opposizione contraddittoria può riguardare la predicazione di un oggetto in universale e in particolare, ad esempio "ogni uomo è bianco", "alcuni uomini sono neri", sicuramente una delle due affermazioni sarà vera e l'altra falsa. L'opposizione fra contrari, invece, riguarda due proposizioni universali che possono risultare entrambe false, ad esempio "ogni uomo è generoso", "nessun uomo è generoso", o "ogni uomo è giusto", "nessun uomo è giusto", si può dare, infatti, un terzo caso – "alcuni uomini sono giusti" o "alcuni uomini sono generosi" – che rende false le due proposizioni contrarie⁵. Aristotele contempla anche il caso di opposizioni contraddittorie.

3 Per un Dio capace di rinunciare alla propria trascendenza si veda Adolphe Gesché, *Un Dieu precaire*, in Id.-P. Scolas (a cura di), *Et si Dieu n'existait pas?*, Cerf-Université Catholique, Paris-Louvain 2001, pp. 146-147.

4 Martin Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, San Paolo, Milano 1991, passi 167-168, pp. 199-200.

5 In quest'ultimo passaggio il principio di contrarietà viene subordinato a quello di contraddizione perché il caso, volto a rendere false le due proposizioni contrarie, stabilisce con le proposizioni universali falsificate lo stesso rapporto dell'opposizione contraddittoria (oggetto universale/oggetto particolare).

dittorie di oggetti singolari come “Socrate è bianco” e “Socrate non è bianco”. Anche le contraddizioni di asserzioni singolari si escludono a vicenda: se è vera l’una è sicuramente falsa l’altra⁶. Lutero scardina questo pilastro aristotelico introducendo una particolare modalità della contraddizione di oggetti singolari secondo la quale gli opposti contraddittori sono entrambi veri: si pensi al deittico “questo” usato da Lutero nelle asserzioni: “questo Dio è uomo”, “questo uomo è Dio”. Se noi le traduciamo in questo modo: “questo Dio è uomo/questo Dio non è uomo” e “questo uomo è Dio/questo uomo non è Dio”, la quaterna che ne deriva, relativa all’unione delle due nature del Cristo, si compone di proposizioni contraddittorie sempre vere, come sempre vere saranno le forme (*morphai*) contrarie attraverso le quali si manifesta Dio all’uomo. Mentre per Aristotele la possibile pari verità di proposizioni contraddittorie si dà solo nel caso in cui le contraddizioni si riferiscono ad un oggetto universale presentato però in forma non universale, come ad esempio “uomo è bianco” e “uomo non è bianco”, questa possibilità viene estesa da Lutero non solo alla contraddizione di proposizioni singolari enunciate sulla doppia natura del Cristo (“questo Dio è uomo/questo Dio non è uomo”, ecc.) bensì anche alla dinamica epifanica del divino che implica una relazione imprescindibile e indissolubile di contrari: nel momento in cui Dio si manifesta lo fa nella carnalità dell’umano in Cristo e non rinuncia alla verità della propria natura nascosta e alla verità della propria forma manifesta, ossia alla verità dell’annientamento di sé nell’umanità del Cristo. Ecco che in questo contesto la figura dell’obbedienza – elemento centrale della relazione fra la servile umanità e la magnificenza divina – retrocede, rimanendo sullo sfondo. In primo piano viene, invece, sempre di più la forza rivelatrice, teofanica dell’opposizione contraria, che diventa opposizione fra essenza e forma rivelativa (*phainomenon*). Una teologia della rivelazione, quella luterana, che va ben oltre, anzi si oppone all’idea che la rivelazione di Dio sia la creazione grazie alla quale si manifesta la sua magnificenza. Si spazza via così la scolastica della *theologia gloriae* e su questo punto si intraprende una strada diversa dalla mistica di Meister Eckhart e dei suoi allievi, nei cui confronti il luteranesimo non ha mai veramente chiuso definitivamente i rapporti, basti pensare all’ammirazione di Lutero per i *Sermoni* di Taulero⁷.

Alla creazione e al verbo creare Eckhart offre un significato ontologico ed etico molto forte:

Una netta distinzione fra contrarietà e contraddizione verrà offerta da Kant nella *Dialettica trascendentale* quando si appellerà alla dialettica zenoniana per stabilire la differenza fra opposizione analitica (principio di contraddizione) e opposizione dialettica (principio di contrarietà) e per sostenere che l’opposizione dialettica (la contrarietà antinomica può riguardare proposizioni entrambe false, come la tesi e l’antitesi della prima antinomia matematica o entrambe vere, come la tesi e l’antitesi della prima antinomia dinamica relativa alla libertà; per l’uso kantiano della dialettica zenoniana cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, Bd. III, G. Reimer, Berlin, 1904; tr. it., *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 1967 e Bompiani, Milano 2004, A 502-B 530.

6 Aristotele, *De interpretatione*, 7, 15-30.

7 Cfr. G. Taulero, *I sermoni*, introduzione e note di Marco Vannini, traduzione di Franca Belski, Milano, Edizioni Paoline 1997. Per la mistica renana di veda Alain de Libera, *Meister Eckhart e la mistica renana*, Milano, Jaca Book 1998. Per un’analisi del rapporto fra filosofia e mistica nel pensiero tedesco da Lutero al Conte Yorck si veda Francesco Donadio, *L’albero della filosofia e la radice della mistica: Lutero, Schelling, Yorck von Wartenburg*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

Ma dato che Dio soltanto è la causa dell'essere nelle cose, e dato che per l'essere stesso, propriamente e naturalmente, oggetto di compiacimento è l'essere, e tutte le cose piacciono nell'essere – giacché egli è l'essere, perciò quel che da lui è prodotto è perfettamente e assolutamente buono. Infatti quel che c'è di essere sostanziale nel bene viene da Dio e *ne riceve l'entità*. In secondo luogo per l'essere, cioè Dio, l'essere è oggetto naturale di compiacimento, e Dio si compiace nell'essere. Perciò si dice nel *Libro della Sapienza I* “Creò perché le cose fossero”[...]”⁸.

Il verbo creare, veicolato in questi passi dalle nozioni di produzione e causa, assume un impegno ontologico dalle forti risonanze etiche. Se Dio è “essere” e in quanto tale è *Bene assoluto*, Egli non solo conferisce il bene a tutto ciò che produce, ma non ammette in sé il male. Nella sua vita produttiva, generativa Egli sembra conferire entità al Bene, e Bene alle entità, Dio è dunque soggetto primo di un'ontologia etica che molto risente delle concezioni plotiniane⁹. Verso il creato Dio ha anche un compito curativo. La sua azione medicamentosa si delinea quando Egli torna a sé dalla creazione in un movimento riflesso, ossia compiacendosi del creato e cercando riposo in tale compiacimento (il settimo giorno, *Genesi 2, 2–3*). Dio avrà cura del creato solo nella mediazione del suo sguardo verso la sua opera, sarà medico quando rivolgendosi al creato, al duale, al giorno e alla notte, al molteplice, alla caduta, cercherà riposo condiviso con il piacere di sé, ossia con il piacere del proprio Essere, ancora una volta si tratta di un piacere ontologico fondamentale. In questo momento – seguendo Eckhart – Dio diviene medico, anzi chirurgo, e non può non diventarlo. Come potrebbe, infatti, compiacersi, riposare compiaciuto nell'essere se il creato, che è, è dualità, male, non essere? Ancora Eckhart nel *Commento alla Genesi*:

Questa osservazione: si dice che Dio riposa non da questa o quella opera, ma dall'*intera*, perché egli provvede al[la] natura particolare nel suo agire ha di mira il maschio, non la femmina, mentre la natura universale, che provvede al tutto, ha di mira anche la femmina. Anche se il fuoco brucia il mantello di un povero tuttavia è buono per l'universo. Anche i mali sono rettamente ordinati da Dio per la bellezza e la integrità dell'universo, in modo che un male ne regoli un altro. In questo modo anche se qualcosa è un male per il singolo, è buono per l'intero universo. Dio ha di mira il meglio e la perfezione dell'universo, anche se con danno di una parte, come il medico nell'amputare un membro¹⁰.

L'idea agostiniana del male di negazione, presente ne *De libero arbitrio* e la concezione tomista di un male regolatore di altri si trasformano in queste righe nella metafora del Dio chirurgo che amputa la parte per il bene del tutto. Dunque Dio per poter riposare dall'intera creazione, riflettersi nel Bene dell'essere deve avvalersi della capacità di amputare avendo di mira la perfezione del tutto. Benché il pensiero mistico cristiano, da Eckhart a Cusano¹¹,

8 Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, Genova, Marietti, 1989, passo 137.

9 Lev Šestov, *Rokovoe nasledie. Livre inachevé sur Plotin*, Manuscripts n. 35, Paris, 1926, tr. it. *L'eredità fatale: etica e ontologia in Plotino*, a cura di Valentina Parisi, introduzione di Giuseppe Riconda, Ananke, Torino 2005.

10 Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, cit., passo 153.

11 Per il legame di Cusano con la mistica si veda Niccolò Cusano, *I Sermoni sul Dio inconcepibile*, tradotti e curati da Cesare Catà, Genova, il melangolo 2012. Particolarmente significativo a questo proposito è il sermone *Dov'è che è nato il Re dei Giudei (?)* del 6 gennaio 1456. Il suo intero contenuto speculativo si basa sulla convinzione che non bisogna più domandare «in quale luogo è nato Gesù», bensì

presenti un concetto di materia come virtualità – mostrando una notevole sensibilità nei confronti del potenziale innovativo della *Fisica* aristotelica¹², ripetutamente citata da Eckhart – il verbo creare mantiene un forte peso ontologico contro cui Lutero fa valere la sua teologia *Crucis*.

Distante dalla ontologia cristiana della creazione è anche la mistica ebraica. Nel *Libro fulgido* del 1203 «creare» è, per così dire, in Dio stesso parallelo ad un'altra attività: alla formazione, in particolare alla formazione della luce, nella quale soltanto si compie il prodigio ontologico dell'essere: «Dio forma la luce e crea la tenebra». Creare allora non riguarda l'essere, ma un fare desostanzializzato che è *hivri*, ossia risanamento, risanamento dalla divisione. Per il *Sefer-Ha-Bahir* «creare» appartiene alla tenebra priva di sostanza, mentre è il verbo «formare» a riguardare la luce luogo dell'essere: così il Rabbi Bun. 23.10: Rabbi Bun sedette ancora e spiegò che cosa significa il versetto «Colui che forma la luce e crea la tenebra» (Is. 45.7). «A proposito della luce in cui vi è sostanza è impiegato il termine formazione, mentre a proposito della tenebra, nella quale non v'è sostanza, si fa ricorso a creazione

asserire: «il Re dei Giudei è nato ed è il luogo assoluto di ogni cosa» (ivi, p. 126); convinzione questa presente non solo nel *Commento* di Meister Eckhart al *Vangelo di Giovanni*, ma anche nella *Genesi* e completata da Cusano attraverso l'idea, di origine agostiniana, che Dio sia non solo luogo del tempo, l'eterno ora dello scorrere della vita, ma anche «luogo dell'anima» e luogo «[...] della comprensione discorsiva» (ivi, p. 128). Dio chiama all'essere il non essere e diviene così «fine, luogo e riposo di tutti gli enti» (ivi, p. 127). Se Dio è luogo è però anche via: ossia luogo in cui noi ci troviamo e muoviamo, come ha affermato Paolo. «Noi siamo infatti dei viandanti» (ivi, p. 129), nel luogo senza fine che è Dio. L'uomo non potrà allora essere visto come caduta nella perversione ontologica del finito, ma come permanere nella via del divino che è al tempo stesso nostra origine e destinazione. L'uomo dunque non è solo *imago Dei*, egli è forse in primo luogo il viandante *dello e nell'Assoluto*.

- 12 Sarebbe molto interessante mettere in relazione la nozione di materia nella *Fisica* aristotelica con il testo *De Generatione et corruptione* per cogliere alcune origini medico-ippocratiche della stessa nozione di materia in grado di avvicinarla alla nozione di virtualità. se Aristotele ammette l'esistenza di elementi primi, egli non crede però che ci siano corpi semplici, ma sempre composti le cui interne relazioni e connessioni hanno come criterio la misura o la dismisura, l'eccesso. «Il fuoco – dice Aristotele nello scritto scientifico *Generazione e corruzione* II, (B) 3, 330 b-331 a – è eccesso di calore allo stesso modo che il ghiaccio è eccesso di freddezza [...]. Se pertanto il ghiaccio è [un eccesso nella combinazione di umido e freddo] che Aristotele chiama congelazione di umido e freddo, il fuoco, a sua volta, sarà un eccesso nella combinazione di secco e caldo che Aristotele chiamerà ebollizione di secco e caldo». In queste parole aristoteliche tornano termini medici ippocratici importanti: misura ed eccesso, vocaboli molti usati da Ippocrate, proprio quando deve indicare il metodo della *techne* medica. Non solo ma l'idea che non ci siano corpi semplici e che anche i cosiddetti corpi primigeni della natura siano frutto di connessioni e relazioni di elementi ci conduce ad una interessante concezione dinamica virtuale della materia. Potremmo dire che la materia per Aristotele non è, se per essere si intende un concetto generale ed indeterminato di essere, la materia è sempre determinata, ossia relazione e connessione di elementi, loro rapporti funzionali secondo misura o dismisura. La materia non è. Essa è sempre intreccio relazionale, funzionale di elementi. A questo riguardo importanti sono le parole di H.-G. Gadamer che nelle sue *Lezioni sulla metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 75 afferma: «Materia è un concetto in Aristotele che non identifica un esistente, bensì una funzione», per comprendere che cosa è materia ci si può riferire alla funzione delle lettere nella composizione delle parole; esse sono il materiale, la materia del linguaggio, materia che però ha senso solo in quanto si compone e si organizza in parole. Ed in una tale concezione funzionale della materia la misura, la misura di ippocratica memoria, e la proporzione degli elementi svolgono sicuramente un ruolo molto importante.

allo stesso modo in cui dici: “Colui che forma i monti e crea il vento”. O se preferisci posso dire: “La luce in cui vi è esistenza”, come è scritto: *E Dio disse sia la luce* (Gen. 1.3). Né vi è esistenza senza azione, che è chiamata formazione. Ma per la tenebra in cui non vi è azione, ma solo separazione e distacco, si usa il termine creazione. È come quando si dice: “Un tale si è risanato (*hivri*)”¹³. Così mentre la mistica cristiana ripropone una riflessione ontologica forte legandola al creare e attribuisce l’azione medica di Dio al problema del male nel creato, il pensiero ebraico offre alla modernità la possibilità di pensare il verbo creare come vuoto d’essere, cooriginario e distinto dalla formazione d’essere. Differenziandosi da entrambe le vie, Lutero affida la rivelazione di Dio alla sua unica opera, che è il Cristo. Dio è così un Dio nascosto che si può rivelare solo nella forma contraria del Cristo e il momento culmine della rivelazione è proprio quello della Croce in cui Dio esprime al massimo la sua necessità rivelativa, ossia operare *sub specie contraria*, infatti per esaltare Cristo lo annienta. Quando volle stabilirlo nel Suo regno e glorificarlo, agendo in modo del tutto contrario, lo fece morire, fece cadere la vergogna su di lui e lo fece scendere negli inferi – così Lutero nei passi 377 4-8 de *La Lettera ai Romani*¹⁴.

3. *Sub specie contraria*

Sub specie contraria questa è la formula della teofania luterana per cui Dio si manifesta, si fa vedere ed osservare solo in una forma contraria alla propria essenza. L’essenza di Dio, la sua natura, può mostrarsi solo negandosi, annientandosi, nascondendosi, solo operando nell’altro da sé, nell’estraneo a sé. Si potrebbe dire che Lutero abbraccia in questo snodo fondamentale della sua teologia la teologia negativa del mistico Dionigi, eppure le differenze sono tanto sottili quanto fondamentali.

Per Dionigi Dio è un’entità sovraessenziale al di là delle negazioni ed affermazioni:

In riferimento alla causa di tutte le realtà si devono porre ed affermare tutte le proprietà determinate degli enti e poi più propriamente negarle, poiché essa sovraesiste al di sopra di tutto, e non bisogna ritenere che le affermazioni siano opposte alle negazioni, bensì che essa è di gran lunga anteriore e superiore alle privazioni, essendo al disopra di tutto ciò che viene affermato e negato. Così il divino Bartolomeo afferma che la teologia è molta e pochissima e che il Vangelo è sia vasto e grande sia, all’opposto, ridotto¹⁵.

Per lo Pseudo Dionigi la «buona causa universale» è insieme di molte parole, di poche parole e addirittura *muta*, giacché ad essa non si possono applicare alcun discorso e alcun pensiero. Si potrebbe dire, invece, che per Lutero Dio è muto nella parola e parla nel silenzio, pur essendo destinato a rivelarsi nel suo contrario, non sarà mai privo di parola rivelativa, non sarà mai assoluta unità irrelata, al di sopra di ogni privazione. La mistica dello Pseudo

13 Cfr. *Sefar Ha-Bahir*, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III° al XVIII° secolo*, a cura di Giulio Busi e Elena Loewenthal, Einaudi, Torino 1995, p. 154.

14 M. Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, cit., passi 377-378, pp. 528-531.

15 Dionigi Areopagita (Pseudo), *Mistica teologia e Epistole I-V*, testo critico A. M. Ritter, introduzione, commento filosofico, bibliografia, traduzione e note di Matteo Andolfo, Studio Domenicano, Bologna-San Clemente 2011, pp. 245-248.

Dionigi, in fondo guarda alle affermazioni e alle negazioni e al loro rapporto come via, processo che conduce al cospetto di una sovra essenza tenebrosa, oscura ineffabile e indicibile; per Lutero la via privativa – la modalità della relazione contraria – appartiene invece alla natura del Dio rivelato che, nella mediazione dialettica della Croce di Cristo, opera nell'umano per la sua stessa edificazione.

Si potrebbe ipotizzare che la negazione mistica degli attributi divini è ancora negazione logica che conduce verso l'autoreferenzialità irrelata del principio primo (l'ineffabile divino) mentre il Dio luterano implica una negazione dialettica basata sulla *relazione* di nascosto e manifesto, di essenza e *morphè* rivelata. E la *relazione* dei contrari è così essenziale al divino da poter asserire che lo stesso Dio *revelatus* rimane un Dio nascosto proprio perché la sua rivelazione non può avvenire se non in forma/specie contraria; Dio dialetticamente si nasconde nella sua rivelazione e nel suo operare¹⁶. L'opera sua, infatti, non può che essere opera aliena, sostiene Lutero nelle sue *Lezioni* utilizzando i passi di Isaia 28.21: «La sua opera non è conforme al suo proposito, affinché egli compia l'opera sua; per fare l'opera sua, la sua opera gli è estranea». Non solo la natura di Dio, ma anche la sua volontà agisce *sub specie contraria*: Dio non *vuole* altro che salvare, ossia piantare e costruire, ma per essere salvifico, ossia per compiere la sua opera più propria, fa ciò che gli è estraneo: sradica, distrugge e dann. Nel passo 375.31 delle *Lezioni* sulla *Lettera ai Romani* Lutero scrive:

proprio per questo quando chiediamo a Dio qualcosa – non importa di cosa si tratti – ed egli comincia ad esaudirci e a volerci donare ciò che gli chiediamo, succede che egli dona in modo tale da andare contro tutti i nostri concetti, cioè i nostri pensieri; al punto che, dopo le nostre richieste, ci sembra che egli sia più offeso di prima, e che ciò che chiediamo sia ora più lontano di prima dall'accadere. Egli fa tutto ciò perché è proprio della natura di Dio distruggere ed annientare in primo luogo tutto ciò che c'è in noi, prima di dare i suoi doni, come sta scritto: “Il Signore rende poveri e rende ricchi, fa scendere agli inferi e fa risalire”¹⁷,

ed ancora nei passi 376-377 Lutero ripete come sia necessario che l'opera di Dio sia nascosta in modo da apparire il contrario del nostro concetto e non sia compresa quando accade¹⁸. La centralità teologica della relazione fra contrari può aver avuto una codifica filosofica nella critica di Hegel alla negazione logica e quindi potremmo ipotizzare che la dialettica hegeliana abbia una sua fonte nella revisione luterana della mistica cristiana¹⁹. Non è forse

16 A.E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, Wiley 1991, pp. 153-165.

17 M. Lutero, *La lettera ai Romani*, cit., passo 375.31, p. 526.

18 Ivi, passi 376-377, pp. 527-529.

19 È stato interesse di Jean Hyppolite mettere a fuoco il rapporto della dialettica hegeliana con il misticismo cristiano in *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2005; si veda in particolare la sezione dedicata al tema *La religione. Misticismo o Umanismo?* pp. 653-703. Il vero superamento della mistica nel pensiero hegeliano sarebbe affidato all'intreccio fra spirito assoluto e logica piuttosto che al rapporto fra spirito assoluto e tempo, così come viene affrontato da Hegel nel capitolo finale della *Fenomenologia dello spirito*. La fine del tempo, l'annientamento (*tilgen*) del tempo ad opera dello spirito assoluto, il porsi al di là e al di fuori del tempo intuito, storico da parte dello spirito, potrebbe contenere un'inconscia enfasi mistica. Per la concezione dialettica presente nella teologia luterana si veda Enrico De Negri, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967; Id., *Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

Hegel a sostenere nella Nota I della «Sezione» *Qualità della Logica*: che la *forma* dell'opposizione (ciò che potremmo definire la *specie* contraria) è in pari tempo quella *del riferimento* e la negazione logica è *negazione astratta ed immediata*, negazione irrelativa?²⁰

La teofania luterana non è in fondo basata sull'imprescindibilità della relazione fra contrari destinati a rimanere tali, consolidando così una critica importante all'autoreferenzialità dell'essere? Ci si chiede inoltre se la via ascensionale della negazione, sostenuta dal mistico Dionigi, non risponda alla concezione logica della negazione, quella astratta e immediata finalizzata, in definitiva all'affermazione di un'entità irrelata, super sostanziale, sottratta al quella relazione dei contrari che Hegel aveva già valorizzato nelle sue *Lezioni sulla Storia della filosofia* parlando di Zenone²¹. A questo proposito sembra importante riportare le parole del mistico Dionigi, presenti nella parte finale della *Teologia mistica* e del tutto subordinate alla posizione di un'entità originaria irrelata: «[...] la Causa totale e unica di tutte le realtà è anche al di sopra di ogni affermazione; e l'eminenza di ciò che è semplicemente svincolato da tutte le realtà e al di sopra della loro totalità è anche al di sopra di ogni negazione»²². La centralità della *relazione* fra affermazione (rivelazione) e negazione dell'essenza, propria della teologia della Croce luterana, ci consente, invece, di far valere in ambito filosofico per il mistico Dionigi la stessa critica avanzata da Hegel a Plotino. Ciò che mancherebbe a Plotino – afferma Hegel nelle sue *Lezioni di Storia della filosofia* – è una concezione dialettica del rapporto fra Uno e pensiero.

Plotino, con il suo entusiasmo elevato ed elevante [...], è in grado di metterci e di portarci al centro della ragione ed ha individuato con grande finezza molti aspetti effettivi dell'intelligibile. In particolare ha saputo vedere come l'intelligibile non sia riducibile ad una composizione di parti tra loro estrinseche o semplicemente giustapposte, ma rappresenti un'articolazione interna del pensiero condizionata dalla funzione negativa dell'intelletto stesso²³.

Eppure non è sufficiente cogliere il *pensiero* come luogo della *relazione*, come oltrepassamento dell'estrinsecità e alienazione degli elementi del *nous*, degli intelligibili, questo è in fondo già pre-

20 G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, p. 89; tr. it. *Scienza della Logica*, vol. I, *Logica oggettiva*, Laterza, Roma-Bari 1968, p. 71.

21 G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1947, pp. 287 e ss.

22 Dionigi Areopagita (Pseudo), *Mistica teologia e Epistole 1-5*, cit., p. 263, ecco l'elenco delle negazioni necessarie all'ascesa verso l'inconcepibile e l'indefinibile: «Ascendendo ulteriormente asseriamo che la causa di tutte le realtà non è né anima, né intelletto, né è dotata di immaginazione o di opinione o di ragione o di intelligenza, né è dicibile né è pensabile, che non è né numero, né ordinamento gerarchico, né grandezza, né piccolezza, né uguaglianza, né ineguaglianza, né somiglianza, né dissomiglianza; che né è immobile né è in movimento né è in quiete, che non ha potenzialità né è potenza né è luce; che né vive né è vita; che non è né essenza, né eternità, né tempo; che non ammette neanche un contatto intelligibile; non è né scienza, né verità, né regno, né sapienza; non è né Uno, né l'unità o la deità o la bontà; che non è né spirito, come sappiamo noi; né figliolanza, né paternità, né altra proprietà tra quelle da noi o da qualcun altro riconosciute agli enti; che non è alcuno dei non enti né alcuno degli enti, né questi la conoscono quale essa è e né questa conosce gli enti in quanto sono enti; che di essa non v'è né parola né nome, né conoscenza; che non è né oscurità né luce né erramento né verità; che di essa universalmente non si dà né affermazione, né negazione: bensì affermando e negando le realtà posteriori ad essa, né l'affermiamo, né la neghiamo» (ivi, pp. 261-263).

23 V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 85 e ss.

sente nella dialettica del *Sofista*. Plotino sarebbe potuto andare oltre, ma non è riuscito, poiché gli viene a mancare la dialettica filosofica, speculativa proprio nel momento in cui sarebbe stata essenziale, ossia nel passaggio dall'Uno, dalla «sostanza» a cui tutto viene ricondotto, all'intelletto, al *nous*. È dunque la relazione fra Uno e pensiero che deve rimanere dialettica, ma in questo passaggio Plotino usa solo metafore, immagini quali l'irradiazione, la luce del sole. Il movimento del *nous* cede il passo alle immagini a-dialettiche dell'Uno, lasciando all'uomo soltanto la via dell'ascesi cui, in definitiva, rimanda anche la *Teologia mistica* dello Pseudo Dionigi.

Se la teologia della Croce ha il suo perno nella relazione fra contrarietà, fra essenza e forma (rivelativa), e se per questo essa sembra offrire alla filosofia, contro le stesse intenzioni di Lutero²⁴, un nucleo concettuale fondamentale per la messa a punto del termine dialettica, è bene indicare come si declina la *sub specie contraria* per Lutero.

4. Giustificazione teologica e antropologia negativa

Una delle modalità dell'opposizione contraria è quella per cui Dio compie l'opera propria sotto forma di opera aliena, cui abbiamo già accennato; ora aggiungiamo: questa modalità dell'operare divino è alla base del rapporto di giustificazione fra uomo e Dio.

Andiamo ai luoghi delle lezioni sulla *Lettera ai Romani* in cui Lutero affronta il problema della giustificazione partendo dal tema del peccato: in questi passi egli sente l'urgenza di correggere le interpretazioni inesatte del Salmo 50, 6 che recita così «Contro di te, contro di te solo ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi io l'ho fatto, perciò sei giusto quando parli, retto nel tuo giudizio». Lutero contesta interpretazioni come quella di Nicola de Lyra il quale, attenendosi al valore casuale insito nel "perciò", deduce che il peccato contribuisce *accidentalmente* a mettere in risalto la gloria di Dio, stabilendo così un rapporto fra il peccato dell'uomo e la giustificazione di Dio stesso. La questione, secondo Lutero, è ben altra: è proprio quando le parole di Dio si oppongono a noi che esse si rivelano ancora più visibilmente giuste e veraci; ciò è lungi dal significare che Dio gode del nostro peccato per esaltare Se stesso: il peccato infatti non contribuisce né in sé, né per *accidens* alla gloria di Dio. Dio vuole il male (che è fuori di lui e gli è estraneo), ma non per il male in sé, bensì per il rigore della pena e il rigore della pena non è la mancanza di grazia, ma lo stesso disonore insito nel peccato.

[...] Il peccato, anzi il disonore insito nel peccato è pena di per se stesso non la privazione della grazia! Infatti Dio ha di mira il disonore; tuttavia pur avendo in odio il peccato, se esso non capita egli non può arrecare il disonore voluto; perciò egli vuole che si faccia il peccato affinché il disonore cada su chi pecca. E, se per caso, potesse darsi tale disonore senza il peccato, Dio lo causerebbe ed impedirebbe il peccato. Ma ciò non è possibile²⁵.

Ma perché Dio vuole il disonore dell'uomo, perché *permette*, verbo molto caro alla teodicea leibniziana²⁶, che l'uomo raggiunga la sua negatività più radicale? Per poterlo giustificare e dun-

24 Cfr. W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München, Kaiser Verlag 1955².

25 M. Lutero, *La lettera ai Romani*, cit., passi 181, pp. 220-221 in particolare p. 221.

26 G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Bd. VI, Olms, Hildesheim-New

que avvicinarlo alla propria parola e giustizia. L'uomo nella sua assoluta negatività, nel disonore del peccato sarà assoluta passività; essere passivi significa mettere in atto un processo di svuotamento di sé che porta alla giustificazione nella gloria divina. Anche la passività allora conserva/nasconde in sé il proprio contrario. Non a caso Lutero nel *Servo arbitrio* descrive la passività dell'uomo come processualità e divenire, voluti però esclusivamente da Dio:

Giovanni non parla di alcuna opera dell'uomo, né grande né piccola, ma del rinnovamento stesso e della trasformazione dell'uomo vecchio, che è il figlio del diavolo, nell'uomo nuovo, che è il figlio di Dio. Qui l'uomo, come è detto, ha un ruolo *meramente passivo, non fa nulla, ma diviene interamente* [corsivi nostri]. Giovanni parla infatti di "diventare", dice che si diventa figlio di Dio per un potere donatoci da Dio e non per una forza del libero arbitrio insita in noi²⁷.

La passività implica allora una dinamica nella quale l'uomo, tutt'altro che inerme e inoperoso, deve agire spiritualmente e *negare* ogni propria giustizia, verità, sapienza e virtù, deve saper ripetere l'annientamento di sé proprio della teologia della Croce. Solo in questo modo, ossia riconoscendo la propria nullità e spogliandosi di se stesso, l'uomo è in se stesso ciò che è fuori di sé, ossia davanti a Dio. Tale isomorfismo (essere uguali davanti a Dio e dentro di se stessi) ha bisogno di due movimenti dialettici: Dio, che è già verace, potente, giusto, virtuoso e fedele in sé, vuole essere tale anche fuori di sé, cioè nell'uomo per essere così glorificato (primo movimento). Allo stesso modo Dio vuole che l'uomo, bugiardo, impotente, ingiusto, malato e infedele al di fuori di sé, cioè davanti a Dio, si riconosca tale anche nel suo intimo e quindi ritorni in sé così come è davanti a Dio (secondo movimento). Dio, mediante il suo uscire da sé, fa entrare l'uomo in se stesso affinché, comunicandogli la sua imperfezione, possa apprendere la propria condizione di peccatore ed intraprendere così la via dell'edificazione. Se dapprima Dio non uscisse da sé e non cercasse di diventare verace in noi, noi non potremmo entrare in noi stessi e diventare bugiardi e ingiusti: l'essere peccatore non è provocato da Dio, ma è una Sua rivelazione senza la quale l'uomo non potrebbe mai uscire da sé e porsi al Suo cospetto, poiché si sarebbe pensato sempre giusto, sapiente, verace. La negativa passività dell'uomo, frutto della rivelazione divina, è condizione della sua edificazione spirituale e giustificazione, ovvero condizione dialettica del suo contrario.

L'uomo presume di essere nel vero e di saper esercitare giustizia, ma – afferma Lutero nei passi 229-230 della *Lettera ai Romani* – «Dio è il solo verace, giusto e potente in sé, egli vuole essere tale anche fuori di sé, cioè in noi, per essere così glorificato (infatti la gloria di una buona qualità presente in qualcuno consiste nel diffondersi all'esterno raggiungendo gli altri [la gloria quindi implica sempre alterità]); allo stesso modo egli vuole che l'uomo, ogni uomo, siccome è il solo bugiardo, ingiusto e malato al di fuori di sé, cioè davanti a Dio, tale diventi anche nel suo intimo, cioè vuole che l'uomo confessi e riconosca di essere tale quale è. E così Dio mediante il suo uscire da sé, ci fa entrare in noi stessi, e, mediante la conoscenza [che egli ci comunica] di se stesso, produce in noi anche la conoscenza di noi stessi»²⁸.

York 1978, p. 116; tr. it. a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, vol. 3, Utet, Torino 2000, p. 123.

27 M. Lutero, *Servo arbitrio* (1525), Claudiana, Torino 1993, p. 297.

28 M. Lutero, *La lettera ai Romani*, cit., passi 229-230, pp. 296-297.

Solo dunque con il doppio movimento dell'essere in sé e fuori di sé si compie la giustificazione divina dell'umano: Dio è fuori di sé presso l'uomo per rendere l'uomo passivo, cioè pronto all'edificazione tramite la conoscenza della negatività del proprio intimo e la rinuncia alla propria giustizia e sapienza; l'uomo è fuori di sé al cospetto di Dio per conoscersi come pura negatività peccatrice, ossia come egli è in se stesso e potersi glorificare in Dio. Senza l'alienazione di Dio da se stesso, senza l'uscita fuori da sé di Dio, l'uomo non avrebbe mai la sapienza della propria stoltezza.

Così dice l'Apostolo [Paolo]. Se qualcuno fra di voi vuole essere sapiente diventi stolto e sarà sapiente. Ma ciò che dice della stoltezza, bisogna intenderlo anche a proposito di tutte le altre imperfezioni. Chi vuole essere giusto, verace e forte diventi peccatore, bugiardo e debole. Questo divenire è spirituale, non fisico o naturale. Tutto ciò è detto a causa del proprio modo di pensare affinché esso venga annientato, che sul nostro conto ci dà un giudizio sbagliato, perciò è detto: "ha disperso i superbi nei pensieri [dei loro cuori] (Lc 1,51b). Questa è stata tutta la potenza che egli ha esercitato. Ne consegue che questo discorso che ci insegna a diventare peccatori è del tutto spirituale sebbene quando l'Apostolo predicava molti lo intendessero in senso letterale e secondo la carne²⁹.

La via negativa della *kènosis* dell'uomo, il suo svuotamento, la rinuncia alla propria sapienza, alle proprie costituzioni civili giuridiche, all'esercizio della giustizia umana e alla propria conoscenza è un movimento spirituale volto a ribaltare la superbia in umiltà, è un ribaltamento dialettico provocato a sua volta da un altro movimento dialettico, quello di Dio che si autoaliena da se stesso, esce fuori di sé per rivelare all'uomo la sua interiorità, opera nel proprio contrario per far sì che l'uomo riconosca quell'esteriorità come la sua verace interiorità e l'abbandoni in favore della prossimità all'interiorità di Dio, alla Sua magnificenza.

Ci chiediamo ora: aver fondato la rivelazione divina, la divinità del Cristo e lo stesso rapporto di fede e di giustificazione dell'uomo sulla relazione fra contrari, ossia sul principio fondamentale della contingenza, non opera un ribaltamento essenziale della teologia in antropologia? Non contraddice inoltre anche un assunto importante della riflessione di Lutero, fatto valere nella disputa con Erasmo sul libero arbitrio: la messa al bando di qualunque interpretazione antropomorfa del divino e del suo operato?

Le contraddizioni della teoria erasmiana sul libero arbitrio sono di diversa natura secondo Lutero: fra le più rilevanti si trova quella relativa al rapporto fra intelletto e volontà. Lutero allude ai passi in cui Erasmo parla di un *asservimento non emendabile della volontà al peccato*. Se Erasmo ammette che l'uomo con le sue sole forze naturali, dunque senza la Grazia, non possa emendarsi dal peccato, rimanendo servo e perdendo la sua libertà, come può parlare di libero arbitrio e definirlo «[...] forza della volontà umana di allontanarsi e avvicinarsi al bene». La forza non del tutto asservita al peccato rimane per Erasmo l'intelletto, ossia «[...] Quella forza dell'anima mediante la quale noi giudichiamo, e non importa che la si preferisca chiamare *nous*, cioè mente o intelletto, oppure *logos*»³⁰. È questa la *vis* che il peccato ha oscurato, ma non spento. La volontà, invece, che ci porta ad evitare o cercare un oggetto – quella *vis* che, secondo la definizione erasmiana del libero arbitrio, ci può allonta-

29 Ivi, passo 230, p. 297.

30 Erasmo/Lutero, *Libero arbitrio/servo arbitrio*, Claudiana Torino 2004, p. 60.

nare o avvicinare al bene – è stata «depravata a tal punto da essere incapace con i suoi mezzi naturali di emendarsi»³¹, non solo, ma avendo perduto la sua libertà, è stata costretta a servire il peccato al quale si era una volta per tutte votata. La contro-argomentazione di Lutero sembra essere la seguente: se Erasmo sostiene (e lo fa commentando Pelagio e i Pelagian) che il peccato originale abbia ferito, oscurato, ma non spento l'intelletto umano, il *nous*, il discernimento, la capacità di giudizio, mentre ha del tutto depravato la volontà dell'uomo che si trova asservita al peccato come può egli parlare di libera volontà, di forza della volontà di scegliere fra bene e male? Erasmo allora mette in atto una contraddizione e precisamente quella fra l'idea che l'uomo abbia la capacità di volgersi al bene (dichiarata nella definizione del libero arbitrio) e la supposizione che l'uomo, senza la grazia, *una volta perduta la sua vera libertà, quella spirituale, edenica*, è costretto ad essere servo del peccato e non può volere attivamente il bene. E in questo modo viene a cadere, perché contraddittoria, anche la supposizione erasmiana che all'uomo, al suo libero volere competa lo sforzo e l'impegno verso il bene. Noi non possiamo nulla anche quando ci sembra di fare il bene; l'intera epistola di Paolo – scrive Lutero nel *Servo arbitrio* – verte su questo³². Ed è altresì contraddittorio, secondo Lutero, che Erasmo sostenga la presenza del libero arbitrio nelle *Scritture* avvalendosi del principio dell'imputabilità del male all'uomo. Legare il tema teologico della libertà umana alla questione della giustizia distributiva di pene e compensi è un'aberrante antropologizzazione della parola divina. Ma ci si chiede qui: affidare la manifestazione, l'epifania dell'essenza divina al principio della contingenza, quale sembra essere quello della

31 *Ibidem*.

32 M. Lutero, *Servo arbitrio* (1525), cit., p. 290. Sulle origini paoline dell'impotenza della volontà si è soffermata nel Novecento Hannah Arendt con una esegesi fondata sulla centralità della legge nell'esperienza auto contraddittoria dell'impotenza della volontà. Paolo portò una sostanziale novità nel concetto di libertà che nella cultura greca e più in generale nella cultura precristiana coincideva con l'io-Posso. Secondo l'etimo greco libertà significa "andare così come si desidera", allude dunque alla libertà di movimento, in cui svolge un ruolo importante il corpo. Sarà Paolo a spostare il concetto di libertà dal suo radicamento corporeo e a inaugurare l'impotenza della volontà. Paolo era certamente consapevole della piega radicale che l'antica richiesta dell'adempimento della legge aveva assunto nell'insegnamento di Gesù e ha compreso come in questa svolta dello spirito consistesse il solo adempimento autentico della legge, per scoprire subito dopo che tale adempimento non era nel potere dell'uomo: esso sfociava in un io-voglio-ma-non posso e ciò anche se, dal canto suo, non sembra che Gesù abbia mai detto a nessuno dei suoi discepoli che non potevano fare ciò che avevano la volontà di fare. «Alla domanda, presente nel *Nuovo Testamento*, circa ciò che si deve fare per raggiungere l'immortalità personale la risposta del Cristo era "adempi la legge così come la conosci e "vendi tutto ciò che hai e distribuiscilo ai poveri (*Luca* 18, 22)". La forza d'urto dell'insegnamento di Gesù è contenuta in questo "e", che spingeva la legge nota e accettata alle sue estreme conseguenze. Gesù deve aver inteso proprio questo allorché dichiarò: "Non sono venuto per abolire la legge, ma per adempierla" (*Matteo*, 5,17). Quindi non "ama il tuo prossimo", ma "amate i vostri nemici" [...] "a chi ti porta via il mantello non impedire di prenderti anche la veste"». Hannah Arendt, *La vita della mente*, Bologna, il Mulino 1987, p. 382. La legge implica una rivoluzione interiore del tutto distaccata dalla corporeità, una rivoluzione così radicale che non è nel potere dell'uomo compiere. Secondo l'analisi della Arendt in Paolo prende forma un dualismo del tutto interno al volere stesso, che in un certo qual modo diviene una dualità paradossale e al tempo stesso costituente la volontà stessa, anche se l'analisi di Paolo non discute il problema di due volontà, ma di due leggi: la legge spirituale che consente all'uomo di compiacersi della legge di Dio, nel suo più intimo sé, e la legge della carne, delle sue membra che gli ordina di fare ciò che nel più profondo di se stesso egli odia.

contrarietà, non corrisponde ad un radicale racconto antropologico di Dio nel quale ha un grande ruolo spirituale la negatività della *kènosis*? Ci si domanda inoltre: il principio della rivelazione *sub specie contraria* e il concetto di relazione che lo sostanzia, se riconosciuti come principi cardine della contingenza non mettono in atto contro le stesse intenzioni teologiche di Lutero – che vedevano nello Spirito Santo il luogo rivelativo delle *Scritture* – un interessantissimo processo di secolarizzazione spirituale del divino?

È noto come la teoria della giustificazione luterana abbia reso altamente problematico il rapporto fra giustizia umana e giustizia divina e abbia in qualche modo lasciata irrisolta la questione del potere politico secolarizzato della cristianità.

Molte volte infatti Lutero si è espresso contro ogni legame materiale con le istituzioni religiose. Ma nonostante ciò egli dovrà ammettere un ruolo dell'autorità secolare nella guida politica e civile degli uomini. Esso sarà in definitiva un ruolo negativo, evitare che gli uomini in società si divorino come bestie: l'uomo, che non ha intrapreso la strada della giustificazione spirituale in Dio, è bestia feroce che può, anzi, deve essere resa docile dalla legge. Ne *Sull'autorità secolare* del 1523 Lutero scrive:

[...] Al regno della terra, vale a dire sotto la legge, appartengono tutti coloro che non sono cristiani. Infatti essendo pochi i veri cristiani, e meno ancora quanti si portano secondo lo spirito cristiano, cioè non contrastando al male, anzi non compiendolo, Dio ha imposto agli altri, oltre alla condizione di cristiani e al regno di Dio, un altro reggimento, e li ha posti sotto la spada, talché, se anche lo farebbero di buon grado, non possano esercitare la loro malvagità e, ove lo facciano, non sia senza timore, o con serenità e letizia; proprio come con lacci e catene si lega una bestia selvaggia e feroce, affinché non possa mordere né assalire secondo il suo istinto, anche se lo farebbe volentieri; mentre un animale mite e domestico non ne ha bisogno essendo innocuo anche senza lacci né catene. E se così non si facesse, dato che tutto il mondo è malvagio [...] l'uno divorerebbe l'altro, sì che nessuno potrebbe nutrire moglie e figli e nutrir se stesso e servire Dio, ma il mondo sarebbe fatto simile a un deserto. Perciò Iddio pose i due reggimenti, quello spirituale, che per mezzo dello Spirito Santo rende cristiani e pii e soggetti a Cristo e quello temporale che ammonisce i non cristiani e i malvagi, affinché almeno all'esterno mantengano pace e stiano tranquilli malgrado loro³³.

Paolo ci ricorda che la Legge fu posta a causa degli ingiusti, non dei giusti e serve a moderare, arginare, imbrigliare la ferocia dell'ingiustizia. Se la Legge non si desse, dato che tutto il mondo è malvagio, ognuno divorerebbe l'altro e, come già detto, «[...] nessuno potrebbe nutrire moglie e figli [...] se stesso e servire Dio»³⁴. Nonostante questa, ormai famosa, distinzione netta fra i due mondi³⁵ ci sembra di poter dire che l'idea secondo cui la giustifica-

33 M. Lutero, *Sull'autorità secolare*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1960, pp. 403-404.

34 *Ibidem*.

35 Una posizione diversa dalla teoria dei due regni o reggimenti è assunta da Karl Barth, il quale non credeva che Dio operasse nel regno spirituale con la parola e nel regno temporale con la forza della "spada dell'autorità"; si tratta anche se con modalità diverse di un unico Dio e proprio per questo le *Scritture* vengono ritenute capaci, tramite un procedimento analogico, di dare indicazioni e prospettive di comportamenti al mondo civile-politico. Seguendo la dialettica dei contrari si potrebbe dire che in Barth si trova rivelato e manifesto ciò che nascostamente operava nelle riflessioni di Lutero: una profonda attenzione all'umano e alla sua edificazione/formazione spirituale. Karl Barth, *Pace e giustizia sociale*, Castelveccchi, Roma 2014. Per una informazione generale sul clima sociale e politico al tempo di Lutero si veda F.W. Kantzenbach, *Martin Lutero. Il riformatore borghese*, Edizioni Paoline, Milano

Il tema di B@bel

zione spirituale dell'uomo nella gloria divina si fondi sull'esteriorizzazione del divino nella negatività della condizione umana, sulla necessità epifanica di Dio ad operare nel e il proprio contrario avvia un processo di antropologizzazione spirituale del divino: la divinità è relazione ed opera nel "fondo dell'anima" secolarizzandosi in essa e compiendo sempre di nuovo il paradosso della *kénosis* nell'opposizione dialettica di interiore/esteriore.

Mariapaola Fimiani

LO SPAZIO MINIMO E IL MIRACOLO

I – Le riflessioni sulle attuali forme della comunicazione confermano che la mentalità del nostro tempo è sempre più segnata da un diffuso miracolismo, dalla percezione che il mondo ridotto a una continua fluenza di *minimi* è sostanzialmente la scena del *miracolo*.

La radice “*mirus*”, il sorprendente o il meraviglioso, legittima l’assoluta unicità o la straordinarietà del singolo, del minimo, dell’irriducibile, e, insieme, il farsi presente di un potere. L’insignificanza e la potenza segnano, infatti, il miracoloso, che è, perciò, al tempo stesso, l’essere “*nulla*” e l’essere “*di più*”. Il fatto singolare è sottratto all’ordine e alla spiegazione, è l’insensato, ma è anche promosso a un valore.

La sottrazione all’ordine è il farne un senza ragione, un non ordinario, un disordinato, un impossibile, dunque un fatto senza mediazione e senza elaborazione, irrazionale e isolato, perciò qualcosa di banale e di *futile*, dove il minimo è il minore: la *futilizzazione* dell’evento è l’avvertimento esclusivo di “questo è il fatto”, del puro dato contratto nell’istante inspiegabile di un processo senza dimensione e senza tempo. L’assoluto presente, il *presentismo*, cancella il passato e il futuro, altera e consuma la “storia” e il “fare storia”¹.

La promozione al valore è, al contrario, il riconoscimento del singolare come superiore al generale o al comune. Il singolare non è solo ciò che è ridotto, non è solo ciò che è privato del generale e del comune, ma è ciò che è accresciuto, ciò che è il carico di una valorizzazione e dunque l’esposizione al miracolo. Il singolare miracoloso è, così, l’istante investito di *futilità* e di *valore*.

La catastrofe dell’accadere o la dissipazione del reale, la sua fluenza decomposta – com’è data dagli attuali strumenti comunicativi – non consuma, ma attiva una insopprimibile potenza valorizzante. Il nucleo catastrofico è certamente *altro*, è un’alterità che non spiega ma che *fa essere* l’accadere. È ciò che fa dell’accadere l’inspiegabile e l’impossibile, e che, al tempo stesso, dà valore, senza ragione, all’infinito molteplice.

Quest’alterità può essere assolutamente estranea, esterna, assente, ed essere, perciò, potere sovrano invisibile, sovranità che penetra ogni punto del differire, ogni immagine singolare, ogni pezzo o reliquia, attivandone il sacro e il prodigioso, promuovendolo ad oggetto di debito e di culto. Qui l’identità si ripropone non più come l’ordine razionale che attraversa la trama concettuale e ordinativa dell’empirico, secondo una congiunzione-disgiunzione orizzontale dell’uno e dei molti, ma come l’Uno invisibile e indicibile che la teologia associa all’apofatismo e alla tradizione politica della decisione sovrana, secondo una congiunzione-

1 La «futilizzazione» dell’evento e la cancellazione della storia nel «presentismo» sono, com’è noto, i due nodi centrali delle tesi di Perniola sui «miracoli della comunicazione», (M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Einaudi, Torino 2009, pp. 60, 23-38).

disgiunzione verticale che coniuga imperialismo e governamentalità², compatibile con il modello populista e carismatico, con la subordinazione della massa ad un capo.

Un tempo il miracolo, o l'impossibile, richiamava la negazione del *tal qual è* e la *sottrazione all'utile* – come in Bataille, ricorda Perniola³ –, dove l'esperienza della sovranità era assimilata al *dispendio*, all'atto di una vita non limitata ai sistemi ma «immenso travaglio di abbandono, di scorrimento e di tempesta»⁴. Oggi il miracolo è il valore dello *stato di fatto*, di un *minimo istantaneo* senza senso, senza legami, senza dinamismo. È soltanto un *c'è* che, in quanto tale, acquista valore.

La realtà è, dunque, un reliquiario, uno spazio di minimi di culto, di reliquie, dove si attiva uno speciale «*immaginario della presenza*»⁵, una «conversione dello sguardo» che afferra l'«apparire rudimentale», un «*esser-là*» di frammenti e di sopravvivenze investiti di onore e di stima: la cosa visibile è raddoppiata nella favola e nel sacro, lasciando così convergere la banalità e il valore.

Il culto della reliquia conferma, dunque, un'eccessiva *presenza della presenza*, dove «c'è mancanza solo al fine di dovervi porre rimedio». Rafforza la inevitabilità del resto e del residuo per la potenza sovrana, tanto da sollecitare il richiamo alla necessità dell'assenza, del vuoto, del nulla, nella reazione apofatica del protestantesimo contro il culto cattolico della «paccottiglia delle reliquie»⁶. Lo scorrimento e l'evidenza del banale assorbono, perciò, un valore che minaccia e consuma la stessa sovranità che lo produce, e apre il paradosso dell'eccesso della valorizzazione del singolo ai limiti della sparizione della fonte assente della potenza. L'invenzione delle reliquie, l'apparire del culto del minimo, rischia di trasferire, così, la spinta del desiderio dall'assenza alla presenza, da Dio all'oggetto materiale, dal sovrano al «ricambio sontuoso», in coerenza con il prevalere di una logica della «circolazione di beni» e del «mercanteggiamento corrente»: la sovranità assente è riversata in residui singolari, trasformabili, equivalenti e scambiabili.

È qui evidente «la necessità di cominciare a pensare che cosa può separare fondamentalmente l'economia dalla teologia»⁷.

La dissolvenza del teologico e la sparizione della sovranità segnalano uno spostamento decisivo da un nesso verticale a un nesso orizzontale, all'essere uniti e separati dei punti di un flusso, che, oltre la prima e oramai superata orizzontalità dell'incrocio del razionale e dell'empirico, oltre lo schema ordinativo del comune e del diverso, dispiegano solo il movimento della frammentazione, dell'apparire e del venire a noi. È la «presenza della presenza» che non rinvia a un'assenza, che non esce dal flusso, ma che produce il valore del futile, del banale, del minimo, in virtù del suo puro accadere⁸. La forza del valorizzare è, così, interna

2 Cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, *Homo sacer*, II, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

3 M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, cit., p. 7.

4 G. Bataille, *La nozione di dépense* (1933), in id., *La parte maledetta*, tr. it., intr. e note a cura di F. Rella, Bertani editore, Verona 1972, p. 56.

5 J.-M. Rey, *La religione come istanza critica*, a cura di M. Fimiani, Paparo editore, Napoli 2013, p. 67. *La paccottiglia delle reliquie* è il titolo del secondo capitolo del testo di Rey, (ivi, pp. 57 e ss.).

7 Ivi, p. 77.

8 Sul permanere del teologico-politico nella cultura occidentale e sulla funzione di interruzione e discontinuità di un pensiero del differire si veda l'importante contributo di R. Esposito, *Due. La macchina*

al minimo, è propria della presenza, perché il valore non va oltre la *estetizzazione* del sentire.

Il valore del banale, del frammento insignificante e del senza ragione, si contrae nella sua esclusiva e concentrata capacità di attrazione e di seduzione, allo scopo di sollecitare una sensibilità esaltata, esagerata, disposta all'avvertimento dello stupefacente e del miracoloso. Il sentire è occupato ed espropriato da un nuovo miracolismo, quello del *trans-estetico*, che sollecita l'accrescersi della sensazione più che il senso della bellezza⁹.

Lo spostamento orizzontale della differenza minima preserva nel *minimo* la potenza del *miracolo* e la sua valorizzazione.

Ciò che separa l'economia dalla teologia è, dunque, il processo di estetizzazione del reale, è il rinvio dell'economico all'estetico, ad un'arte dell'apparire associata a un'esperienza anche alienante del sentire, alle sensazioni cariche ed esaltate, attratte non più dal bello ma dalle "marche" commerciali. La conversione estetica del miracolismo si concentra sulla presenza singolare e può anche stimolarne la spinta allucinatória, può esaltare l'idolatria del *c'è* e la posizione mercantile. Così il *capitalismo di seduzione* oppone al teologismo rinnovato la linea orizzontale dell'edonismo consumistico, della mercificazione del sentire, del torpore e dell'*anedonia*¹⁰, di una estetizzazione *anestetica* di differenze equivalenti, dove la valorizzazione non è più di un Dio-sovrano ma del puro *essere-accanto* del differente, della sua istantanea ripetizione. L'accadere non espone più individui ma solo mutanti potenziali, definisce lo «stadio frattale del valore» e l'opera d'arte lascia il posto alla «feticizzazione della nullità», al «valore mercantile» del minimo e dell'istante, esaltandone i caratteri della sorpresa, della stranezza, della liquidità, della irrealtà, di una «meravigliosa commutabilità», poiché «tutti gli effetti sono possibili e virtualmente equivalenti», al tempo stesso *mostruosamente stranieri*¹¹.

È inevitabile porsi una domanda sul significato proprio dell'accadere come fonte di valorizzazione, se dal modo di intendere l'accadere, o la frammentazione dei minimi, dipende la posizione del valore, il senso del miracolo, diviso tra l'attrazione della merce e lo stupore del nuovo, tra l'edonismo consumistico e l'interruzione creativa.

È giusto, allora, chiedersi: la fluenza dell'accadere è dispersione dissipativa e linea di occupazione di un'estetica alterata o *trans-estetica*, finalizzata a produrre lo stupefacente, l'attraente e il seduttivo, per l'inseguimento del piacere e del desiderio rinnovato di possesso e di consumo? O piuttosto la dispersione è decostruzione creativa, sospensione e spostamento, *répétition*, sincope della fluenza, attivazione dell'evento, perciò irriducibile all'*esser-là*, effettivo movimento del produrre, reale dinamica del differenziarsi, luogo dell'*attendere*?

della teologia politica e il posto del pensiero, Einaudi, Torino 2013.

9 Cfr. G. Lipovetsky/J. Serroy, *L'esthétisation du monde*, Gallimard, Paris 2013; il testo teorizza una sorta di «capitalismo di seduzione».

10 L'espressione è di M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, cit., p. 129.

11 J. Baudrillard, *La sparizione dell'arte*, Giancarlo Politi Editore, Milano 1988, pp. 42 e 10-11. «La Grande Sparizione [...] non è più quella della trasmutazione virtuale delle cose, ma quella [...] di una polverizzazione a catena della coscienza in tutti gli interstizi della realtà [...]. È per la stessa ragione, per essersi confusa sempre più con la banalità oggettiva che l'arte, smettendo di essere diversa dalla vita, è divenuta superflua» (J. Baudrillard, *Perché non è già tutto scomparso?*, Castelvecchi, Roma 2013, pp. 19-20).

II.– La dispersione miracolistica del minimo non produce solo la sparizione del tempo e della storia, con la conseguente alterazione della storiografia, ma, per lo sviluppo delle nuove tecnologie e per l'ubiquità dell'evento, consuma la stessa dimensione spaziale, trasforma profondamente l'arte e il sapere dello spazio. L'architettura e l'urbanistica si espongono a una mutazione al limite della loro scomparsa. Qual è la condizione dello spazio urbano, oggi? Qual è il suo destino? È ancora possibile conoscere e progettare uno spazio pubblico e i modi di vivere di un collettivo? Sono le domande che occupano, alla fine del millennio, le riflessioni sulla spazialità.

È convinzione diffusa che lo spazio urbano sia da tempo privato di forma e di storia, di coerenza e di contesto. La sparizione di un prima e di un poi, la contrazione dello spazio-tempo in un *adesso* privo di un *qui*, la scomparsa, per il dominio dell'ubiquità e dell'istante, di ogni spostamento, impediscono il riconoscimento dei luoghi. Il riconoscimento è appiattito, perciò, su una vaga sensazione di assuefazione allo «spazio dei quartieri» in una città divenuta «agglomerazione», «Metacittà», «memoriale dei tragitti dell'oggetto passeggero che improvvisamente sono diventati – io, il soggetto, questo cittadino programmato dalla sua motricità, così come dal sistema viario dei quartieri»¹². Con la disintegrazione della città storica e della urbanizzazione tradizionale, il privilegio gerarchico del centro sulla periferia perde il suo significato, «a favore di una configurazione morfologica inapparente, in cui il Nodale succede al Centrale, in un ambiente elettronico preponderante, dove la “tele-rilevazione” favorisce lo spiegamento di una eccentricità generalizzata, periferia senza fine»¹³. L'*habitat* non è quasi più altro che un *abito*, un piano ridotto che contrae ogni volume di contesto, «che combina intimamente l'esterno e l'interno»: il Dentro non è altro che la «fodera satinata» del Fuori. Evocando Simondon e Deleuze, Virilio cita da Valéry: «Ciò che vi è di più profondo nell'uomo, è la pelle»¹⁴.

In un tempo contratto nell'istante e dominato dal *pixel*, punto luminoso dell'ottica elettronica e parte minima dell'immagine, alla crisi delle Grandi Narrazioni segue la crisi dei Piccoli Racconti, del *raccontare* i minimi, e con essa la crisi di ogni *dimensione*¹⁵. Con i punti senza dimensione e con gli istanti senza durata, l'immagine, profondamente trasformata, è assolutamente instabile ed è presente solo «per la sua fuga». Nasce una sorta di «video-città»¹⁶ e l'elemento architettonico va alla deriva. Le «*strutture dissipative*» investono le tradizionali configurazioni geometriche e architettoniche¹⁷. L'interrogazione sul futuro di una post-architettura occupa il dibattito sulla modernità, partecipe di un «fenomeno di *derealizzazione*»¹⁸.

In questo scenario non è tanto la fluenza dei minimi la scena del miracolo, quanto il «ca-

12 P. Virilio, *Città panico. L'altrove comincia qui*, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 12-13.

13 P. Virilio, *Lo spazio critico*, Edizioni Dedalo, Bari 1998, p. 126.

14 P. Virilio, *Città panico*, cit., p. 110. Cfr. in proposito G. Deleuze, *Logica del senso*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1975, p. 97. L'urbano come materialità di pura superficie, di *pelle*, è espressione anche di Rem Koolhaas, (cfr. F. Chaslin, *Architettura della Tabula rasa. Due conversazioni con Rem Koolhaas, ecc.*, tr. it., Mondadori Electa, Milano 2003, p. 81).

15 P. Virilio, *Lo spazio critico*, cit., p. 22.

16 Ivi, p. 88.

17 Ivi, p. 74.

18 Ivi, p. 18.

polavoro in negativo», «*per sottrazione*», la vera rottura della concatenazione di una normalità quotidiana, e cioè «l'*incidente intempestivo*», la manifestazione *estrema*, la creazione del *panico*, per via di una singolare «estetica della scomparsa»¹⁹. Da questa prospettiva un «miracolo laico»²⁰ esplose, come rottura di continuità di un flusso sostanzialmente inavvertito e sedato. Solo l'*insorgere imprevisto* conquista emotivamente, prestandosi, per una «mitologia dell'evento», al «montaggio teatrale» dell'informazione e dei media, laddove l'«infinitamente piccolo» è facile occupazione di un anonimo «corso delle cose», di «trasformazioni silenziose», lente e regolari, continue e globali, che non avvertiamo e che si lasciano pensare, oltre ogni capacità di opposizione e di confronto aperto, come l'«indeterminabile della transizione»²¹.

La teletrasmissione, i canali telegrafici ed elettronici producono, dunque, incontenibili sconfinamenti del funzionamento urbano, diffusione ed «evaporazione» della città, «flocclazioni e ondulazioni dei bordi e dei nuclei»: la città «si dilata e si nebulizza», dice Nancy, «si mette in rete e si diffrange, si ricopre di villosità», perché la sua «proliferazione frattale» ne fa solo una «materia spugnosa»²².

Le tesi di Rem Koolhaas raccontano lo stato estremo della sparizione urbana nella Città Generica. L'esito del processo post-metropolitano non è la trasformazione del luogo, ma la sua totale rovina. La scomposizione areale è, in effetti, la sua decomposizione, ne è la riduzione a *Junkspace*, a spazio spazzatura²³. I nuovi paesaggi delle megalopoli mondiali mostrano bruttezza, abbandono, fallimento formale, funzionale, sociale²⁴. Il lucido osservatore può anche diventarne il profeta, affascinato da una loro «bellezza eccitante», dal loro apparire prodigioso²⁵. È opportuno, dice Koolhaas, «esacerbare, non sciogliere» il complicarsi e il dilagare degli accadimenti²⁶, sospendere l'«inutile resistenza» e il rifiuto sterile: oltre gli intenti prescrittivi vanno captate e descritte le mutazioni in atto²⁷. Queste trovano nel «labirinto consumistico» del commercio l'«invisibile cemento della nuova condizione urbana»²⁸, nell'uniformità e nella neutralità dello spazio aereoportuale il modello della città, sciolta perciò nella «condizione dell'essere di passaggio»²⁹: l'effetto non è il vuoto e la carenza, ma il disordine e la «discarica»³⁰, l'aprirsi di una «carcassa», di uno *Junkspace* «sgargiante» e non «memorabile»³¹. Lo spazio spazzatura espone l'accumulo, non la gerar-

19 P. Virilio, *Città panico*, cit., pp. 31-33.

20 Ivi, p. 32.

21 F. Jullien, *Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 109 e ss.

22 J.-L. Nancy, *La città lontana*, Ombre Corte, Verona 2002, pp. 38-39.

23 R. Koolhaas, *Junkspace*, a cura di G. Mastrigli, Quodlibet, Macerata 2006.

24 È un tema costante nel dialogo con François Chaslin (cfr. F. Chaslin, *Architettura della Tabula rasa*, cit., p. 38).

25 Ivi, pp. 41-43.

26 Ivi, p. 45.

27 Ivi, p. 61.

28 Ivi, p. 75.

29 R. Koolhaas, *Junkspace*, cit., pp. 35-36.

30 F. Chaslin, *Architettura della Tabula rasa*, cit., p. 78.

31 R. Koolhaas, *Junkspace*, cit., p. 67.

chia, l'addizione, non la composizione³², la proliferazione senza forma, solo un *rigurgito*³³. La liberazione della città dalla storia e la completa «evacuazione della sfera pubblica» fa della Città Generica uno spazio senza strati, uno spazio *liscio* senza spessore, senza profondità³⁴. L'idea della «stratificazione, dell'intensificazione, del completamento le è estranea: non ha strati. Il suo prossimo strato si colloca da qualche altra parte, *subito accanto*»³⁵.

Alla desertificazione dell'urbano risponde la *Bigness*, l'ipotesi della Grandezza, il gesto di un'«architettura estrema», l'idea di un «*dimensionamento*» dell'edificio, di «strutture più alte e più profonde – *più grandi* – come mai prima ne erano state concepite», apparentemente adatte a una programmazione infinitamente più ricca: «superata una certa massa critica, un edificio diventa un Grande Edificio». Ma in realtà nella *Bigness* l'«arte» dell'architettura è inutile³⁶. La *Bigness* esiste senza tessuto e senza contesto. La distanza «tra nucleo e involucro cresce al punto che la facciata non può più rivelare ciò che avviene all'interno». La *Bigness* trasforma, perciò, la città «da una sommatoria di evidenze in un accumulo di misteri. Ciò che si vede non corrisponde più a ciò che realmente si ottiene»³⁷. Il Grande Edificio contiene una sorta di «*alchimia programmata*»³⁸, una proliferazione eterogenea di eventi in un unico contenitore, un intero apparato di *montaggio*: «ibridazioni/vicinanze/atriti/accavallamenti/sovrapposizioni»³⁹. Nella «radura» della città uniforme, privilegia la neutralità e l'impersonalità, la verticalità e la «densità dell'isolamento»⁴⁰.

Lo *Junkspace* è uno spazio orfano, senza autore, e tuttavia sorprendentemente autoritario⁴¹: è una ragnatela senza ragno, che non riduce la tirannia ma la rende solo inconsapevole⁴². C'è una indiscussa continuità – è il commento di Lyotard – tra il nazismo e la politica delle telecomunicazioni. È il nazismo ad avere avviato l'inversione del rapporto tra arte e politica, ad avere usato un'arte che prendesse il posto della politica: i nazisti hanno fatto «un uso esteso, sistematico, del mito, dei media, della cultura di massa e delle nuove tecnologie al fine di realizzare la mobilitazione totale delle energie in tutte le sue forme»; nella democrazia moderna persiste il principio secondo cui «l'opinione delle masse deve essere sedotta e condotta da ciò che potrei chiamare procedure “telegrafiche”, dai diversi tipi di “iscrizione a distanza” che permettono di descrivere e di prescrivere. E, in questo modo, il nazismo ha vinto: come mobilitazione totale»⁴³.

Può la mobilitazione totale sottrarsi all'uso della seduzione e del controllo allucinatorio? È possibile associare la fluenza a una movimentazione critica e alla libera ripetizione del

32 Ivi, p. 66.

33 Ivi, p. 69.

34 Ivi, p. 34; è un chiaro riferimento ai temi deleuziani del «liscio» e dello «striato» in *Mille plateaux*, esplicitamente richiamati nelle risposte a Chaslin (F. Chaslin, *Architettura della Tabula rasa*, cit., p. 70).

35 R. Koohlaas, *Junkspace*, cit., pp. 56-57.

36 Ivi, pp. 13-15.

37 Ivi, p. 15.

38 Ivi, p. 21.

39 Ivi, p. 18.

40 Ivi, pp. 39-40.

41 Ivi, p. 88.

42 Ivi, p. 75.

43 J.-F. Lyotard, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, prefazione di F. Ferrari, Lanfranchi editore, Milano 2001, pp. 106-107.

nuovo? A quali condizioni la mobilitazione fa del valore e del miracolo il luogo dello stupore e dell'interruzione creativa?

III.– Non è mancato, tra i filosofi della differenza, lo sforzo di pensare il minimo come singolarità sottratta alla dispersione del consumabile ovvero come inaccessibile lavoro di un'arte.

Il minimo è traccia di una «macchina» – diceva Deleuze – che muove l'oscillazione tra caos e ritmo; il singolare è, infatti, *caosmos*, dunque passaggio, transito, un “durante”⁴⁴. Nel movimento del minimo si dà il «concatenamento», l'intreccio di ritmo e caos, ovvero di territorialità e di deterritorializzazione, di contenuto e di espressione⁴⁵. La «macchina» è «un insieme di punte che si inseriscono nel concatenamento in via di deterritorializzazione, per tracciarne le variazioni e le mutazioni». Le «macchine» sono «*chiavi singolari che aprono e chiudono un concatenamento, un territorio*»⁴⁶. Il *concatenamento territoriale* non è separabile, perciò, «dai passaggi e dai ricambi che conducono verso altri concatenamenti». La deterritorializzazione è sempre annuncio di un'altra territorializzazione⁴⁷.

Il *territorio* è «la prima cosa che faccia concatenamento» e il concatenamento territoriale «continua a passare in altri concatenamenti»⁴⁸. È in gioco una «macchinica», un fare macchina, un «*engineering* molecolare» che può farci comprendere come non ci sia un inizio da cui muove una successione lineare, ma solo «densificazioni, intensificazioni, rafforzamenti, innesti», «sovrapposizione di ritmi disparati, articolazione dall'interno di un'inter-ritmicità, senza imposizione di misura o di cadenza», perché «l'inizio comincia sempre nel mezzo, intermezzo»⁴⁹.

Lo spazio è, insieme, dimora ed estraneità, luogo stabile e trasferimento, territorio e deterritorializzazione, incrocio di fatto tra spazio *striato* e spazio *liscio*, tra spazio «sedentario» e spazio «nomade»: «lo spazio liscio non cessa di essere tradotto, intersecato in uno spazio striato, lo spazio striato è costantemente trasferito, restituito a uno spazio liscio»⁵⁰. Lo spazio liscio non vuol dire *omogeneo*, è un «anti-tessuto», un «groviglio delle fibre ottenute per follatura»: è piuttosto uno «spazio amorfo, informale»⁵¹. Lo spazio liscio è il puro caos, sottratto ad ogni ritmo, ad ogni composizione e organizzazione di senso; tradisce un atteggiamento mimetico nei confronti del reale, riproduce ciò che è là; assimila il dislocarsi alla rovina di

44 G. Deleuze/F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di M. Carboni, Castelvecchi, Roma 2010, pp. 380, 400.

45 Ivi, p. 597.

46 Ivi, pp. 400-401.

47 La deterritorializzazione è condizione per un'estetica dello spazio se è oltre la logica dell'assoluta identità e dell'assoluta negazione. Argine alla barbarie globale e garanzia di una educazione estetica, il tema privilegiato delle culture extraeuropee, e in particolare del pensiero giapponese – ha segnalato Perniola –, è l'«estetica dell'ambiente» oltre l'«estetica dell'armonia» e l'«estetica del conflitto»: «l'*aidagera* [ciò che sta in mezzo] implica una distanza spaziale che separa cosa da cosa, indicando tuttavia che noi possiamo incontrarci nell'intermezzo» (M. Perniola, *L'estetica contemporanea*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 221-222).

48 G. Deleuze/F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 390-392.

49 Ivi, pp. 395-396.

50 Ivi, p. 564.

51 Ivi, pp. 565-566.

ogni creazione e di ogni resistenza al presente, impedisce il venire dell'evento e di un'arte che lo produce. Perciò la *destratificazione brutale* – avverte Deleuze – rischia di essere suicida: le esclusive linee di fuga sono linee di morte e di distruzione che coprono il fascismo⁵². Gli spazi lisci, «con il più strano dei rovesciamenti», controllano, così, la terra striata, perché tracciati e occupati «da potenze d'organizzazione diaboliche»⁵³. Lo spazio liscio o la deterritorializzazione continua non è mai «sufficiente per salvarci»⁵⁴.

Con la dislocazione, sottratta alla deterritorializzazione assoluta e trattenuta nel transito ritmo-caos, l'architettura vive come «arte della dimora e del territorio»⁵⁵.

Ma che cosa è l'arte? È ritmo e intervallo critico: «si tratta di mantenere a distanza le forze del caos che bussano alla porta»⁵⁶.

Vi è *territorio* quando alcune componenti d'ambiente cessano di essere «funzionali» per divenire «espressive», quando si produce espressività del ritmo. La territorializzazione è lo stesso «atto del ritmo divenuto espressivo», è il divenire espressivo del ritmo. Se è vero che «possiamo chiamare *Arte* questo divenire», il territorio non è altro che «effetto dell'arte»⁵⁷. L'arte è liberazione di «materia di espressione» e ogni cosa può esserlo. C'è come un automovimento delle qualità espressive, che non sono solo impressioni e emozioni soggettive. Le qualità espressive possono dirsi *firme*. E la «firma» non è la «costituzione di un soggetto», ma solo di una «dimora» e del suo «nome proprio». Perciò «l'arte non è riservata all'uomo», «l'arte non aspetta l'uomo per iniziare ad essere»⁵⁸.

Il concatenamento territoriale eccede la logica duale dell'uno-tutto ed esclude l'alterità assoluta di un inesistente *al di là*, per aprirsi, invece, ad un immanente *altrove*, al transito tra segni e forze, cose ed eventi. Il fatto artistico è un *avvenire* oltre il significato, *atteso* e non previsto, è l'improvviso *venire* dell'evento, è il minimo che *si fa* senza ragione, la delocalizzazione come produzione del nuovo.

L'arte, *répétition* e creazione, è, insieme, il movimento della territorialità e il movimento del pensiero. Lo stupore dell'invenzione è *effetto oggettivo* e *soggettivo*. Deleuze rifletterà su che cosa significa pensare tra arte e filosofia⁵⁹.

La centralità delle arti spaziali nel contrasto all'autorità filosofica e al logocentrismo è indiscussa, secondo Derrida. La decostruzione è impegnata «in campi detti artistici, visuali o spaziali»⁶⁰. Compito della *spazializzazione* è de-teologizzare, de-ontologizzare la *chóra*, restituirla al suo essere *posto*, spostamento⁶¹. La *chóra* non può dirsi presente, ma non è *al di*

52 Ivi, pp. 595-598.

53 Ivi, p. 569.

54 Ivi, p. 589.

55 Ivi, p. 396. Il richiamo all'architettura come «macchina produttrice di senso» è ripreso, negli stessi anni, da Guattari: «L'opera genera una mutazione del contesto orientandolo in senso contrario rispetto alla comune comprensione e in ragione della sua singolarità» (F. Guattari, *Architettura della spazializzazione*, tr. it., Mimesis, Milano 2013, p. 16).

56 G. Deleuze/F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 387.

57 Ivi, p. 383.

58 Ivi, pp. 383-387.

59 J. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996.

60 J. Derrida, *Adesso l'architettura*, a cura di F. Vitale, Scheiwiller, Milano 2008, p. 43.

61 Ivi, p. 204. Per la *chóra* come «far posto», «dare luogo» si veda anche di J. Derrida, *Stati canaglia*, tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 14-15.

là dell'essere, è una *restanza*, è il luogo di una «resistenza infinita»⁶². Se si vuole liberare la *spaziatura* dai suoi limiti antropologici, antropomorfici e teologici, bisogna parlare di «traccia, marca, pista», bisogna spostarsi dal discorsivo allo scritturale, al testuale, dal lineare al locale⁶³.

L'architettura non appartiene alla città o a un progetto urbanistico. Bisogna liberare la forma architettonica per ritrovarla, bisogna strapparla all'origine senza metterla in questione⁶⁴. L'architettura è *scrittura dello spazio*, oltre la «metafisica della presenza» e oltre l'assenza e il religioso – la tonalità teologica e quella heideggeriana rinviano solo, nel confronto con Peter Eisenman, al vuoto, al nulla. La decostruzione della scrittura architettonica non è negativa, ma è legata all'*affermazione*; non ha il vincolo del passato, ma non può cancellare la memoria di un *archivio*⁶⁵.

La dislocazione, dunque, non è pura dispersione: c'è sempre un'opera, un *pezzo d'opera*, l'opera come *resto*. E c'è un *pezzo d'opera* ogni volta che «un evento sopraggiunge», ogni volta che c'è «produzione di un'opera» come «più di quello che significa»: il pezzo d'opera è il suo *eccesso*. L'opera come *resto* significa «che la si può ripetere, rivedere [...] essa è là in aggiunta a tutto ciò che essa significa»⁶⁶. Il farsi *resto d'opera* è, insieme, decostruzione e costruzione, non è solo il dissociare o il disarticolare ma è anche il «venire del *constructum*»⁶⁷. Così, l'opera, il pezzo d'opera, il suo resto, è la sua *bellezza*, è l'opera d'arte, che resta «effetto di trascendenza», desiderabile ma inaccessibile e inconsumabile, è un «gioioso lavoro del lutto»⁶⁸. Perciò la scrittura architettonica, se *traccia* contro ogni presentabilità, si fa anche «esperienza del supremo», che è «al di là dell'alto, è il sublime»⁶⁹.

Nella complessità dell'opera come *pezzo*, come *resto*, si fa presente il «pensiero architettonico», che non consente di distinguere tra teoria e prassi. Il pensiero è «già un pensiero... proprio al momento architeturale»⁷⁰. E, come tale, il pensiero è *in eccesso*, non è esaurito dalla filosofia: «è necessario dire che c'è pensiero, qualcosa che produce senso [...] qualcosa che eccede il discorso filosofico e interroga la filosofia [...] va oltre la filosofia». Ciò che l'architettura crea «non può essere governata dalla filosofia. Quindi qui c'è pensiero. Ogni volta che c'è un movimento, un evento [...] il pensiero è coinvolto». Pensare vuol dire «andare nell'esperienza dell'opera, vale a dire, che il pensiero è incorporato in essa»⁷¹. Il pensiero è dentro ogni *pezzo d'opera*, anch'esso come *resto*: l'«atto performativo» con cui qualcuno s'impegna in qualcosa non è certamente riducibile a ciò che questo qualcosa significa, ma è anche solo la *firma* di un evento che sopraggiunge, ne è un «resto esteriore»⁷². Sotto questo profilo il pensare è «l'aspettativa», la struttura dell'attendere, la struttura dell'accoglienza»,

62 J. Derrida, *Fede e sapere*, tr. it. in Aa.Vv., *La religione*, a cura di J. Derrida / G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 23.

63 J. Derrida, *Adesso l'architettura*, cit., p. 89.

64 Ivi, pp. 114 e ss.

65 Ivi, pp. 136-137.

66 Ivi, p. 48.

67 Ivi, p. 65.

68 Ivi, p. 59.

69 Ivi, p. 100.

70 Ivi, p. 83.

71 Ivi, p. 61-62.

72 Ivi, p. 47.

è, dunque, anche e soprattutto, il decidere l'attesa, è la «decisione» responsabile che non può mancare al venire dell'evento⁷³.

Il pensiero, associato a uno stare dentro i pezzi d'opera, occupa, dunque, una posizione d'intervallo, di transito tra l'oggettivo e il soggettivo, è il movimento stesso dell'opera e, insieme, una condizione di attesa, di decisione, di responsabilità. È una dimensione creativa e innovativa che è pratica artistica e riflessività, contenuto ed espressione, evento ed attesa.

Il pensiero, in qualche senso, raddoppia il venire dell'evento. Il pensiero non è solo un pezzo d'opera, è anche la radice della scelta dell'attesa, è il luogo della condivisione responsabile. Il pensiero attiva il movimento, lascia venire l'evento, ma è anche pensiero del pensiero, perché è sempre consapevolezza di un «*assioma d'incompletezza*» che esige una «decisione responsabile»:

l'accettazione di una città da de-ri-costruire [...] è l'accettazione di quello che un logico chiamerebbe forse un *assioma d'incompletezza* [...] Una città deve restare aperta al fatto che essa sa che non sa ancora che cosa sarà: bisogna inscrivere, e come un tema, il rispetto di questo *non-sapere* nella scienza e nella competenza architettonica e urbanistica [...] lo svolgimento di un programma o la messa in opera di un "progetto" non è mai una decisione responsabile [...] la decisione responsabile qui non è mai, in ultima istanza, quella degli scienziati e dei tecnici, degli urbanisti e degli architetti, ancora meno degli esperti di economia, del turismo, delle tecniche della comunicazione⁷⁴.

Dunque, l'esercizio attivo e consapevole del pensiero lascia ripensare lo stesso concetto di filosofia. L'atto filosofico *ripete* il pensare l'evento, o l'evento che viene, perché ne è anche scelta consapevole. È scelta della ripetizione e della trasgressione «a vantaggio di una realtà più profonda e più artistica». E la *répétition* è il miracolo: «Se la ripetizione è possibile, essa inerisce al miracolo piuttosto che alla legge»⁷⁵. Pensare filosoficamente non vuol dire conoscere e spiegare, elaborare il generale, ma produrre il singolare, il miracoloso, cioè creare concetti: la filosofia è *creazione di concetti* e il concetto è il caos diventato pensiero, è un «caosmos mentale»⁷⁶. Ogni «creazione è singolare e il concetto come creazione propriamente filosofica è sempre una singolarità»⁷⁷. La filosofia non è una soluzione ai problemi, ma è «inventore di problemi». I compiti della filosofia sono, innanzitutto, chiarire la *scelta* di esistenza e di pensiero, spiegare la *distanza* tra il potere e la verità, fare chiarezza sul valore dell'*eccezione*: bisogna «essere in grado di parlare di ciò che è straordinario»⁷⁸. La parola filosofica «*manca* la verità [...] parla al margine»⁷⁹, dunque è solo un *desiderio*. «La parola

73 Ivi, p. 67. Non estranea all'atto performativo e alla funzione del pensare e del soggettivo è la teoria deleuziana del "mimo" e del "paradosso del commediante" (cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 132-135). «Quando manca la coscienza del sapere o l'elaborazione del ricordo», scriveva in *Différence et répétition*, «il sapere così com'è in sé non è altro che la ripetizione del suo oggetto, ed è recitato, vale a dire ripetuto, messo in atto invece d'essere conosciuto» (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, tr. it., con un'Introduzione di M. Foucault, il Mulino, Bologna 1971, p. 31).

74 J. Derrida, *Adesso l'architettura*, cit., p. 248.

75 G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 12.

76 G. Deleuze/F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 211.

77 Ivi, p. XIII.

78 A. Badiou/S. Žizek, *La filosofia al presente*, il melangolo, Genova 2012, p. 11.

79 J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 58.

desiderio [...] deriva dal latino *de-siderare*, il cui primo significato è constatare e lamentare il fatto che le costellazioni, i *sidera*, non danno segnali, che gli dei non indicano niente negli astri»: «la filosofia, in quanto appartiene al desiderio e che è forse quanto in esso vi è di indigenza, comincia quando gli dei tacciono»⁸⁰. E tuttavia la filosofia non è una «“semplice” passione», perché è «quel desiderio che si piega su di sé, si riflette», è, perciò, desiderare il desiderio, è *desiderio del desiderio*⁸¹, è riflessività vivente, è vita che si pensa.

Il pensiero della differenza ha restituito, a suo modo, il senso di un' *esperienza di pensiero*, ha condiviso «una scomparsa del pensiero come pensiero dello strapiombo, dell'annuncio “del soggetto dell'oggetto”, e la sua trasformazione, la sua tra-svalutazione in soggetto senza oggetto, in soggetto dell'esperienza del pensiero», sollecitando la filosofia a riproporsi come *prova* del movimento reale⁸².

Quale sia il senso di questa prova, come impegno nell'attualità del presente, è forse ancora tutto da comprendere.

Il pensiero non è «testimone o garante dell'evento», la testimonianza non è mai dell'atto recettivo dell'evento, ma solo ed esclusivamente dell'«evento “stesso”», di una «“presenza” inafferrabile e innegabile di un qualcosa [...] che “di volta in volta” accade»⁸³. La posizione di un pensatore, di un filosofo, non è tanto quella di registrare e far essere l'evento, quanto quella di scegliere, impegnarsi, mettersi alla prova. Provare è, infatti, rapportarsi all'altro senza assimilarlo e, insieme, esporsi, entrare nel gioco. La *produzione* dell'evento non è la *prova* dell'evento. La produzione è il farsi e il divenire, la prova è la sfida e il rischio che taglia e interrompe. L'*événementialisation* è un processo spontaneo, di attivazione, di ibrazione, di creazione, che è condizione e premessa di un' *épreuve d'événementialisation*⁸⁴. Questa, come dirà Foucault, è un taglio verticale, sagittale, nel presente. È un *ethos* filosofico che immette nell'attualità l'impegno e la rottura dell'*Aufklärung*⁸⁵, è la spinta di una trasformazione complessa del campo storico e dell'*archivio*⁸⁶, è la prova, l'*épreuve*, nell'esperienza della triangolazione del sapere, del potere e dell'etica, per il difficile lavoro di un' *estetica dell'esistenza*⁸⁷.

La ripetizione, allora, cede la «sintesi disgiuntiva» al contrasto, e il miracolo, o la valorizzazione del singolare, appare, forse, oltre l'arte, solo nella sfida e nell'impegno etico-politico⁸⁸.

80 Ivi, p. 41.

81 Ivi, p. 61.

82 J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, Postfazione e cura di T. Ariemma / L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008, p. 78.

83 J.-F. Lyotard, *L'inumano*, cit., pp. 105-106.

84 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, p. 53.

85 M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, in id., *Archivio Foucault. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232, 253-261.

86 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, pp. 93-153.

87 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 9-37.

88 Per una discussione sulla dimensione etico-politica del singolare, sulla sua valorizzazione e sul suo antagonismo, rinviamo al nostro *L'arcaico e l'attuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, in particolare pp. 205 e ss.; e, per le ragioni di uno spostamento dalla disgiunzione a una sintesi contrastiva, a *Le sommeil événementiel*, in M. Costa / F. Forest (Concept et co-organisation), *Artmedia X. Ethique, esthétique, communication technologique dans l'art contemporain ou le destin du sens*, L'Harmattan, Paris 2011, pp. 97-109.



HILDEGARDIS

P
R
O
P
H
E
T
I
S
S
A

SCRIBAS

SPIRITVS · SANCTI · SPLENDORIBVS

Marisa Forcina

EMOZIONI E DIFFERENZA

Con Francesca Brezzi ho condiviso tanti incontri di filosofia, tante discussioni e tanti progetti realizzati tutti con costanza, tenacia e grazie al reciproco sostegno, ma anche con l'assunzione in prima persona di scelte e di valutazioni. Francesca ha sempre amato dire che il parlare in prima persona, intervenire con la propria sapienza ed esperienza nel dibattito filosofico è il bel rischio dei nostri giorni, ma anche la sola possibilità che ci consente l'allontanamento dalle forme simboliche dominanti, ci consente di immergerci nel vissuto esperienziale, di creare vuoto di significati, di superare l'ossessione metafisica e la presunta superiorità della neutralità del pensiero¹.

È vero.

Ogni volta che abbiamo cominciato insieme una nuova avventura, che poi è stata sempre un nuovo impegno nel nostro lavoro di docenza universitaria², ci siamo sempre assunte in prima persona scelte e valutazioni e, contemporaneamente, abbiamo sempre messo alla prova la nostra relazione fatta di professionalità e di contesti, a volte più vicini all'una o all'altra, ma siamo state sempre attente a non farci prendere da un'idea di autonomia, di autosufficienza, come se tutto fosse dovuto e, invece, abbiamo coltivato grande fiducia reciproca, che è proprio ciò che ci ha permesso di mettere in atto le condizioni di possibilità di quanto

-
- 1 Cfr. *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, a cura di A. Ales Bello / F. Brezzi, Mimesis, Milano 2001, p. 8. Questo concetto è esplicitato nella *Prefazione* firmata da Angela Ales Bello e Francesca Brezzi, ma questo passaggio è di Francesca Brezzi, ne riconosco il tono, avendo io stessa partecipato alla definizione e articolazione del progetto del volume.
 - 2 Ricordo qui solo le iniziative più importanti: la prima risale ormai a molti anni fa. Era il 1987 e il prof. Giuseppe Agostino Roggerone, su mia richiesta, decise di avviare un progetto di ricerca su "Donne e Filosofia". Al tempo si definivano Progetti Nazionali del 40% e il Ministero finanziava unità di ricerca universitarie che si impegnavano su un progetto condiviso. Francesca Brezzi aderì con entusiasmo e con lei, tra gli altri colleghi della sua università partecipava soprattutto Leonardo Casini, poi prematuramente scomparso. Nel gruppo romano erano particolarmente impegnate nel progetto Margarete Durst e Angela Ales Bello, e quella che allora era una giovane promessa: Lorella Cedroni, che ricordiamo con nostalgia. Per il gruppo leccese si impegnarono Angelo Prontera e Giovanni Invitto. Il finanziamento consentì le prime pubblicazioni sul tema e soprattutto la realizzazione, nel 1992, del Convegno internazionale "Filosofia, Donne, Filosofie" i cui atti, pubblicati nel 1994 dall'editore Milella di Lecce, sono rimasti come un documento imprescindibile in materia. I nostri incontri sono stati costanti nel tempo, grazie agli incontri del Centro di ricerche fenomenologiche creato da Angela Ales Bello e altre iniziative che ci hanno viste impegnate insieme, sino a quando, nel 2002, abbiamo deciso di dare vita, ancora insieme, a una scuola estiva. Decidemmo che si sarebbe chiamata "Scuola estiva della differenza" e che si sarebbe tenuta ai primi di settembre, ogni anno a Lecce. Quest'anno è stata l'XI edizione e, mentre scrivo, sto curando gli atti che, come ogni anno vengono pubblicati puntualmente. I convegni cui abbiamo partecipato entrambe sono stati numerosi e, tra questi, ricordo uno particolarmente interessante a Madrid, sugli stereotipi.

cominciavamo a fare.

Ogni volta è stata una grande emozione. E ogni volta queste emozioni insieme alla nostra differenza sono diventate sapere e operare nell'università.

Perché emozioni e perché differenza? e perché i due termini insieme?

Non è mia intenzione definire quali possano essere le emozioni delle donne o le emozioni femminili, né cercare di scandagliare l'*intelligenza delle emozioni*³ e, contemporaneamente, rendere conto del valore cognitivo delle emozioni o del suo contrario⁴. Si tratterebbe, in questo modo, di un rendere conto che farebbe leva su un principio di superiorità attribuito alle emozioni o su sperimentazioni empiriche o verifiche di presunte modalità con cui nella storia sono state accomunate le donne agli animali, visto che una lunga tradizione ha accomunato le une e gli altri nella definizione di una scarsa intelligenza che faceva prevalere nelle prime soprattutto le emozioni, negli altri ne sottolineava la carenza.

Quello che qui mi interessa argomentare è la valenza politica delle emozioni, ossia se e come le emozioni siano state assunte, cancellate, utilizzate nel mondo comune e come il pensiero delle donne ha interagito con le emozioni, come le ha valutate, usate, e come ciò è stato recepito. E, ancora di più, come, attraverso il riconoscimento delle proprie emozioni, le donne abbiano mostrato di incarnare l'esperienza femminile del mondo con quello che ha di libero e di differente.

Come si arriva a nominare una possibile esperienza femminile del mondo, senza per questo incorrere nell'errore di voler "definire" il femminile nelle sue qualità, nelle sue preferenze o nella sua essenza? E, ancora di più, il femminismo, che si richiama all'esperienza femminile nella sua radicalità, ha la sua ortodossia, la sua rappresentazione autorizzata, le sue strategie predeterminate, insomma il suo metodo e la sua prassi?

Mi piace ricordare che proprio Francesca Brezzi ha sostenuto che la sfida etica del pensiero della differenza sessuale sbaraglia proprio queste domande perché presuppone e postula un nuovo rapporto antropologico tra i sessi, e ha ricordato che di questa concezione etica si è fatta garante anche l'O.N.U. con la convenzione del 1980 sull'eliminazione di ogni discriminazione contro le donne e che successivamente, con la Conferenza di Pechino, non solo si è negata e vietata la gerarchizzazione tra i sessi, ma si è proibita una sistematica loro specializzazione senza cadere in confusione tra concetto di uguaglianza e di identità, l'uno riguardando i diritti e i doveri, l'altro essendo attinente alla persona la quale non è determinata da norme sociali⁵.

Forse proprio guardando alle emozioni, è possibile cogliere ciò che nel movimento delle donne costituisce iniziativa, e come questa si sia sedimentata in luoghi di parola e di inter-

3 M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001) tr. it. il Mulino, Bologna 2004. La filosofa americana si chiede come i cittadini possono realizzare le promesse del liberismo, ossia costituirsi in soggetti liberi ed uguali e individua nelle emozioni le basi legittime per il giudizio.

4 Cfr. F. Botturi, *Scissione dell'esperienza e identità antropologica*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», 1, 2002, pp. 135-153, dove l'autore, interloquendo con il senso comune odierno che avverte il sentire affettivo come ambito residuale irrazionalistico, sorta di ombra che accompagna la luce razionale della conoscenza scientifica e della prassi tecnologica, avverte che l'esperienza delle emozioni è in sostanza autoreferenziale, in quanto si confronta con l'alterità solo come occasione esterna, istantanea, ripetitiva.

5 F. Brezzi, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, p. 186.

vento pubblico e politico. Tale iniziativa altro non è che la differenza che si immette nel mondo.

Si potrebbe dire che le emozioni, come la differenza, sono un significante, perché segnano il nostro mondo, le nostre vite e generano un modo di pensare e di rapportarci agli altri, quindi segnano la politica, ossia il modo in cui viviamo in molti. Le emozioni segnano la civiltà⁶ che abbiamo costruito o che vorremmo costruire.

Le emozioni, che Proust definiva “sommovimenti geologici del pensiero”, negano il sonno del pensiero, negano l’uniformità, la massificazione, il conformismo, quindi pongono al riparo dalle visioni totalizzanti e dalle politiche totalitarie.

Sono soggette alla storia, al tempo e alla vita e ci fanno soggetti di storia, di tempo e di vita. Sono le emozioni che ci rassicurano del trascorrere e differenziarsi delle occasioni. Anche perché una emozione non è mai pari a un’altra, così come una sensazione di paura non sarà mai perfettamente uguale a un’altra provata in una diversa occasione.

Così la differenza. Perché la differenza, che è l’esatto contrario dell’indifferenza, come le emozioni ci sottrae al sentire unico e non ci fa restare inerti. La differenza, ancora come le emozioni, ci sottrae alla fredda uniformità di un pensiero standardizzato e di un’uguaglianza equivalente dove nessun soggetto ha un suo posto nel mondo, perché nell’indifferenza ognuno è equivalente a un altro, nell’indifferenza è sostituibile con un altro ed è uniformabile ad un altro.

Le emozioni diverse che proviamo alla presenza di un altro\ a ci dicono che non è così. Ci dicono della differenza tra lui e noi.

Differenza quindi come gesto che si sottrae, ma anche lettura e pratica di una sottrazione. Se ci sottraiamo, infatti, all’uniformità, alla totalità dell’unicità dell’essere del pensare e dell’agire, genericamente considerato unico dell’umano, troviamo la differenza dei due generi, maschile e femminile che, se assolutizzati e uniformati in quanto tali, rappresentano ciascuno a sua volta una ulteriore unità astratta, dalla quale si deve sottrarre la differenza di altre differenze che alla fine ci rende come resto la soggettività dell’essere uomo, dell’essere donna, nella loro irriducibile singolarità.

È, quindi, la singolarità che è il risultato di un percorso avviato dalla differenza e dalla differenza sessuale in particolare. Ma tale singolarità così compresa, non è mai una singolarità isolata e senza relazione, anzi è sempre fondata sulla relazione, è pronta sempre a fare i conti con la pluralità, quindi con la politica. Una politica che però non si identifica con i criteri normativi o performativi, con le modalità istituzionalizzate che cancellano anche l’eco di ogni soggettività incarnata.

Non è un caso, infatti, che tutti i documenti istituzionali, come i testi di filosofia che hanno a cuore l’universalità, come del resto tutti i testi che si presentano con la caratteristica o dell’ufficialità o della scientificità, siano relazioni consuntive o progetti da eseguire o indicazioni programmatiche, utilizzino sempre un linguaggio dove le emozioni sono assolutamente bandite. Ciò avviene in nome di un preteso bisogno di universalità e di un criterio normativo che rinuncia troppo frettolosamente alle emozioni e alla differenza.

Accade, invece, che spesso nei testi di donne, che sono state per troppo tempo assenti da questi percorsi ufficiali o istituzionali, si manifestino insieme alla differenza anche le emozioni.

6 Cfr. G. Quarta (a cura di), *Emozioni e civiltà*, Milella, Lecce 1996.

Il miglior approccio al problema mi sembra quello di esaminare come esempio un testo ben scritto da una donna, dove le parole prendono l'avvio dalla realtà. Si tratta di un documento che pur partendo da un'esperienza che non intende mostrare alcun talento letterario né alcuna presa di posizione di identità o di "genere femminile", vuole esprimere solo il bisogno di una protesta e persino una comunicazione istituzionale. Noi troviamo però in questo documento un'alta tensione etica, un sovvertimento politico e, infine, un grande valore narrativo, perché contemporaneamente emozioni e differenza irrompono tra le parole e le rinnovano e trasformano le convenzionali forme lineari e formali dell'argomentazione facendole diventare profondamente drammatiche, ancorate alla storia e politicamente efficaci.

Così ha scritto Giusi Nicolini il 5 febbraio del 2013:

Sono il nuovo Sindaco delle isole di Lampedusa e di Linosa. Eletta a maggio 2012, al 3 di novembre mi sono stati consegnati già 21 cadaveri di persone annegate mentre tentavano di raggiungere Lampedusa e questa per me è una cosa insopportabile. Per Lampedusa è un enorme fardello di dolore. Abbiamo dovuto chiedere aiuto attraverso la Prefettura ai Sindaci della provincia per poter dare una dignitosa sepoltura alle ultime 11 salme; il Comune non aveva più loculi disponibili. Ne faremo altri, ma rivolgo a tutti una domanda: quanto deve essere grande il cimitero della mia isola?... Non riesco a comprendere come una simile tragedia possa essere considerata normale, come si possa rimuovere dalla vita quotidiana l'idea, per esempio, che 11 persone, tra cui 8 giovanissime donne e due ragazzini di 11 e 13 anni, possano morire tutti insieme, come sabato scorso, durante un viaggio che avrebbe dovuto essere per loro l'inizio di una nuova vita. Ne sono stati salvati 76 ma erano in 115, il numero dei morti è sempre di gran lunga superiore al numero dei corpi che il mare restituisce. Sono indignata dall'assuefazione che sembra avere contagiato tutti, sono scandalizzata dal silenzio dell'Europa che ha appena ricevuto il Nobel della Pace e che tace di fronte ad una strage che ha i numeri di una vera e propria guerra. Sono sempre più convinta che la politica europea sull'immigrazione consideri questo tributo di vite umane un modo per calmierare i flussi, se non un deterrente. Ma se per queste persone il viaggio sui barconi è tuttora l'unica possibilità di sperare, io credo che la loro morte in mare debba essere per l'Europa motivo di vergogna e disonore. In tutta questa tristissima pagina di storia che stiamo tutti scrivendo, l'unico motivo di orgoglio ce lo offrono quotidianamente gli uomini dello Stato italiano che salvano vite umane a 140 miglia da Lampedusa, mentre chi era a sole 30 miglia dai naufraghi, come è successo sabato scorso, ed avrebbe dovuto accorrere con le velocissime motovedette che il nostro precedente governo ha regalato a Gheddafi, ha invece ignorato la loro richiesta di aiuto. Quelle motovedette vengono però efficacemente utilizzate per sequestrare i nostri pescherecci, anche quando pescano al di fuori delle acque territoriali libiche. Tutti devono sapere che è Lampedusa, con i suoi abitanti, con le forze preposte al soccorso e all'accoglienza, che dà dignità di esseri umani a queste persone, che dà dignità al nostro Paese e all'Europa intera [...]. Allora, se questi morti sono soltanto nostri, allora io voglio ricevere i telegrammi di condoglianze dopo ogni annegato che mi viene consegnato. Come se avesse la pelle bianca, come se fosse un figlio nostro annegato durante una vacanza.⁷

Con queste parole, partendo da sé ("se questi morti sono soltanto nostri, *io voglio ricevere*"), Giusi Nicolini, un anno fa, si sottraeva non solo al pensiero unico che connota gli immigrati come stranieri, non cittadini, senza identità ecc., ma mostrava il proprio dolore, il proprio vissuto e le proprie emozioni. Proprio mentre scrivo queste note, ancora a Lampedusa, dal 31 gennaio al 2 febbraio 2014, giuristi provenienti da varie parti d'Italia si confrontano

⁷ In: <http://www.lavorincorsoasinistra.it/wordpress/?p=6018>

per mettere a punto una carta dei diritti che finalmente rimetta al centro i diritti della persona e la libertà nelle scelte di vita, la dignità del lavoro e la garanzia di un reddito, la possibilità di nuove iniziative di solidarietà, mutuo soccorso e cooperazione, con la possibilità forse di rompere i dispositivi giuridici dati verso una concezione della cittadinanza più estesa e plurale, in grado di cancellare ogni dispositivo escludente, a cominciare dai centri di detenzione e di confinamento.

Potrebbe questa essere la messa in atto di quella pratica della *philia* che dovrebbe essere alla base di una diversa pratica di cittadinanza che Francesca Brezzi ha analizzato⁸ a lungo. La novità della sua interpretazione ha infatti rimarcato la fecondità euristica di tale termine polisemico e ha mostrato come proprio l'amicizia, fonte di emozioni plurali, sia sempre alla base di processi che spaziano dall'etica alla politica, senza mai farsi costringere in recinti e steccati delimitanti.

La *philia* di cui ci ha parlato Francesca è ben diversa da quella di Derrida che ha incardinato l'amicizia sul dono, o meglio sulla capacità di ricevere che sollecita il donare in un rilancio di aporie che costituirebbe il *logos* politico della contemporaneità.

A Francesca Brezzi non è bastato ripensare l'amicizia in termini di aporia, né la democrazia in direzione di un *à-venir*; perché la sua attenzione alla ragione pratica l'ha sempre portata a nutrire fiducia verso la fecondità della relazione e le sue molteplici dimensioni: familiari, sociali, istituzionali, che costituiscono una comunità e che la distinguono da un regime totalitario. Per questo l'accoglienza dell'altro, lo scambio di parole come discorso e come dialogo da lei sono state viste come disponibilità e concreto esercizio di condivisione del mondo.

La sua pratica del pensiero della differenza, che non espelle da sé emozioni, esperienze del corpo e vissuti singolari, che sa "partire da sé", l'ha sottratta agli stereotipi, a cominciare da quelli della filosofia, sicché proprio le emozioni, i giudizi di valore e i più diversi atteggiamenti intesi come disposizioni ad un agire corrispondente, le hanno consentito di rapportarsi sempre alle proprie esperienze riguardo a ogni fenomeno. Non dimentichiamo che uno dei suoi primi volumi di filosofia morale fu un *A partire dal gioco*⁹ che, anche nella prefazione di Paul Ricœur mostrava tutta la valenza filosofica di questa tematica considerata invece dalla tradizione speculativa assolutamente marginale. Il gioco, inteso non come pausa o vuoto estetizzante, veniva mostrato come carico di densità storica e semantica in cui anche la funzione formale e irrealizzante avrebbe assunto valenza positiva se solo l'attività ludica fosse stata reinserito nella pienezza della vita, nella pienezza delle sue emozioni, nella sua differenza.

La differenza, come quella delle emozioni, non si pone nell'ordine della reazione meccanica ad una parola-nome che preconstitutamente dovrebbe suscitare in noi delle sensazioni, dei giudizi e degli atteggiamenti. Sono, semmai, l'indifferenza e le conoscenze stereotipate che, indipendentemente dalla nostra esperienza empirica, ci riconsegnano a una conoscenza prefigurata e mai nostra, trasmessa in un modo o nell'altro dalla società, da un ambiente, da una famiglia o da un certo tipo di sapere filosofico. Oppure, l'indifferenza proietta sugli altri quelle che sono sensazioni generate da nostre esperienze o immaginazioni ed estende e

8 Cfr. F. Brezzi, *Antigone e la Philia, le passioni tra etica e politica*, FrancoAngeli, Milano 2004.

9 F. Brezzi, *A partire dal gioco, Per i sentieri di un pensiero ludico*, Prefazione di Paul Ricœur, Marietti, Genova 1992.

universalizza, con genericità, alcune percezioni.

Come esempio di questo sapere “indifferente” potremmo citare Spinoza che invitava a «non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere» (*Etica*, IV, 50 sc.), perché chi sa che tutto deriva dalle leggi della natura «non troverà certo mai nulla che sia meritevole di odio, di riso o di disprezzo, né avrà compassione di alcuno». La vita che irrompe nel mondo come la storia, secondo Spinoza, doveva essere filtrata dalla filosofia che l'avrebbe riconsegnata alla sua imperturbabile dimensione di assenza di vita e di morte, di assenza di corpi e di emozioni.

Le emozioni, invece, che attraversano la vita, permettono alla vita stessa di sorprenderci sempre, anzi nell'uniformità, che pure talvolta si presenta, le emozioni sono una ri-presa della vita, sono un nuovo ritorno di vita. Ci sorprendiamo di noi stessi, perché anche le nostre reazioni non sono mai identiche ad altre precedentemente avvertite, ci sorprendiamo degli altri e gli altri ci emozionano, quando ci dicono, fanno qualcosa che non avevamo previsto e che ci *sor-(σῖν) (cum)*prende, ci prende insieme.

Le emozioni sono ampiamente politiche, proprio a causa di questa dimensione costitutivamente comune, e hanno una decisiva funzione sociale perché ci permettono di uscire dal chiuso di noi stessi, per raggiungere gli altri, per condividere un percorso con altri. La paura, come la gioia, non sono mai la conclusione di una prassi, ma l'inizio di una relazione, dove i corpi sono al centro della relazione e del percorso, quindi la realtà è condivisa non nell'astrazione, ma attraverso il peso del corpo, che paradossalmente è compreso proprio dalla mistiche che sembrano le più lontane dalle emozioni e dalle richieste del corpo.

E ancora, proprio Francesca Brezzi ha mostrato come le mistiche abbiano conosciuto bene la passione di pensare: il peso del corpo, la fame, le stimmate, il desiderio sono stati il tramite, insieme alla consapevolezza della differenza tra l'umano e il divino su cui hanno potuto costruire l'amore, la contemplazione e l'unità col divino, e soprattutto l'accesso alla propria soggettività e al pensiero¹⁰. Brezzi ci ha raccontato che le mistiche ci insegnano che in una relazione assolutamente non paritaria, una relazione squilibrata, che sembrerebbe unilaterale e irreali, le emozioni sono invece profondamente reali e con esse la relazione stessa e con la relazione anche la conoscenza, che comincia con la conoscenza di sé. Le mistiche da lei studiate, sono state viste come soggetti all'interno di una relazione assolutamente asimmetrica, come i soggetti della differenza sessuale, che fondano consapevolmente tale differenza in una relazione che non è né di opposizione, né di equilibrio, ma di differenza e anche di asimmetria. Molto più intensamente e molto più esattamente di chi nella società contemporanea si affida al godimento¹¹, le mistiche conoscono le emozioni, le risposte e, quindi, anche la responsabilità del corpo e della vita. C'è una sapienza riconosciuta nel sapere dei mistici,

10 Cfr. F. Brezzi, *La passione di pensare. Angela da Foligno, Maria Maddalena dei Pazzi, Jeanne Guyon*, Carocci, Roma 1998.

11 Oggi le analisi di Massimo Recalcati, sono un confronto obbligato su questo tema. L'autore avverte che l'epoca ipermoderna non è solo l'epoca dell'alleggerimento della vita dai pesi ingombranti degli ideali, perché invece è anche l'epoca delle esistenze spaesate, vulnerabili e prive di punti di riferimento, della vita che si rifugia in identità pietrificate o in legami liquidi con l'oggetto di godimento. Cfr. M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio, Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina editore, Milano 2010, p. XI; cfr. Id., *Jacques Lacan: Desiderio, godimento, soggettivazione*, Raffaello Cortina editore, Milano 2012.

delle mistiche, che è libertà e *sapida* (saporosa) *scientia*. E questa libertà parte come per la differenza sessuale, dalla consapevolezza della differenza tra l'umano e il divino, la cui unità non può essere fatta da due metà complementari, ma da due misure assolutamente asimmetriche e realmente percepite in tale asimmetria.

Parlare di emozioni e differenza non significa riflettere a favore della suggestione o rinunciare a produrre modelli scientifici all'azione. Semmai, è più evidente che la razionalità senza emozioni è incompleta anche sul piano normativo, mentre una consapevole valutazione delle emozioni è costruttiva anche sul piano dell'etica al punto da significarne il coraggio¹².

Paura gioia dolore rabbia implicano sempre la valutazione di una situazione e indicano quali conseguenze possono esserci per il benessere delle persone. Provare emozione comporta il riconoscimento di sé come un sé bisognoso, passivo (da patire = portare con sé il corpo e l'altro da sé). Ma ci sono due modi di considerare il patire. Uno è quello che da patire, *pathos*, fa generare libertà, perché nel patire (e qui dobbiamo rinviare a *fero* che significa offrire, rivolgere, mostrare, palesare, riferire, richiamare, generare, consacrare) c'è qualcosa che sempre il soggetto porta con sé. L'altro modo è quello di considerare il patire una sofferenza, anzi di considerarlo una forma di schiavitù, come faceva Platone che invitava ad assumere il colore dei morti per non mostrare di essere minimamente attraversati dalle emozioni. Allo stesso modo di Platone, anche Spinoza invitava a restare impassibili. Ma si tratta con ogni evidenza di due modelli di pensiero unico, che non intende essere contaminato dalla differenza, o dalle emozioni. Spinoza, infatti, sosteneva che l'uomo soggetto agli affetti (alle emozioni) non appartiene a se stesso, ma alla fortuna¹³. Per questo invitava ad evitare di essere agitati da cause esterne e, anzi, a non possedere mai neppure il compiacimento dell'animo. Il distacco dalle emozioni avrebbe consentito di superare la schiavitù delle emozioni, che è tale perché ci relaziona a soggetti o oggetti che sono più importanti del sé. Tradotto in parole povere, l'invito a non relazionarci agli altri per non soccombere alle emozioni suona come: "fatti i fatti tuoi". Ma in questo modo è precluso il nostro bisogno di mondo, il confronto con possibili modelli, la speranza che ci consente lo sviluppo. Allora diventano patologici il narcisismo e la invulnerabilità che ci consegnano alla chiusura verso gli altri e verso il mondo.

Se le emozioni ci dicono dell'importanza dell'altro, ci dicono anche della relazione che esse permettono di stabilire con gli altri e questa relazione è sempre politica e ha a che fare anche con le istituzioni, non solo con la solitudine del nostro io o con un rapporto privilegiato nei confronti di un altro, come avviene nel rapporto d'amore. Amare un altro soggetto ci emoziona, ma come poter esprimere attaccamento affettivo a persone o cose fuori di noi? Come mostrare di amare coloro che ci amano e si prendono cura di noi, soffrire della loro assenza, come essere visibilmente in lutto, sperimentare e mostrare la gratitudine, il desiderio, la rabbia, la paura, e l'ansia? È solo una questione soggettiva?

Le istituzioni hanno il fine di incanalare, rendere pubbliche e stabili e tutelare i soggetti e con essi le emozioni. Il desiderio di poter vivere con gli altri e riconoscerli e mostrare interesse è reso stabile e pubblico dalle istituzioni che servono, talvolta, anche per avere rispetto di sé e non essere umiliati, perché le istituzioni ci tutelano di fronte alle offese altrui o alle nostre stesse mortificazioni

12 Cfr. L. Boella, *Il coraggio dell'etica*, Raffaello Cortina editore, Milano 2012.

13 Cfr. B. Spinoza, *Etica*, IV Pref.

Nella vita pubblica abbiamo bisogno della vita emotiva, che possiamo chiamare compassione e non indifferenza. Lo spazio pubblico ha bisogno di soggetti non indifferenti. «La democrazia è quel sistema di governo nel quale non si può non essere persone»¹⁴, sosteneva María Zambrano che sapeva bene che cittadini eterodiretti e dipendenti dal potere non realizzano il fine della società politica.

Ogni forma politica deve occuparsi anche delle emozioni e delle motivazioni dei cittadini. Se i cittadini, in preda all'ansia, arrivano a suicidarsi, non vuol dire solo che sono stati sopraffatti da una serie di emozioni negative, ma che le istituzioni non hanno assicurato loro la realizzabilità dei propri spazi vitali e dei propri progetti. Inoltre, vuol dire anche che le istituzioni non sono più capaci di garantirsi un minimo di persistenza nel tempo.

Aristotele e Kant, considerando negative le emozioni, le facevano essere interdipendenti dalla cattiva politica. Se Aristotele sosteneva che una buona politica tacita le emozioni, concludeva che nella città ideale non ci sarebbe spazio per la virtù della generosità, al contrario Kant, nella *Metafisica dei costumi*, sosteneva che le emozioni sono frutto di una chiusura della politica: la generosità compassionevole è conseguenza dei privilegi e l'ingiustizia del governo introduce la disuguaglianza che favorisce la compassione.

Invece le emozioni, come la differenza, aprono alla politica. La compassione tiene vivo il sapere politico. Lo spazio politico è spazio umano, spazio vivo, perché al suo interno le persone agiscono. La filosofia della differenza sessuale ha, per esempio, affermato che trattare le donne come bisognose di tutele, proteggerle contro la violenza, sostenerle con l'introduzione di quote, contro una politica sessista che non le vuole ai vertici delle carriere, significa spingere le donne a crogiolarsi nell'impotenza, minare la loro libertà e la volontà di essere auto-responsabili. Se le donne non sono una razza come i neri o una classe sociale come i poveri, perché dovrebbero essere oggetto di aiuto, condiscendenza e elargizione di emancipazione offensiva? Non è verso qualcuno in particolare che devono essere riconosciute la differenza o le emozioni, tutti siamo passivi e in possesso di emozioni che sono il nostro bisogno di mondo; così come tutti, uomini e donne, siamo segnati dalla differenza, che non è qualcosa che indica solo le donne, come non solo le donne vivono le emozioni. La differenza è nella connessione, nella realtà di ogni relazione, non è un dispositivo che nella soggettività umana impone alla singolarità di esprimersi in un certo modo e di restare vincolata a seguire la via.

La consapevolezza della differenza ci mette al riparo da un modo frustrante di vivere. Come le emozioni che a cominciare dall'amore, fonte di miracolose emozioni e trasformazioni, ci aprono ad altro.

Ma ci sono due modi di amare: uno è quello che crede nell'altro e, come Sant'Agostino, dice all'altro: "credo, voglio che tu sia" e afferma in questo modo la libertà propria e quella dell'altro che viene indirizzato all'espansione di sé e al libero sviluppo del suo essere. Oppure, come Péguy, è in grado di affermare che "Amare è dar ragione all'amato che ha torto", che significa che l'amore consente comunque il sostegno (il dar ragione) dell'altro, anche quando l'altro, contro ciò che noi consideriamo ogni ragionevolezza, si ostina nello sbaglio.

L'altro è quello "proprietario" che acquisisce l'altro a sé, perché causa esterna di una trasformazione-espansione interna, senza il quale il nostro benessere soffrirebbe. Spinoza, imperturbabile, sosteneva che, se tendiamo a controllare chi amiamo, è perché vogliamo as-

14 Cfr. M. Zambrano, *Persona e democrazia* (1958), tr. it., Bruno Mondadori editore, Milano 2000.

sicurarci la fonte della trasformazione del nostro essere¹⁵. La conseguenza di questo atteggiamento è che si finisce con un ansioso desiderio di controllare la vita dell'altro, fino alla sua morte che rappresenta il controllo definitivo. L'idea che l'altro si possa possedere condanna alla gelosia e all'odio e chi odia tende ad allontanare e distruggere ciò che odia.

Al contrario, la relazione asimmetrica con l'altro, la consapevolezza della differenza dell'altro, aprono a una relazione non di parità, ma di squilibrio, di rischio e di dono, dove non ci possono essere l'odio che deriva dal dolore, l'ansia, la frustrazione causati dal non possesso dell'altro, ma la libertà, l'attesa dell'altro che può anche non avvenire. L'attesa è sempre attesa di qualcosa che non dipende da noi, che ci trascende, è sempre: *Attesa di Dio*, come affermava Simone Weil. Ed è l'esatto contrario di quanto sosteneva Spinoza, convinto che «ansia, inimicizie e offese nascono a causa di quelle cose che uno non può mai possedere completamente»¹⁶.

Non dobbiamo, quindi, liberarci dalle emozioni, ma dall'ambivalenza con cui le viviamo. La crisi più paurosa che si può generare nella vita spirituale è quella della consapevolezza di odiare chi si ama. In tal caso, davvero: «Chi vuole vendicare le offese ricambiando l'odio vive miseramente»¹⁷.

Chi, invece, studia di vincere l'odio con l'amore, combatte in realtà lieto e sicuro¹⁸. Ma di quale amore, allora, stiamo parlando? Di quello che si nutre di libertà (si studia di vincere...), quello che della verità fa il suo bene, che nella verità si presenta unitario, armonioso, totale, non certo perché è complementare unità di due metà, ma perché si presenta, secondo quanto scriveva Gibrán, come una grande ombra fatta da due grandi alberi. Due mezzi alberi non fanno mai nessuna ombra perché finiscono con il seccare.

Comunicare agli altri questo sapere del bene consente di superare ogni ambivalenza, attraverso l'amore per l'ordine delle cose e non per il dominio, per il controllo di tutto, per l'estinzione delle fonti di dolore. Il possesso e la dimensione acquisitiva ci fanno oscillare tra il dolore della gelosia e il torpore dell'indifferenza, mentre la libertà e la povertà e l'impotenza, l'attesa di ciò che ci trascende ci fanno simili agli dei, ci espongono e ci restituiscono all'amore umano, all'amicizia e alla politica, e ci sollevano dalla vergogna, dalla vendetta, dall'incertezza.

Restituirsi alle emozioni significa recuperare la ricettività, la vulnerabilità, la non autosufficienza, significa riconoscere la potenza della paura, dell'ansia, del dolore, della rabbia, come dell'intensa gloria e ciò consente di muoverci con tutta la forza possibile verso il desiderio, senza essere costretti a pensare che lo si possa raggiungere solo vivendo in una condizione completa e autosufficiente. Invece la gioia esplose sempre quando si è scampato un pericolo, quando si è sorpresi da un suono nuovo che si espande come un inno che si ascolta, si ripete, ma non si può possedere, come la musica, come l'*Inno alla gioia* di Beethoven. Esplose quando la rabbia si apre alla consapevolezza, la consapevolezza alla responsabilità, la responsabilità all'obbligo verso l'altro, alla fiducia e alla simpatia (*sun-pathos*) verso l'altro.

15 Cfr. B. Spinoza, *Etica, Definizione degli affetti*, 6 III.

16 Ivi, V Sch. *Prop.* 20

17 Ivi, III Sch. *Prop.* 13

18 Ivi, IV, 46

Il tema di B@bel

Forse anche per questi motivi ci siamo trovate immediatamente d'accordo nel voler istituzionalizzare la "nostra" Scuola Estiva della Differenza dandole come luogo eletto un monastero femminile di clausura, quello delle monache benedettine in Lecce. Forse anche per questo abbiamo voluto che ogni anno ci fosse la relazione di una di loro, una testimonianza di fede nella religione, oltre alle testimonianze di fiducia e di cultura nella politica delle donne. Forse insieme abbiamo sempre pensato che la fede, la fiducia nelle relazioni è gioia che investe la storia e la modifica lentamente, fa crollare i muri, anche quelli che le persone si costruiscono nel cuore per mettersi al riparo dagli altri. La fede, forse, è una delle emozioni più forti, costruisce civiltà e ne permette l'intelligenza, ma, come per tutte le emozioni e per la differenza, bisogna averne fatto esperienza e aver deciso di conseguenza.

Federica Giardini

LA PASSIONE DEL PENSARE Soggetti saperi istituzioni

Nel 1992 la filosofia, sottoponendosi al vaglio del lemma donne, si fa plurale. Così il titolo di un memorabile convegno¹, tra le primissime iniziative in Italia, che segnalava una certa crisi della filosofia. Una crisi peculiare, trasformazione interna, endogena, generata dai tanti soggetti che non potevano più assumere la sessuazione del soggetto come un dato solo empirico, irrilevante ai fini del pensiero², che uno e uno soltanto poteva essere, pena la propria delegittimazione.

Andava allora affermandosi il paradigma della differenza sessuale, che ha determinato una declinazione peculiare della tradizione dei saperi in Italia. Diversamente dalla genealogia di matrice anglosassone – situata tra la storia e la sociologia³ – la messa a tema della differenza sessuale si fa primariamente in ambito filosofico, sulla scorta di una peculiare ricezione dei lavori di Luce Irigaray in Francia⁴, come impresa di revisione delle stesse strutture discorsive⁵. La questione dunque ha inizio non tanto sul terreno delle misure di inclusione nell'ordine – sociale o dei saperi – di nuovi soggetti, bensì sui criteri secondo cui quell'ordine si edificava. Non un soggetto unico, a pretesa di validità universale, bensì un soggetto relazionale, attraversato dalla differenza fin nella sua stessa costituzione, impossibile individuo, a meno di non volerne cogliere il senso di una vita, a ritroso, come un racconto⁶. Nuovo punto di partenza epistemologico, dunque, che per alcune ha significato un'alleanza naturale con quei pensatori della seconda metà del Novecento che mettevano a tema e all'opera la "fine del Soggetto"⁷, mentre per altre anche questa differenza, formulata come crisi del moderno per parte maschile, non era altro che operazione metaforica, sostituzione surrettizia dei nuovi soggetti attraverso parole senza conseguenze⁸.

-
- 1 M. Forcina / A. Prontera / P.I. Vergine (a cura di), *Filosofia Donne Filosofie*, Milella, Lecce 1992.
 - 2 Laura Boella si interrogava su quanto dell'essere donna potesse superare il vaglio della formalizzazione, in *Inedito carteggio*, DWF, 33, pp. 45-50.
 - 3 Cfr. J.W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, «American Historical Review», 5/91, 1986, pp. 1053-75.
 - 4 Cfr. L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.
 - 5 Cfr. Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1986.
 - 6 Cfr. K. Blixen, *Il racconto del Cardinale*, in Ead. *Ultimi racconti*, Adelphi, Milano 1995, citato in Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.
 - 7 Cfr. R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano 1994.
 - 8 F. Collin, *La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, in D. Georges / P. Michelle, *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, vol. 5, Laterza, Roma-Bari, 2011, sesta ed. Cfr. anche Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in C. Nelson / L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London 1988, p. 288, là dove dichiara di aver considerato l'espressione senza parole di una donna immolata con il fuoco una

In effetti, quando entrano in crisi i fondamenti della filosofia – quando se ne seguano le traiettorie che portano dall'identità alla differenza – diventa questione, materia di interrogazione, persino il percorso che il pensiero compie nel darsi forma. Ecco allora l'emergere del primato delle pratiche – azioni capaci di nominarsi – che declina in modo peculiare il passaggio dal soggetto all'agente, passaggio che connota altre tradizioni di fine Novecento⁹. Il soggetto del pensiero è esposto alla contingenza, si costituisce attraverso il linguaggio, gli ordini sociali e discorsivi, questa una delle declinazioni¹⁰; l'altra è quella di mettere fine alla distinzione tra etica e politica, tra singolare e collettivo¹¹. La trasformazione del mondo procede dunque assieme a una trasformazione di sé, non potendo più essere assunto il dualismo originario tra la padronanza soggettiva e un modo che si offre come dato alla percezione¹². A questa nuova istanza relazionale eppure singolare, si presta l'indagine che istituisce un contro canone, una sorta di contro canto, all'interno della corrente che, per sviluppi e obiezioni, si presenta come l'origine del Novecento filosofico, la fenomenologia: l'empatia di Edith Stein, la conoscibilità non scienziata dei fenomeni naturali di Edwig Conrad Martius, l'esposizione natale come condizione di esistenza del "chi" di Hannah Arendt sono altrettanto coordinate per istituire filosoficamente una tradizione adeguata all'irruzione di un nuovo soggetto nel campo della filosofia.

Eppure, alla fine del Novecento, è anche l'organizzazione dei saperi, il loro essere istituzione, che viene sottoposto ad analisi. Se nei paesi che assumono l'influenza anglosassone, in particolare statunitense, l'istituzionalizzazione dei saperi persegue quello che possiamo ora definire un "pluralismo aggiuntivo", una politica istituzionale cioè che implica l'inclusione di nuovi soggetti all'interno dell'organizzazione preesistente¹³, diversamente va nel caso specifico dell'Italia. La difficoltà, infatti, di istituire Dipartimenti o anche singole discipline connotate in sé e in modo esplicito come "di genere"¹⁴ – anche in risposta alle politiche di incentivo anche economico da parte dell'Unione Europea – più che come un ritardo o un atteggiamento tetragono, racconta di una complessa vicenda di elaborazione e realizzazione, sul piano delle politiche pubbliche, della pretesa originaria di una riformulazione sul piano dei paradigmi. La vicenda va sotto il titolo di "pari opportunità" che prende partito dallo stesso dettato della Costituzione italiana e, in particolare, dell'articolo 3. A garanzia

lezione da mettere al di sopra di quelle di Foucault e Deleuze.

- 9 Per una versione linguistico-discorsiva della costituzione performativa della soggettività, l'autrice di riferimento è J. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano 2010. Con diversi quadri di riferimento, interrogazioni analoghe sulla costituzione del soggetto e della forma-teoria si trovano nel *soggetto situato* di D.J. Haraway, *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano 1995.
- 10 Sulla nozione di *ordine simbolico* nel quadro del pensiero della differenza sessuale, cfr. i lavori inaugurali di Luisa Muraro, *Maglia o uncinetto. Sull'eterna inimicizia tra metafora e metonimia*, manifestolibri, Roma 2001, 2 ed., *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.
- 11 F. Brezzi, *Antigone e la philia. Le passioni tra etica e politica*, Franco Angeli, Milano 2004.
- 12 In una certa continuità e sviluppo rispetto al convegno "Filosofia Donne Filosofie" è il XII Simposio della Internationale Association der Philosophinnen, "Il pensiero dell'esperienza", tenutosi all'Università Roma Tre nel 2006.
- 13 Cfr. I.M. Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.
- 14 P. Di Cori/D. Barazzetti, *Gli studi delle donne in Italia* Roma, Carocci 2001.

del godimento “di fatto”¹⁵ della cittadinanza, viene invocata la “pari dignità”: una formulazione che pur mantenendo una concezione sociale e attiva della funzione statutale, non sposa tuttavia i criteri di un’uguaglianza astratta e universalistica, bensì processuale e attagliata alle condizioni materiali dei soggetti. È una delle pensatrici di riferimento del pensiero della differenza, Luce Irigaray – non a caso alle prese con il quadro valoriale e culturale francese e repubblicano – che contrappone infatti l’uguaglianza alle pari opportunità, essendo queste ultime lo spazio entro cui pensare una democrazia che cominci a due¹⁶. Un due che, interrompendo qualsiasi istanza di coesione originaria del soggetto, evita di incorrere anche nei residui di univocità che – all’interno degli stessi saperi e politiche delle donne – è stata imputata da soggetti di altre etnie e di altre culture¹⁷.

Sul piano dei saperi, l’“istituzionalizzazione interrotta” degli studi di genere¹⁸ ha portato a una proliferazione e disseminazione, come mostra la ripresa del lavoro di molte autrici al di là dell’appartenenza e della tradizione disciplinari, soprattutto ad opera delle ultime generazioni di studiosi (per quanto molto lavoro rimanga da fare). Più complessi sono i risultati maturati a oggi sul piano della “differenza politica”¹⁹.

Un’indagine recente sullo stato della cittadinanza femminile²⁰, registrava un apparentemente preoccupante vuoto giuridico in Italia, ma anche in questo caso l’arretramento può essere considerato tale, solo nel caso in cui si assuma come ovvietà l’equivalenza tra cittadinanza e stato giuridico. E in effetti le politiche di inclusione, che procedono attraverso il dispositivo delle quote di genere per legge – che sia nel pubblico o nel privato – appaiono di scarsa efficacia rispetto ai processi reali nel corso più recente del nostro paese. Se da una parte, infatti, si assiste a un aumento di produzione legislativa relativa a “le donne” – dal “femminicidio” alle quote negli organismi direttivi aziendali – rimane o ritorna un vuoto che potremmo definire culturale sui molti campi della vita comune e associata tra i generi. Senza questa precisazione, rimarrebbe altrimenti incomprensibile la compresenza, nelle società occidentali ma non solo, di una ipervalorizzazione “salvifica” della partecipazione femminile ai diversi campi della vita associata²¹ e della recrudescenza di una cosiddetta violenza sulle donne. Questa, infatti, non riguarda tanto le “vittime” – se non per il disorientamento negli assetti relazionali precedenti, dalla divisione dei ruoli sociali alle relative attribuzioni di valore, che discende dalla loro uscita dalla sfera domestica – quanto quella che è stata

15 É a Teresa Mattei, partigiana e partecipante all’Assemblea costituente del 1946, che si deve l’introduzione dell’espressione “di fatto”, come documentato in M.P. Lessi, *Diritti generativi*, in S. Burchi / T. Di Martino (a cura di), *Come un paesaggio. Pensieri e pratiche tra lavoro e non lavoro*, Jacobelli, Roma 2013, p. 56.

16 L. Irigaray, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; l’autrice aveva già impostato la critica all’uguaglianza quale paradigma formulando la domanda *Uguali a chi?* In Ead., *Io tu noi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-12.

17 L’opera e autrice di riferimento per l’apertura di questo campo critico è B. Hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano 1998.

18 Per una critica all’istituzionalizzazione del portato politico del femminismo in ambito francese, cfr. F. Collin, *Dall’insurrezione all’istituzione. 1968-2008*, DWF, 4, 2005, pp. 5-12.

19 M.L. Boccia, *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano 2000.

20 G. Halimi, *Le meilleur de l’Europe pour les femmes*, Edition des Femmes, Paris 2008.

21 Cfr. M. Ferrera, *Il fattore D. Perché il lavoro delle donne farà crescere l’Italia*, Mondadori, Milano 2009.

definita “la fine del patriarcato”²², che smobilita abitudini, valori, schemi di intelligibilità, organizzazione sociale e rappresentazioni²³. Su questo terreno il pensiero della differenza sembra particolarmente attrezzato per intraprendere un lavoro culturale di rigenerazione delle coordinate sulla scala della civiltà. Si potrebbe cominciare rimettendo mano alla concezione di quell’ambito della convivenza che va sotto il titolo di istituzione: il complesso di usi, abitudini, di cristallizzazioni provvisorie che conseguono a conflitti tra parti sociali – tra etica e politica, pubblico e privato, processi materiali e di soggettivazione, tra provenienze e genealogie diverse – che fanno del differenziale il loro motore interno.

22 Libreria delle donne di Milano, “É accaduto non per caso”, *Sottosopra*, Gennaio 1996, Libreria delle donne di Milano.

23 Per l’uso del lemma “patriarcato” è di riferimento la discussione in C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 26-51.

Cristina Giorcelli

**INTERAZIONI VISIVE:
“Young Woman at a Window” di William Carlos Williams**

A Francesca Brezzi, che, con tanta
generosità, passione ed intelligenza,
si è spesa per anni a favore delle donne di ogni
età, di ogni condizione sociale, di ogni paese.

Tra i poeti modernisti statunitensi, nessuno è stato più legato a e portato per le arti visive di William Carlos Williams (1883-1963). Come scrisse al giovane Allen Ginsberg nel 1952, «I just try to squeeze the lines up into pictures»¹. Di madre portoricana, che aveva studiato pittura a Parigi, Williams aveva, in gioventù, considerato l'eventualità di dedicarsi a quest'arte. Ammiratore di grandi pittori europei (Botticelli, Dürer e Brueghel, sopra tutti) e amico di vari artisti statunitensi suoi contemporanei – pittori (tra cui, Charles Sheeler, Charles Demuth, Stuart Davis, Marsden Hartley) e fotografi (tra cui, Alfred Stieglitz, Paul Strand, Walker Evans² e gli stessi Sheeler e Demuth) – sapeva di possedere l'occhio del pittore e del fotografo. Assiduo frequentatore delle gallerie newyorkesi di Stiglietz, in cui venivano presentati i migliori artisti del momento, ambiva capire «the essential aesthetic principles that led to their innovation so that he might apply them toward the creation of new poetry»³. Non a caso, allora, Williams ha composto numerose ed importanti *ekphraseis*⁴, così da essere considerato da molti critici, «a master of the glimpse»⁵. Nelle parole di Jessica Prinz, «His poetry appeals to our sense of sight and engages us in an act of perception [...] the center of his work is often an act of sight»⁶.

Ostetrico e pediatra, Williams aveva l'abitudine di prendere veloci appunti mentre, in macchina, andava a visitare a casa loro i suoi pazienti nella cittadina di Rutherford, nel New

-
- 1 A. Ginsberg, *Journals: Early Fifties, Early Sixties*, ed. Gordon Ball, New York, Grove Press, 1977, p. 4.
 - 2 Williams conosceva il lavoro di Walker Evans di cui aveva visto le fotografie, per la prima volta, sulla rivista *Hound and Horn*. Nel 1938 ne recensì su *The New Republic* la mostra intitolata “American Photographs” al Museum of Modern Art di New York. A sua volta, Evans elogiò Williams e Pound per la precisione della loro lingua (Louis Kronenberger, *Quality. Its Image in the Arts*, New York, Atheneum, 1969, p. 170).
 - 3 D. Tashjian, *William Carlos Williams and the American Scene, 1920-1940*, New York, Whitney Museum of American Art, 1978, p. 16.
 - 4 Al suo ultimo volume, *Pictures from Brueghel*, fu assegnato, postumo, il Premio Pulitzer.
 - 5 H.M. Sayre, *The Visual Text of William Carlos Williams*, Urbana, University of Illinois Press, 1983, p. 4.
 - 6 J. Prinz, “‘Betwixt and Between’: Duchamp and Williams on Words and Things”, *The William Carlos Williams Review*, vol. 28, NN. 1-2, Spring/Fall 2008, pp. 92-93.

Jersey – vicino alla più industriale Paterson, la cui popolazione presentava una forte componente operaia e multirazziale – in cui trascorse tutta la sua vita. Sono poesie che spesso si incentrano su di una realtà suburbana degradata e su immagini di uomini o, più sovente, di donne in difficoltà; alla fine, però, quasi sempre egli riesce, emersonianamente, a farvi emergere un qualche barlume di bellezza e una qualche possibilità di gioia⁷. Williams aveva costruito la sua estetica – secondo cui un qualsiasi evento, anche il più banale, può essere oggetto di poesia – intorno alla fedeltà alla scena statunitense, che riteneva molto ricca di possibilità, purché presentata “oggettivamente” (senza alcun sentimentalismo e in tutta la sua concretezza)⁸ e facendo uso di “the American idiom”, cioè, della lingua parlata (non di quella aulico-letteraria). Anche per la poesia egli auspica, quindi, il metodo che valorizza, per esempio, nella recensione ad una mostra di opere di Primitivi statunitensi: quello che affronta le tematiche prescelte senza preamboli, senza fronzoli, “direttamente”: «The style of all these paintings is direct. Purposeful. [...] That dictated [...] the intensity of their efforts and [...] the directness of their results»⁹.

Uomo di sinistra, benché non marxista¹⁰, Williams scrisse per e/o fece parte del Comitato Scientifico di varie riviste di dibattito socio-politico, quali: *The New Masses*, *Blast: a Magazine of Proletarian Fiction*, *Contact*, *New Democracy*, e frequentò la “League of American Writers”, perché, in particolar modo durante gli anni della Grande Depressione, fu profondamente colpito dalle ingiustizie e dalle sofferenze da cui si vedeva circondato¹¹. Poiché concepì la poesia come mezzo non per fare propaganda, ma per denunciare ciò che offende l’essere umano nella sua dignità, in molti componimenti presentò situazioni gravi e individui miseri senza fare commenti o scagliare invettive, ma solo con un estremo rigore linguistico e formale. Come è stato osservato, «Already skeptical about the possibility of a new American revolution, Williams nonetheless committed his poetry and fiction to the urban poor. The best conditioning he could imagine was to portray their essential worth without sentimentality or idealization»¹².

Williams era convinto, infatti, che ci fossero analogie tra il benessere di una società e la bontà di un’opera poetica, tanto da affermare che:

An imaginable new social order would require a skeleton of severe discipline for its realization and maintenance. Thus by a sharp restriction to essentials, the seriousness of a new order is brought to realization. Poetry might turn this condition to its own ends. Only by being an object sharply defined and without redundancy will its form project whatever meaning is required of it.¹³

7 Cfr. il mio “L’occhio fotografico di William Carlos Williams: ‘Between Walls’”, di prossima pubblicazione (Studi in onore di Luigi Sampietro).

8 Pound aveva ammonito, “Go in fear of abstractions” (Ezra Pound, *Literary Essays*, ed. T.S. Eliot, Westport, CN, Greenwood Press, 1979, p. 5).

9 W.C. Williams, *Selected Essays*, New York, Random House, 1954, p. 332.

10 Nel 1953, in pieno periodo di caccia alle streghe, gli fu revocato l’incarico di “Consultant” per la Poesia alla Library of Congress in quanto ritenuto simpatizzante comunista. Due sue poesie vennero citate a riprova dall’accusa: “The Pink Church” e “Russia” (Paul Mariani, *William Carlos Williams. A New World Naked*, New York, McGraw-Hill, 1982, pp. 651-659).

11 Su questo punto si veda: J. Beck, *Writing the Radical Center: William Carlos Williams, John Dewey, and American Cultural Politics*, Albany, State University of New York Press, 2001.

12 D. Tashjian, *William Carlos Williams and the American Scene, 1920-1940*, cit., p. 119.

13 P. Mariani, *William Carlos Williams. A New World Naked*, cit., p. 354.

Wallace Stevens ha, allora, giustamente sottolineato la capacità di Williams «to bring [...] his subject into that degree of focus at which he sees it, for a moment, as it is and at which he is able to represent it in exact definition»¹⁴. È proprio questa “esattezza” di definizione (un termine che si applica anche alla fotografia, così come ad essa si applica il termine “fuoco”), che fa spesso l’unicità e la grandezza della sua poesia. Non solo, ma Stevens valorizza in Williams anche il suo saper cogliere “l’attimo” (“for a moment”) come si riesce a fare, per l’appunto, con lo scatto fotografico, che fissa scene o atteggiamenti tramite i quali – in casi di autentica illuminazione, quasi, di visionarietà – la rappresentazione mimetica riesce ad evocare spazi interiori. Queste qualità williamsiane richiamano immediatamente alla mente ciò che l’amico Ezra Pound aveva predicato già dal 1918: la ricerca di una forma estetica «that convenes the simple and the complex in an *instant* [...] that renders the undifferentiated flow of experience as a verbal icon»¹⁵ e la creazione di immagini che presentino «an intellectual and emotional complex in an *instant* of time»¹⁶.

Nel breve spazio concesso, vorrei mostrare come in due versioni della stessa poesia Williams abbia saputo rendere con parole, in modo sempre più icastico, un’immagine che il suo “occhio” può aver inizialmente colto letteralmente *en passant* e che la sua mente può aver elaborato mettendo insieme una serie di spunti che gli venivano dalle arti figurative. Non sappiamo quando le due versioni siano state scritte, possiamo subito notare, tuttavia, quanto la versione 2 – con ogni probabilità la più tarda – sia più succinta (di 10 versi, invece che di 12) e più essenziale (nelle scelte contenutistiche, visive e linguistiche) della 1. Entrambe le versioni, che portano lo stesso titolo, furono pubblicate nel numero di una rivista del 1934¹⁷. Successivamente, Williams ripubblicò solo la versione 2. Ecco le due versioni:

Young Woman at a Window (1)

While she sits
therewith tears on
her cheek 4her cheek on
her handthis little child
who robs her 8

Young Woman at a Window (2)

She sits with
tears onher cheek
her cheek on 4her hand
the childin her lap
his nose 8

14 W. Stevens, “William Carlos Williams”, *William Carlos Williams*, ed. J.H. Miller, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1966, p. 64.

15 E. Pound, *Literary Essays*, cit., p. 6 (enfasi mia).

16 Ivi, p. 4 (enfasi mia).

17 Si tratta di *The Westminster Magazine* (Autumn 1934). Ora in *The Collected Poems of William Carlos Williams, 1909-1939*, ed. A.W. Litz and C. MacGowan, New York, New Directions, 1986, vol. I, p. 373.

knows nothing of
his theft

pressed
to the glass

but rubs his
nose

12

La versione 1, più narrativa, consta di una frase subordinata – introdotta dalla congiunzione “while”, con cui si segnala la contestualità di due frasi distinte – una principale, interrotta da una relativa, e una coordinata della principale ed ha, quindi, un andamento spezzato. La versione 2 consta di una sola principale e, anche grazie all’apposizione finale, ha un andamento sinuoso. Mentre la versione 1 ha il suo fulcro nell’immagine del “child” – che, peraltro, compare solo a metà della poesia (verso 7), ma che, oltre ad essere titolare del verso più lungo (verso 9), è il soggetto della frase principale – e solo nella frase subordinata e, quindi, subordinatamente anche se contestualmente, si riferisce alla “giovane donna”, la versione 2 ha lei come soggetto dell’unico verbo finito (come ci si aspetta dal titolo).

In nessuna delle due versioni ci sono lettere maiuscole (tranne che nel titolo e nella iniziale della prima parola) o punteggiatura – neppure il punto finale, quasi a voler sottolineare sia che altro potrebbe essere aggiunto, sia che questa presentazione in parole di un’immagine registrata nella mente, forse, in velocità, quasi di sfuggita, è sospesa nel tempo e nello spazio. Secondo quanto scrive Folgarait, infatti, spesso le fotografie sono «quotations out of time, edits out of the whole historical whole»¹⁸, per il fatto che i momenti fissati dall’obiettivo sono, sì, isolati nella loro unicità, ma, in realtà, commemorano stati di essere già passati. In entrambe le versioni gli *enjambments* – una tecnica più visiva, per l’appunto, che uditiva–contribuiscono ad imprimere rapidità¹⁹ ad una presentazione in cui, poiché la versificazione contrasta la sintassi, le immagini e il senso emergono progressivamente, man mano che si va avanti nella lettura (dall’alto in basso, dalla figura più in alto a quella più in basso), così che la disposizione tipografica dei versi sulla pagina acquista una valenza anche iconica²⁰. In entrambe le versioni le figure sono “inquadrate” da una “finestra”, che funge da cornice – come tradizionalmente si addice ad un ritratto²¹. In entrambe, a differenza di ciò che, perlopiù, ac-

18 *Seeing Mexico Photographed. The Work of Horne, Casasola, Modotti, and Alvarez Bravo*, ed. Leonard Folgarait, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 8.

19 Come aveva raccomandato Pound, “Don’t make each line stop dead at the end, and then begin every next line with a heave. Let the beginning of the next line catch the rise of the rhythm wave” (E. Pound, *Literary Essays*, cit., p. 6).

20 Cfr. M. Nanny, “The Need for an Iconic Criticism”, *Journal of Literary Criticism*, vol. 1, N. 1 (June 1984), pp. 29-42. È stato osservato come iconici siano anche i due “on” (versi 3 e 5 oppure 2 e 4, rispettivamente) che si trovano “sopra” alla parola cui si riferiscono (Peter Halter, *The Revolution in the Visual Arts and the Poetry of William Carlos Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 200).

21 Williams conosceva bene il lavoro e il pensiero di Duchamp riguardo alla funzione (reale e metaforica) della cornice e della finestra (*The Large Glass* [1915-23] si trova al Philadelphia Museum of Art). Per una discussione sulla contraddittoria posizione del poeta nei confronti di entrambe (separano l’osservatore dall’opera oppure danno unità all’opera?), si veda, L. Siraganian, “Modern Glass: How Williams Reframed Duchamp’s Window”, *The William Carlos Williams Review*, vol. 28, NN. 1-2

cadeva per i ritratti, il soggetto è anonimo (non c'è alcun articolo, neanche indeterminativo, a designare, seppure in modo generico, la "giovane donna", mentre l'articolo indeterminativo assegnato alla "finestra" non fa che sottolinearne la ... indeterminatezza): nell'era industriale e, forse, tra la povera gente delle aree suburbane, le case e le finestre si assomigliano tutte, mentre, grazie alle "istantanee", il mezzo fotografico ha consentito ritratti a buon mercato per tutti. Come si sa, il tema della donna alla finestra, specie nell'Ottocento, simboleggia il ruolo non partecipativo della donna (borghese) alla società – la finestra, infatti, le consente di condividere solo voyeuristicamente il ritmo e le intemper/ie/anze della vita, esterna al suo "focolare". Ma vediamo come il tema venga declinato da Williams.

Della "giovane donna" sappiamo solo che "è seduta" e, quindi, la sua figura è da considerarsi come presentata probabilmente a mezzo-busto. A causa delle "lacrime" e della postura, apprendiamo che è languidamente triste. Nella versione 1, ci viene esplicitamente indicata la causa della sua sofferenza: "this little child", che, senza saperlo, l'ha "defraudata." Di che cosa? Forse di: libertà, spensieratezza, gioia, un futuro diverso. Allora, forse, "la giovane donna" ne è la madre. E, allora: è questo "child" illegittimo? forse, oppure, forse, è orfano, oppure, forse, è il frutto di una relazione sbagliata, oppure, forse, ... I pochi dati che la poesia ci fornisce ci inducono ad entrare in una spirale investigativa, che, mentre distoglie l'attenzione dall'immagine, porta inevitabilmente a sentimentalizzarla. Ci si ricorda di Benjamin, quando si chiedeva, «Is it not the task of the photographer – descendant of the augurers and haruspices – to reveal guilt and to point out the guilty in his pictures?»²². Qui, in effetti, è presentato specificamente un colpevole, dal momento che "this little child" ha commesso "un furto" (verso 10). (Il processo inquisitivo può rivolgersi anche nei confronti dell'evocatore dell'immagine che ha ispirato la sua poesia: poiché solo una "guancia" viene nominata, la giovane è di profilo? Ma se fosse di profilo, con la guancia sulla mano le si vedrebbero le lacrime? D'altra parte, è proprio *quella* "guancia" ad essere ribadita. Come sostiene Trachtenberg, tuttavia, «the historical value of photographs includes depiction but goes beyond it»²³).

Dalla versione 1 scompaiono nella 2 una serie di elementi: "While" (verso 1), "there" (verso 2), "this" e "little" (verso 7), che, in effetti, sono superflui: per quanto riguarda "While", l'unica frase non lo richiede più; "there", perché il titolo informa già dove si trova la giovane; "this" vorrebbe compensare allo stupore causato nel lettore dall'improvvisa comparsa di un "child" sulla scena attraverso la concretezza di un elemento che ne indicherebbe la sua posizione nello spazio, ma "this" sta solo a significare che il "child" è, genericamente, vicino alla "giovane donna" – un dato facilmente inferibile dal fatto che entrambi sono inquadrati dalla finestra; "little" non aggiunge nulla alla definizione di "child" = un bambino piccolo, di genere non specificato. Buon allievo di Pound, nella versione 2 Williams cerca, quindi, di impiegare «no superfluous word, no adjective which does not reveal something»²⁴. Dalla versione 1 sono eliminati nella 2 anche i versi 8-11, titolari di una spiegazione narrativamente

(Spring/Fall 2008), pp. 117-139.

22 W. Benjamin, *A Short History of Photography* [1931], *One-Way Street and Other Writings*, trans. and ed. E. Jephcott and K. Shorter, London, Verso, 1985, p. 253.

23 A. Trachtenberg, *Reading American Photographs. Images as History. Mathew Brady to Walker Evans*, New York, Hill and Wang, 1989, p. XIV.

24 E. Pound, *Literary Essays*, cit., p. 4.

psicologista, mentre l'assonanza tra "robs" e "rubs" (versi 8 e 11) è davvero troppo facile.

Se la poesia presenta elementi che possono rimandare alla fotografia (anche se ne mancano altri che la fotografia, forse, ci restituirebbe: per esempio, la luce, la distanza²⁵, i tratti dei volti, uno sfondo), altri richiamano, a mio avviso, arti figurative differenti. La postura della giovane può alludere ad un'opera cara a Williams: l'incisione "Melencolia 1" di Dürer²⁶, in cui la (alata) figura femminile è seduta e poggia, per l'appunto, la guancia del suo volto oscurato sulla mano (chiusa a pugno), mentre un (alato) putto imbronciato è seduto su di una macina accanto a lei e scribacchia su di un foglio. L'enigmaticità di quest'opera e degli oggetti, strumenti, animali, che la popolano ha sollecitato diverse spiegazioni, molte delle quali alchemiche, e anche quella secondo cui la figura femminile rappresenterebbe l'artista nella sua sempre insoddisfacente ricerca del bello. Nella versione 1 di questa poesia, tuttavia, viene intimato che, a causa di "this little child", la donna avrebbe altre e più concrete preoccupazioni e nella 2 nulla suggerisce che lei o il "child" siano pervasi da un'ansia artistica. È solo per la postura e per l'espressione malinconica che il poeta potrebbe, quindi, aver pensato a quest'opera nel presentare la giovane.

Attraverso questo duo composito, per età e per posizione, la poesia potrebbe, invece, voler offrire una versione, forse, proletaria e, certamente, laica degli innumerevoli quadri, sculture, terracotte che, nei secoli, hanno avuto come soggetto la "Madonna con bambino"²⁷: in inglese, "Madonna and/with child". Se l'illazione è fondata, l'impiego del termine "child" si riferisce, allora, ad un genere specifico. Nelle opere d'arte dedicate a questo tema, la Madonna è tradizionalmente pensosa (non triste), in atteggiamento umile di fronte al figlio, ma, al contempo, innalzata (attraverso la bellezza e la ricchezza dell'abito, del velo, e degli eventuali trono e corona) su tutto il genere umano, perché consapevole della loro, reciproca, missione. Come Simeone dice di Gesù a Maria, infatti, «Egli è qui per la rovina e la resurrezione di molti in Israele [...] E anche a te una spada trafiggerà l'anima» (Luca, 2, 34-35). Qui la "giovane donna" sembra essere afflitta, in verità, più da una mancanza di prospettive (personali e/o sociali) che dalla consapevolezza di una missione dolorosa, ma salvifica.

Nelle varie "Madonna con bambino" della tradizione artistica, la madre – se non è ingnocchiata davanti al bambino per adorarlo – è spesso ritratta a mezzo-busto, con lo sguardo sovente incentrato su di lui²⁸, mentre, seduto o in piedi, lo sorregge in modo da mostrarlo al mondo – che viene da lui frequentemente benedetto – oppure lo custodisce, circondandolo con le braccia e/o l'ampio mantello, oppure, addirittura, lo allatta (come, per esempio, nella pittura murale alle Catacombe di Priscilla a Roma²⁹ o in un celebre disegno a carboncino

25 Nel breve riferimento a questa poesia Rehder scrive, "As in most of Williams' very short lyrics, the observer is at an unspecified distance from the object". (Robert Rehder, "Ezra Pound and William Carlos Williams. Re-Seeing, Search and Discovery", *The Author as Reader: Textual Visions and Revisions*, ed. S. Coelsch-Foisner, W. Görtschacher, Frankfurt, Peter Lang, 2005, p. 87).

26 L'opera viene menzionata, per esempio, nella parte 2 del Libro III (1949) del suo poema epico *Pater-son* e nella poesia "Tribute to the Painters" (1955).

27 Fondamentalmente agnostico, Williams si avvicinò al Cattolicesimo, con uno speciale interesse per la Madonna, negli ultimi anni della sua vita, come mostra il Libro V di *Pater-son* (1958).

28 Altre volte, lo sguardo della Madonna è rivolto all'osservatore, a significare che ne sarà la mediatrice con il figlio.

29 Williams era stato a Roma nel 1924.

sempre di Dürer). Qui, invece, la qualifica relazionale non sembra appartenere alla “giovane donna”, dal momento che il suo ruolo non sembra strutturare la sua esistenza: in lei c’è distacco, oltre che da se stessa – perduta come è o nei suoi pensieri o nel nulla – anche dal “bambino”: fisicamente, nella versione 1, essi non si sfiorano neppure e nella 2 “il grembo” (verso 7) non sembra essere particolarmente protettivo e, comunque, non c’è tra di loro altro contatto: non si guardano, non si sorridono, le loro mani/braccia/guance non si toccano. In questo genere di opere, infatti, la “guancia” della madre, qui menzionata, poggia, a volte, su quella del bambino, a volte, sulla sua fronte in un atto di mutua tenerezza (come, per esempio, nella “Madonna con bambino e San Giovanni Battista” di Botticelli, in cui la Madonna è ritratta di profilo). In questa poesia, invece, “la guancia”, appoggiata “sulla mano”, partecipa di un gesto del tutto autoreferenziale: il distacco della “giovane donna” potrebbe derivare dalla sua solitudine spirituale (il destino di tanti nella civiltà urbana) o, forse, dal suo attonito contemplare qualcosa cui lei non sa ancora neppure dare un nome. Poiché non si relaziona che con se stessa, ella potrebbe esemplificare la “malinconia narcisistica” di cui parla Kristeva³⁰. E “il bambino”, con una madre così assente e, nella versione 1, nell’ignoranza del “furto” commesso nei suoi confronti, con indifferenza (sottolineata dall’avversativo “but”, al verso 11) o per mancanza di altri con cui interagire, compie, anche lui, un gesto che lo confronta almeno con se stesso: “si strofina il naso” e, nella versione 2, ha il naso “schiacciato” contro la finestra. Poiché il vetro lo separa dal mondo, non gli resta che guardare fuori per cercare, perlomeno in lontananza, elementi di interesse.

Mentre sappiamo della “guancia”, della “mano” e del “grembo” (quest’ultimo, nella versione 2) della “giovane donna”, del “bambino” conosciamo sempre e solo il naso, che è «un symbole de clairvoyance, de perspicacité, de discernement, mais plus intuitif que raisonné»³¹ e, quindi, può ben rappresentare le sue facoltà ancora infantili, ma già “perspicaci.” Il suo (piccolo) naso (nella versione 2, il verso 9, “pressed”, è il più corto) “schiacciato” ispira tenerezza, non meno della postura della madre. I riferimenti al corpo della “giovane donna” (con la ripetizione dei due “on” – versi 3 e 5 oppure 2 e 4, rispettivamente – e “in”, verso 7 nella versione 2) e quelli al corpo del “bambino” (“rubs his nose”, nella versione 1, e “his nose pressed”, nella 2) enfatizzano l’idea della pressione corporea e, indirettamente, del fardello psicologico che madre e figlio devono sopportare a causa delle circostanze in cui si trovano. L’insistenza su questi dati sollecita a provare compatimento per questi corpi, entrambi giovani, già fisicamente provati e interiormente sofferenti.

Nella versione 2, ai due componenti dell’immagine viene assegnata uguale importanza (5 versi ciascuno) e sono omogenei nel loro reciproco distacco e, in parte, nel loro stato d’animo: triste e disattenta, lei, probabilmente triste, ma voglioso di comunicare e di andare al di là del vetro, lui. Un distacco reso linguisticamente esplicito dalla presentazione delle due figure, legate tra di loro solo da “in her lap” (verso 7) (e nella versione 1 solo dal collegamento a “her”, verso 8) – anche se il riferimento al “grembo” potrebbe alludere ad una calorosità, che, però, resta solo potenziale. Nella versione 1, “rubs” apporta alla scena l’unico movimento³². Nella versione 2, la scena è del tutto statica. Se qui la “giovane donna”

30 J. Kristeva, “On the Melancholic Imaginary”, *New Formations*, N. 3, Winter 1987, pp. 5-18.

31 J. Chevalier / Alain Gheertrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Laffont, 1989, p. 665.

32 A parte quello, implicito in entrambe le versioni, delle “lacrime”, che, necessariamente, scendono

e “il bambino” sembrano essere accomunati da un elemento bianco trasparente, le lacrime e il vetro, le une e l’altro hanno, però, anche tratti assai diversi tra di loro – rappresentando il naturale e l’artificiale, il caldo e il freddo, il liquido e il solido – dal momento che la mancanza di comunicazione si esprime in modi ed è dovuta a cause differenti.

In un mondo bloccato nei rapporti sia tra di loro, sia con gli altri, dominerebbe solo l’infelicità e la mancanza di una ragione per esistere, se la presenza del bambino non apportasse un qualche elemento, implicito, di rigenerazione e di speranza, anche perché con il suo guardare fuori egli sembra volersi proiettare al di là di ciò che la realtà immediata gli prospetta. In questa versione, forse, proletaria, certamente, laica di una tematica un tempo devozionale – nonché priva di un qualsivoglia intento celebrativo – sarebbe, allora, demandato al “bambino”, proprio perché in qualche modo attivo, il compito di infondere nella “giovane donna”, a dispetto della sua malinconia e del suo disinteresse, una energia che la muova ad inventarsi, per il bene di entrambi, un possibile avvenire.

Nella sua efficace “essenzialità” (specie nella versione 2), questa poesia avrebbe, allora, il compito “sociale” di indurre il lettore a riflettere su una condizione di vita, così frequente (nel vasto anonimato urbano) e così mesta.

lungo la guancia di lei.

Fernanda Henriques

LES *WOMEN'S STUDIES* ET LA RATIONALITÉ Une exploration de la pensée herméneutique

Dans le contexte de « l'esprit du temps », nous pouvons dire que de même que la Révolution Française a créé le champ épistémologique et juridique permettant la pensée des Droits et de leur revendication, la seconde moitié du XXème siècle a établi la structure théorique permettant la reconnaissance du droit des Femmes à être des sujets du discours.

Ce changement qualitatif de la seconde moitié du XXème siècle s'enracine soit dans l'accès massif des femmes à l'éducation après la deuxième guerre mondiale, soit dans la définition contemporaine de la rationalité. Pourquoi le changement de l'épistémologie de la rationalité est-il si important au regard des *Women's Studies*? A mon avis, parce que la recherche féministe a besoin d'une conception ouverte de la rationalité pour ne pas se fermer et ne pas se séparer du savoir en général et pour pouvoir influencer son développement.

Pour concrétiser cette perspective, j'irai explorer la pensée herméneutique – que les *Women's Studies* en général ne considèrent pas – qui s'enracine dans une conception de la rationalité qui articule l'héritage de la modernité avec certains acquis de la postmodernité.

1. *Parcours et débats sur la valeur de la postmodernité pour les Women's Studies*

La philosophe espagnole Cristina Molina Petit a publié un article dans la revue *Isegoría* dédié à la problématique du genre¹, où elle interrogeait l'importance que l'image féminine de la rationalité postmoderne pourrait avoir pour la recherche féministe. L'"auteure" s'occupait particulièrement de deux métaphores – celle de la raison pieuse de Vattimo et celle de la raison esthétique liée à la pensée du corps. A son avis, toutes les deux n'ont aucune utilité pour le féminisme et, par contre, elles ne servent qu'à l'affaiblir. De son point de vue une conception affaiblie de la rationalité ne peut pas être l'instrument émancipateur dont les *Women's Studies* ont besoin.

La perspective de Cristina Molina Petit est liée à l'influence du travail développé pour Celia Amorós en Espagne autour des thématiques de l'histoire de la philosophie du point de vue des femmes et du féminisme.

Pour Celia Amorós on ne peut pas parler de féminisme qu'après la modernité, parce que c'est la modernité qui a construit une perspective sur la rationalité qui représente un moyen de libération pour les femmes. Pour cette philosophe la postmodernité ne pourra jamais sou-

1 C.M. Petit, *Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna y su (escasa) utilidad para la Teoría Feminista*, « Isegoría », 5, 1992, pp. 129-143. Cfr. aussi, Ead., *Dialéctica feminista da ilustración*, Barcelona, Anthrops, 1994.

tenir l'émancipation des femmes, parce qu'elle signifie la perspective de la mort, notamment la mort du sujet rationnel capable d'un processus de libération².

Je ne pense pas que les choses soient si simples et qu'on puisse formuler une alternative entre la modernité et la postmodernité, en choisissant une et en excluant l'autre. A mon avis, la critique de la postmodernité au regard de la rationalité a ouvert une façon de concevoir une raison plus fragile mais, en même temps, plus ouverte et plus inclusive. Cette conception de la rationalité peut devenir utile pour les *Women's Studies*, parce qu'elle montre les limites de la raison instrumentale et technique et s'ouvre vers de nouvelles dimensions de la réalité.

Comme Celia Amorós, je pense que les *Women's Studies* ont besoin du pouvoir analytique de la raison tel que la modernité l'a conçu, mais je pense qu'ils ont aussi besoin de la libérer de la rigidité et de la dimension totalitaire – elles aussi un héritage du monde moderne – pour aboutir à développer une recherche scientifique capable de modifier notre façon de penser et de vivre.

De quoi s'agit-il vraiment dans cette opposition entre une rationalité moderne et une rationalité postmoderne ? Je pense qu'il nous faut faire le parcours de la 'critique de la raison à la crise de la raison' pour le comprendre.

Dans une note du Préface de la première édition de la *Critique de la Raison Pure*, Kant disait que son siècle était 'le siècle de la critique', c'est-à-dire, le siècle dans lequel une raison souveraine se reconnaissait toute puissante et capable de se livrer à un examen public de ses pouvoirs. De cette façon Kant montrait que les *Lumières* représentaient le *Kairos* de la critique de la raison, en montrant aussi sa totale confiance dans la raison pour avaliser ses compétences et pour décider sur la validité des processus rationnels.

Pourtant, cette confiance dans le pouvoir de la raison loin de se maintenir ira aboutir à sa fragmentation et à une crise, parce que toutes les 'herméneutiques du soupçon' – soit les classiques de Marx, de Nietzsche et de Freud, soit les féministes – ont développé à son regard un processus de critique radicale et elles ont mis en évidence que la commensurabilité directe entre le réel et sa compréhension pour la raison était une mystification. Elles ont aussi mis en évidence que le langage rationnel n'était ni transparent ni neutre, parce que la raison humaine n'était pas pure.

D'autre part, l'École de Frankfurt, avec Adorno et Horkheimer et même Habermas, a développé une critique dévastatrice au regard de la rationalité occidentale moderne, parce qu'elle s'enracinait dans un fond totalitaire qui ne faisait qu'instrumentaliser et exploiter la réalité.

Pour toutes ces perspectives le progrès des *Lumières* contenait à la fois une force émancipatrice et deux effets pervers : l'exploitation du monde naturel et l'exclusion des dimensions de la réalité qui n'était pas mesurables avec les modèles instrumentaux et technologiques de la rationalité. C'est-à-dire, la raison forte qui avait fondé la société moderne est envisagée comme une raison oppressante et totalitaire³.

Habermas ne fait pas une critique si radicale et si dévastatrice de l'héritage moderne que celle d'Adorno et de Horkheimer⁴. Il ira s'éloigner de la critique à la perspective totalitaire

2 C. Amorós, *Tiempo de Feminismo*, Cátedra, Feminismos-41, Madrid 1997, p. 320.

3 Cfr., T.W. Adorno / M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison* (1947), Paris, Gallimard, 1974.

4 Habermas n'est pas un penseur postmoderne. Il a même développé une dispute avec quelques auteurs

de la raison – qui à son avis évaluerait la raison comme corrompue – et il voudra faire une reconstruction de la rationalité en proposant une raison dialogique et communicative.

La pensée habermasienne de la raison est explorée par beaucoup de féministes comme Nancy Fraser or Seyla Benhabib, quoique en lui imposant des limites. Nancy Fraser, par exemple, interroge la portée réelle de la théorie critique de Habermas à partir de la définition de Marx de 1843. Si une théorie critique doit « clarifier les luttes d'une époque » et si « les luttes contre la subordination des femmes représentent les luttes les plus significatives d'une époque donnée, alors, une théorie critique de cette époque-là devrait clarifier et le caractère et les fondements de cette subordination »⁵.

C'est-à-dire, une théorie critique doit concevoir la rationalité avec deux dimensions fondamentales : (1) sa capacité de clarification et de discrimination et (2) sa capacité pour changer un état de choses donné. De mon point de vue ce sont ces deux dimensions de la rationalité liées à la théorie critique – son pouvoir d'analyse et sa dynamique prospective – qui rendent quelques caractéristiques de la postmodernité utiles pour les *Women's Studies*.

2. *Quelques réflexions autour de la postmodernité*

La critique la plus profonde et la plus radicale à la rationalité moderne c'est certainement Jean-François Lyotard de qui la fait en disant que les metanarratives ne sont pas possibles. C'est-à-dire, pour lui le pouvoir analytique et libérateur de la raison est une illusion et donc le fondement de la croyance dans un progrès continue de l'humanité n'est pas valable⁶. Qu'est-ce qu'on peut faire ? Qu'est-ce que c'est que finalement penser l'évolution de l'humanité?

Si l'on se prend au « post » de la postmodernité, on se trouve devant un *locus* qui concerne toujours l'altérité, parce qu'il se classe lui-même comme « post », c'est-à-dire quelque chose dont l'identité n'est pensée qu'au regard d'un autre, dans le cas, la modernité. Dans ce contexte, la postmodernité c'est un non lieu, une *utopie*. C'est-à-dire, la postmodernité est un *locus* et une *temporalité* décentrée qui exige toujours la référence à la modernité pour être comprise. Le « post » de la postmodernité indique qu'elle ne veut pas être la modernité mais qu'elle ne peut pas pour autant s'en libérer.

Je pense que ces caractéristiques de la postmodernité nous permettent de penser le rôle des œuvres traditionnelles de notre culture désignées comme des utopies, parce qu'elles aussi refusent une situation historique déterminée pour pouvoir annoncer une autre – différente ou même opposée – qui, pourtant, n'est pas intelligible qu'en référence à la première. Ces œuvres étaient enracinées dans une rationalité prospective et ouvertes à la possibilité de changement et de reconstruction de la réalité. Cette rationalité n'était qu'une *promesse*, parce que les utopies faisaient des propositions de nouveaux mondes, mais elles les proposaient dans un temps à venir et dans un espace inconnu. Mais elles étaient une promesse quand même ! C'est-à-dire quelque chose qui montrait la possibilité d'un avenir différent.

postmodernes.

5 “Que tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género”, in S. Benhabib / D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnánimo, 1990, pp. 47-88: 49.

6 J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

De mon point de vue, les différentes perspectives théoriques d'aujourd'hui exigent un modèle de rationalité comme celui des utopies – c'est-à-dire une rationalité prospective et qui puisse soutenir une action de changement de la réalité. C'est pourquoi la postmodernité, en tant qu'un phénomène de décentration, peut permettre de développer des champs théoriques, soit nouveaux, soit ceux qu'une rationalité totalitaire a rendus marginaux.

En fait, la décentration proposé par la postmodernité a deux conséquences positives : (1) d'un côté, elle exige que chacun de nous s'aperçoit qu'il n'est qu'une voix parmi d'autres et qu'il parle toujours à partir d'une situation interprétative ; (2) d'autre part, elle valorise la différence en tant que telle. Ces deux conséquences montrent le besoin de dialogue entre les perspectives théoriques en les obligeant à s'écouter les unes les autres.

Ainsi, si la raison toute puissante de la modernité n'a pas aidé ni la cause des femmes ni la cause du cosmos, parce que sa logique totalitaire n'a que classifié, exploité et exclu, peut-être devra-t-on explorer les conséquences positives de la raison postmoderne à la recherche d'une rationalité plus fragile mais plus inclusive à la fois. Une rationalité qui porte au moins trois caractéristiques :

- se séparer du modèle épistémologique traditionnel qui a institué les idées de neutralité, d'universalité et d'objectivité comme critères uniques de la vérité et de la valeur du savoir, en s'enracinant dans une raison pure et transparente qui puisse produire une connaissance aussi pure et sans aucune tâche de subjectivité;
- se séparer de l'universalité abstraite des *Lumières* et chercher une « universalité asymptotique qui ne détermine qu'une direction, un horizon régulateur »⁷;
- finalement, souligner la valeur de l'argumentation pour développer une 'culture de raisons', en plaidoyant pour le besoin d'accepter différentes perspectives de compréhension de la réalité.

3. La valeur spécifique de la pensée herméneutique

La pensée herméneutique s'enracine dans une rationalité finie. C'est pourquoi elle peut donner une grande contribution à cette réflexion, notamment si nous pensons aux conditions de son émergence et à l'idée du *Conflit d'interprétations* tel que Paul Ricœur l'a conçu.

Dans son œuvre *L'âge herméneutique de la raison*⁸, Jean Greisch fait une interprétation de la naissance de l'herméneutique moderne dans le contexte décrit par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, et qui concerne la crise de la conscience religieuse divisée entre la foi et la raison. On pourra caractériser cette crise de la conscience religieuse en disant qu'elle est déterminée par une opposition entre la sécularisation de la raison et une 'fois sans raison', c'est-à-dire une fois cantonnés au sentiment. Greisch souligne que Hegel décrit cette situation de crise de la conscience en disant que la conscience a une expérience ambigüe parce qu'elle se devise 'entre deux poids et deux mesures'. Greisch souligne aussi que l'analyse d'Hegel concerne une situation historique réelle en se référant à un vécu déterminé. Pour justifier son point de vue, Greisch a recours à la correspondance entre Jacobi et Reinhold, notamment une lettre dans laquelle Jacobi se plaint de 'nager entre deux eaux' :

7 C. Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 99.

8 J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

Tu vois, cher Reinhold, que je reste toujours le même. Un païen parfait de par ma raison, un chrétien avec tout mon sentiment. Je nage entre deux eaux, qui pour moi ne veulent pas se réunir pour me porter l'une et l'autre – mais de même que l'une me soulève toujours, l'autre m'enfoncé sans cesse⁹.

Jean Greisch cite aussi une lettre de Schleiermacher à Jacobi, du 30 de Mars 1818, dans laquelle le père de l'herméneutique moderne fait une interprétation de la métaphore des deux eaux en proposant l'idée qu'on puisse traduire au plan rationnel les signes du sentiment. Cette traduction-là était l'opération herméneutique elle-même :

Voici mon espèce d'équilibre entre les deux eaux ; il était vrai que lui aussi, n'est rien d'autre que d'être soulevé par l'une, submergé par l'autre. Mais, mon cher, pourquoi ne pas nous accommoder de cela ? Après tout, l'oscillation est la forme universelle de toute existence finie et, en plus, il y a comme une conviction immédiate que ce sont que deux foyers de ma propre ellipse, d'où procède cet équilibre et en lui je possède toute la plénitude de ma vie terrestre. [...] Il me vient encore une autre idée, pour expliquer notre différence, à partir de votre image des deux eaux qui ne veulent pas se réunir pour vous. Pour moi non plus, elles ne veulent pas se réunir mais vous désirez cette union et vous soufrez de son absence, alors que moi, je m'accommode de la séparation. Raison et sentiment demeure pour moi aussi juxtaposés, mais ils se touchent et forment une colonne galvanique. La vie la plus intérieur de l'esprit est pour moi cette opération galvanique, dans le sentiment de la raison et la raison du sentiment, où pourtant ces deux pôles se tournent toujours le dos¹⁰.

Cette longue citation nous permet de comprendre un tas de choses importantes pour penser la naissance de la pensée herméneutique. J'en veux souligner trois :

- d'abord, l'idée que la pensée herméneutique naisse pour répondre à un problème existentiel fondamental – celui de la recherche de l'unité, soit du vivre soit de la pensée;
- deuxièmement, l'idée que la réponse proposée par l'herméneutique se situe dans le contexte de la finitude, parce que d'une part elle parle d'un processus de *traduction* et d'une autre elle affirme que l'humain ne peut jamais vaincre *l'oscillation*. L'idée de finitude est encore approfondie par le secours à la métaphore de 'l'opération galvanique', parce qu'elle montre qu'on ne pourrait pas accéder à la clarification totale du procès;
- finalement le texte souligne que l'unité ne sera qu'une traduction, c'est-à-dire un processus de transposition qui origine quelque chose de nouveau au regard des deux choses dont elle part.

Je crois qu'on peut faire la transposition analogique de cette perspective sur la naissance de l'herméneutique moderne pour les recherches féministes parce, qu'elles aussi s'occupent de trouver un plan rationnel qui puissent intégrer les expériences existentielles des femmes et qui puisse aussi articuler les émotions et la rationalité. Par exemple, Allison Jaggar souligne que les émotions peuvent être utiles et même nécessaire pour construire une connaissance plus riche et qu'il faut détruire le mythe positiviste de la recherche neutre et pure¹¹. Comme

9 Ivi, p. 19.

10 Ivi, p. 20.

11 A.M. Jaggar, *Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista*, in A.M. Jaggar / S.R. Bordo (eds.), *Gênero, Gorpo, Conhecimento*, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1997, pp. 157-185. L'"auteure" parle «d'émotions proscrites», c'est-à-dire d'émotions que la société considère inaccep-

Schleiermacher, Allison Jaggar veut aussi construire un pont, une liaison entre la raison et les émotions. Elle lutte contre le préjugé de la neutralité scientifique, qu'en outre elle classifie comme classiste, raciste et masculiniste parce que, un tel préjugé a obscurci la réalité des gens subordonnés, notamment les femmes¹².

A la limite il s'agit d'un plaidoyer contre une pensée dichotomique et dualiste et qui cherche une rationalité plus flexible et plus dialectique.

4. *Le conflit des interprétations*

La deuxième question que je veux travailler dans le but de la présente étude c'est le *conflit des interprétations* tel que Paul Ricœur le conçoit.

Le *conflit des interprétations* est une des caractéristiques fondamentales de l'herméneutique de Paul Ricœur, il fait son apparition dans le dialogue avec Freud que Ricœur développe dans les années soixante¹³ et il est au cœur de la perspective ricœurienne sur l'interprétation. Par ailleurs, la finalité du *conflit des interprétations* est de répondre au problème de l'unité du langage, c'est-à-dire de trouver un chemin d'orientation dans la diversité – et même l'opposition – parmi les discours sur la réalité :

Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles. Comment le langage est-il capable d'usages aussi divers que la mathématique et le mythe, la physique et l'art ? [...] en effet, le progrès même de disciplines aussi disparates que celles que nous avons nommées a tout à la fois rendu manifeste et aggravé la dislocation de ce discours ; l'unité du parler humain fait aujourd'hui problème¹⁴.

Ça c'est le problème auquel le *conflit des interprétations* veut répondre. Et, comme Schleiermacher, Paul Ricœur ira aussi répondre par l'affirmation de la finitude de la rationalité.

En fait, le *conflit des interprétations* représente la négation de la possibilité pour la raison humaine d'aboutir au *savoir absolu* tel qu'Hegel l'a conçu. La transparence totale et l'unification totale sont hors de la portée de la finitude de la raison humaine. C'est pourquoi l'affirmation de l'unité de la vérité relève toujours du pouvoir et pas du savoir.

D'autre part, du point de vue du *conflit des interprétations*, les différents savoirs peuvent – et doivent – dialoguer les uns avec les autres, parce qu'ils naissent à l'intérieur d'un même langage. Mais, pour pouvoir développer ce dialogue ils ne doivent se reconnaître que comme des points de vues sur la réalité. Le *conflit des interprétations* établit que toute interprétation est imparfaite et incomplète et que seulement par la exploration du choc des interprétations rivales on peut accéder à une connaissance du réel plus riche et plus approfondie.

tables et que de son point de vue peuvent ouvrir le chemin à une pensée vraiment critique.

12 Ivi, p. 176.

13 P. Ricœur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

14 Ivi, p. 13-14.

Le *conflit des interprétations* représente la limite de la rationalité ; mais il représente aussi son pouvoir : le pouvoir de clarifier, de dialoguer, d'approfondir et d'argumenter. Il montre que quand la rationalité reconnaît ses limites et quand elle s'ouvre au dialogue avec la diversité et la différence elle peut aboutir à l'éclaircissement et à la construction de la vérité.

En bref, le savoir herméneutique : (1) s'enracine dans une conception élargie de la rationalité ; (2) reconnaît que l'interprétation est la façon adéquate du savoir humain ; (3) refuse la possibilité d'obtenir un savoir pur, total, sur la réalité.

Ces caractéristiques font de l'herméneutique un outil fécond pour une épistémologie féministe. Cependant, elles déterminent aussi trois autres caractéristiques qui soulignent encore davantage son utilité pour la recherche féministe, à savoir :

– l'historicité

Tout le savoir herméneutique s'enracine dans l'interprétation et dans l'affirmation «j'interprète», c'est-à-dire qu'il s'articule directement avec une relation spécifique que n'importe quelle subjectivité développe avec la réalité. Par là le savoir herméneutique reconnaît la valeur de la subjectivité dans le processus de construction du savoir et s'écarte de la fausse neutralité traditionnelle. Par cette voie la première détermination du savoir herméneutique est l'historicité du savoir.

– La fragmentation

Ce qu'on vient de dire implique la reconnaissance que tout le savoir herméneutique est parcellaire, incomplet, s'écartant des perspectives qui se conçoivent comme universellement valides, comme si elles n'avaient pas eu une naissance dans une certaine tradition et comme si elles n'étaient pas le résultat d'une interprétation.

– L'interaction entre le métaphorique et le conceptuel

Une autre caractéristique fondamentale du savoir et de la pensée herméneutique est son ouverture aux arts en général et au langage littéraire en particulier. Pour l'herméneutique la métaphore a quelque chose à dire sur la réalité y ouvrant des nouvelles dimensions.

Je pense que cette caractéristique est particulièrement utile pour la recherche féministe, notamment pour les questions de l'identité, domaine dans lequel les métaphores ont un rôle essentiel¹⁵.

– La finitude

Le savoir et la pensée herméneutique se nourrit du «cercle herméneutique», c'est-à-dire de la conviction que tout le savoir commence par une précompréhension qu'il doit clarifier. Bref, la rationalité herméneutique sait que tout le savoir se construit sur un non-savoir, que l'objectivité et la rigueur de la pensée se gagnent par un processus de clarification et de critique des présupposés dont elle part, parce que l'opacité est la racine du savoir. Pour l'herméneutique tout le savoir et toute la pensée commencent

15 Cfr. E. Casado Aparicio, *A vueltas con el sujeto del feminismo*, « Política y Sociedad », 30, 1999, pp. 73-91, où l'auteure fait un bilan sur cette problématique.

Cfr., aussi, M.I. Ramalho, *Os estudos sobre as mulheres e o saber: onde se conclui que o poético é feminista, ex aequo*, 5 2001, pp. 107- 122, où l'auteure propose qu'on considère le langage poétique en tant que telle comme féministe parce qu'il est plus proche de la vérité et de l'être.

II *tema di B@bel*

in medias res, parce qu'on commence à connaître ou à penser toujours à partir d'un processus historique qui a déjà commencé et de notre histoire personnel elle aussi déjà bien développée. C'est pourquoi tout le commencement n'est qu'une continuation ou un recommencement.

Daniella Iannotta

IDENTITÀ ALTERITÀ RICONOSCIMENTO

In un mirabile testo, dall'accattivante titolo *La passione di pensare*, Francesca Brezzi, delineando "la cornice teorica", al cui interno ella intende affrontare la sua riflessione sul pensiero critico, nota:

Se è diventato quasi un luogo comune definire il nostro come il tempo della crisi della ragione, tempo post-moderno o post-metafisico, è anche constatabile come di fronte al crollo delle filosofie sistematiche, dopo la fine della speculazione intesa come sapere universale, dopo la messa in discussione della ragione stessa, si siano venute configurando teorie che sono cifre di questa stessa crisi, espressioni dell'allontanamento da quei modelli di razionalità che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale¹.

Della crisi, dunque, Brezzi vuole cogliere non già la *pars destruens* della Tradizione, bensì le nuove piste di lettura e di ricerca che pure sono frutto di quella stessa. Nuove vie, ella nota pertanto, che scaturiscono «dagli assunti critici di una razionalità finita e situata» che possa consentire «un ulteriore scavo dell'identità ontologica»². E, opportunamente, richiama Levinas: «Dietro l'essere e il suo mostrarsi si estende la risonanza di altre significazioni dimenticate dall'ontologia e che richiamano la ricerca»³. La crisi, allora, se per un verso, diventa cifra della "caduta di certezze", per un altro verso, è apertura alla pluralità delle differenze, nelle quali il pensiero riflessivo arriva a cogliersi come già da sempre situato, ermeneutico dunque, *in medias res* – direbbe Ricœur – "mai all'inizio o alla fine". Su questa linea, Brezzi – mutuando l'espressione da Ricœur – dice dell'ermeneutica che essa "*donne à penser*", e cioè offre alla riflessione «la possibilità di ripercorrere la storia concettuale della tradizione filosofica per scoprirne sensi nascosti o non pensati»⁴. Sensi magari aporetici o paradossali ma, proprio in quanto tali, capaci di volgere il pensare sullo «statuto aporetico e paradossale dell'essere e dell'esistere». Statuto che non consente preclusioni o assolutizzazioni, ma soltanto aperture di fronte alla "plurivocità", alla "multivocità" del reale, e cioè "ascolto e attenzione" nei confronti di logiche "altre" con modi "altri" di approccio a quel reale stesso. Per Brezzi, questo significa che l'ermeneutica è «locutore privilegiato e coinvolto fra discipline e aree culturali diverse», se ad essa appartiene di essere guidata da una logica "inglobante" e non da «quella escludente del verificare»⁵.

1 F. Brezzi, *La passione di pensare*, Carocci, Roma 1998, p. 13.

2 Ivi, p. 14.

3 Cit. in *ibidem*.

4 F. Brezzi, *Inquieta limina*, Anicia, Roma 1992, p. 8.

5 Ivi, p. 15.

Logica inglobante, al cui interno si affacciano e si dipanano i grandi temi dell'identità, dell'alterità, del riconoscimento connessi con le differenze di cultura, di appartenenza, di religione, di genere, per approdare – come è venuto già emergendo – non già a facili e superficiali sincretismi, bensì a piste di dialogo e di confronto sempre più serrate. Piste, peraltro, essenziali nell'epoca del multiculturalismo, qual è la nostra; essenziali nella misura in cui non riconducibili a letture universalistiche e pregiudiziali bensì volte al quotidiano abitare il mondo e al complesso intreccio delle sue manifestazioni. In un saggio dedicato alla figura del riconoscimento in Paul Ricœur, Francesca Brezzi, discutendo del riconoscimento della sfera dei diritti nei contesti allargati di appartenenza – che caratterizzano oggi le nuove configurazioni urbane dell'Occidente – mostra quanto sia urgente non «limitarsi a una enumerazione neutra dei diritti» in quanto è necessario «operare per estendere questi a un numero sempre maggiore di persone e di categorie» se teniamo conto del fatto che, nei lunghi anni ormai della contemporaneità, «si è ampliata la sfera dei soggetti di diritto: le donne, i deboli, i malati, gli omosessuali, gli stranieri, etc.»⁶. Se, dunque, per un verso, resta viva l'esigenza di un *universalismo* nel riconoscimento delle “pari opportunità”, potremmo dire, degli svariati soggetti di diritto, bisogna pur

elaborare all'interno di tale universalismo la categoria della differenza, sia essa culturale, politica, religiosa, etnica o sessuale, producendo risultati diversi: oggi si può parlare dei diritti umani come una complessità concettuale e ideologica in cui uguaglianza rinvia a parità dei diritti, differenza allude alla irriducibilità del soggetto e alla irriducibile diversità dei sessi; l'acquisizione di tale consapevolezza ha permesso tuttavia di scardinare altre gerarchie e aprire a una pluralità di soggetti, differenti per razze, culture, età, stili di vita, condizioni sociali, etc.⁷.

Da questo rapido accenno alle complesse problematiche che agitano “l'età ermeneutica della ragione”⁸ – per dirla con un accattivante titolo di Jean Greisch – consegue una curvatura marcatamente etica della filosofia ermeneutica contemporanea, che ha offerto e offre grandi Maestri ai nostri tempi inquieti e travagliati. All'interno di questo contesto vorremmo soffermarci su Paul Ricœur, autore noto e caro a Francesca Brezzi⁹, alla quale offriamo questa piccola riflessione in omaggio ai suoi splendidi 70 anni.

Se, dunque, vogliamo parlare di identità, alterità, riconoscimento è opportuno partire dal fatto che, nel pensiero contemporaneo, si è prodotto un ribaltamento “dalla metafisica alla morale” grazie, ad esempio, a Maestri quali Levinas e Ricœur. E, se il primo mette l'accento sulle “vie dimenticate” dell'ontologia dell'essere attraverso l'irruzione del Volto di Altri con il suo potere di giunzione – e, in tal modo, colloca l'etica al posto del

6 F. Brezzi, *Riconoscimento e dono, una tessitura complessa*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà editrice, Cantalupa [TO] 2008, p. 117.

7 *Ibidem.*

8 Cfr. J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985.

9 Oltre alla pubblicazione del primo libro su Ricœur in Italia (*Filosofia e interpretazione*, il Mulino, Bologna 1969), Francesca Brezzi è tornata a più riprese con libri e saggi su Paul Ricœur. Ricordiamo: *Paul Ricœur. Interpretare la fede*, Edizioni Messaggero, Padova 1999; *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2006; *Riconoscimento e dono, una tessitura complessa*, cit.; *Tempo dell'amicizia, tempo del ricordo*, in D. Iannotta (a cura di), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricœur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema*, Edizioni fondazione ente dello spettacolo, Roma 2010.

fondamento; il secondo mostra la costituzione radicalmente etica dell'essere umano nella sua condizione storica. E, d'altronde, Ricœur afferma di "tenere molto" all'idea che «la filosofia si rivolga a problemi determinati, a difficoltà di pensiero ben delimitate»¹⁰. Quando egli dice, pertanto, «io tratto problemi particolari» – e potremmo enumerare: il simbolo, la metafora, il racconto, senza dubbio, ma anche la giustizia, le etiche, le convinzioni, la differenza fra il normale e il patologico, l'accompagnare la vita fino alla morte, la memoria e l'oblio, il riconoscimento e via dicendo – per un verso rileva e riconosce di non aver mai posto «questioni di massima del tipo: che cos'è la filosofia?»¹¹, per l'altro decreta la necessità che la filosofia miri all'universale proprio attraverso e in vista di quei problemi determinati che emergono dalla storia nell'atto del costruirla.

In proposito, è facile richiamare la movenza della meditazione ricœuriana nel suo insieme che, pur restando rigorosa, si snoda in un intreccio della *theoria* con la *praxis*, del pensiero con la storia, che rende impossibile qualsiasi ricerca di un inizio radicale del pensiero stesso. Ne *La simbolica del male*, d'altronde, Ricœur aveva sottolineato piuttosto la funzione del simbolo all'inizio del pensiero, nella misura in cui «non esiste una filosofia senza presupposti; una meditazione sui simboli parte da un linguaggio già esistente, nel quale tutto in qualche modo è già stato detto; la filosofia è pensiero già presupposto»¹². Ricœur, insomma, tiene molto all'idea di una filosofia che non abbia un "oggetto proprio", una filosofia che rifletta «sull'esperienza, su qualsiasi esperienza, sul tutto dell'esperienza: scientifica, etica, estetica, religiosa. La filosofia ha le sue *fonti* fuori da se stessa»¹³. L'attenzione ai *margini* della filosofia indica un "pensare altrimenti" che è essenziale al suo dipanarsi – e d'altronde l'alterità nel cuore dello stesso costituisce la posta in gioco dell'identità personale, come magistralmente attesta il percorso di *Sé come un altro*.

Sulla stessa linea di discorso, ci sembra, allora, opportuno risalire alle suggestioni dell'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia, laddove si gioca la decisione per la "via lunga" dell'interpretazione del Sé che fa seguito al dislocamento del *cogito* dal posto del fondamento. L'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia, in effetti, può essere considerato, da una parte, come il tentativo di «radicalizzare la tesi husserliana della discontinuità tra fondazione trascendentale e fondamento epistemologico»; dall'altra, come la rivendicazione della necessità «per ogni comprensione, di essere mediata da una interpretazione»¹⁴. Decisione questa che conduce Ricœur a tenersi alla «condizione ontologica di appartenenza» al mondo, condizione "inclusiva e inglobante" che, collocando il domandante all'interno del campo di indagine, consente di superare l'assoggettamento al pensiero oggettivante e verificazionista. E, in effetti, soltanto la pretesa di una fondazione epistemologica del questionamento filosofico può far apparire "negativa" l'appartenenza, la situazionalità già sempre là del domandare. Chiara è l'opposizione ricœuriana all'idea di una *fondazione ultima*: «Qualsiasi interpretazione, egli dice, collo-

10 P. Ricœur, *La critica e la convinzione*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 122.

11 *Ibidem.*

12 P. Ricœur, *Finitudine e colpa. II. La simbolica del male*, tr. it. di M. Girardet a cura di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970, pp. 624-625.

13 P. Ricœur, *Lectures 2*, Seuil, Paris 1992, p. 34.

14 P. Ricœur, *Dal testo all'azione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, pp. 43, 44.

ca l'interprete *in medias res* e mai all'inizio o alla fine. Noi sopraggiungiamo, in un certo senso, nel bel mezzo di una conversazione che è già iniziata e nella quale cerchiamo di orientarci al fine di potere, a nostra volta, portarvi il nostro contributo»¹⁵.

Di primo acchito, dunque, ci troviamo di fronte alla "via lunga", di cui Ricœur parla ne *Il conflitto delle interpretazioni*, verso il rovesciamento riflessivo dal *cogito* al sé, come poc'anzi detto. E qui si pone la sfida metodologica del Nostro che, di contro all'alternativa dello spiegare e del comprendere, parla piuttosto di un *arco* dello "spiegare di più" allo scopo di "comprendere meglio". Spiegare, nella misura in cui abbiamo da fare con il versante di linguaggio appartenente a qualsiasi riflessione, dunque con le esigenze della grammatica d'uso della lingua – per utilizzare il vocabolario wittgensteiniano – che fa parlare di una vera e propria "sfida semiologica"; comprendere, nella misura in cui la posta in gioco ermeneutica della meditazione filosofica nel suo confronto con "ciò che la contesta di più" è la comprensione stessa di colui che si interroga nell'atto del porre la questione. In questo modo, come sottolinea Fabrizio Turoldo, Ricœur traccia la "verità del metodo", vale a dire pensa la verità al di là della grammatica della verifica – e, d'altronde, di questo darà testimonianza innalzando la nozione di attestazione al rango di criterio epistemologico "altro".

Ora, un siffatto cammino della sfida e, a un tempo, dell'attraversamento di campi riflessivi disparati e anche alternativi rispetto all'ermeneutica, costituisce, a mio parere, lo stile "etico" del pensiero ricœuriano nel suo insieme, dove è possibile fondatamente pensare all'incontro delle culture, delle prospettive religiose o di genere o politiche che popolano l'umano e situato essere nel mondo. È, potremmo dire, uno stile dalla mira dialogale, che consente e regola qualsiasi possibilità fattuale o narrativa di essere ed esistere. Su questa linea, in cui la negazione di un pensiero senza presupposizioni si coniuga con la negazione di una immediatezza fondativa del *cogito*, è agevole collocare anche le riflessioni di Francesca Brezzi che, dell'umano essere nel mondo, ama cogliere la prismaticità, la polifonia armonica delle differenze. È necessario, ella dice in proposito, mirare a una «filosofia interculturale polifonica e plurilinguistica, quale progetto morale, etico che dovrebbe investire la totalità della riflessione filosofica, riarticolandone in senso plurale forme, metodologie e presupposti»¹⁶. Ora, mostrando la costituzione del sé in quanto altro – e cioè della relazione dell'identità e dell'alterità nel cuore dell'*ipse* – Ricœur ha fatto spazio, in tutta la sua opera, alla condizione umana nel suo insieme e alle differenti maniere in cui è vissuta nel mondo contro qualsiasi tentativo di gerarchizzazione di genere, di cultura, di convinzione. Lo stesso cammino degli attraversamenti della psicoanalisi, della filosofia analitica, dell'esegesi biblica, delle neuroscienze ci dà a pensare alla possibilità concreta di elaborare i conflitti piuttosto che di evitarli. Potremmo, pertanto, parlare di una *strategia* degli attraversamenti, in grado di condurci al di là di qualsivoglia chiusura sistemica e, a un tempo, di una *strategia* dell'alterità, nella misura in cui il confronto e il dialogo costituiscono la posta in gioco di una maniera "altra" di abitare il mondo.

Ricœur lo chiarisce bene fin dagli inizi del succitato *Sé come un altro*, ove afferma che il titolo scelto per l'opera

15 Ivi, p. 46.

16 F. Brezzi, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli editore, Roma 2012, p. 18.

suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo in linguaggio hegeliano. Al “come” vorremmo anettere la significazione forte, legata non soltanto a una comparazione – se stesso somigliante a un altro – ma a una implicanza: sé in quanto ... altro¹⁷.

Ci sia dunque concesso di seguire brevemente alcune suggestioni della riflessione ricœuriana che portano all'intreccio del *medesimo* e dell'*ipse* nella costituzione dell'identità personale, intreccio che può essere assunto a fondamento teoretico del pensiero delle identità e delle differenze. In proposito, *Sé come un altro* è il lavoro più significativo, nella misura in cui, da una parte, rappresenta il punto di arrivo del cammino di rovesciamento dal soggetto-*cogito* al sé; d'altra parte segna un nuovo punto di partenza verso l'indagine di quel sé, che sarà chiamato ormai *uomo capace* – e conosciamo la sequela delle capacità: parlare, agire, raccontarsi, imputarsi l'azione, riconoscersene responsabile, in breve essere. Punto di arrivo, dicevamo, in quanto nell'opera viene portata a termine l'impresa di recuperare il soggetto-sé attraverso la mediazioni dei segni, dei simboli, delle opere, in breve in maniera indiretta. Punto di partenza, nella misura in cui di quel “sé” Ricœur deve ormai esplicitare l'identità a partire proprio da quella modalità indiretta, in cui si è giocato l'incontro del sé con “altro”, con “altri”. Ne scaturiscono quelle dialettiche della medesimezza e dell'ipseità, dell'identità e dell'alterità, della fragilità e della responsabilità che Ricœur qualifica come “paradossi dell'identità”. Tutta l'opera sarà, dunque, dedicata a vedere come, da un lato, il sé dipenda da un'analisi che si snoda dalla spiegazione alla comprensione – la spiegazione dei termini del discorso a livello linguistico-pragmatico per coglierne le implicanze comprensive del parlante e dell'agente; dall'altro, come il sé *attesti* la propria identità temporale, laddove la nozione di *identità narrativa* fa da cardine al passaggio dall'analisi semio-semantica alla prescrizione etico-morale e alla prospettiva ontologica attraverso le strategie del racconto.

La centralità della nozione di identità narrativa è a misura della qualità temporale che la costituisce, dal momento che proprio essa consente di ricomporre l'identità-*idem* del sé – nei suoi tratti di carattere, di codice genetico, di identità anagrafica – con l'identità-*ipse* – negli aspetti già citati dell'uomo capace che di sé può parlare come il “personaggio di un racconto”. La strategia del racconto, potremmo pertanto dire, permette di *elaborare* i paradossi dell'identità, di cui sopra, specialmente nelle situazioni che richiedono scelte problematiche o addirittura “difficili”. Elaborare, dicevamo, nella misura in cui il racconto ci aiuta a condurre “esperienze di pensiero” nella cinta della finzione – nel “mondo del testo”, per dirla con Gadamer – che traccia così i confini di un “laboratorio del giudizio morale”, dove imparare «a unire gli aspetti etici della condotta umana alla felicità e alla infelicità, alla buona e alla cattiva sorte. Impariamo dalla poesia come i rovesci della fortuna derivino da questa o quella condotta, costruita dall'intreccio nel racconto». Ne deriva che «è in base alla familiarità che abbiamo sviluppato con le modalità di costruzione dell'intreccio tramandate dalla nostra cultura che impariamo a collegare le virtù, o meglio, le eccellenze, con la felicità e l'infelicità»¹⁸. Ora, proprio tale rapporto tra le virtù – le aristoteliche eccellenze – e il perseguimento della felicità, fornisce a Ricœur l'occasione per fare del racconto il cardine attorno

17 P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 78.

18 P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, ed. it. a cura di D. Jervolino, Guerrini e associati, Milano 1994, p. 173.

a cui l'atto configurante della costruzione dell'intreccio può introdurre il pensiero alla meditazione dei predicati etico-morali applicati all'azione, laddove rimane la prospettiva della costruzione dell'identità personale a partire e attraverso l'alterità. In effetti, se impariamo a *collegare le virtù*, come vien sottolineato, con la *felicità* e l'*infelicità* ciò dipende dal fatto che siamo capaci di collegare la responsabilità dell'azione *che dipende da noi* – avrebbe detto Aristotele – con la *fragilità* della nostra condizione storica concreta, dal momento che la passività dell'agente rimane, paradossalmente, sempre l'alternativa possibile dell'azione. A questo proposito, l'operazione di costruzione dell'intreccio riguarda la nostra vita stessa – maschile o femminile che essa sia, laica o religiosa, di questa o quella cultura non importa – i progetti che abbiamo e gli impedimenti che incontriamo, le realizzazioni o i rovesci di fortuna, le piccole felicità o infelicità che accompagnano l'esistenza umana. Il racconto, infatti, consente di "costruire un intreccio", nel quale le variazioni immaginative sul personaggio, il suo impegno, le sue azioni costituiscono come la traccia di lettura – e di scrittura, potremmo aggiungere – della storia di una vita, ove i cambiamenti segnano le interpunzioni di uno stesso che, nonostante tutto, può impegnarsi a "dare" una parola, può arrestarsi e rispondere di sé: Eccomi! E se l'*idem* cede all'*ipse*, non si tratta tanto di una sconfitta quanto piuttosto di una ricapitolazione in un senso mai dato interamente, di una sfida in cui costantemente impegnarsi in maniera responsabile, vale a dire: ci sarò «ad onta delle alternanze del cuore». La contropartita dell'*ipse* è, infatti, sempre l'altro: l'altro cui debbo la risposta nel mantenermi lo stesso, l'altro da cui dipendo perché mi costituisce, l'altro dunque in me come il mio mondo, il mio partner, la tradizione che mi accoglie. E nella misura in cui mi riconosco nell'altro avviene lo scambio: l'altro in quanto sé, sé in quanto altro. Ma, di più, il racconto, nell'offrire al lettore il progetto di un mondo "abitabile" gli offre, a un tempo, un orizzonte nel quale comprendersi, progettarsi, valutarsi. E si comprende come un altro, si progetta su un modello di eccellenza, si valuta in base alla realizzazione dei fini configurati. Il livello etico fondamentale entra "nella cinta irrealistica della finzione" e ci consente di «esplorare nuove maniere di valutare azioni e personaggi. Le esperienze di pensiero che conduciamo nel vasto laboratorio dell'immaginario sono anche indagini condotte nel regno del bene e del male»¹⁹, ove è possibile esercitare il giudizio morale su di un modo "ipotetico".

Giunti a questo punto, nell'intreccio dell'*idem* e dell'*ipse* attraverso il racconto, è interessante sottolineare la movenza dell'interpretazione – del personaggio, in un caso; del sé, nell'altro – nel passaggio dalla dimostrazione scientifica all'attestazione e al suo modello, la promessa. In effetti, coglier-si a partire da altro, da altri, significa, a un tempo, *mantenersi* in rapporto all'altro, grazie all'altro, in quanto altro. Ciò determina un *attestar-si* del sé che nell'ottica ricœuriana non può far capo che a una grammatica dello "io credo-in" – in cui l'attestazione si apparenta alla testimonianza – di contro alla grammatica dello "io credo che", da cui dipende la "credenza dossica". Ricœur, allora, può parlarne come di un vero e proprio criterio epistemologico, dotato di una rete semantica specifica, e cioè quella della *credenza-credito*, della *confidenza*, della *fidanza*, della *fiducia*, termini che decretano «l'iscrizione della verità in un registro altro da quello della verifica»²⁰. Criterio,

19 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 258.

20 P. Ricœur, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in J. Greisch e R. Kearney (a cura di), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle,

precisamente, che all'attestazione assegna «quella sorta di credenza e di confidenza che è connessa con l'affermazione del sé quale agente (e sofferente)», nella misura in cui «è ad onta di..., ad onta del sospetto che io credo nel mio potere di fare»²¹. Altrove, Ricœur aveva parlato di *veemenza ontologica* dell'attestazione, nella misura in cui essa diventa «confidenza nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, infine nel potere di rispondere all'accusa con l'accusativo: eccomi!»²². Evidentemente ci troviamo qui in presenza di una verità fragile, cui non soltanto manca la “garanzia” della “ipercertezza” del *cogito*, ma cui spetta anche il riconoscimento della passività, della fragilità, della sofferenza. Tuttavia, sebbene fragile, l'essere umano *capace* può – e deve – impegnare se stesso “come” in una promessa. Il mantenersi appare, dunque, il paradigma *fragile* della identità-*ipse*, che si esprime nella forma grammaticale-sintattica della proposizione “io mi impegno a...”:

Questa ipseità, a differenza della medesimezza tipica della identità biologica e caratteriale di un individuo, consiste in una volontà di costanza, di un mantenersi che suggella una storia di vita suscettibile di ritrovarsi alterata dalle circostanze e dalle vicissitudini del cuore. È una identità mantenuta malgrado..., nonostante... tutto ciò che renderebbe inclini a tradire la propria parola. Questo mantenersi non assume l'aspetto sgradevole della ostinazione, allorché riveste la forma di una disposizione abituale, modesta e silenziosa, al rispetto della parola data²³.

Linguaggio fragile, come si vede, ma a mio avviso assolutamente potente nel rilevare la capacità di impegnarsi di quell'uomo/donna – diciamo in omaggio a Francesca Brezzi – capace, che ciascuno vuole e può essere. E Ricœur può concludere: «è ciò che in un rapporto di amicizia si chiama fedeltà». È l'amicizia-*philia*²⁴, che nelle relazioni interumane può instaurarsi a patto di rimettere al centro della riflessione categorie preziose quali *sollecitudine*, *rispetto*, *equità*. Sollecitudine per l'amico, rispetto per l'altro in quanto persona – pensiamo al secondo imperativo kantiano – equità nei rapporti interpersonali, comunitari, sociali. Improntando ad Aristotele l'etica “della mutualità, della condivisione, del vivere-insieme”, Ricœur tiene in serbo l'idea che soltanto «un sé può avere un altro da sé» con il quale si troverà necessariamente in relazione secondo tutte le sfumature del vivere insieme all'interno di un contesto di appartenenza. In questo quadro allargato, dobbiamo dunque pensare l'idea di amicizia con il corollario di stima di sé e dell'altro, che essa comporta. Infatti

Cerf, Paris 1991, p. 382.

21 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 115.

22 Ivi, p. 99.

23 P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 147.

24 Il tema dell'amicizia personale, sociale, politica è centrale nella filosofia di Francesca Brezzi, come mostra il suo interesse per la figura di Antigone, “donna di stirpe regale” – ella nota – che è “simbolo” delle *contraddizioni* che sempre lacerano “l'essere umano e la storia”. Di fronte al conflitto, allora, l'assunzione di una categoria “altra” quale l'amicizia politica può “riorientare lo sguardo” – avrebbe detto Ricœur – in vista di una prassi altra, come auspica Brezzi (Cfr. F. Brezzi, *Antigone e la philia*, FrancoAngeli, Milano 2004).

Alla stima di sé, l'amicizia aggiunge senza togliere nulla. Ciò che essa aggiunge è l'idea di mutualità nello scambio fra umani che stimano ciascuno se stesso. Quanto al corollario della mutualità, e cioè l'uguaglianza, esso mette l'amicizia sulla strada della giustizia, in cui la condivisione di vita fra un piccolissimo numero di persone cede il posto a una distribuzione di parti in una pluralità sulla scala di una comunità politica storica²⁵.

Il modello dell'amicizia, pertanto, appare paradigmatico nell'economia del pensiero ricœuriano, nella misura in cui ci dà a pensare alla simmetria perfetta, che tra pari si instaura fra il dare e ricevere. Ora, la novità sta nel pensare questa simmetria come possibile anche fra ineguali, laddove sembrerebbe piuttosto prevalere una relazione asimmetrica, come nel caso del discepolo nei confronti del Maestro o del malato rispetto al sano. Se ci teniamo, ad esempio, all'esperienza di condivisione della sofferenza e se assumiamo la doppia valenza del riconoscimento/riconoscenza, nell'idea di gratitudine noi avremo il perno del rovesciamento di quella asimmetria stessa. L'altro sofferente, infatti, nella misura in cui il soffrire comporta la diminuzione – o anche l'estinzione – del potere di agire, sembra poter essere capace soltanto di ricevere la *benevolenza* di colui, che condivide la sua pena. Ma qui la prosa si fa poesia e il lirismo della parola riesce a farci *percepire* il riequilibrarsi di una apparente disparità:

Nella vera simpatia, il sé, la cui potenza di agire è, nel punto di partenza, più grande rispetto a quella del suo altro, si ritrova affetto da tutto ciò che l'altro sofferente gli offre di contro. Dall'altro sofferente, infatti, procede un dare che non è, precisamente, colto nella sua potenza di agire e di esistere, ma nella sua stessa debolezza. Sta forse là la prova suprema della sollecitudine, che la disuguaglianza di potenza venga a essere compensata da un'autentica reciprocità nello scambio, la quale, nell'ora dell'agonia, si rifugia nel mormorio condiviso delle voci o nella debole stretta di mani che si serrano insieme²⁶.

Sono molto legata a questa pagina ricœuriana poiché si tratta, a mio avviso, di uno di quei rari momenti in cui il lavoro del concetto, con la sua impalcatura rigorosamente argomentativa, si espande in una forma poetica di linguaggio, che è in grado di trasmettere la forza illocuzionaria del discorso, e cioè la sua efficacia sul piano del vissuto. Tengo molto all'idea di reciprocità fra ineguali veicolata dal modello dell'amicizia. Si tratta, in effetti, di un buon paradigma per sottolineare l'*affidabilità* delle relazioni interumane che possono instaurarsi a qualsiasi livello dell'esperienza, i cui poli sono la testimonianza e la promessa, come abbiamo visto.

A questo punto, sarebbe interessante seguire le argomentazioni ricœuriane della “piccola etica” di *Sé come un altro*, laddove il momento etico prelude e apre quello morale per confluire insieme nella fragile potenza della saggezza morale in situazione. Tralasciamo il percorso e preferiamo soffermarci sull'ultima nozione riguardo alla saggezza, sul cui suolo si gioca il rispetto dovuto alla persona di ciascuno e si decide della giustizia al livello della aristotelica equità. E vogliamo attardarci brevemente sulla saggezza morale in situazione, nella misura in cui ci sembra una buona pietra angolare per riflettere su quei “casi parti-

25 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., pp. 283-284.

26 Ivi, p. 287.

colari”, su quella “polifonia” di situazioni che determinano le nostre società complesse, le loro domande di senso e le risposte che siamo chiamati a formulare. In effetti, la saggezza morale in situazione, favorendo l’esercizio dell’equità, è chiamata in causa quando si tratta di dirimere i casi difficili, in cui dobbiamo operare una scelta fra il “grigio e grigio”, dice Ricœur, e non soltanto fra il bianco e il nero. In questo senso, sono proprio i casi particolari a occupare tutta la scena dell’argomentazione.

È il quadro che al Nostro si presenta nella discussione delle “etiche” – secondo il linguaggio utilizzato ne *Il Giusto*²⁷ – dove non sfugge la vastità dei contesti decisionali sia sul piano teoretico delle alternative di giustizia e verità, di fondamentale e di storico, di giustizia e vendetta; sia sul piano più squisitamente pratico dell’incontro fra i popoli, del paradigma della traduzione, dei livelli del giudizio medico, segnato dalle problematiche della decisione nell’atto medico, della differenza fra il *normale* e il *patologico*, della bioetica. Così, nel ripercorrere le pagine di saggi dedicati all’argomento, possiamo ritrovare l’esigenza ricœuriana di non separare troppo frettolosamente ambiti che, a una indagine più approfondita, possano mostrare i luoghi della loro intersezione. È il caso, paradigmatico, della differenza fra il normale e il patologico, ove ciò che viene messo in discussione è proprio il mantenimento di una presunzione inindagata a vantaggio di una visione più idonea alla comprensione delle sfaccettature dell’umano, poiché è importante comprendere che il patologico può significare una “deficienza” soltanto per una lettura “negativa”: «nella lettura positiva, significa un’organizzazione *altra*, che possiede le sue leggi proprie. Sì, una struttura *altra* del rapporto fra l’essere vivente e il suo ambiente». Su questa struttura “*altra*” si determina il «rispetto dovuto a una simile modalità *altra* di essere-nel-mondo, con i suoi valori specifici»²⁸. Qui, allora, il *phronimos* non può che farsi carico di un essere umano sofferente attraverso il riconoscimento delle «risorse di convivialità, di simpatia, di vivere e di soffrire insieme, legate espressamente all’essere malati»²⁹ e, insieme, rendersi pronto a una offerta di compensazione della mancanza attraverso un *supplemento di stima* per una maniera “*altra*” di abitare il mondo.

Ora, notevole, nella considerazione di ognuno dei problemi “particolari” trattati da Ricœur, è l’approccio teorico-pratico su cui ci siamo soffermati fin dall’inizio. Se, infatti, si arriva a una relazione dialogica, ciò è possibile in virtù della esplicitazione di quei “valori specifici” che regolano le molte forme in cui può instaurarsi il «rapporto fra l’essere vivente e il suo ambiente», di cui sopra. Non si tratta, pertanto, di una relazione gerarchica fra un atteggiamento benevolo e una gratitudine del ricevente, bensì di un incontro di mondi retti da leggi strutturali organiche, seppur “*altre*” le une rispetto alle altre.

La stessa logica garantisce i modelli di incontro con lo straniero, su cui vorremmo concludere. Si gioca qui la principale posta dell’incontro fra le culture, che le nostre nazioni si trovano ad affrontare ben al di là dei non ancora risolti problemi legati alla costituzione dell’Europa unita. Ora, se l’occasione della riflessione ricœuriana scaturiva dalla necessità di pensare un “nuovo *ethos* per l’Europa”, la proposta che ne scaturisce diventa un paradigma del confronto e dell’incontro con l’altro in genere, un paradigma sul quale misurare i ritmi

27 P. Ricœur, *Dalla morale all’etica alle etiche*, in *Il Giusto*2, tr. it. a cura di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa [Torino] 2007, p. 64.

28 Ivi, p. 230.

29 Ivi, p. 237.

della *critica* e della *convinzione* – per utilizzare i termini di un'altra suggestiva opera del Nostro. Il primo modello è quello della *traduzione*, che dà modo al traduttore di entrare “in carne e ossa” dentro all'altra lingua, allo scopo di coglierne le articolazioni segrete, il soffio particolare, le espressioni più tipiche. A questo titolo, la “possibilità di tradurre” costituisce quello che a Ricœur appare come un vero e proprio “*apriori* della comunicazione”, un atto di “abitare presso l'altro”, che consente di «condurlo presso di sé a titolo di ospite invitato»³⁰. Ospitalità feconda nella misura in cui la traduzione inaugura un trasferirsi nell'ambiente culturale a noi estraneo, accettando di condividerne le “categorie etiche e spirituali”. Ora, a misura della capacità reciproca di fare un tale gesto, è possibile favorire e incrementare lo scambio delle culture fino al livello dei loro fondamenti propri.

Ma, qui, siamo già al livello del secondo modello di incontro con l'altro, e cioè quello di uno *scambio delle memorie*, che è possibile attraverso e grazie al gesto della narrazione, nella misura in cui raccontarsi a partire dalla memoria dell'altro contribuisce a *rifigurare* la prospettiva della nostra identità in maniera “altra”. È, d'altronde, l'esito della nozione di identità narrativa, alla cui sequela possiamo dire che «l'identità di un gruppo, di una cultura, di un popolo, di una nazione non è quella di una sostanza immutabile né quella di una struttura fissa, ma quella di una storia raccontata»³¹. Ne scaturisce la «volontà di condividere simbolicamente e rispettosamente la commemorazione degli eventi fondatori delle altre culture nazionali così come quelli delle loro minoranze etniche o delle loro confessioni religiose minoritarie»³². L'incontro e il confronto, in questo modo, consentono un “*involuppo delle storie*” dove possono intersecarsi gli sguardi, parziali e frammentari, che si aprono sul mondo.

Nel raccontare la storia *altrimenti*, lo scambio delle memorie ci conduce sulla soglia del terzo modello di incontro, e cioè il *perdono*. Fragile, il modello del *perdono* si presenta come forma forte del “raccontare altrimenti” a partire dalla sofferenza, meditando cioè sul passato soffermandosi dalla parte delle vittime e non soltanto da quella degli eroi, riprendendone speranze e promesse non tenute dalla loro storia. Ma qui, l'ordine politico della giustizia non basta più. O meglio, esso va ri-orientato dentro a una logica “altra”, sovrabbondante, in grado di rispondere alle sfide con l'eccesso e non con l'equivalenza. Ermeneuticamente, Ricœur muove da una provocazione del pensiero religioso, che sovverte la logica dell'equivalenza, della reciprocità: «Se amate quelli che vi amano, che merito ne avreste? [...] Amate invece i vostri nemici [...]». La sovrabbondanza del comandamento impossibile – e dell'economia del dono che la regola – mira a ri-orientare lo sguardo – come il Nostro già aveva detto in *Amore e giustizia* – poiché può far assumere al passato una significazione “altra”. Ne *La memoria, la storia, l'oblio* Ricœur equipara il perdono “difficile” a una «escatologia della rappresentazione del passato»³³ che parla il linguaggio dell'inno, dell'invocazione, della lode, nelle cui articolazioni l'equivalenza della giustizia cede di fronte alla sovrabbondanza dell'equità. Certo, la storia, individuale o collettiva, può incontrare l'imperdonabile e la richiesta di perdono – che potrebbe anche non essere accolta – non coincide con l'oblio ma è richiesta di riconoscimento: il riconoscimento dell'essere umano al di là del suo

30 P. Ricœur, *Quel éthos nouveau pour l'Europe?*, in Aa.Vv., *Imaginer l'Europe*, a cura di P. Koslowski, Cerf, Paris 1992, p. 109.

31 Ivi, p. 111.

32 *Ibidem*.

33 P. Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 649.

crimine. Poetica della vita morale, potremmo dire, tuttavia utile a guardare il mondo in modo diverso soprattutto nella nostra epoca della complessità.

I modelli di incontro con lo straniero, pertanto, collocandoci in rapporto con le modalità, che di continuo abbiamo detto “altre” di essere nel mondo, tracciano come un oriente di ciò che dobbiamo fare, innanzitutto per conoscerle; in secondo luogo, per aprire con esse un dibattito; infine, per prendere posizione pro o contro, laddove ne va dei luoghi della giustizia, dell’uguaglianza, della pace, del rifiuto della violenza. Situazioni in cui ciascuno è chiamato a impegnarsi in prima persona nella e, a un tempo, al di là di qualsiasi differenza. In proposito, Francesca Brezzi parla di perseguire un «modello di un’identità distintiva che nasce dall’incontro delle diversità», giacché:

se ogni cultura è il risultato di un diverso percorso ibridativo, ne deriva la necessaria apertura all’alterità e il disegno di un antropocentrismo relazionale come superamento sia di sistemi olistici, sia riduzionistici [...] a favore di *sistemi soglia* [...] volti a ricomporre le dicotomie separative senza negare i domini di validità³⁴.

Partiti dalle piste di analisi del pensiero contemporaneo di Francesca Brezzi, a lei abbiamo voluto offrire un percorso all’interno delle possibilità positive che a quel pensiero si danno proprio muovendo dalla concretezza della quotidianità vissuta. Per concludere, vogliamo allora riportare quanto Ricœur diceva a proposito del compito del filosofo già in *Storia e Verità*. Il contributo del filosofo, il suo lavoro – egli diceva pertanto – consiste nella consapevolezza storico-temporale, che si esprime nella «capacità di riprendere le intenzioni lontane e le presupposizioni radicali di ordine culturale», soggiacenti alle «pulsioni civilizzatrici della nostra epoca». Su questa linea

non ci si deve vergognare di essere un “intellettuale”, come il Socrate di Valéry in *Eupalinos*, che è votato al rimpianto di non aver fatto nulla con le sue mani. Credo nell’efficacia della riflessione, perché la grandezza dell’uomo sta nella dialettica del lavoro e della parola; il dire e il fare, il significare e l’agire sono troppo mescolati perché una opposizione durevole e profonda possa essere istituita fra “*theoria*” e “*praxis*”. La parola è il mio regno e non ne ho per nulla vergogna; o piuttosto ne ho vergogna nella misura in cui la mia parola è partecipe della colpevolezza di una società ingiusta che sfrutta il lavoro; non ne ho punto vergogna originariamente, e cioè riguardo alla sua destinazione. Come universitario, credo nell’efficacia della parola che insegna; come insegnante di storia della filosofia, credo nella potenza chiarificatrice, anche per una politica, di una parola consacrata a elaborare la nostra memoria filosofica; come membro del gruppo di *Esprit*, credo nell’efficacia della parola che riprende riflessivamente i temi generatori di una civiltà in cammino; come ascoltatore della predicazione cristiana, credo che la parola possa cambiare il “cuore”, vale a dire il centro da cui sgorgano le nostre preferenze – e le nostre prese di posizione. In un certo senso, tutti questi saggi sono a gloria della parola, che riflette efficacemente e che agisce pensosamente³⁵.

La parola è il mio regno dice il filosofo: è l’augurio migliore che si possa rivolgere a chi ne assuma i contorni così ben delineati da Ricœur, ed è anche il riconoscimento più profondo che vogliamo offrire a Francesca Brezzi per il suo impegno intellettuale, sociale, umano.

34 F. Brezzi, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, cit., p. 277.

35 P. Ricœur, *Storia e Verità*, tr. it. di C. Marco e A. Rosselli, Marco editore, Lungro di Cosenza 1994, p. IX.



Giovanni Invitto

ALCUNE PREMESSE FILOSOFICHE Il problema della misura di sé

Il problema è duplice: a) possono essere quantificati i fattori soggettivi, cioè; si può dare una “misura” di sé? b) quale metodo ci consentirebbe di misurare, con modalità attendibili, la misura del sé? Non molto tempo fa ho pubblicato un libro su *La misura di sé tra virtù e malafede*¹ dove affrontavo la questione in maniera problematica. Il motivo dei dubbi era nel fatto – ed è – che spesso il soggetto confonde il sé oggettivo con i ruoli esercitati nella comunità o nel contesto pubblico. Era quello che dichiarava un poeta italiano a cavallo tra '800 e '900. Si tratta di Giovanni Pascoli che scriveva: «restar, sul puro limpido culmine,/ o uomini; in alto,/ pur umile: è il monte ch'è alto». In altre parole il messaggio era: io sono umile, è la vetta a cui sono pervenuto che è alta (*La Piccozza*, 1911). È quello del poeta un elogio della temperanza, della sobrietà e della misura di sé? Può essere semplicemente il riconoscere la confusione e/o l'identificazione del sé, non quantificabile, con gli spazi sociali che occupiamo e che possono essere quantificati e per, il loro peso sociale, possono essere posti in una graduatoria ideale.

Altro quesito in premessa: se, comunque, il fine della quantificazione è relativo alla qualità della vita, alla felicità – per usare un termine di facile lettura – i ruoli sociali sono strettamente connessi alla positività della vita interiore? Allora occorre essere temperanti: siamo ancora alla *mesotes* di cui parlava Aristotele? La qualità dipende dall'equilibrio che ognuno deve ritrovare in se stesso, in un sé che non è dato con la nascita biologica, ma che è costruzione permanentemente *in itinere*. Da ciò l'esigenza di tentare la cosiddetta “misurazione”.

Dovremmo misurare le nostre possibilità “in situazione”, avendo presente il cosiddetto “principio di Peter”. Questo *Principio di Peter*, elaborato da Laurence Peter e Raymond Hull, afferma che in un'organizzazione “meritocratica” ognuno viene promosso fino al proprio livello di incompetenza. Cioè, se una persona sa fare bene una certa cosa la si sposta a farne un'altra. Il processo continua fino a quando ognuno arriva al livello di ciò che non sa fare – e lì rimane senza ulteriori progressioni.

La situazione oggi è ancora più grave rispetto a come la descriveva Laurence Peter oltre quarant'anni fa, perché il concetto di “merito” è sempre più ambiguo. Potremmo chiederci se davvero si progredisce, nella percezione altrui, in rapporto alle competenze manifestate o ad altre situazioni. Si generano alcune domande conseguenti: come conoscere le proprie competenze e i propri livelli? Da quello che rendiamo? Dalla risposta che riceviamo dagli altri? Come quantificare tutto questo? Con quali strumenti e quali parametri?

Sartre ha detto che ci misuriamo sempre nello sguardo altrui. Per converso, Eraclito aveva

1 G. Invitto, *La misura di sé tra virtù e malafede. Lessici e materiali*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 158.

affermato: «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo logos»². Ma le domande rampollano senza tregua. Anche se si giunge a definirla, conviene confermare e rispettare la misura di sé a cui siamo pervenuti? E gli altri hanno la stessa nostra preoccupazione ed esigenza (etica)? Come attestare quella che riteniamo la nostra misura potenziale? Bastano i fatti? E chi “misura” la *qualità* dei nostri fatti?

Le domande non finiscono qui. Ne nascono altre: è produttivo per la nostra realizzazione e per la nostra crescita solidificare la misura che abbiamo percepito in noi? La risposta dovrebbe essere negativa perché, come Eraclito scrive, è «proprio dell'anima un logos che accresce se stesso»³. Certo, avere la “misura di sé” è una virtù primaria, in quanto evita tanto che ci si sovraesponga, producendo danni, quanto che ci si sottoesponga, non riversando nelle relazioni umane e nei ruoli occupati quanto potremmo dare. In un caso e nell'altro si è nella malafede, cioè, utilizzando il lessico di *L'Être et le Néant*, si mente a se stessi ma, per converso, si mente anche agli altri: quindi è anche una menzogna.

È strano e significativo insieme che sia stata la filosofia antica a porsi ripetutamente il problema della conoscenza di sé, tanto tramite il senso pieno che si assegnava allora al termine *anima*, quanto in quello della misura di se stessi. Nel *Fedro*, Platone fa dire a Socrate: «Io invece del tempo libero da consacrare a tali indagini non ne ho davvero, e questa ne è la ragione, mio caro. Non sono ancora in grado di raggiungere, secondo il precetto del fido, la conoscenza di me stesso»⁴.

Eraclito aveva detto prima: «Ho indagato me stesso»⁵, ma aveva posto anche una soglia in questo percorso, se è vero quanto riferito da Giamblico, cioè: «Assai meglio Eraclito ritenne che le opinioni umane sono soltanto “giochi di fanciulli”»⁶. Ancora Eraclito affermò che a tutti gli uomini è dato conoscere se stessi e non andare oltre «il limite». Si tratta, quindi, di un limite che presume una quantificazione e misurazione preventive derivate dalla possibile conoscenza di sé. Il limite eracliteo chi lo stabilisce? Ognuno per se stesso? Oppure conviene adagiarsi nell'*aurea mediocritas*?

Il tema della misura torna più volte anche nel pensiero novecentesco. Prendiamo la pensatrice spagnola María Zambrano che parla, sì, di una “misura”, ma di una misura non del singolo bensì dell'uomo in generale. Zambrano cita un poeta e un filosofo, cioè Baudelaire e Kierkegaard:

Dopo l'ultima generazione romantica, abbiamo una correzione di rotta. A Victor Hugo succede Baudelaire. E a Schelling, Kierkegaard. Si direbbe che questi due successori, che avrebbero meritato di essere coetanei, portino una cosa essenziale: misura, coscienza. L'uomo tra nubi di fuoco scende sulla terra, apre gli occhi e si ritrova ad essere uomo. Uomo che vive nell'atmosfera della creazione, ma come creatura, non come artefice⁷.

2 Eraclito, framm. 45 [71], Diog. Laert. IX 7 in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, tr. it. Di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza 1986, p. 206.

3 Ivi, framm. 115 [0]. Stob. *Flor.* III 1, 180 a p. 219.

4 Platone, *Fedro*, 229 E-230 A

5 *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., framm. 101 [80], Plutarch. *Adv. Col.* 20 p. 1118 c., p. 216.

6 Ivi, 70 [79 n]. Iambl, *de an.* [Stob. *ecl.* III 1, 16], p. 212.

7 M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, tr. it. e intr. di P. De Luca, Pendragon, Bologna 1998, 2002, p. 87.

Qui stiamo parlando di genere umano, di umanità e non di singoli uomini. Per esempio, dice la filosofa spagnola, la forza dell'amore nel mondo, una volta stabilita l'orbita dell'universo secondo la *misura* umana, risiede nella furia della passione e la passione è un residuo divino nell'uomo. Perciò la passione è anche demoniaca, vale a dire estranea all'uomo, non a sua *misura*.

Sempre la Zambrano ricuce due teorie della *misura*: quella antica del numero che «perfeziona tutte le cose adattandole all'anima mediante la sensazione», e quella moderna che comprovava la prima, molti secoli dopo, con la psicologia fisiologica «così ingiustamente disprezzata nei nostri giorni», quando Fechner aveva enunciato la legge secondo cui la sensazione è il logaritmo dell'anima. I numeri, quindi, non sarebbero estranei alla manifestazione delle cose all'anima. E ritorna il *quantum*, con un riferimento importante, perché l'anima è simile a una mano: quindi misura e si misura.

Tutto ciò, in termini di *economia esistenziale*, è produttivo per la nostra realizzazione? È virtù la razionalizzazione totale, tramite la misura del sé, del nostro essere nel mondo? Dobbiamo e possiamo comporre ragione e passione? Oppure ci sono un'età della passione e un'età della ragione? La risposta potrebbe essere che sono soprattutto gli altri a “misurarci” e a gestirci secondo la “loro” misura. Simone de Beauvoir, quando scriveva *La terza età*, nel 1970, aveva sessantadue anni e affermava qualcosa di molto triste sulla vecchiaia:

È una cosa che l'opinione comune vuole ad ogni costo ignorare. Se i vecchi manifestano gli stessi desideri, gli stessi sentimenti, le stesse rivendicazioni dei giovani, fanno scandalo; in loro, l'amore, la gelosia, sembrano odiosi o ridicoli, la sessualità ripugnante, la violenza irrisoria. Essi devono dar l'esempio di tutte le virtù. [...] L'immagine sublimata di se stessi che si propone è quella del venerabile Saggio, aureolato di capelli bianchi e ricco d'esperienza, che guarda alla condizione umana da un'altissima cima. [...] Spingiamo talmente in là quest'ostracismo addirittura da rivolgerlo contro noi stessi: ci rifiutiamo di riconoscerci nel vecchio che noi stessi saremo⁸.

Pertanto il problema è tra ognuno di noi, gli altri e la comunità “misurante”. Sono, oggi, i temi della visibilità e cittadinanza, dell'eguale/diseguale. Si è Altri di fronte all'Io, al Soggetto pensante. Perciò, l'altro può essere inteso come consimile o come diverso o come nemico. Però non si può ignorare un ulteriore elemento già ricordato, cioè che alterità e diversità sono reciproche. Se l'altro è diverso da e per me, io sono diverso da e per l'altro.

Non va neanche dimenticato che non stiamo parlando in astratto, ma stiamo parlando di un contesto storico ben preciso nel quale, per esempio, la stessa nozione di ragione è relativa alla tradizione dell'Occidente. In quell'Occidente per il quale l'Essere era il *Logos*, il *Cogito* è stato per secoli l'unico fondamento del *sum*. Sulla base di quali parametri occorre misurare e quantificare? Tornando all'endiadi altro-comunità, ricordiamo l'antico *beati monoculi in terra caecorum*. Ebbene, chi è il “diverso” in quella situazione: i ciechi o il guercio? Chiediamoci ancora: se non ci fosse quello con un solo occhio, quale sarebbe la normalità, la *normoabilità* in quel gruppo umano?

Il parametro misurante del sociale, quindi, è sempre quello dell'occhio collettivo, dello sguardo che la comunità e la sua cultura, con i loro modelli egemonici, esercitano sull'al-

8 S. de Beauvoir, *La terza età*, tr. it., a cura di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1988, p. 13.

tro. Una poetessa italiana, Sibilla Aleramo, rivendicava il diritto di vivere come ognuno pensa di vivere, senza preoccuparsi dell'altro:

Io non ho il dovere di vivere, ma neanche quello di non vivere. *Io sono*. E così come sono *mi piaccio*. Amo la mia realtà, che riflette, ripeto, tutta la vita. E per mantenerla non ho necessità di credere in alcuna missione. Non ho da render conto della mia esistenza che a me stessa. Ma ecco, questo io, col suo istinto d'amore, di bellezza, d'armonia è infinitamente tirannico, ed esige *per sé* i più folli sforzi, compensandoli, è vero, con tali premi che avvicinano per attimi la sostanza umana alla universale. *Io sono la schiava del mio istinto di grandezza*. Il giorno in cui, per qualsiasi circostanza, quell'istinto cederà, tutto sarà finito, semplicemente. Ma finch'io vivo, io esalterò la mia realtà, per me stessa⁹.

Nietzsche, forse più saggiamente, non esclude la misurazione quantificante, ma avverte anche una incapacità unita a una scelta negativa dell'uomo rispetto al conoscersi: «Noi che cerchiamo la conoscenza, ci siamo sconosciuti, noi stessi ignoti a noi stessi, e la cosa ha le sue buone ragioni. Noi non ci siamo mai cercati, e come avremmo mai potuto un bel giorno, trovarci?»¹⁰.

Pertanto è certo, per chi scrive, che la quantificazione sia elemento utile e indispensabile al singolo, alla comunità, alle istituzioni. Quasi giungeremmo a una "programmazione del sé", come avviene, dagli anni Sessanta/Settanta, per l'economia occidentale. In quel settore la misurazione è indispensabile per produrre una pianificazione economica che tenga conto di due cose: delle risorse e dei bisogni dei soggetti. Questa prassi pare non essere "esplicitamente" avvertita dal soggetto per ciò che concerne la propria *ex-sistentia*, cioè il proprio "star fuori" da sé, il proprio manifestarsi, perché il parametro del soggetto è, sì, sempre uno solo per tutti, cioè lo "star bene in se stesso e con se stesso". Ma le modalità dello star bene variano da soggetto a soggetto: per il capitano d'industria il parametro è uno, per l'impiegato è un altro, per la casalinga ancora un altro e così via.

Il soggetto sviluppa questa algebra del vissuto, talvolta o spesso, in maniera inconsapevole, che sicuramente aiuta nell'autoconoscenza e nella programmazione di sé che ognuno, inevitabilmente, deve fare e fa, pena l'alienazione, l'affidare ad altri la gestione del nostro esistere. Questa, in fin dei conti, è un'autoprogettazione sulla base della "misura di sé" che, pur non essendo sempre consapevole ed esplicita, è comunque il parametro sottinteso di ogni scelta dell'uomo.

9 S. Aleramo, *Orsa minore. Note di taccuino e altre ancora*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 103. Il testo era stato già pubblicato da Mondadori nel 1938.

10 F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di F. Masini, intr. di S. Moravia, Newton Compton, Roma 1977, p. 39.

Benedetto Ippolito

**TEORIA DELLA CONOSCENZA
E TEOLOGIA
NELLO *SCRIPTUM* DI PIETRO AUREOLO**

Nella ricca produzione filosofica del XIV secolo un posto di grande rilievo occupa sicuramente lo *Scriptum super primum Sententiarum* di Pietro Aureolo¹. Quest'opera, infatti, non è soltanto uno dei tanti commenti al *Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo, scritti nel medioevo, ma è un resoconto dettagliato e straordinariamente profondo delle diverse opinioni filosofiche in merito a tutte le grandi questioni della teologia, un documento di straordinario interesse storico².

All'interno di questa vasta raccolta enciclopedica e sistematica di questioni, elaborata da Aureolo in ben quarantotto distinzioni³, particolarmente importante è il *Prooemium*⁴, un'introduzione metodologica che precede lo scritto vero e proprio, interamente dedicato, come tradizione imponeva, al soggetto della teologia. È, infatti, proprio all'interno di questo discorso preliminare che l'autore si trova costretto, per potere definire il ruolo e la competenza scientifica della teologia, a dare conto di tutto il complesso dibattito che si stava sviluppando allora in merito alla questione⁵, avanzando soltanto alla fine una soluzione propria, e, tra l'altro, solo parzialmente risolutiva⁶.

Nelle pagine che seguono, dunque, mi concentrerò esclusivamente sul *Prooemium* allo *Scriptum* di Aureolo, e, in particolare, sul problema relativo al concetto di teologia, lasciando

-
- 1 Cfr. l'interessante saggio dedicato ad Aureolo da O. Grasso in *Storia della teologia medioevale*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
 - 2 A tale riguardo è estremamente interessante ed importante l'*Introduzione* di M. Buytaert all'edizione critica delle prime IIX distinzioni dello *Scriptum*. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, New York 1952.
 - 3 L'opera citata riproduce soltanto le prime otto Distinzioni. Per le restanti si deve fare riferimento all'edizione del 1596. Esiste, poi, un'edizione critica, curata presso il Departement of Church History della Faculty of Theology dell'Università di Copenhagen, da Russel Friedman / Lauge Nielsen, presentata, per adesso parzialmente, in un sito internet dedicato ad Aureolo.
 - 4 Ivi, pp. 127-329.
 - 5 È sicuramente necessario rilevare l'importanza che ancora oggi conserva lo splendido saggio introduttivo all'edizione, citata nella nota precedente, del 1952 curata dal "Franciscan Institute di New York" di M. Buytaert. Il curatore spiega molti dettagli storici dell'opera di Aureolo. Cfr. M. Buytaert, *Introduction*, cit., pp. VII-XXVII. Importante è anche la catalogazione dello *Scriptum* databile intorno al 1316-1318. Cfr. ivi, p. XIII.
 - 6 Si può parlare di una soluzione soltanto parzialmente originale, perché, come vedremo d'appresso, Aureolo si muove nella linea teologica aperta da Scoto, anche se interpretandola a suo modo, con sfumature molto personali. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Sect. 2, 4, 113-125.

a margine necessariamente tutto ciò che non ha direttamente attinenza con questo argomento specifico.

1. *Il proœmium dello scriptum e la nuova impostazione teologica di Aureolo*

Il *Proœmium* allo *Scriptum super primum Sententiarum* di Pietro Aureolo costituisce una sorta di trattato a se stante, un lungo percorso filosofico finalizzato alla comprensione della natura e dell'intrinseca possibilità di pensare una scienza teologica⁷. Esso è costituito da cinque questioni, che presentano lo studio della teologia secondo una logica abbastanza comune nel XIV secolo⁸.

Il punto di partenza deve costituirsi in relazione all'*habitus* che deve essere posseduto per poter elaborare tale scienza⁹. Esso, infatti, potrebbe basarsi sia sulle naturali capacità dell'intelletto umano e sia sull'esclusiva adesione umana alla verità rivelata mediante l'atto di fede¹⁰. Il problema centrale è qui quello della natura della scienza teologica, e, in particolare, del rapporto che deve stabilirsi tra la ragione umana e gli articoli di fede creduti.

La prima grande opinione in merito alla questione, riportata dall'autore, è quella di Tommaso d'Aquino, il quale aveva sostenuto con forza una concezione scientifica della teologia, fondata sull'adesione della ragione umana alla superiore verità della Rivelazione¹¹. Aureolo chiama, non senza causa, questa concezione *subalternatio*¹². Ciò che rende, infatti, la scienza teologica umana subalterna è la sua necessaria relazione alla scienza divina come origine e fonte della verità: una relazione che non potrebbe compiersi senza il ruolo subalternante svolto dagli articoli di fede, nella cui adesione avviene anche la creazione dell'*habitus* proprio del teologo¹³.

7 Molto interessante, da questo punto di vista, è sicuramente la *Summa et recollectio eorum, quae in sequenti opere LXXV quaestionibus continentur* posta all'inizio dell'edizione critica americana. In tale indice, composto dallo stesso Aureolo, nella copia manoscritta regalata al Papa Giovanni XXII, conservata nel *Codex Borghese 329*, si trova un elenco dettagliato dei Titoli delle Distinzioni, delle Questioni e degli Articoli di tutto lo *Scriptum*, e non soltanto della parte edita. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., pp. 13-124.

8 A tale riguardo, particolarmente interessante è notare l'influenza avuta dal *Prologo* dell'*Ordinatio* di Scoto. Infatti nel concepire la propria suddivisione, Aureolo segue in parte l'organizzazione della materia teologica fatta dal Dottor Sottile. Cfr. I. D. Scotus, *Ordinatio*, Prol. Q. 1-2.

9 Il concetto di *habitus* è veramente essenziale in tutta la trattazione di Aureolo, anche se non è facile stabilire la portata semantica che viene attribuita dal Francescano al termine in questione. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., p. 132 e ss.

10 *Ibidem*, «Aggredientibus itaque pro introductione totius divinae scientiae inquirendum occurrit: Utrum studio theologiae et solo naturali ingenio aliquis habitus acquiratur alius a fide?».

11 T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 2, res.: «Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioria scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum».

12 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Proœm., Sect. 1, 2: «Quod teologia sit scientia subalterna».

13 Aureolo è molto chiaro nel proposito di attribuire questa posizione a Tommaso, e nel ritenere in una concezione teologica come quella di Tommaso necessario l'atto di fede. Cfr. *Ibidem*, «Sola fides est

Aureolo non sembra persuaso dell'adeguatezza della proposta di Tommaso, perché è convinto che il procedere stesso della teologia non si costituisca a partire dagli articoli di fede, ma, piuttosto, a partire da principi che giustificano gli articoli stessi che sono creduti come conclusioni certe e assolute¹⁴.

D'altra parte, Aureolo non accetta neanche l'alternativa concezione della teologia, sostenuta principalmente da Goffredo di Fontaines¹⁵. Secondo questo autore, infatti, l'abito teologico deriverebbe direttamente dalla Sacra Scrittura, senza altra mediazione conoscitiva¹⁶. Ma, l'abito teologico non proviene dalla semplice lettura del Testo Sacro, bensì dalla comprensione di esso. E tale comprensione presuppone già costituito l'abito che vorrebbe ottenere, senza pertanto permetterne una giustificazione¹⁷.

Ispirandosi all'impostazione di Scoto¹⁸, Aureolo può proporre la propria soluzione, puntando inizialmente a cogliere la natura e, soprattutto, l'origine specifica dell'*habitus* teologico¹⁹. Comprendere, infatti, come possa esservi questa facoltà equivale a conoscere la reale portata scientifica della teologia.

La prima tesi sostenuta da Aureolo è che l'*habitus theologicus* non può essere identificato con l'atto di fede; perché questo equivarrebbe ad accettare una conclusione e un fatto, e non a giustificarne, dal punto di vista dimostrativo, il fondamento²⁰. A rendere possibile l'adesione agli articoli della fede non può essere neanche la fede stessa a cui si aderisce, altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso, non riuscendo a spiegare il fatto che soltanto alcuni aderiscono alla fede e non tutti coloro che ne conoscono i contenuti.

D'altra parte, la forza dell'argomento tradizionale risiede nel fatto che, almeno nell'impo-

sufficiens habitus respectu principiorum scientiae subalternae».

- 14 Tutte le obiezioni escogitate da Aureolo si reggono su questo presupposto, chiaramente espresso in questa lapidaria affermazione: «Ergo articoli fidei non sunt principia in theologia nostra, immo magis conclusiones». Cfr. *ivi*, Proëm., sect. 1, B, 1 a, 25.
- 15 Cfr. G. De Fontibus, *Quodlibet III, IV*, edit. J. Hoffmans (Les Philosophes Belges).
- 16 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Proëm., Sect. 1, d, 60: «Quapropter, alii dicere voluerunt quod theologia pro tanto dicitur scientia, quia est habitus, quo sciuntur contenta in Divina Scriptura et intellectus eorum et expositio».
- 17 *Ivi*, p. 63: «Ergo studens in Biblia non acquiritur habitum, quo sciat quid est scriptum sed quo cognoscat de Deo id quod scribentes cognoverunt».
- 18 Il riferimento a Scoto appare quanto mai importante, se si pensa alla risonanza della concezione che Scoto aveva proposto nell'*Ordinatio*. Una teologia che può essere scienza solo se viene intesa non sulla base della scientificità stabilita da Aristotele: «Dico quod secundum illam rationem scientiae positam *I Posteriorum*, quae requirit necessitatem obiecti, non potest de eis esse scientia, qui conoscere contingens ut necessarium, non est conoscere contingens; tamen secundum quod Philosophus accipit scientiam in *VI Ethicorum*, ut dividitur contra opinionem et suspicionem, bene potest eis esse scientia, quia et habitus quo determinate verum dicimus». Cfr. I.D. Scotus, *Ordinatio*, Prol., Pars 4, q. 1-2, 212.
- 19 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Proëm., Sect. 1, d, 91: «Quando acquiritur habitus proprie theologicus?».
- 20 Mi pare molto importante questo argomento sostenuto dal Dottore Francese: «In fidei, qui habet propositiones probabiles et expositiones terminorum et cetera quae sunt dicta respectu credibilium veritatum, concurrunt quidam caesae sufficientes ad causandum aliquem habitum intellectualem, cum lumen intellectus naturale sit agens principale, et propositiones ut instrumenta ad acquirendum intellectualem habitum [...]; ergo ex istis causabitur aliquis habitus in intellectu fidelis. Sed manifestum est quod non fides, quia prius de illa veritate fidem habebat; igitur aliquis alius». Cfr. *Ivi*, p. 93.

stazione datane da Tommaso, esso sembra realmente dare una giustificazione alle richieste di Aureolo, rispondendo a queste esigenze fondative²¹. Il parallelismo, infatti, tra l'*habitus principiorum* e l'*objectum fidei* mostra che se gli articoli di fede sono l'oggetto della teologia, l'*habitus principiorum* si costituisce come un vero e proprio *lumen principiorum*, un presupposto attuale e causale dell'atto di fede²².

Aureolo, come ha fatto notare Stephen Dumont, sembra preferire avvicinarsi piuttosto alla posizione di Enrico di Gand²³, muovendosi in modo ambiguo e sfuggente rispetto all'opinione tradizionale e giocando astutamente sulle sfumature.

Benché, infatti, l'*habitus theologicus* non sia propriamente identificabile con l'oggetto creduto, esso non può neanche essere identificato troppo rapidamente con l'atto mediante il quale si aderisce alla Rivelazione²⁴. Questo *habitus adhaesivus* trasformerebbe l'assenso in una *opinio*, cioè in un atto assolutamente irrazionale e immotivato²⁵. Una volta negata la giustificazione dell'atto di fede nell'attitudine adesiva della fede stessa, mediante la quale si sarebbe solo in condizione di dare l'assenso, ma non di darlo direttamente alla verità²⁶, Aureolo si avvia verso la soluzione della questione, indicando l'autenticità del vero *habitus theologicus* nell'esplicitazione del suo contenuto reale.

Aureolo è convinto, cioè, che all'abito teologico sia legato una comprensione, cioè un'attitudine e una capacità particolare di intendere e immaginare ciò che si crede²⁷. E questo carattere conoscitivo specifico deve necessariamente precedere l'adesione vera e propria ai contenuti creduti²⁸.

Il teologo, per poter elaborare la propria scienza, deve essere in grado di avere un ampliamento della propria capacità speculativa naturale, per mezzo della quale possa così accedere

-
- 21 T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 7, risp.: «Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo: idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis».
 - 22 In fondo si può affermare, come ha fatto notare Chenu, che vi è un rapporto speculare tra l'intelletto che si muove verso l'oggetto di fede, gli articoli creduti, e l'intelletto che immediatamente coglie i primi principi logici e gli oggetti sensibili. Cfr. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris, 1957.
 - 23 Cfr. S. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum», V. 64, 1989. H. De Gandavo, *Quodlibeta*, Quodl. VIII, 14 : «Intelligere autem est verum aliquid cognoscere perspicue per medium certius ex sensus cognitione in primis certificatum, quemadmodum conclusiones intelligimus intellectu medio proprio notiori complexo et applicatio».
 - 24 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, op. cit., Procem., Sect. 1, d, 96: «Huiusmodi habitus non est adhaesivus, nec est aliquem assensus causans in intellectu respectu credibilium veritatem».
 - 25 *Ibidem*: «[...] esset habitus adhaesivus, esset opinio, quod omnino dici non potest, tum quia nimis esset indignus habitus theologicus, tum quia opinio includit essentialiter formidinem et sic sequeretur quod habitus theologicus fidelem facere formidare circa veritates, de quibus fidelis simplex nullatenus formidat».
 - 26 Ivi, p. 111: «Ex praedictis quidam evidenter potest concludi quod habitus theologicus, qui causatur ex propositionibus probabilibus et manuductionibus et expositionibus terminorum atque similibus, non sit habitus adhaesivus aut causans aliquem assensus in intellectu fidelis».
 - 27 Ivi, p. 112: «Quod homo aliquam propositionem non clare imaginetur aut capiat, quam tamen credit fermissime esse veram...».
 - 28 *Ibidem*: «Omnis enim habitus, qui facit aliquid imaginari melius per intellectum absque omni adhaesione, est habitus declarativus».

in modo più profondo alla verità rivelata²⁹. Per questo, Aureolo riconosce la necessità di un potenziamento sovranaturale delle facoltà ordinarie per giustificare la partecipazione umana alla verità teologica³⁰.

Questo abito teologico, propriamente da concepirsi come una dilatazione sovranaturale dello spirito, ottenuto mediante la grazia, è una sorta di virtù intellettuale che predispone e mette in condizione di partecipare ai misteri di Dio³¹. Ed è proprio partendo da questa precisa consapevolezza che Aureolo s'indirizza verso l'ulteriore indagine sulle condizioni gnoseologiche che rendono possibile all'uomo, anche nello stato attuale in cui si trova, l'esercizio teologico.

2. Lo statuto conoscitivo dell'uomo: la disputa sul lumen viatoris

Proprio all'inizio della Seconda Sezione del *Prooemium*, Pietro Aureolo apre la questione fondamentale del *lumen viatoris*, cioè della potenza intellettuale realmente ed attualmente posseduta dal teologo.

La prima autorità con cui egli deve confrontarsi è Enrico di Gand³². Quest'ultimo si era fatto sostenitore, infatti, della presenza di questa particolare potenzialità dell'intelletto, donata da Dio, la quale, elevando e rendendo conforme al suo oggetto, predisporrebbe l'uomo all'adesione e alla comprensione della fede³³. Il rapporto tra Dio, donatore della luce, e l'intelletto umano, recettivo di essa, viene pensato secondo lo schema aristotelico della potenza e dell'atto: Dio potenzia l'intelletto non tanto elevandolo ad una comprensione sovranaturale, ma conferendogli una speciale capacità di apprendimento della verità. Si tratta, in altri

29 Ivi, p. 117: «Habitus ... habet vere rationem sapientiae virtutis intellectualis ... et illud lumen et intelligentia, de qua sancti faciunt mentionem, et ad quam conatur pervenire suis disputationibus et tractatibus quo componunt».

30 Questo potenziamento della facoltà conoscitiva era stato sostenuto con forza, anche se in modo diverso, sia da Tommaso e sia da Enrico di Gand. Probabilmente, Aureolo non si rende conto della profonda differenza tra la posizione di Tommaso e quella di Goffredo di Fontaines, a cui sembra spesso ricondurla: Tommaso, infatti, aveva parlato della grazia come reale potenziamento delle facoltà umane. Cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 13, risp.: «Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formatur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipiamus; sicut apparet in visionibus prophetalibus». Cfr. H. De Gandavo, *Summae Quaestionum Ordinariarum*, 13, 6: «Tertio modus est medium quo cognoscuntur credita, non solum auditu nec apparentia rei quasi visu, sed ex rationis evidentiis, qua intellectui conspicuum est naturam rei sic se habere sicut fides tenet».

31 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Prooem., Sect. 1, d. 129: «Habitus ex theologico studio acquiratur, quoniam habitus alius a fide declaratives credibilium, et in nullo faciens adhaerere, qui est intellectualis virtus, quae sapientia nuncupatur, non quidem sapientia quae scientia sit, sed quae est intellectus, lumen, 'intelligentia nobilissimorum natura' ... dicentis».

32 Ivi, Sect. 2, 1: «Rationes Henrici pro lumine enumeratur». Enrico era stato, nell'ultimo trentennio del Duecento, il grande sostenitore di questa tesi, come abbiamo visto nel precedente paragrafo.

33 Aureolo riassume questa tesi di Enrico così: «Et videtur quod dari possit lumen aliquod, vigorans et elevans intellectum, sub quo articuli fidei clare intelligatur, ita quod, ex ipsis sic intellectis, conclusiones deductae scientifice cognoscantur».

termini, di un lume intermedio tra l'oscurità della fede e l'evidenza intuitiva³⁴.

Vale la pena leggere per intero l'esposizione fattane da Aureolo:

Inter species maxime distantes ab invicem, Deus potest facere mediam; sed lumen gloriae et lumen fidei aenigmaticum maxime a se distant specie. Ergo potest Deus dare medium lumen minus quidam lumen gloriae, maius autem lumine fidei, in quo articoli scientificè cognoscantur³⁵.

Si tratta, dunque, di uno spazio conoscitivo intermedio tra la pura e completa visione dei beati e l'oscura e deficitaria adesione semplice della fede.

La seconda opinione, diametralmente opposta a questa, è quella di Goffredo di Fontaines, il quale aveva risolutamente negato la possibilità di questa illuminazione addizionale, dato che essa sarebbe posseduta perennemente da chi professa la fede, vanificando la fondamentale ed essenziale libertà del credere³⁶. In altri termini, se il teologo possedesse un *lumen medium viatoris*, non avrebbe più bisogno di ricorrere alla *lectio divina*, e, soprattutto, non potrebbe più scegliere di credere, perché possederebbe in se stesso già una conoscenza necessitante, sia pure a livello parziale, del mistero rivelato.

Ecco che per risolvere l'*impasse*, Aureolo decide di procedere nella via inaugurata da Scoto, con la celebre distinzione tra la *cognitio abstractiva* e la *cognitio intuitiva*, seguendo la quale egli ritiene di poter trovare una soluzione valida alla diatriba³⁷.

3. Notitia intuitiva e notitia abstractiva

Prima di affrontare direttamente la questione del rapporto tra la conoscenza intuitiva e la conoscenza astrattiva, nell'elaborazione di Aureolo, è necessario ripercorrerne la genealogia. Il riferimento obbligato è, ovviamente, Giovanni Duns Scoto.

Quest'ultimo, infatti, nell'*Ordinatio* aveva introdotto il celebre binomio intuitiva-astrat-

34 Vale la pena ritornare sul già citato saggio di Dumont, il quale chiarisce molto bene la concezione di Enrico. Cfr. S. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, cit., pp. 585-594.

35 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Proëm., Sect. 2, 1, 7. Cfr. H. De Gandavo, *Quodlibeta*, Quodl. XII, q. 2; *Summa Quaestionum Ordinarium*, q. 2, a. 1.

36 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Proëm., Sect. 2, 50: «Et innititur ista positio huic quam maxime quod tale lumen, si daretur, non posset stare cum fide». Aureolo, a prescindere dalla corretta interpretazione che riesce a dare di Goffredo, accentua l'opposizione tra i due teologi per avanzare una risposta mediatrice, seguendo l'insegnamento di Scoto. Cfr. G. De Fontibus, *Quodlibet VIII*, q. 7. Molto interessante è il commento che fa Dumont di questa contrapposizione. Cfr. S. Dumont, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, op. cit., pp. 585-589.

37 È interessante osservare come in questa Seconda Sezione del *Proæmium* Aureolo ci permetta effettivamente di cogliere la vera genealogia di questa controversa distinzione gnoseologica, offrendoci, al contempo, una nuova posizione teoretica originale ed inedita rispetto a quella di Scoto. Ci viene di osservare, tuttavia, che una retta comprensione del concetto di *lumen fidei*, esposto da Tommaso nella *Summa*, forse avrebbe permesso una risoluzione più adeguata e convincente di quella fornita qui dal teologo francescano. Cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 12, a. 4, 5, 13; 2-2, q. 8, a. 1.

tiva per spiegare le caratteristiche specifiche della cognizione angelica³⁸. Per poter capire come possa una sostanza semplice avere una conoscenza di Dio che non sia una visione diretta dell'essenza divina, il Dottor Sottile, infatti, aveva pensato a questa distinzione, dando una risposta geniale:

Hac ergo distinctione praemissa, ad quaestionem respondeo quod licet secundum communiter loquentes non possit angelus ex puris naturalibus habere cognitionem Dei intuitivam, tamen non videtur negandum quin possit naturaliter habere cognitionem eius abstractivam³⁹.

La differenza è, quindi, tra la conoscenza della *species Dei* e la conoscenza dell'*essentia Dei*⁴⁰. Quest'ultima è possibile soltanto a Dio, mentre la prima può essere possibile alle intelligenze semplici, perché non presuppone l'intuizione del suo *essere*, bensì soltanto la presenza dell'immagine di Dio nell'intelletto creato⁴¹.

Successivamente, nelle *Quaestiones Quodlibetales*, Scotus riprende la distinzione intuitiva-astrattiva, allargandone l'applicazione anche all'ambito della conoscenza umana⁴². La geniale intuizione del Dottore Francescano permette così di riformare in modo assolutamente originale il concetto classico di astrazione in rapporto, questa volta, alla nozione di *relatio*.

Per esservi conoscenza, deve esservi nell'uomo una certa operazione che si configuri in relazione ad un oggetto⁴³. Ora, questa relazione, tuttavia, non necessariamente deve destinarsi ad un oggetto reale. Talvolta, infatti, noi conosciamo degli oggetti esistenti, mentre altre volte conosciamo degli oggetti che prescindono dall'esistenza reale⁴⁴. Nel primo caso abbiamo una conoscenza intuitiva, mentre nel secondo caso abbiamo soltanto una conoscenza astrattiva.

Questo secondo tipo di conoscenza si differenzia dal primo proprio per il fatto che la relazione non termina realmente ad un oggetto esistente, ma solo ad un oggetto attitudinale e potenziale⁴⁵. Ora è proprio in relazione alla differenza degli oggetti appresi, e in relazione al contenuto che viene afferrato, che Scotus fa leva per distinguere la *notitia intuitiva* da quella

38 I.D. Scotus, *Ordinatio*, II, Dist. 3, pars 2, q. 2 : «Utrum angelus habeat notitiam naturalem distinctam essentiae divinae».

39 *Ibidem*, B, 324.

40 *Ibidem*, «Quod species aliqua distinte repraesentet illam essentiam, licet non repraesentet eam ut in se praesentialiter existentem».

41 Anche Tommaso aveva peraltro concepito una distinzione analoga, parlando appunto della cognizione angelica come una conoscenza della *species intelligibilis*: «Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales». Cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 2, resp..

42 Cfr. I.D. Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, XIII : «Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti, vel essentialiter relativi».

43 *Ivi*, p. 6: «Quod in operatione necessario est aliqua relatio realis ad objectum».

44 *Ivi*, p. 8: «Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit objectum in sua propria existentia actuali [...] Aliqua etiam est cognitio objecti, non ut existentis in se, sed vel objectum non existit, vel saltem illa cognitio non est ejus, ut actualiter existentis».

45 *Ivi*, p. 13: «Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario existentis, ut existentis, non necessario habet relationem actualem ad objectum, quia relatio realis actualis non requirit per se terminum realem et actualem; tamen iste secundus actus potest poni habere ad objectum relationem realem potentialem, et hoc primam, de qua in precedenti membro dictum est, scilicet mensurabilis vel dependentiae; non autem secundam, scilicet unionis vel attingentiae».

abstractiva nell'essere umano. Benché, infatti, la conoscenza astrattiva sia più povera di contenuto rispetto all'intuitiva⁴⁶, tuttavia, per la sua indipendenza dai contenuti esistenti, essa si trova ad avere una potenzialità conoscitiva superiore, ed una indipendenza contenutistica trascendente, rispetto all'intuitiva⁴⁷. L'indipendenza dal vincolo all'esistente della *cognitio abstractiva* permette di riconoscere all'uomo una forza ed una potenzialità che oltrepassa il sensibile e lo sperimentabile, aprendo la sua intelligenza alla conoscenza di Dio.

È questa la ragione per cui Aureolo decide di affrontare la questione dell'*habitus theologicus* a partire dall'impostazione gnoseologica di Scoto⁴⁸: essa, infatti, si mostra come una soluzione percorribile ed efficace⁴⁹, benché l'autore dello *Scriptum* non sembri tuttavia disponibile ad accoglierla *in toto*⁵⁰.

È proprio a questo punto che Aureolo arriva alla sua tesi originale, presentandola appunto, come un'integrazione di quella di Scoto⁵¹.

Egli inizia riassumendo le quattro condizioni, poste da Scoto, per definire la conoscenza intuitiva: *rectitudo, praesentialitas, actuatio obiecti e positivo existentes*⁵². Ma, queste caratteristiche, lungi da essere elementi distintivi, possono facilmente abbracciare le caratteristiche di entrambi i tipi di conoscenza, perché anche nel caso della conoscenza astrattiva noi abbiamo di fronte rettamente, presenzialmente e oggettivamente un'entità conosciuta⁵³.

L'elemento che accomuna, dunque, le due conoscenze è la *formalis apparitio*, cioè la presenza di qualcosa alla conoscenza: dunque, occorre cambiare il punto di osservazione, e non partire più dalla presenza o dall'assenza dell'oggetto effettivo, ma dalla diversa modalità in cui le diverse cose, i diversi oggetti, appaiono al soggetto conoscente⁵⁴. In questo modo, è possibile operare un vero e proprio capovolgimento del punto di vista di Scoto, passando

46 Ivi, p. 14: «Quia non convenit fundamento, quantum est ex parte ejus, nec sibi competeret in actu, si terminus non est natus per illum actum attingi, ut actus existens».

47 *Ibidem*, «Prima autem relatio non potest esse nisi actus existentis, et non ut obiecti cogniti per aliquem actum reflexum, nec per intellectum comparati. Ex hac differentia sequitur alia, scilicet quod secunda relatio est rationis, quantum est ex parte utriusque extremi».

48 P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, cit., Sect. 2.

49 Aureolo, per dirimere l'antitesi che abbiamo tratteggiato tra Enrico e Goffredo, fa intervenire Scoto quasi come un giudice mediatore. Cfr. *ivi*, a. 2: «Considerandum est aliqui, ad veritatem propinquius accedens, dixerunt quod Deus potest dare lumen, quo termini articulorum sub conceptibus propriis cognoscatur, ut Deus sub ratione deitatis proprie et distinte; quod quidam lumen non esset aliud quam abstractiva notitia de nuda et mera essentia deitatis».

50 Poco oltre il brano citato, estratto dal secondo articolo, Aureolo enuclea la propria tesi come un'obiezione a quella di Scoto. Sembra, tuttavia, che più che di un'obiezione, si tratti di un'emendazione, visto che egli ne mantiene la terminologia.

51 *Ivi*, Sect. 2, 102, b: «Secundum in quo deficit opinio Scoti, et datur vera definitio notitiae intuitivae et abstractivae».

52 Non è possibile citare delle parti soltanto, data l'importanza del testo a cui si rimanda per una lettura integrale. Cfr. *Ivi*, Sect. 2, 102, b.

53 *Ibidem*, «Ex praedictis itaque colligitur in quo differunt abstractiva et intuitiva notitia, et quae est ratio utriusque».

54 *Ibidem*, «Sunt namque duo modi apparitionis formalis, cum intellectio non sit aliud quam quaedam formalis apparitio, qua res apparet obiective; sed una apparitione apparet res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sive sit sive non sit; et hoc est intuitio. Alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actualiter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente».

dall'oggetto conosciuto al soggetto conoscente⁵⁵.

Muovendo da questo nuovo punto di osservazione, Aureolo incontra nuovamente la distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva, anche se mutata profondamente di natura. Certo, la conoscenza intuitiva si differenzia da quella astrattiva per la relazione ad un oggetto, la quale giustifica l'uso che Scoto fa dell'attribuzione di esistenza che si offre al conoscente; ma, considerate in se stesse, entrambe queste forme conoscitive hanno una relazione identica rispetto alla realtà, prescindente cioè da quanto realmente accade nel mondo esterno. Secondo Aureolo, la presenza e l'assenza dell'oggetto riguardano il modo in cui l'essere appare oggettivamente, ma non il modo in cui l'essere è in se stesso, nella sua indipendenza ontologica e reale dal soggetto conoscente⁵⁶.

Questa riforma, benché estremamente problematica in se stessa, può adesso permettere una nuova soluzione della questione della teologia, facendo leva soltanto sul modo intrinseco in cui si propone l'*apparitio formalis* di Dio alla conoscenza dell'uomo.

4. La questione gnoseologica del *subiectum theologiae*

Partendo da questa concezione gnoseologica, fondata, come abbiamo visto, sull'*apparitio formalis* dell'essere, o, come lo stesso autore dirà in un'altra distinzione famosa, sull'*esse apparens*⁵⁷, Aureolo può adesso affrontare la vera questione centrale del *Prooemium*, quella del *subiectum theologiae*.

Dopo la discussione relativa alle diverse posizioni classiche sul problema, che precede la trattazione teoretica vera e propria, la proposta dell'autore arriva nel Quarto Articolo della Sezione Quinta⁵⁸, dove Aureolo propone le sue famose tesi fondamentali.

In primo luogo, è necessario determinare la scienza teologica quanto al suo contenuto, indicando, cioè, ciò su cui verte il suo interesse peculiare⁵⁹. Questo significa fare riferimento ad un *subiectum scientiae*, al quale vengano riferiti i diversi predicati e le diverse attribuzioni⁶⁰.

55 *Ibidem*, «Transferendo itaque ista ad intellectum, ibi sunt duo modi cognitionis».

56 Mi pare di grandissima importanza per chiarezza e concisione il seguente passo dello *Scriptum*: «Quamvis ergo nomine appellatur, sed tamen magis proprie taliter diceretur, et est brevis eorum differentia in praesentialitate et absentia, non referendo ad esse obiectum cognitum ..., sed referendo absentiam et praesentialitatem ad modum cognoscendi et ferendi super obiectum». Cfr. *ibidem*.

57 Il rimando obbligato è alla studiatissima *Distinctio IX*, tutta incentrata su questo concetto di *esse apparens*. È interessante notare di passaggio che questo approfondimento gnoseologico viene fatto all'interno di una comprensione teologica della *processio Dei*, come comprensione del concetto di *Verbum*. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, op. cit., D. 9, Pars 1, a. 1, 536: «Actus intellectus appellatur 'conceptio' in quantum aspicit rem formatam sub abitudine producentis, et sub abitudine eius, cui producitur esse apparenti; concipere enim est producere intra se».

58 Tutta la Sez. 5 del *Prooemium* viene dedicato a questo tema complesso del *subiectum theologiae*. Aureolo cerca di applicare in modo proficuo la nozione di *esse apparens* per presentare una nozione teologicamente positiva di *essentia deitatis*.

59 *Ivi*, Sect. 5, 81: «In omni enim propositione scientifica est alius modus dicendi per se, quia vel praedicatur definitio de definito, et sic est primis modus».

60 Fin qui niente di nuovo. La questione del *subiectum scientiae* è perfettamente presente in tutti gli autori scolastici. Cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 1, a. 7; I.D. Scotus, *Ordinatio*, Prol. Pars 4, q. 1 e 2; Bonaventura, *I Sent.*, Prol., q. 1; A. Magnus, *Summa Theologiae*, Tract. I, q. 1; ID, *I Sent.*, Dist. I A,

La novità introdotta da Aureolo, lo abbiamo visto, riposa nel concetto di *ratio formalis*, che egli concepisce come una nozione soggettiva, capace di rendere possibile la scienza teologica in quanto tale⁶¹. Pertanto, non è necessario che la teologia abbia per riferimento diretto l'essere di Dio come sostanza reale, ma è sufficiente che abbia come proprio contenuto una nozione di Dio che sia presente ed evidente al teologo⁶².

Il soggetto della teologia, dunque, può limitarsi alla sola *ratio deitatis*, la quale, concepita dall'uomo nella sua condizione terrena di conoscenza, mediante l'analogia, è l'oggetto su cui verte la scienza di Dio. Il suo contenuto non ha bisogno di essere altro, dunque, che un ente razionale apparente⁶³.

Attraverso, poi, questa netta distinzione tra l'essere che Dio è in sé e l'essenza di Dio presente in noi, Aureolo tenta di salvaguardare la scientificità della teologia, cioè l'intrinseca possibilità di pensare ad una teologia nostra, e, allo stesso tempo, tenta di salvaguardare la non adeguatezza di questa nostra teologia rispetto alla perfetta e assoluta *scientia Dei*⁶⁴.

L'uomo, dunque, può costruire una scienza teologica anche senza essere in condizione di intuire l'essenza divina in se stessa, perché l'edificio teologico si regge sulla *ratio deitatis* e non sull'*essentia Dei*. Questo esito paradossale a cui giunge il percorso di Aureolo introduce, in questo modo, una dimensione inedita, soggettiva, nella determinazione della teologia, estremamente interessante, anche se assolutamente aporetica.

Benché, infatti, non si possa dire che vi sia qui uno sganciamento completo tra l'essere di Dio e il suo apparire, abbiamo tuttavia una proposta teologica che finisce per mettersi in una condizione non molto favorevole rispetto all'oggetto che vuol conoscere, rischiando di declinarlo in una mera apparenza⁶⁵. E, malgrado Aureolo stesso neghi questo esito fenomenistico⁶⁶, ci pare di poter dire che, sicuramente, il suo contributo compie un passo in avanti

art. 2.

61 Non a caso, Aureolo parla di una vera e propria teologia della *ratio deitatis*. Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, op. cit., Sez. 5, b: «Quod ratio deitatis sit ratio subiectiva respectu theologiae».

62 *Ibidem*: «Sed quoniam ex naturis distinte conosci potest, oritur ut habitus, qui est de ratione ista tanquam de formali obiecto acquirendus, ex naturali ingenio sit tantum declarativus. Ergo ratio deitatis est respectu istius habitus formalis et obiectiva ».

63 Ivi, c: «Quod ratio deitatis, ut concepta per analogiam a viatore, est subiectum et ratio subiectiva huius habitus».

64 Ivi, d, 93: «Sed non omnes naturae propriae, in quantum propriae sunt, intenduntur in hanc scientia, sed tantum secundum quod participant creationem, gubernationem et similia. Ergo non omnes scibiles veritates spectant ad istam scientiam». Sul concetto tradizionale di *scientia Dei*, proprio in quanto tale diverso da quello di Aureolo, si cfr. T. Aquinas, *Summa Theologiae*, 1, q. 14, a. 1, ad 3: «Scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum deposita».

65 Mi pare molto interessante questo passo di Aureolo, scritto proprio in conclusione dell'articolo sopra menzionato: «Procedit prima instantia ab insufficienti, quia intellectus potest assurgere ex creaturis ad conceptum illum, qui vel formaliter, vel virtualiter, vel proportionaliter et similitudinarie continetur in eis». Cfr. P. Aureolus, *Scriptum super primum Sententiarum*, op. cit., Sez. 5, 89.

66 Questo passo seguente sembrerebbe difendere una visione realistica del processo conoscitivo: «Non sunt autem idem, quia conceptus diminuitus attingit propriam rationem distinctive sic, quod potest distinguere per illum propriam rationem a quacumque alia; conceptus autem proportionalis et confusus

verso questo tipo d'impostazione.

A che vale, infatti, avere un oggetto d'indagine senza la certezza che esso si riferisca a qualcosa di esistente?

Come recuperare il riferimento al soggetto reale della scienza, se si pone una relazione conoscitiva soltanto alla mera *ratio deitatis*?

La non facile soluzione di questi dubbi è forse la ragione del poco successo storico avuto da questa concezione teologica, anche se, indubbiamente, la sua spinta progressiva verso un'indagine sulle condizioni di possibilità ha accelerato la svolta compiutasi nei secoli successivi.

E questa è certamente una delle molte ragioni del rinnovato e continuo interesse che la filosofia di Aureolo suscita ancora oggi tra gli studiosi di filosofia medioevale.

est talis de re, quod per eum distingui non potest a quacumque alia re». Cfr. *ivi*, p. 90.



Jeanne Guyon

Irene Kajon

LA PENA DIFFERITA

Il diritto non violento nel pensiero ebraico contemporaneo

Uno dei problemi sui quali si è maggiormente soffermato il pensiero ebraico contemporaneo¹ è quello del rapporto tra l'etico e il giuridico. Accanto ai problemi della relazione fra la tradizione che ha come punto di riferimento Gerusalemme e la tradizione che guarda ad Atene, del concetto dell'"io" come soggetto agente e pensante, e del significato della religione o rivelazione per la riflessione filosofica, è la questione del nesso tra ciò che appartiene all'etica, come sfera in cui le persone interagiscono liberamente, e ciò che appartiene al diritto, come sfera che implica coazione, nei casi in cui le regole da esso riconosciute vigenti tra le persone non siano rispettate, a presentarsi in tale pensiero nella sua urgenza e drammaticità.

Così la questione potrebbe essere espressa: vi è un ponte tra un'etica che, nella sua purezza, è assolutamente priva di violenza, animata dallo spirito di servizio e dalla pace, caratterizzata da una incondizionata apertura dell'"io" verso l'"altro" (così generalmente viene qualificato l'etico in tale pensiero ebraico), e un diritto formato dall'insieme di leggi, riconosciute dallo Stato, come detentore del potere, che reggono i rapporti tra gli individui in quanto uguali e aventi ciascuno la sua propria sfera di interessi da proteggere? Come è possibile sanare la frattura che sembra introdursi tra campi dell'esperienza che sono ambedue tipici dell'uomo, quando l'uno si mostra tanto elevato da richiedere la rinuncia ad ogni egoismo e ad ogni affermazione di sé nel mondo, e l'altro si realizza nella storia, percorsa da guerre e conflitti, mediante istituzioni pubbliche, che hanno una loro impersonalità, e ad opera di un agire politico che non può non tener conto delle forze in gioco? La grazia o il perdono contraddice necessariamente il giudizio di un tribunale o coesiste con esso oppure potrebbe con esso unificarsi?

Il pensiero ebraico contemporaneo, che pone tale questione, ha come suo sfondo i terribili eventi dei primi decenni del Novecento, l'ascesa dei totalitarismi, la persecuzione antisemita compiuta dal nazismo e dal fascismo, le stragi del secondo dopoguerra. Nel presente contributo vorrei analizzare alcune delle risposte che questo pensiero ha dato al problema del rapporto tra l'etico e il giuridico². Mi soffermerò dapprima su alcuni filosofi ebrei di lingua francese – Vladimir Jankélévitch e Jacques Derrida – cercando di mostrare come le loro soluzioni riguardo a questo problema non siano convincenti, poi sul pensatore ebreo di origine

1 Mi sia permesso, per quanto riguarda gli autori più importanti e i temi principali del pensiero ebraico del nostro tempo, rinviare al mio lavoro *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Donzelli, Roma 2002.

2 Devo a Francesca Brezzi (cfr. il suo *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2013, cap. IV) l'interesse per il problema del rapporto tra amore e diritto; le sono profondamente grata per questa sua sollecitazione.

tedesca Gershom Scholem, il quale, invece, offre una soluzione che mi sembra meriti grande attenzione.

1. *Jankélévitch: l'aporia tra il perdono e il male*

Nel 1965 ebbe luogo in Francia una polemica relativa alla prescrizione dei crimini compiuti dai nazisti, essendo passati venti anni dalla fine della guerra. Tra coloro che parteciparono in quell'anno alla polemica, come sostenitori della necessità di non far cadere in prescrizione tali crimini, vi era Jankélévitch, che scrisse dapprima una lettera a "Le Monde", apparsa il 3 gennaio, e poi un articolo sul numero di febbraio della "Revue administrative": il Parlamento francese accolse con un voto unanime questa tesi, affermando il carattere eccezionale di tali crimini rispetto a quelli che, secondo la legge francese, erano soggetti a prescrizione.

Più tardi, nel 1971, Jankélévitch pubblicò un saggio che sviluppava le argomentazioni e riflessioni che, in forma succinta, aveva esposto in quei suoi primi testi, intitolato *Pardonner?*³ In esso, con molta energia e con toni a volte sarcastici, egli considerava assolutamente imperdonabili gli autori dei crimini commessi all'epoca del regime nazista, perché innanzi tutto non avevano chiesto essi stessi di essere perdonati, dando prova di pentimento, poi per il tipo di delitto di cui si erano macchiati – "crimine contro l'umanità" nel doppio senso di attentato all'esistenza di coloro che erano considerati appartenenti a una "razza" inferiore e perciò indegni di vivere, e di atti di umiliazione e degradazione di esseri umani, un crimine dunque internazionale e non cancellabile dalla memoria –, infine per l'intenzione malvagia, sadica, diabolica, perché dovuta soltanto al gusto di fare del male, che era stata alla base del loro agire. Perciò tali figure non dovevano neanche essere considerate come esseri umani; piuttosto si trovavano al di sotto dell'animalità, per la loro mancanza di ogni sentimento di compassione, il loro odio gratuito nei confronti di coloro che, con gesto addirittura "metafisico" o "sacrale" – questi gli aggettivi che compaiono nel saggio⁴ – destinavano all'annullamento. Era l'impossibilità di espiatione, che avrebbe dovuto essere infinita per eguagliare l'infinità della loro colpa, che rendeva anche impossibile il perdono. E tuttavia era sul terreno giuridico che i criminali nazisti dovevano essere giudicati, perseguiti, e resi oggetto di pena, proprio in nome della difesa dell'etica. Scrive Jankélévitch:

I criminali di questo crimine non sono dei semplici fanatici, né soltanto dei dottrinari ciechi, né soltanto degli abominevoli dogmatici; sono, nel senso proprio del termine, dei "mostri". Quando un atto nega l'essenza dell'uomo in quanto uomo, la prescrizione che tenderebbe ad assolverlo in nome della morale contraddice essa stessa la morale. Non è contraddittorio e anche assurdo invocare qui il perdono? Dimenticare questo crimine gigantesco contro l'umanità sarebbe un nuovo crimine contro il genere umano⁵.

Così l'autore, riconducendo il giuridico all'etico, intendeva quest'ultimo come difesa

3 V. Jankélévitch, *Pardonner?*, Le Pavillon, Paris 1971; rist. in Id., *L'Imprescriptible*, Seuil, Paris 1986. tr. it., a cura di Daniel Vogelmann, di questa rist.: *Perdonare?*, Giuntina, Firenze 1987, 3. ed. 2004.

4 Ivi, ed. it. cit., p. 18.

5 Ivi, ed. it. cit., pp. 18-19.

dell'umano proprio nel momento in cui condannava impietosamente e senza alcuna possibilità di appello i colpevoli di misfatti disumani ed esigeva per loro il giudizio più severo e la pena più severa.

Ma nell'*Avvertenza*, datata 1971, lo stesso Jankélévitch rinviava a un suo studio anteriore, pubblicato nel 1967, qualificato come “puramente filosofico”, intitolato *Il perdono*⁶, in cui aveva considerato il perdonare come l'iperbole dell'etica – senza la quale l'etica stessa sarebbe rimasta priva di fondazione – richiamandosi anche a fonti ebraiche e cristiane. Da un lato egli distingueva la posizione che difendeva nel suo saggio da quella che aveva affermato in tale studio; dall'altro sosteneva che tra le due posizioni vi era una contraddizione solo apparente. Si trattava nello stesso tempo di tendere a una ricucitura in grado di sanare la ferita profonda, inferta nel passato e nel presente ancora sanguinante, e di avere consapevolezza dell'opposizione tra il bene e il male come due elementi dotati della stessa forza nella realtà storica:

Esiste fra l'assoluto della legge dell'amore e l'assoluto della libertà malvagia una lacerazione che non può essere totale. Non abbiamo cercato di riconciliare l'irrazionalità del male con l'onnipotenza dell'amore. Il perdono è forte come il male, ma il male è forte come il perdono⁷.

Non vi è dubbio che il filosofo sia alla ricerca di una prospettiva in cui il male, con la sua violenza contro gli innocenti o gli incolpevoli, possa essere superato, vinto da un atteggiamento di pace, di perdono, di riparazione o redenzione; ma all'esigenza dell'applicazione del diritto, con la sua violenza verso colpevoli considerati imperdonabili, egli è condotto dalla sua tesi di un male profondo insito nell'uomo.

Negli anni seguenti egli non recederà sostanzialmente da tale suo punto di vista, intimamente e dolorosamente aporetico⁸: tra l'etica e il diritto, che pure aspirano a incontrarsi, si apre una frattura come quella esistente tra un cielo incontaminato e una terra carica di tutto il peso della perversione e della miseria umana.

2. Derrida: il perdono al di là del diritto

Nel 1997 Derrida tenne una conferenza intitolata *Pardonner* nelle Università di Cracovia, Varsavia e Atene, ripetuta poi nel 1998 nelle Università di Città del Capo (Sudafrica) e Gerusalemme. Essa è stata pubblicata dopo la sua morte, avvenuta nel 2004⁹. Si condensano in essa motivi che sono propri dell'ultima riflessione del filosofo, nella quale il rinvio a un mai determinabile e sempre sfuggente incondizionato, da lui caratterizzato come ciò che insieme spezza e rende possibile tutto ciò che si presenta come ordinato, sistematico, strutturato – sia

6 V. Jankélévitch, *Le pardon*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.

7 V. Jankélévitch, *Pardonner?*, ed. it. cit., p. 10.

8 Cfr. A. Gouhier, *Le temps de l'impardonnabile et le temps du pardon selon Jankélévitch*, in *Le pardon*, Atti del Colloquio (Université de Picardie 1985), a cura di M. Perrin, Beauchesnes, Paris 1987.

9 J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnabile et l'imprescriptible*, l'Herne, Paris 2004. tr. it. a cura di L. Odello, pubblicato con il titolo *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

esso scienza, istituzione accademica, Stato, economia – assume grande rilevanza¹⁰.

Il perdono, secondo Derrida, è al di là del diritto: ma proprio per questo esso rappresenta sia la continua messa in questione, l'interruzione, o la negazione del diritto, sia la sua indispensabile condizione. Come la decisione nei confronti di un sistema di leggi o di regole, come la critica radicale nei confronti di un'istituzione universitaria o scientifica, come il dono o l'ospitalità senza riserve nei confronti degli scambi commerciali dominati dal criterio dell'uguaglianza, così il perdono nei confronti del diritto esercita tanto il ruolo dell'eccezione quanto il ruolo del presupposto. Il diritto non può accogliere il perdono al suo interno se non come eccezione poiché esso rappresenta rispetto ai principi giuridici, che richiedono logica e simmetria, l'assolutamente non condizionato, il risultato di un atto libero, che non implica alcun contraccambio; appunto perché eccezione esso si configura però anche come quell'oltre che fonda il diritto in quanto espressione non solo dell'uomo come essere semplicemente naturale, ma anche dell'uomo come essere razionale, vivente nella parola, nel sapere, nella cultura. Il perdono è sì eterogeneo al diritto, ma proprio perciò, nella sua qualità originaria di non fenomenico, dà luogo ad esso. Il diritto senza il perdono cadrebbe solo nella natura e nella storia.

La conferenza di Derrida si presenta come una replica al saggio *Pardonner?* di Jankélévitch. In essa egli afferma che perdono e diritto sono sì posti su piani diversi, come pensa Jankélévitch, poiché il primo costituisce l'eccellenza dell'etica e il secondo il terreno dell'imperfezione umana; ma essi sono anche strettamente connessi, poiché il primo aspira a entrare nella realtà storica, legandosi alle situazioni e alle circostanze, e il secondo aspira a una sua giustificazione o fondazione come manifestazione della libertà umana, per quanto collocata nel mondo, nell'esistenza, nel tempo. Ha dunque ragione Jankélévitch quando critica tutti coloro che, noncuranti degli eventi storici, invitano incondizionatamente al perdono, ritenendo prescrivibili i crimini compiuti dai nazisti; ma ha torto quando non vede la necessaria connessione tra il diritto, che egli difende e di cui reclama il mantenimento nel tempo, e il perdono. Così Derrida esprime la sua riflessione sul rapporto tra l'etico e il giuridico:

L'incondizionale e il condizionale sono, certo, assolutamente *eterogenei*, per sempre, da entrambe le parti di un limite, ma sono anche *indissociabili*. C'è nel movimento [...] del perdono incondizionale un'esigenza interna di divenire effettivo, manifesto, determinato e, nel determinarsi, di piegarsi alla condizionalità. Ciò che fa sì, per esempio, [...] che la fenomenalità o la condizionalità giuridica o politica sia contemporaneamente esterna e interna al movimento del perdono. [...] Anche se "imprescrivibile" non vuol dire "imperdonabile", la contaminazione dei due ordini non sarà un accidente riducibile¹¹.

Il rapporto tra l'etico e il giuridico, che Derrida delinea in tal modo, viene identificato con il rapporto tra l'impossibile – impossibile nel senso che esso rimane estraneo a quel possibile che si connette strettamente al reale, pur essendo la condizione di tale possibile – e lo stesso possibile, dunque tra ciò che è oltre il potere e il potere, tra un "io" che si ritrae, si depotenzia, e un "io" dominatore e signore dell'essere:

10 Sugli ultimi scritti di Derrida cfr., di chi scrive, *L'aqedah di Isacco: una critica della decisione come momento iperbolico dell'etica*, in «Archivio di filosofia», (2012), 80, n. 1-2, pp. 113-127.

11 J. Derrida, *Pardonner*, tr. it. cit., pp. 91-92. Corsivo dell'autore.

Non c'è perdono, se ce n'è, se non dell'im-perdonabile. Quindi il perdono, se ce n'è, non è possibile, non esiste come possibile, non esiste se non eccettuandosi dalla legge del possibile, se non impossibilizzandosi, per così dire, e nella sopportazione infinita dell'im-possibile come impossibile. [...] Ciò ci ingiunge di tentare di pensare altrimenti il possibile e l'im-possibile, la storia stessa di ciò che viene chiamato il possibile e il "potere" nella nostra cultura e nella cultura come filosofia o come sapere. [...] La posta in gioco di tali questioni non è nient'altro che tutta la storia della filosofia del "possibile", della potenza e del potere, in particolare dell'"io posso" e dell'ipseità in tutte le lingue europee (greco, latino, tedesco, inglese, ecc.)¹².

A differenza di Jankélévitch, Derrida non intende scindere il tema della grazia o dell'amore che gratuitamente porta alla riconciliazione con il colpevole dal tema del diritto che prescrive la pena nel caso sia stata trasgredita una legge data: il perdono rimane al di là del diritto sia nel senso che esso obbedisce a un orientamento assolutamente non egoistico, magnanimo, privo di ogni compiacimento, sia nel senso che esso necessariamente istituisce il diritto stesso come sfera della possibilità.

Senonché, infine, nel discorso di Derrida, il perdono stesso risulta equivoco, pieno di sottigliezze e di aporie, un vero abisso, o «fondo senza fondo»¹³: è realmente il perdono un atto di misericordia, oppure richiede implicitamente un contraccambio? Viene esso veramente concesso allo scopo di una riappacificazione con il colpevole, anche quando questi non si sia pentito, oppure per sovraccaricarlo di un nuovo debito? Colui che perdona non potrebbe essere animato piuttosto che dal desiderio di liberare il reo della sua pena, dal desiderio di vendicarsi di lui, schiacciandolo sotto il peso del suo non espiato crimine? Vi è nel perdono, come nel dono, un proliferare di sensi diversi che conduce inesorabilmente alla confusione e al disorientamento:

Si è sempre colpevoli, si ha sempre da farsi perdonare quando si tratta di dono. E l'aporia si aggrava quando si prende coscienza del fatto che se si deve domandare perdono di non donare, di non donare mai abbastanza, ci si può anche sentire colpevoli, e quindi è possibile dover domandare perdono, al contrario, di donare, perdono per ciò che si dona, e che può diventare appello alla riconoscenza, un veleno, un'arma, un'affermazione di sovranità, se non addirittura di onnipotenza. [...] Si deve, quindi, *a priori* domandare perdono per il dono stesso, si deve aver da farsi perdonare il dono, la sovranità o il desiderio di sovranità che ossessiona sempre il dono. E, moltiplicando irresistibilmente la cosa al quadrato, ci si dovrebbe persino far perdonare il perdono, che rischia anch'esso di comportare l'equivoco irriducibile di un'affermazione di sovranità o addirittura di padronanza¹⁴.

L'etico al di là del giuridico – il perdono come eccezione e insieme sostegno del diritto – acquista così da ultimo in Derrida l'aspetto di ciò che si oppone al *logos*, alla *ratio*, al pensiero che determina e che argomenta con univocità: come la fede in Kierkegaard (non a caso uno degli autori prediletti da Derrida)¹⁵ richiede che si abbandoni previamente il piano della

12 Ivi, tr. it. cit., pp. 100-101.

13 Ivi, tr. it. cit., pp. 24-25.

14 Ivi, tr. it. cit., pp. 23-24.

15 Si veda Derrida, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999, in cui viene ripresa, senza alcuna critica, l'interpretazione del sacrificio di Isacco data da Kierkegaard in *Timore e tremore* (1843) allo scopo di mostrare il nesso tra incondizionato e condizioni, l'incomunicabile e il linguaggio.

ragione, così il perdono richiede infine in Derrida che si accetti il non razionale, ovvero la mancanza di senso o l'assurdo. La violenza, che è implicita nel giuridico, in luogo di essere esclusa dall'etico – un punto su cui Derrida ritorna più volte, configurando il perdono come non appartenente al mondo del naturale, dell'economico, dell'autoconservazione – sembra in tal modo entrare a far parte integrante dell'etico, collegandosi essa all'arbitrario, al non comprensibile, al misterioso. Violenza e richiamo a un incondizionato in realtà assolutamente non afferrabile vanno infatti di pari passo: il sacro si colora di toni cupi e inquietanti.

Tra la sfera giuridica e la sfera etica si instaura, secondo quanto Derrida espone nella sua conferenza, non tanto reciproca esclusione, come avviene in Jankélévitch, quanto una reciproca esclusione-inclusione. Ma quest'ultima, a ben considerare, da un lato non giustifica né sospende la coazione, esercitata dallo Stato, propria della prima sfera, essendo il perdono stesso – nella disseminazione di significati che include in sé – incapace infine sia di fondare il diritto sia di introdursi in esso, dall'altro per questa stessa ragione rende ambigua la seconda sfera, lasciando sussistere in questa, insieme all'accoglienza, ospitalità, dono e perdono, in modo difficilmente districabile, l'affermazione di sé, l'arroganza di un "io" sovrano, un "io" dominatore.

Lungi dal mitigare la violenza del diritto, la soluzione offerta da Derrida al problema della relazione tra l'etico e il giuridico sembra trasformare l'etico stesso in ribellione senza causa, pura decisione affidata alla libertà, spontaneità assoluta di un "io" nemico di comandamenti o prescrizioni. Al punto tale che il filosofo profila, a conclusione della sua conferenza, lo spazio del perdono come lo spazio di un silenzio che non è tanto preparazione alla parola, ma rinuncia alla parola, o anche come lo spazio di un divino che è totalmente altro dall'umano, oppure ancora come lo spazio di un'animalità che è prima dell'umano, quando agli animali accade nei gesti di rinunciare alla guerra aperta. Come se il perdono fosse veramente possibile soltanto quando si considerasse l'uomo non solo non più come essere parlante, dotato di spirito, razionale, legandosi il perdono stesso a un oltre rispetto al *logos* o alla *ratio*, ma perfino non più come essere avente una predisposizione alla parola, alla ragione o allo spirito, quasi come un essere pre- o sovra-umano, o addirittura dis-umano.

Eppure, non c'è dubbio che l'obiettivo di Derrida, nel momento in cui riflette sul legame tra il perdono e la pena, sia quello di difendere l'umanità dell'uomo, elevare anzi la filosofia, insieme alla tradizione ebraica e cristiana, a un livello in cui non vi sia più alcuna traccia della potenza o del potere.

3. Scholem: giustizia come unificazione di diritto e di pace

Tra i testi che Scholem scrisse nei suoi anni giovanili troviamo una riflessione intitolata *Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit* [Su Giona e il concetto di giustizia], datata Berna 1919¹⁶. Scholem osserva che Giona, quando a conclusione della storia narrata nel libro profetico è deluso dal fatto che Dio non ha dato esecuzione alla pena che gli aveva fatto an-

16 G. Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, II. Halbband 1917-1923*, hrsg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger, Jüdischer Verlag, Frankfurt a. M. 2000, pp. 522-532.

nunciare inviandolo a Ninive, si attiene al punto di vista del diritto [*Recht*], mentre Dio, che ha sospeso la pena annunciata, si attiene a quello della giustizia [*Gerechtigkeit*].

A partire da questo commento ai versetti biblici Scholem svolge nella sua riflessione una serie di considerazioni sul rapporto tra il giudizio divino, la giustizia divina e l'amore divino le quali intendono, come egli afferma, a partire da tale nucleo, ricercare il significato dell'intero ebraismo. Le sue considerazioni sono espresse sotto forma di tesi o di aforismi.

L'amore e il diritto – Scholem osserva¹⁷ – si escludono reciprocamente, mentre la giustizia include sia il diritto sia l'amore; la giustizia è il principio per il quale nella tradizione rabbinica la pena di morte non viene applicata nei casi in cui, secondo il diritto, essa dovrebbe essere applicata; nell'età messianica, che sarà costruita unicamente sulla giustizia, la pena per i colpevoli non sarà annullata, poiché ciò implicherebbe la cancellazione di ogni differenza tra il bene e il male, e renderebbe mai avvenute le azioni colpevoli che furono compiute e che devono essere giudicate, ma sarà differita a un tempo indeterminato, lasciata inattuata, resa inoperante; i giusti, ovvero gli amorevoli e pietosi, ma anche consapevoli del diritto, dunque della relazione tra la colpa e la pena e della differenza tra colpevoli e innocenti, vivono già vicino a Dio, e su di loro si regge il mondo, che ancora permane nell'ingiustizia; l'età messianica non è solo ciò che in futuro avverrà, non è un'idea-limite, ma è un eterno presente, un ordine presente nel mondo che a volte si manifesta apertamente, quando emerge con evidenza la giustizia come unità di diritto e di amore, ma il più delle volte rimane nascosto e segreto; la giustizia sostituisce al destino l'azione umana continua, sottratta alle forze naturali e ad ogni determinazione naturale, e appartenente invece alla sfera della santità (*Heiligkeit*); la santità, come unità di diritto, amore e giustizia, è l'unico attributo che compete a Dio, indefinibile nella Sua essenza, in quanto attributo del Suo agire nel mondo.

La riflessione scholemiana apre una prospettiva secondo la quale la giustizia, come unità di amore o perdono e di giudizio – essendo la pena differita, ma la colpa mantenuta, nel ricordo di coloro che patirono per tale colpa – consente la fine di ogni lacerazione tra coloro che si macchiarono di crimini e coloro che si astennero da questi: la pace tra loro non implica la cancellazione della differenza che tra loro sussiste, ma l'assoluta rinuncia ad infliggere sofferenza a coloro di cui pure non si annullano i delitti commessi, i quali provocarono sofferenza. La pena che viene differita a causa di un perdono che non richiede nulla in cambio (poiché essa presuppone già la vittoria di coloro che perdonano) implica la fine di ogni coazione esercitata sui colpevoli, ma il mantenimento della condanna del male: un diritto non violento, perciò unificato con l'amore. La giustizia sarà pienamente realizzata soltanto nell'età messianica quando coloro che sono animati da intenzioni non buone saranno del tutto privi di potere. Eppure, secondo Scholem, la giustizia a tratti irrompe nel presente: la luce messianica, in alcune situazioni, illumina il tempo della storia che, considerato nel suo complesso, ancora non è redento.

Più tardi, sia come autore di poesie messianiche, sia come storico della religione ebraica Scholem tornerà sul concetto di giustizia espresso in gioventù – con toni più amari e melanconici, eppure con lo stesso ottimismo¹⁸.

17 Ivi, p. 526 e ss.

18 Cfr. di G. Scholem, *Il sogno e la violenza. Poesie*, a cura di Irene Kajon, Giuntina, Firenze 2013; e Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni /

Il tema di B@bel

La soluzione che Scholem dà alla questione del rapporto tra il perdono e il diritto, tra l'etico e il giuridico, proiettata negli ultimi giorni, ma non inefficace nell'oggi, mi sembra abbia dalla sua parte, a differenza di quelle anteriormente ricordate, coerenza interna e forza persuasiva. Essa presuppone però l'amore e la conoscenza di un Dio unico, ovvero santo. Così Egli è chiamato nelle fonti dell'ebraismo.

E. Zevi con una Nota di S. Campanini, Adelphi, Milano 2008. Si veda in particolare, in quest'ultimo volume, il saggio *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, dove Scholem si sofferma sulla sobria descrizione che Maimonide dà nel *Mishneh Torah* dell'era messianica: un'era di pace in cui i puri rimarranno puri e gli impuri, ma in cui il male sarà vinto.

Giacomo Marramao

EX TEMPORE

La lotta con l'angelo e la doppia origine dell'occidente

A Francesca, tra dubbio e fede

Vana ricerca, quella che puntasse a ricavare dai testi biblici dell'Antico Testamento indicazioni chiare e univoche circa la natura degli angeli.

E ciò per una semplice quanto decisiva ragione: "angelo" (ebr. *mal'ak*, gr. *ànghelos*) non è nome d'essenza ma di funzione.

Null'altro che "messaggero" è il significato di angelo.

Eppure, tale funzione si presenta cruciale sin dai versetti del *Genesi* (si pensi – in Gen 3,24 – all'immagine dei cherubini che custodiscono il regno di JHWH per interdirlo ai profani), facendo da contrappunto ai libri sapienziali: là dove l'identità ebraica – identità in tutto e per tutto paradossale – viene a costituirsi in un serrato corpo a corpo con i mitologemi dell'Oriente antico.

Con l'enigma egizio, innanzitutto. Scena primaria che accomuna, in un'originaria resa di conti, l'inizio ebraico e il cominciamento greco, Gerusalemme e Atene, messianismo e filosofia: prima che la spinta propulsiva del distacco si biforchi in due vie diverse, in due traiettorie a un tempo complementari e inconciliabili come i poli di un eterno dissidio (ne sapeva qualcosa Maimonide, con il suo tentativo di conciliare l'inconciliabile nella sua immensa *Guida dei perplessi*...).

Ma corpo a corpo anche con l'antica simbologia mesopotamica, i cui temi erano penetrati anche in terra di Canaan: non lo testimonia forse la presenza dei mostri Leviathan e Behemot (mostri di lungo corso, saldamente accreditati presso la stessa filosofia politica moderna) in passaggi cruciali del Libro di Giobbe?

Motivi letteralmente extra-ordinari, passati in rassegna dalla grande tradizione esegetica dell'ebraismo medievale e rinascimentale: in un linguaggio espressivo che intende corrispondere alla Parola contenuta nelle scritture come una sorta di *ermeneutica figurale*.

Riprendendo dalle mitologie mesopotamiche e assire il tema dell'angelo come funzione di tramite e del *mundus imaginalis* come luogo-nonluogo intermedio fra trascendenza e immanenza, e riconvertendolo alla rivelazione del Dio unico, i testi biblici rappresentano JHWH – secondo il tetragramma impronunciabile – come un Sovrano orientale (1 Re 22,19; Is 6, 1 ss.) e gli angeli come i membri della sua corte: rappresentandoli ora come "servi" (Giob 4,18), ora come "santi" (Giob 5,1; 15,15; Sal 89,6; Dan 4,10), oppure come "figli di Dio" (Sal 29,1; 89,7; Deut 32,8).

Decisivo qui il transito tra i nomi di Dio: da *El*, nome arcaico designante la divinità in genere, al plurale *Elohim*, che non adombra né un retaggio politeistico né un "plurale di ma-

està”, ma reca piuttosto la traccia di una matrice semitica comune che scorge nel divino una *pluralità di potenze*.

All’interno di questa suggestiva cornice di riconversione dei simboli si inserisce la figura dell’“Angelo del Signore”, che non è diverso da JHWH stesso, manifestato quaggiù in forma visibile (Gen 16,13; Es 3,2). Abitando in una luce inaccessibile, Dio non può lasciar vedere il suo volto (Es 33,20): di cui ci è dato scorgere solo un misterioso riflesso.

Ma vi è di più. L’esito della riconversione simbolica proietta Gerusalemme lontano da Atene, lontano dal Logos filosofico. La posta in gioco della lotta con l’angelo intrapresa da Giacobbe (Gen 32,23-32) è costituita, per l’appunto, dal nome di Israele: “Non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto!” (Gen 32, 28-29). La lotta con l’Angelo di JHWH diviene così la cifra di un destino che si dispiega non attraverso una speculazione filosofica di tipo greco, ma traendo insegnamento e argomento dall’esperienza: dalla misteriosa quanto inesorabile traiettoria di un tempo storico in cui nulla si ripete e tutto è eterno.

Evento e Processo si annodano in un plesso inestricabile. Solo una volta si attraversa il Mar Rosso. Una sola volta – e *per sempre*. Ma non accade lo stesso anche a ogni attimo della nostra vita? Il miracolo del tempo dell’istante non sta forse nell’assenza di replica: nel darsi, o donarsi, come un evento singolare iscritto una volta per tutte nella misteriosa curva dell’eternità?

Lo strappo dalla matrice egizia e mesopotamica – strappo *comune* alla coscienza greca e a quella ebraica – si biforca, così, in *due vie diverse*: la via del *nomos* e quella della *halakhah*, per il verso della legge; la via del *logos* e quella della *davar*, per il verso della razionalità.

Da un lato la Norma come *ordine*; dall’altro la Legge come *via*. E simmetricamente: da un lato la parola-discorso, il *légein* che raccoglie l’esperienza nella logica dell’argomentazione razionale; dall’altro la parola-atto che “corrisponde” ai comandamenti divini saldando la dimensione pratica dell’esperienza quotidiana alla prospettiva della redenzione.

Redenzione come *destino*, ma al tempo stesso anche come *compito*: la *Aufgabe* messianica di cui parla Benjamin in quel testo marginale ed estremo che è rappresentato dalle tesi *Sul concetto di storia*. Risale a questa origine dimidiata dell’Occidente la tensione irrisolta tra ebraismo e filosofia: da cui si produce la conseguenza – sottolineata nel secolo scorso da Leo Strauss – per cui l’espressione *filosofo ebreo* equivale a un ossimoro, a una contraddizione in termini o a una compresenza di opposti.

E non è certo un caso che un pensatore pervicacemente fedele alla radice greca dell’Occidente come Martin Heidegger abbia concluso il suo contrastato e controverso itinerario filosofico con l’appello “Solo un Dio ci può salvare”.

Mentre a chi osservi la *Urszene*, la “scena influente” di quella costitutiva biforcazione dell’Origine, apparirà chiaro come per un ebraismo radicale che prenda le mosse dalla lotta con l’Angelo, con un messaggero che ha assunto ormai le sembianze dell’“Angelo della Storia”, varrà l’opposta – ma ben altrimenti impegnativa e drammatica – ingiunzione: *soltanto noi possiamo salvare Dio*.

Paolo Nepi

TRA SILENZIO E PAROLA I presupposti etici della comunicazione

La questione del rapporto tra “silenzio e parola” mette immediatamente in evidenza la natura “eterogenea” e “discontinua” degli elementi costitutivi della comunicazione, il cui bilanciamento costituisce, a mio parere, uno dei presupposti fondamentali per un’etica della comunicazione. Come osservava acutamente Emmanuel Mounier (1905-1950), l’autentica comunicazione è del resto più rara della felicità e più fragile della bellezza. E viviamo in un tempo in cui gli strumenti della comunicazione sono cresciuti a dismisura, mentre non altrettanto hanno fatto i contenuti del comunicare, che, al contrario, vengono talvolta soffocati se non proprio distorti dall’inflazione degli eventi comunicativi. “Troppa comunicazione”, mi confidava poco prima di morire, con qualche accento di amarezza, quel grande comunicatore che è stato Beniamino Placido (1929-2010), giornalista e critico televisivo di grande finezza intellettuale, “non può essere buona comunicazione”.

1. *La filosofia del silenzio: in ricordo di Massimo Baldini*

Voglio pertanto iniziare questa mia brevissima riflessione su “silenzio e parola” ricordando uno studioso valente e amico carissimo, che ha dedicato a questo argomento molte delle sue ricerche. Mi riferisco a Massimo Baldini (1947-2008), il quale ci ha lasciato improvvisamente e prematuramente pochi anni fa. Massimo Baldini ha insegnato filosofia del linguaggio in molte Università italiane, tra cui Siena (Arezzo), Bari, Perugia, Roma. Baldini era dunque un esperto della lingua parlata, dei suoi molteplici usi e significati, come delle sue possibili distorsioni e dei suoi frequenti travisamenti. Egli vedeva tuttavia nella parola parlata solo uno dei movimenti del linguaggio, essendo l’altro movimento rappresentato dal silenzio. Parola e silenzio dunque come i due movimenti del cuore, la sistole e la diastole, che si alternano con regolarità e creano quell’equilibrata corrente del sangue che consente alla vita dell’organismo di continuare il suo ritmo.

L’uomo contemporaneo, secondo Baldini, con la morte del silenzio, ha subito anche la morte della parola. Ecco che se vogliamo tornare ad un parlare autentico, dobbiamo inevitabilmente recuperare spazi al silenzio. Ovviamente nel celebrare le lodi del silenzio, dobbiamo aver ben presente il fatto che esistono silenzi positivi e silenzi negativi: tutto ciò che si può dire della parola, lo si può dire anche del silenzio. Come esistono parole piene e parole vuote, parole festive e parole feriali, così esistono anche silenzi pieni e silenzi vuoti, silenzi festivi e silenzi feriali; silenzi che hanno le stigmate del divino e silenzi demoniaci, silenzi ricolmi di positività e silenzi marchiati da totale negatività¹.

1 Cfr. M. Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, Rubbettino, Soveria

Nei suoi scritti come nelle sue frequenti e brillanti conferenze, Massimo Baldini era solito ricorrere ad una interessante distinzione di Merleau-Ponty (1908-1961), la distinzione tra “parola parlante” e “parola parlata”. La prima indica la parola nel suo genuino fluire, come l’acqua fresca che sgorga limpida e cristallina da una sorgente di montagna. La seconda richiama invece il ristagnare dell’acqua che ha perso ogni carattere di movimento e di genuinità.

È proprio dell’essenza di ogni forma di linguaggio – scrive Romano Guardini – l’essere rapportata al silenzio. Solo dal confluire di queste due componenti risulta il fenomeno nella sua interezza. Esse si determinano reciprocamente, poiché solo chi sa tacere può veramente parlare nello stesso modo che l’autentico silenzio è possibile solamente a chi sa parlare. Il vero silenzio non significa una mera entità negativa, tale da rimanere inespressa, ma un comportamento attivo, una commozione fervida della vita interiore, commozione nella quale tale silenzio diviene padrone di se stesso. Solo da questa commossa serenità proviene alla parola quella forza silenziosa che la rende compiuta. Il silenzio, inoltre, è un manifestarsi di quell’immagine percepita dai sensi che si rivela allo sguardo interiore. Solo in tale manifestarsi se ne può sperimentare la potenza di significato, e solo da questa esperienza la parola trae tutta la sua energia di espressione. Priva di questo rapporto col silenzio, la parola diviene vaniloquio; senza questo rapporto con la parola, il silenzio diviene mutismo. Questi due elementi – insieme – formano un tutto, ed è un fatto che induce a riflettere la circostanza che per questo tutto non esista alcun concetto. In esso esiste l’uomo².

2. Cinema e filosofia, ovvero parlare per immagini

Vorrei aggiungere, alle riflessioni di Massimo Baldini su parola e silenzio, un altro riferimento che mi pare molto significativo sul nostro tema. Questa volta mi sposto dal terreno filosofico a quello cinematografico, terreni apparentemente molto diversi, ma in realtà con molti punti di contatto, come alcuni recenti studi hanno messo in evidenza³. Noi siamo infatti portati spesso a distinguere tra concetti e immagini, e non teniamo conto della loro implicazione. Tanto che nei citati studi sul rapporto tra cinema e filosofia si parla sempre più frequentemente di “concettimmagine”. Nelle sue *Lezioni americane* Italo Calvino aveva sottolineato, parlando di “cinema mentale”, e simulando un immaginario dialogo tra il regista e lo spettatore, questo coinvolgimento tra oggetto visivo e oggetto pensato.

Nel cinema l’immagine che vediamo sullo schermo era passata anch’essa attraverso un testo scritto, poi era stata “vista” mentalmente dal regista, poi ricostruita nella sua fisicità sul *set*, per essere definitivamente fissata nei fotogrammi del film. Un film è dunque il risultato d’una successione di fasi, in questo processo il “cinema mentale” dell’immaginazione ha una funzione non meno importante di quella delle fasi di realizzazione effettiva delle sequenze come verranno registrate dalla camera e poi montate in moviola. Questo “cinema mentale” è sempre in funzione in tutti noi, – e lo è sempre stato, anche prima dell’invenzione del cinema – e non cessa mai di proiettare immagini alla nostra vita interiore⁴.

Mannelli 2005.

2 R. Guardini, *Linguaggio, Poesia, Interpretazione*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 14-15.

3 Cfr. J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film* (1999), Bruno Mondadori, Milano 2000. Si veda inoltre U. Curi, *Un filosofo al cinema*, Bompiani, Milano 2006.

4 I. Calvino, *Lezioni americane*, Garzanti, Milano, 1988, p. 83 (lezione sulla “visibilità”).

A proposito di “cinema mentale”, ovvero di un racconto che attraverso immagini riesce a generare pensiero, mi piace citare il caso de *Il grande silenzio* (*Die grosse Stille*), un film-documentario del 2005, opera del regista e sceneggiatore tedesco Philip Gröning. Utilizzando il risultato di metri e metri di pellicola girati durante circa sei mesi di permanenza presso il monastero della Grande Chartreuse, sulle Alpi francesi, il regista, ne *Il grande silenzio*, realizza un’opera che, nel panorama del cinema contemporaneo occidentale, sembra corrispondere ai canoni di una scrittura ipertestuale. L’occhio del regista e quello dello spettatore si incontrano attraverso immagini bellissime e inquietanti, che sembrano ad ogni fotogramma rimanere sospese al dubbio di qualcosa che si gioca tra l’assurdo e la rivelazione di un senso nascosto. La visione sostituisce la parola, e lo spettatore si trova ad ascoltare il silenzio, interrotto soltanto dalle azioni dei monaci che, attraverso i gesti della loro vita quotidiana, sembrano riscoprire le radici dell’esistenza smarrite nel rumore della civiltà delle macchine, attraverso una totale rielaborazione concettuale e visiva dello spazio e del tempo. La telecamera, che in molto cinema contemporaneo sembra compiacersi nel mettere a fuoco i lati scabrosi della realtà o di denudare il corpo oltre il limite dell’oscenità, in questo caso riacquista una sorta di pudore dello sguardo ingenuo dell’infanzia.

Sia nel cinema che nella filosofia troviamo dunque l’esigenza della riscoperta di una dimensione del silenzio, una riscoperta che non va intesa come un attacco indiscriminato contro la parola, ma come ricerca e gestazione di nuovi significati del dire. Il tutto, come si legge in un documento pontificio sul tema della comunicazione, al fine di creare una sorta di «ecosistema» che «sappia equilibrare silenzio, parola, immagini e suoni»⁵.

5 Messaggio di Papa Benedetto XVI per la giornata mondiale delle comunicazioni sociali (20 maggio 2012).



Etty Hillesum

Maria Teresa Pansera

PER UNA SCRITTURA AL FEMMINILE
Hannah Arendt Etty Hillesum María Zambrano

Il tema della scrittura è divenuto centrale per la riflessione filosofica solo in età moderna. Precedentemente possiamo ricordare i riferimenti platonici alle lettere dell'alfabeto come esempio per illustrare la competenza dialettica del filosofo: allo stesso modo in cui il grammatico sa combinare le lettere in modo appropriato, così il dialettico sa combinare tra loro le idee. Il pensiero è dunque il regno del presente immediato e vivo, che la parola scritta mortifica, paralizzandolo dentro il chiuso della lettera. È questo che ci suggerisce l'accusa di Platone nella settima lettera, dove considera la scrittura disumana, inanimata e distruttrice della memoria mettendo in luce il paradosso stesso del libro. Per Platone il nome, il suo segno vocale, sono incongrui rispetto alla verità delle cose e tanto più lo è la scrittura che, come una statua di sale, non può rispondere alle domande, né mostrare colui che l'ha generata e che potrebbe eventualmente difenderla attraverso l'argomentazione dialettica.

Quindi se da un lato il testo scritto con la sua astrattezza e rigidità si distacca dalla concretezza e dall'immediatezza del mondo umano vivente, dall'altro, però, è la scrittura che ne assicura la durata nel tempo e la possibilità di risorgere nei più diversi contesti grazie ad un numero potenzialmente infinito di lettori.

Questa funzione fondamentale della scrittura venne intuuta da Husserl e messa in luce nella terza Appendice della *Crisi delle scienze*. Infatti egli evidenzia un doppio ruolo della scrittura, positivo ma anche negativo. Da un lato "congela" gli enunciati rendendoli disponibili per una fruizione e uno sviluppo potenzialmente infinito in tempi, luoghi e circostanze differenti, dall'altro la scrittura nasconde e cancella le operazioni compiute dai soggetti concreti sul terreno del mondo della vita. L'oblio di tali importanti aspetti ha determinato quella crisi dei fondamenti caratteristica, per Husserl, della nostra epoca che registra una costante diffusione e imposizione, a livello planetario, degli stili di vita e di pensiero occidentali anche grazie all'uso di una scrittura, volta ad ottenere efficacia pratica e successo operativo, ma insufficiente a stabilire lo scopo ultimo delle sue operazioni.

Husserl e la sua coscienza trascendentale e De Saussure e la sua nozione di segno linguistico saranno i bersagli della contestazione che Derrida muoverà al privilegio accordato alla *phoné* dal platonismo e dallo psicologismo della cultura occidentale. Al primato della parola sulla scrittura, al logocentrismo metafisico Derrida oppone l'impossibilità di concepire una presenza pura che non presupponga un rimando ad altro, ad una traccia intesa come una sorta di "archiscrittura": originaria "*différance*" inattingibile, inesprimibile, incancellabile. La scrittura quindi, con Derrida viene a contestare dall'interno le pretese della parola e del logocentrismo, come egli stesso ci ha dimostrato attraverso il suo "decostruzionismo" dei saperi metafisici e scientifici.

Il problema della scrittura, e in particolare della scrittura filosofica, presenta comunque, al

di là del decostruzionismo derridiano, ulteriori possibilità di svolgimento e differenti modi di approccio. Sebbene le parole siano radicate in quel discorso orale da cui la filosofia si origina, è la scrittura che le imprigiona per sempre in un campo visivo, fornendo loro una stabilità, una durezza, una sorta di eternità che resiste all'inquieto movimento della vita del pensiero. I due mondi dell'azione e del pensiero, e quindi della parola orale che accompagna l'azione e della parola scritta che fissa il pensiero, sono implicati reciprocamente proprio perché ciò che non si può dire a voce in quanto troppo vero – le grandi verità non si è soliti dirle parlando – può essere celato nel chiuso delle parole scritte ed essere comunque comunicato in una forma meno evidente, potremmo dire velata.

Tante sono le pratiche di scrittura filosofica e ciascuna è legata al suo autore e alle sue diverse caratteristiche psicologiche e intellettuali. “L'autore – sostiene Primo Levi – scrive perché qualcosa o qualcuno gli detta dentro, non opera in vista di un fine”, così i diversi autori considerano i generi della scrittura filosofica più o meno congeniali alle loro esigenze. Qui vogliamo riferirci a tre Autrici che con le loro opere ci hanno fornito un esempio di tre importanti generi letterari: la biografia, il diario e la confessione, scelti in quanto ritenuti più adatti per comunicare attraverso lo scritto il loro pensiero e consegnarlo così all'interpretazione dei posteri.

1. La biografia

Terminata la sua tesi di laurea con Karl Jaspers sul concetto d'amore in sant'Agostino, fin dall'inizio del 1930 Hannah Arendt sceglie un nuovo campo di ricerca e di studio: l'epoca romantica. Inizia a raccogliere materiale inedito negli archivi e scopre così la figura a cui avrebbe dedicato il suo lavoro: Rahel Levin Varnhagen.

La biografia di questa donna ebrea, scritta dalla Arendt, è stata interpretata come una reazione al nazionalismo antisemita degli anni '30, all'eclissi dell'intelletto che precedeva l'avvento del nazismo hitleriano, le persecuzioni e l'esilio delle minoranze ebraiche. Rahel moriva nel 1833, cento anni prima che “la soluzione finale hitleriana” colpisse gli ebrei tedeschi e ancora cento anni prima che una giovanissima Hannah Arendt terminasse di stendere il suo manoscritto, tranne che per gli ultimi due capitoli. Il lavoro non completato rimase nel cassetto fino a quando, su insistenza di Blücher e di Benjamin, fu portato a termine nell'estate del '38¹. Ma in realtà la pubblicazione ebbe luogo dopo molto tempo nel '58 per l'edizione inglese, nel '59 per quella tedesca. Questo distacco temporale nella stesura dell'opera è una delle cause che possono spiegare la disomogeneità nell'esposizione, in quanto i primi capitoli si presentano col taglio di una narrazione filosofica, mentre gli ultimi due privilegiano l'osservazione socio-politica.

Il testo, dal sottotitolo “Storia di un'ebrea”, anticipa il tema della storia come narrazione

1 H. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958; ediz. tedesca *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 1959; tr. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, il Saggiatore, Milano 1988.

(che verrà poi sviluppato in *Vita activa*² ed era stato già anticipato in *Die Schatten*³) – tra i manoscritti Arendt dal '24 al '29 alla biblioteca del Congresso) e come possibile forma di riconciliazione col mondo, infatti «ogni pena può essere sopportata se la si narra, o se ne fa una storia»⁴. Attraverso questa esposizione la Arendt mette in campo l'inquietante poliedricità di se stessa, riflessa attraverso la storia di un'altra donna la cui vita, considerata dall'inizio alla fine e quindi tale da poter rivelare un senso attraverso la storia narrata, si distingue in quanto manifesta fino alla vecchiaia il tratto caratteriale dell'audacia, proprio del periodo giovanile e legato all'inesperienza tipica di quell'età.

La battaglia di Rahel contro i fatti, soprattutto contro il fatto di essere nata ebrea, diventa presto una battaglia contro se stessa. A se stessa deve rifiutare il consenso; deve smentire, mutare, aggirare con le menzogne se stessa, in svantaggio di fronte agli altri, visto che non può negare semplicemente la propria esistenza⁵.

Questa sua particolarità rende Rahel particolarmente fragile e la fa rimanere tale anche nel corso degli anni, ella resta così sempre esposta al corso degli eventi ed incapace di far tesoro dell'esperienza, assumendo un atteggiamento prudente di fronte alle novità destabilizzanti.

La vita di Rahel è caratterizzata da un insieme di contraddizioni e di lacerazioni che, fin dalla nascita, determinano il suo difficile ingresso nel mondo, caratterizzato da continui rifiuti e successive riappropriazioni, volto all'affermazione raggiunta per mezzo della negazione, che significa annullare e rinnegare il proprio tessuto vitale. È proprio la nascita che per Rahel diviene il luogo cruciale della sua esistenza: quel punto di partenza che sempre di nuovo la riporta indietro estraniandola dal mondo. Ella cerca in tutti i modi di cancellarlo, negandolo con tutta la forza della sua persona, ma può soltanto nascondere, impegnandosi in una continua vigilanza per tenerlo segreto. Come ci mostra la storia della vita di Rahel, narrataci da Hannah Arendt, questo continuo lavoro a cui dedica tutta se stessa è comunque votato alla sconfitta perché, ogniqualvolta pensa di essersi riappropriata della propria vita e abbassa le difese, ricade preda della vergogna: essere nata ebrea ed essere scoperta in questa sua indecenza.

Rahel, essendo ebrea, si trovava sempre fuori della società; era un paria e ha scoperto, alla fine, suo malgrado e tristemente, che si entra in società soltanto a prezzo della menzogna, a prezzo di menzogne molto più totali della pura e semplice ipocrisia; ha scoperto che il *parvenu* – e soltanto lui – è costretto a sacrificare tutto quanto è naturale, a dissimulare ogni verità, approfittare di ogni amore e non solo a reprimere ogni passione, ma ancora peggio, usarli come strumenti dell'ascesa sociale⁶.

Ella vive una contraddizione interna: nella sua giovinezza è una *paria* per il mondo esterno, ma è una *parvenue* al suo interno in quanto alla ricerca costante di un'assimilazione che

2 H. Arendt, *The Human Condition*, University Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988.

3 H. Arendt, *Die Schatten*, tra i manoscritti Arendt dal '24 al '29 alla biblioteca del Congresso.

4 Epigrafe di Isak Dinesen al capitolo sull'azione in H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 127.

5 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, cit., p. 20.

6 Ivi, p. 213.

la faccia essere come tutti gli altri; nella maturità invece è una *parvenue* per il mondo esterno, ma è una paria nel suo interno in quanto accetta finalmente la sua identità. Essere *parvenue* o essere *paria* erano le due possibilità di scelta per gli ebrei, ma essere *parvenu* conduceva al “costante rimorso” ed essere paria all’“estrema solitudine”, infatti «gli ebrei sentirono contemporaneamente il rammarico del paria per essere diventato *parvenu* e il rimorso del *parvenu* per aver tradito il suo popolo e barattato la giustizia per tutti con alcuni privilegi personali»⁷.

Alla fine della sua vita Rahel capisce che il mondo che la circonda, quello di cui voleva far parte a tutti i costi, non era altro che un mondo di false apparenze e di vuote promesse e comprende che tutti gli sforzi fatti per cancellare la sua identità e raggiungere l’assimilazione erano dovuti ad una società che impone a i suoi membri di indossare una maschera che li rende apparentemente tutti uguali ed è solo togliendo questa maschera che il soggetto recupera la sua vera identità.

La sua vecchia esistenza irreale, disperata appare di colpo a Rahel ben più reale, più autentica, più giusta. E dimostra così come il paria abbia saputo conservare non solo “il senso per le realtà vere”, ma possieda anche, in certe circostanze, più realtà del *parvenu*, condannato a condurre un’esistenza solo di apparenza come in una mascherata di tutti gli oggetti di un mondo fatto non per lui⁸.

Solo in prossimità della morte – come riferisce Karl August Varnhagen – sente di non voler a nessun costo rinunciare a «l’onta più grande, il più crudo dolore e l’infelicità di un’intera vita: essere nata ebrea». Di qui il lento e progressivo logoramento che attraversa l’intera vita di Rahel, scandita da tappe che rinnovano di volta in volta illusione e disillusione. Di qui anche il fatalismo connaturato nella nostra eroina, tanto audace e intraprendente, quanto abbandonata al corso degli eventi ed incapace di apprendere dall’esperienza e di agire di conseguenza.

Arendt nella *Prefazione* afferma di voler «raccontare la storia della vita di Rahel, così come l’avrebbe potuta raccontare lei stessa»⁹. Con questa affermazione l’Autrice dimostra da un lato il tentativo di identificazione con la sua eroina, ma dall’altro lascia trapelare la sua conflittualità con quella figura da lei tanto diversa quanto simile. Di certo Hannah non sarà mai come Rahel, ma forse proprio la decisione di raccontare la sua vita, svoltasi in un periodo così diverso, ma al contempo collegato a quello in cui lei stessa si trovava a vivere, deve esserle servito per evitare qualsiasi coazione a ripetere. Inoltre, proprio nella scelta di scrivere il racconto di una vita, e nel metterlo in scena come un dramma, la Arendt è riuscita a trovare la forza di superare alcuni suoi vissuti non facili da accettare per una giovane filosofa di origine ebraica, particolarmente interessata alla speculazione e alla politica. Rahel, in un certo senso è di sostegno a Hannah in un delicato periodo di passaggio della sua vita (quando scrive i due ultimi capitoli la Arendt ha abbandonato la Germania e si trova come apolide a Parigi) ed è al contempo utile e insopportabile: utile nel riconoscimento dell’importanza data alla natalità, insopportabile per il suo intimismo ed esasperato romanticismo che confonde pubblico e privato, portandola ad una messa in scena dell’amore, il sentimento più privato.

Ci troviamo di fronte ad una storia, al racconto di una vita, che porta l’Autrice a mettersi in

7 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 93.

8 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, cit., p. 230.

9 Ivi, p. 5.

gioco in prima persona. Non è semplice per la giovane Hannah riconoscere di aver a che fare con un'immagine di donna ebrea e tedesca opposta, ma anche speculare rispetto a lei stessa. L'accomunano alla sua eroina molti aspetti: la forte tensione intellettuale, la spregiudicatezza sconfinante nell'audacia, il desiderio di esporsi alla vita, il bisogno di apparire, il culto dell'amicizia, l'attrazione per l'amore. Tutti questi elementi comuni porteranno tuttavia la Arendt a compiere un percorso diverso che la condurrà all'amore per il mondo e all'accettazione di sé e delle proprie radici: ebraismo e lingua materna.

È grazie alla sua stessa scrittura, cioè al racconto della vita di Rahel, che la Arendt comincia ad abbozzare il rapporto tra la vita individuale, unica e irripetibile, e la vita umana, universale e propria del mondo (che in *Vita activa* identificherà come condizione umana), entrambe legate da un reciproco intreccio, perché ogni vita individuale acquista senso in relazione alla pluralità di cui fa parte, e il mondo è tale in quanto costituito da un insieme di singolarità. In tal senso la vita di Rahel, così come la Arendt ce la racconta, costituisce un caso esemplare di esistenza umana, che può servire da modello per elaborare un giudizio su una serie di casi analoghi, pur se dotati ognuno di una propria peculiarità.

Questo libro rappresenta per la Arendt una specie di laboratorio in cui comincia ad affrontare le idee che saranno al centro di molte sue opere successive: il tema della nascita, la distinzione tra pubblico e privato, la distinzione tra politico e sociale, la figura del *paria* consapevole, in quanto si oppone al *parvenu* che ricerca l'assimilazione, e la figura dell'ebreo come prototipo della condizione umana.

2. Il diario

Il diario di Etty Hillesum è diverso da tutte le altre testimonianze sulle persecuzioni naziste: è la storia di una rinascita interiore, della fiducia e della speranza, della contemplazione e della bellezza, dell'esperienza della divinità, ma è anche il resoconto di una vita piena di paradossi, delle sue innumerevoli svolte e ricadute. Si tratta di otto quaderni, ricoperti da una scrittura minuta quasi indecifrabile, che raccolgono la storia di una donna di 27 anni vissuta ad Amsterdam negli anni 1941-43.

Il cammino di Etty oltrepassa la dimensione intellettuale per aprirsi a spazi esistenziali sempre più ampi e condivisibili.

La vita non può essere colta in poche formule. In fondo, è quel che stai cercando di fare tutto il tempo, e che ti porta a pensare troppo: stai cercando di rinchiudere la vita in poche formule, ma non è possibile, la vita è infinitamente ricca di sfumature, non può essere imprigionata né semplificata. Ma semplicemente potresti essere tu...¹⁰.

Seguendo i suoi scritti ci troviamo di fronte ad una figura paradigmatica che affronta i suoi anni giovanili in balia di forti contraddizioni e oscillazioni emotive alle quali cercherà di porre rimedio andando alla ricerca di una forma che possa darle pace e strapparla al caos interiore.

10 E. Hillesum, *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*, Uitgeverij Balans, Amsterdam 1986, tr. it. *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 2008, p. 69.

Vuoi espanderti tutta in una parola, in parole colorate e estese. Ma quelle parole non potranno contenerci. Il mondo e il cielo di Dio sono così vasti. Non sono vasti abbastanza? Questo voler ritornare al buio, al grembo materno, al *collettivo*; e d'altra parte diventar autonoma, trovare la mia forma, strapparla al caos. Sono tirata da un estremo, ora dall'altro¹¹.

Annotando i suoi pensieri e le sue emozioni sulla carta, la Hillesum riuscirà a produrre qualcosa di straordinario che l'aiuterà a vincere quella paura indefinita, le parole risulteranno avere un potere trasformante, saranno proprio queste che la guideranno, la faranno crescere, l'accompagneranno nel suo percorso di trasformazione radicale che la condurrà alla nascita di un'autentica autonomia interiore¹². Parole che colpiscono per la loro spontaneità, intensità e ricchezza, in esse è rintracciabile una continua ricerca di senso che attraverso un percorso labirintico, fatto di movimenti intrecciati e circolari, raggiunge comunque il suo scopo. Il primo momento è rappresentato dalla sua irrequietezza e insicurezza; Etty era sempre in continua tensione alla ricerca di "aperte pianure" da attraversare liberamente, "ampie e sgombre da prospettive". Il secondo momento del suo percorso labirintico è l'azione e il conseguente rapporto intersoggettivo con e verso gli altri. Infine il terzo momento è il legame con L'Altro, con il Trascendente, l'incontro con Dio nel profondo di sé.

Scrivere un diario rappresentò per Etty la cura per non perdere il suo rapporto con il mondo, con quel mondo sconvolto da orrori e tragedie, in quanto le servì per ricercare le origini e il senso della propria esistenza, alle cui radici trovò un atteggiamento verso la vita che potremmo definire "altruismo radicale". «Si vorrebbe essere un balsamo per molte ferite» così conclude il suo diario¹³.

Il diario inizia il 9 marzo 1941, pochi mesi prima Etty aveva conosciuto Julius Spier, junghiano, fondatore della "psicochirologia", studio e classificazione delle linee della mano. Era un uomo singolare, una "personalità magica", capace di comprendere le persone e interpretare i dati derivanti dalla lettura della mano con una sensibilità non comune. Egli diventò per Etty un elemento catalizzatore che l'avviò lungo il cammino della ricerca incessante dell'essenziale, del veramente umano, in aperto contrasto con l'umanità dilagante. Seguendo questo percorso Etty maturò una sensibilità religiosa presente nella dimensione spirituale che pervade tutto il suo diario. Il dialogo con Dio si intensifica nel corso dei mesi, ella gli si rivolge sempre più spesso e gli parla direttamente senza alcun imbarazzo. Presenta un approccio verso la religione assolutamente personale, non legato a chiese o confessioni, né a dogmi, liturgie o tradizioni. Il suo colloquio diretto con Dio, che a volte potrebbe sembrare prodromo di un atteggiamento mistico, non la condusse, però, alla contemplazione solitaria, ma l'avviò con più forza al mondo dell'azione. La sua visione del mondo non si concretizzò mai nel desiderio di fuga o nell'illusione di una vita diversa, ma era basato su una solida percezione della realtà, conquistata con grande sforzo e fatica. La sua concezione religiosa e la conseguente immagine di Dio ci appaiono, quindi, in perfetto accordo con la sua personale capacità di arrivare al fondo della verità, di accettarla in pieno e di trovarvi addirittura consolazione.

Il diario di Etty è prima di tutto un viaggio nel suo mondo interiore, un mondo che ella

11 *Ibidem*.

12 Cfr. *ivi*, p. 38.

13 *Ivi*, p. 239.

ricerca e costruisce con assiduità e intensità, grazie anche alla terapia avviata con Spier; questo suo mondo interiore riesce a crescere e a lussureggiare senza venir intaccato dalla incombente minaccia della guerra, si potrebbe quasi dire che era la guerra ad essere dominata e gestita da lei.

Indubbiamente gli eventi storici si riflettono sul diario e si fanno via via più presenti e pressanti, infatti, nel periodo in cui la Hillesum scrive, l'Olanda era sempre più stretta nella morsa del terrore tedesco. Gli ebrei venivano cacciati dal lavoro, non potevano fare la spesa nei negozi normali, venivano esclusi e maltrattati, respinti nei ghetti e nei campi di lavoro. Furono poi costretti a portare la stella di David e subito dopo iniziarono le prime deportazioni a Westerbork, vicino al confine con la Germania (era l'ultima tappa prima di Auschwitz).

Dal 15 luglio 1942 Etty trovò lavoro come dattilografa in una delle sezioni del Consiglio ebraico, ma poi decise di sua spontanea volontà di andare a Westerbork con gli altri ebrei prigionieri. Non voleva sottrarsi al comune destino del popolo ebraico. Era maturata in lei, attraverso un processo di ricerca interiore documentato dal suo diario, la ferma convinzione che l'unico modo di rendere giustizia alla vita fosse quello di non abbandonare gli esseri in pericolo e di usare tutta la propria forza interiore per portare la luce nella vita altrui (i sopravvissuti del campo, infatti, la ricordano come una persona luminosa). Definendosi «il cuore pensante della baracca»¹⁴ ella esprime tutta l'esigenza di una profonda rielaborazione del vissuto, pensa che esistano altre mezzi oltre a quelli razionali che permettano di spiegare quella realtà sconvolgente, nel suo scrivere del campo di Westerbork sentiva il bisogno di trovare una forma, un tono giusto per rendere l'immediatezza di quel vissuto, così da trasfigurarla attraverso l'arte poetica. Etty aveva scelto di trovarsi in quella realtà infernale, infatti aveva rifiutato la possibilità di fuggire o di entrare nella clandestinità per assumersi la responsabilità della condivisione nei confronti dell'umanità sofferente.

Non è che io voglia partire ad ogni costo, per una sorta di masochismo, o che desideri essere strapata via dal fondamento stesso della mia esistenza – ma dubito che mi sentirei bene se mi fosse risparmiato ciò che tanti devono invece subire¹⁵.

Dall'agosto del '42 al settembre del '43 Etty lavorò all'ospedale di Westerbork, ma grazie ad un permesso speciale poté recarsi più volte ad Amsterdam. Qui gli amici cercarono in tutti i modi di convincerla a nascondersi e tentarono addirittura di rapirla, ma rifiutò sempre.

La giovane Hillesum accetterà quindi il suo dolore e lo vivrà fino in fondo. La sua ricerca di senso definisce la sua stessa vita: è accoglimento totale dell'alterità anche nei casi più estremi. «Comincio – ella scrive – ad assorbire una piccola parte del gran dolore che deve essere assorbito su tutta la terra»¹⁶; il dolore è ineliminabile dalla vita umana, è parte di essa, sta a noi decidere se rifiutarlo o accoglierlo facendosi «campo di battaglia»¹⁷. Attraverso questa condizione di passività il dolore diviene, per chi lo subisce, produttivo e utile, Etty assorbe gli eventi negativi, li neutralizza e li supera, così la sofferenza come la morte divengono parte integrante della vita.

14 Ivi, p. 230.

15 Ivi, p. 168.

16 Ivi, p. 238.

17 Ivi, p. 49.

Se si esclude la morte non si ha mai una vita completa; e se la si accetta nella propria vita, si amplia e si arricchisce quest'ultima. [...] E ora la morte è qui, in tutta la sua grandezza – e già è come una vecchia conoscenza che fa parte della vita e che si deve accettare. È tutto così semplice. Non c'è bisogno di fare profonde considerazioni. D'un tratto la morte – grande, semplice, e naturale – è entrata quasi tacitamente a far parte della mia vita. E adesso io so che appartiene alla vita¹⁸.

Il 7 settembre '43 Etty, con tutta la sua famiglia, fu caricata sul treno per Auschwitz, dove morì il 30 novembre '43. Da un finestrino del treno aveva gettato una cartolina su cui era scritto «Abbiamo lasciato il campo cantando».

3. La confessione

Possiamo definire il pensiero della Zambrano come un “pensiero appassionato”, che aspira ad una sintesi tra ragione e cuore e dunque anche tra poesia e filosofia. La nostra autrice può essere considerata come una pensatrice di confine alla ricerca di una nuova relazione tra vita e conoscenza, come un nuovo modo di apprensione del reale tramite la ragione poetica.

Il fare filosofia della Zambrano comporta la ricerca di una modalità espressiva che concili rigore e passione, permettendo così un'adesione più profonda del pensiero alla vita. Per lei pensare filosoficamente non è mai un semplice esercizio speculativo, ma implica una partecipazione totale di tutto il suo essere alla ricerca di risposte vitali. Di contro al cogito, cifra del dualismo cartesiano, Zambrano propone il cuore, categoria tratta dal pensiero agostiniano. E proprio a sant'Agostino si riconduce quando sostiene la necessità che il cuore si ricomponga, che riconquisti la perduta armonia con la ragione. È un cuore che ha nello stesso tempo bisogno di ritrovarsi nella confessione e di esprimersi nella compassione.

Sant'Agostino non si è salvato grazie alla Filosofia, ma per essersi ritrovato nella luce. L'entrare nella luce, il mostrarsi apertamente nella confessione, è ciò che attua la conversione, che fa sì che noi ci sentiamo spogliati da quello che eravamo, dal vestito usato e logoro¹⁹.

La confessione, come possibilità di ricostruire la propria identità attraverso il raccontarsi ad un interlocutore privilegiato, rappresenta il genere letterario più adeguato affinché il soggetto divenga trasparente a se stesso e si apra all'unità originaria dell'essere. Attraverso la confessione l'uomo è in grado di aprirsi all'incontro con Dio e all'incontro con l'altro, al contatto con il mistero. Di conseguenza la ragione poetica, concepita inizialmente come metodo per interpretare dati storico-culturali, diverrà un'ermeneutica per la comprensione dell'esistente, in conclusione un'ontologia che si volge in metafisica. La confessione si distingue dagli altri generi letterari come il romanzo e la poesia in quanto «è il linguaggio di qualcuno che non ha annullato la sua condizione di soggetto; è il linguaggio del soggetto in quanto tale. [...] È un atto in cui il soggetto si rivela a se stesso perché ha orrore del suo essere a metà e confuso»²⁰.

18 Ivi, pp. 140-141.

19 M. Zambrano, *La Confesión: Género literario*, Fundación María Zambrano 1943, tr. it. *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 56.

20 Ivi, p. 43.

Più immediatamente risonante, la confessione è un aprirsi della vita alla conoscenza, un suo con-vergere nella chiarezza, un suo cor-rispondere al bisogno di sapere, un suo con-tri-buire all'estensione di questo bisogno in tempi e modi il più possibile affini alla creaturalità di colui che la compie: «c'è l'espressione della vita stessa, la rivelazione delle sue viscere»²¹. Sospesa tra il tempo della vita e un tempo "altro", tra l'esistenza propria e quella altrui, la confessione rappresenta la fuga da se stessi sulla spinta della disperazione e il recupero di se stessi alla luce di una possibile nuova prospettiva, il passaggio dalla disillusa constatazione della frammentarietà e contraddittorietà della vita alla ricerca di una sua possibile unità nella speranza di ritrovarsi.

La confessione comincia sempre con una fuga da sé. Parte da una situazione di disperazione. Il suo presupposto è quello di ogni partenza: una speranza e una disperazione. [...] Tale disperazione prima di essere espressa come confessione nel modo in cui la intendiamo, ovverosia come fuga da sé ed espressione di una qualche colpa, di un io che si vuole allontanare, prima di ciò la disperazione è soltanto un lamento, puro e semplice lamento. La prima confessione quindi, la preconfessione, è il lamento di Giobbe²².

È quindi Giobbe l'antenato della confessione, attraverso il suo lamento desiderava che Dio si accorgesse di lui e gli desse ragione della sua sofferenza, per uscire dall'incubo chiedeva una rivelazione che gli desse il senso del suo esistere aprendo la sua disperazione a una qualche forma di speranza. La confessione ci si presenta così nella sua paradossale contraddizione: nei momenti in cui l'uomo si sente più solo e abbandonato, nei momenti di crisi e disperazione essa apre l'animo alla fiducia, alla speranza di qualcosa che va oltre la vita individuale. «La confessione rappresenta il punto più alto in cui Maria Zambrano mostra la via per la creazione dell'anima, ossia per quella conversione della soggettività chiamata a riscattare la vita che costituisce l'ispirazione unitaria di tutto il suo pensiero»²³.

La confessione si presenta, dunque, alla Zambrano come il metodo più diretto e immediato per dare un senso alle contraddizioni e ai paradossi di cui è intessuta la vita. Metodo inteso come il primo passo e la preparazione per un nuovo sentire che arriverà in un secondo momento; con Sant'Agostino l'uomo sa ormai cosa deve sperare. Non solo l'unità di vita, verità e immortalità deriva dalla confessione, ma anche quella di vita e fraternità, per cui si riesce ad accettare non solo il significato della nascita e il terrore della morte, ma anche l'ingiustizia esistente tra gli uomini.

Se nel mondo greco la ricerca era stata un'attività propria soltanto della mente, per Sant'Agostino, e quindi anche per la Zambrano, non vi può essere scoperta della verità che non passi per la scoperta dell'anima da parte dell'anima stessa (attraverso la confessione ci si rende trasparenti a noi stessi, a Dio, agli altri uomini), per la messa a nudo dell'interiorità propria e contemporaneamente altrui alla ricerca di un nuovo *logos* che si faccia carico delle "viscere", dove nessuna passione è superflua e nessun aspetto della vita va rifiutato. La confessione è quindi la vera fondazione teorica del "pensiero dell'anima" attraverso la quale è possibile

21 Ivi, p. 46.

22 *Ibidem*.

23 L. Boella, *A viva voce. La confessione in Maria Zambrano*, in Aa. Vv. *Maria Zambrano. In fedeltà alla parola vivente*, Alinea, Firenze 2002, p. 60.

Il *tema di B@bel*

raggiungere la verità vissuta, sentita e condivisa, non si tratta di una fuga nell'interiorità, ma di una più radicale e profonda esperienza della realtà. Attraverso la complementarità di arte e vita così si realizza quel "sentire originale e originario" a cui ci si può avviare attraverso il metodo della confessione, primo approccio al percorso zambrano verso una filosofia e una religione poetica.

Ugo Perone

PENSARE IL CRISTIANESIMO

Un omaggio riferito a Francesca Brezzi non è solo un gesto di stima e di amicizia, ma anche un'occasione per ripensare il proprio percorso di ricerca, facendo vedere come questo in molti punti intersechi gli interessi e i contributi che la stessa Brezzi nella sua ricca biografia scientifica ci ha fornito. Tra i diversi temi possibili ne scelgo uno, in cui, fin dal titolo, si possono cogliere prossimità e differenze. Uno dei temi della mia ricerca è stato un confronto tra filosofia e cristianesimo, e certo il tema della filosofia della religione non è estraneo agli interessi di Brezzi, anche se mi sono concentrato sui momenti di frizione tra filosofia e religione, piuttosto che volgermi alla tradizione mistica. Proviamo innanzitutto a dissezionare gli elementi contenuti nell'intenzione contenuta in un programma come "pensare il cristianesimo". Tre ne sono i possibili significati.

Il primo delinea un confronto tra il pensiero e la filosofia, da una parte, e il cristianesimo, dall'altra. In *In lotta con l'Angelo* l'ho fatto con dovizia di riferimenti¹. Sul piano puramente storiografico non si è però potuti andare oltre la presa d'atto del fatto che negli sviluppi del moderno e della modernità sempre più diffuso ed esplicito diventa l'ateismo e che, ancora più in generale, non è agevole sottrarsi alla dominante parabola della secolarizzazione.

Ma, se questo è il risultato di una ricognizione storica, ciò non impedisce tuttavia che ci si possa non solo domandare se esso è inevitabile, ma anche impegnarsi, sul piano teoretico, a scandagliare ancora più a fondo la questione, nel convincimento, che deve essere messo alla prova, e che quindi ha carattere problematico, che un più di pensiero possa configurare anche una *chance* per un più di cristianesimo.

Ne viene una terza opzione ancora, quella che, procedendo secondo questa direzione, assuma l'ipotesi che proprio il cristianesimo possa costituire il luogo eminente di una torsione che dà da pensare al pensiero stesso e che perciò obbliga la filosofia a rimettere in discussione i propri fondamenti, nella consapevolezza che la tensione che la storia certifica e l'impegno teoretico conferma debba essere non tanto sciolta o acquietata (a favore del cristianesimo o della filosofia), ma, appunto, pensata. E che per pensarla sia necessario attingere a strumenti altri da quelli di un pensiero che Luigi Pareyson avrebbe detto ontico ed euclideo. E già qui, in questa prima fondamentale conclusione, si possono ritrovare molti punti d'intreccio con il lavoro di Francesca Brezzi e con i suoi interessi ricœuriani.

Veniamo dunque a questo terzo, decisivo tornante, quello in cui s'ipotizza che pensare il cristianesimo significhi assumere il cristianesimo come punto di torsione per il pensiero. E proprio perché si tratta di questione decisiva devo espormi a dire *propriis auspiciis*, come avrebbe suggerito Kierkegaard, e assumermene la responsabilità. Senza assolutamente pre-

¹ Si tratta di un ampio lavoro, svolto in collaborazione con alcuni amici: U. Perone/C. Ciancio/G. Ferretti/A. Pastore, *In lotta con l'Angelo*, Sei, Torino 1989, 1991².

tendere con questo “pensare il cristianesimo” di restituirne in forma di pensiero il contenuto, mi limito a un punto del messaggio cristiano ai miei occhi centrale e che mi pare costituisca una sfida non eludibile e produttiva al pensiero, anche filosofico.

Lo formulerei così: la storia e la particolarità vi appaiono come luogo di compimento (e non solo di manifestazione) della salvezza. Gesù non annuncia un messaggio e tantomeno elabora una teoria, ma, nella sinagoga, dopo aver letto Isaia, afferma «oggi per voi che mi ascoltate si realizza questa profezia» (Lc. 4, 21). E ancora, entrando nella casa di Zaccheo, in Luca 19,9 ribadisce con riferimento a sé: «oggi la salvezza è entrata in questa casa». E in Gv. (4 ss.) rivolto alla Samaritana, afferma «sono io il Messia, io che parlo con te», o verso la folla che cerca il pane «Io sono il pane che dà la vita» (Gv. 6, 35). Lo dice con autorità, lo manifesta con i miracoli, opera della manifestazione, lo testimonia con la morte e resurrezione².

Questo nucleo comporta un'enorme tensione, perché ci dice che nel particolare è l'universale, ovvero che il tutto è nel frammento; che oggi, nella temporalità finita, è la salvezza; che nell'umanità di un uomo è coinnestata la divinità di Dio; che nel dolore accettato della passione è la potenza che si fa risurrezione e dono di salvezza. E che questa parola universale è particolare, che essa vale per tutti, ma interessa e interpella me.

In quest'autorivelazione non è contenuto solo l'intreccio indissolubile di particolarità e universalità, è anche enunciato il fatto, paradossale, scandaloso, impegnativo, e affascinante, che nell'immanenza della figura di Gesù che parla con autorità si manifesta Dio, il trascendente.

I rischi di questa proposta di verità, espressione di un *mysterium tremendum et fascinans*, sono tanti. Per comprenderla o per sfuggirla vi sono molti modi: lo gnosticismo, ad esempio, o il dualismo. La vera sfida è pensarla. In fondo la prova ontologica, come io la leggo, è un modo per pensare proprio questo, pur con altre categorie. La questione paradossale, difficile, rischiosa, non è che la perfezione sia (il che per un filosofo, prima ancora che per un cristiano, è quasi ovvio), ma che *ci* sia, che sia esistente e che – come il credente pretende – essa si sia manifestata. La questione *Cur Deus homo*, sganciata però dalle preoccupazioni di tipo giuridico che si ritrovano ancora in Anselmo: colpa, e remissione dalla colpa, ridiventa centrale e sembra suggerire una possibilità impensata dell'umano, la creazione non come giocattolo di Dio, ma come immagine, rispecchiamento, vocazione.

E tutto questo va oggi pensato sullo sfondo del moderno, del processo che è iniziato con Cartesio e culminato in Hegel. Pareyson l'aveva intuito, nel suo far iniziare *Esistenza e persona* con un'analisi dedicata alla grande sfida che proviene dalla dissoluzione dell'hegelismo e che egli vedeva configurarsi nell'alternativa o Kierkegaard o Feuerbach. Ma per noi il problema si è forse ulteriormente aggrovigliato. Mentre è chiaro infatti che Hegel, per così dire, pensa “troppo” il cristianesimo, fino a includervelo come un momento interno al pensiero, e che Feuerbach, come Pareyson osservava, rovescia quest'inclusione, facendola divenire esclusione, è meno chiaro se la soluzione di Kierkegaard, forse ineludibile per un credente, possa anche essere accettabile per un filosofo e quindi anche per un filosofo cristiano.

Ciò che costituisce la permanente “inattualità” di Kierkegaard è infatti la consapevolezza

2 Una breve ma incisiva presentazione dell'essenza del cristianesimo che muove in una direzione congenere a questa, e a cui desidero rimandare per eventuali approfondimenti, si trova in R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1991, orig 1929.

dell'inintegrabilità filosofica del cristianesimo. Nelle sue parole il cristianesimo è "scandalo" e «lo scandalo è la meraviglia infelice» (267)³. La meraviglia metafisica, che genera mondi e si coniuga accrescivamente con la riflessione, è stata minata dal dubbio moderno, che ha rotto l'incanto di un mondo pieno in se stesso e che perciò si è messo alla ricerca di un fondamento assicurato. Ma questo fondamento assicurato – questo il lascito kierkegaardiano – non si trova né nell'infinitizzazione del sentimento (la meraviglia e il senso romantico di infinito) né nell'infinitizzazione della ragione. Il sé che costituisce se stesso si costituisce su un fondamento di cui esso stesso non dispone. Di qui il guanto di sfida, il paradosso e lo scandalo che una prospettiva religiosa rilancia alla filosofia.

Da questo momento, come avrebbe detto Pareyson, l'alternativa pro o contro il cristianesimo appare ineludibile. Ed entrambi i corni dell'alternativa non sono senza problemi. La decisione per il cristianesimo si trova di fronte alla questione della non integrabilità dei contenuti della fede nella filosofia. La decisione contro il cristianesimo costringe la filosofia a un doloroso restringimento dei propri contenuti, a semplice analitica di ciò che è alla misura dell'uomo. La meraviglia dell'immediatezza è preclusa; le certezze conseguite mediante la semplice strumentalità del dubbio appaiono largamente ridimensionate; prevalgono allora angoscia e disperazione, e resta incerto se esse siano malattia o rimedio.

La dissoluzione dell'hegelismo, allora, non è una partita che si gioca solo tra Feuerbach, l'ateismo umanistico, e Kierkegaard, la rivendicazione paradossale di una fede inintegrabile. Il pro o contro il cristianesimo non si chiude in questi termini, ma richiede un supplemento di riflessione. Non si tratta infatti né di operare una scelta previa, che sarebbe del tutto immotivata e arbitraria, né di bilanciare a posteriori le ragioni pro o contro, che supporrebbe un'inesistente e presuntuosa neutralità. Si tratta invece di comprendere che l'alternativa è sempre attuale, qualunque dei due corni si scelga e che la radicalizzazione della via in cui ci si trova a essere è l'unica strada per esperire la pensabilità del cristianesimo e per comprendere i prezzi che l'escluderla o l'ammetterla comporta per la stessa esistenza finita. Ove, si badi bene, ammetterla è più faticoso, impegnativo e rischioso, perché obbliga a un oltrepassamento del finito che è bensì arricchente, ma è sempre esposto all'infondatezza, sì da non potersi mai accontentare degli automatismi del pensiero e da richiedere anche sempre l'intero coinvolgimento della persona.

A tutto ciò è correlata una totalmente nuova comprensione della finitezza (di nuovo un punto di prossimità con Brezzi), non più ingenua, felicemente pagana, ma resa possibile dalla nascita dello spirito, ovvero dalla libertà di scegliersi o di negarsi. E perciò anche destabilizzata, sempre precaria, si pensi alle analisi che Kierkegaard ne dà ne *Il concetto dell'angoscia* e ne *La malattia per la morte*. La finitezza diviene il banco di prova in cui pensare la compresenza di particolare e universale, di immanente e trascendente. E forse non si è riflettuto abbastanza sulla felicità di un termine come persona, che troppo facilmente è stato piegato alla riuscita di una completezza e un'integralità, mentre conserva in sé le tracce di un'ambiguità radicale. La maschera e il personaggio divengono figurazione dell'essenza più intima, singolare riproduzione, in una scala più bassa, di quanto abbiamo cercato di dire. Il particolare, persino quello più basso, l'artificioso, viene assunto a figura dell'essenziale.

La finitezza così pensata non è definita dalla morte, ma resa possibile dalla vita. Se fosse

3 S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, in *Samlede Vaerker*, XI 197.

la morte a definirla, il finito non sarebbe più di ciò che è, o meglio sarebbe esattamente ciò che è, circoscritto da un limite esterno che lo racchiude. Ma se il finito si pensa a partire dalla vita, esso è sempre più e altro da ciò che è, perché la vita è sorpresa, rischio e novità. Per questo il finito è così difficile da afferrare, perché esso non è mai dove è, ma anche sempre altrove. E neppure la vita stessa lo definisce, perché altrimenti il finito non sarebbe che una labile apparizione naturalistica. Il finito, che si manifesta nella vita, racchiude una pretesa assoluta di vita.

In quest'orizzonte si colloca anche la particolare rilevanza che assumono la modernità, la secolarizzazione e, in quanto connesse con queste, la sfera pubblica. Se, infatti, il nesso tra particolare e universale, immanente e trascendente è un elemento saliente di contenuto del cristianesimo, tutto ciò comporta conseguenze rilevanti per entrambi i lati, tanto per il particolare quanto per l'universale, tanto per l'immanente quanto per il trascendente. Le vicende della storia, allora, e l'autocomprensione del soggetto non sono né disgiunte né irrilevanti per la stessa dimensione religiosa. Come la sfida che viene dalla torsione suggerita dal messaggio cristiano non è senza conseguenze per la nostra comprensione della storia e del soggetto. Vorrei però chiarire che tutto ciò non avviene attraverso una sorta di operazione deduttiva, né seguendo una logica del "se...allora", ma è l'esito immediato dell'assunzione di un diverso registro interpretativo, quello in cui, constatando la tensione tra i poli, non la si vuole risolvere, ma se ne vuol rendere ragione.

Ne segue inoltre (e mi scuso se procedo così rapidamente, ma mi sembrava opportuno fornire una panoramica complessiva almeno di questo spicchio di ricerca, piuttosto che un'esposizione analitica) la necessità di rivedere tanto il concetto "naturalistico" di verità, intesa come corrispondenza, quanto quello soprannaturalistico che la disloca subito come rivelazione per sostituirlo con quello, che io chiamerei ontologico, di "cura" e di "protezione". Quello naturalistico è troppo poco; misura il finito su di sé (e quindi non ne comprende lo spirito). Quello soprannaturalistico è troppo, finisce per fallire il finito facendolo solo occasione di rivelazione di qualcosa che lo eccede. La cura e la protezione suppongono un duplice movimento: un abbraccio che eccede e accoglie, che trattiene senza possedere. In inglese, proposta dallo psicologo Donald Winnicott e ripresa nell'ambito della psicologia dell'infanzia e della psicoanalisi, abbiamo il tentativo di riportare a infinito del verbo il sostantivo economicistico *holding*, restituendogli il più originario e umanistico significato di abbraccio che sostiene⁴.

In ultimo vi si ricollega anche la questione del tempo, la cui urgenza sta tutta nel fatto che non si può pensare il tempo senza l'eternità, né l'eternità senza il tempo. L'attaccamento al tempo che ci caratterizza, l'approccio quasi sentimentale che questa tematica immediatamente assume, è il segno che in esso ne va di noi. Come mi sono espresso altrove, il tempo è eminentemente a noi e tuttavia non lo possediamo. Dunque esso, che ci definisce, ci sfugge. Ma è vero anche l'inverso, ossia che il tempo, che ci sfugge, ci definisce. Donde una tensione e una coappartenenza, esattamente secondo il modello che abbiamo più volte richiamato. Walter Benjamin ne ha una felice intuizione quando, parlando dell'opposizione tra tempo profano e compimento messianico del tempo nel (giovanile o tardo: gli interpreti si dividono) *Theologisch-politisches Fragment* scrive:

4 D. Winnicott, *Holding and Interpretation: Fragment of an Analysis*, Grove, New York 1986.

Il Regno di Dio non è il fine della *dynamis* storica [...]. Da un punto di vista storico esso non ne è il fine, ma la fine. Per questo non è possibile costruire l'ordine del profano sulla scorta del pensiero del Regno di Dio. Per questo la teocrazia non ha alcun significato politico, ma ne ha esclusivamente uno religioso [...]. L'ordine del Profano si deve orientare sull'idea di felicità. Il rapporto di quest'ordine con quello messianico è uno dei punti dottrinali essenziali della filosofia della storia; esso cioè condiziona una concezione mistica della storia, il cui problema si può esporre con un'immagine. Se con una freccia s'indica la meta verso la quale agisce la *dynamis* del Profano e con un'altra la direzione dell'intensità messianica, certo allora la ricerca di felicità della libera umanità tende ad allontanarsi da quella che la direzione messianica indica. E tuttavia, come una forza nel suo movimento è in grado di muoverne (*befördern*) anche un'altra, pur diretta in direzione opposta, così anche l'ordine profano del Profano può trascinare con sé (*befördern*) l'avvento del regno. Il Profano non è certo, dunque, una categoria del Regno, ma una categoria – e certamente una delle più pertinenti – del suo silenzioso approssimarsi. Poiché nella felicità ogni essere terrestre aspira al suo tramonto, ma solo nella felicità esso è destinato a trovarlo⁵.

Come si vede in questa suggestiva immagine benjaminiana le frecce del Regno e quelle del profano indicano in direzioni opposte e non è in alcun modo possibile dedurre un movimento dall'altro. Non di meno, pur in questa tensiva situazione, la forza del profano appare in grado di recare con sé, avendola accolta, la freccia del Regno. La felicità, cui ogni uomo aspira, trova nel compimento, come già Aristotele sapeva, il proprio accertamento. Quest'accertamento è per un verso il fine della finitezza e per l'altro anche la sua fine. E lì essa incontra il disvelamento di un mistero che non aveva che presentito, quello del Regno.

Non si tratta che di un'immagine. Non priva, sul piano teorico di problemi e, mi verrebbe da aggiungere, di trabocchetti. E tuttavia mi pare in grado di indicare, se non una soluzione, almeno una direzione. È forse una direzione congenere a quella di cui Guardini parla nel suo *L'opposizione polare*. Egli scrive: «Chiamo op-posizione polare questo singolare rapporto nel quale due momenti si escludono reciprocamente e sono non di meno legati, fino al punto da essere reciprocamente l'uno il presupposto dell'altro»⁶. E ribadisce: questa struttura concettuale può certamente apparire “problematica”, essa non è però “contraddittoria”. Proprio perché concerne il vivente, non deve sorprendere che essa non possa essere il risultato di un'operazione logica. Questo non significa però che sia soggetta a contraddizione.

Credo che pensare il cristianesimo sia possibile proseguendo nella direzione qui tracciata. Pensare il cristianesimo è attribuire alla ragione un compito che essa non può assolvere adeguatamente, se non producendo la dissoluzione del proprio oggetto. Ma così, vittorioso, il pensiero si ergerebbe sul nulla, perché sancirebbe che solo il pensiero è adeguato al pensiero. Il pensiero di pensiero non è, come in Aristotele, l'atto puro che spinge ogni potenzialità all'atto, ma la restrizione del reale a pura potenza. Il reale sta fuori dal pensiero e non si lascia restringere, come in un imbuto dissolvente, nel pensiero. E questo è ciò che infine accade in Feuerbach, il cui umanesimo è ricco solo in presenza di un contenuto religioso non totalmente risolto. È questa l'immanente verità di Bloch, secondo cui solo un cristiano può essere un buon ateo, ed è la nascosta verità di ogni processo di secolarizzazione.

Pensare il cristianesimo significa piuttosto sfidare il pensiero a un movimento che, nell'ac-

5 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, Taschenbuch-Ausgabe, vol. II, 1 pp. 203-204.

6 R. Guardini, *Der Gegensatz*, Grünewald/Schöning, Mainz 1991, p. 28.

cettare che il cerchio del pensiero non si chiuda su di sé, assicurarsi però la capacità del pensare a eccedere la propria autoreferenzialità. E su questo tema Pareyson ha scritto pagine illuminanti commentando Schelling e riflettendo sullo stupore della ragione nel determinante momento in cui la filosofia negativa si rovescia in filosofia positiva. In questo modo dobbiamo oggi intendere il detto antico secondo cui la filosofia non è sapere, ma amore per il sapere: essa infatti tende al sapere di qualcosa che essa non è e che è più grande di lei, così che esso non può esserle mai dato nella forma del possesso, ma appunto in quella dell'amore.

Anche per questi aspetti, che in ultimo abbiamo affrontato e che investono i temi e i modi della finitezza, la mia ricerca incrocia i lavori di Francesca Brezzi. In lei, anch'essa attenta alla questione della modernità, del soggetto e della politica, si staglia decisiva la figura della differenza, come una cifra inquietante e potente, anch'essa una sorta di *mysterium tremendum et fascinans*. Ma su questo, che pure inquieta e affascina anche me, non oso dir nulla, ché non saprei far meglio di quanto lei non abbia già fatto.

Paola Ricci Sindoni

SULL'UNITÀ DUALE DI MASCHILE E FEMMINILE Per una genealogia simbolica dell'umano

1. *Femminismo e filosofia*

Appesantito da un intenso carico semantico e simbolico, il sintagma “differenza di genere” sembra resistere a qualsiasi forma di ricomposizione teorica, sia di natura filosofica che ideologica. Mettendo in gioco differenti strategie cognitive, legate ora alle dinamiche socio-politiche, come a quelle psicanalitiche, narrative o storiche, il pensiero della differenza si è per lo più orientato verso la configurazione di un sapere pratico, intenzionalmente estraneo ad una qualche giustificazione ontologica, preferendo al contrario declinarsi come “etica”, ricompresa come quell'insieme di norme comportamentali, volte a valorizzare la specifica identità del mondo femminile.

A ben guardare, infatti, la differenza tra i sessi – quale determinazione antropologica legata ai due generi: maschile e femminile – sembra da un lato risultare marginale ai fini della determinazione ontologica della persona, dall'altro non appare neppure accidentale o esteriore, se è vero che essa definisce il modo di ciascun essere, così com'è nella sua totalità.

Da queste premesse discendono *in primis* alcune domande: la differenza tra i sessi può rappresentare di per sé una specifica rilevanza per la filosofia? Da sempre impegnata a ridire le possibili forme dell'umano di fronte alle questioni del sapere e dell'agire, potrà riconoscere la differenza tra i sessi come principio nascosto delle possibilità stesse del pensare?

La questione, come si vede, può guadagnare delle intenzioni trascendentali di carattere fondativo, che implicino anche una cosciente presa d'atto di una specifica attrezzatura critica e metodica, a fronte di una sterminata letteratura specialistica, anche solo a fermarsi all'ultimo decennio, che privilegia l'utilizzo di sistemi concettuali diversificati epistemologicamente. Forse può essere produttivo osservare le direzioni del pensiero contemporaneo di genere nei confronti della filosofia; si vedrà allora che, se c'è una parola d'ordine che accomuna il variegato laboratorio teorico del femminismo europeo di inizio millennio è: *decostruire*. Abbandonati ormai i paradigmi rivendicazionisti, quelli che hanno puntato negli anni '70 del secolo scorso all'uguaglianza della donna sul piano dei diritti civili e politici; considerata esaurita la fase teorica legata alla differenza sessuale, da contrapporre all'universo monologico e totalizzante del pensiero dell'identità; la riflessione femminista sembra oggi assestata su posizioni libertarie, maturate dentro l'orizzonte post-strutturalista della filosofia francese.

I riferimenti teorici infatti sono sempre esplicitati: è Foucault, Bataille, ma soprattutto Deleuze e Derrida ad offrire gli strumenti decostruttivi del cosiddetto pensiero dogmatico “fallogocentrico”, quello che da Platone sino all'esistenzialismo dei primi del '900, ha ac-

compagnato la cultura maschilista della civiltà greco-occidentale¹. Il procedimento critico del femminismo si muove, dunque, così: neutralizzato il sogno autoritario del logocentrismo, come desiderio stesso di un centro, di un fondamento teorico su cui costruire il “bisogno di verità” della metafisica, occorre approfondire ciò che sta “oltre” il potere della soggettività, che ha sempre incluso la differenza nel Medesimo, e che Derrida chiama *différance*, luogo che segna lo scarto del pensare altrimenti, rispetto ai tradizionali parametri teorici, diventando lo spazio altro, mai posizionabile all’interno di una logica oppositiva, ambito sottratto al gioco delle scelte, dunque, di per sé “indecidibile”².

Pensare la differenza – questo è il punto di incontro con l’elaborazione teorica del femminismo, almeno nelle sue più recenti versioni radicali³ – non significa più relazionarla, anche se in modo critico-oppositivo, ad una presunta identità stabile, ma prendere atto nell’infinita pluralità del darsi delle differenze, che non c’è alcuna logica che arma il conflitto fra due parti, quanto una “alogica” che non decide niente, che non approda a nessuna tesi, perché manca ormai ogni base ontologica, entro cui fondare le radici stesse del pensare e del parlare.

L’indagine sulla soggettività risulta così s-fondata, priva cioè di presupposto e di giustificazione teorica; rimangono soltanto forme contaminate, eccentriche, disseminate, entro cui viene erosa l’idea stessa dell’identità riconosciuta come soggettività, che neppure la differenza sessuale è più in grado di segnare. Si capisce perché le femministe parlino oggi di procedere “oltre il femminismo”⁴ non perché siano convinte del tramonto dell’epoca dell’elaborazione teorica sulla condizione femminile, quanto perché l’identità e la differenza non sono che forme obsolete e vuote per ridire il femminile, dal momento che in piena epoca post-moderna la morte del soggetto ha lasciato dietro di sé la potenzialità di forme deboli, liquide⁵ dissolte in dimensioni dissonanti e nomadi⁶.

L’attuale dibattito tra femminismo e crisi post-moderna dei valori e delle rappresentazioni del soggetto si gioca ancora una volta sull’abbandono critico della modalità lineare del pensiero, sulla sua capacità di proporre indovinati percorsi di riproposizione conciliativa tra femminile e maschile, dal momento che questa modalità è tacciata di ripetizione e di obbedienza alla tradizione “bigotta” di stampo filosofico-umanista. Nasce da qui la proposta di Rosi Braidotti, l’intellettuale di origine italiana residente in Olanda: «Vorrei contrapporre una forma appassionata di post-umanesimo, basata sull’etica nomade femminista»⁷.

Con formule analoghe si muove la ricerca di altre teoriche, specie di area anglosassone, convinte di dover decostruire l’architettura del potere maschilista basato sull’opposizione

1 G. Griffin/R. Braidotti (Ed. by.), *Thinking Differently. A Reader in European Women’s Studies*, Zed Books, London 2002.

2 Cfr. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, tr. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

3 T. de Lauretis, *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness*, in «Feminist Studies», XVI, 1990, pp. 115-150.

4 C. Mancina, *Oltre il femminismo. Le donne nella società pluralista*, il Mulino, Bologna 2002.

5 Cfr. la critica a queste forme deboli di identità in Z. Bauman, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bond*, tr. it. *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza – Roma 2004.

6 «Il nomade [...] è un soggetto che ha abbandonato ogni idea, desiderio o nostalgia di stabilità. Esprime il desiderio di transizioni, spostamenti progressivi, mutamenti coordinati senza o contro ogni idea di unitarietà essenziale» (R. Braidotti, *Nomadic Subject*, tr. it. *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della postmodernità*, Donzelli, Roma 1995).

7 Ivi, p. 35.

dicotomica e gerarchica (di tipo sessuale, maschile contro femminile), auspicando la crescita di soggettività ibride, soggette a spostamenti identitari, a scivolamenti, così come il liquido che, mosso, attraversa e contamina sempre in modo diverso i vasi comunicanti. È Donna Haraway a tematizzare al riguardo l'idea compiuta di post-umano, quella capace di riconoscere il potenziale liberatorio della nostra "parentela con la macchina". Si invitato così le donne

ad aderire ad una utopia del "cyborg", fondata sulla consapevolezza della natura ibrida, impura, fluida e bastarda della propria identità, e sull'ironico e attivo riconoscimento della tecnica e della macchina non come qualcosa che ci domina dall'esterno, ma come "aspetto della nostra incarnazione", frutto del nostro stesso piacere dello sconfinamento⁸.

Questa tesi estrema, che guarda ormai ad un mondo "senza genere e senza genesi", anche se è guardato con perplessità da alcune femministe⁹, rappresenta la cifra compiuta della teorizzata dis-umanizzazione della questione femminile. Si è di fronte alla completa destituzione della soggettività umana, spogliata dalla sua giustificazione identitaria, che passi attraverso l'incancellabilità del suo corpo, espresso dalle due forme: il femminile e il maschile.

Questo lo scenario che sta sullo sfondo delle strategie culturali dominanti in questi ultimi anni intorno, ad esempio, al tema delle *Gender theories*. Un tempo considerato il terreno di coltura del femminismo, si è da qualche tempo orientato politicamente a trasformare la cultura e i comportamenti sessuali, espressi in numerosi documenti dell'ONU e dell'UE, dove si punta non più a promuovere la "naturale" parità uomo/donna (sorretta dalla convinzione dell'uguaglianza/differenza dei due sessi), ma ad inserire e promuovere modelli culturali in cui presentare il concetto di identità dei gusti e delle inclinazioni fra maschi e femmine, posto al servizio di una ridefinizione "neutra" (non sessualmente differenziata) della natura umana¹⁰.

La differenza uomo-donna, lungi dall'essere un "dato naturale" – così si dice – assume un significato storico e socio-culturale: mentre il "sesso" indica una immutabilità costante nel tempo e nello spazio, il "genere" è l'insieme di quelle caratteristiche, di quei comportamenti culturali sorti come esigenza della vita sociale, sempre più esposta alla fluidità e la cambiamento della propria identità, a cui deve partecipare l'avventura del genere, cifra emblematica dell'autodeterminazione individuale, a prescindere dal dato naturale della propria sessualità.

In questo caso è la cultura che assorbe la natura tramite una operazione egemonica e culturale che auspica il pansessualismo senza ostacoli e la sostituzione dell'eterosessualità in forme autonome e libere di uguaglianza indifferenziata – etero o omo che sia. Queste teorizzazioni sono anche alimentate dagli scenari aperti dalla scienza, relativi ai possibili interventi manipolativi sul corpo: si pensi all'interscambiabilità fisica tra uomo e donna (l'utero della donna considerato tecnicamente equivalente all'addome dell'uomo, capace di ospitare un utero artificiale)¹¹.

8 D. Haraway, *Simians, Cyborg and Women. The Reinvention of Nature*, tr. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

9 E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. XXV.

10 Su questi temi cfr. T. de Lauretis, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

11 M. Terragni, *La scomparsa delle donne. Maschile, femminile e altre cose del genere*, Mondadori, Milano 2007, pp. 107-122.

Non sono ipotesi immaginarie, ma segnali inquietanti che tendono a vanificare la differenza tra i sessi nell'esaltazione dell'autonomia del soggetto capace di scegliere di volta in volta indifferentemente, guidato solo dalle logiche individuali del desiderio, la propria identità sessuale, nell'attesa del corpo androgino asessuato, simbolo dell'onnipotenza della cultura di fronte all'ordine debole e minaccioso della natura.

Va notato al riguardo che la complessa polisemia del termine "natura", riabilitato, anche in questi ultimi anni, da forme radicali di evolucionismo neo-darwinista, impone una qualche distinzione, sotto pena di ricadere in forme mascherate di riduzionismo metafisico ed etico.

La natura (la *physis* aristotelica) è in primis il dato biologico, il fattuale, ciò che può essere descritto, rappresentato nella sua datità, come la differenza tra i due individui, uno di sesso femminile e l'altro di sesso maschile. Tutto ciò, insomma, che ci delimita, ma che, di per sé, non ha una valenza prescrittiva, non determinandoci in modo complessivo¹². Tale determinazione va infatti collegata ad un concetto di natura più ampio, quello che qualifica i tratti distintivi di una realtà, a differenza di altre. Utilizzando la terminologia aristotelica, assai cara ad alcuni filoni dell'etica contemporanea¹³, è la sua "forma" teleologica, la sua qualificazione essenziale, legata alla sua naturale completezza, punto di arrivo della sua più piena realizzazione.

Distinta, ma sempre connessa con il dato biologico, senza cui non potrebbe neppure sussistere, questa accezione più ampia della natura si presta ad una rilettura critica e ricostruttiva dell'etica, dal momento che essa appare, oggi soprattutto, pressata dall'invasione culturale della ragione tecno-scientifica.

Vale la pena, in tal senso, comprendere come il dato biologico – l'essere donna o uomo – non può esaurire di per sé l'essere della persona, che si costruisce altrimenti, non solo sulla base biologica, ma anche attraverso una prisma teleologico più ampio. Per chiarire questo nodo, è importante scorgere – pur da un'altra angolatura – la questione della differenza tra i sessi dentro la complessa matassa di natura e cultura.

2. La natura fra monismo e dualismo

Che nell'essere umano la natura si renda evidente all'interno della struttura biologica della corporeità, espressa nella differenza di due tipi cellulari, segnale morfologico di differenti gruppi di cromosomi, è un dato che sembra resistere nell'attuale e vivace dibattito dell'evoluzionismo neo-darwinista, più interessato a descrivere le mutazioni casuali che hanno dato origine, attraverso la selezione naturale, al passaggio da una specie ad un'altra¹⁴.

12 Ph. Foot, *Natural goodness*, tr. it. *La natura del bene*, a cura di E. Lalumera, il Mulino, Bologna 2007, pp. 13 e ss.

13 Cfr. al riguardo altre due pensatrici americane: J. Annas, *The Morality of happiness*, tr. it. *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1997; M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, tr. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 1996.

14 E. Agazzi, *Natura ed evoluzione: intrecci fra scienza e metafisica*, in V. Possenti (a cura), *Natura umana, evoluzione ed etica*, Guerini, Milano 2007, pp. 41-73.

Radicato sul dato naturale, biologicamente inteso, il naturalismo di stampo evoluzionista, come si sa, non fa che livellare e confondere il piano descrittivo e quello normativo, esponendosi a vari livelli di riduzionismo, quello dell'etica alla biologia e quello dell'individuo alla specie¹⁵.

Oltre questo tipico esempio di *fallacia naturalistica*, volta a “naturalizzare” la cultura (come sostiene Wilson, affermando che «i geni mantengono la cultura al guinzaglio»)¹⁶ ci interessa ora chiarire, ai fini di una ulteriore chiarificazione interna alla natura della differenza tra i due sessi, se sia possibile e come individuare alcune caratteristiche di base della specie umana. Tra queste il variare del numero dei cromosomi – uno dei possibili mutamenti a livello genetico – sembra rappresentare la forma e la caratteristica per ogni specie animale:

nell'uomo sono 46 (23 di origine materna, 23 paterna), nella drosofila 8, nel cane 78 e così via. Inoltre il loro numero non è correlato né con la complessità della specie, né con la quantità del DNA. Si potrebbe perciò avanzare l'ipotesi di passaggi da specie a specie non solo nella modalità del gradualismo, ma in quella del salto o discontinuità nel numero dei cromosomi¹⁷.

Ritenere che nel mondo della vita le mutazioni casuali (punto di forza delle teorie neodarwiniste) siano la fonte di novità per spiegare l'evoluzione naturale, è non tener presente che nei sistemi complessi come quelli viventi la novità può emergere anche per un'altra via: dal riassorbimento dei caratteri ottenuti dalla riproduzione sessuata¹⁸.

Quest'ultima sembra rappresentare una delle più grandi “invenzioni” della natura, apparsa circa un miliardo di anni fa, mediante un processo complesso, impegnativo in termini energetici e rischioso in termini evolutivi.

È complesso perché richiede il coordinamento spazio-temporale di numerosissime funzioni diverse; è dispendioso sotto il profilo energetico perché presuppone lo sviluppo di due tipologie sessuali, spesso assai diverse nell'ambito della stessa specie; è rischioso perché, affinché la specie venga perpetuata, è necessario che due individui di sesso opposto si incontrino¹⁹.

Come dire che il luogo nel quale si organizza il significato naturale e al contempo simbolico della differenza sessuale è la genitorialità; noi siamo sessuati perché proveniamo da un uomo e da una donna e faremo nascere un uomo o una donna, e questi sono i luoghi dove operano le relazioni umane all'interno del nucleo familiare e dei legami sociali. È stato Lévi Strauss il primo ad indicare come il punto di incrocio tra natura e cultura è costituito dalle relazioni padre/madre/figlio, quale primo legame di socializzazione, simbolica, affettiva ed educativa.

15 Su questo tema si è proficuamente soffermato A. Da Re, *Percorsi di etica*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 41 e ss.

16 E.O. Wilson, *Sociobiology. The new synthesis*, tr. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, a cura di A. Suvero, Zanichelli, Bologna 1979, p. 117.

17 V. Possenti, *Caso, evoluzione, finalità*, in *Natura umana, evoluzione ed etica*, cit. p. 97.

18 Cfr. L. Margulis/D. Sagan, *Origins of sex. Three billion years of genetic recombination*, Yale University Press, New Haven 1986.

19 C. Ciroto, *La famiglia tra biologia e cultura*, in R. Balduzzi / I. Sanna, *Ancora famiglia? La famiglia tra natura e cultura*, AVE, Roma 2007, p. 114.

Che la differenza sessuale divenga così il luogo di nascita di un'antropologia, lo avevano già indicato Aristotele e Tommaso d'Aquino, quando parlavano della famiglia come la sede del naturale nel sociale.

La comunità formata tra uomo e donna costituisce secondo loro una società naturale (*naturalis communicatio*). Il matrimonio si colloca infatti al punto di incontro di due forme di comunicazione della natura: la filiazione, "propagazione della carne" e la coppia, "l'unione carnale (*coniunctio*)" finalizzata alla propagazione della specie²⁰.

È lungo il corso della storia, terreno di incontro e di scontro tra differenze biologiche e variabilità culturali che si è dato vita, nel complesso e frastagliato panorama teorico disegnato dal sapere umano – scientifico e filosofico – a soluzioni di tipo dualista o, al contrario, a paradigmi di comprensione di tipo monista: o è la natura che ingloba in sé la cultura (come avviene nell'evoluzionismo cognitivista) o è la cultura che tende ad annullare il peso della natura (si vedano le già citate *Gender Theories*)²¹.

Vale la pena accennare anche alla convinzione dualista che, ancorata alla classica diatriba ottocentesca del conflitto metodologico tra scienze dello spirito e scienze della natura, tendeva ricondurre la dimensione biologica e quella culturale a due incomunicabili percorsi epistemici. Nel Novecento, come è noto, la tesi della separazione tra essere umano, determinato biologicamente, e la persona, segnata da atti di libertà e di responsabilità morale, ha ricevuto, con la bioetica di Singer e di Engelhardt, una chiara configurazione teorica, dal momento che, tendendo a separare il dato biologico da quello culturale, ci si è indirizzati a distinguere gli esseri umani tra coloro che sono anche persone e quelli che persone non sono e che vanno eticamente trattate in modo diverso²².

Dal canto suo, il femminismo, proteso a neutralizzare forme di discriminazione e di disuguaglianza²³, si è per lo più orientato verso la soluzione monista, espressa da Simone de Beauvoir²⁴ negli anni Quaranta, secondo la quale «non si nasce donna, lo si diventa», aprendo uno scenario inedito, al cui interno le influenze sociali e politiche diventavano la base per la ridefinizione identitaria della condizione biologica. Complice la caduta dei modelli antropologici espressi dalla modernità, oltre che dai complessi e imprevedibili sviluppi della tecnologia, la natura, in generale, e quella umana in particolare sembra cedere il passo all'onnicomprendività di modelli culturali invasivi (soprattutto di stampo scientifico), capaci

20 T. d'Aquino, *In quatuor libros Sententiarum*, IV, d. 41, q. 1, a 1 resp., *Opera omnia*, R. Busa, Frommann-Holzboog, 1980, I, 623°.

21 A. Nucci, *La donna a una dimensione. Femminismo antagonista ed egemonia culturale*, Marietti, Genova 1820, Genova-Milano 2006, pp. 93-144; R.W. Connel, *Gender and Power*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1987.

22 Cfr. P. Singer, *Practical Ethics*, tr. it. *Etica pratica*, a cura di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989; H.T. Engelhardt Jr., *The Foundation of bioethics*, tr. it. *Manuale di bioetica*, a cura di S. Rini, il Saggiatore, Milano 1999.

23 R. Langton, *Feminism in epistemology: Exclusion and objectification*, in M. Frocker / J. Hornsby (eds.), *The Cambridge companion to feminist in philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2000, pp. 127-145.

24 S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tr. it. *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1961, p. 25.

di creare forme di comprensione dell'umano, che va oltre l'umano stesso²⁵.

Il femminismo, soprattutto di area anglofona, tende a partecipare in pieno a questo cambio radicale di prospettiva teorica: abbandonando l'ormai esaurito filone di riflessione sul femminile, giocato nel rifiuto totale di paradigmi filosofici tradizionali e consegnato alla sola pratica della differenza sessuale, scopre – lo si è già detto – nel post-strutturalismo francese e nel riduzionismo cognitivista, legato a vaste aree del neo-darwinismo radicale, le nuove vie per rileggere il femminile, attraverso la raffigurazione teorica di nuovi tipi di identità, di nuove figure del post-umano²⁶.

Occorre comunque sottolineare ancora come le due opposte soluzioni, quella monista e quella dualista, non portino in nessun luogo: natura e cultura debbono procedere insieme dentro quella che potrebbe definirsi logica dell'*intreccio*. Dire "intreccio" significa qui rispettare l'autonomia delle singole filature: la natura con la sua intenzionalità teleologica e la cultura con le sue fitte trame e le sue strutture mobili, in grado di elaborare sempre nuove raffigurazioni della realtà, disegnano insieme una figura dinamica, dove sia possibile prevedere percorsi antropologici sostenuti dall'intreccio, appunto, di identità personale e di differenza di genere. Che la natura, da un lato, e la cultura, dall'altro, siano rette dall'autonomia delle loro logiche interne, non significa non doverne cogliere i punti di confluenza, che ne evidenzino i reciproci snodi, neutralizzando quei processi inquietanti di omologazione e di insana con-fusione. Il bisogno biologico legato alla "natura" sessuale della persona – ad esempio – non può che intrecciarsi con l'ordine simbolico prevalente nella cultura di riferimento, là dove il mero accoppiarsi di due esseri sessualmente compatibili si carica della dimensione del desiderio, volto a garantire la circolarità di amore del legame intersoggettivo.

Sulla complessa questione legata alla differenza tra i sessi, può ancora dirsi, i due ordini di natura e cultura andranno mantenuti all'interno di una dialettica aperta, una sorta di "iper-dialettica", in grado di rifiutare soluzioni teoriche che prevedano il primato dell'uno sull'altro. Garanzia di questo movimento e segnale di un necessario correttivo epistemologico è l'idea di "limite", qui giocato dall'evidenza che l'ordine dell'essere-uno, l'essere umano tout-court, non è immediatamente inclusivo del numero due, il femminile e il maschile. Né il maschile, né il femminile, d'altro canto, possono assurgere rispettivamente a primato di rappresentazione dell'universale umano, pena la caduta nel pensiero assoluto, sciolto cioè dal limite, quello imposto dalla specifica marcatura biologica.

3. Per una ontologia duale

È necessario, al punto in cui si è giunti, valutare il peso delle domande iniziali intorno alla possibilità che il sintagma "differenza tra i sessi" rappresenti una specifica rilevanza per la filosofia. Si può al riguardo rispondere affermativamente, specie se si è disposti a rivedere la struttura metafisica dell'ontologia, posti di fronte all'irriducibile dualità dei due generi.

È possibile così proporre un universale duale, fondato sull'ontologia della relazione e co-

25 Cfr. I. Sanna (a cura), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma 2005.

26 T. de Lauretis, *Eccentric Subjects: feminist Theory and historical Consciousness*, cit., pp. 115-150.

struita sull'irriducibilità dell'"essere-due". La rispettiva identità, del maschile o del femminile, non potrà che vedersi parziale, limitata, irriducibile rispetto all'altra, dal momento che né l'una, né l'altra identità non può che rappresentare se stessa, senza l'illusione di proporsi come l'Intero, ma al contrario disponendosi a valorizzare questa parzialità ontologica, colta come spazio entro cui costruire le complesse ed ineludibili forme della relazione intersoggettiva.

Iscritta su di una metafisica aperta e dinamica, retta solidamente dall'ontologia duale, la relazione fra i sessi può godere infine di un pre-dato universalizzato: l'essere umano infatti non entra in relazione, ma è in sé "entità relazionale"²⁷, determinato dai fitti legami, modulati nell'intreccio di dati naturali e di forme culturali. La ridefinizione ontologica dell'ordine duale consente inoltre di ricostruire la trama etica delle relazioni umane e maschili e femminili, non più disposte in contrapposizione o colte come portatori di pacchetti di valori alternativi, tradizionalmente classificabili come "femminili" (la cura, la disponibilità, ecc.), da opporre a quelli "maschili" (il potere, la forza, ecc.). Sarà invece il soggetto, inteso come "entità relazionale" che, nel difficile e possibile intreccio di identità personale e di differenza di genere, produce lo spazio dell'etica, delle norme generali, dei valori universali, delle decisioni, entro cui ritrovarsi come persone morali, produttori del senso della responsabilità e della giustizia.

Ciò che forse la filosofia deve ancora pensare è infine che l'ordine ontologico duale, lungi dallo spezzare la sostanziale unità dell'Essere, ne rappresenta invece l'interna dinamicità, segnata dal cuore dell'identità intessuta dalle relazioni con l'altro. Si tratta comunque di intravedere questo percorso non come il risultato di una unità, dove già vive la dimensione dell'alterità, come vuole Ricœur, ma al contrario come la presa d'atto della propria specificazione ontica, segno di una parzialità ontologica, di una porzione di essere, cioè, espressa dal genere differente. Non si tratta infatti di dichiarare uomo e donna come due diversi modi di essere – ché tale differenza sarebbe in un certo qual modo estendibile ad ogni diversità ontica rispetto all'unità dell'Intero. Occorre invece ripensare la priorità ontologica del numero "due", quale espressione simbolica della dualità dell'essere donna e dell'essere uomo.

Tale dualità, del resto, non esprime affatto l'indipendenza delle due parti e la rottura dell'unità ontologica, pena la ricaduta nelle forme più o meno velate di gnosi teorica, di cui sono portatrici alcune etiche della differenza sessuale. Indica al contrario che le potenzialità ontologiche del "due" possono declinarsi eticamente, grazie alla struttura fondativa delle relazioni umane.

Esercitarsi nel pensiero duale è ultimamente provare a pensare le compresenze, le corrispondenze, le moltiplicazioni del senso, come luoghi teorici volti a giustificare la relazione e il conflitto, la scissione e il completamento, nella tensione avvertita che l'ordine del numero due non comporta affatto una deriva relativistica o – al contrario – un effetto totalizzante, contrassegnato da una ipostatica sintesi.

Posto nella complessa trama teorica, dove l'alternativa, il dubbio, il bivio diventano forme di pensiero capaci di reggere il confronto, di sostenere la difficile via tra il "noi" e il "loro"²⁸,

27 Su questo tema importanti sviluppi in F. Ebner, *Das Wort und die geistige Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, tr. it. *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 208 e ss.

28 Per l'applicazione di questo paradigma etico ai temi connessi con l'incontro interculturale, cfr. A.N.

l'ordine del due sembra scolpito dentro quell'orizzonte di comprensione, a cui rimanda la Scrittura giudaica, segnata sorprendentemente da un monoteismo compatto²⁹. Lo stesso nucleo generativo della preghiera ebraica – lo *Shema* – “Ascolta Israele”, dove è prescritta la professione dell'unicità del Nome di JHWH, si dice di amare Dio “con tutti i cuori” – *lebhābhekā* – con due *beth*, con una lettera raddoppiata, quasi a significare che questo amore deve avere la forza di due cuori che ne formano uno³⁰. Ed ancora: «Una parola Egli ha detto, due ne ho udite» (Sal 62, 12): la Parola unica si rifrange nel creato sdoppiandosi, al pari delle due tavole della Legge. Che dalle due differenti e spesso discordanti scuole, quella di Shammai e quella di Hillel, ha ricevuto due diverse interpretazioni, simbolo eccellente dell'essere due dello stesso Israele biblico: «Prenderai due pietre di onice e vi scolpirai i nomi dei figli di Israele, sei nomi su una pietra, sei nomi sull'altra» (Es 26, 9-11).

Non è difficile pensare all'intreccio tra il piano simbolico e quello filosofico, come sin dagli albori la filosofia greca ci ha abituato ad argomentare, lavorando con la forza attrattiva del *mytos*, aperto alle potenzialità del *logos*. Né d'altro canto la rivisitazione simbolico-ermeneutica della Scrittura va colta come patrimonio esclusivo del pensiero ebraico, che pure ci ha trasmesso, specie nel '900, alcuni strumenti speculativi raccolti dentro il codice fondativo del suo patrimonio tradizionale³¹.

L'appello di Levinas a superare la frattura storica e speculativa tra saggezza ebraica e sapienza greca, al fine di elaborare una comprensione del mondo legata in ugual misura ai filosofi e ai profeti³², non può che scuotere la coscienza filosofica contemporanea, certa che la questione della differenza, vero nodo etico in pieno clima interculturale, risulta essere decisiva al fine di una rinnovata ridefinizione ontologica e morale della relazione intersoggettiva.

L'irriducibilità di un sesso all'altro e la consapevolezza del limite della propria identità, mai inclusiva di tutto l'essere umano, può indurre a riflettere come tale categoria ontologica – come si è detto – possa declinarsi come paradigma etico, come lavoro del riconoscimento fra soggetti che imparano a liberarsi dalle logiche di dominio e di possesso, e debbano orientarsi verso un'etica del “rispetto”³³, come già Kant avvertiva nella *Critica della ragion pratica*, indicando questa virtù come superamento delle pratiche di sopraffazione, che tentano di degradare l'altro a semplice strumento del proprio dominio.

Non c'è bisogno di far notare come questa dimensione etica risulti particolarmente efficace, quando si tratti di relazione fra i due sessi; non occorre sposare la causa delle femministe radicali per accorgersi di quanto, ancora, il costume sociale sia lontano da tale pratica etica.

Dalla coltivazione delle virtù etiche si possono attivare potenzialmente nuove risorse, come la pratica del riconoscimento dell'altro da sé, che è condizione necessaria per creare

Balslev/R. Rorty, *Cultural Otherness*, tr. it. *Noi e loro. Dialogo sulla diversità culturale*, il Saggiatore, Milano 2001, pp. 120-151.

29 Cfr. S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 9-10.

30 La citazione talmudica in S. Malka, *Franz Rosenzweig. Le cantique de la révélation*, tr. it. *Leggere Rosenzweig*, Queriniana, Brescia 2007, p. 130.

31 Su questi temi mi permetto di rinviare al mio *Ebraismo*, in P. Ricci Sindoni (ed.), *La filosofia ebraica nel Novecento*, Spazio Tre, Roma 2007, pp. 11-65.

32 E. Levinas, *Exégèse et culture*, in «Le Nouveau Commerce» 55/1983, p. 91.

33 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, p. 175 e ss.

quello spazio, all'interno del quale rispettare la potenza d'essere (Spinoza), che ciascuno custodisce in sé. L'irriducibilità della differenza tra i sessi si traduce in tal senso nel rispetto dell'intervallo incolmabile, mai saturo, che li separa; scarto sempre da salvaguardare, anche quando – come nella lotta amorosa, per dirla con Jaspers – si fa più viva la percezione della comune parentela ontologica.

Va ancora una volta notato come lo statuto filosofico della differenza sessuale tardi ad imporsi alla riflessione filosofica, dal momento che il pensiero metafisico greco-occidentale ha sempre convenuto nel voler ricercare una causa unica, un'origine primaria e irriducibile. Va ricordato al riguardo Aristotele, secondo cui, nella generazione del figlio, è il padre la causa unica o principale, mentre la madre non è che il contenitore; Galeno invece parlerà della madre come “causa parziale”³⁴.

La differenza tra i due sessi ci obbliga invece a riconoscere che veniamo alla pari da *due* principi: ognuno dei nostri cromosomi viene in ugual misura dalla madre e dal padre. La differenza, insomma, si dà anche attraverso l'enigma ontologico secondo cui 1+1 fa 1. La differenza biologica e la parentela ontologica dei due partner “genera” una nuova figura dell'umano differente e al contempo distinto e uguale.

Vale la pena riprendere ancora alcuni passi biblici, capaci di raffigurare la portata simbolica della differenza tra i sessi, originata attraverso una divisione (una costola tolta all'uomo) (Gn 2, 22), quale elemento simbolico che al contempo separa e lega le due differenti forme dell'umano. Secondo il Talmud l'uomo originario, l'Adamo, non è la causa della donna, quale sua successiva “emanazione”, quanto la forma originaria composta di due metà, maschile e femminile, così che l'atto divino sarebbe consistito nel separare la metà maschile da quella femminile, che attraverso la reciproca ricerca («i 2 due saranno una sola carne», Gn 2,24) ricompongono non una indistinta unità androgina, come pensava Platone nel *Simposio*³⁵, ma la struttura duale dell'essere umano creato.

Ne avevano consapevolezza due famosi rabbini Rav e Shmuel che discutevano sull'interpretazione di questo versetto. Uno diceva: «questa famosa costola (in base al termine linguistico utilizzato e alla composizione delle lettere) è da considerarsi, secondo me, come una *faccia*». L'altro sosteneva: «No, la costola va considerata una *coda*, un'appendice, una *cosa da poco conto*»³⁶.

È facile interpretare questa diatriba: per il primo affermare che la costola è la faccia, significa accettare l'idea della simultaneità e della somiglianza tra il maschile e il femminile; al contenuto essenziale dell'umano – si potrebbe aggiungere – appartengono in ugual misura la differenza e la relazione tra i sessi. Ma cosa vuol dire rabbi Shmuel, quando nella costola vede una coda?

Se Dio ha preso quel pezzetto di carne e di ossa per farne una persona, in questo caso una donna, quest'ultima non è certo il prodotto di una evoluzione naturale. Questo rabbino è realmente cosciente che anche questa “coda” è un vero e proprio atto di creazione. Egli

34 Su questi temi cfr. O. Boulnois, *Abbiamo un'identità sessuale. Ontologia ed ordine simbolico*, in *La dignità dell'uomo*, «Communio», marzo – aprile 2006, pp. 40-53.

35 Platone, *Simposio*, in *Tutti gli scritti*, tr. it. a cura di G. Reale, Milano 2001.

36 Si è soffermato su questi passi talmudici E. Levinas, *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell'ebraismo post cristiano*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 112-132.

pensa che, in nome della relazione personale che si stabilisce tra questi due esseri, nati da due diversi e complementari atti creatori, la particolarità del femminile è cosa secondaria.

Non che Shmuel volesse dire che è la donna ad essere secondaria, piuttosto che il rapporto basato sulla differenza dei sessi deve essere subordinato a ciò che sta *prima*, alla relazione appunto, a quel rapporto duale, interpersonale che fonda e giustifica la differenza.

È questa la lettura che ne dà Levinas in *Dal sacro al santo*: non è la differenza che fa costruire la relazione, è invece la relazione che costruisce e anima la differenza, che comunque si impone tra uomo e donna, ma anche tra donna e donna, tra uomo e uomo. Dio crea “in principio” la comune umanità, che invoca potenzialità relazionale, dialogica attiva, gratuità immediata, ed è in nome di questa comune umanità – giustificata dalla ineludibile presenza dell’altro – a precedere e a fondare la polarità uomo-donna. È dunque da Genesi, dall’“inizio” che l’antropologia duale riceve il suo sigillo e la sua garanzia.

Si può continuare ad interrogare ancora la Sacra Scrittura, che costantemente risveglia e approfondisce il pungolo della differenza, guardando ai primi versetti del primo capitolo di Genesi, dove si costituisce il paradigma antropologico della differenza tra i sessi: «Dio creò l’uomo a sua immagine: a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (Gn 1,27).

Andando oltre il senso ovvio di questo supercitato versetto biblico, ci si può chiedere se tale statuto ontologico dell’uomo e della donna abbia sempre rappresentato il primato della comune umanità sulla determinazione della differenza. Detto in altri termini, e scegliendo due fra le possibili ipotesi interpretative di questo versetto, possiamo porre la prima ipotesi: “uomo e donna sono due differenti modi di essere della persona”, e la seconda: “c’è di fatto una priorità creativa della persona in quanto tale, che si è espressa nella dualità dell’essere donna e dell’essere uomo”. Nel primo caso si pone l’accento sulla differenza, riconducibile – in una sorta di *reductio ad unum* – ad una identità neutra e generica di persona. Nel secondo caso, invece, si vuol dire che Dio ha creato una unità duale, due volti dell’umano, capaci di declinare comunicazione e reciprocità, scambio relazionale, compresenza di identità e di alterità³⁷.

Insomma, uomo e donna non sono due differenti modi di essere della persona, non sono “due”, colti come referenti conflittuali o funzionali ad una presupposta unità della persona, come continuano a sostenere alcune frange del pensiero della differenza di genere. Sviluppando questa ipotesi teorica, non si farebbe che ricadere nella trappola del pensiero monologico che, invece di parlare solo al maschile, si esprimerebbe solo al femminile, con un cambio di segno uguale e contrario³⁸.

La questione centrale, al contrario, riguarda l’elaborazione teorica e pratica, della propria identità di genere. Che non si proponga come una identità *dispersa* dentro l’elucubrazione teorica del femminismo radicale, né si definisca come identità *bloccata* all’interno di una cristallizzazione rigida della differenza, quanto si proponga come identità *dinamica*, radicata nella comune parentela ontologica con l’altro genere, e volta a valorizzare la virtù etica del rispetto come valore da spendere nella fitta rete dei legami sociali e politici.

37 Cfr. S. Della Torre, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, cit., pp. 15-34.

38 Sui rischi della contrapposizione sterile, all’interno dell’elaborazioni teoriche della differenza di genere, cfr. J. Butler, *Gender Troubler. Feminism and Subversion of Identity*, tr. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.



Maria Teresa Russo

A PROPOSITO DELLA DONNA Ortega y Gasset e Julián Marías

1. *Il tema del femminile nella filosofia spagnola*

Aver ignorato il tema della donna e della differenza sessuale è un rimprovero mosso alla maggior parte dei filosofi del Novecento. Tra gli accusatori vi è Jacques Derrida, che critica Heidegger per aver teorizzato un *Dasein* – un esistente – asessuato, «come se una differenza sessuale non fosse all'altezza di una differenza ontologica»¹. È innegabile che una attenta tematizzazione filosofica del femminile emerga solo a partire dalla metà del Novecento, anche grazie alla filosofia femminista, preceduta però dal significativo contributo di alcune donne filosofe, come Edith Stein e Maria Zambrano². Fanno eccezione alcuni pensatori che fin dai primi anni del secolo scorso si sono cimentati nell'indagine, a dire il vero non adeguatamente valorizzata dagli studiosi, sul tema del femminile.

Si pensi ad esempio a Georg Simmel³, che ha dedicato ampio spazio alla filosofia della differenza tra i sessi e alle loro caratteristiche specifiche. Nella penisola iberica, i filosofi José Ortega y Gasset e Julián Marías si distinguono per aver dedicato un'attenzione particolare alla questione del femminile, trattandola congiuntamente al tema dell'amore. Forse il motivo di tale interesse si ricollega a una tradizione di pensiero che ha visto nell'amore un soggetto privilegiato non soltanto dalla poesia, ma anche dalla filosofia. Mentre in altre parti dell'area mediterranea la tradizione trobadorica e quella del Dolce Stil Novo sviluppano una poesia dell'amore, in terra iberica troviamo parallelamente una teoria dell'amore che, pur alimentata da fonti teologiche, si prolunga in alcuni casi in una riflessione antropologica. Basti pensare alla filosofia dell'amore del catalano Raimondo Llull (1232-1315), che prende le mosse dalla realtà di Dio amore per poi affermare una universale "vocazione amatoria" di tutti gli uomini, terminando in un'etica dell'amore universale⁴. O anche a un altro catalano,

1 Cfr. J. Derrida, *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica* (1983), ora in *Psyché* (1987-2003), vol. 2, Jaca Book, Milano 2009.

2 Si vedano i saggi sulla donna scritti tra gli anni 1928-1932 da Edith Stein, frutto della sua attività didattica a Speyer e Münster e di alcune conferenze tenute a Zurigo e ad Augusta. Cfr. E. Stein, *La donna: il suo compito secondo la natura e la grazia*, Città Nuova, Roma 2012⁶. Per M. Zambrano si veda: *Filosofia e poesia* (1939), Pendragon, Bologna 1998.

3 Si vedano i saggi di G. Simmel, *Psicologia delle donne* (1890); *Frammenti per una psicologia delle donne* (1904); *Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi* (1911); *Cultura femminile* (1911). Cfr. G. Simmel, *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma 2001.

4 Concetti sviluppati ad esempio nelle seguenti opere: *Libre de contemplació en Deu; Libre de amic e amat; Ars amativa*. Cfr. A. Guy, *Histoire de la philosophie espagnole*, Publications Université de Toulouse, Toulouse 1985, pp.38-39.

Ramon Sibiuda (1385-1436), che parte dall'interrogativo "cosa è l'uomo e per che cosa egli è", per sviluppare una teoria dell'amore centrata su una duplice fraternità, quella degli uomini con gli altri uomini e quella con tutti gli esseri della creazione⁵. Più tardi, Fray Luis de León (1528-1591), erede della tradizione platonico-agostiniana e ispirandosi al Petrarca, vedrà nella traduzione del Cantico dei Cantici la celebrazione dell'amore autentico e anche della donna perfetta⁶.

Si pensi anche a quello che rappresenta il mito spagnolo per eccellenza, assieme al don Quijote: il personaggio di Don Juan. Una figura che può essere interpretata in chiave triviale o freudiana, come il seduttore che vive solo nell'istante ed è incapace di fedeltà, ma anche come colui che alla fine è redento proprio da una donna, Doña Inés, la quale con il suo amore riesce a sottrarre don Juan all'inferno e a farlo salire in paradiso⁷.

De mi alma con la amargura/ purifiqué su alma impura,/ y Dios concedió a mi afán/ la salvación de don Juan/ al pie de la sepultura./ Yo mi alma he dado por ti,/ y Dios te otorga por mí/ tu dudosa salvación./ Misterio es que en comprensión/ no cabe de criatura,/ y sólo en vida más pura/ los justos comprenderán/ que el amor salvó a don Juan/al pie de la sepultura⁸.

María Zambrano intravede nel personaggio femminile di Doña Inés il simbolo della purezza verginale incarnata dalla figura di Maria.

Don Juan finisce per salvarsi non perché ama, ma perché è amato. [...] Chi vince don Juan è un'ingenua fanciulla, immagine della purezza. Doña Inés è l'immagine della Purissima Concezione. In questa figura di Maria Immacolata si uniscono e si concentrano i due cammini di salvezza amorosa, quello di Platone e quello di San Paolo. È la purezza assoluta e la fecondità, poiché è madre, ma è anche l'ingresso della donna nella creazione, nella creazione divina⁹.

L'interesse per il tema dell'amore porta dunque con sé anche un'attenzione alla natura e al ruolo della donna, che costituisce la lontana premessa di una riflessione filosofica sul femminile, che precede di decenni quella condotta dalle pensatrici della seconda metà del Novecento e che, pur priva di qualsiasi intento polemico e di impegno civile, anticipa però molte questioni che saranno al centro delle successive rivendicazioni femministe.

2. José Ortega y Gasset: contro la storia "di soli uomini"

All'interno della produzione di José Ortega y Gasset possiamo riconoscere un riferimento costante alla figura femminile¹⁰, che ha come sfondo una esplicita convinzione: tanto la sto-

5 Cfr. *ivi*, p. 45.

6 Cfr. A. Guy, *La femme selon Fray Luis de León*, in Id. (a cura di), *La femme dans la pensée espagnole*, CNRS, Paris 1984, pp. 63-77.

7 Ci si riferisce al *Don Juan Tenorio* (1844), rielaborazione da parte di José Zorrilla dell'opera *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* di Tirso da Molina (1630).

8 J. Zorrilla *Don Juan Tenorio*, Atto III, scena III, vv. 185-195.

9 M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 117-118.

10 Si vedano, tra gli altri scritti: l'Epilogo al libro di Victoria Ocampo, *De Francesca a Beatrice* (1924),

riografia come la politica non hanno assegnato alla donna lo spazio e l'attenzione adeguati, presentando una storia *di soli uomini*:

Finora – afferma il filosofo – quando si parlava della storia e delle generazioni, sembrava che ci si riferisse soltanto agli uomini, come se le donne non esistessero, come se non intervenissero affatto nella storia o avessero atteso millenni e millenni a intervenire fino a che non è stato concesso loro il diritto di voto¹¹.

Secondo l'interpretazione di Julián Marías¹², l'intera teoria della donna e dell'amore che Ortega svilupperà nei decenni successivi è già presente nel saggio *Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana*, scritto nel 1918¹³. Di fronte al quadro dipinto da Jorge Inglés (1455), che ritrae la marchesa, moglie del poeta Íñigo López de Mendoza, inginocchiata in preghiera in un semplice abito da cerimonia, ma con alle dita anelli preziosi, Ortega ricava lo spunto per una serie di considerazioni sulla femminilità e sul ruolo della donna, che successivamente si prolungheranno nei saggi sulla fenomenologia dell'amore, intrecciandosi con la trattazione del tema della bellezza e della percezione sensibile¹⁴.

Innanzitutto, egli ritiene necessaria una sosta per poter penetrare non solo nella realtà del quadro esposto, ma nella stessa realtà femminile, un'attenzione grazie alla quale, proseguendo con la metafora, «il passante frettoloso si trasformi in un interrogante che dà inizio a una conversazione speciale»¹⁵.

Per Ortega, la psicologia della donna è opposta a quella dell'uomo. Mentre l'animo maschile vive proiettato prevalentemente verso l'esterno, orientato alla realizzazione di iniziative nel campo della scienza, della politica, degli affari, propenso a manifestare la sua intimità, come se in questo modo diventasse più reale e consistente e pertanto incline alla millanteria¹⁶, la donna invece possiede un'intimità più ricca e un'attitudine più “signorile” nei confronti dell'esistenza, nel senso sia del distacco che del dominio. Non cerca un pubblico che la approvi e la applaude come l'uomo, ma vive di se stessa e per se stessa. Per questo anche quelle che sembrano manifestazioni di vanità, come il trucco, i gioielli, gli abiti, nella donna risultano più vistose che nell'uomo in quanto si riferiscono solo all'esterno della sua persona e non riguardano la sua realtà più intima. La vanità maschile è meno palese, ma più profonda e si manifesta più nella ricerca del potere che della bellezza. In realtà, la cura di sé che la donna mostra nel presentarsi in pubblico non è altro che un mezzo per istituire una distanza dalla sua personalità più autentica, un modo per nascondere meglio la propria

in *Obras completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid 1963-1964, pp. 317-336; i saggi *Estudios sobre el amor* (1926-1927), in *Obras completas*, vol. V, pp. 561-626. Cfr. A. Savignano, *Immagine della donna secondo Ortega y Gasset*, in *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, La Città del Sole, Napoli 1995, pp. 79-91.

11 J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1934-1935), in *Obras completas*, vol. V, pp. 48-49.

12 Cfr. J. Marías, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza editorial, Madrid 1983, Capitolo VIII: *La mujer y el amor*, p. 136.

13 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. II, pp. 687-696.

14 I saggi *Estudios sobre el amor*, furono pubblicati a puntate in «El Sol» (1926-1927), successivamente riuniti in un volume apparso prima in tedesco nel 1933 e poi in spagnolo nel 1941.

15 J. Ortega y Gasset, *Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana*, cit., p. 687.

16 Cfr. *ivi*, p. 689.

intimità e renderla inaccessibile. «La donna ha una esteriorità teatrale e un'intimità riservata; nell'uomo è l'intimità ad essere teatrale. La donna va a teatro: l'uomo lo porta dentro di sé ed è l'impresario della propria vita»¹⁷.

A misura che aumenta il diaframma di cui la donna si circonda, cresce il numero di uomini che si sentono esclusi dalle sue preferenze e condannati al ruolo di lontani spettatori. È proprio questa sorta di inaccessibilità e di distanza che la donna interpone tra sé e gli altri a renderla desiderabile e a far sì che l'uomo si senta scelto e premiato dalla sua preferenza. I poemi epici lo hanno messo in luce con toni diversi, eppure le analisi psicologiche – osserva Ortega – non hanno dedicato ancora sufficiente attenzione a questa differenza.

D'altra parte, la tendenza a scomparire osservabile nella donna risulta evidente nel pudore, che ne è la forma simbolica e che non è semplicemente il gesto di difendere il corpo dagli sguardi maschili, quanto piuttosto di proteggere i propri sentimenti riguardanti le intenzioni maschili nei confronti del suo corpo. Il rossore è l'effetto di un'emozione suscitata dal timore che lo sguardo dell'altro possa penetrare nel segreto dei propri pensieri e affetti. Secondo Ortega è proprio questo "señorío", inteso come capacità di dominare uno spazio interiore in cui non si lascia circolare il prossimo, uno dei motivi di superiorità della donna sull'uomo, la sua "distinzione" originaria.

"Distinzione", come ha osservato bene Nietzsche, è anzitutto un "pathos della distanza" tra individuo e individuo. Da ciò ne deriva che l'amicizia tra le donne sia meno intima che tra gli uomini. Si direbbe che esse possiedono una coscienza più chiara di dove comincia la vita propria e incomunicabile e dove finisce quella del prossimo¹⁸.

Da questo deriva la continua sorpresa dell'uomo nel rapportarsi alla donna, da qui la spontanea repulsione da parte dei soggetti più sensibili nei confronti della figura della prostituta, la quale proprio perché si offre senza pudore agli sconosciuti, rappresenta la negazione della femminilità e mostra una personalità quasi mascolina. Questa maggiore forza della donna si concilia per Ortega con la definizione di "sesso debole", che egli intende in senso radicale: come "condizione vitale inferiore" della donna rispetto all'uomo. L'affermazione risulterebbe sconcertante, se non se ne chiarisse il significato reale. La debolezza femminile radica non in un'inferiorità di dignità, ma nella maggiore vulnerabilità. La donna mostra una sensibilità intracorporea molto più marcata rispetto all'uomo, il che la rende più concentrata e ripiegata sui vissuti del proprio corpo, che sente come frapposto tra sé e il mondo esterno, più presente e pertanto più vulnerabile. Per questo l'animo femminile è più "corporeo" e la compenetrazione tra corpo e spirito è più profonda che nell'uomo. Tra le conseguenze di questa dimensione, vi è la maggiore propensione della donna nei confronti dell'abbellimento e della cura del proprio corpo, che diventa l'oggetto più prossimo nella sua prospettiva sul mondo. Da qui la sua maggiore attitudine alla cura fisica e alla cosmetica, che ha dato luogo alla creazione di una cultura del corpo, che va dall'ornamento alla toilette alla cortesia, come attenzione alla scelta del gesto opportuno.

Se la donna suscita una certa impressione di debolezza ciò è dovuto proprio al suo corpo,

17 *Ibidem*.

18 *Ivi*, p. 690.

che risulta “impregnato” di anima, pertanto più indifeso e fragile, ma anche più attraente, producendo una sorta di fascinazione che radica, in ultima analisi, non nella dimensione fisica, ma nella sua maggiore profondità spirituale. L’esito di questa condizione è però paradossale e ricorda seppure con chiare differenze la dialettica hegeliana servo-padrone: la vulnerabilità femminile ha la funzione di rendere più forte l’uomo, perché lo esige come necessario e pertanto lo conferma nel suo valore. La conseguenza è che, avendo bisogno della donna per essere confermato nella sua identità, è l’uomo a dipendere dalla donna e non viceversa¹⁹.

Si tratta di un elemento messo in luce da Ortega anche nell’Epilogo al libro di Victoria Ocampo, *De Francesca a Beatrice*, scritto nel 1924²⁰. Adottando il genere epistolare e rivolgendosi alla Ocampo con l’appellativo di “señora”, Ortega si dirige implicitamente a ogni donna. Proponendo una difesa appassionata dell’ideale come motore della storia, in opposizione a tutti i materialismi e ai biologismi²¹, egli vede nella donna l’autentico ideale per l’uomo. È stata proprio questa la grande scoperta di Dante, attraverso la figura di Beatrice “donna della salute”: aver considerato la donna “come norma”, ossia come depositaria di una missione storica, un indispensabile fattore di cultura. Tuttavia, secondo il filosofo, questo compito non si identifica con l’essere sposa o madre, o figlia o sorella. Egli definisce questi ruoli come aspetti residuali (*precipitados*) della femminilità, seppure indispensabili. L’essenza della donna è essere nient’altro che donna (*no ser sino mujer*), vale a dire rappresentare il concreto ideale dell’uomo: niente di più e niente di meno. In questo consiste la magia, il fascino femminile. Mentre l’eccellenza maschile risiede in un fare, quella femminile consiste in un essere o in uno stare che sia per l’uomo un richiamo verso l’alto. «Il progresso della donna consiste nel rendere se stessa più perfetta, creando in sé un nuovo tipo di femminilità più delicato e più esigente [...] È questa la suprema missione della donna sulla terra: esigere, esigere la perfezione all’uomo»²².

La donna possiede dunque una “indole atmosferica”, che diffonde lentamente attorno a sé la sua influenza, similmente all’azione di un clima²³. Qualche anno più tardi, nel saggio *¿Masculino o femenino?*²⁴, Ortega ritornerà su questi temi, individuando nella storia epoche “mascoline”, caratterizzate da guerra e rozzezza di costumi, che riescono ad aprirsi alla vita sociale proprio grazie all’ingresso della donna nella scena della vita pubblica, costituita inizialmente dalla corte. Ma egli lamenta anche una sorta di ritirata della donna da questo compito nei confronti della società, a causa dell’assunzione di modi e stili di vita maschili, che la hanno portata a livellarsi all’uomo.

D’altra parte, perché la cultura femminile sia un autentico fattore di sviluppo, occorre che la donna educi se stessa, completando la propria persona e facendone un “perfetto diapason

19 J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, in *Obras completas*, vol. VII, p. 172.

20 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, III, pp. 317-336. Il saggio fu tradotto in tedesco con il seguente titolo: *Vom Einfluss der Frau auf die Geschichte (L’influsso della donna nella storia)*, Deutsche Verlag-Anstalt, Stuttgart 1930.

21 Tuttavia, nella cornice vitalistica del suo pensiero, Ortega intende l’ideale come una “risorsa biologica”, uno stimolo dell’energia vitale, che persino la biologia può indagare. Se un ideale non potenzia la vita e la sensibilità, è un “ideale paralitico”. Cfr. *ivi*, p. 325.

22 Cfr. *ivi*, p. 329.

23 Cfr. *ivi*, p. 330.

24 Apparo in «El Sol», 26 giugno e 3 luglio 1927. Poi in *Obras*, vol. III, pp. 471-480.

di umanità»²⁵. In questo modo, la sua azione può essere di gran lunga più efficace di quella di molti pedagogisti e politici. D'altra parte, Ortega prende le distanze dalla visione dantesca, che ritiene – a dire il vero ingiustamente – dualistica e “gotica”, eccessivamente razionalista, mentre ritiene indispensabile reintegrare nel corpo l'emozione spirituale, «fondere l'anima con la carne»²⁶. Riscoprire il corpo come contrappeso dell'anima, respingendo ogni tipo di astrazione e di dualismo, obbedire all'“imperativo di realizzazione” che esso presenta allo spirito, in modo da svelare “il dorato mistero” dell'anima²⁷.

L'ammirazione disincarnata non rende ragione della realtà dell'altro, soprattutto quando ci si rapporta alla donna. Da qui l'importanza rivelatrice dei gesti, messa in luce in diversi saggi di Ortega e riproposta nella lettera alla Ocampo:

il corpo vivo non è come il minerale: pura materia. Il corpo vivo è carne e la carne è sensibilità ed espressione. Una mano, una guancia, un labbro *dicono* sempre qualcosa; sono essenzialmente gestualità, capsule di spirito, esteriorizzazione di quella essenziale intimità che chiamiamo psiche. La corporeità, signora, è santa perché ha una missione trascendente: simbolizzare lo spirito²⁸.

Alain Guy²⁹ ritiene significativa nella riflessione sulla femminilità condotta da Ortega la fenomenologia che egli propone di due opposte figure di donne, altrettante metafore di due modi di interpretare la vita e le relazioni: la *donna creola* e la *donna rapace*. La prima, incarnazione della giovinezza e dell'esuberanza tipiche dell'età coloniale, rappresenta una sorta di mistero, perché ha inaugurato un nuovo modo di essere donna, caratterizzato da alcuni tratti specifici: la veemenza, la spontaneità, la grazia, la tenerezza, la capacità di farsi comprendere dagli uomini³⁰. Per il desiderio di vita, l'assenza di convenzioni, l'energia vitale che sprigiona, ella appare radicalmente diversa dalla donna europea, spesso indolente e spenta, forse vittima – soprattutto nei Paesi del Nord Europa – di un declino di creatività e di un certo conformismo.

La *donna rapace (mujer de presa)*³¹ ha invece come archetipi il personaggio biblico di Giuditta e soprattutto quello evangelico di Salomè, la figlia di Erodiade: entrambe “donne di teste”, l'una per aver mozzato quella di Oloferne, l'altra per la richiesta della testa di Giovanni il Battista. È quest'ultima in particolare ad attirare l'attenzione di Ortega: egli la considera il tipico esempio della donna mascolinizzata, che incarna l'istinto predatorio e di conquista del maschio piuttosto che quello femminile di donazione e accoglienza. Questo atteggiamento, spesso rinvenibile nelle donne giunte a posti di comando, è la manifestazione di una implosione del desiderio. Anziché polarizzare energie positive in vista della sua realizzazione, il desiderio di Salomè si rivolge verso se stesso moltiplicato da un'immaginazione sfrenata, finendo per perdere di vista la realtà. Si tratta di un fenomeno anomalo nella donna, generalmente più realista, mentre è più tipico dell'uomo:

25 V. Ocampo, *De Francesca a Beatrice*, cit., p. 331.

26 Ivi, p. 335.

27 Cfr. *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 Cfr. A. Guy, *La femme selon Ortega y Gasset*, in A. Guy (a cura di), *La femme dans la pensée espagnole*, cit., pp. 105-108.

30 Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditación de la criolla* (1939), in *Obras completas*, vol. VIII, pp. 411-447.

31 Cfr. J. Ortega y Gasset, *Esquema de Salomé* (1921), in *Obras completas*, vol. II, pp. 360-363.

Normalmente, la donna immagina meno dell'uomo ed è per questo che si adatta più facilmente al destino reale che le è dato. Per l'uomo, il desiderabile è, ordinariamente, una creazione immaginativa, sovrapponibile alla realtà; per la donna, invece, è qualcosa che ella scopre tra le cose reali³².

In queste poche pennellate sul pensiero di Ortega, è evidente un'eccessiva idealizzazione della figura femminile, che lo porta, soprattutto nei saggi sull'amore, a non valorizzare la donna madre, sorella, figlia, ma solo la donna capace di rivelarsi nel momento fatale dell'attrazione amorosa³³. Non va tuttavia ignorato che la sua riflessione costituisce un passo avanti innegabile nella direzione dell'assegnare al tema della donna e del femminile un luogo e un'attenzione adeguati nell'indagine filosofica.

3. Julián Marías e l'irrinunciabile differenza

Allievo e amico di Ortega y Gasset, anche Julián María³⁴, ha dedicato diversi scritti al ruolo e alla condizione storica della donna, anticipando una serie di riflessioni che saranno oggetto solo più tardi della speculazione filosofica³⁵. Nel prologo de *La mujer en el siglo XX*, scritto nel 1979, il filosofo confida che il tema della donna, della sua condizione e delle sue possibilità, lo ha interessato per circa cinquant'anni, anche per i profondi cambiamenti storici e sociali. Aggiunge poi con certa audacia che il suo saggio *Antropología metafísica*, precedente di un decennio, è stato il primo libro filosofico a prendere in considerazione seriamente l'esistenza della donna nella società e, soprattutto «che la vita umana si realizza in due forme inseparabili ma irriducibili: uomo e donna»³⁶. Ciò che attrae il filosofo è quel misto di intelligibilità e di mistero che caratterizza la donna, aspetto che rende l'indagine su di lei sempre complessa e insufficiente.

La donna rappresenta un massimo di *intelligibilità*, perché è persona, e l'unico elemento realmente razionale è la vita umana. Allo stesso tempo, un massimo di differenza rispetto all'uomo, perché è l'altra forma in cui questa vita si dà, irriducibile nella sua peculiarità. Detto in altri termini, è un *mistero*, ma con possibilità di comprensione³⁷.

In effetti fin dal 1947, nel saggio *Introducción a la filosofía*³⁸, Marías nell'ambito dell'analisi delle forme sociali ha dedicato attenzione non soltanto ai cambiamenti intervenuti nella

32 Ivi, p. 361.

33 È la critica che gli muove Julián Marías in *Ortega. Las trayectorias*, cit., pp. 137-138.

34 Valladolid, 17 giugno 1914, Madrid 15 dicembre 2005. Per un'informazione più ampia si veda l'autobiografia in tre volumi J. Marías, *Una vida presente. Memorias I, 2, 3*, Alianza editorial, Madrid 1988.

35 Per citarne solo alcuni: i capitoli intitolati *La figura de la mujer e Razón vital: masculina y femenina*, in *Antropología metafísica* (1970), Alianza editorial, Madrid 1995³, rispettivamente pp. 142-148 e pp. 149-155; i saggi *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1980, che raccoglie una serie di riflessioni in parte elaborate in un ciclo di conferenze tenute a Madrid, nel biennio 1976-1977 e *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid 1986; il capitolo *El descubrimiento del niño y la presencia de la mujer*, in *La educación sentimental*, Alianza editorial, Madrid 1992, pp. 221-231.

36 Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 9.

37 Ivi, p. 209.

38 Cfr. J. Marías, *Las formas sociales*, in *Introducción a la filosofía*, capitolo 1 § 16, in J. Marías, *Obras*, Revista de Occidente, Madrid 1982, vol. II, pp. 1-367.

famiglia e nella condizione della donna, ma anche al significato stesso della differenza sessuale. Il mutamento di prospettiva ha riguardato sia l'accezione del termine "uomo", sia le attività generalmente concesse alla donna. In passato, secondo Mariás, il termine "uomo" anziché essere usato per designare genericamente la "persona", si è riferito invece al "maschio", sicché la donna, in quanto appartenente alla specie umana, è stata considerata "uomo". Ne è derivato un insieme di equivoci, anche linguistici, tra "uomo" e "donna": «Tutte le volte che la donna si è "umanizzata", ossia ha arricchito il suo repertorio vitale con nuove possibilità *umane*, la grossolanità abituale di maschi e di femmine lo ha interpretato, quasi sempre con notorio errore, come una "mascolinizzazione"»³⁹. Per questo motivo, alla donna è stata negata una serie di attività, con il risultato di confinarla in una gamma di opportunità di scelta estremamente ristretta.

Mariás saluta con favore i cambiamenti sociali intervenuti, che hanno condotto a considerare le donne "persone" e ad aprir loro molteplici strade, da molti demonizzate come "mascolinizzazione".

Tuttavia non nasconde alcune riserve, dovute a due innegabili problematiche in questa emancipazione. La prima è una conseguenza della perdita di forme sociali predeterminate, che consentendo alla donna la possibilità di scegliere tra molte opzioni, è tuttavia fonte di un certo disagio e instabilità: è sempre possibile essere altrimenti e altrove. La seconda problematica riguarda la relazione stessa con la donna, costantemente messa in discussione dall'imprevedibilità delle sue scelte nelle diverse circostanze, per cui non vi sono più "forme vigenti" che regolano i rapporti tra uomo e donna⁴⁰.

Tali considerazioni sono oggetto di un'analisi più squisitamente antropologica nel saggio del 1954, *La estructura social*, dove Mariás affronta la questione della differenza tra uomini e donne, che introduce una determinazione significativa nell'essere persona⁴¹.

Le "persone" sono metà "uomini" e metà "donne". Ma significano forse sempre la stessa cosa queste tre parole? E, in secondo luogo, sono sempre nello stesso rapporto o, per meglio dire, negli stessi rapporti? La differenza più profonda, sebbene apparentemente sottile, deriva dal fatto che uomini e donne risultano secondariamente persone, o piuttosto che le persone siano, in una seconda determinazione, uomini e donne; vale a dire che la priorità si può assegnare o alla dimensione comune, personale – se si preferisce, umana – o alla disgiunzione sessuata – uomo, donna – in cui si presenta la convivenza. In ogni unità sociale è decisivo lo stato di questo equilibrio: può pesare decisamente da una parte o dall'altra, o invece oscillare tra le due⁴².

Il fatto che nella vita sociale a volte si dia priorità ai modelli di distinzione (uomo/donna), altre volte a quelli più generali (persona) porta con sé importanti conseguenze. La prima è il carattere fondamentalmente maschile del mondo, dove predominano gli stili di vita – usanze – degli uomini, per cui la donna deve ritagliarsi la sua porzione di mondo all'interno di questo. Ciò comporta che si debba sottomettere "a un vago e indeterminato orizzonte di usanze

39 Ivi, p. 53.

40 Cfr. Ivi, p. 54.

41 *Las relaciones humanas*, in *La estructura social*, in *Obras*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid 1969, pp. 371-373. Scritto nel 1954, pubblicato nel 1955, quarta edizione nel 1964.

42 Ivi, p. 371.

negative”, la cui inosservanza è percepita come socialmente inaccettabile. Mariás utilizza la coppia *solencias-insolencia*⁴³, per distinguere ciò che è solito farsi in un certo modo (*solencias*) – che storicamente ha pesato soprattutto sulla donna – dalla sua violazione, rappresentata dall’insolenza⁴⁴. Il fenomeno dell’insolenza possiede una certa irrazionalità che ha condotto a giudicare insolenti certi comportamenti della donna, come cominciare a uscire da sola, studiare all’università, ecc.

La pressione esercitata abitualmente sulla donna è negativa; non la porta a fare una cosa o un’altra, ma piuttosto a *non fare*, a meno che non vi sia un esplicito accordo sociale che quella azione o comportamento siano socialmente leciti. È superfluo sottolineare quanto tutto ciò significhi limitazione, paralisi e impoverimento⁴⁵.

D’altra parte, Mariás intravede anche un aspetto positivo in questa dimensione indubbiamente costringente di selezione o rinuncia, che ha condotto la donna a non poter svolgere qualsiasi attività: l’averla preservata dalla trivialità e dalla volgarità che comporta l’essere disposta a fare qualsiasi cosa⁴⁶. Se pertanto la donna è costretta a restare al margine, è pur vero che questa emarginazione è stata anche motivo di una maggiore attenzione che i gruppi di donne sottomessi alla pressione di usanze negative hanno suscitato nella vita collettiva.

La differenza sessuale è stata oggetto di interesse da parte del filosofo fin dai primi suoi scritti. Egli la ritiene la determinazione della struttura corporea più difficile da analizzare teoricamente, in quanto eccede la dimensione puramente somatica. Un primo elemento chiarificatore è la differenza tra sessuato e sessuale: sessuato fa riferimento a una condizione, dalla quale dipende l’attività sessuale. La vita umana nella sua struttura empirica⁴⁷ si realizza in una “dualità disgiuntiva” (*dualidad disyuntiva*), quella tra uomo e donna, che è ben più di una semplice differenza: si tratta di una relazione di polarità, in cui ciascun sesso co-implica e complica l’altro, senza opposizioni. «La condizione sessuata non consiste, pertanto, nei termini della disgiunzione, ma piuttosto nella disgiunzione stessa, vista alternativamente a partire da ciascuno dei suoi termini»⁴⁸. Non costituisce una separazione del mondo umano in due metà, ma una sorta di “campo magnetico”, che rende possibile un dinamismo interno alla struttura sociale, in cui vi è attrazione e influenza reciproca. Nessun comportamento è dunque asessuato, in quanto porta con sé sempre le caratteristiche specifiche di questa appar-

43 Si veda anche: *Solencias e insolencias* (1955), in *Obras*, vol. VI, pp. 512-516.

44 «Una universal solencia ha gravitado durante siglos sobre la porción femenina de la humanidad». Ivi, p. 514.

45 *Las relaciones humanas*, cit., p. 372.

46 «Questa selezione imposta dalla società alla donna, questo “scegliere” rigoroso al quale si è vista obbligata, al margine della sua decisione personale, ha però prodotto in lei quella peculiare *eleganza* che la donna possiede se paragonata all’uomo, fatte salve tutte le differenze e qualificazioni individuali». Ivi, p. 373.

47 La nozione di “struttura empirica della vita umana” è uno dei cardini dell’antropologia di Julián Mariás. Indica quei caratteri stabili e universali dell’esistenza dell’uomo – denominati *proprium* dagli aristotelici – che rappresentano la modalità di inserimento dell’uomo nella storia e le condizioni previe di ogni vita umana quando si realizza nel tempo. È in definitiva l’uomo stesso, con quell’insieme di circostanze che appartengono ad ogni vita reale storicamente realizzata, la quale risulta configurata sempre in un determinato modo. Cfr. *Antropología metafísica*, cit., pp. 74-75.

48 Cfr. ivi, p. 379.

tenenza, entro la quale si sperimenta la realtà in modo peculiare.

Marías osserva che la filosofia ha pressoché ignorato per secoli la questione della dimensione sessuata, non tematizzandola adeguatamente, mentre la dimensione sessuale è stata indagata sempre più a fondo dalla biologia, dalla fisiologia e dall'anatomia. E se alla psicoanalisi freudiana va attribuito il merito di aver assegnato al sesso il giusto posto nell'antropologia, va anche riconosciuto il suo errore di averne dato un'interpretazione "sessuale" e non sessuata, finendo così per rendere inintelligibili tante manifestazioni della vita umana⁴⁹. Freud non ha distinto il sessuato dal sessuale, rendendo il primo secondario rispetto al secondo e producendo un'ipertrofia del sessuale che ha danneggiato la giusta considerazione da assegnare alla condizione sessuata, come modalità fondamentale di installazione nella realtà, non solo biologica, ma psichica e sociale.

Questa rappresenta una dimensione ineludibile, in quanto prospettiva e orizzonte di qualsiasi esperienza, giacché non esistono comportamenti *asessuati*. Ciò che nell'uomo non è sessuato, non è neppure umano⁵⁰.

ogni realtà, persino le più remote dalla sessualità – il mangiare, la comprensione di un teorema matematico, la contemplazione di un paesaggio, un atto religioso, il vissuto di un pericolo – si vive a partire dall'installazione nel sesso e, di conseguenza, in un contesto e da una prospettiva che non si può ridurre all'altra⁵¹.

L'irriducibilità della dimensione sessuata a quella sessuale è un aspetto di grande rilevanza antropologica che Marías cerca di esemplificare nelle sue manifestazioni. Ad esempio, a differenza della sessualità animale, che è transitoria e relativa alle epoche dell'accoppiamento, è proprio la condizione sessuata a spiegare la permanenza della funzione sessuale nell'uomo, che non è regolata solo da un orologio biologico e proprio per questo può essere esercitata intenzionalmente in un preciso momento o, al contrario, procrastinata. Inoltre, mentre la condizione sessuata riguarda la vita intera, l'elemento sessuale si riferisce solo a certi aspetti e momenti dell'esistenza: tutte le azioni che compongono la condotta umana sono sessuate, ossia realizzate a partire da una condizione maschile o femminile, ma non tutte le azioni hanno carattere sessuale⁵².

Egli rifiuta un'antropologia della neutralità dei sessi, che annullando la differenza può produrre effetti inquietanti o l'affermazione di un'uguaglianza indifferenziata tra uomo e donna, propendendo, invece, per una concezione che definisce di «equilibrio dinamico costituito da disuguaglianza e tensione, che mantiene l'uomo e la donna *alla pari*, proprio perché sia possibile la forza e pienezza del loro incontro, il loro confronto, la loro polarità attiva»⁵³.

Fin dai primi saggi, in Marías troviamo sempre inseparabili i due interrogativi fondamentali di ogni indagine antropologica: "chi sono io?" e "cosa sarà di me?". Non si possono dissociare, giacché se si risponde al primo nella direzione dell'autonomia, si diventa fragili e vulnerabili; se si risponde al secondo, l'accento sul "cosa" rischia di rendere incerta la nostra

49 Cfr. J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., p. 125.

50 Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 158.

51 J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., p. 124.

52 Cfr. G. Flaubert, *La educación sentimental*, cit., p. 255.

53 J. Marías, *Antropología metafísica*, cit., p. 140.

identità di persone. Ma il “chi sono?”, in quanto domanda in prima persona, ha come soggetto un io che è uomo o donna, anche se non se ne indica il genere: la domanda sull’identità, o meglio, sulla medesimezza, richiede dunque la specificazione della condizione sessuata, esige una risposta alla domanda su “chi è” la donna.

Nel rispondere, occorre guardarsi sia dal rischio del neutralismo, che riduce a fatto culturale la mascolinità e la femminilità, sia dalla radicalizzazione della differenza, intesa in chiave oppositiva e dialettica. Sono difetti riscontrabili in tutte le analisi che intendono prescindere dalla nozione di natura umana, per cui finiscono per affermare una femminilità de-umanizzata, o in quelle che, annullando qualsiasi specificità, riducono la donna «all’umano con qualche differenza»⁵⁴, alla condizione sessuata, che non è relativa solo al corpo, ma riguarda la totalità della persona. Questa posizione risulta di estrema importanza se la si confronta con le più recenti *Gender Theories*, che, operando una distinzione tra *Sex* e *Gender*, considerano il primo ininfluenza e marginale rispetto alla scelta della propria identità e orientamento sessuale⁵⁵.

Per Mariás, o si è sessuati o non si è per nulla, nel senso che la differenza sessuale non è accidentale, ma costituisce un modo di proiettarsi nel mondo della vita, determinando un orientamento dell’intero essere.

Persone, senza altre determinazioni, non esistono. Le donne non sono persone senza determinazioni, e neppure gli uomini. Io sono una persona maschile. L’idea di persona senza determinazioni è una pura astrazione. La persona si realizza nella forma di uomo o nella forma di donna, entrambi integralmente personali ma ugualmente irriducibili⁵⁶.

È la condizione sessuata a far sì che uomo e donna si trovino in una relazione di reciprocità, sperimentando il bisogno radicale di proiettarsi l’uno verso l’altro, per realizzare non una semplice coesistenza, ma una convivenza dinamica e attiva. Questo bisogno (*menesterosidad*) è la premessa della *condizione amorosa*, considerata una sorta di “luogo ontologico”⁵⁷, un nucleo radicale e originario. Il suo fondamento sta nel fatto che l’essere umano è “*enamorado*”⁵⁸, *innamorabile*, potremmo dire con un neologismo, ossia orientato all’amore, che diventa l’orizzonte in cui si collocano le altre relazioni umane, anche quelle non amorose.

Mentre la condizione sessuata è intrinseca alla natura dell’uomo o, per usare la terminologia di Mariás, è parte della struttura empirica della vita umana, le forme che possono assumere i rapporti tra uomini e donne sono storicamente determinate, pertanto mutevoli e circostanziali. Ciò si manifesta nella maggiore o minore distanza tra i sessi, che ha determinato una convivenza o vicinanza più o meno stretta e più o meno facile tra loro⁵⁹. La frequenza degli incontri e la maggiore o minore familiarità nei gesti e nelle conversazioni condiziona le forme della sensibilità dell’uomo e della donna rispetto all’altro sesso. Mentre la galanteria ha rappresentato per secoli

54 Ivi, p. 156.

55 Cfr. M.T. Russo, *Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe*, Ladolfi, Novara 2013.

56 J. Mariás, *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 95.

57 Cfr. J. Mariás, *Antropología metafísica*, cit., p. 163.

58 Cfr. ivi, p. 169.

59 Cfr. J. Mariás, *Las relaciones humanas*, cit., p. 380.

l'atteggiamento maschile di fronte a una donna piuttosto distante, alla cui presenza ci si sentiva obbligati a gesti vagamente "amorosi", oggi la stretta convivenza tra uomini e donne ha decretato la scomparsa di questa modalità relazionale, senza tuttavia trovarne altre che potessero sostituirla.

Vi è anche un'altra conseguenza: l'amore si manifesta sempre in un repertorio di gesti riconoscibili sia dal soggetto che dal gruppo sociale. Si riconosce di essere innamorati perché si sperimenta una certa realtà che si esprime in certe forme e rappresentazioni. Una di queste è il linguaggio amoroso, che ha dato luogo a una retorica e a una poetica dell'amore. Se il corpo è anche voce, parola, parlare è non solo una delle modalità di espressione dell'amore, ma anche una sua condizione: ne è prova l'ingente mole di testi poetici e letterari sul linguaggio amoroso⁶⁰. Il rischio attuale è invece la marginalizzazione della parola, con un impoverimento del linguaggio, che comporta una preminenza del gesto sulla conversazione nella relazione amorosa⁶¹.

Per questo motivo Marías auspica che parte integrante di un'educazione sentimentale sia il ritorno alla parola, che è anche un "ritorno all'intimità", come possibilità di "dire se stessi"⁶². Il parlare esige la presenza, è transitivo, giacché va da intimità a intimità e richiede un linguaggio adeguato ed espressivo, che d'altra parte è la stessa intimità a creare nel momento in cui viene comunicata.

4. Conclusione

Anche se più di mezzo secolo è trascorso dalle riflessioni di Ortega y Gasset e di Marías sulla donna e la femminilità, l'approccio e gli interrogativi di fondo sono ancora capaci di sollecitare la nostra attenzione. Da un lato è da rilevare la netta anticipazione di certi temi, trattati solo più tardi e quasi esclusivamente nell'ambito del pensiero femminista, dall'altro alcune riflessioni – accanto ad altre più datate – sembrano prevedere gli sviluppi, non del tutto privi di ombre, delle condizioni di vita della donna.

Di fronte alla cosiddetta crisi della donna nel XX secolo, l'indicazione di partire da un'analisi del significato stesso di "donna", intesa come realtà storica e ontologica, risulta fondamentale. Crisi significa disorientamento, il "no saber a qué atenerse", secondo l'espressione di Ortega: da qui la necessità di affiancare al momento diagnostico, che registra i sintomi, anche quello propositivo, per indicare un percorso terapeutico. Un compito possibile solo grazie alla riflessione filosofica, capace di tematizzare nozioni forse un po' logore o, al contrario, date troppo a lungo per scontate.

Marías osserva con ragione che la domanda "cosa significa essere donna?" sia anche una domanda maschile, giacché non è possibile separare la definizione della donna dal riferimento

60 «L'amore consiste fondamentalmente nel *dirsi* di ciascuno all'altro, forma radicale del "darsi" personalmente [...]. L'amore consiste principalmente nel parlare e il declino della conversazione lo danneggia profondamente. C'è bisogno di qualcosa che è esistita solo in alcune epoche: un linguaggio amoroso. L'amore ha usato sempre – o quasi sempre – la seduzione attraverso la parola, principalmente da parte dell'uomo. La parola porta alla scoperta di un mondo illuminato dal riflesso dell'amore, il che suole essere un potente veicolo della sua realizzazione». *La mujer y su sombra*, cit., p. 19; cfr. anche *La mujer en el siglo XX*, cit., p. 233.

61 Cfr. J. Marías, *La educación sentimental*, cit., p. 238.

62 Cfr. Ivi, pp. 240-241.

all'uomo⁶³. La difficoltà nel fornire una risposta adeguata è il sintomo pertanto di un duplice disorientamento: della donna rispetto a se stessa e dell'uomo rispetto alla donna.

Per rispondere a tali interrogativi, all'indagine filosofica occorre affiancare la prospettiva storica, giacché solo una storia della donna, purché non sia intesa come una semplice appendice della storia degli uomini, può far luce su una realtà che è in costante evoluzione. La prospettiva storica può da un lato mostrare la forzatura ideologica di certe correnti femministe, che hanno considerato tutto il passato come un succedersi di epoche di oppressione e di inferiorità femminile, dall'altro permette di prestare attenzione anche alla dimensione quotidiana dell'esistenza della donna, a lungo trascurata e solo di recente privilegiata dagli studiosi⁶⁴.

È evidente che questa prospettiva rimanda alla convinzione che esista, se non proprio una *essenza* della femminilità, una *natura* femminile, ben chiaramente connotata. Giustamente Francesca Brezzi ha sottolineato come la proposta di una riflessione che assuma come punto di partenza l'esperienza pratica e teoretica dell'identità della donna sia ancora più urgente nel contesto dell'attuale crisi del soggetto e della ragione strumentale⁶⁵. Per quanto alcuni femminismi abbiano accolto la prospettiva antiessenzialista e relativista della cultura postmoderna, altre esponenti della filosofia al femminile la hanno respinta come una minaccia alle basi stesse della teoria femminista e alla nozione di impegno civile. Con parole di Virginia Held: «L'affermazione postmoderna che la categoria "donna" non esiste e che *nessuna* affermazione generale sulle donne è giustificabile può finire per renderci incapaci di volere la fine della nostra subordinazione e addirittura incapaci di costruire nostre teorie»⁶⁶.

Come affermano alcune esponenti del cosiddetto *femminismo della differenza*, un *lógos* femminile può essere inaugurato solo ricorrendo a un nuovo codice linguistico, che consenta alla donna di diventare soggetto di un discorso capace di esprimere categorie nuove, ad esempio le passioni dell'animo e i vissuti del corpo, soprattutto quelli specificamente femminili, come la maternità⁶⁷. Si tratta pertanto di abbandonare i toni rivendicativi e apertamente politici tipici di una riflessione polarizzata sul tema dell'oppressione esercitata dal potere, per privilegiare invece la questione della relazione tra i sessi in termini di ricomposizione e non di dialettica oppositiva.

Solo così l'alterità della differenza sessuale, non più assorbita nella totalità dell'uno, come vorrebbero i filosofi dell'*in-differenza*, ma nemmeno brandita come un elemento di rottura, può essere valorizzata nel suo carattere relazionale e contribuire in questo modo a mostrare con maggiore evidenza la ricchezza dell'umano.

63 Cfr. J. Marías, *La mujer en el siglo XX*, cit., pp. 13-14.

64 Si vedano i saggi contenuti nel volume: A. Ales Bello / F. Brezzi, *Il filo(sofare) di Arianna*, Mimesis, Milano 2001.

65 Cfr. F. Brezzi, *La passione di pensare. Angela da Foligno, Maddalena de' Pazzi, Jeanne Guyon*, Carocci, Roma 1998, p. 15.

66 V. Held, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post-patriarcale* (1993), Feltrinelli, Milano 1997, p. 22.

67 Cfr. F. Brezzi, *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, pp. 133-138.



Alison Scott-Baumann

PRACTICAL WISDOM AND THE WOMAN'S VIEW

The aeroplane swoops up and over the landscape far beneath, scenery that is spread out for us to enjoy with clarity and brilliant brightness of tone and colour. This is futurism as painted by Olga Biglieri Scurto, who took the name of Barbara, and on whom Brezzi has written¹. This image can also represent the feminist vision of Francesca Brezzi, who looks from “above” in the metaphorical sense of looking *with wisdom* in order to see women’s lives that are often neglected, ignored or misunderstood. Brezzi is an excellent commentator upon Ricœur and also seeks to make philosophy work for women. Brezzi sees the woman as agent of her own destiny and she researches and writes about such women from the past in order that they should not be forgotten and so that they can inspire us. If we look at Francesca Brezzi’s work, we can gain a sense of what Western philosophy may mean to women now, and what it can do to support women, both now and in the future. She analyses the philosophies of difference of Irigaray and others in order to correct the imbalance that exists between the study of male thinkers and that of women thinkers. Paul Ricœur could have contributed to a possible philosophy of women and men, yet he did not develop any explicit debates about women thinkers, although he worked with Arendt and others and fully supported them.

How can this have happened, that a philosopher of Ricœur’s stature did not engage with male: female dichotomies, although he clearly championed the rights of women in so many ways? I will explore Ricœur’s position briefly, firstly for its intrinsic interest and also in order to show how Brezzi has addressed directly these problems of how to place women in philosophy, with her fresh vision of the landscape.

It is not well known that, early on in his philosophical journey, Ricœur worked for twenty years (c.1952-1968) to develop a philosophy of negation, which he subsequently abandoned and never published, except for one article². Ricœur was not seeking to understand women in his search to understand negation: his interlocutors were Hegel (who placed the negative at the heart of dialectic) and Sartre (who placed negativity at the heart of human existence). Negation in its many forms was a key concept upon which he lectured repeatedly during his time at Strasbourg, Sorbonne and Nanterre, and I believe it provided him with the impetus to begin his turn towards language in the late 1960s³. In my book on negation I suggest that he

-
- 1 F. Brezzi, *Quand le futurisme est femme: Barbara des couleurs*, transl from Italian to French by Bernadette Rigaud, Mimesis France, Paris 2010; G.S. Blum, *The other modernism: FT Marinetti’s futurist fiction of power*, University of California Press, Berkeley 1996.
 - 2 The essay *Negativity and Primary Affirmation*, 1956, appears in the second edition of *History and Truth* (not published in English until 1965); *Négativité et affirmation originaire* was first published in *Aspects de la dialectique. Recherches de philosophie*, II, Desclée de Brouwer, 1956, pp.101-124.
 - 3 Archives Ricœur, Fonds Ricœur: AR/FR, BIB.IPT: Inv 1, dossier 96 « La Négation » Cours (c.1952-1970) feuillets pp. 8749-8770.

replaced his quest to develop a philosophy of negation with structural analysis of negation in language. He studied the many ways in which the negative appears inside language forms, by dismantling structures such as metaphor and parable. By this means he developed the negative through depth semantics in language studies as part of his linguistic and also his philosophical work⁴. Yet I also suggest that his struggle with Aristotle's negative resembles modern philosophical approaches to the negative attitudes towards women.

I believe Aristotle's view of the negative holds the key to the start of this debate about women, if not to its conclusion. He wanted a model of negation that pre-dated Aristotle and hoped to find in the Pre-Socratics a more dialectically balanced approach to the negative, one that would show how the negative is part of the human experience and should not be rejected. In the 1950s Ricœur critiqued Aristotle with regard to the negative, and his approach resonates very strongly with that of Sister Prudence Allen, a feminist philosopher. Aristotle's logic focussed upon the need for binary opposition that becomes contradiction; this came from his dualist, either/or epistemological model⁵. Aristotle proposed the law of the excluded middle:

I mean the axioms from which all demonstration proceeds, e.g. "everything must be either affirmed or denied" and "it is impossible at once to be and not to be", and all other such premises⁶.

Ricœur searched for a positive model of negation and studied philosophers who preceded Aristotle, in an attempt to explore thought before Aristotle "fixed" it into binaries with his laws of contradiction. Negation in its many forms was a key concept upon which he lectured repeatedly during his time at Strasbourg, Sorbonne and Nanterre. Although she does not make use of Ricœur's work, Sister Prudence Allen finds much evidence that resonates with Ricœur's negation theory: she sees how Aristotle developed a sex polarity logic that believed the woman to be the negative and weaker half of a binary pair in which the male is superior⁷. Aristotle appeared to focus on what he saw as woman's weak role in conception, and extrapolate from that to woman's weakness generally⁸. In his early work on negation Ricœur identified the same mechanism in Aristotle's understanding of negation that Allen identified in Aristotle's understanding of woman. Yet Ricœur did not seem to see this model of negation as being influential upon the way we see women.

Unlike Aristotle, Ricœur did not see woman as the negated half of a male dominated culture, and also differently from Aristotle he believed that negation is in fact at the core of our

4 A. Scott-Baumann, *Ricœur and the negation of happiness* New York, London 2013: Bloomsbury. This book represents five years of research in the Fonds Ricœur archives. This research was funded in its final year by a Leverhulme Fellowship 2012-13. There is much more work to be done on Ricœur's concept of negation, with the need for improved access to the archives.

5 Kant, Kierkegaard and Nietzsche adopted this dualist model. Deleuze sought to develop a more/less model, and was also a monist, thereby causing confusion.

6 *On interpretation* c. 9. quotation here from *Metaphysics* III 996b pp. 26-30.

7 Like Ricœur in his analysis of difference in Plato, Sister Prudence Allen found that Plato offered a potentially more promising model than Aristotle, a model of sex unity that could have shown woman to be as effective a thinker in philosophy as man, but Plato's model was displaced by Aristotle, partly because Aristotle came after, and also partly because Plato saw the woman as the other i.e. the one we can never understand.

8 Aristotle, *Generation of Animals*, 766b p. 28; 767a p. 25; 737a pp. 26-30.

being. He hoped to demonstrate that the negative impulse has an affirmative power that, if we recognise it, allows us to deal with the inevitable and existential complexities of being human: we often define ourselves by means of “not-ness”. We are *not* who we want to be, we do *not have* what we want to have and we *cannot unite* fully with God. Ricœur described various different forms of negation, such as: saying no, denying the existential implications of being discontented about who we want to be and also both willing and suffering from loss, lack and privation. These ways of thinking are integral to our humanity. I believe the idea of negation provided him with the impetus to begin his turn towards language in the late 1960s⁹. In my book on negation I suggest that he analysed negation structurally as it appears inside language forms, by dismantling structures such as metaphor and parable, and thus developed the negative through depth semantics in language studies as part of his linguistic work¹⁰.

Using his binary approach and very differently from Ricœur, Aristotle excised the negative from his scientific model of the world as matter, because he believed matter had no negative. Although at an epistemological level Aristotle eliminated the negative when defining terms, he also wished to understand what makes things happen in life, the change, energy, *potentia*, the possibility of new life, something that appears to come from nothing and is not explained by his materialist approach. This was made more difficult by Aristotle's elimination of the negative as that-which-is-not, because the concept of not-being is closely related to the negative: something which does not exist may come to be, as in new life¹¹. We shall see later that this becomes Brezzi's great strength, the possibility of a woman *becoming* something she was not to start with.

Although she does not make use of Ricœur's work, Sister Prudence Allen finds much evidence that resonates with Ricœur's negation theory: she sees how Aristotle developed a sex polarity logic that saw the woman as the negative and weaker half of a binary in which the male is the superior¹². Aristotle focussed on what he saw as woman's weak role in conception, and extrapolated from that to what he perceived as woman's weakness generally¹³. Ricœur did not comment on Aristotle's commentary about women, despite knowing the texts; however it is striking that in the early work on negation he identified the same mechanism in Aristotle's understanding of negation that Allen identified in Aristotle's understanding of woman.

Aristotle thereby eliminated the negative from his scientific model of the world as matter, because he believed matter had no negative. At an epistemological level Aristotle eliminated the negative when defining terms, yet he also wished to understand what makes things happen in life, the change, energy, *potentia*, the possibility of new life, the way an oak tree comes from an acorn, something that appears to come from nothing and is not explained by his materialist approach. This was made more difficult by Aristotle's elimination of the nega-

9 Archives Ricœur, Fonds Ricœur: AR/FR, BIB.IPT: Inv 1, dossier 96 « La Négation » Cours (c.1952-1970) feuillets pp. 8749-8770.

10 A. Scott-Baumann, *Ricœur and the negation of happiness*, cit. Bloomsbury.

11 Does a phenomenon contain within it the potential for new life, as the acorn contains the potential of the oak tree? Ricœur saw connections between this argument and Aristotle's insistence upon eliminating the negative.

12 P. Allen, *The Concept of Woman*, Vol. 1 chapter 4. Michigan/Cambridge UK; Eerdmans 1985.

13 Aristotle, *Generation of Animals*, 766b p. 28; 767a p. 25; 737a pp. 26-30.

tive as that-which-is-not, because the concept of not-being is closely related to the negative: something which does not exist may come to be, as in new life. With the work of Brezzi we see how woman, if acknowledged, can come to be and can create new forces.

Later in his career, after resolving the search for a philosophy of negation into a linguistic hermeneutics of the negative at the heart of meaning, Ricœur worked with many women philosophers, most famously Arendt and also Cixous and Guéré. He made little explicit reference to women in his philosophy, yet it is clear that his work resonates with women's experiences and very occasionally we find Ricœur talking or writing specifically about woman. He was of course highly sensitive to the viewing of the "other" and commented – for example – on the effect upon girls' and women's education of the confrontational secularism that he witnessed with regard to French *laïcité*¹⁴. Yet we do not receive a possible philosophy of woman and man from Ricœur, despite the fact that many of his ideas can be used to ask questions about the possibility of such a thing. Ricœur never undertook to incorporate a feminist philosophy into his work, so I should not chastise him for failing to achieve something he never set out to do; making the woman a clear presence in his writings.

With Brezzi, on the contrary, the woman is present in a clear and colourful way, wise and practical, present in all her physicality as "matter" – which Aristotle only allowed her in a negative way (weak, wet and passive). Brezzi gives us women who were active agents in their own lives, however tragic; Ety Hillesum, Olga Biglieri Scurto, Luce Irigaray, Martha Nussbaum and many others. She reaches back in time to Diotima, Antigone and others. She uses modern women, especially Irigaray, to interrogate the lives of women in the past. So is this all there is to it? If we write about women, will that help to instate them at the centre of life, where they deserve to be? Can we all be like Francesca Brezzi? If it were that easy, we would all have done it. There must clearly be a special ingredient or two – and it is Brezzi's analysis of difference. Ricœur was a master of clarity with regard to difference, but again, not with regard to women. As Irigaray tells us in *Speculum*, in the cultural field the subject is male, and under that circumstance the woman becomes and remains an object when she tries to be an active agent in a world which is the man's world. Is this why many of us do not act like Brezzi – we lack the ability to envision the world as a woman's world and we lack the confidence to take our place there?

Brezzi asserts this necessity to act in her book on Barbara:

Le but ultime, pour la philosophie, sera la constitution d'une éthique qui, posant comme pierre angulaire les passions toujours réprimées et suffoquées, non dites, représentera une éthique nouvelle, l'éthique de la différence sexuelle et une religion nouvelle qu'Irigaray esquisse par des métaphores audacieuses, suggestives et somptueuses¹⁵.

Brezzi is both philosopher and activist and by her actions she makes use of what is necessary in order to lead women into the centre of life. She therefore uses both theory and practice, practical wisdom, and her GIO is an excellent example of this. The *Osservatorio Interuniversitario sugli studi di genere, parità e pari opportunità* brings together the three

14 Ricœur wrote about this French secularism, e.g. covering 1956-1973, *Political and Social Essays*, ed. D. Stewart / J. Bien. Athens: Ohio State University Press.

15 F. Brezzi, *Quando le futurisme est femme: Barbara des couleurs*, cit. p.66.

state universities of Rome in order to establish deeper collaboration among the universities and enable them to focus together upon issues of gender, in the teaching curriculum, in the research agenda and in new courses. This organisation functions to support the students and the staff. We see then how different Francesca Brezzi is from the male sage as characterised by Irigaray in her book *In the beginning she was*. Irigaray shows how the sage:

distracts his attention from life that no longer becomes. The relation to her, to nature or woman, and to their divinity, is lacking¹⁶.

Brezzi, by her writings and her actions, is a brilliant role model of an active, engaged woman. She takes the best of Ricœur and others and goes beyond them. She invites women to allow themselves self-affection, as Irigaray also does. In doing so she makes it more possible that we can support other women and also men to live together colourfully, justly and with love and creativity. In order to achieve this we have to make the metaphorical journey in one of Barbara's futurist aeroplanes, so that we can see the patterns of possible female development clearly from above. Reading Brezzi, talking with her and working with her will help us to do that.

16 L. Irigaray, *In the beginning she was*. Bloomsbury, NY London 2013, p. 80.



Hannah Arendt

Laura Tundo

SULLE PATOLOGIE E SULLA DIMENSIONE ETICA DELLA DEMOCRAZIA CONTEMPORANEA

Il successo del sistema politico democratico adottato nel governo di molti Stati, in particolare a partire dalla seconda metà del '900, la sua affidabilità e l'efficacia nel garantire cittadinanza, diritti, sovranità, rappresentanza, tutela, riconoscimento, è uno dei principali motivi che ha spinto ad auspicare un salto di qualità globale della forma di governo democratica, e a proporre l'adozione per il governo del pianeta. È sorta così una questione di vasta portata teorica e pratica che si raccoglie nella domanda se sia possibile pensare una democrazia "transnazionale", adeguata al governo dell'intero pianeta, sulla base dell'analogia con i modelli democratici interni agli Stati (*domestic analogy*). Ci si chiede se le medesime potenzialità, le finalità e i grandi compiti, che il sistema democratico ha svolto, a un livello più o meno soddisfacente, all'interno dello Stato nazionale possano essere messe a frutto e funzionare sul piano cosmopolitico. Si assume, quindi, come dato preliminare proprio l'efficacia – maturata e affinata storicamente anzitutto in Occidente – del "sistema democratico", delle sue regole e procedure, nella traduzione in prassi politica dei principi/valore, degli ideali morali condivisi di libertà e dignità, eguaglianza e giustizia sociale, autonomia, nella mediazione dei conflitti; la dimostrata capacità di organizzare la convivenza, di orientarla in modo dinamico al bene di tutti, alla solidarietà. Partendo da questo assunto – introdotto per la prima volta da Kant, che lo esplicita procedendo per analogie successive – molti studiosi considerano che la validità assiologica e procedurale del modello democratico possa permanere (pur con tutti i limiti di un modello in costruzione) sul piano globale, legittimando la sua estensione cosmopolitica.

L'aggiornamento e il perfezionamento di questo assunto da parte dei suoi sostenitori contemporanei si è tradotto in una proposta politica, la quale deve però, fare i conti, per un verso, con i problemi legati ai limiti dell'idea di *Superstato* e alle sempre risorgenti tentazioni egemoniche, per altro verso, con le accelerate trasformazioni intervenute sul piano planetario, le quali hanno riportato l'attenzione sulla *comunità* e hanno notevolmente raffreddato l'entusiasmo circa l'auspicabilità della estensione cosmopolitica del sistema di governo democratico. Oltre che con questi problemi, si tratta anche di fare i conti con la percezione di un crescente disagio teorico e pratico della democrazia contemporanea, che rinvia proprio alla crisi di quella garanzia di validità dimostrata fin qui dal sistema politico liberale-democratico; una crisi che ne ha minato l'operatività virtuosa e ridotto la capacità d'azione su molti terreni, rivelando un progressivo accumularsi di promesse mancate e un lento processo di erosione dei suoi fondamenti. Alcuni analisti sottolineano un disagio che è sia soggettivo, dei cittadini, che avvertono sentimenti di indignazione, repulsione e rabbia verso le scelte politiche condizionate dall'egemonia economica e finanziaria, sia delle stesse strutture democratiche, che non riescono a offrire soluzioni, a rispondere alle aspettative crescenti suscitate nel tren-

tennio d'oro della democrazia occidentale fra gli anni '50 e '80 del Novecento¹.

La diffusione della democrazia liberale/sociale all'interno degli stati (ancora *liberale* per la forte impronta capitalistica, ma socializzata dalla altrettanto forte impronta *welfarista*) e l'approvazione che ha registrato in tutti i continenti nella seconda metà del '900, la fiducia da essa raccolta, le conferme circa le sue prerogative e i suoi vantaggi erano legate a doppio filo alla sua efficacia sia formale che sostanziale; proprio quella che oggi appare fragile; così come indebolita appare la sua capacità di corrispondere alle attese che ha alimentato. La presa d'atto di una diminuita abilità della politica democratica, nelle sue scelte, decisioni e relazioni, di affrontare e risolvere problemi, ha alimentato analisi, riflessioni, riscontri che la mettono sotto osservazione, indagano le cause di questa debolezza e aprono una discussione che si proietta oltre la fenomenologia della crisi.

Vogliamo ricostruire qui alcuni elementi emersi nel recente dibattito etico e politico, che mettono in evidenza l'indebolimento del *modello politico democratico*, ne mostrano *lacune* e *inadeguatezze*, e sottolineano le *distorsioni* pratiche rispetto al suo profilo teorico, ben oltre la sua incompiutezza, la quale di per sé invoca ancora studio e sperimentazione. L'analisi delle distorsioni e la constatazione della debolezza, in termini di diminuita efficacia, si accompagna infatti all'indicazione di possibili correttivi, e sembra avere, fra gli altri, anche l'effetto di invocare una rinnovata riflessione sulla sua dimensione etica.

Come in parte si può comprendere considerando i processi di globalizzazione, le principali difficoltà che gli stati sono costretti ad affrontare derivano dalle trasformazioni indotte dalla interconnessione globale, dall'internazionalizzazione economica-produttiva-distributiva, dalla graduale e progressiva perdita di sovranità in direzione transnazionale, ma anche dalla presenza di un pluralismo etico-spirituale, dalla domanda di un *welfare* sempre più ampio cui diventa difficile rispondere, da una coesione interna sempre meno forte, dalla presenza di soggetti diversi, che nelle società trasformate dalle migrazioni, non si sentono integrati, inclusi, tutelati, rispettati, riconosciuti.

La perdita di efficacia e la scarsa incisività politica si possono leggere come il manifestarsi di una condizione *patologica* nella quale versa la democrazia liberale/sociale contemporanea. Si delinea lo scenario di una crisi legata alla incapacità della democrazia di corrispondere alle sue stesse premesse teoriche; si evidenzia come essa si trovi sotto il costante rischio di degenerazioni antiche e nuove, che vanno dal riaffacciarsi del *populismo* alla riproposizione di espressioni plebiscitarie, dalla nascita della videocrazia all'emergere di forme striscianti di dispotismo. Già Tocqueville aveva indagato le tendenze dispotiche della *démocratie en Amérique*, ma anche di quella europea, sviluppando un modello teorico che, sulla base della individuazione di costanti, si può utilizzare ed estendere a contesti differenti. L'originalità di Tocqueville sta nell'aver inserito la democrazia nel quadro generale del dispotismo moderno, caratterizzato da un elemento morfologico comune: la centralizzazione dei poteri, diversificata in rapporto alle diverse situazioni. Nell'epoca del «dispotismo democratico» – dice – l'uomo si trova in condizione di apatia, di indifferenza, di servitù, «una folla innumerevole di uomini simili ed eguali» non fanno che ruotare su se stessi. Al di sopra di essi «un potere immenso e tutelare» si incarica di assicurare il godimento dei loro beni e di vegliare sulla loro sorte. «È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite. Assomiglierebbe all'autorità

1 Cfr. G. Galli, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011.

paterna se, come questa, avesse lo scopo di preparare l'uomo all'età virile mentre non cerca che di arrestarlo all'infanzia». Il libero arbitrio è venuto meno e la fine del conflitto, da cui è nata la "libertà dei moderni", ha indebolito la stessa sovranità popolare riducendola a un rito, a un'abitudine priva di incisività che lascia il popolo in balia di un potere nuovo, tanto mite quanto pervasivo, preda di un «dispotismo amministrativo»².

A queste analisi classiche sono venute aggiungendosi altre più recenti secondo le quali i modelli canonici "partecipativo" e "rappresentativo" appaiono, come dice Danilo Zolo, ormai «troppo esigenti» e non realizzabili entro società differenziate e complesse. Anche attestarsi su forme di post-democrazia caratterizzate da un grado accettabile di *responsiveness* e *accountability*, che implicano risposte alle aspettative dei cittadini, promozione e rispetto dei diritti fondamentali, responsabilità, ovvero farsi carico delle scelte di fronte a un elettorato autonomo e maturo, non accresce la fiducia verso le democrazie occidentali. Un esito che Zolo vede prodursi in particolare all'interno della democrazia americana, nella quale una politica estera imperialistica appare finalizzata anche a puntellare il progressivo scadere della democrazia interna; questa sembra proprio «ridotta a poco più di una finzione procedurale assai lontana dagli standard anche di una nozione minima di democrazia». Una evidente dimostrazione egli la indica nell'orientamento verso

la restrizione progressiva dei diritti e delle provvidenze sociali, nell'emergere di discriminazioni etnico-religiose sotto la copertura della lotta al terrorismo, nella negazione dei diritti fondamentali dei prigionieri di guerra, degli stranieri e dei cittadini sospettati di complicità con il terrorismo, nell'astensionismo politico [...], nell'assenza di una opinione pubblica autonoma rispetto allo strapotere dei mezzi di comunicazione di massa [...], nell'enorme diffusione della detenzione penale³.

Anche volendosi limitare soltanto a questo piano del modello democratico americano, non si può negare l'esistenza di patologie di differente gravità.

Altre analisi arrivano a definire la democrazia occidentale «un significativo vuoto» (W. Brown), o a constatare «il dominio schiacciante dell'economia e del governo su una sovranità popolare progressivamente svuotata del suo senso», come risultato non casuale, bensì legato all'ambiguità originaria del suo statuto concettuale (G. Agamben)⁴. Tale condizione di debolezza, E.W. Böckenförde la vede rispecchiata nello stato liberale secolarizzato, «il quale vive di presupposti che non può garantire», sbilanciato com'è sul versante della libertà e incapace di disciplinarla e limitarla⁵. Un fattore di crisi di questo attore politico, osserva, si insinua già nel momento in cui ci si concentra sulla sua «fondazione solo sui diritti umani individuali», una fondazione che «ha la tendenza a smantellare o dissolvere la forza unificante delle comuni verità pre-razionali tramandate, che si esprimono nei concetti di popolo e nazione». Infatti, «la pretesa di libertà ed emancipazione non si ferma davanti ad esse, piuttosto pone loro la questione della legittimazione e le declassa a un che di fattuale [...]

2 A. de Toqueville, *La democrazia in America*, tr. it. a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 2007, p. 812-813.

3 Cfr. D. Zolo, *Violenza, democrazia, diritto internazionale*, in «*Jura gentium*», ottobre 2010.

4 Cfr. Aa.Vv., *In che stato è la democrazia*, tr. it. di A. Aureli / C. Milani, ed. Nottetempo, Roma 2010.

5 Cfr. E.W. Böckenförde, *Stato come processo di secolarizzazione*, tr. it. a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005.

privo di carattere vincolante»⁶. Al punto che le identità etnico-culturali possono poi «essere messe in dubbio e diventare amorfe» a causa delle trasformazioni sociali, politiche ed economiche, a causa di una globalizzazione che ha travolto molte cose e che andrebbe «frenata». La difficoltà degli stati costituzionali, liberali e pluralisti, a produrre unità e legame sociale finisce per implicare, per Böckenförde, un supplemento di legittimazione etica e politica da attingersi a quello spazio culturale pubblico – nel quale vivono concezioni morali, antropologiche e religiose – che fa da sostrato alla Costituzione. Garantire le libertà, ch'è la specifica priorità per questo attore politico, costringe lo stato a far ricorso alle basi morali dell'idea democratica, quelle che fondano la coesione della società, per supplire alla propria inefficacia. Sarebbe necessario, per Böckenförde, consolidare molteplici contesti di raggruppamento socio-culturale, mediare fra «i dissensi normativi che si diffondono nella società» in nome di una «comunanza nella diversità».

L'insistenza di molti analisti sullo «svuotamento», sull'inefficacia e sulle difficoltà della democrazia liberale/sociale, rimarca la sua fondamentale fragilità, della quale costringe a prendere atto, e segnala, per converso, l'urgenza di ripensare il suo fulcro teorico in relazione ai fattori di crisi. Jean-Luc Nancy ha riflettuto proprio sulla essenzialità della democrazia, che – nota – non può coincidere né con il riconoscimento di una qualche autorità e neppure con la «gestione di necessità, interessi e compromessi priva di desiderio, cioè di spirito, di soffio, di senso». Il suo nucleo autentico è individuato da Nancy «nell'essere-insieme», nell'essere comunità, nel condividere l'esistenza: «Democrazia vuol dire che né la morte né la vita valgono in se stesse, ma che vale solo l'esistenza condivisa». Al suo centro egli vede raccogliersi una diversa idea del valore, non il valore economico, misurabile, calcolabile, vendibile; piuttosto valori non economici, incommensurabili, inequivalenti: l'arte, l'amore, l'amicizia, i sentimenti e le emozioni. In questa breve e densa riflessione, anche Nancy sembra puntare a riportare la *comunità*, con il suo spessore di esistenza sostanziale, pulsante di valori praticati, dentro la democrazia, una trasfusione di vita, di desiderio, di aspirazioni, capace di trasformarla dal profondo, anche se non ne sono chiarite le modalità. E non possono non rimanere poi anche le riserve nei confronti del convincimento di Nancy, che si traduce in tentativo teorico di rendere irrilevante il paradigma formale/procedurale della democrazia stessa. Sembra però legittimo dedurre che la democrazia possa ripartire con una nuova fase propulsiva, cominciando da una severa autocritica, che ne rimetta in questione anzitutto il nesso con l'idea di storia progressuale e preveggenze; ritornando a coltivare la consapevolezza dei suoi inizi; ricercando la *verità* sua propria della democrazia, che Nancy – non senza estremizzare polemicamente – esclude possa trovarsi nella sua struttura formale e procedurale. La democrazia, afferma, «non è una forma politica fra le altre [...], non è affatto una forma politica, o almeno non è in primo luogo una forma politica». La verità della democrazia consiste nella dimensione etica dell'agire politico; si raccoglie in una differente portata di senso che prescinda dalla sua *forma*. Per ritrovare questa dimensione veritativa della democrazia sarebbe necessario per Nancy:

6 Cfr. E.W. Böckenförde, *Il futuro dell'autonomia politica. Democrazia e statalità nel segno della globalizzazione, dell'europeizzazione, e dell'individualizzazione*, in *Diritto e Secolarizzazione*, a c. di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 2042-2026.

Non più produrre forme che avevano il compito di modellare un dato storico preformato da un'idea generale di progresso, ma esporre gli obiettivi stessi – l'uomo o l'umanesimo, la comunità o il comunismo, il senso o la realizzazione – a un superamento di principio: a ciò che una previsione non è in grado di esaurire, perché questo superamento mette in gioco un infinito in atto⁷.

Mantenendo la metafora medica, sembra proprio che sia necessario concentrarsi sull'autoanalisi della democrazia, sulla diagnosi, sulla comprensione delle patologie, cercando per questa via, di capire verso quali direzioni orientarsi per aprire una fase nuova, che in queste letture sembra convergere sul difficile terreno sostanziale/assiologico. Si può convenire con Nancy sul punto importante che si debba privilegiare la ricerca della *verità* della democrazia e che questa verità non possa essere trovata nella mera procedura, nella forma. Anche se egli trascura l'evidenza che un sistema politico complesso non possa prescindere.

L'attenzione costante al fulcro valoriale e alla dimensione etica della democrazia, sembra orientare la ricerca della sua peculiare verità verso uno dei cardini condivisi, verso il principio del *rispetto* e della *dignità della persona*, un principio che possiede una valenza originaria e una *forza veritativa* difficile da ignorare; ed è nello sforzo di dare *sostanza* a questo principio, di declinarlo unitamente agli altri principi democratici, di legarlo alle trasformazioni sociali, economiche, politiche, che resta ancorata la fondamentale validità paradigmatica del modello democratico. In questo sforzo, sembra possibile dire, sono riposte molte speranze di restituire vitalità ed efficacia alla democrazia.

Se, dunque, siamo in un momento storico pervaso di sfiducia, in cui è divenuta prevalente la consapevolezza della fragilità della democrazia, non sembra inutile ribadire una cosa che sappiamo: che il modello democratico è un modello incompiuto; in quanto tale è in continua tensione, è un *lavoro in itinere*, il cui dinamismo e la cui forza propulsiva non sono, però, né regolari né costanti; anzi, è perfino banale l'osservazione che fasi di incremento si alternino a fasi di crisi, come è storicamente ben visibile. La democrazia si è tuttavia dimostrata vitale, capace di autoanalisi ed auto emendazione; di tempo in tempo è riuscita a prendere atto delle proprie carenze, delle inadeguatezze operative, dei fallimenti pratici rispetto agli obiettivi, e ha elaborato lo sforzo di produrre pratiche più adeguate al suo profilo teorico. In tale processo, sia pure discontinuo e alterno, è stato via via rifocalizzato il suo nucleo teorico, sono stati allargati i suoi orizzonti, chiarificati i suoi scopi, aggiornati i suoi obblighi. Si tratta di una continua sfida che comporta un moltiplicato sforzo di analisi e di proposta. Come abbiamo visto, molti convengono che la possibilità di cercare un riscatto democratico implichi necessariamente un rapporto più stringente fra politica e cultura per trasformare la coscienza di un disagio in nuova energia civile.

7 Cfr. J.-L. Nancy, *Verità della democrazia*, tr. it. Cronopio, Napoli 2009.



Pierluigi Valenza

PAUL RICŒUR
Lo status della filosofia della religione

Non sono molti gli interventi o i testi di Paul Ricœur che mettano a tema la filosofia della religione e ne definiscano lo *status*, mentre viceversa dalle riflessioni sul simbolo e sul male dei primi anni Sessanta fino agli ultimi libri importanti, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* e *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur ha ampiamente alimentato di contenuti il campo filosofico-religioso.

Nel breve spazio di questo articolo si vorrebbero seguire dei fili che valorizzino in particolare alcuni degli interventi tenuti da Paul Ricœur nella cornice dei Colloqui romani di filosofia della religione, ai quali partecipò con regolarità dal primo di questi, organizzato da Enrico Castelli su *Il problema della demitizzazione*, fino a quello organizzato da Marco Maria Olivetti, succeduto a Castelli nell'organizzazione dei Colloqui, nel 2004 su *Il dono e il debito*, quindi un anno prima della morte, nel 2005. In particolare sotto la conduzione di Marco Maria Olivetti, e a partire dalla definizione dello *status* della filosofia della religione da lui perseguita in alcune delle sue opere più significative¹, i Colloqui romani hanno posto al centro la domanda su come si collocasse la filosofia della religione all'interno dei campi dello scibile filosofico: di questa natura di riflessione di secondo livello sono il Colloquio del 1986, su *Intersoggettività, socialità, religione*, e, ancor più, quello di dieci anni successivo, 1996, su *Filosofia della religione tra etica e ontologia*. L'intervento di Paul Ricœur a quest'ultimo Colloquio può costituire un utile punto di partenza, proprio perché va direttamente al tema che vorremmo trattare, lo *status* della filosofia della religione in Ricœur.

Per capire meglio la cornice teorica del tema posto da Olivetti converrà ricordare da quale concezione della filosofia della religione muove il problema posto ai convegnisti del 1996. In una delle appendici al suo volume di maggiore impegno teoretico, *Analogia del soggetto* (1992), Olivetti riproponeva una delle sue tesi cardine sulla nascita della filosofia della religione: la filosofia della religione nasce dalla crisi della metafisica ontologica e in un paradossale legame di esclusione-connessione con la teologia filosofica.

Dall'impossibilità di accedere a Dio come oggetto di conoscenza la filosofia della religione, a partire dall'età del criticismo e dell'idealismo tedesco, trae alimento, senza però poter liquidare definitivamente la teologia filosofica. Di qui la definizione del senso e del compito della filosofia della religione nell'età contemporanea: in questo legame indissolubile con l'ontologia e la sua crisi essa si costituisce a propedeutica dell'etica come filosofia prima². Si

1 Mi riferisco soprattutto a *Filosofia della religione come problema storico*, Cedam, Padova 1974, ma anche ad *Analogia del soggetto*, Laterza, Roma-Bari 1992.

2 «In tal modo la filosofia della religione diviene una sorta di propedeutica all'etica come filosofia prima, o meglio – poiché l'ontologia non si lascia destituire dal suo rango protologico, e poiché “protologia”

riconoscono chiaramente i termini posti a tema nel titolo del Colloquio del 1996.

Ricœur appare mettersi in rotta di collisione con il titolo del Colloquio, almeno se esso dovesse essere inteso come un passaggio di campo dall'ontologia all'etica, e questo pur assumendo come riferimento lo stesso Kant de *La religione entro i limiti della sola ragione* che agisce come uno degli ispiratori anche dietro la tesi di Olivetti. Fa questo argomentando a partire da uno dei suoi temi più ricorrenti, quello dell'"uomo capace" e dell'"attestazione" connessa a tale capacità. Attestare la propria capacità è un atto che, come tale, riveste carattere etico, investe l'assunzione di responsabilità di chi lo afferma, ma come proposizione su una realtà ha una pretesa ontologica. La religione come risposta al problema dell'incapacità, alla crisi dell'attestazione che è tutt'uno con il problema del male radicale, dell'incomprensibilità del male, rileva questo statuto ambiguo³. Sulla scorta di Kant Ricœur condensa il senso della religione nella riappropriazione, da parte dell'uomo, della sua bontà originaria a fronte della tendenza al male. Da qui il nesso con la speranza come ciò che attraversa la triplice mediazione di cui consiste la religione: quella simbolica, come l'unica in grado di dire in qualche modo l'incomprensibilità del male, quella della credenza come efficacia della prima nel non fermarsi all'ineluttabilità del male ma nel riaprire lo spazio della bontà originaria, e infine quella istituzionale della chiesa come luogo specifico in cui tutto questo può darsi⁴. Dall'esperienza individuale della restituzione del potere di attestazione fino al luogo storico di quest'esperienza, la mediazione istituzionale della chiesa, la speranza eccede, per Ricœur come per Kant, il binomio teoretico-pratico. Questo significa, in relazione al problema posto nel titolo e nell'introduzione al Colloquio di Olivetti, alla quale più volte Ricœur si riferisce nel suo articolo, che il "tra" del titolo non va letto in termini di transito, neppure in termini di transito permanente, cioè dell'insediarsi della filosofia della religione tra la crisi dell'ontoteologia come filosofia prima e l'etica come filosofia prima in senso levinasiano, piuttosto come congiunzione: la filosofia della religione sta tra etica e ontologia in quanto le tiene insieme perché definita dalla speranza come risposta alla crisi dell'attestazione, dalla quale raccoglie il carattere teoretico-pratico. Un carattere per Ricœur esemplarmente racchiuso nella domanda kantiana alla quale la religione dà risposta: «Che cosa posso sperare?»⁵.

è il nome proprio dell'ontologia – come filosofia "anteriore"» (M.M. Olivetti, *Analoga del soggetto*, cit., p. 237).

- 3 Cfr. P. Ricœur, *Le destinataire de la religion: l'homme capable*, in «Archivio di Filosofia», LXIV, 1996, n. 1-3: *Filosofia della religione tra etica e ontologia*, pp. 19-34, qui in particolare pp. 23-24.
- 4 Cfr. *ivi*, pp. 29-31. Questa stessa struttura espositiva a supporto di una lettura dettagliata dell'opera kantiana sulla religione in *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1996, pp. 19-40.
- 5 Così Ricœur chiude problematicamente il suo saggio, facendo pienamente propria la domanda kantiana: «Che la speranza, infine, s'isciva al di fuori dell'alternativa tra l'etica e l'ontologia, è quanto è magnificamente inteso dall'intraducibile forma modale che riveste la terza delle questioni poste alla fine della *Critica della Ragion Pura* nell'ambito della *dottrina trascendentale del Metodo*, seconda Sezione: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? In questo modo la speranza si distingue da ogni sapere e dovere come il *dürfen* della terza domanda si distingue dal *können* della prima e dal *sollen* della seconda. Al tempo stesso li riunisce [...]», (P. Ricœur, *Le destinataire de la religion*, cit., p. 34). E interrogandosi sul carattere ambiguo o elusivo di questa soluzione kantiana solleva l'ulteriore problema se il carattere teorico-pratico della terza domanda teorizzato da Kant non apra una dimensione del tutto estranea alla dicotomia posta a guida di quel Colloquio (cfr. *ibidem*).

È Ricœur stesso in questo suo saggio a fare riferimento ad un altro suo intervento nella cornice dei Colloqui romani, quello presentato al Colloquio del 1968, organizzato da Castelli, sul tema: *L'ermeneutica della libertà religiosa*⁶. Si tratta del saggio pubblicato poi ne *Il conflitto delle interpretazioni* con il titolo *La libertà secondo la speranza*⁷, e presentato a quel Colloquio invece con un titolo più prossimo al nostro tema: *Approche philosophique du concept de liberté religieuse*. Quest'approccio filosofico è perseguito, anche in questo caso, ispirandosi a Kant. Quello che qui Ricœur chiama senso *kerygmatico* della libertà religiosa ripropone il senso delle mediazioni prima ricordate, questa volta attraverso un altro tema cardine della filosofia ricœuriana, la coppia di categorie del "nonostante" e del "molto di più"⁸. Il "nonostante" esprime il "libero da", ovvero che speranza e libertà sono nonostante la morte, la finitezza, la colpa, quindi esprime l'idea che nel male stesso ci sia data la possibilità di affrancarcene. Il "molto di più" evoca invece il tema del dono e della grazia, ispirandosi al capitolo V della Lettera ai Romani, che apre quell'efficacia di una simbolica della liberazione dal male che Ricœur iscrive in un'"economia della sovrabbondanza". L'approccio filosofico privilegia la via di Kant ancora per la saldatura di male e speranza: le dialettiche della ragion pura e della ragion pratica restituiscono l'impossibilità di una sintesi ultima sia sul piano teoretico che su quello pratico e costituiscono così la base di una filosofia della storia paradossale, la quale esige come tale la totalizzazione del senso e al tempo stesso la smentisce. È questo il paradosso che regge il rapporto in Kant tra la Chiesa invisibile, per definizione fuori dall'esperienza storica, e la Chiesa visibile come suo schema, cioè segno che è tale per rinviare fuori da sé, per mostrarsi costitutivamente non compiuto. Proprio la pretesa di totalizzazione, sul piano del sapere (come nel sapere assoluto hegeliano), o sul piano delle istituzioni, costituisce la radicalizzazione del male, quello che Ricœur definisce «il male del male», o ancora, ribadendo la saldatura tra male e speranza, una «patologia della speranza»⁹.

In questa ispirazione kantiana però può rimanere il dubbio che, al di là delle affermazioni in chiusura del saggio commentato poc'anzi, il carattere di sintesi della filosofia della religione si presenti debole proprio dal lato dell'ontologia, che cioè seguendo Kant in realtà la via dall'ontologia all'etica possa essere in definitiva anche la via di Ricœur. Una prima risposta a questo dubbio può venire dal ricordare che le radici più remote di questa filosofia della storia paradossale si possono rinvenire in uno dei primi testi di Ricœur, *Histoire et vérité* (1955), che giustamente Francesca Brezzi, in *Ricœur. Interpretare la fede*, rileva come non abbastanza valorizzato nella ricezione ricœuriana¹⁰. In uno dei saggi di questo volume, *Le christianisme et le sens de l'histoire*, il senso della storia nasce dall'evento e dalla costitutiva ambiguità propria dell'evento *kerygmatico*: dal mistero inesauribile che lo costituisce la speranza trae alimento per la ricerca del senso, ed è la tensione tra mistero e senso che apre la possibilità che la storia profana dell'esperienza del mondo e la storia sacra che origina dal mistero formino un'unica storia¹¹. La domanda su cosa posso sperare allora non sorge dalla

6 Cfr. *ivi*, pp. 33-34.

7 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, tr. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, alla quale farò riferimento, pp. 415-438.

8 Cfr. *ivi*, pp. 422-423.

9 Cfr. *ivi*, p. 436.

10 Cfr. F. Brezzi, *Ricœur. Interpretare la fede*, Messaggero, Padova 1999, p. 253.

11 Cfr. P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, p. 98.

semplice delimitazione delle dialettiche della ragion pura e della ragion pratica, ma dal nesso di totalizzazione e inesauribilità che l'evento *kerygmatico* offre al pensiero.

Per questo a mio avviso anche alcune delle formule che Ricœur utilizza ne *La libertà secondo la speranza* per definire il discorso filosofico che avvicini il *kerygma* possono risultare riduttive rispetto allo spessore dell'impresa. Così l'indicazione che si tratti di un discorso sulla «religione nei limiti della semplice ragione¹²: è vero che quest'indicazione risponde alla premessa di metodo all'inizio del saggio, per la quale la teologia biblica «ha per funzione di sviluppare secondo la sua specifica concettualità il *kerygma*, dal momento che essa ha la preoccupazione di fare la critica della predicazione», mentre la filosofia, anche la filosofia cristiana, è tale per Ricœur se pone «tra parentesi ciò che è inteso e ciò che crede», e tuttavia i limiti della semplice ragione definiscono un lavoro filosofico che è, scrive ancora Ricœur, «lavoro a partire dall'ascolto» pur se «nella autonomia del pensiero responsabile»¹³. Per questo, come ho ricordato, in *Lectures 3* Ricœur interpretando la *Religione* di Kant, pur riconoscendola come espressione della ragione filosofica, esclude di vedervi un'estensione del perimetro della Critica, definendola significativamente «ermeneutica filosofica della religione»¹⁴, e dopo aver portato una serie di argomenti per questa definizione sintetizza il senso dell'opera come «giustificazione filosofica della speranza» nel senso di «un'interpretazione filosofica della simbolica del male e del testo delle rappresentazioni, delle credenze e delle istituzioni che delimitano il religioso in quanto tale»¹⁵. Appunto lavoro filosofico a partire dall'ascolto. Vale lo stesso per un'altra caratterizzazione nota usata nel saggio, quella del «kantismo post-hegeliano»¹⁶, perché se è vero che Hegel mostra i limiti dell'etica del dovere kantiana come astratta e, come già rilevato da Ricœur in precedenza, approssima la tragicità della storia, fa questo esponendosi al rischio della totalizzazione e della gnosi, del tutto aliena da quel lavoro a partire dall'ascolto di cui abbiamo detto¹⁷. La caratterizzazione non coglie il senso propriamente ermeneutico della concezione ricœuriana, neanche esauribile nell'ascendenza schleiermacheriana, concezione per la quale l'insegna più appropriata rimane il noto motto, ispirato dal Kant della *Critica della facoltà di giudizio*: «il simbolo dà a pensare».

Di nuovo, però, quale ontologia al fondo di questo mistero individuato alla base del nesso male-speranza e da ricercare attraverso un lavoro di ascolto? Concluderei traendo ancora spunto dal saggio già citato di Francesca Brezzi e riflettendo su un ossimoro proposto come meta possibile della riflessione ricœuriana sulla religione: l'ossimoro di una «ontologia utopica»¹⁸. Ossimoro perché il non-luogo parrebbe appunto spingere a cancellare l'assolu-

12 P. Ricœur, *Le conflit des de la religion*, cit., p. 425.

13 Ivi, p. 416.

14 P. Ricœur, *Lectures 3*, cit., p. 19.

15 Ivi, p. 20.

16 P. Ricœur, *Le conflit des de la religion*, cit., p. 425.

17 Cfr. ivi, p. 426 per l'uso di Hegel contro l'etica del dovere kantiana, e ivi, pp 322-330 per il precedente confronto tra Hegel e Kant cui faccio allusione, che Ricœur aveva proposto in *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica*, il primo dei suoi contributi ai Colloqui romani di filosofia della religione, nel 1961. Cfr. anche, per l'apporto di Hegel all'ermeneutica filosofica della religione, *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion*, in *Lectures 3*, cit., pp. 41-62.

18 «Diversa dall'identità di pensiero e essere si può intravedere una ontologia utopica, in cui il pensare di più della metafisica e l'essere di più dell'immaginazione confluiscono nell'essere nuovo, cioè

tezza dell'essere, una linea, per rimanere all'interlocutore, Olivetti, da cui abbiamo preso le mosse, cui allude l'idea, espressa da Olivetti in un suo saggio, sulla risoluzione del nome di Dio, «Io sono colui che sono», tutta nell'invio, nel nome con il quale farsi riconoscere dal terzo destinatario dell'invio¹⁹. Anche per Ricœur non possiamo che muovere dai segni: nell'ammettere, in *Phénoménologie de la religion*²⁰, malgrado le difficoltà rilevabili, una fenomenologia della religione come fenomenologia dei sentimenti e degli atteggiamenti descrivibili come religiosi, Ricœur non vede altra via che quella di una interpretazione dei testi di una tradizione religiosa senza alcuna pretesa universalizzante, ma secondo un procedimento di traduzione per prossimità che richiede e pratica la sospensione fenomenologica delle proprie convinzioni religiose per mettersi in attitudine di ascolto sorretto da immaginazione e simpatia²¹. La fenomenologia diverrà così una sorta di idea regolativa, efficace però nell'orientare il lavoro di ospitalità e traduzione interculturale²². È dai segni della nostra tradizione, quindi per la via lunga dell'ermeneutica, che possiamo arrivare alla dipendenza assoluta, alla confidenza, al dono, alla sovrabbondanza, all'altezza dell'appello che comporta la risposta, tutte relazioni che definiscono il religioso. E tuttavia si tratta di relazioni con un "c'è" di tutto questo, non confinate ad un'attitudine umana, ad un'etica dell'autonomia: «C'è il perdono come c'è la gioia, come c'è la saggezza, la follia, l'amore», scrive Ricœur ne *La mémoire, l'histoire, l'oubli*²³. E dalla conclusione di questo testo ci vengono altre due chiavi per intendere un possibile senso inclusivo della filosofia della religione rispetto a etica e ontologia, così come la natura di una ontologia senza luogo, che pratica quella sospensione fenomenologica appena vista. Una prima è che questo "c'è" che certamente attinge dall'ascolto e dall'ermeneutica della parola, e precisamente dall'inno alla carità nella prima Lettera di Paolo ai Corinzi, è punto d'arrivo anche di un'etica che interpreti l'atto del perdonare nel suo carattere non istituzionalizzabile ed eccezionale, così come di un'etica che esplori i rapporti di reciprocità e di asimmetria del dono: il rapporto di amore e giustizia non pare potersi concepire fuori da quest'ontologia del darsi di ciò di cui facciamo esperienza in termini di eccedenza e anteriorità. Una seconda è che quest'ontologia per mantenersi nella sua altezza rimane in una sospensione che non procede verso l'ancoraggio ad un essere assoluto né ad un soggetto, e per la quale Ricœur ricorre al concetto levinasiano di "illeità":

nell'essere religioso, homo viator, che è sostanziato dall'impazienza escatologica, fondata sull'"Ecco, faccio tutto nuovo" dell'Apocalisse, uomo quindi che rischia sui segni perché consapevole che la fede è sostanza di cose sperate» (F. Brezzi, *Ricœur. Interpretare la fede*, cit., p. 260).

- 19 Cfr. M.M. Olivetti, *Intersubjektivität und philosophische Gotteslehre*, in «Archivio di Filosofia», LXIX, 2001, n. 1-3: *Intersoggettività e teologia filosofica*, pp. 13-20, in particolare pp. 19-20: il nome di Dio, base scritturale dell'identificazione di Dio con l'essere, diventa nome in funzione del terzo, nome per rivolgersi al terzo e nome del terzo come assenza presente.
- 20 Cfr. P. Ricœur, *Phénoménologie de la religion*, in *Lectures 3*, cit., pp. 263-271. Si tratta di una sezione delle conferenze tenute nella cornice delle *Gifford Lectures* e non pubblicata in *Soi-même comme un autre*.
- 21 Cfr. *ivi*, pp. 267-268.
- 22 Cfr. *ivi*, p. 268.
- 23 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, tr. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003 da cui cito, p. 662.

Come una sfida alla rovescia, risuona la proclamazione che questa semplice espressione riassume: “C’è il perdono”. L’espressione “c’è” vuole proteggere quella che Lévinas chiamava l’illeità in tutte le proclamazioni dello stesso genere. L’illeità è, qui, quella dell’altezza da cui viene annunciato il perdono, senza che questa altezza debba essere troppo presto assegnata a qualcuno che ne sarebbe il soggetto assoluto²⁴.

Di qui il carattere originario e prospettico di quest’“ontologia utopica”: originario perché fonte dei testi sui quali si esercita l’ermeneutica, ermeneutica di narrazioni e di simboli perché solo in essi si può esprimere il mistero del male cui la religione come speranza risponde, e originario perché si rinviene come sfondo della natura più profonda dei gesti di relazione che legano gli esseri umani; prospettico perché non lo si stringe né in un sapere totalizzante né in una rivelazione storica ultima, ma in una direzione di senso che la speranza ricerca, sulla scorta dei simboli che ogni tradizione religiosa media in modo peculiare e insostituibile da altre forme di comunità. Di qui anche il carattere più pervasivo che teorizzabile di una filosofia della religione comprensiva di etica e ontologia, proprio per questo però tutt’altro che secondaria nell’intero itinerario spirituale ricœuriano.

24 Ivi, p. 661.

Carmelo Vigna

SULLA TENEREZZA

1. Nel comune sentire, la tenerezza viene di solito coniugata con il femminile. Viceversa, la durezza appartiene, nell'immaginario collettivo, al maschile. Sono stereotipi, d'accordo, ma non sono privi di radici nella esperienza quotidiana. E di queste radici bisogna pur tenere conto. Si fa presto, peraltro, a riferirle, tenerezza e durezza, al corpo della donna e quello dell'uomo. Ma questo cenno può servire solo come punto di partenza, giacché il corpo è non solo un corpo di carne, ma un corpo di simboli, perché è abitato da un'anima che lo informa. Se vogliamo dunque afferrare con qualche ricchezza ciò che il corpo contiene, dobbiamo andare in certo modo al di là del corpo. Anche nel caso della tenerezza, benché essa venga a noi, prima di tutto, come tenerezza della nostra carne.
2. Tenero si dice, in generale, di ciò che non resiste alla pressione del tatto. Può essere compresso. Ma, proprio perché compresso, resta in tensione ("tenere" e "tendere" sono significati molto vicini). Invece, duro si dice di ciò che vi resiste. Ma, per traslato, tenero o duro si dice di un atteggiamento, di un ricordo, di un discorso. Come mai? Il fatto è che la non resistenza al tatto – la tenerezza – è un modo secondo cui qualcosa in generale si ritrae, mentre qualcos'altro viene innanzi. Questo gioco ora felice ora crudele dei corpi, e in particolare della carne, simboleggia sensibilmente una modalità di relazione che evidentemente solo sensibile non è: la modalità del dare e del ricevere o del venire innanzi e dell'accogliere da parte di due esseri umani. Si intuisce che dei due movimenti, quello del *ritrarsi per accogliere* è – nella sua assoluta semplicità – il gesto della tenerezza. Ed è un gesto fondamentale nella vita di ognuno di noi. Diciamo pure ch'esso appartiene all'essenza stessa di un essere umano. E sta, nell'ordine dell'essere, *prima* del venire innanzi. Un essere umano infatti comincia sempre con il ricevere. Riceve di tutto, a cominciare dalla vita. Riceve un mondo di legami e di affetti, riceve l'universo intero, e tanto più quanto più egli è piccolo. Riceve, ma restando in tensione. Del resto, non consideriamo forse i bambini e il nostro rapporto con i bambini¹ come l'incarnazione più completa della tenerezza? E i bambini non sono insieme i più elastici fruitori d'esperienze?
3. La tenerezza della carne ci aiuta dunque a capire la tenerezza dello spirito. Ma vale in qualche modo anche l'opposto. Non esiste infatti tenerezza spirituale che non tenda a diventare tenerezza della carne. Lo spirito e la carne, in un essere umano, si contagiano permanentemente e inevitabilmente. Ogni loro divisione è risultato, e

¹ I bambini sono "cosa tenera" e nel contempo "destinatari" della tenerezza parentale. Il gioco tra l'oggettivo e il soggettivo della tenerezza è il rapporto di accudimento.

pure fonte, di patologie. E dell'anima e del corpo. Perciò dobbiamo spesso guardare ai bambini per capire il nostro ruolo di adulti. Dobbiamo, cioè, imparare ad essere ricettivi – teneri (dunque in tensione) – come i bambini.

4. Proprio perché allude alla capacità di accogliere, la tenerezza trova la sua naturale espressione nella relazione *personale*. Nella realtà naturale i corpi si rapportano spesso secondo un qualche avvicendamento nei luoghi propri. Se un albero cresce, ed è forte, si fa spazio; un altro, meno potente, nel contempo si ritrae, e a volte finisce per sparire. Se un animale selvatico nella savana sopraggiunge, uno più debole fugge. Ma nessuno, in questi casi, fa una questione di tenerezza. Per la semplice ragione che noi leghiamo spontaneamente l'immagine della tenerezza a un *certo* ritrarsi, quello che è in qualche modo *voluto o in-teso*. Se si usa la parola in un evento naturale (come quando si dice di un legno che è “tenero”, e quindi facilmente passibile di incisione o di taglio), lo si fa solo per traslato. È come se si attribuisse alla natura e agli eventi naturali – per proiezione – una qualche soggettività².
5. La tenerezza compare spesso come una speciale qualità secondo cui un uomo e una donna si rapportano. Non dico solo della tenerezza dei corpi, ma anche e soprattutto della tenerezza dell'anima, perché ogni rapporto di coppia nasce dal desiderio di accogliere, nella differenza, un altro presso di sé e quindi implica necessariamente che in qualche modo ci si ritragga. In reciprocità, s'intende. Del resto, due persone umane possono veramente incontrarsi solo così, ossia deponendo qualsiasi pretesa di imporre alcunché all'altro e offrendo incondizionatamente se medesime come luogo di senso in cui l'altro può trovar quiete. Cioè praticando la tenerezza. L'opposto, l'imporsi con durezza, vuol dire tentar di signoreggiare, cioè tentar di sottomettere. Ma nessuno si rassegna alla durezza di un legame di dipendenza imposta, se non è costretto da necessità. E se gli capita di subirla, farà di tutto per liberarsene al più presto. La durezza non lega se non in apparenza. Può legare i corpi, ma non può mai legare uno spirito libero.
6. La tenerezza tra due si esprime in molti modi, ma la “carezza” sembra per noi il modo più immediato e più semplice. Tenero si dice infatti correntemente di uno che accarezza. Cioè di uno che vuol far intendere ad un altro, mediante un gesto appropriato, che gli è “caro”. Quindi tenero è uno che si rapporta all'essere di un altro come ad un essere *amato*. E questo egli significa sempre in molti modi, compreso, appunto, il linguaggio del corpo nella sua possibile levità. La mano che accarezza, proprio perché intenziona un corpo d'amore, è una mano che sfiora appena il corpo dell'altro. Lo tocca come per annunciarsi, ma nel contempo se ne ritrae. Gli lascia campo, *in-tende* lasciarlo “essere”.

2 Ma poi, si sa, non solo faccenda umana. Sono pieni di tenerezza verso i loro piccoli anche gli animali. Anche essi in qualche modo – oscuramente – si “ritraggono”, perché anche essi desiderano e provano emozioni.

7. Perché tenerezza vi sia, non è necessario che l'altro sia oggetto d'amore *erotico*. Basta che sia oggetto d'amore. Tutti abbiamo sperimentato e sperimentiamo che c'è un amore relativamente indipendente dall'erotizzazione del corpo d'altri, cioè dalla relazione propriamente legata all'esercizio della sessualità. Ed è un amore dalle forme più varie e dalle declinazioni più impensate. L'amore materno o paterno ne sembra a tutti la forma più piena. Nessuna tenerezza pare più grande di quella di una madre o di quella di un padre per i propri figli.
8. Ma poi c'è l'amore fraterno, da mettere in conto, che esigerebbe un discorso a parte³, e c'è, infine, la tenerezza propria dei figli verso padri e madri. Si sa che quest'ultima compare specialmente quando i genitori invecchiano. Allora sono i figli a "ritrarsi", mentre i genitori "vengono innanzi" coi i loro nuovi bisogni. Hanno bisogno di protezione e di accudimento, specie se diventa difficile l'autonomia. Hanno bisogno, in ultima istanza, d'essere accompagnati a morire. Allora, la punta estrema della tenerezza che si era annunciata nella nascita, ricompare, ma di segno mutato, con la morte. Se la nascita era stata un'irruzione che invitava i genitori ad accogliere un bambino, la morte è un'altra irruzione che invita i figli a reggere il lutto dei legami. D'altra parte, quando qualcosa viene innanzi nella forma inappellabile dell'accadimento che ci sovrasta, possiamo solo "accogliere". E in effetti, per la morte usiamo il verbo "accogliere", tanto quanto lo usiamo per la nascita.
9. La tenerezza è propria dei legami d'amore. Li accompagna sempre. Per questo la famiglia ne è il grembo privilegiato. Una famiglia è essenzialmente, o dovrebbe essere, il luogo deputato di tutti i legami d'amore naturali. Ma la famiglia è costitutivamente aperta, almeno attraverso la vicenda generazionale, a moltiplicarsi in tante famiglie. È di comune intendimento che dalla famiglia e dalle famiglie viene poi la comunità civile e la comunità politica. Dove sembra che la tenerezza si inabissi e sparisca. Come si fa ad essere teneri con gli "estranei" al contesto familiare o strettamente amicale? Sembra un compito impossibile.
10. Ma dobbiamo resistere a questa diffusa persuasione, che vuole i rapporti pubblici legati alla durezza della forza, e persino della violenza. La modernità ha inteso codificare questa deriva. Ma a torto. E gli effetti sono sotto gli occhi di tutti. Forse abbiamo urgente bisogno di una robusta iniezione di "tenerezza politica". La cosa parrà subito meno stravagante se si rifletterà al fatto che per "tenerezza politica" si deve intendere qualcosa di simile all'amicizia politica, raccomandata dal vecchio Aristotele, il quale già osservava che non basta, per stare bene insieme, la giustizia. Ci vuole anche l'amicizia. Amici sono quelli che si stimano a vicenda e a vicenda

3 Come un discorso a parte esigerebbe la tenerezza dei rapporti di "cura" per "altri", più o meno feriti dalla vita. La tenerezza che dovrebbe "prenderci" quando altri chiede d'essere aiutato – la misericordia – a me pare l'equivalente simbolico, dunque universale, della dilatazione "naturale" dei rapporti familiari di parentela (specialmente affidata alla catena generazionale, ma poi destinata alla costruzione della comunità civile e politica, – vedi poco avanti).

si vogliono del bene. Si “fanno posto” l’un l’altro e così coltivano legami. Certo, il bene politico, non ha le stesse connotazioni del bene scambiato in famiglia. Eppure, è un bene *analogo*. Qui basti annotare che qualsiasi gruppo è sempre tenuto insieme da una certa amicalità (sindacati, gruppi sportivi, associazioni culturali, ricreative, religiose ecc.). La società civile poi non è che il tessuto organico di questi gruppi e la società politica non è che la struttura statale della società civile. Ai vari livelli dell’aggregazione, il principio della coesione amicale, che è l’altro modo di dire della “tenerezza politica”, è assolutamente indispensabile per la sopravvivenza stessa di tali forme di vita comune. Anzi queste forme sono nate precisamente dalla messa in opera di tale principio. Quando questi legami di reciprocità amicale si attenuano o si dissolvono, e sopravviene la durezza dei rapporti di forza, la società civile si disgrega e la comunità politica tramonta. Subentrano divisioni e distruzioni senza fine.

11. Si sarà oramai inteso che la tenerezza, nel suo senso più ampio, ma anche più profondo, non è che la manifestazione visibile dell’amicizia e, in generale, dei rapporti d’amore tra gli esseri umani. Viceversa, la durezza, nella comune convinzione, impronta per lo più i rapporti di conflittualità. Pure quelli di anonimato, dettati dal sospetto e più o meno regolati da contratti. Dunque, più tenerezza e meno durezza, si dirà. E le cose andranno meglio. La cosa non sta proprio così.
12. A questo punto, prima di chiudere il discorso, par necessario un piccolo chiarimento. La tenerezza di cui ho detto, può diventar “tenerume” stucchevole; viceversa, la durezza di cui ho detto, può elevarsi ad esercizio giusto della fermezza e anche della forza. Che è altra cosa dall’esercizio della durezza violenta. Detto in altri termini, tenerezza e durezza stanno l’una contro l’altra solo quando la tenerezza viene confusa con la mancanza di fermezza e la durezza con una forza impiegata senza regole. Quando questo non accade, tenerezza e durezza diventano alleate e si completano vicendevolmente. Il ritrarsi e il venire innanzi sono complementari. Complementari sono l’uomo e la donna. Ma perché questo accada, la durezza deve resistere alla tentazione del sadismo divoratore, mentre la tenerezza deve liberarsi dalla seduzione del masochismo nichilistico. Quel che è di troppo, fa molto male agli esseri umani. Fa loro molto male il troppo tenero (masochismo) e il troppo duro (sadismo). Questi movimenti dell’animo, che poi sono inevitabilmente movimenti della carne, tendono, in ultima istanza, a bruciare tutti i legami d’amore. Li trasformano in legami di soggezione. Una giusta dose di tenerezza e una giusta dose di durezza, che ogni uomo e ogni donna dovrebbero poter coltivare, quei legami fanno invece fiorire.

N *ote*



Numeri precedenti

1 *La libertà in discussione* (2006) a cura di Leonardo Casini

Con saggi di Leonardo Casini, Luigi Alici, Roberto Esposito, Mariapaola Fimiani, Caterina Resta, Francesco Totaro, Francesca Brezzi, Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Beatrice Tortolici, Pierluigi Valenza

2 *Amicizia e Ospitalità Da e per Jacques Derrida* (2006) a cura di Claudia Dovolich

Con saggi di Gabriella Baptist, Carmine Di Martino, Claudia Dovolich, Roberto Esposito, Elio Matassi, Jean-Luc Nancy, Silvano Petrosino, Caterina Resta, Mario Vergani, Francesca Brezzi, Chiara Di Marco, Federica Giardini, Paolo Nepi, Beatrice Tortolici

3 *L'eredità di Hannah Arendt* (2007) a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

Con saggi di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst, Roberto Esposito, Marisa Forcina, Federica Giardini, Aldo Meccariello, Maria Teresa Pansera, Paola Ricci Sindoni, Maria Camilla Briganti, Laura Moschini, Lucrezia Piraino, Federico Sollazzo

4 *Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo* (2008) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Richard Kröner (1909), Friedrich Stepphun (1909), Pierfrancesco Fiorato, Gianfranco Ragona, Paolo Piccolella, Micaela Latini, Elio Matassi, Patrizia Cipolletta, Tamara Tagliacozzo, Gianfranco Bonola, Gabriele Guerra, Elettra Stimilli, Michael Löwy, Anson Rabinbach, Gerardo Cunico, Giovanni Filoramo, Giacomo Marramao, Fredereck Musall, Vincenzo Vitiello

Numeri precedenti

5 *Pensare il bios* (2008) a cura di Maria Teresa Pansera

Con saggi di Helmut Plessner, Peter Sloterdijk, Rossella Bonito Oliva, Franco Bosio, Anna Calligaris, Joachim Fischer, Micaela Latini, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Vallori Rasini, Giacomo Scarpelli, Guido Cimino, Chiara Di Marco, Mauro Dorato, Mauro Fornaro, Federica Giardini, Elio Matassi

6 *Incontro con la filosofia africana* (2009) a cura di Lidia Procesi

Con saggi di Kwame Anthony Appiah, Cheikh Anta Diop, Léopold Sédar Senghor, Alioune Diop, Valentin Yves Mudimbe, Pedro Francisco Miguel, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Kwasi Wiredu, Jean-Marc Ela, Severino Elias Ngoenha, Albert Kasanda, Albertine Tshibilondi Ngoyi, Tsenay Serequeberhan

7 *Ebraismo Etica Politica* *Per Ágnes Heller* (2009)

a cura di Giovanna Costanzo e Paola Ricci Sindone

Con saggi di Ágnes Heller, Giovanna Costanzo, Emma Gherzi, Irene Kajon, Lucrezia Piraino, Giorgio Ridolfi, Paola Ricci Sindoni, Beatrice Tortolici, Andrea Vestrucci

8 *Musica e Bildung* *Saper suonare e imparare ad ascoltare* (2010)

a cura di Elio Matassi e Carla Guetti

Con saggi di Guido Fabiani, Elio Matassi, Carla Guetti, Luca Aversano, Luigi Berlinguer, Enrico Bottero, Vincenzo Caporaletti, Bernd Clausen, Paolo Damiani, Massimo Donà, Martin Maria Krüger, Quirino Principe, Ivanka Stoianova, Simona Marchini, Giampiero Moretti, Nicola Sani



Numeri precedenti

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

(2010)

a cura di Benedetto Ippolito

Con saggi di Ariberto Acerbi, Tommaso Bernardi, Riccardo Chiaradonna, Giuseppe Girgenti, Benedetto Ippolito, Antonio Petagine, Orlando Todisco.

10-11 *Pensare con Jean-Luc Nancy* (2011)

a cura di Claudia Dovolich e Dario Gentii

Con saggi di Gabriella Baptist, Daniela Calabrò, Rosaria Caldarone, Roberto Ciccarelli, Joseph Cohen, Giada Coppola, Fausto De Petra, Massimo Donà, Pietro D'Oriano, Claudia Dovolich, Dario Gentili, Jérôme Lèbre, Enrica Lisciani Petrini, Elio Matassi, Carmelo Meazza, Adi Ophir-Ariella Azoulay, Elettra Stimilli, Raphael Zagury-Orly

12 *Georges Bataille. L'impossibile* (2012)

a cura di Chiara Di Marco

Con saggi di Gabriella Baptist, Georges Bataille, Sara Colafranceschi, Fausto De Petra, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Gilles Ernst, Marina Galletti, Bruno Moroncini, Felice Ciro Papparo

13 *Chaos/Kosmos* (2012)

a cura di Mariannina Failla e Francesca Gambetti

Con saggi di Adele Bianco, Carlo Cosmelli, Mariannina Failla, Francesco Ferretti, Francesca Gambetti, Federica Giardini, Tonino Griffero, Elio Matassi, Teodosio Orlando, Giulietta Ottaviano, Maria Teresa Pansera, Daniela Romani, Livio Rossetti



Numeri precedenti

14-15 *Filosofia e pratiche filosofiche* (2013) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Angela Ales Bello, Emilio Baccarini, Giovanna Borrello, Francesca Brezzi, Gianfranco Buffardi, Annarsoa Buttarelli, Pierpaolo Casarin, Patrizia Cipolletta, Giuseppe D'Acunto, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Adriano Fabris, Federica Giardini, Francesca Guadalupe Masi, Giancarlo Marinelli, Maria Teresa Pansera, Lucrezia Piraino, Ezio Risatti, Annalisa Rossi, Francesca Scarazzato, Guido Traversa, Carmelo Vigna, Renata Viti Cavaliere, Stefano Zampieri





finito di stampare nel mese di ottobre 2014
presso Digitalteam Fano (PU)