

**“Il Contributo”**

***Rivista quadrimestrale***

***Anno XXXIX, n.s. Numero unico, 2016***



*Rivista quadrimestrale - Anno  
XXXIX, n.s.  
Numero unico, 2016*

**Direttore responsabile**

Giuseppe Prestipino

**Direttore di redazione**

Teresa Serra

**Segreteria di redazione**

Tina Paladini

Mario Sirimarco

**Comitato scientifico**

Luisella Battaglia

*Università di Genova*

Giuseppe Cantarano,

*Università della Calabria*

Giuseppe Cantillo

*Università Federico II di Napoli*

Santino Cavaciuti,

*Università di Genova*

*per la filosofia italiana*

Dino Cofrancesco,

*Università di Genova*

Pio Colonnello

*Università della Calabria*

Aldo Masullo,

*Università di Napoli*

*Università La Sapienza di Roma*

Aldo Meccariello

*Docente di storia della filosofia*

Luigi Punzo

*Università di Cassino e Lazio*

Fiammetta Ricci

*Università degli studi di Teramo*

Rodolfo Sideri

*Docente di storia della filosofia*

Giuseppe Tortora,

*Università Federico II di Napoli*

Aldo Trione,

*Università Federico II di Napoli*

La rivista propone saggi di alto livello scientifico nel campo degli studi filosofici. I saggi pubblicati, oltre ad aver passato il vaglio e l'approvazione del Comitato scientifico, sono sottoposti a un sistema di valutazione basato sulla revisione paritaria e anonima (*peer review*) che tiene conto dei seguenti criteri di valutazione: Originalità del lavoro e significatività del tema proposto nell'ambito della filosofia italiana; Rilevanza scientifica nel panorama nazionale e internazionale; Attenzione alla letteratura sull'argomento e apparato critico; Rigore metodologico; Proprietà di linguaggio e fluidità del testo; Uniformità dei criteri redazionali. Sono pubblicati solo quei saggi che ricevono una valutazione complessiva pari a 8/10. Le schede di valutazione sono conservate nell'Archivio della Sede del Centro per la filosofia italiana. I *referee* restano anonimi fino all'anno successivo a quello della pubblicazione. Le comunicazioni, i report, i pareri e tutti i dati dei *referee* sono trattati e gestiti dal presidente del Centro per la filosofia italiana. Per i saggi su temi non strettamente attinenti alla filosofia italiana la rivista si avvale del referaggio di almeno uno studioso dell'area linguistica e culturale di riferimento

-----  
**Direzione e redazione**

Centro per la filosofia italiana - Palazzo Annibaldeschi  
Via Annibaldeschi n. 2 - 00077 Monte Compatri (Roma)  
Tel. 3485119886 - [www.centroperlafilosofiaitaliana.it](http://www.centroperlafilosofiaitaliana.it)

Copyright © 2017 Edizioni Nuova Cultura - Roma  
Piazzale Aldo Moro n. 5, 00185 Roma  
[www.nuovacultura.it](http://www.nuovacultura.it) - [ordini@nuovacultura.it](mailto:ordini@nuovacultura.it)

Direttore: prof.ssa Teresa Serra  
ISBN xxxxxxxxxxxxxxxx  
ISSN Print: xxxxxxxxxxxxxxxx  
ISSN Online: xxxxxxxxxxxxxxxx

Quota di associazione abbonante euro 30,00.

Modalità di pagamento: Versamento sul c/c postale n. 39227004  
Intestato al *Centro per la filosofia italiana* - Palazzo Annibaldeschi  
O tramite bonifico intestato al Centro studi di filosofia italiana  
IBAN: ITC076 0103 2000 0003 9227 004

Tutti i diritti riservati

Gli scritti apparsi sulla Rivista possono essere pubblicati altrove purché se ne dichiari la fonte.

# Indice

<i>Questo fascicolo</i>	7
Francesco Moratò Ontologia i intersubjectivitat en l'último Severino	9
Luca Petricone Contra principium ad auctoritatem. Osservazioni su immanentismo e razionalità in Abelardo a partire da alcuni passaggi del Prologus dell'opera Sic et non.	41
Paolo Savarese Il Metaxy: riflessioni preliminari intorno ad una nozione chiave per la filosofia delle istituzioni politiche e giuridiche	65
DISCUTIAMO...	
Lino Di Stefano Il recente dibattito sul 'Nuovo realismo'. Un nuovo verbo speculativo?	93
RECENSIONI	
D'Acunto Stanze della modernità	101

46376\_04]

*Questo fascicolo*

Questo fascicolo ci presenta un intervento di Francesco Moratò. Si tratta di un saggio molto interessante che riguarda il tema dell'ontologia e dell'intersoggettività nell'ultimo Severino. L'autore è studioso appassionato di filosofia italiana, studioso di Croce e Gentile e lo ringraziamo per questo contributo sulla filosofia italiana. Da troppo tempo abbiamo dato preferenza alla filosofia contemporanea e in questo numero torniamo ad occuparci di pensiero medievale con un saggio su Abelardo a cura di Luca Petricone, che analizza alcuni passaggi del *Prologus* di Abelardo. Interviene anche un saggio di **Paolo Savarese** Segue la consueta rubrica *Discussiamo*, dedicata questa volta al nuovo realismo a cura di Lino Di Stefano e il consueto panorama di recensioni che, come al solito, si presentano come ampie discussioni.

## *Ontologia i intersubjectivitat en l'último Severino*

Francesco Morató

Probablement siga una autèntica temeritat per la meua banda ocupar-me d'un problema tan delimitat com el del títol en un autor que, malgrat algunes traduccions, alguna meua, no ha entrat mai en el debat d'idees a ca nostra ni, tampoc, a la resta de l'Estat. I que, a més, cas d'haver-ho fet, tal com ha ocorregut en casos similars, es veuria abocat a una llarga travessera de perplexitat i desconcert. Amb tot, sense rebassar les limitacions esmentades, les terres de parla catalana no han estat especialment desatentes amb Severino. Andrés Sánchez Pascual el portà a la Universitat de Barcelona a finals dels 80 i Xavier Antich a la Fundació Tàpies el 1995, després d'una fallida visita al Congrés de Girona del Desembre del 94. Jo acabava aleshores de doctorar-me i, gràcies al professor Antich i a l'editorial 3i4 pogué veure la llum la traducció d'una de les obres més representatives de l'últim Severino: *Més enllà del llenguatge*, també de les més completes en presentar les moltes derivacions del pensament de l'autor. En el Congrés esmentat, vaig escoltar una de les frases que he rondinat més aplicada a Severino: "el seu pensament ens reconcilia amb la realitat" per part de -crec- un aspirant a doctor que es deia Francesc Martínez i amb qui no he tingut cap contacte des d'aleshores. Si algú de vostés el coneix, li pregaria que li transmetés el meu agraïment profund.

Amb tot -no ens enganyem- qui parla de *realisme* en relació a un pensament que sosté l'eternitat no sols de l'ésser, sinó també de qualsevol ens, inclosos el bri de palla o el pèl de la barba socràtica, en l'àmbit de *tot* allò que s'esdevé en la nostra vida o en la nostra mort, la nostra vida i la nostra mort mateixes, qui parla així, dic, molt ingenu hauria de ser -o molt espavilat, vés a saber!- per no esperar que li caiga a sobre un munt de crítiques, o, pitjor encara i em tem que més freqüentment, d'indiferència. En la meua intervenció d'avui no puc ocupar-me massa del nucli d'aquest pensament i és possible que, com acabe de dir, en comportar-me així potser cometa un error. El que sí puc abordar, tot i que modestament i de manera força incompleta, són algunes conseqüències de la solució donada al problema de l'*altre* en el pensament de Severino i, sobretot, de la constel.lació de problemes que en depenen. Avance que del problema de l'*altre* depén el significat que atorguem a termes com *públic*, i de la consideració de públic polèmiques tan actuals com la referida al populisme. Tots creiem fer-ne un ús correcte, també els mitjans de comunicació, les ciències del llenguatge o de la cultura, també aquelles formals i naturals. Tant que, en general hi ha la impressió que no pague la pena detindre'ns en aquesta qüestió. La proposta que tracte de presentar parteix, en canvi, de premises ben diferents.

Una problemàtica que ha trigat molt en irrompre-hi, atés la preeminència atorgada sempre per Severino al problema ontològic, inseparable del de la naturalesa de l'*esdevenir*. Aquest, tal com ha estat entés per Occident seria la força que una cosa, una determinació, un mot, un significat, una vivència, un fet històric, una llei física o un principi matemàtic pogués ser altre -o esdevenir altre- d'allò que en un moment determinat *és*. La cosa pot convertir-se en una altra: la llenya cendra; el mot no ser la cosa, tal com es desenten del problema les ciències del llenguatge en donar per sentat la validesa de termes com *significat i significant*; la vivència ser trahida per la seua expressió com molt bé sabem els que ens dediquem a escriure o a un tipus o altre de comunicació com puga ser l'ensenyament; el fet històric no coincidir amb la interpretació, irrenunciable segons totes les hermenèutiques; finalment, no podem oblidar la distància existent, pel que fa a les ciències naturals i formals, entre "llei i cas", títol, per cert, d'un dels escrits més sintètics i engrescadors de l'autor. A un o altre nivell, vivim tots convençuts tant de la inevitabilitat com de la utilitat de l'ús d'aquestes categories, de manera que les assimilem a la nostra *humanitat*. I qui no se sentirà desconcertat en ser invitat a adoptar un posat crític front a allò que considera la *normalitat* pròpia de la seua humanitat? Reconec haver-me alegrat quan després d'haver conegut Severino i haver estat assaltat per tota classe

de curiositat i de dubtes, vaig saber de la seua pròpia boca que Lévinas, autor que fa molts anys que admire i que continue llegint, en conèixer-se tots dos a la Universitat de Venezia li digué: “Vosté és un gran ontòleg, però vosté ha oblidat l’home”. Per sort, no era jo l’únic sorprès. Altres, amb molt més bagatge que jo, m’havien precedit.

Lévinas no s’equivocava, perquè el que d’antuvi tenim és aquesta innegociable subordinació al principi ontològic, que, per a Severino, no pot ser sinó la identitat de l’ésser amb sí mateix o, el que ve a ser el mateix: la impossibilitat de l’ésser -de qualsevol ésser, no només d’aquell rodó parmenideà!- d’esdevenir *altri* d’allò que és. Impossibilitat, sense anar més lluny, que aquest acte que ara ens aplega -a l’igual que qualsevol altra determinació- fóra un no-res quan encara no havia començat o torne a ser un no-res quan el desinterés que jo haja pogut suscitar o les normes d’aquest congrés, ens obliguen a cloure’l. Això, en sí mateix, ja constituïria tot un atac contra la línia de flotació del que fa un moment déiem la nostra normalitat, o també, afegim: familiaritat. Tant que insistir en la proposta de Severino podria semblar un camí idoni per destruir tot allò que més -diuen els italians- *ci sta al cuore*. Els afectes, la necessitat d’oblit, la inevitable selecció des de la mateixa percepció, el perdó... allò que, en un mot, ens fa *humans*. I hauria quelcom de més humà que l’evidència del temps i dels seus efectes? En forma part de manera prominent de la nostra humanitat, de manera que hauríem de qualificar d’*inhumana* la posició contrària, acompanyada d’alguna de les seues conseqüències, com ara la invitació a substituir l’aproximació que més amunt hem fet de l’esdevenir per aquesta altra: allò que fa possible l’entrada i eixida dels *eterns* del cercle del que apareix – que és justament el que Severino proposa. A l’instant saltarien els més escèptics: “i no és això una mera posposició verbal del problema”? Si decidíem unir-nos a aquest cor, tampoc anàvem a ser els primers. Ja les primeres presentacions de la seua posició madura, a partir de *La struttura originaria* i, des del punt de vista mediàtic encara més, de l’article que obri *Essenza del nichilismo: Ritornare a Parmenide*, van provocar que el seu mestre sempre admirat G. Bontadini, li recriminàs haver convertit la primera i més fonamental de totes les categories filosòfiques -l’Ésser- en “allò amb el qual i sense el qual, hom roman tal qual”.

El pas dels anys, però, i sobretot milers de pàgines han generat arguments defensius de la pròpia posició, la qual sense desdir-se ha maldat per fer-se més dúctil i, fins i tot, per obtenir una resposta pròpia personal al problema que ens ocupa. En aquest sentit, trobem la ferma determinació de impedir desvincular la intersubjectivitat de l’ontologia. I si aquesta consent que una cosa siga (o esdevinga) una altra, de la mateixa manera, tenim quelcom més que la possibilitat que allò que prenc per *altri*, no siga l’altre, i no passe de ser-ne una interpretació; en haver confiat en excés que coses tals com el que considere cos o psiquisme de l’altre constitueixen proves irrefutables que hi ha altre, que l’altre no és jo, que la relació amb mi mateix i amb altri no són equiparables. Venint d’on venim, des de l’interior de la tradició a la qual pertanyem, era el que havia de passar. Heu’s ací dos autèntics bastions -Jo i Altre, Subjecte que coneix i Objecte que es deixa conèixer- dotats de privilegis, més que siga temporals i amb data de caducitat, respecte a un Ésser-Esdevenir que desplega la seua influència inexorable sobre tot allò que en diem realitat. De la qual, certament, també en formen part, els esmentats subjecte i objecte. Sols que ells s’*interpreten* a sí mateixos com a puntualment més estables o situats al defora, com a recurs necessari, tot i que, al capdavall, se sàpien presa també de la força única de l’esdevenir. Ara, ¿qué passa quan una filosofia s’entesta en defensar que no hi ha cap superador (*oltrepassabile*) que siga al seu torn insuperable (*inoltrepassabile*), cap realitat, cosa, determinació, a la qual li siga concedit estructurar-se a la manera del primer motor que movia sense ser ell mateix mogut? Passa que comencem a prescindir del que semblava irrenunciable en l’ontologia tradicional, el que hem dit “bastions” i que en general la filosofia de Severino en diu *immutables*. Certament “subjecte”, “objecte”, “jo”, “altre” no gaudeixen de totes les prerrogatives pròpies d’altres inmutables com eren les idees platòniques, el déu primer motor o, fins i tot, les lleis matemàtiques que regien sobre l’Univers en la física i mecànica clàssiques. Aquelles determinacions no obliden el seu caràcter puntual o de mer recurs. Tanmateix, tot i que es presenten d’una forma debilitada i

fins i tot en alguns aspectes autocrítica, no poden evitar tota la problemàtica inherent a l'ontologia tradicional, aquella que sí obri la possibilitat a l'existència de superadors mai no superables – amb la qual cosa, i malgrat totes les coincidències puntuals, es torna necessàriament incòmoda la presència del temps. I en tant que el nostre temps veu com al seu interior li plouen les crítiques als principis de l'ontologia tradicional -sense perdonar el que d'ella puga quedar, que no és poc, en l'àmbit de les diferents ciències- no pot silenciar el dubte (si més no) referent a la solvència, estabilitat i duració de les categories esmentades. De fet, ja fa temps que escoltàvem dir Rimbaud allò de *Je est un autre* i a Yourcenar allò altre: *L'être que j'appelle moi*. Molts d'aquells que les convencions presenten com a literats solen ser més desinhibits que aquells altres que presenten com a filòsofs. Amb tot, en un i altre cas, abunden les excepcions dels que prescindeixen de les convencions que separen els gèneres literaris. És el cas de H. Arendt que en l'entrada 19 del diari Agost-Setembre de 1952, després d'observar la tangència entre *Pensar* i *Dubtar*, escriu:

L'escissió subjecte-objecte, i totes les categories que en deriven, identifica el pensar amb el parlar, però elimina de l' "a-propòsit-de" propi del parlar la relació amb el datiu, la retira de l'espai intermedi entre els homes que parlen entre ells de quelcom. Això esdevé després objecte aïllat, al qual es contraposa un subjecte igualment aïllat. L'objecte ha perdut la connexió amb els altres en l'espai intermedi – el subjecte, que en realitat no és un subjecte pensant, sinó parlant, ha perdut la connexió i el dubte respecte a sí mateix. Així, ambdós resulten aïllats, i qualsevol pot dominar l'altre en qualsevol moment.<sup>1</sup>

No cite aquest text per advertir exagerades concomitàncies entre dos grans pensadors que em sedueixen des de fa molts anys, encara que no negaré la sorpresa esperonadora que suposa trobar-se l'aïllament en posició de privilegi. En aquest punt, a més, s'escau recordar les moltes ocasions que Severino ha advertit que en Hegel són les determinacions de l'enteniment (*Verstand*), aïllades i abstractes per naturalesa, i no aquelles de la raó (*Vernunft*)!, les exposades a la contradicció, és a dir, a convertir-se en altrí d'allò que són: *summum ius summa iniuria*, *womit augesprochen ist dass das abstrakte Recht, auf seine Spitze getrieben, in Unrecht unschlägt*. "Amb el qual hom vol dir que el dret abstracte, portat al límit, es converteix en injustícia (no dret)".<sup>2</sup>

*Aïllament* i *Solitud* són, per a Severino, els trets més característics del que anomena la *Terra segura*, és a dir, l'àmbit en què la *Voluntat* (la decisió, el poder, la violència) creu poder desplegar les estratègies pròpies sense haver de retre comptes a cap altra instància, ni tan sols pensar que puga haver-ne altra. Més enllà de la trajectòria intel.lectual dels autors, almenys a aquest nivell quasi periodístic, és innegable, com a mínim, la pertinença compartida a una època, tot i que siga de forma minoritària, i sense que això li traga res del seu interès, àdhuc del seu interès superior sobre altres propostes que gaudeixen de major prèdica i difusió. En qualsevol cas, Severino porta dècades fent un ús d'aquests termes emblemàtics, diríem que deliberadament, de forma no precisament antropomòrfica. *Aïllament* i *solitud* no són en la seua perspectiva predicats necessàriament i exclusiva units als humans, ni tampoc a les relacions humanes. Amb el mateix dret cal aplicar-los a la ciència i al llenguatge, a allò que pensem que són i, en conseqüència a allò per al qual en fem ús. Temps enrere li llegíem que "la vida és una de les obres més originàries de la solitud"<sup>3</sup>, molt més recentment ens diu: "El mortal no té un cos o un ànima com un arbre té branques... El mortal *vol* ser cos i ànima."<sup>4</sup> *Mortal* és qualsevol de nosaltres en tant que convençut que cada cosa, incloses la teua o la meua vida vinguen del no-res i tinguen el mateix destí. Convençuts, igualment, que el temps que vivim és temps de fer i desfer, de extraure coses del no-res i d'enviar-ne altres al mateix indret, almenys en l'esfera limitada en què creiem poder exercir la voluntat. Aristòtil ho deixà clar fa molts segles, la seva herència, avui, continua formant part del *sentit comú*. I qui gosa oposar-s'hi al *sentit comú*? Qui replicaria el fet que, en darrera instància, l'última paraula la té

<sup>1</sup> Cite segons la segona edició italiana, Vicenza, Neri Pozza, 2011, p 206.

<sup>2</sup> *Lògica de l'enclopèdia*, LXXXI, Zusatz 1.

<sup>3</sup> *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1972, p 235.

<sup>4</sup> *La gloria*, Milano, 2001, p 227.

el temps. *Sein ist Zeit* és, per a Severino, quelcom més que una expressió sintetitzadora de la gran obra de Heidegger: és la convicció més profunda del mortal que el nostre temps deixa emergir sense embolcalls i sense contrast. La qual de forma implícita ha estat sempre en els pensaments, i en les obres, d'Occident, però que només ara podem contemplar i, encara més: servir-nos-en, de forma fefaent.

Ara bé, el sentit comú, el llenguatge que creu ser clar, també té els seus problemes no resolts, gràcies, o paral·lelament, a la seva imposició innegable, i el seu èxit aclaparador en l'àmbit d'incidència de la voluntat, i de la tècnica, que és l'expressió més reeixida d'aquella en l'actualitat, tot i que Severino evite l'acostament mediàtic, merament *tecnicista* de la tècnica, d'aquells que empenten un envers la cresta de l'ona d'un tema de moda, al qual hom pot accedir amb no massa profunditat especulativa i, això sí, provistos d'una bona dosi de ràbia (els *enragés* de sempre), de pressa i de narcisisme, disposats a aixecar la polèmica, ben abans de resseguir el curs de les arrels dels problemes que, actuals i "moderns" que siguen, porten sempre a l'esplèndid manantial que és la història de la filosofia. I això no va només dirigit a la superficialitat periodística destinada al consum ràpid, sinó també a aquella altra científica, agressivament autàrquica, especialment quan algú gosa confrontar-la amb el seu passat comú amb la filosofia. Ens hem acostumat a acceptar que qui es lliura a una qüestió avui dominant com és la tècnica, animat pel compromís (*engagement*), no pot simultàniament fer-ho amb qüestions "clàssiques", conreades per escoles que exigeixen lectures atentes i continuades *sine ira et studio*, com és el cas de *l'Alteritat*, acaparada per la corrent fenomenològic-existencial. En canvi, la proposta que ara centra el nostre interès naix justament de l'encontre d'aquestes dues línies i, sobretot, dels fruits que pot donar la superació d'aquest encontre. De la continuada superació dels efectes de tota especialització, tan o més present, dissortadament, en el gremi dels filòsofs, pocs i mal avenguts i, encara pitjor: militantment indiferents al que estiga passant -sense anar més lluny- al despatx del costat del seu. En un acte de característiques similars a aquest fa uns vuit anys, Severino ho exposava amb claredat meridiana, a més de permetre'ns ara a nosaltres recordar que ni per un moment ens hem allunyat del tema que prometíem:

El pensament filosòfic posseeix aquesta extraordinària sobergueria i -millor confessar-ho perquè en cas contrari mentiríem- aquesta actitud luciferina gràcies a la qual tracta d'anar a l'arrel de les diferenciacions especialistes, mentre que cadascuna d'elles diu què siga l'altre des del seu punt de vista.<sup>5</sup>

Si avancem algunes pàgines d'aquest col·loqui torinés trobarem completament exposada una reserva, o millor: una invitació a ampliar, a la qual m'acabe de referir:

Si retrocedim en el temps, ens adonem que avui hem reduït el conjunt de esdeveniments que considerem interlocutors nostres. Els nostres interlocutors d'avui són una secció molt limitada respecte allò que *illo tempore* era considerat interlocutor. *In illo tempore* interlocutor era tot: els núvols, la pluja, les pedres, els vegetals, els humans, els animals encara més. Pensen en la convivència entre humans i divins, en les hierogàmies, o, fins i tot, en el fet de nodrir-se de qui es considera potent, el qual és aliment per excel·lència. De fet, animal o enemic són menjats perquè hom vol identificar-se amb la potència que hom creu reclosa al seu interior. Es tracta d'un altre exemple de com la fam no és mai fet biològic estricte. Àdhuc hom mata els déus i se'ls menja. No per simple maldat, sinó perquè nodrir-se'n comporta la identificació amb ells... Hom pot dir que no hi ha res que no siga interlocutor de l'home antic.<sup>6</sup>

Poc abans, Severino interpreta la célebre declaració de Sartre -"l'infern són els altres"- de manera força personal: "Però què hi ha al fons d'aquest caràcter infernal de l'altre? Sobretot, que l'altre no és present". Presents, si de cas, són el seu cos, determinats trets psíquics o físics, i determinats fets biogràfics. Tot això, en conjunt, però, queda molt al darrere de l'altre *en sí*

<sup>5</sup>Marco Aime ed E. Severino *Il diverso come icona del male*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p 15.

<sup>6</sup> *ibidem* p. 34.

*mateix*, sense que passe de ser *interpretació*, volició que siga l'*altre*, i no l'*altre Ding an sich*. "En l'aïllament de la terra la interpretació creu que el *cos d'altri* siga l'*altre*"<sup>7</sup> ens diu i, potser, una de les millors mostres del compliment de l'asserció la tinguem en el desenllaç del notable esforç dut a terme per E. Husserl a la V *Meditació*, el guany en què culmina -que "només pot haver una única comunitat de mónades, la comunitat de les mónades coexistents... només un únic món objectiu, un únic temps objectiu, només una naturalesa"<sup>8</sup>- no aconsegueix alliberar-se del llast del que li hem escoltat d'antuvi: "La possibilitat que jo, en eixir del meu *ego* absolut, arribe als altres *egos*, els quals, entre altres no existeixen realment en mi, sinó que només són allò allò del que tinc consciència en mi, no pot ser plantejada fenomenològicament".<sup>9</sup> Si això és cert, mereixen atenció les reserves de Severino front a la possibilitat que la Fenomenologia pugui demostrar l'existència de l'*altre*, o millor: pugui demostrar-ne la possibilitat (la hipòtesi, la *intencionalitat* certament) però res més:

Però també per a Husserl l'"altre ego" és quelcom que no apareix, o siga, quelcom que "el meu ego" no pot "per principi copsar originaliter" (par. 55); de manera que a la fenomenologia, no només la husserliana, per principi se li tanca la possibilitat d'afirmar la necessitat dels "altres egos".<sup>10</sup>

La qüestió resultarà tant més incòmoda si, almenys procedimentalment, aparquem l'estranyesa amb que l'*ego* experimenta l'*alter ego*, i ens cenyim als resultats. Almenys a nivell formal hi hauria una innegable similitud entre els punts d'arribada de ambdós autors. Al capdavant, semblen desbordats, en el millor dels sentits de la paraula, jo diria, tractant de ser acceptat per tots dos: per l'infinit de l'experiència i per la infinita xàrcia que nuga totes les experiències, meves o d'altri, passades o futures. Si deixem a banda les expressions husserlianes que descriuen aquesta situació -acompanyades sempre, però, en el balanç final, de certa possibilitat de dubte i de fracàs- un Severino que difícilment no qualificariem de pletòric, escriu:

El desplegament infinit de la Glòria de la terra inclou, en qualsevol cercle el desplegament infinit de les "altres vides" i de qualsevol ens de la terra dels altres cercles<sup>11</sup>.

Tots nosaltres som un cercle fet de moltíssims altres, oberts sempre a altres d'incomptables, encara que no il.limitats. Si fórem il.limitats, és a dir: si poguéssim constituir-nos en receptors del Tot infinit i concret, de les infinites experiències del passat i del futur, aleshores, no hi hauria problema de l'*altre* (ni tampoc del passat), ni qüestionariem l'abast de la crítica que cal dur a terme, per fer-se'n càrrec, dels recursos del que Severino diu *epistème*; seríem aquell tipus d'insuperable que només compet, en canvi, al Cercle originari. Simplificant al màxim, diríem que el *Cercle originari de l'aparèixer*, és sempre idèntic a sí mateix i, tanmateix imprescindible, precisament, per retre compte de l'ésser, de la "identitat" de qualsevol canvi, de qualsevol realitat que excedisca l'àmbit de l'originari, i també de qualsevol cercle finit i necessàriament superable. Des de l'origen mateix, el pensament d'Occident ha tingut problemes per assumir

<sup>7</sup> *La gloria*, Milano, Adelphi, 2001, p 189.

<sup>8</sup> *Cartesianische Meditationen* 60.

<sup>9</sup> *Ibidem* 42. D'altra banda, al 56, Husserl es reafirma dient: "ells (els altres) estan realment separats de la meua mónada, en la mesura que cap connexió real (*reell*) porta de llurs vivències a les meves, ni en general, d'allò que els és essencialment propi a la meua propietat. A aquesta separació correspon, en efecte, la separació real (*real*) mundanal de la meua existència psicofísica de la de l'*altre*, i aquesta separació es presenta com a espacial en virtut de l'espacialitat dels cossos orgànics objectius." (56). No és menys cert, però, que tal com passa moltes vegades en aquest text dominat per la vacil·lació, a rengló seguit, com si volgués evitar una interpretació fèrria del que acabem de llegir, matisa: "D'altra banda, aquesta comunitat originària no és, precisament un no-res. Cada mónada és una unitat absolutament tancada; però, de totes maneres, la penetració irreal intencional dels altres en la meua primordialitat no és irreal en el sentit d'un ésser ací dintre en somnis o d'un ésser representat a la manera d'una mera fantasia". No és un no-res, però tampoc "porta de llurs vivències a les meves" – per a mi, resulta obvi el dramatisme del text.

<sup>10</sup> *La gloria*, p 210.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p 256.

-per a atorgar dignitat ontològica- a l'excedent de l'originari. Només iniciat, el *múltiple* i el *moviment* suposen el repte més gran que la *idea* ha de superar. Sense poder evitar, en la majoria d'ocasions, un camí tortuós (n'hi ha prou amb recordar el *Parmènides* i el *Sofista* platònics) i, al capdavant, mancat de la satisfacció, que hauria suposat la troballa d'una solució. En general el dubte, el dolor fins i tot, ve motivat, per l'advertència (i això no és un mèrit menor d'aquesta tradició, del qual les altres no sempre poden presumir!) de la inestabilitat, de la privació ontològica, del perill d'*irrealitat* que plana sobre qualsevol excedent de l'originari, del dubte sobre qualsevol altre *cercle* no originari, per exemple, aquells que inclouen *el temps i l'altre*. Allò habitual passaria per acollir-los, per embolcallar-los, sense, però, posar en discussió la jerarquia que posa l'originari -el cercle el contingut del qual autonega la pròpia negació i, per això, no s'esdevé- per sobre del no originari, d'allò que "ve després" o que pertany a l'*altre*. D'altra banda, resulta innegable la presa de consciència per part de bona part de la filosofia moderna del problema. En general, sol ser atribuït, amb diferents matisos, al prodomini indiscutit fins ahir mateix a allò que el mestre de Severino, G. Bontadini, haguera dit *gnoseologisme* (per bé que en parle sobretot com a característica de la filosofia moderna), de *teoricisme* o *intel.lectualisme* segons totes les variants de *filosofia de la praxis*; Severino l'anomena *epistème*, de la qual diu però que "en el seu transcurs hom s'adona que una multiplicitat de consciències no és cosa que pertany a l'experiència, no és cap 'contingut fenomenològic'".<sup>12</sup>

Gens estrany en conseqüència que la crítica al teoricisme propi de la tradició, se sustente sempre sobre la irresolta qüestió dels "altres", no sols sobre el "contemplativisme", autèntic cavall de batalla, en canvi, de la tradició marxiana. Més aviat, qui té la sort de mirar-s'ho amb certa distància, hi veu una implicació mútua. Sense deixar fora l'aportació de Heidegger, per al qual -en el mateix sentit de marcar distàncies respecte a la mera experiència cognitiva- afirma que "*Els altres* no significa el mateix que la totalitat dels altres fora de mi..." (i allò que són) no té el caràcter ontològic d'un "*ser amb davant dels ulls* dintre d'un món".<sup>13</sup> Podríem continuar amb Lévinas, que ja a *Le temps et l'autre* (1947), contraposa la "*collectivité du côté-à-côté*" llegada per Plató al conjunt de la tradició, a la col.lectivitat "jo-tu", "col.lectivitat que no és comunió".<sup>14</sup> Amb Sartre, finalment, que al capítol de *L'être et la néant*, intitolat *L'être pour autrui*, fa per repartir-se entre el reconeixement dels que l'han precedit en la consideració del problema, Hegel, Husserl i Heidegger, i la crítica a les seues limitacions, principalment, la renovada assimilació de l'experiència de l'altre a experiència cognitiva.

Podem dir, doncs, que ens trobem davant d'un dels grans problemes de la filosofia contemporània, com a mínim, segons Severino, des dels idealistes alemanys, tantes vegades menystinguts com a especulatius i ignorants de les vicissituds humanes. Ara, aquests han aparegut quan encetava la destrucció de l'*epistème*, és a dir, la destrucció del procediment, indiscutit mentre ha durat l'hegemonia de la tradició, de pensar allò que s'esdevé amb allò altre que no s'esdevé, el que en diu *immutables*: idees platòniques, univers astronòmic estable, lleis matemàtiques que el governaven mentre inspiraven la física i mecànica clàssiques, moral i dret "natural", canon estètic... Reconec que aquest és el punt que més greu em sap no disposar de més temps i que més obligat em veig de confiar que vostés hagen llegit Severino o decidisquen fer-ho en el futur. Espere compensar amb la traducció que incloc al final d'un petit fragment de *La morte e la terra*, que permet albirar la profunditat del problema que ens ocupa. En qualsevol cas, per a ell, si sumem la "novetat" que suposa la preocupació per l'altre amb la destrucció de l'*epistème*, només caben dues possibilitats:

Una, no passar d'interpretació, fe, exigència moral, construcció o constitució hipotètica...  
que l'altre és.  
Dues, el sol.lipsisme.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Ibidem* p 167-8.

<sup>13</sup> *Sein und Zeit* par. 26.

<sup>14</sup> *Le temps et l'autre*, fata morgana, 1979, p 89.

<sup>15</sup> Cfr. *La gloria*, cc. V i VI.

Bé, la primera és la majoritària, tot i caracteritzar-se les més de les vegades per ignorar el perill que oculta, que no és altre que el contingut de la segona. Podríem dir que la gran majoria no es resigna al sol.lipsisme, però que, simultàniament, es reconeix incapaç d'afirmar l'altre més enllà de la "intenció" de fer-ho i, conseqüentment, acceptant implícitament que el "natural", "fonamental", "originari" és l'*aïllament* - no només dels homes entre sí. Si fóra només qüestió "humana" potser n'hi hauria prou -en el sentit que no es podria fer més- que "invocar" o "exhortar" al reconeixement dels homes entre sí. Això, però, deixaria intocada el fet que cadascun d'ells continuaria pensant que el món és fet de coses i situacions aïllades entre si, que la seua relació amb ells és igualment basada en l'aïllament, tant com la de cadascun amb el propi cos, i aquella altra que fa del cos altre el "signe" de l'altre... l'aïllament i la solitud (referits amb el mateix dret a les dades científiques, als records, als afectes, a les filies i a les fòbies) serien allò substancial i primigeni, la realitat ontològica més ferma, contra la qual s'estavellaria qualsevol competència.

És aquesta una ontologia convençuda simultàniament de l'autosuficència del món, àdhuc per atorgar-se l'explicació de sí mateix; de la sumissió a un esdevenir entès com allò que treu les coses (determinacions, paraules, sentiments etc.) del no-res per retornar-les-hi; i finalment, de la separació essencial entre tot allò que s'esdevé. D'ací que Severino insistisca en la impossibilitat de tota fenomenologia -i d'altres tendències crescudes a la seua ombra- d'establir nexes necessaris amb l'altre i, fins i tot, de garantir la mateixa existència dels altres. Aquesta es torna necessàriament objecte d'una *fe* subjecta a *interpretació*, sobre les quals resulta impossible que no plane sempre la sospita de la irrealitat del seu contingut. O el que és el mateix: la sospita del fracàs de l'analogia que, des de la *terra segura*, hom dona per existent entre el jo i l'altre. Per exemple, quan en la reparació, la venjança, la sol.licitud o oferta de perdó, un creu a l'existència efectiva de la correspondència entre "el meu fer-te infeliç" i "el teu fer-me infeliç". Aquestes reaccions tan familiars, tan "humanes", queden, però, exposades al desmentiment, fins i tot: a un cert grau de presa de consciència de la contradicció que amaguen, en tant que, sense haver fet els comptes amb el problema ontològic, sempre cabrà la possibilitat que el "meu fer-te infeliç" arribe quan ja ha passat o ja no és el "teu haver-me fet infeliç", és a dir, que allò motiu de compensació haja deixat ja de ser, i allò que hom creu compensar siga una altra cosa<sup>16</sup>. La sola cosa que sosté el fet que continue endavant el procés de compensació, és la creença que les coses en la vida altre passen com i passen quan, passen en la meua. És, doncs, sobre l'hegemonia de la *meua* vida, que es creu en posició de privilegi per saber què siga *la vida*, que acare la presència de l'altre, sense poder -i, potser, també: sense voler- rescatar-la d'un rol subsidiari, merament analògic o intencional, tal com manifesten els successius fracassos d'aquells que tracten de fonamentar la presència de l'altre, sense revisar els fonaments ontològics sobre els quals descansa la nostra entera tradició.

I que conste, que sóc perfectament conscient del caràcter absolutament artificiosos amb què la majoria de vostés valoraran, almenys en primera instància, aquest discurs. Fóra tant com ignorar per la meua part els efectes i resistències d'allò que en diu la *terra segura*, el seus *aïllament* i *solitud*. Com pensaran, potser, que suposa perseguir un problema irreal, i en qualsevol cas sense solució, quan n'hi ha tants altres que cada dia exigeixen respostes inajornables. Del psicòleg que media al jurista que vol ser equànime -que, com qualsevol altra determinació formen part de la *terra segura*, ells i les seues obres, tots nosaltres i les nostres obres- s'esdevenen, en la major part de casos al marge de tota aquesta problemàtica, és a dir, fent com que no hi ha tal problema, convençuts que només així arribaran abans a un desenllaç més o menys satisfactori per a tots els agents implicats. I ací no estem per cercar-li a la humanitat solucions que no trobe ella mateixa, sinó en una fase anterior, propedèutica diríem. Simplement, avisem que cap la possibilitat de perdre l'oportunitat de reconèixer que

És necessari, per exemple, que en un altre cercle "la vida" existesca no com a una altra "vida meua", sinó com a "una altra vida"; que el "jo" de la terra aïllada en el cercle

<sup>16</sup> Cfr. *La gloria*, VI, *Esperire l'esperienza altrui*, en especial: V, *Patire il dolore che si fa patire*, pp. 215-66.

originari existesca en un altre cercle no com a una altra manera de ser aquest "jo", sinó com a un "altre jo"<sup>17</sup>.

Perdre l'oportunitat significaria tant com resignar-se a la insuperabilitat de l'analogia entre l'altre i jo. Convertir-la en un *inoltepassabile*. No discutirem que aquest siga la tendència més habitual de qualsevol mortal, l'extrema dificultat que suposa obrir-se a allò que, a partir de *Oltrepassare* (2007), però, sobretot, a *La morte e la terra* (2011), Severino anomenarà l'*immens*, el qual, però, ja apareix implícitament a *La gloria* com a constatació que

Cada cercle és el futur i, ahora, el passat de tots els altres, àdhuc després de l'ocàs de l'aïllament de la terra (fins i tot, després de no ser ja cercles del mortal), atés que amb l'ocàs de l'aïllament de la terra no decau la terra.<sup>18</sup>

Insistisc: conec la profunda desconfiança que aquest discurs que parla de "la necessitat de l'existència d'una multiplicitat infinita de 'vides' diferents"<sup>19</sup> o de "desplegament infinit de la Glòria (que) inclou, en cada cercle, el desplegament infinit de les 'altres vides' i de cada ens de la terra dels altres cercles"<sup>20</sup> – pot arribar a suscitar. El titanisme de l'empresa i la temptació constant d'abandó i substitució per un angle, una perspectiva, considerats a l'abast i atansables per la voluntat, a la mesura del *cercle finit* que cadascú pensa que és i que és la nostra vida, el nostre fragment d'experiència. Vostés, jo, Severino mateix el primer, que tots toquem dempeus a terra, mai no negaríem aquesta tendència. Encara més: sense aquesta tendència, ni tan sols l'univers existiria. Si hi ha univers, vida, història, proïsmes és perquè també hi ha error, i no sols: també recurrència i repetició de l'error.

Tampoc, però, podem ocultar les conseqüències que la desatenció d'aquest discurs, certament desassossegant, poden suposar, inclosos els problemes "reals", "concrets", que reclamen promptitud, imaginació, pragmatisme, en particular, en aquest context - els que cauen dintre d'allò que solem despatxar con a ciències humanes, o socials. Aquestes, encara que tantes vegades no en vulguen saber res de filosofia, ni dels grans noms de la tradició, i altres vegades identifiquen la seua maduresa amb el despegament definitiu de la vella saviesa, difícilment poden distanciar-se de "la tesi sociològica derivada de Hegel, que la consciència social 'pública' és diferent de les consciències individuals".<sup>21</sup> Resulta evident que si la tradició no aconseguia esbandir el perill ben real que el nostre altre no passara d'*interpretació* de l'altre, el mateix ha de passar amb aquesta *consciència social pública*, elevada, a més, pel nostre temps -en expressió de T. Mann- a *consagració religiosa (religiöser Weihe)*<sup>22</sup> i en expressió de Severino en "voluntat de poder... reconeixement públic de la potència... en el temps actual la forma més poderosa de l'esmentat reconeixement són els sistemes planetaris de comunicació i les xàrcies telemàtico-informàtiques".<sup>23</sup> Amb això, hom podria pensar que el problema s'ha acabat, o millor: s'ha dissolt, en aquest present en què semblen superar-se tots els obstacles que la tradició advertia, tals com les distàncies, espacials i socials, la divisió entre el públic i el privat... m'atrevisc a dir que la famosa *incomunicabilitat* d'Antonioni als anys 60 avui quasi sembla un contingut tradicional - menys una *forma*, en tant que és evident que Hanecke, que sí s'inclou en allò que *públicament* es difón i s'aprecia, admira a Antonioni. Cite Hanecke perquè l'interés que suscita podria ser pres com a prova irrefutable de la profunditat a la qual *també* pot arribar aquesta consciència pública actual; i, també, com a prova de l'equívoc que en calça a aquells que s'entesten a nedar en contra ¿Per sort els nostres joves, almenys aquells cultes i encuriosits, no poden ser interlocutors nostres ben vàlids des dels seus referents i nosaltres des dels nostres? ¿no sobriarien les precaucions i les recances?

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 255.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 237-8. Cursiva meua.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 256.

<sup>21</sup> *Oltrepassare*, Milano, Adelphi, 2007, p. 618.

<sup>22</sup> Thomas Mann, *Betrachtungen eines unpolitischen*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2004, p. 270.

<sup>23</sup> *Oltrepassare*, p. 621.

Certament, hom no pot dir que el nostre temps no dedique una bona part de les seues energies a l'atenció per allò públic. Com a la seua manera, amb tota probabilitat, ho han fet tots els temps. Al segle XIX, per exemple, amb una força que els ha mantingut ben presents en tot allò esdevingut després, Hegel i Marx alçaren a primer nivell de consideració el paper de la contradicció, inherent als fets, a la història, a la societat, però inherent, sobretot, a la representació que els agents (classes socials, estaments, individus) se'n fan, de *com cada cercle finit s'esforça en superar la seua finitud, o en el cas més comú probablement: es limita a passar dia i empènyer any*. Si deixem a banda la interessantíssima qüestió -a la qual, Severino ha dedicat pàgines força importants- i que resumim amb les paraules: "la realitat no és contradictòria, però el pensament que es contradiu és real"<sup>24</sup> amb què contestava a L. Colletti, al temps que aportava arguments decisius per a la seua lectura de Hegel, i ens quedem en el que es diu a *Oltrepassare*:

no n'hi ha prou amb l'aparèixer de la contradicció, i tampoc n'hi ha prou amb que la contradicció aparega com a negada..., cal que aparega aquella impossibilitat d'insuperabilitat del que irromp situada al fonament de la Glòria de la terra...  
tampoc ací és suficient (al contrari del que pensen Hegel i Marx) amb l'aparèixer de l'esmentada contradicció i tampoc és suficient el seu aparèixer com a negada<sup>25</sup>.

El que trobem és una nota decisiva del que al començ en deiem "realisme", ben diferenciat d'allò que la consciència o opinió pública considera el significat(s) propi(s) del terme. El mer estar convençut d'alguna cosa, sustentat sobre la "fe" que els "altres" comparteixen una "fe" idèntica o similar, per tractar-se de "opinió pública" - tot i ser-ne una dada real (i eterna), és lluny d'esgotar la profunditat dels arrels, que, en cas de ser observats, demostrarien no només la puntualitat o factualitat d'allò que passa, sinó, sobretot, la seua necessitat. Dit més concretament: és molt probable que en el nostre context faça dècades que és una "dada pública", compartida per qualsevol "mortal" mínimament format i atent al que passa al seu voltant, l'hegemonia de la tècnica sobre qualsevol forma de tradició (científica, moral, estètica etc.). Potser, fins i tot, a hores d'ara, un tòpic "popular" (fonamentat, però, sobre quelcom no tan popular com és la reflexió sobre l'alteritat) que no meresca ni un minut de discussió. Tot i així, és constitutivament incapaç de reconèixer la *necessitat* que pogués contindre aquesta mateixa dada, és a dir, la possibilitat de ser més que un fet o que una dada. És per això que diu: *Més "probable", per part d'aquella fe, que en l'esmentada consciència "pública" aparega la destrucció del mite per part de l'epistème; menys probable que aparega la inevitabilitat d'aquesta destrucció*<sup>26</sup>.

Paral·lel al posicionament front a Hegel i Marx, és el sostingut anys enrere front al hinduisme, al qual atribuïa "la tesi que l'alienació consistesca a considerar-se alienat"<sup>27</sup>. Hegel, al seu torn, podria defensar-se dient que, amb motiu de les seues crítiques a l'*estoic*, ja havia sostingut aquests arguments: la idea de la llibertat, però no la llibertat real. Per les mateixes raons: no el públic, ni el social *reals*, sinó només la seua idea. A qui, però, podria lliurar-se aquest altre, social, públics *reals*? A mi, a tu, certament, però, sobretot al *tercer*, i als infinits tercers que, com a mínim fan inevitable, si més no, el llampec de l'*immens*. No és a un nou contingut de coneixement i d'experiència que, en tots aquests casos, hom apel·la, sinó a una actitud oposada a la pròpia de la *terra segura*, a l'actitud sabedora de la vastitud del tercer, i dels infinits tercers - si volem que per un moment es troben dos llenguatges (el de Severino, i el de Sartre-Lévinas-Lévy<sup>28</sup>). No és suficient, en qualsevol cas, haver advertit la insuficiència de

<sup>24</sup> Cfr. *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978, en particular l'epígraf 3 del segon capítol: *Capitalismo e intelletto astratto*. Sense ànim d'exhaurir les moltes ocasions en què la eficaç fórmula apareix, cite també *La bilancia* (Rizzoli, 1992), ací al epígraf intitolat *Sulla contraddizione del marxismo*, llegim: "Certament, la realitat no és contradictòria -en aquest momento no pot ser dia i nit en un mateix punt del globos-, però el fet de contradir-se és ben real" (p. 58).

<sup>25</sup> *Oltrepassare*, p. 617-8.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 642.

<sup>27</sup> *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, p. 543.

<sup>28</sup> Els texts de Benny Lévy, últim i polèmic secretari de Sartre, han estat publicats per l'editorial Verdier. En ells duu a terme un interessantíssim exercici de lectura empès per un coneixement profund de l'obra de Sartre i de Lé-

la relació teòrica jo-tu per situar en el seu lloc la relació amb altri. L'important, però, més enllà dels noms i del mèrit que corresponga a cadascú, és haver trobat una consciència, tot el progressiva i parcial que hom vulga, situada entre dir i fer, certament; basada però, en l'oposició al legat de l'ontologia tradicional, incapaç, al capdavant, de fonamentar un *altre* no limitat a ser un mer doble, o una mera projecció, del jo. Des d'aquestes premisses, resulta impossible una comprensió de la societat que (com l'hagués qualificada un dels referents indiscutibles de Severino: G. Gentile) que no siga *inter homines*, ben diferent i llunyana al que seria una societat *in interiore homine*.<sup>29</sup> Molt em tem, però, que aquesta distinció ni tan sols li vinga al cap a les diverses manifestacions de la cultura actual, convençuda de poder créixer i prosperar sense allò que considera subtileses especulatives, en la línia del que se sol considerar llocs comuns des del positivisme i utilitarisme imperants. Això no significa, però, que amb la repressió exercida sobre les qüestions tingudes per especulatives, les ciències puguen dormir tranquil·les i s'acaben els problemes. Com vostés s'apunta al llarg de la meua intervenció, si la presència de l'altre resulta problemàtica en el marc de l'ontologia tradicional, no menys problemàtica és la presència del passat – en definitiva perquè el problema, abans que de l'altre o del passat, o de la mort (altre tema que no sol mai desentendre's del que ací ens ha reunit avui) és de la naturalesa, de l'essència, del *quid* del que entenem per *presència*. En aquest cas, tot i que els professionals de les especialitats d'una manera o altra tanquen files i neguen el problema, hauran d'afrontar el descrèdit que lapidàriament anomenem crisi de les humanitats, i que no és sinó la punta de l'iceberg. Crisi connectada, al seu torn, amb la ignorància deliberada sobre el caràcter històric i hipotètic en que totes les ciències, també aquelles formals i naturals, com a obres de l'aïllament i la solitud que són, actuen. Aquestes són, però, qüestions que l'obra de Severino no ha deixat des de fa anys de plantejar i que, en l'última etapa, fins a *La morte e la terra*, s'han vist enriquides per un tractament acurat del tema que jo proposava.

#### APÈNDIX: *La terra e la morte*, pp. 362-63

Aquesta impossibilitat (de la resurrecció) té implicacions de gran calat, perquè afecta a qualsevol "substrat" tal com l'entenen les savieses d'Orient i d'Occident referides a la terra aïllada – les savieses que tenen com a fonament l'esdevenir altre de les coses. L'ésser Sócrates és el "substrat" comú a Sócrates assegut i a Sócrates dempeus; i en alçar-se Sócrates, esdevé altre de Sócrates assegut. Precisament per això, Sócrates és separat de Sócrates assegut i Sócrates dempeus, és a dir que *no és* ni l'un ni l'altre, per el mateix motiu pel qual el "substrat" de la voluntat morta i d'aquella altra resorgida és separat de les altres. Si Sócrates no fóra separat de Sócrates assegut, no podria alçar-se; si no pogués ser separat de Sócrates dempeus no podria haver estat assegut. Separat d'ambdós, tenim, doncs, un altre ens. Afirmar que Sócrates assegut (o Sócrates dempeus) és Sócrates és, doncs, contradictori (tant com afirmar que A és no A). Com és contradictori afirmar que aquesta voluntat resorgida (o morta) és aquesta voluntat.

En la terra aïllada hom pensa de fet que la identitat que unifica els processos del món, siga identitat d'allò esdevingut altre de sí. Resulta així inevitable que la identitat dels diferents que es realitzen en l'esdevenir, siga quelcom separat d'ells i, en ser entesa com el seu predicat comú, siga quelcom d'impossible i acabe per mostrar-se tal fins i tot a l'interior de les savieses de la terra aïllada, on creix sempre i augmenta la fe en l'especialització i en el "fragment". L'esmentada identitat és quelcom d'impossible, un cop que hom creu que el viu esdevé mort, el dormit despert, el jove vell, un cop que hom creu que hi haja quelcom que roman idèntic en el passatge que va de quelcom al propi oposat. Idèntic: *tautó*, com, en canvi, voldria Heràclit (fr. 88), mentre expressa, contràriament al que se sol pensar, la saviesa completa de la terra

vinas. S'escauria investigar la confluència, sense cap exemple factual o biogràfic que l'avale, amb Severino. La seua reflexió sobre el *tercer*, herència dels dos filòsofs citats, podria dialogar amb l'*immens* de Severino. Més sorprenent resulta encara que en *Lévinas: Dieu et la philosophie* -transcripció del Seminari de Jerusalem entre el 21-XI-96 i el 9-VII-97- aparega de manera rellevant la qüestió de la Glòria, a partir de la 7ena. Sessió del 8-I-97.

<sup>29</sup> Cfr. G. Gentile *La filosofia del diritto*

aïllada – i afirmar que els oposats són “el mateix” (*tautó*), precisament, perquè les coses esdevenen el propi oposat, “es precipiten” (*metapesón*) en ells i viceversa. En la mirada del destí de la veritat, la identitat dels diferents és, en canvi, la identitat dels eterns. Per tant, no és separa d’ells. N’és necessàriament el predicat.

Ara, atés que en la terra aïllada la identitat dels diferents és impossible, és igualment impossible creure en ella.

# *Immanentismo e razionalità in Abelardo a partire da alcuni passaggi del Prologus dell'opera Sic et non.*

**Luca Petricone**

## **1. Premessa.**

La riflessione di Abelardo, pur inscrivendosi a pieno titolo nella tradizione scolastica, si caratterizza per essere un'interessante e iniziale espressione, nel medioevo maturo, del pensiero libero; libero perché caratterizzato da innovazioni di natura teoretica e metodologica, e perché svincolato dal primato di alcune *auctoritates* determinate (in tal senso, secondo alcuni, egli diviene colui che arriva a rivitalizzare la tradizione scolastica<sup>30</sup>). Ciò è attestato anche dal fatto che, come è noto, agli inizi del XII secolo Abelardo fu fondatore di una *schola* indipendente (ovvero una realtà ben distinta dalle *scholae* urbane facenti parte del vescovado – quali emanazione diretta di una *Sapientia Theologica* sedimentatasi e consolidatasi, nel corso dei secoli, in seno al clero –), *schola* la cui autorevolezza era conferita unicamente dagli alunni volontari e paganti<sup>31</sup>.

Abelardo diviene dunque il più significativo rappresentante di una prospettiva speculativa volta a promuovere un'idea della conoscenza a partire sì dal "dato della fede", ma congiuntamente anche da un ragionamento autonomo e a questa non subordinato<sup>32</sup>.

Fedele a questo intento, Abelardo segue una linea di ragionamento che, non di rado, trova punti di significativo contatto con la prospettiva di Agostino. Difatti ciò che sicuramente lo accomuna a quest'ultimo è una finalità non fondazionistica, consistente nel rivitalizzare, anche in modo problematico ma avvincente, il sapere e l'immagine della fede. *Ratio* e *fides*, dunque, non sono in Abelardo disgiunte ma compenstrate e complementari. Alla base vi è il ragionamento, il quale però, lungi dall'essere ripiegato su se stesso (e pur considerando il fatto che in Abelardo v'è un significativo recupero della logica a dispetto della retorica<sup>33</sup>, che potrebbe indurre a pensare che egli inquadri la *ratio* come "facoltà pura"), si sostanzia solo nella sua relazione con l'orizzonte della Rivelazione. Possiamo evidenziare come, sulla scorta di riflessioni illustri<sup>34</sup>, la speculazione di Abelardo sia scandita dal *sic et non* e non già dal "sic aut non", vale a dire non ratifica di un principio a dispetto del suo contrario, ma ricerca, e nuovamente ricerca, anche a costo di trovarsi dinanzi a insanabili aporie.

Scompaginamento delle certezze, dissoluzione del *depositum fidei*? No, Abelardo intende recuperare un possibile orizzonte speculativo autonomo – filosofico ma anche teologico –, e a tal fine è consapevole che occorra non esautorare alcuni riferimenti intellettuali a favore di altri,

<sup>30</sup> Cfr. G. Ballanti, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, la Nuova Italia, Firenze, 1995, *passim*.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 153-154.

<sup>32</sup> Ciò che esemplifica chiaramente questo spirito è il titolo della *quaestio* n. 1 dell'opera *Sic et non* (l'edizione in lingua originale qui seguita è quella critica di Blanche B. Boyer and Richard McKeon, *Sic et Non Petri Abaelardi*, University of Chicago Press, Chicago, 1977): *Quod fides humanis rationibus non sit adstruenda et contra*.

<sup>33</sup> Cfr. G. Ballanti, *op. cit.*, p. 158.

<sup>34</sup> «Abelardo aveva uno spirito lucido e un cuore generoso. La rivelazione cristiana non è stata mai per lui la barriera insormontabile che divide gli eletti dai dannati e la verità dall'errore. Abelardo conosce i passaggi segreti dall'una all'altra e gli piace credere che gli antichi (filosofi) ch'egli ama li abbiano già trovati. Egli stesso passa dalla fede alla ragione con una candida audacia di cui Guglielmo di San Teodorico e san Bernardo di Chiaravalle hanno avvertito troppo vivamente le conseguenze per potergliela perdonare» (Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle* (Deuxième édition, revue et augmentée) Payot, Paris, 1944; tr. it., *La filosofia nel Medio evo*, La Nuova Italia, Firenze, 2000, p. 353).

ma – sempre concependo ‘fede’ e ‘ragione’ come dimensioni in stretto contatto (ove l’una richiama l’altra) – essere aperto a tutte le possibili vie che la speculazione suggerisce: donde l’inquadramento positivo della tradizione platonica ma nondimeno anche di quella aristotelica, dato che entrambe risultano congeniali in una presa di posizione specifica nel quadro del ‘dibattito sugli universali’<sup>35</sup>. Occorre aggiungere che di Aristotele Abelardo apprezzerà e farà proprio un approccio di tipo immanentistico. Di qui l’avventura di una speculazione che non ricapitola un sapere cristallizzato ma che, per così dire, pone “in orizzontale” tutti i piani del discorso, senza dunque rivendicare il primato dell’uno sugli altri; ciò significa che un simile *iter speculativo* non sigilla ma dischiude il percorso della conoscenza, verso esiti non calcolabili, né predefiniti ma ragionevoli.

Ciò, tuttavia, non equivale all’annullamento ma all’esaltazione del ruolo della tradizione: *traditio sive renovatio*, si potrebbe dire, ovvero autentica portata e ruolo del *tradere* nella storia della fede e nella storia della cultura *tout court*.

Tenendo dunque conto della ricchezza del pensiero di questo autore, nel presente lavoro si intende ridimensionare quel giudizio che mira a vedervi il “filosofo antitradizionalista” per eccellenza<sup>36</sup>, animato unicamente dal desiderio teoretico (ancorché politico, civile ed esistenziale) di affrancare la riflessione da ogni presunta incrostazione dogmatica rappresentata dalla *traditio fidei catholica*. Consapevoli dunque della complessità della riflessione di Abelardo, si intende cogliere sì l’originalità della sua prospettiva, ma anche le opacità e gli elementi cangianti del suo pensiero sviluppato nel *Prologus* dell’opera *Sic et non*.

Di certo ciò che in questa sede verrà messo debitamente in luce sarà la prospettiva immanentistica cui prima s’accennava, la quale – pur prendendo in parte le mosse dalla composita tradizione platonica, che in varia misura conforta una visione ontologica di tipo dualistico (difatti, come è noto, non di rado dal medio platonismo sino al neoplatonismo medievale si assiste, *mutatis mutandis*, ad una riproposizione sotto traccia della dottrina dei “due mondi”<sup>37</sup>); visione dalla quale tuttavia Abelardo prende le distanze – diviene la componente principale del *modus operandi* abelardiano; difatti se v’è un elemento che da subito merita d’esser sottolineato è il modo originale di concepire i temi tradizionali della riflessione antica e medievale (ivi inclusi i temi dedicati alla formulazione dei principali dogmi della fede cristiana) inscrivendoli in un quadro teoretico autonomo; a tal proposito, come osserva Mazzarol, «l’uso delle *auctoritates*

<sup>35</sup> Un simile intreccio e carattere composito (ancorché libero – come abbiamo anticipato – da una visione dottrinale precostituita, dal “dettato divino” derivante da un ecclesiocentrismo irriducibile) del *modus cogitandi* abelardiano, è tratteggiato in diversi autori; in Riccardo Mazzarol v’è maggiormente la sottolineatura di un qualche significativo punto di contatto con la prospettiva di Agostino, soprattutto sul piano di un metodo investigativo che predilige il dialogo, e, come accenneremo, l’utilizzo del “metodo dubitativo” (cfr., *Introduzione* a P. Abelardo, *Pro e Contro. Il prologo del Sic et Non* (tr. it. e cura di R. Mazarol), ATi Editore, Milano, 2012, pp. 20-21), e dunque in modo tale da risultare profondamente diverso rispetto al suo maestro e avversario Guglielmo di Champeaux, secondo il quale invece «il realismo è (si) un frutto del metodo agostiniano che cerca, (però) dalla natura, immagini della realtà divina. Dalla *Dialectica*, come noi apprendiamo da Abelardo, commentando il capitolo sulle *Categorie*, relativo alla quantità continua, il suo Maestro Guglielmo chiamava il punto una *natura specialis*, e la linea un individuo composto: egli faceva della linea un insieme di punti, non avendo più sostanza di una persona o di un gruppo, e, del punto, che si ritrova dappertutto in qualche modo coprendo interamente la linea, l’essenza della linea, allo stesso modo del numero, il quale non è altro che un aggregato di più unità; si sottolineerà qui anche che l’individualità della linea diviene la composizione di un accidente.» (Émile Bréhier, *la philosophie du Moyen Age*, Edition Albin Michel, Paris, 1949, p.149); diversamente, la Fumagalli, sempre a proposito della *Dialectica*, sottolinea l’adozione da parte di Abelardo dell’approccio aristotelico filtrato attraverso le lenti di Boezio: «l’ «argumentatio» è lo scopo della *Dialectica* nel terzo libro del secondo trattato e nel secondo libro del quarto trattato (...). L’ «auctoritas» a cui Abelardo si rifà è, come al solito Aristotele, ma egli segue da vicino l’opera di Boezio come si può vedere da numerosi riferimenti» (*La logica di Abelardo*, La Nuova Italia, Firenze, 1964, pp.70); non diversamente, Jean Jolivet, con riferimento però al *Sic et Non*, pone in rilievo lo stesso aspetto della peculiare “metodologia abelardiana” (Cfr., *Abélard. Ou la philosophie dans le langage*, Cerf, Fribourg-Paris, 1994, p.83)

<sup>36</sup> Idea solo in parte confortata dal giudizio di Antonio Crocco, *Antitradizione e metodologia filosofica in Abelardo*, Edizioni Empireo, Napoli, 1971, *passim*.

A ciò occorre aggiungere che anche la promozione della logica come criterio cardine nella definizione del sapere poggia, non solo in maniera strumentale ma anche sostanziale, sui contributi di alcune *auctoritates* del passato: *in primis*, come si diceva, la logica di estrazione aristotelica (su questo punto cfr. R. Pinzani, *La grammatica logica di Abelardo*, Quaderni di Philo-logica, Ed. Zara, Parma, 1992, p.4).

<sup>37</sup> Si allude a tutto il medio platonismo, la cui esemplificazione più significativa, agli inizi del III sec., è da rintracciarsi in Plotino – quale autore con il quale, seppur indirettamente, Abelardo si misura.

non è un'operazione meccanica ma teorica, il primo passo è il metodo. Abelardo componeva le sue opere, anche il *Sic et Non* quindi, sotto forma di lezione»<sup>38</sup>.

## 2. Retroterra culturale della riflessione di Abelardo. Il passaggio dal *legere auctorem* della *philosophia monastica* alla *quaestio* sugli 'universali' nella *philosophia delle scholae*.

Nel secolo XII caratteristica della impostazione della *philosophia* delle *scholae* era, si accennava, il ricorso costante alle *auctoritates*<sup>39</sup> in uno stile retorico che, nel quadro di dispute pubbliche – sempre più richieste nelle piazze della Parigi “novella Atene medievale”<sup>40</sup> –, serviva a rendere plausibile una determinata tesi filosofico-teologica dinanzi ad un avversario propugnatore di una tesi opposta; tutto era improntato alla demolizione visibile e “muscolare”, si potrebbe dire, degli “argomenti” dell'altro senza che tuttavia vi fosse adeguata attenzione alla logica interna degli argomenti stessi<sup>41</sup>; non vi era pertanto ricerca del vero ma attitudine alla ricapitolazione di un sapere cristallizzato, di cui le *auctoritates* – e l'*Auctoritas* principale (la Scrittura) – erano autoevidente espressione.

Da ciò si evince che la graduale trasformazione della *philosophia* di quest'epoca non era ancora estranea allo stile intellettuale tipico di epoche precedenti, ovvero diversa rispetto a ciò che diversi decenni prima si configurava come specifica 'philosophia monastica': l'*oratio*, la *lectio* e la *meditatio Scripturae* erano le componenti principali di uno stile di riflessione che, anche negli altri campi del sapere distinti da quello biblico, si sostanziava invero unicamente nella lettura e inquadramento dei classici dell'antichità, ossia nei termini del puro *legere auctorem*<sup>42</sup>, poiché il “filosofo”, in questo clima culturale determinato dalla realtà e vita monastiche, è solo *magister philosophiae* e non già *philosophus stricto sensu*. Ed ora, nel medioevo scolastico, sebbene si assista ad una progressiva e sostanziale emancipazione intellettuale della 'philosophia' e della 'theologia' di impianto accademico dall'*humus* culturale dei secoli precedenti – allorché la *quaestio* trova un sempre maggiore spazio nella riflessione, lasciando ai margini l'*oratio* e la *meditatio Scripturae* –, vi è ancora quel retaggio del passato, i cui contenuti si rinvergono soprattutto nell'età carolingia<sup>43</sup>, che assegna comunque alla *Sapientia Auctoritatum*<sup>44</sup> un ruolo ancora centrale.

Allora, in questo quadro intellettuale e sociale insieme, la *novitas* di Abelardo si esprime in tutta la sua pienezza, mostrando sia il desiderio di porre in luce i limiti di un atteggiamento teoretico volto a congelare dogmaticamente i contenuti delle riflessioni delle *Auctoritates* del passato sia di inquadrare nella *Traditio* ciò che deve accompagnare la speculazione, lasciandola tuttavia libera di esprimersi in direzioni non predeterminate. Nel compiere un simile cammino intellettuale, Abelardo dovrà, come è noto, scontrarsi con una mentalità, assai diffusa in ambito scolastico, sclerotizzata su certezze rinvenibili nelle illustri riflessioni del passato; un simile atteggiamento trova la sua più illustre esemplificazione in Bernardo di Chiaravalle,

<sup>38</sup> R. Mazzarol, *op. cit.*, p. 21.

<sup>39</sup> Su questo punto cfr. F. Alessio, *Il pensiero dell'Occidente feudale*, in A. a. V. v., *Filosofie e società*, Zanichelli, Bologna, 1975, pp.353-355 e

<sup>40</sup> Cfr. G. Ballanti, *op. cit.*, p.159 e, in parte, anche A. Crocco, *op. cit.*, p. 10.

<sup>41</sup> Cfr. G. Ballanti, *op. cit.*, pp. 159-160.

<sup>42</sup> Cfr. F. Alessio, *op.cit.*, pp.361-362.

<sup>43</sup> Come osserva Bréhier, a proposito dello spirito dell'età carolingia e della cultura filosofica che in essa si delinea – che vede in Alcuino la sua più chiara esemplificazione (ancorché il riferimento costante all'*Auctoritas* Agostino), vi è la tendenza ad insistere «con forza singolare sulla necessità delle arti liberali: egli (Alcuino) le santifica, mostrando la loro relazione con la creazione divina: le filosofie non possono creare ma possono soltanto riscoprire certe arti; v'è Dio che le ha create dalle cose naturali (*in naturis*); e gli uomini più saggi qui le hanno trovate. La filosofia consiste nella lettura dell'opera della creazione; le conoscenze che essa dà corrispondono alla rivelazione, la fisica alla Genesi, la morale ai libri sapienziali, la logica ai Vangeli. Ma soprattutto egli mostra la necessità di giungere all'interpretazione della Scrittura; e per far ciò si ispira al grande maestro, Sant'Agostino» (*la philosophie du Moyen Age*, cit., pp. 61-62).

<sup>44</sup> «Esiste un secondo ordine – osserva Alessio – di precedenze sacrali. Se “prima” dell'intelletto sono le *artes*, “prima” del maestro c'è l'*auctor*. Il sapere vi si identifica e vi si conclude. Come il mondo finisce con la terra conosciuta, anche la *philosophia* è finita con gli *auctores* (*Philosophi, Antiqui*)» (F. Alessio, *op. cit.*, p.360).

il quale, appellandosi alla solidità della *Traditio fidei Catholica* e nella *Scrittura*, ravvisa i caratteri di indefettibilità di un sapere che nella storia si è espresso nei termini di una successione di certezze:

Questi sono i nostri maestri, che da Maestro di tutti impararono pienamente la via della vita, che tutt'ora ci insegnano. Cosa dunque ci insegnarono e ci insegnano gli Apostoli Santi? Non l'arte dei pescatori né quella di chi svolge attività pubbliche né a leggere Platone né investigare i versi di Aristotele né apprendere in continuazione né approdare alla scienza della verità. Costoro mi hanno insegnato a vivere.<sup>45</sup>

Non che la tradizione apostolica sia da Abelardo rifiutata; chiaro è che, come in parte precedentemente si accennava, la fede ha da essere sempre sullo sfondo, e costituire il presupposto dell'indagine ma senza mutilare né coartare l'attività intellettuale, la quale deve invece caratterizzarsi per il suo autonomo e deliberato *intus-legere*<sup>46</sup>. Ciò viene espresso da Abelardo già nell'*incipit* del *Prologus*, ove si sottolinea la differenza tra ciò che è da ricondursi al "piano logico" rispetto a ciò che è invece riconducibile al piano della "verità teologica" (talora – potremmo aggiungere – volutamente iperbolica, paradossale e di portata "rivelativa"):

Quando, nella sovrabbondanza di parole, i detti dei santi appaiono non solo diversi tra loro ma anche contrari, non si deve in maniera avventata giudicarli per ciò che il mondo li sta giudicando (...) Non presupponiamo di argomentare le loro falsità così come contenere i loro errori, e difatti riferendosi a costoro il Signore afferma: "Chi ascolta voi, ascolta me; e chi respinge voi, respinge me". Tenendo conto dunque delle nostre debolezze, secondo la grazia che riceviamo, crediamo piuttosto d'intendere ciò che deve essere inteso secondo le intenzioni di coloro che scrivendo stabilirono, dai quali secondo i loro detti vi è la Verità: "Non sarete voi dunque coloro che parleranno ma lo spirito del padre vostro in voi si esprimerà"<sup>47</sup>

<sup>45</sup> «Hi sunt magistri nostri, qui a Magistro omnium viam vitae plenius didicerunt et docent nos usque in hodie diem. Quid ergo docuerunt vel docent nos Apostoli sancti? Non piscatoriam autem artem, scenofactoriam vel quidquid huiusmodi est, non Platonem legere, non Aristotelis versutias in versione, non semper discere et nunquam ad veritatis scientiarum pervenire. Docuerunt me vivere» (Bernardi Claravallensis, *Sermo I in solemnitate apostolorum*, in SBO, V, 3 in *Sancti Bernardi Opera*, edd. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. Rochais I-II, Romae 1957-1958, pp. 189-190). A proposito di questo passo, Pietro Zerbi osserva che «appare chiaro che un modo di sapere è qui risolutamente respinto da Bernardo; un altro, invece, è entusiasticamente accolto. E' rifiutato quello che si aggira nei meandri di arditi ragionamenti, per le fitte e malsane selve di sottili sillogismi, e conduce a una verità formale, non sostanziale; infeconda, non fruttuosa e viva. Sono qui ricordati Platone e con più forte sottolineatura Aristotele, che Bernardo assimerà esplicitamente ad Abelardo durante la polemica di Sens» ("*Philosophi*" e "*logici*". *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141)*, Istituto storico per il medioevo, Roma, 2002, p.9); Sulle controversie che vedono coinvolti S. Bernardo e Abelardo cfr. P. Ragnisco, *Pietro Abelardo e San Bernardo di Chiaravalle. La cattedra e il pulpito*, in «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», vol. LXIV, 2, 1904-1905, pp. 1497-1527, D. Meadows, *A Saint and a half. A new interpretation of Abelard and St. Bernard*, Devin-Adler, New York, 1963, *passim* e A. Murray, *Abelard and St. Bernard*, Barnes Noble, Manchester-New York, 1967, *passim*.

<sup>46</sup> A tal proposito, sono più che opportuni i rilievi di Bertola e di Allegro, i quali osservano, rispettivamente, che «la fede non va postposta all'indagine razionale» (E. Bertola, *Ragione e fede nel XII secolo*, in «Sophia», 20, 1952, p.61) e, nondimeno, che è « un atto di arroganza assurdo ed indecoroso tentare di varcare i limiti imposti dalla ragione alla fede a proposito del mistero divino, pretendendo di spiegare quest'ultimo con semplici discorsi umani» (Giuseppe Allegro, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 1990, p. 20). In nessun modo Abelardo si discosta da questo atteggiamento teoretico e metodologico di fondo; «la novitas del discorso abelardiano non va cercata nel presunto ribaltamento del rapporto fede-ragione ma appunto nell'assolutezza nella quale il principio dogmatico di fede, l'auctoritas, viene determinato, determinando di sé tutta la trattazione che segue» (Ivi, n.8, p.21).

<sup>47</sup> «Cum in tanta verborum moltitudine nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ad invicem verum etiam invicem adversa vedieatur, non est temere de eis iudicandum per quos mundus ipse iudicandus est (...) Nec tanquam mendaces aut tanquam erroneos contenere praesumamus, quibus a Domino dictum est: Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit. Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam in intelligendo deesse quam eis in scribendo defuisse credamus, quibus ad ipsa dictum est Veritate: Non enim vos estis qui loqui-

In Abelardo dunque vi è la denuncia, ora esplicita ora velata, di un uso improprio della tradizione, uso improntato non già al dis-velamento del vero ma alla sua consacrazione oracolare<sup>48</sup>. Di qui la constatazione della persistenza dell'elemento del *legere auctorem* nella tradizione Scolastica. Ciò in parte emerge anche nella sua presa di posizione nel dibattito sugli universali che vede come protagonisti Guglielmo De Champaux e Roscellino: questo propugnatore di una posizione nominalistica, in merito alla *quaestio* sugli universali, l'atro di una posizione realistica, ma entrambi metodologicamente tesi a rintracciare elementi a sostegno delle proprie tesi unicamente appellandosi ad *auctoritates* del passato<sup>49</sup>. Il *topos* per eccellenza che vede queste due scuole confrontarsi è, quasi ineluttabilmente, quello che attiene ai contenuti della Trinità<sup>50</sup>.

In linea generale, a proposito del dibattito nominalismo-realismo, Abelardo vede in entrambi questi autori un atteggiamento inteso ad accettare acriticamente talune istanze teoretiche: gli "universali" divengono per Roscellino dimensioni non legate saldamente a espressioni linguistiche precostituite, dato che queste, in quanto semplici nomi – stabiliti arbitrariamente –, sono pura emanazione di un *flatus vocis*; di qui l'immagine dell'"insieme degli oggetti del mondo" espresso attraverso un ristretto numero di opzioni verbali designanti, in maniera diversa, e senza che vi sia dunque un nesso ontologico, un piano di realtà non unitario ma comprendente diversi elementi (o "individui") tra di essi irrelati; diversamente, Guglielmo de Champaux, in quanto realista radicale, vede nei nomi non già semplici etichette, ma il *lògoi* intrinsecamente designanti la medesima *Substantia*. Corollario importante di queste impostazioni sono immagini della Trinità diametralmente opposte<sup>51</sup> dalle quali Abelardo prende recisamente le distanze.

Abelardo, lungi dal voler dirimere la questione che vede protagonisti questi due avversari intellettuali, sviluppa una sua peculiare visione del tema in oggetto, visione che assume caratteri di originalità: la "plausibilità" delle espressioni di un linguaggio – financo di un linguaggio teologico-trinitario<sup>52</sup> – risiede non nelle parole concepite come "pezzettini assemblati" di una

---

mini sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis» (*Prologus*, 1, 89; tr. it., p. 45).

<sup>48</sup> Su questo punto illuminante è il rilievo di Domenica Parisi: «Riprendendo Cicerone, Abelardo afferma che ogni controversia si muove e si risolve nell'ambito dello scritto e del ragionamento, e solamente a questo livello, con gli strumenti forniti dalla retorica e dalla pratica della *quaestio*, dalla grammatica e dalla semantica, dalla dialettica, è possibile risolvere le controversie e le diatribe interpretative (*quaestiones*) tra le principali *auctoritates* e procedere poi ad una comprensione autentica degli enunciati e delle espressioni linguistiche utilizzati. L'*auctoritas* rappresenta il punto di avvio alla ricerca, non la barriera che ne evita la prosecuzione limitando il lavoro del teologo a quello di tradizionale glossatore». (*Quaestio, rationem reddere e mytho-logia nel Metodo Filosofico di Pietro Abelardo* in «Revista Internacional d'Humanistas», 19 mai-ago 2010, p.12).

<sup>49</sup> Invero se nella prospettiva di Guglielmo di Champaux v'è una chiara ascendenza aristotelica, che lo induce a ravvisare nelle *res* una dimensione indubitabilmente universale, in Roscellino assai più velatamente vi è un riferimento ad una tradizione che, verosimilmente, prende le mosse dalla sofistica (si pensi alla prospettiva di Protagora, la cui nota affermazione «l'uomo è misura di tutte le cose» fornisce una visione del conoscere e dell'intendere l'esperienza unicamente *a parte subjecti*).

<sup>50</sup> Seppur non esplicitamente, tutte le *quaestiones* esaminate, disputate anche aspramente, rimandavano alla questione più centrale di tutte: la *Divinitas* e la sua natura; come difatti osserva la Ballanti, «al tempo di Abelardo, molto più che al tempo dei Padri fondatori, perché dopo di allora l'ortodossia si era arricchita e codificata in un complesso dogmatico imponente, ogni discorso sulla realtà materiale o ideale, partisse pure dagli universali, era sempre un discorso su Dio» (*op. cit.*, p.162).

<sup>51</sup> In Roscellino, difatti, contrariamente al suo avversario – la cui impostazione era assai più in linea con i contenuti del *Magisterium fidei Ecclesiae* –, vi è una visione della *Trinitas* che si risolve in un vero e proprio "triteismo": come evidenzia Giuseppe Allegro, «in Roscellino, essendo reale solo l'individuo, conseguiva che, applicata tale regola dialettica alla realtà trinitaria, questa veniva necessariamente intesa come triteismo» (*op. cit.*, p. 60; a proposito dello stesso tema cfr. Émile Kaiser, *Pierre Abélard critique*, Librairie Catholique, Fribourg, 1901, p. 214).

Occorre precisare che la posizione di Abelardo sulla questione trinitaria risulta apertamente contraria al triteismo di Roscellino più di quanto non appaia in opposizione al tradizionalismo di Champaux; a tal proposito, Sikes osserva «mi sembra chiaro che la principale causa di alcune visioni non ortodosse in merito alla Trinità appoggiate da Abelardo furono dovute a desiderio di rifiutare il tri-teismo nominalistico insegnato da Roscellino» (Jeffrey Garrett Sikes, *Peter Abailard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1932, p. 166).

<sup>52</sup> Lungi dal voler dunque, anche in questo caso, assumere un atteggiamento fondazionistico, Abelardo vede nel linguaggio speculativo-razionale (così come viene ad articolarsi nella *Theologia Christiana*) lo strumento per orientarsi nel guado di una ricerca sul mistero, e nel mistero, senza aver la pretesa, né la presunzione, di "tutto spiagare

mera nomenclatura, ma nella coerenza interna al *Sermo*<sup>53</sup>, ossia nell'articolazione argomentativa attraverso cui il discorso, il ragionamento, prende forma. Allora all'interno dell'edificio dialettico, fornito dal discorso, il riferimento all'*auctoritas* – come accennavamo più sopra – diviene punto di partenza e non limitazione metodologica, punto di partenza che si assume perché animati da un continuo, e auspicabilmente fecondo, “dubbio metodico”<sup>54</sup>. E' dunque in questo terreno, e solo in questo terreno<sup>55</sup>, che il lessico diviene significante, esprime cioè i contenuti della *quaestio* disputata, ancorché la linea argomentativa di cui si è propugnatori.

### 3. Tradizione e rivitalizzazione del sapere. La *novitas* abelardiana nel *Prologus*.

Ciò che attesta una visione abelardiana del linguaggio, intesa a rinvenirvi non già una nomenclatura arbitrariamente connessa alle cose del mondo (nominalismo) né una nomenclatura che esprime necessariamente la *Substantia rerum mundi* (realismo<sup>56</sup>) ma, come abbiamo detto, una struttura semantica del *Sermo*, si può rintracciare nel passo che segue:

Spesso, per la diversità di coloro con cui parliamo, occorre anche cambiar parole; quand'ecco che di frequente vien fuori un significato proprio delle parole che sia a molti ignoto o poco usato. Se a costoro certamente, come occorre, vogliamo parlare secondo dottrina, è opportuno seguire più l'uso di questi che non ciò che è proprio del sermone, come insegna Prisciano, autore di grammatica ed educatore dei modi di esprimersi. A tal proposito anche il beato dottore della chiesa Agostino, diligente e assennato, che per quattro volte nel *De Doctrina Christiana* educa il dottore ecclesiastico, relativamente al problema del grado di intelligenza di coloro a cui ci si rivolge, ed esorta a soprassedere tanto sulla forma quanto sulla sostanza del sermo, se a costoro risulta più facile giungerne al contenuto.<sup>57</sup>

---

e comprendere”; a tal proposito, osserva Allegro, «la teologia abelardianamente intesa non nasce dunque dall'investigazione razionale tendente a rendere il mistero trinitario quanto più chiaro e comprensibile alla mente umana ma, al contrario, il mistero trinitario, che è il dato originario della fede, costituisce il principio primo per una speculazione che, problematicamente, proceda alla determinazione del “nuovo” sapere “sacro” chiamato *Theologia*» (*op. cit.*, 88).

<sup>53</sup> In modo plastico la Ballanti sintetizza una simile opzione teoretica: «L'intelletto non conosce cose, conosce la propria significazione delle cose, il proprio *sermo* sulle cose; né conosce predicati (caratteristiche, note comuni) di cose: i predicati (le significazioni) che attribuisce alle cose sono prodotti da lui stesso» (*op. cit.*, p. 166); anche di recente lo stesso punto è stato efficacemente tratteggiato (cfr. Concetto Martello, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia. Percorsi intellettuali nel XII secolo tra teologia e cosmologia*, Aracne, Roma, 2008, p. 11).

<sup>54</sup> D. Parisi, *op. cit.*, p. 11.

<sup>55</sup> A questo proposito Andrea Pampano osserva: «questo era del resto il metodo di Abelardo: utilizzare gli strumenti di coloro che si combattono. Se dunque Roscellino e i cosiddetti “pseudodialettici” attaccavano abilmente la fede con l'uso degli strumenti linguistici, non restava che combattere egli stesso con le parole, servirsi dei loro strumenti per contrastarli al meglio. Un'esposizione che doveva essere convincente soprattutto sul piano logico, non solo perché era questo il piano scelto dagli avversari, ma soprattutto perché questo era l'unico livello interamente nelle mani dell'uomo quando affronta la ricerca teologica» (*Abelardo. Ragione e passione*, Ancora, Milano, 2007, p. 127).

<sup>56</sup> Realismo che in Guglielmo, dinanzi agli esiti negativi delle dispute avute col suo discepolo-avversario, assumerà via via sfumature diverse; difatti sebbene tali esiti non lo indussero ad abbandonare il realismo, egli trovò la strada per una sua versione più attenuata: «Anziché sostenere – osserva Ballanti – la tesi di una sola realtà universale, unica “essenza” in tutti gli individui, ridotti a puri “accidenti”, si spinse ad ammettere che vi sono più realtà universali, più essenze, tante quante sono gli individui; però non differenti tra loro. Insomma fece un passo nella direzione del riconoscimento del valore individuale; frantumò il suo assoluto, riuscendo a salvare non l'identità ma la similitudine delle infinite essenze, come gli avrebbe ripetuto Abelardo negli anni successivi. Scivolare, da parte di Guglielmo, dall'*essentialiter* all'*indifferenter* potrebbe sembrare una sottigliezza dialettica o un ritocco di formulazione; ma naturalmente non lo è. Segnò il primo trionfo del metodo logico abelardiano nella realtà, contrassegnata individualmente; e la prima recessione del realismo esagerato, che non aveva mai ammesso confronti tra realtà e realtà» (Ballanti, *op. cit.*, p.178).

<sup>57</sup> «Saepe etiam, pro diversitate eorum quibus loquimur, verba commutari oportet; cum frequenter eveniat ut verborum propria significatio nonnullis sit incognita aut minus usitata. Quibus quidem si ad doctrinam, ud oportet, loqui volumus, magis eorum usu quam proprietates sermonis aemulanda est, sicut et ipse grammaticae princeps et locutionum Priscianus edocet. Quod etiam diligentissimus ecclesiae doctor beatus attendens Augustinus, cum in quarto *De Doctrina Christiana* ecclesiasticum instrueret doctorem, omnia illum quae intelligentiam preaeprimunt

Senza cedere il passo ad una visione recisamente dualistica forma-contenuto (significato-significante, per dirla nei termini dello strutturalismo contemporaneo), Abelardo ravvisa nel linguaggio le sue infinite possibilità espressive anche a partire dallo stesso piano di realtà cui ci si riferisce. Ecco allora che non è possibile *sic et simpliciter* qualificare un discorso come falso unicamente in base ad un criterio di “corrispondenza nome-cosa”, poiché è la “sensatezza” del *Sermo*, come si osservava più sopra, a determinarne la plausibilità, la coerenza e la significatività; donde l’uso di una parola in luogo di un’altra non già perché questa è falsa e l’altra vera “in sé” ma perché vi è il problema della intelligibilità e comprensibilità discorsive, dinanzi agli interlocutori, che la giustifica pienamente. Non vi sono parole dunque che son “vere” in quanto tali ma divengono sensate o insensate a seconda del piano di ragionamento che si sviluppa, ancorché del registro linguistico utilizzato:

Vi sia tanta cura per la parola nei bravi dottori che la insegnano, poiché, eccettuata l’oscurità o l’ambiguità che non può essere evitata in latino, al volgo invece occorre dirla secondo la propria usanza al fine di esser evitate proprio ambiguità e oscurità; non la si dica dunque alla maniera del dotto ma piuttosto come all’illetterato si è soliti pronunziarla. Se dunque non ci si è vergognati di parlare di “sanguis” ai nostri interpreti, poiché avvertivano questo nome come pertinente per loro, secondo il luogo, quando enunciato al plurale ciò che nella lingua latina si pronunzia soltanto al singolare, perché rincrescersi di aver imposto di pronunziare “ossum” piuttosto che “os” anche al parlante dotto, in modo tale da intendere questa sillaba osso anziché bocca? Cosa mostra infatti l’integrità della locuzione che non sia seguita dall’intelletto dell’udente, quando parlando a tutti non sia causa di nulla, dato che sono proprio coloro ai quali parliamo perché ci capiscano a non intenderci? Chi quindi insegna eviterà tutte le parole che non insegnano.<sup>58</sup>

Ecco dunque che si assiste alla rivendicazione del primato della “significatività logica”, che non equivale a mera aderenza ad un impianto normativo atto a disciplinare la coerenza procedurale del discorso, bensì condivisione e corrispondenza dei medesimi orizzonti di significato tra coloro che sono coinvolti nella medesima speculazione o disputa: si potrebbe dire una vera e propria “logica in carne ed ossa”. Ciò significa che in Abelardo neanche la logica assume il carattere di *auctoritas* indiscutibile, ma diviene criterio orientativo stipulato, via via che si procede nella ricerca, nel terreno della *quaestio* presa in esame.

Anche in ambito teologico (ove, già da prima di Abelardo, iniziavano a delinearsi i caratteri di una disciplina che assumeva lo statuto di *Scientia scientiarum*) vi è sempre la tentazione, il vezzo e il vizio di far sì che la “verità” del discorso dipenda da un *principium ad auctoritatem* e non già da un *principium ad rem*. Ciò è attestato, osserva Abelardo, dal ricorso alle *auctoritates* compiuto anche dagli autori degli scritti apocrifi<sup>59</sup>. Ma anche allorché ci si riferisca al linguaggio biblico canonico si riscontra tale atteggiamento inteso ad appellarsi a personaggi e autorità illustri del passato al fine di conferire valore, spessore, profondità e plausibilità a ciò che si dice; ciò riguarda nondimeno anche i santi e quegli autori che, secondo la tradizione, risultano ispirati. Occorre precisare che Abelardo, sottolineando questo, non intende implicitamente presupporre un piano del discorso biblico e teologico “vero” alla stregua di una presunta real-

---

eorum quibus loquitur, preterire adone er tam ornatum quam proprietatem sermonis contenere, si absque ad intelligentiam facilius poterit pervenire» (*Prologus* 1, 89-90; tr. it., p.46).

<sup>58</sup> «In bonis doctoribus tanta docendi cura sit ut verbum quod, nisi obscurum vel ambiguum, latinum esse non potest, vulgi autem more sicut dicitur ut ambiguitas obscuritates videtur, non sic dicatur ut a doctis sed potius ut ab indoctis dici solet. Si enim non piguit dicere interpretes nostros de sanguinibus, quoniam senserunt ad rem pertinere ut eo loco pluraliter enuntietur hoc nomen quod latina lingua singulariter tantum modo dicitur, cur pietatis doctorem pigeat imperitis loquentem ossum potius quam os dicere, ne ista sillaba non ab eo quod sunt intelligatur? Quid enim prodest locutionis integritas quam non sequitur intellectus audientis, cum loquendi omnino nulla sit causa si quo loquimur non intelligunt propter quos, ut intelligant, loquimur? Qui ergo docet, vitabit verba omnia quae non docet» (*Prologus* 1, 90; tr. it., p. 47).

<sup>59</sup> «Pleraque enim apocrypha ex sanctorum nominibus, ut auctoritatem haberent, intitulata sunt» (*Ivi*, 1, 91; tr. it., p.48).

tà empirica “oggettivamente accertabile” (creando così i presupposti per un ardito positivismo *ante litteram* – riguardante oltretutto il “mistero”, ovvero ciò che nel quadro del linguaggio biblico si esprime non di rado in modo allegorico e iperbolico): simile espressione di realismo ingenuo sarebbe in contrasto con la sua impostazione di base improntata alla ricerca, come s’è visto, della coerenza interna al discorso; egli dunque conferisce valore alle *autoritates* a condizione che esse, in maniera ragionevole e “ragionata”, rendano il discorso, a vari livelli e in vari contesti, plausibile; donde diversi livelli di plausibilità semantica e anche normativa:

Che meraviglia dunque se anche dai Santi Padri diversi scritti siano talvolta presentati più per l’opinione che per la verità? In modo accurato ciò deve essere oggetto di discussione, poiché su di essi si dicono cose diverse, sia ciò che prescrive il precetto sia ciò che va inteso come remissione di indulto o come esortazione alla perfezione, affinché cerchiamo rimedio alle difficoltà che si presentano a seconda della differenza delle intenzioni. Invero se vi è un precetto, dal generale al particolare, esso è rivolto o a tutti in modo comune o in maniera speciale ad altri. Son soggetti a distinzione anche i momenti e le cause di dispensa, poiché spesso ciò che in un dato momento è concesso, in un altro è visto come proibito; e ciò che più spesso è declinato secondo il rigore, talvolta è bilanciato dalla dispensa. Questi casi poi occorre che nelle istituzioni dei decreti ecclesiastici o canonici vengano distinti. Si ritrova altresì soluzione perlopiù facile alle controversie se possiamo sostenere le parole nei diversi significati dai diversi autori poste da tali istituzioni. Il lettore diligente avrà cura di risolvere simili controversie a partire da tutti questi modi pre-detti negli scritti dei santi<sup>60</sup>.

Un importante corollario di questa impostazione è che, nella prospettiva abelardiana, non esiste “la Verità” concepita ontologicamente ma la sua espressione, per così dire, situata e dunque inquadrabile solo in chiave metodologica e logico-epistemologica. Abelardo si mostra, da questo punto di vista, interessato alle “cornici semantiche”, “dialogiche”, “espressive”, da cui origina, anche dialetticamente<sup>61</sup>, quella specifica espressione della verità che, pur volendola concepire come *una* e con la “v maiuscola”, non si dà *d’emblée* una volta per tutte e nella sua autoevidenza e interezza; donde il suo carattere plurimo e sfaccettato, finanche frammentario, che dischiude il cammino imprevedibile e avvincente della ricerca.

#### 4. Brevi osservazioni conclusive.

Alla luce di quanto osservato, possiamo rilevare che la prospettiva di Abelardo è non già *razionalistica*, volta dunque a concepire la *ratio* nella sua autosufficienza e come facoltà atta a dar

<sup>60</sup> «Quid itaque mirum si a sanctis quoque patribus nonnulla ex opinione magis quam ex veritate nonnunquam prolata sint aut etiam scripta? Diligenter et illud discutiendum est, cum de eodem diversa dicuntur, qui a praecepti coartationem, qui a indulgentiae remissionem vel a perfectionis adversitatis quaeramus re medium. Si vero praeceptum est, utrum generali san particularis, id est ad omnes communiter an ad aliquos specialiter directa. Distinguenda quoque tempora sunt et dispensationum causae, quia saepe quod uno tempore est concessum alio reperitur prohibitum; et quod ad rigorem saepius praecipitur ex ecclesiasticorum decreto rum vel canonum maxime distingui necesse est, Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperitur si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus. His omnibus praedictis modis solvere controversias in scriptis sanctorum diligens lector attentabit» (Ivi I, 96; tr. it., p. 56).

<sup>61</sup> Per alcuni critici degli anni Trenta, come Allan John McDonald, il metodo dialettico abelardiano, che si esprime nel *Sic et non*, viene «visto – osserva Allegro – come un lontano antecedente della dialettica hegeliana, a motivo della priorità data al *magister* medievale al momento negativo come condizione fondamentale del procedimento della conoscenza» (Giuseppe Allegro, *op.cit.*, p. 76); se è vero quanto rileva Allegro, cionondimeno la lettura offerta da McDonald del significato abelardiano di razionalità tutto ci fa pensare salvo che una sua visione hegeliana di tale facoltà o attitudine umana: «il termine razionalismo e razionalista non son stati di certo usati nei loro significati moderni, che denotano la priorità della ragione sulla conoscenza e la sua supremazia sull’autorità di tutti i tipi, ma come strumento da cui la conoscenza è acquisita, e come indicatore del suo contenuto; ed di nuovo, in questo senso limitato, come l’indicatore della rivelazione e del suo mezzo, la divina Scrittura» (*Autorithy and Reason in the Early Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford-London, 1933, p. 125).

vita ad una fondazione “forte” della conoscenza, bensì *razionale*, ovvero tesa a ricercare l’orizzonte di senso in ogni contesto discorsivo. Di più, la ragione è concepita in chiave “strumentale”; quasi alla stregua di uno strumentalismo *ante litteram*<sup>62</sup>; ciò significa che anche la tradizione, lungi dall’esser concepita come “deposito sapienziale statico”, da accettare supinamente, è una dimensione dinamica della ragione stessa. Tutto questo appare più evidente allorché, con riferimento ad altre opere abelardiane, ci si concentra, come osserva Poole, sul «problema della relazione tra conoscenza umana e rivelazione, tra ragione e fede (che troviamo sviluppati) in tre trattati teologici (..); nell’opera *De Trinitate* condanata a Soissons nel 1121, nella edizione rivisitata di quell’opera conosciuta come *Theologia Christiana*, e nella *Introductio ad Theologiam*»<sup>63</sup>; la centralità di tale relazione, che consiste nel privilegiare l’orizzonte della ricerca anziché quello della ‘fondazione ultima’ e della cristallizzazione dogmatica della Verità, incoraggia a conferire alla ragione un significato ed una valenza dinamiche e immanenti; la “ratio” appunto come calcolo e osservazione situati, come osservazione partecipante, come dialettica *in fieri*. Possiamo dunque rintracciare nel *Sic e non* un invito, implicito, a concepire “razionalmente” – ossia in modo distaccato e avveduto – il rapporto con la ragione, e non già “razionalisticamente”, conservando dunque quella smania di chi deve ricapitolare e fondare il sapere nelle sue molteplici manifestazioni. In tal senso la prospettiva di Abelardo è una prospettiva immanentistica: il valore ed il significato della ragione si inscrivono in specifici contesti operativi; non già, dunque, ragione *a priori* ma ragione *in fieri*.

Tale visione della ragione forse giustifica anche la presenza di quegli elementi cangianti, opachi e non facilmente inquadrabili cui si accennava in via preliminare. Ad un rigore metodologico, difatti, non corrisponde un vero e proprio disegno sistematico: il *Sic et Non* si articola come un insieme di *quaestiones* legate sì tra di loro da principi di coerenza ma non al punto da suggerire l’appartenenza di ciascuna ad un discorso unitario, finanche disegno unitario. Dopotutto Abelardo privilegia la *pars destruens* (concepita invero come la *pars construens* attraverso la dialettica, la ricerca l’interrogarsi continuo) che è tipico del “cercatore della verità”. Tale atteggiamento metodologico – che abbiamo visto essere ‘dubitativo’<sup>64</sup> – non può non bandire la sistematicità e dunque preludere alla continua opacizzazione dei confini del campo d’indagine; donde, talora, anche uno spirito necessario di approssimazione: non di rado Abelardo, ad esempio, fa riferimento a nozioni di matrice aristotelica senza che vi sia in lui un vero e proprio rigore filologico atto ad appurare se *quella* o *quell’altra* nozione siano o meno state realmente formulate da Aristotele<sup>65</sup>, ed esattamente in quei termini; al contrario, vi è solo, genericamente, un riferimento a nozioni aristoteliche – o ad una idea cangiante di aristotelismo, derivante un po’ dal senso comune e della cultura dell’epoca – che gli consente di proseguire nei suoi itinerari argomentativi. Dopotutto il riferimento a tali nozioni, o anche nozioni d’altro tipo, sono funzionali unicamente alla comprensione di quello specifico dominio discorsivo, ossia quanto basta a orientarsi nella situata speculazione.

<sup>62</sup> Come è noto, somma esemplificazione dell’indirizzo strumentalistico (o naturalistico critico) del Novecento è John Dewey, la cui opera più rappresentativa è senza dubbio *Logic. The Theory of Inquiry*, Henry Holt & Co., New York, 1938; tr. it., *Logica. Teoria dell’indagine*, Einaudi, Torino, 1949, *passim*; non che la prospettiva di Abelardo si possa assimilare a quella di Dewey, tuttavia, alla stregua di questo, egli vede nella ragione lo ‘strumento’ finalizzato all’ampliamento della conoscenza e non già una facoltà imbalsamata e ipostatizzata.

<sup>63</sup> Reginald Lane Poole, *Illustrations of the history of mediaeval Thought and Learning*, Williams and Norgate, London, 1884, p. 138 (sulla dirompenza che l’opera di Abelardo ha anche nel campo della formazione teologica cfr. Id., *The Exchequer in the Twelfth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1911, p.53).

<sup>64</sup> «il dubbio – osserva Mazzarol – come mozione di ogni ricerca, ossia un’interrogazione sul perché del dato oggettivo; dubitando infatti se ne cerca e dimostra la validità» (*op.cit.*, p.26).

<sup>65</sup> Come osserva Ballanti, «Tommaso riscoprì Aristotele, non Abelardo. E Abelardo non aveva riscoperto Aristotele prima di lui; non avrebbe potuto farlo, per la disinformazione ancora regnante nel suo secolo; come tutti, ne aveva letto qualche pagina aiutandosi con Boezio e Prisciano. Ma anche avesse potuto leggerlo riga per riga, forse neppure in quel caso lo avrebbe riscoperto; forse lo avrebbe reinventato, come fece di fatto, unico Peripatetico anomalo fra tanti interpreti e commentatori. Se ci appare il più fedele di tutti, la causa non è la mancanza di informazione ma la sovrabbondanza di genio: per lui l’aristotelismo non fece testo, ma spunto. Fra tutti, lui solo al suo tempo era un Aristotele, non un aristotelico» (*op. cit.*, p.174).

## Profili simbolico-politici dell'attività di monasteri, cenobi e abbazie nell'età nuova

**Carmela Bianco**

Fu Jean Leclercq – negli anni del centenario bernardiano e nell'orizzonte di una più generale ripresa degli studi patristici e monastici –, a proporre l'espressione "teologia monastica" per indicare la produzione ed il pensiero teologico elaborati nei Centri monastici medievali, e non solo, che raggiunse il suo apice nel corso del secolo XII<sup>66</sup>. All'ipotesi di Leclercq, si affiancarono presto le conferme di Henri de Lubac e di molti altri che consacrarono quell'etichetta, lasciando da parte le critiche mosse inizialmente dal domenicano Gille Gerard Meersseman<sup>67</sup>.

L'individuazione di una tale specifica teologia – che si aggiungeva alla consolidata e più nota figura della *teologia scolastica* – autorizzava, sul piano della ricostruzione storica del passato, a dare un diverso contenuto ai dibattiti che si susseguiranno nei secoli che corrono tra Agostino e Tommaso, al punto che qualcuno, proprio su questa base dell'esistenza di una *theologia monachorum*, giunge ad ipotizzare il possibile prolungamento della stagione patristica (solitamente chiusa dagli esperti col tardo-antico e, al più tardi, col VI-VII secolo), fino all'età nuova, ovvero almeno fino a Bernardo, prima di Cîteaux e poi iniziatore dell'esperienza di Clairvaux, cioè fino all'intellettuale-monaco che assurgerà ad emblema di una felice stagione di nuove esperienze intellettuali e religiose, fino alle soglie dei dibattiti universitari e della redazione delle *Summae* di teologia formalmente intesa. In qualche modo, la produzione biblico-teologica elaborata nei centri monastici e nei cenobi, oltre che della storia della teologia, fa anche parte di un più ampio movimento di ordine sociale e politico, tipico di una stagione "nuova" della filosofia occidentale, che la storiografia specialistica vede all'opera fin dal neo-platonismo, neo-stoicismo e neo-pitagorismo, in vista del superamento della stessa etichetta, ormai desueta, di *età di mezzo*<sup>68</sup>.

Nel flusso vitale che porta a picchi e cadute nel corso del secolo della *teologia dei monaci*, c'è una sorta di "luogo comune" che caratterizza sia i nuovi esperimenti di riforma monastica, sia il ripensamento creativo del passato culturale, remoto e prossimo. Il suo nome è "riforma", linguisticamente gestito con i termini di *conversio*, di *reditus* e, per quanto riguarda i monaci, con l'atteggiamento esistenziale (che è anche pubblica professione d'impegno) di obbedienza, povertà e verginità radicali, che caratterizzano le loro scelte di uomini e donne di un'era controversa per la società e per la chiesa. Un grande movimento, questo, messo in moto già da papa Gregorio VII, a partire dalla prima metà del secolo XI, che, nel corso del primo secolo del secondo millennio, interessa sempre di più buona parte dei chierici, dei monaci e dei laici e prelude anche al periodo dei Vittorini.

In sostanza tutti coloro che, prima di altri, avevano maturato l'esigenza di rinnovamento delle strutture ed istituzioni ecclesiastiche, ereditate dall'epoca carolingia, consegnano alle generazioni successive queste problematiche, che a loro volta preludono all'innovazione, e perseguono il rinnovamento delle persone e delle istituzioni. In particolare, le evidenti confu-

<sup>66</sup> In merito, cfr. J. Leclercq, *L'archétype clarévallien des traités de saint Bernard*, in «[Scriptorium. Revue internationale des études relatives aux manuscrits](#)», a.10, v.10, n.2, (1956), pp. 229-232; cfr. anche Id., *Le Christ-moine*, in: «[Studia missionaria annual published by the Faculty of missiology, Gregorian University](#)», 33 (1984), pp. 403-11.

<sup>67</sup> Cfr. J. Leclercq, *L'archétype clarévallien des traités de saint Bernard*, cit.; cfr. anche Id., *Le Christ-moine*, cit., pp. 344-90.

<sup>68</sup> Cfr. P. di Giovanni, *La storia della filosofia nell'età nuova. Dal III secolo al XIII secolo*, FrancoAngeli, Milano 2016.

sioni pubbliche tra potere temporale ed azione spirituale, come si vede per esempio nella *lotta per le investiture*; lo smembramento del potere pubblico, che privava la Chiesa di un sostegno che spesso le sarebbe servito per agire nella storia in nome di Cristo; la progressiva ascesa socio-politica di un'aristocrazia laica, con il parallelo svilimento della carriera ecclesiastica che, in diversi casi, si riduce a lotta per l'accaparramento di feudi e di benefici appetitosi...: ecco soltanto alcuni degli aspetti più rilevanti, sul piano sia teologico che politico, che sollecitavano molte donne e uomini di Dio a contro-movimenti di riforma.

### 1. Incroci tra teologia e politica nel claustro

Va osservato, quindi, in questa produzione peculiare della *theologia monachorum* - che essa nasce all'interno di monasteri e di cenobi, ma anche in luoghi di aggregazione di canonici che si assoggettano a una *regula* comune -, che i tradizionali aspetti spirituali, liturgici e teologici della riflessione sulla dottrina cristiana s'incrociano spesso con temi e problemi di ordine più squisitamente sociale e politico. I testi prodotti in questi ambienti possono essere letti, quindi, sia come parte integrante di una storia della teologia e della filosofia dell'età nuova, sia attraverso la specifica lente della filosofia politica e del diritto, maggiormente interessata oggi alla *simbolica del potere*, cioè alle teorizzazioni circa lo Stato, le forme di governo, la gestazione di quelli che saranno poi teorizzati come diritti umani, i rapporti di forza che vengono pensati o praticati dai poteri in campo, che si muoveranno sempre di più tra società politica (forme monarchiche che s'interrogano sulla genesi del potere, forme oligarchiche e prime avventure cittadine in alcune zone dell'Europa in cui l'economia feudale viene abbandonata più precocemente...) e *societas christiana* (il peculiare *regimen* della cristianità deve risolvere i problemi dei rapporti tra esponenti della gerarchia, soprattutto pontificia ed episcopale, e laici che sono stati investiti di potere politico o per motivi dinastici, o per designazioni a metà tra il modello feudale e il modello ecclesiastico).

In questa chiave, gli stessi discorsi apparentemente soltanto speculativi e, in particolare, teologici (che, dall'età tardo-antica in poi, sono diventati prevalentemente trinitari e cristologici), svolti dai monaci e dai loro abati (valga per tutti il caso, come si vedrà, di Anselmo d'Aosta al Bec), oppure dai superiori delle Congregazioni di canonici regolari (valga per tutti il caso dell'abazia di Saint-Victor, su cui pure si ritornerà) aprono degli scenari diversi e suggestivi, di cui è possibile cogliere alcune linee di tendenza e, in particolare, identificarne, insieme con i nuclei di contenuto e i problemi, anche la capacità di ripensare l'eredità culturale (perfino sociale e politica) remota e prossima, nonché di mettere a punto la cosiddetta *lingua speciale* degli intellettuali cristiani. Tale lingua, in un processo di de-semantizzazione e di ri-sematizzazione delle antiche formule di fede, riformula non soltanto i contenuti di fede alla luce degli armamentari di ordine classico e filosofico, provenienti dall'antico e dal tardo antico, ma, insieme, fa intravedere i possibili prodromi di quelli che, in età moderna diventeranno temi generatori di un più ampio ripensamento di concetti con rilevanza giuridica, sociale e politica, quali sono quelli di autorità, di potere, di dinamiche sociali, di riconsiderazione della soggettività umana, sia singola che aggregata.

Di qui l'interesse non soltanto da parte degli storici delle dottrine e degli storici delle idee teologiche, ma degli stessi studiosi di diritto e di politica, molto interessati ai riverberi antropologici e sociali di alcune peculiari, e spesso polemiche, dottrine teologiche. Si pensi, soltanto per esemplificare, ai riverberi sociali delle dottrine della comune dignità degli esseri creati, per cui non si dà nessuna possibilità, secondo alcune teorie, di praticare forme di schiavitù nel lavoro o in altri ambiti di assoggettamento della persona umana ad altri esseri umani. E ciò nonostante il successo della teoria politica di Aristotele, che spesso dettava legge in quei contesti teologici. In particolare, i teorici della simbolica politica<sup>69</sup>, sulla base della nozione di

---

<sup>69</sup> Domenica Mazzù, *Ragione e ragioni della simbolica politica*, in Carmela Bianco-Antimo Cesaro (a cura di), *Colonne ofitiche*, Luciano editore, Napoli, 2013, pp. 11-18.

*coscienza liminale*<sup>70</sup>, vanno oggi alla ricerca di possibili nuovi *assi del mondo* (*axes mundi*), che si vanno elaborando proprio nei *claustris*, ovvero nei nuovi contesti aggregativi monastici, cenobitici e, più ampiamente canonicali. Tali assi, infatti, si ritiene che siano in grado di esprimere, come in uno specchio, il vissuto di intere civiltà geoculturali, che così possono essere ri-esaminate attraverso i tanti micro-simboli e miti religiosi e civili, consegnati dagli intellettuali nei loro scritti, anche quelli finora inventariati come elaborati dottrinali e teologici. Difatti, nelle culture stanziali tipiche dell'Occidente, la tipologia più significativa, ovvero quella della città-tempio, sembra rivelare una concezione sacrale a pieno titolo, in quanto fondata sulla stabilità e sull'immutabilità.

La conseguenza di questa peculiare metodologia di simbolica politica, se applicata anche ai prodotti della teologia di questo periodo "nuovo" in esame potrebbe, dunque, evidenziare qualche sorpresa, solo che si riesca a ritrovare, tra le radici remote e prossime dei prodotti letterari, elaborati nel cenobio o nell'abbazia canonica, non soltanto il tragitto compiuto dal dibattito teologico (in particolare trinitario e cristologico) e i tracciati della parallela discussione logica (così presente nei trattati *De Trinitate* e *de Eucharistia* almeno a partire dal secolo XI in poi), ma anche i segnali di un diverso asse del mondo in gestazione, per esempio scovabile, al di là delle rioghe e dei codici, nel luogo specifico in cui prende vita una determinata produzione letteraria, o anche nei simboli specifici di cui tale produzione fa uso (o, come aveva insegnato Agostino, *fruisce*). A siffatta indagine, si presenta di volta in volta il tema, il luogo, il riferimento, il desiderio... che diverrà progressivamente un *asse del mondo*, appunto. Così, se «nella visione imperiale romana, che più correttamente dovrebbe definirsi di *res publica* imperiale, l'*axis mundi* è semplicemente Roma... come luogo, come monumento, come memoria, come istituzioni e costumi, come continuità di poteri e generazioni che si riconoscono in un'*auctoritas* unificante, quella dei padri e del *mos* che la legittima e la tramanda»<sup>71</sup>, bisognerà chiedersi quale sarà il luogo-monumento-memoria-istituzione e prassi tipico della civiltà espressa dalla *theologia* di monaci e canonici regolari fin dal soglio del secolo XII.

Tutto si svolge anche nella stagione delle diverse riforme del monachesimo benedettino, quindi dei Vittorini e dei Cisterciensi, dei Certosini e dei vari polloni del claustrum benedettino, nonché nelle diverse e nuove forme di aggregazione tra membri del clero.

Ora, si dovrà ricordare che il nuovo asse, insieme simbolico e politico, che aveva preso forma è certamente, almeno in Occidente, in primo luogo il *monasterium* che, nei secoli di Chartres e del Bec, si andrà sempre più riconfigurando, per esempio a *Saint-Victor de Paris*, in *abbazia* con un'evidente ri-significazione dei suoi abitanti (oblato ragazzi e giovani, novizi, chierici, consacrati e laici), che li porta tutti, soprattutto gli intellettuali e gli scrittori, a una sorta di re-interpretazione dei luoghi e dei modi stessi di essere dell'antico *claustrum* di tipo proto-benedettino. Detto altrimenti, a Chartres prenderà corpo un movimento di rinnovamento interno al benedettinismo che riconfigura non soltanto le ore e gli spazi del giovane novizio o del monaco, ma modifica anche le attese di fondo, il modalità di configurare la propria cella (*cella coelum*), il modo d'impiegare il tempo al di fuori della contemplazione e dell'orazione.

Rispetto all'adagio ecclesiastico-giuridico *duo sunt genera christianorum: clerici* (costoro sono "riservati" per il divino ufficio e dediti alla contemplazione e orazione) *et laici* (gli altri cristiani appartenenti al *popolo* di Dio) – affermato, sulla base di un testo antico d'incerta derivazione, nel *Decretum Gratiani*<sup>72</sup> – le forme di vita cristiana si vanno infatti arricchendo, particolarmente nell'Ile-de-France, di nuovi soggetti, a volte membri del clero, a volte laici, i quali ardono di amore di Dio e vogliono trovarlo, attraverso nuove forme e nuovi modi, ma con gli antichi mezzi dell'orazione, del canto dei Salmi e della contemplazione liturgica, ma anche con i nuo-

<sup>70</sup> Giulio M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica* I, Franco Angeli, Milano, 2006, in particolare pp. 19-33; Id., *Propedeutica alla simbolica politica* II, Franco Angeli, Milano, 2010; Id. *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano 2011, in particolare pp. 13-64.

<sup>71</sup> Id., *Speculum Symbolicum I. Allegorie vissute. Axis sui. Gioco*, Artetetra Edizioni, Capua, 2014, p. 74.

<sup>72</sup> G. Sebastianelli, *Praelectiones iuris canonici*, Lit. Spellani, Romae 1895-1896, pp. 5-6. In merito, cfr. E. Zanetti, "La nozione di 'laico' nel dibattito pre-conciliare". *Alle radici di una svolta significativa e problematica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998 (tesi Gregoriana; serie Diritto canonico 28).

vi mezzi della strumentazione logica e, in particolare, con la ragione, una delle due ali mediante le quali l'aquila razionale del ricercatore può volare verso il vero.

Integrandosi con la dottrina e la tradizione, questo nuovo tipo d'intellettualità, assoggettandosi ad una *regula vitae* (che forse rappresenta anche la mitizzazione scritta dello scopo, insieme spirituale e materiale, dell'istituzione) prepara formule rigorose che danno nuova energia, in particolare, sia al dibattito dottrinale che a quello antropologico. Lo si vede, ad esempio, nell'accesa discussione circa il costitutivo formale della *persona*, così rilevante, come si vedrà, per accostarsi – talvolta *sola ratione*, talaltra *cum ratione* – al mistero trinitario (come pensare l'unità dell'essenza e, insieme, l'esser Padre-Figlio-Spirito di Dio) e cristologico (come mantenere nell'unico Gesù la divinità e l'umanità), ma anche al mistero speculativo della persona umana e delle stesse creature angeliche, che vengono appunto pensate in termini personali. In verità, già con la *Regola di Agostino* e, ancora di più, con la *Regola di Benedetto* il piano della costituzione ecclesiale occidentale si era arricchito di un altro luogo-simbolo, il *monasterium*, un ambiente (insieme luogo fisico e stile di vita qualificato dall'*orare et laborare*) che interponeva, tra clero e laicato, se non proprio un terzo cetto, almeno una sorta di nuova allegorizzazione socio-religiosa, di fatto finendo per svuotare il referente originario, non soltanto della *ecclesia*, ma anche della *civitas* precedente, e poi ri-contestualizzandolo alla luce di un *immaginabile*, com'è stato chiamato dai teorici della simbolica politica, in cui accadeva la fusione tra realtà cosce e inconscie sotto un nuovo registro. Analoghi percorsi riprendevano vigore mediante l'istituto dei *Canonici regolari*, il cui nucleo evangelico originario cercava di risalire addirittura alla "vita apostolica" della prima comunità cristiana di Gerusalemme, com'è descritta negli *Atti degli Apostoli* (At 4, 32-33). L'essere esponenti del clero, ovvero della gerarchia sacra, poteva comportare derive di ordine economico e politico che una *regula* – così sembrava ad alcuni – avrebbe potuto ridurre al rango di rischi, senza comportare cadute. *Sanctitas* e *clericatus* caratterizzano queste atipiche organizzazioni di chierici e presbiteri, spesso uniti al proprio vescovo, che svolgono attività pastorale come gli altri preti, e che tuttavia, non essendo assoggettati a una *regula di tipo monastico o abbaziale*, sono denominati membri del *clero secolare*. Le comunità di Canonici Regolari del Medioevo sorsero e si diffusero in tutta Europa, ma con il compito dell'Ufficio corale nelle principali chiese. Tra le prime regole adottate, le più note e diffuse furono quelle di S. Crodegango di Metz (712-766) e quella di Aquisgrana, promulgata nell'anno 816, fino all'approvazione ecclesiastica del Sinodo Lateranense del 1059 (la voce profetica, che alla fine richiama un'ennesima tradizione agostiniana, è allora quella di Ildebrando di Soana, poi papa Gregorio VII). Le varie comunità di canonici soggetti a una regola (abbazie, priorati, prepositure, monasteri, canoniche) furono poi comprese sotto la denominazione di Ordine dei Canonici Regolari di S. Agostino, con una sorta di ritorno, sotto altre forme, dell'antica forma agostiniana di monachesimo. L'abbazia di San Vittore di Parigi diviene in qualche modo la capofila di tal "nuovo" modo di vivere cristiano e culturale, insieme con l'abbazia di St. Maurice e l'ospizio del Gran S. Bernardo in Svizzera, o con le abbazie austriache, come quella di Novacella-Neustift, oggi a un tiro di schioppo da Bressanone.

Queste nuove realtà, indagate unitariamente da quella che potremmo chiamare una *coscienza liminare* – in cui cioè percezioni sensibili ed esperienze imponderate del profondo si fondono e si con-fondono – avevano potuto dar luogo a dei miti potenti, come quello, già accennato, che faceva della cella un cielo, o, della vita comune liturgica delle abbazie, un'espressione della stessa *sanctitas* battesimale, oppure il mito del claustro, un'entità autosufficiente anche sul piano dell'approvvigionamento edell'economia, in cui la "segregazione" rispetto al mondo della città nascente non avveniva de-localizzando l'ambiente di dimora dei congregati, ma in un nuovo modo di vivere la città, senza tradire i consigli evangelici della povertà, dell'obbedienza e della castità. Nell'avvicenda dell'esperienza monastica, cenobitica e, più ampiamente, regolare di tipo occidentale, se riletta alla luce della *simbolica politica*, svolgono un gran ruolo anche dei miti e dei tipi apparentemente di sapore soltanto dottrinale o liturgico. Così, un gran ruolo era stato certamente svolto dal documento fondativo del *monastero* occidentale, ovvero dalla *Regola di san Benedetto*<sup>73</sup>. Opportuna-

<sup>73</sup> Benedetto da Norcia, *Regola commentata*: PL 66, col. 0215-0932 D.

mente collocabile nel contesto storico-ecclesiale del suo tempo, qualificato da un fervido processo di mitizzazione socio-politica e socio-religiosa – che puntava ad una vera e propria “mitizzazione” della produzione monastica, quasi facendola diventare un vero e proprio *mitismo* – la Regola si rivela appunto come un mito di fondazione, insieme, della *città religiosa* e della *città politica*. Rispetto alla possibilità, sempre in agguato, di una *paratassi diabolica*, che avrebbe finito per scindere e confondere l’essere sociale precedente, che parlava di un tramonto pressoché globale della *civitas compattamente cristiana*, il *Maestro della Regola*, con il suo appello “Ausculta, fili”, al futuro *monaco*, non domanda altro che di aprirsi ad una nuova *militanza* religiosa e politica, il cui vero Re è Cristo e il cui luogotenente terrestre è l’Abate.

Si tratta, in sostanza, non soltanto di dettare, con i consigli e i suggerimenti degli anziani, regole riguardanti i ritmi del sonno e della veglia, della preghiera e del canto, del lavoro manuale e del culto, ma anche di aiutare a decostruire la collettività (nelle sue forme di cenobio, di convento o di abbazia), come un assetto in crisi, e a ricostruirne gli oggetti religiosi in maniera alquanto diversa dalla tradizionale modalità, che aveva più tollerato che accettato delle figure né clericali, né laicali, sia femminili che maschili, che si votavano all’obbedienza, alla povertà e alla verginità, pur non abbandonando la città. La determinazione di uno stile di vita cristiano qualificato da una *regola comune*, configurata attraverso i *precetti del Maestro*, domanda fin all’esordio di essere accettata volentieri da coloro che entrano, soprattutto chiede di esser portata ad esecuzione in maniera efficace da tutti, per sempre, fino alla morte. Si tratta, in definitiva, di rinunciare alle proprie determinazioni volitive, per obbedire al vero re, che è Cristo, per il quale il monaco militerà e nel cui “tabernacolo” (che diviene sinonimo del monastero) egli vorrà abitare fino alla fine terrena.

Non si riconoscono, forse, qui già le forme di un’allegoria sociale? È tipica dell’allegoria sociale, infatti, la costruzione di un sé collettivo, da riempire con un *modello conformatore*<sup>74</sup>. Bisogna mettersi perciò, insiste la Regola, alla *scuola del servizio*, cioè abitare ed operare nel monastero (che l’antico e minuzioso commentatore precisa, distinguendo tra cenobio e monastero e differenziando queste forme dalle eremitiche, che sono a loro volta delle modalità isolazioniste), dove si dimorerà fino alla fine dei propri giorni<sup>75</sup>. Il commentatore della *Regola* si affretta anche a puntualizzare che altro è il vivere sotto una regola così come interpretata da un abate, altro è il vivere da anacoreta (sulla scia dei biblici Elia, Eliseo, Giovanni Battista, e sulla scia di Paolo e Antonio), o anche il vivere da eremita, anche se, significativamente ai nostri fini, egli sembra propendere per un unico *genere* di vita da monaci, le cui differenze si articolano sotto quel genere, come nelle classificazioni logiche<sup>76</sup>. E tuttavia, da anacoreti o da eremiti, da cenobiti o da monaci, da canonici o da semplici chierici, tutti coloro che varcano il claustro o l’abbazia, dichiarano di voler correlare terra e cielo, manualità e spiritualità, meccanica e metafisica, terra e cielo, ovvero configurano un nuovo *asse del mondo*. La Regola, non a caso, viene configurata da San Benedetto come *maestra di vita*, ovvero si auto-propone come un modello originario a cui rifarsi, quasi come una *scriptura sacra*, che consente di poter mettere mano ad una possibile grande trasformazione, che è sempre sia religiosa che sociale. Ad essa di cuore ci si deve assoggettare e di essa l’abate è come la “bocca”, anche se egli si deve servire, per ulteriori precisazioni, del consiglio dei più anziani<sup>77</sup>. È sintomatico che l’elenco delle buone opere da compiere per adempiere la Regola negli ambienti del monastero, cominci con il Decalogo biblico e proceda con le indicazioni relative al corpo (*corpus castigare; ieiunium amare*), poi con le opere di misericordia corporale e spirituale, fino ai dettagli della vita quotidiana. Il tutto condensato in ben 72 precetti, tutti fondati biblicamente. Tali precetti sono significativamente chiamati, dal testo della Regola, *strumenti dell’arte spirituale*<sup>78</sup> (*ars* che si addiziona, in qualche modo, alla grammatica, dialettica, logica, aritmetica, geometria, musica e astronomia, ovvero alle *artes trivii et quadrivii* risalenti alla classificazione di Marziano Capella). I 72 precetti – come

<sup>74</sup> Giulio M. Chiodi, *Speculum Symbolicum*, cit., p. 51.

<sup>75</sup> Benedetto da Norcia, *Regola commentata*, PL 66, col. 218 C.

<sup>76</sup> Ivi, col 249 A.

<sup>77</sup> Ivi, coll. 287-288 A e B.

<sup>78</sup> Ivi, col. 298 A.

già avveniva nella puntigliosa enumerazione dei rabbini ebraici, ai quali il Maestro della Regola si rifà nel proprio *argomentare pressoché infinito* – sono da attuare fino al termine dell’esistenza in quell’*officina* cristiana che è ormai diventato il *claustrum*, che accoglie laici e membri del clero i quali vogliono raggiungere la perfetta carità già da questa terra. La Regola benedettina parlava anche dei doveri sotto la rubrica dei *gradi di umiltà* da perseguire, di cui il primo è, sintomaticamente, *l’obbedienza senza indugi*<sup>79</sup> (non si obbedisce in maniera trepidante, non tardi, non in modo tiepido, comunque lo si fa senza mormorazione e senza mai obiettare un *no*). Seguono la taciturnità, l’umiltà nei suoi vari (e numerosi, secondo il commentatore) gradi, l’ufficio divino notturno, le vigilie e altri minuziosi dettagli sulla lode perenne, la preghiera, il canto dei Salmi e la vita liturgica. Anche l’analitica parte disciplinare della Regola, che giunge perfino a determinare le ore e i periodi per il rifocillarsi (con le relative penitenze o astensioni), si chiude ribadendo l’obbedienza, a riprova della “fondamentalità” di quest’aspetto, per costruire un centro di riferimento identitario e insostituibile, un luogo consacrato insomma, che non è più un luogo qualsiasi, ma parla davvero di nuovo *asse del mondo*. Certamente, la Regola – che ha inteso costituire un ordinamento da osservarsi da parte di ogni aderente al claustrum – configura l’iniziazione alla vita monastica come una sorta di ri-approfondimento personale della stessa iniziazione cristiana e delle sue tappe. L’obbedienza del “recluso”, le difficoltà della vita comunitaria, la disciplina, le varie tappe della formazione, lo stesso abbigliamento monastico (abito, cocolla), non fanno, tuttavia, altro che portare il cielo alla portata della terra, o anche di consentire, a chi sta quaggiù sulla terra, di dotarsi di ali per volare come un’aquila. E lo realizzano col riprendere l’antica tradizione della Chiesa delle origini, che preparava, allo stesso modo, i suoi figli al Battesimo, per adattarli alla condizione di vita claustrale, che è tendenzialmente perenne, anche se fa previsioni circa l’eventuale ri-ammissione di coloro che abbiano lasciato la vita cenobitica e siano usciti da quelle sacre mura. I mezzi scelti dal Patriarca dei monaci d’Occidente per costruire una nuova *civitas Dei* in terra sono, in definitiva, gli stessi che la Chiesa già offriva ai suoi catecumeni e neofiti: il Salterio, la Scrittura, la Professione di fede, la Preghiera del Signore. Benedetto, infatti, non pone molto in rilievo l’aspetto penitenziale e ascetico del monaco. La vita monastica si presenta, ai suoi occhi, come uno stile di militanza cristiana, con tutte le caratteristiche di un vero e proprio catecumenato postbattesimale, che richiede perciò una scelta radicale per la vita nuova in Cristo, di cui la Regola e, con essa, l’abate diviene la voce storicizzata. Lo stesso cenobio era considerato da Benedetto come il luogo del prolungamento di quella tenda nel deserto, dove il popolo di Jahvè incontrava il suo Dio e ne ascoltava la voce, ora ripetuta 72 volte nei precetti della Regola. La comunità cristiano-monastica, e più ampiamente regolare, si raduna quotidianamente attorno alla Parola di Dio e al magistero dell’abate, facendone esperienza nel deserto di ogni giorno, per chi seguiva Gregorio Magno facendola, in qualche modo, crescere con chi la legge. La Regola, piuttosto che fornire indicazioni su uno stato di vita, sembra voler preferibilmente descrivere i ritmi di una cittadella auto-sufficiente, anche nei beni essenziali e nelle attività lavorative, in maniera che il monaco non debba vagare all’esterno; pur essendo aperta alla visita dei poveri o di altri, si ribadisce che la caratteristica del luogo dev’essere tale che *non sit necessitas monachis vagandi foras*<sup>80</sup>. Effettivamente, nello specchio del testo della Regola, s’intravede una potente costruzione religiosa e sociale.

## 2. Esiti socio-politici del processo di riforma degli stili cristiani di vita

È ormai iniziato un processo che a volte viene definito “riforma culturale”, i cui esiti e la cui effervescenza si possono ben percepire, ad esempio, nel vagare di persone (*clerici vagantes*, ma anche laici) tra secolo XI e XII, tutte alla ricerca di una sede adeguata, in cui poter approfondire la preparazione culturale e, soprattutto, poter trovare una “sede esistenziale”, possibilmente sotto la guida di un maestro rinomato. Si può spiegare così la ricerca di un Anselmo (1033 o 1034-1109), il quale viaggia in Borgogna, Francia, Normandia, fino a che trova l’abbazia bene-

<sup>79</sup> Ivi, coll. 349-350, n. 169.

<sup>80</sup> Ivi, coll. 899-900 C-D.

dettina del Bec, in Normandia, dove insegna Lanfranco di Pavia e dove egli stesso diventerà priore dopo la traslazione di Lanfranco. Il rapporto tra il priore e i “sudditi” al Bec è ancora quello della *Regula magistri*, come si può vedere dal Prologo del *Monologion*, laddove Anselmo mette come in scena alcuni confratelli i quali lo «hanno pregato spesso e con insistenza di scrivere per loro, come esempio di meditazione, certe cose che avevo loro esposto»<sup>81</sup>. Così, «Anselmo vive interamente nel primo ambiente (*monastico*), ma viene giustamente ritenuto il “padre” del secondo (*scolastico*). In realtà, la sua straordinaria vicenda speculativa mostra chiaramente che la teologia “monastica” e la teologia “scolastica” non sono affatto alternative, né incompatibili, se condividono la stessa idea di fondo: l’indagine puramente razionale è una possibilità implicata dall’essenza stessa del pensiero cristiano; a rigore, anzi, è un dovere»<sup>82</sup>.

Nella costruzione potente di una nuova spiritualità, che è anche la fondazione di un nuovo *axis mundi*<sup>83</sup>, è sempre più all’opera un nuovo dovere, accanto a quelli dell’obbedienza all’abate, della rinuncia a beni propri, della castità verginale: è il dovere della *ratio*, talvolta della *sola ratio*. E questo allo scopo di capire, in qualche modo, la stessa *fides*. Non è un caso che sia nel *Monologion* che nel *Proslogion* la soluzione adottata non disdegna i ritmi diurni e notturni della preghiera e del canto dei Salmi, ma introduca anche un modo di procedere speculativamente rilevante, descritto appunto come *sola ratione*. Il riferimento alla Scrittura e perfino alla tradizione filosofica (che in quegli anni è dominata dagli indirizzi platonizzanti, attraverso la mediazione di Agostino e, ancora di più, di Boezio) è in qualche modo subordinato al reperimento della dottrina soltanto *mediante la ragione*.

In altri ambienti diversi da quelli del Bec, come a Cluny, questo criterio del *sola ratione* viene declinato, da altri religiosi con altre accentuazioni spirituali, in maniera conflittuale e polemica. Pietro il Venerabile, abate di Cluny, ci parla delle ultime attività svolte in quell’abbazia dal Maestro Pietro Abelardo (1079-1142) il quale, fin da giovane, aveva preferito anteporre le armi della dialettica ad ogni altro insegnamento filosofico<sup>84</sup> ed era apparso ad altri commentatori più pii soltanto come lo sfrontato oppositore di Guglielmo di Champeaux, già troppo esposto, nell’opinione comune dei monaci, ai “mezzi diabolici” della logica. Del resto, non si trattava di altro che della continuazione della *vita militare*, già suggerita dalla *Regula benedettina*, oppure incentivata dai movimenti di riforma, che avevano riportato in auge la regola di sant’Agostino. Solo che ora, nella stagione nuova, la lotta avveniva sotto la forma della disputa logica e teologica e i comandanti di squadra erano i priori e gli abati.

Ormai nell’allegoria sociale, costruita nei luoghi monastici e abbaziali del secolo XII, mediante la produzione della teologia oltre che dei ritmi della veglia e della preghiera, sta entrando di forza la logica, o meglio sta accadendo l’ultima fase di essa, che sul piano civile comporterà l’esito di una produzione normativa che sia compatibile non soltanto con la natura umana, ma con l’argomentazione coerente. In sintesi, si tratta della diffusione dei testi dialettici tardo-antichi, in particolare degli *Analitici secondi* e degli *Elenchi sofistici* di Aristotele. Questo avviene più decisamente, forse, nell’ambiente di Chartres (quello di Guglielmo di Conches e di Bernardo di Chartres), luogo particolarmente legato alla teoria della *anima mundi* (risalente al *Timeo* platonico). Ma il testo emblematico di questo vero e proprio spostamento di asse, all’interno della complessa panoramica dei secoli XI-XII, in parte collegabile a Chartres e in parte allo stesso Abelardo, è il *Libro dei sei principi*, la cui attribuzione a Gilberto de la Porrée è oggi ancora indecidibile. Esso è, infatti, come il precipitato della forza della logica all’interno dell’e-

<sup>81</sup> Anselmo d’Aosta, *Monologion*, a cura di Italo Sciuto, Rusconi, Milano, 1995, p. 45.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> In questo medesimo filone, di lì a qualche decennio, si va preparando un’altra potente visione del mondo, che si coagulerà intorno alla genesi dello spirito moderno di laicità. Se qualche studioso di Ockham troverà un nesso preciso tra insegnamento filosofico e teoria politica, al punto che certi scritti polemici di Ockham rifletterebbero l’individualismo metodologico dell’autore e si risolverebbero, in ultima analisi, nell’elogio di un anarchismo distruttivo delle gerarchie ecclesiastiche e sociali, un criterio in parte analogo andrebbe, forse, applicato per rileggere gli scritti di secoli precedenti, come del XII, anche per opere non dichiaratamente polemiche, come può essere un trattato *De Trinitate*. In merito cf. G. De Lagarde, *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge*, Nauwelaerts, Paris-Louvain, 1956-1970, 5 voll.

<sup>84</sup> P. Abelardo, *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, Pierre Abélard. *Historia calamitatum*, Paris 1979, tr. it. di N. Capelletti Truci, in Abelardo ed Eloisa, *Lettere*, Einaudi, Torino, 1979, p. 3.

laborazione teologica degli ambienti claustrali e abbaziali<sup>85</sup>. Alla logica *antiqua* subentra, in questi stessi luoghi di preghiera e di lavoro, la *logica nova*, preludio della *logica modernorum*. Ma, con essa, tramonta anche la cosiddetta *aetas boetiana*, le cui idee-cardine persistono comunque nel loro impianto e nelle loro definizioni e classificazioni, ma cedendo il posto a nuove istanze e rielaborazioni, che sono logiche, classificatorie e teologiche, ma anche culturali, sociali e persino politiche.

Spesso lo spostamento di asse simbolico comporta anche lo spostamento del centro sacrale della *societas* precedente, come avverrà nel mondo moderno, dove accadrà, appunto, come dicono i teorici della simbolica politica, un chiaro rovesciamento o capovolgimento assiale addirittura contro, piuttosto che a favore, del sacro<sup>86</sup>. Non si contano infatti, proprio nella modernità, i tentativi di disconoscimento e di riconoscimento del "sacro" come fattore catalizzatore della vita sociale<sup>87</sup>.

Anche nella nuova stagione basso medievale, che pone le premesse della società pre-moderna – ovvero nella stagione rappresentata dai secoli della *theologia* di cui stiamo dicendo –, questo processo di de-localizzazione accade senza giungere al fenomeno dell'eclissi totale del sacro, mai trapassando bensì, piuttosto, tras-locando. Nelle abbazie benedettine della Francia del nord l'aula liturgica cede progressivamente il posto agli armadi della biblioteca, cambiando così la *topica* della cultura; certo, si corre, si lavora, si pena, si dedicano pur sempre tutte le forze per trovare, in nuovi luoghi e nuovi libri, *il volto del Signore*. Egli è insieme la figura del *Deus revelatus*, ma anche del potere che traccia i codici dell'esistere e detta quelli del credere, a partire proprio dai codici biblici, morali e politici che vengono ricopiati e trascritti, studiati e rielaborati amorosamente. È una ricerca non soltanto monastica e abbaziale, ma anche clericale, nel senso che spesso gli abati e i monaci provengono da scuole gestite dai canonici delle cattedrali o dai canonici regolari.

È il caso di Ugo, il quale, originario del territorio di Ypres, avrebbe ricevuto la prima formazione ad Hamersleben (Sassonia) presso i *Canonici regolari*, appunto, per poi fondare una sua *schola* presso l'abbazia di Saint-Victor a Parigi, a cui diede uno specifico statuto intellettuale e culturale nel suo *Didascalicon*<sup>88</sup>. Davvero, nel processo di dislocazione simbolica generale, la novella Atene si sta spostando definitivamente nell'Europa latina, dopo esser passata per la Grecia e per Roma, fino ad approdare in Francia (*de translatione studii usque Parisium*)<sup>89</sup>, dove, proprio a San Vittore, un Riccardo potrà elaborare addirittura quella che i moderni hanno chiamato *teoria sociale della Trinità*, quasi un potente mito di fondazione trinitaria della socialità umana, o anche di configurazione della persona come esistenza strutturalmente in relazione<sup>90</sup>. Il fondamento delle prove di Dio sta, per il trattato di Riccardo nella sua necessità (per cui non mancheranno certamente le prove argomentative) ma, poiché lo *stultus* (che comanda, come si ricorderà, anche il *Proslogion* di Anselmo) è sempre in agguato, ecco ora il *phreneticus* delle pagine trinitarie di Riccardo. Il *frenetico* è, piuttosto che uno sciocco, uno che non sa andare oltre la propria testa (*post caput*), quindi un povero di mente, che il teologo cerca, appunto, di "legare" con le sue convincenti, estreme, necessitanti, ragioni: l'unità della sostanza divina e la pluralità delle persone potrà così apparire *evidenter, evidentius, evidentissime*. Ma ogni guadagno razionale dovrà pur sempre cozzare contro l'indicibile ed il *misterico* che svolge, nell'orizzonte simbolico, il ruolo di punto prospettico, che in seguito – quando accadrà il nuovo capovolgimento dell'asse simbolico-politico – segnerà, dopo essere stata predominante la figura del *Deus absconditus*, il predominio della figura del Principe, o quella della sovranità statuale, o anche delle scelte ideologiche proprie della stagione liberale.

<sup>85</sup> G. de la Porrée, *Libro dei sei principi*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Francesco Paparella, Bompiani, Milano, 2009, Introduzione, pp. 19-21.

<sup>86</sup> Giulio M. Chiodi, *Speculum Symbolicum*, cit., p. 139.

<sup>87</sup> Ivi, p. 150.

<sup>88</sup> Cfr. Ch. H. Buttner, *Hugonis de Sancto Victore. Diascalicon. De studio legendi* (Studies in Medieval and Renaissance Laint 10), The Catholic University Press, Washington, 1939. Lo scritto è risalente intorno al 1125.

<sup>89</sup> Cfr. P. Vignaux, *La filosofia nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1990, p. 4.

<sup>90</sup> P. Vignaux, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 41.

Nella stagione della *teologia dei monaci* svolge, per ora, ancora un compito e ruolo rivelativo un ordine divino, anche grazie alla spiritualità di tipo monastico e cristiano che allora vige, che non è disponibile ancora ad essere sostituita da un punto di vista volutamente terreno, che cioè *superiorem non recognoscit*. Si prenda su questo punto, sempre a titolo esemplificativo, Ruperto di Deutz – *oblato* fin da bambino (come prevedeva l'antica *Regula benedettina*) all'abbazia benedettina di san Lorenzo in Liegi – il quale, per quantità di opere, è secondo soltanto ad Agostino, che resta il grande “dominatore” della filosofia e teologia del Medioevo basso, oltre che delle nuove forme di vita regolare tra membri del clero<sup>91</sup>. Ora, però, Ruperto si mette a scrivere di teologia e di esegesi soltanto al termine di una dolorosa crisi spirituale, in cui hanno un certo peso proprio gli aspetti sociali e politici, se soltanto si ricorda che la crisi risale all'antagonismo col vescovo e feudatario di Liegi, dal quale Ruperto non volle ricevere l'ordinazione fino a quando il prelado non si riconciliò con papa Pasquale II, nel 1108. Nel pieno della lotta per le investiture, la cui controversia, come si ricorderà, verteva sul primato (più teologico o più politico?), dell'investitura a vescovo (*per anulum aut per baculum?*) era ritenuta da quel chierico più rilevante della sua stessa sacra ordinazione. Anzi, il suo mettersi a rimediare e a scrivere sul testo biblico – a cui egli accede, ritenendo di aver ricevuto dall'alto il dono dell'esegesi (è lo Spirito che, solo, consente di interpretare la Bibbia, come ragiona tutto l'indirizzamento monastico), è quasi un voler cercare conferme rivelate a quelli che sono i nodi del vivere sociale e familiare del suo tempo.

Da Ruperto, che pure è un gran logico, i “dialettici”, che dimorano nei nuovi claustrum, sono giudicati pericolosi rappresentanti di una “teologia” che avrebbe voluto allontanarsi dalle semplici fonti evangeliche a favore della grammatica e della retorica. Ma queste prese di distanza ci danno meglio il senso del profilo politico, oltre che strettamente dottrinale, di quelle discussioni, che sembrano quasi dei *corpo a corpo*, anche se avvengono a distanza e mediante la circolazione di lettere, codici, chierici e monaci. Difatti, lo stesso rimanere sempre in monastero, dove la fonte, che è Cristo, disseta più delle fontane degli uomini, veniva detto da Ruperto in polemica con altre forme di vita, a suo avviso troppo compromesse con la vita dei centri urbani e delle prospettive meramente umane ed economiche.

È in questa luce che si può cogliere meglio una certa dissonanza tra quanto accade negli *scriptoria* e nelle biblioteche dei monasteri e quanto comincia ad accadere, invece, negli altri tipi di *scholae* – altri luoghi rilevanti ai fini della costruzione del simbolico politico – i cui esiti si avranno, nel secolo seguente, con la genesi della *Universitas docentium atque studentium*, che sarà l'esperienza della Parigi universitaria, quale ricaviamo, tra l'altro, dal suo *chartularium* di regole, riti accademici e liturgici, obblighi e modi d'insegnare. E tuttavia, dissonanza non significa mai alternativa. Ed ecco un ambiente sintomatico, come la scuola di San Vittore, eremitaggio non lontano da Notre Dame, ma sulla riva sinistra della Senna. È questo il luogo – di preghiera e di lavoro – in cui, nel 1108, si ritirò Guglielmo di Champeaux con alcuni discepoli. Il noto maestro parigino, qual era stato l'arcidiacono Guglielmo di Champeaux, volle infatti istituire un eremitaggio dedicato al martire San Vittore, ma anche una scuola, che, per oltre mezzo secolo, sarebbe diventata un movimentato centro di studi, in cui poter soddisfare il bruciante desiderio di Dio attraverso la lettura e il pensiero, oltre che la veglia e la preghiera salmodica. Questa comunità adottò appunto lo stile di vita cristiano dei cosiddetti *chierici regolari*. Si trattava pur sempre di *clerici* (uno dei *duo genera chirstianorum* dell'antico adagio) che, tuttavia, decidevano ora d'intraprendere una certa vita comune, soprattutto di condividere una *regula* comune, che ne ritmava la giornata liturgica, spirituale, ma anche le attività diurne e notturne, soprattutto quelle di studio e d'insegnamento. Ma San Vittore non fu mai, neppure all'inizio, un luogo chiuso, un *claustrum* (che, l'abbiamo visto, nella tradizione della regola benedettina, comunque non lo era già in origine); anzi Guglielmo vi iniziò da subito la scuola interna aperta agli studenti esterni, avviati a metodi diversi da quelli che circolavano nella coeva tradizione monastica.

<sup>91</sup> Cfr. A. Magoga, *La teologia di Ruperto di Deutz*, in *Il mondo delle scuole monastiche. XII secolo*, a cura di I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma, 2010, pp. 79-135.

Nel 1113 Guglielmo venne eletto vescovo di Chalons, per cui a San Vittore la guida fu assunta da Gilduino, il quale ottenne dal re di Francia, Luigi VI, ampie dotazioni per la nuova comunità, che in tal modo assunse la configurazione definitiva di abbazia di *Canonici regolari di San Vittore*. Qui, chi cerca i segni di nuovi assi del mondo, noterà subito la notevole importanza – piuttosto che dell’aula liturgica con i suoi preposti –, della biblioteca e, soprattutto, del suo *armarius* o bibliotecario. Il trasferimento dei luoghi e la loro centralità, ricordiamolo, ha sempre a che fare con la simbolica politica, la quale osserva, ad esempio, come la biblioteca, invece che l’altare, significa anche il poter/voler cercare nella letteratura e nella filosofia, per trovare con modalità nuove, lo stesso Iddio che viene pregato e a cui si eleva la salmodia. Scriverrà Ugo di San Vittore: «La Sapienza divina è desiderabile più di qualsiasi altra cosa perché essa è la manifestazione del bene supremo»<sup>92</sup>. La felicità sta appunto nell’incontrare questo bene supremo, non materiale, e questo avviene mediante l’incontro con la propria anima, incontro mediato dalla letteratura e dall’istruzione. La biblioteca consente un percorso faticoso, ma ordinato e metodico, per trovare il nuovo vero *axis mundi*.

A San Vittore giunge anche Ugo, di origine probabilmente fiamminga, il quale vi si tratterrà fino alla morte, avvenuta il 1141. Detto “alter Augustinus” o “anima Augustini”, Ugo redige la sua *De arte legendi* o *Didascalicon*, che è un vero e proprio discorso del metodo suo e dei Vittorini, abbastanza innovativo sul piano dell’ordine dei saperi, seppur in continuità con l’agostinismo spirituale e culturale della tradizione. Difatti, la *philosophia* vi si trova divisa in quattro parti (teoretica, pratica o etica, meccanica, logica) – e questo è in continuità con la sapienza cristiana –, ma viene conferita alla scienza un valore in sé, cioè non più solo in riferimento all’interpretazione biblica<sup>93</sup>. Nei primi tre libri sono esposte le indicazioni relative alle origini e agli inventori delle *artes*, i libri che conviene leggere, il modo di avvicinarsi correttamente ad essi, ovviamente sulla base di Boezio, di Cassiodoro e di Isidoro di Siviglia, ma, attraverso questi comuni *maestri di pensiero*, anche di Ovidio, Virgilio, Orazio e dell’*Asclepio* e perfino di Giovanni Scoto Eriugena (il cui *De divisione naturae* ha, però, maggiore successo in *Chartusia*, Chartres, dove si persegue un ulteriore filone della cultura e spiritualità benedettina). Segue poi la già descritta divisione della filosofia, in cui tutti i saperi umani sono collocati all’interno di un sapere più vasto, il cui apice è la scienza divina o *theologia*, che qui non è ancora la *sacra doctrina*, ma più semplicemente l’apice della filosofia teoretica, così come teorizzata già da Aristotele, che ha per oggetto lo *intellectibile*, cioè il puro intellegibile. Tuttavia, nella classificazione delle scienze del *Didascalicon*, gli ultimi tre libri approdano allo studio della sacra Scrittura, il cui approfondimento indispensabile giustifica anche lo sforzo di erudizione a cui si deve sottoporre chiunque conduca la vita nelle mura e negli orti di San Vittore.

Viene, di fatto, non soltanto tracciato un metodo di lavoro, fatto come a scalinate gerarchiche verso l’alto, ma anche proposta una nuova modalità per approdare al Dio, di cui il consacrato è comunque innamorato e per cui arde nell’anima, ripetendo in sé il dinamismo dell’amore, che è quello stesso della divina Trinità. In essa, scriverà perciò Riccardo, ovvero nell’eternità, una prima persona non presupporrà nulla oltre se stessa, a cui ne occorre, quindi, “per forza” un’altra uguale, così come si richiede che essa ami e che sia amata; e, affinché l’amore comune dei due non resti chiuso, sarà necessaria, in modo stringente, ancora un’altra persona. Dal Padre ingenerato ed eterno si origina, insomma, un *condignus* e, dall’amore tra i due, procede il *condilectus*, lo Spirito. Nel flusso quasi marino della divinità – *divinitatis unda* – si dà una vera e propria *affluentia amoris*, generata dal Padre, che ridonda sul Figlio e, a sua volta ridata al Padre – *tam effluens quam influsa* –, essa viene infine ricevuta nello Spirito santo<sup>94</sup>.

Mentre siamo di fronte a un ambiente nel quale avviene evidentemente una delle prime affermazioni dell’autonomia del sapere di tipo empirico, rispetto a quel libro che la tradizione presentava non solamente come parola di Dio, ma come una sorta di *summa* di tutto quanto dev’essere saputo e pensato da uno che cerca Dio, sta anche avvenendo a San Vittore una rico-

<sup>92</sup> Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, I, 1.

<sup>93</sup> Per il percorso metodologico di Ugo, cf. A. Ascione, *Ugo di San Vittore. Pensare cercando Dio*, Luciano editore, Napoli, 1995.

<sup>94</sup> P. Vignaux, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 41.

struzione della struttura elementare del sé, in cui, cioè, la soggettività di colui che cerca, è interdipendente con la sua realtà mitico-religiosa (la Trinità e il suo essere tripersonale). In questo modo, ciò che vale per un singolo soggetto, colui che cerca con i luoghi e gli strumenti del proprio tempo, può valere, nei limiti della struttura assiale, anche per la collettività intera di San Vittore, dei suoi centri “figli” e, con essi, con tutti i centri nei quali si cerca Dio, in una sorta di cerchio rivelativo, che si stabilisce tra alto e basso, mentre è dal basso che la logica, la filosofia e le armi concettuali vanno ingaggiando la loro lotta, o anche la loro militanza terrestre funzionale al cielo. Ovviamente, come già aveva insegnato la tradizione medioplatonica e neoplatonica, qui *philosophia* è sempre anche *theologia*, o ricerca razionale dell’uno oltre l’essere. In sostanza, la teologia è parte della filosofia teoretica, è scienza dello *intellectibile*, mentre l’intelligibile è oggetto della matematica ed il *naturale* è oggetto della fisica.

### 3. In nome della rinascita

Ugo, il primo dei grandi Vittorini, è un abate che mostra grande stima per la storia, basilare come un alfabeto da cui ricavare, come si fa con il miele da un favo, le verità della fede che la Scrittura trasmetteva da secoli. Per studiare siffatto alfabeto, al di là delle differenze di fedi, ci si può far aiutare anche dalla scuola rabbinica, fondata da Rashi a Troyes, che permette un accostamento agli stessi originali biblici. All’ambiente dell’esegesi rabbinica farà ricorso anche il personaggio che più c’interessa in questo saggio, Riccardo di San Vittore, che probabilmente se ne lascia influenzare anche nei numeri dei capitoli e dei libri del suo *De Trinitate* (sei libri, ognuno di venticinque capitoli). Allievo diretto di Ugo, di cui fu successore fino alla morte, avvenuta nel 1173, Riccardo comporrà opere che eserciteranno molti influssi sia nell’ambiente vittorino, sia in quello dei Cisterciensi (un altro dei tanti polloni della riforma benedettina), sia, più tardi, dei Francescani, esponenti di uno dei due rami Mendicanti che prenderanno vigore, anche universitario, sia a Parigi che a Oxford, come anche a Napoli e a Padova, a partire dai primi anni del Duecento. Se ne potranno vedere anche gli influssi di lungo periodo soprattutto su Pier Giovanni Olivi, sulla mistica renana di Eckhart, Tauler e Ruusbroec, a riprova della potenza delle costruzioni assiali. Ugo e Riccardo sono, in definitiva, dei singoli, ma sono anche un luogo-simbolo, San Vittore appunto. Ugo, Riccardo, Acardo (+ 1170 o 1171), Gualtiero, Goffredo (+ dopo il 1194)... , del resto, sono soltanto alcuni dei tanti nomi che stanno concorrendo a tratteggiare questo notevole filone umanistico e personologico, nonché sociale ed economico, che caratterizzerà in seguito la stessa ricerca socio-politica della modernità e della contemporaneità, seppur in un diverso processo che, dalla teoria sociale della Trinità di un Riccardo, quasi scendendo dal cielo in terra, potrà costruire, sotto un gergo ancora apparentemente biblico, un *Leviatano* tutto terrestre.

È nelle pagine di questi Vittorini che già si disegnano, insomma, sia i temi metodologici della divisione delle discipline, sia quelli logico-linguistici dell’esatta formulazione della *dottrina*, o professione di fede, sia quelli teologici del modo maggiormente idoneo per parlare della Trinità e del Cristo, sia anche, almeno in filigrana, attraverso la riconfigurazione dei rapporti sociali e dei luoghi, anche i temi della dignità, dell’autonomia, dell’autodeterminazione e della relazione, provocati dalla stessa previa riflessione sulla Trinità, in cui la solitudine di un *uno* deve coesistere con la pluralità dei *trini*, in un processo in cui l’autonomia della persona è chiamata a riconoscere la solidarietà ontologica e teologica con gli altri esponenti delle specie umana, che, nei nuovi claustris, pregano e studiano cercando Dio.

Gli storiografi del Medioevo, nel corso del Novecento, hanno talvolta segnalato le diverse “rinascite” che hanno preceduto il definitivo trionfo dell’umanesimo-rinascimento nei secoli XV e XVI, che sarà, tra l’altro, oltre che un trionfo delle arti e della letteratura, anche un successo di rilevanti temi socio-politici che condurrà, per esempio, alla maturazione degli importanti trattati *de dignitate hominis*, preludio a tutte le dichiarazioni dei diritti umani<sup>95</sup>. Il criterio storiografico della continuità tra epoche e istanze culturali<sup>96</sup> richiede di smussare i confini

<sup>95</sup> Per questa parte, farò ampio riferimento a G. D’Onofrio, *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. II, La grande fioritura, Casale Monferrato, 1996, pp. 9-72.

<sup>96</sup> Chi scrive lo ha già visto a proposito del tassello relativo alla genesi pre-moderna del concetto di persona in Gio-

tra epoche storiche e, dunque, di sottrarre al solo periodo moderno il carattere di “rinascimento” strettamente inteso, segnalando per esempio l’altrettanto grande rinascita carolingia avvenuta nel corso del IX secolo, oppure quella rinascita che qui più c’interessa da vicino, ovvero quel rinnovamento filosofico, teologico e politico del dodicesimo secolo.

Nel flusso continuo di eventi ci sono, tuttavia, come dei momenti di passaggio, dei significativi episodi di grandiosa ed innegabile efflorescenza culturale. E questo accade già nel pieno del Medioevo, in questo senso da caratterizzare come stagione di un vero e proprio “preludio della modernità”, non certamente di stagnazione dell’effervescenza antropologica e politica. Certamente, negli anni del basso Medioevo, come in nessun’altra epoca la mediazione della cultura classica sarà così intensa e diretta come nel secolo XIII, nel corso del quale si staglierà la posizione di Tommaso d’Aquino. Ogni moto di approfondimento della dottrina, della spiritualità, della teorizzazione circa i poteri, della meditazione teologico-filosofica va, dunque, sempre collegato a solide radici, e queste sono da trovare comunque nelle regioni intellettuali dei secoli precedenti. E non soltanto negli intellettuali più grandi, ma anche nei cosiddetti minori e, in particolare nei loro *scriptoria* e *scholae*, nei loro centri di religiosi e di cultura, nei chioschi e nelle scuole, di cui si è accennato. È in questi luoghi, infatti, che venivano rimediate la linea agostiniana, quella boeziana, quella pseudo-dionisiana, quella gregoriana, ovvero almeno i quattro principali filoni di riflessione che convergono in quella che è ritenuta l’effervescenza culturale dei più grandi centri del secolo XII.

Se il filone della riforma gregoriana del monaco Ildebrando inciderà non poco sulle strategie di riforma del clero (di cui un peculiare esempio sono, nel XII, le aggregazioni tra membri del clero nei collegi canonicali, come a San Vittore e, nel XIII, la genesi degli ordini mendicanti), quelli dell’agostinismo (insieme indirizzo culturale, ma anche stile di vita regolare) e dell’impostazione boeziana (su cui torneremo a lungo nel prosieguo di questo saggio) rappresentano quasi una lunga, persistente *aetas*, che preme nel disegno della via individuale, ma anche in quella della *civitas hominis*. Agostino e Boezio rappresentano infatti, nella rinascita del secolo XII, sia un sistema dei rapporti tra città di Dio e città degli uomini, sia un modo di articolare fede e sapere (credere e comprendere), sia soprattutto una grande strumentazione di tipo logico-argomentativo che spiega i grandi interessi logici di un Pietro Abelardo, sia l’uso di linguaggi formali nei trattati trinitari che, alla messa a punto di Boezio circa la definizione di persona, dovranno continuamente rifarsi, per capire in che modo definire la persona, in maniera tale che la definizione sia congrua non soltanto per gli esseri umani e per gli angeli, ma anche per i tre nell’unico Dio.

Tutto questo fervore, inaugurato nel secolo XII e pervenuto all’inizio del XIV, approderà quasi alle soglie dell’età moderna e del “rinascimento” formale delle teorie politiche e teologiche. Ma esso, prima che a Cluny o San Vittore, appariva già delineato in pagine di serio rigore speculativo, com’erano stati i *Libri carolini* del IX secolo, oppure il *De divina omnipotentia* di Pier Damiani. Le stesse controversie teologiche tardo-caroline, o i contributi scientifico-teologici dell’età degli Ottoni, letti, come si sta proponendo, nella chiave della continuità, sembrano dei flussi in avanti che generano la tappa di “rinascita” del secolo di Riccardo e dei seguenti.

Su altro versante, anche la partecipazione rinnovata dei laici alla vita spirituale ed il grandioso incremento delle vocazioni monastiche (moltissimi lasciano, in questo periodo, il mondo, alla ricerca di luoghi di pacificazione e di contemplazione, oltre che di santificazione, portandosi tra le mura dei monasteri riformati e delle abbazie) è per noi un ulteriore segnale di raccolta dell’effervescenza dei tempi precedenti, che spesso implica sviluppo, ma anche regressione. Le abbazie, che nel frattempo sono anche dei sistemi di potere agricolo e immobiliare, devono insomma anche fare i conti con il nascente pragmatismo borghese, con l’accentuarsi dell’importanza riconosciuta ai fattori economici ed ai valori del mondo del lavoro, che comunque sono stati “regolati” anche come ritmi propri della vita dei monaci o dei religiosi. Nella stessa diffusione dei movimenti ereticali non è difficile riconoscere un’altra delle conse-

---

vanni Duns Scoto in Carmela Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Franco Angeli, Milano, 2012.

guenze della emergente, ma insieme anche diminuita, capacità di controllo che era stata per un buon periodo rigidamente esercitata dalla gerarchia ecclesiastica. Se si guarda alla rivalità tra i vari centri monastici, spesso riformati, nell'ottica descritta, il confronto serrato tra Cluny e Cîteaux, non è soltanto irrigidimento critico su posizioni dottrinarie, che fanno da alimento a polemiche non sempre fruttuose sul piano speculativo, ma anche diverso modo di *militare* al servizio di Cristo, stando ancora nei conflitti di questo mondo.

Nel corso della stagione della *theologia monachorum* si dà certamente una rinascita, più evidente sul piano letterario, ma si dà anche il rischio della fissazione di *tòpoi* dottrinali e speculativi che cercheranno di prevalere e di fissare una metodologia generale per chiunque in seguito voglia fare *sacra doctrina*. La rinascita generale è innegabile, ma appare caratterizzata, come si è cominciato a vedere, dal ritorno dei classici, dal ripensamento della tradizione platonica, dal nuovo interesse per lo Stagirita; ma essa non può non fare i conti con altri fatti non esclusivamente speculativi, come si vede a volte nei codici su cui si scrivono i trattati teologici. A prima vista, i repertori dottrinali, spogliati dai maestri della scuola di Chartres o di Saint-Victor, continuano ad essere le già note sistemazioni erudite della tarda antichità (Marziano Capella, Mario Vittorino, Severino Boezio, gli enciclopedisti di età romano-barbarica, come Magno Aurelio Cassiodoro e Isidoro di Siviglia), ma la logica, come accade ad Abelardo, potrebbe anche diventare la nuova potente molla, capace di inimicare il mondo e lo stesso approfondimento di Salmi e libri biblici, come accade a San Vittore, potrebbero anche significare volontà di *fuga mundi*. Se poi si guarda bene alle cosiddette *novità* del secolo, si può verificare che molte tra esse sono, in realtà, delle riprese dell'antico e del tardo-antico. Erano già noti ed utilizzati gli insegnamenti dottrinali di ordine cosmo-teologico, solo che i nuovi abati e maestri ripensano e ripropongono, ad esempio, la teoria dei quattro elementi, la concezione di una materia informe che viene organizzata dalle forme eterne ideali presenti nel cosmo; la presenza pervasiva dello Spirito santo nell'universo; l'uomo come microcosmo... In ogni caso, l'antico materiale e le antiche dottrine sono comunque riutilizzati con nuovo interesse e nuove finalità, soprattutto quando si va – ecco la *novitas* – alla ricerca di una sistematicità speculativa di fondo. Gli stessi testi dei Padri della Chiesa – soprattutto quelli dei greci Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore – sono inventariati e classificati negli armadi delle biblioteche abbaziali, ma erano già posseduti, seppur a volte poco frequentati, dai maestri occidentali precedenti. È la loro ripresa critica e creativa che spiega quanto avviene specificamente nel corso del XII e avverrà più decisamente a partire dalla II metà del XIII secolo, all'interno di un avviato processo di contatto con il mondo del passato, anche attraverso i maestri del mondo bizantino, siriano, ebraico e arabo e le nuove traduzioni dal greco.

Questo, del resto, si era cominciato a fare a Cluny, privilegiando l'*oratio* e la *lectio* rispetto all'*opus manuum* della consolidata tradizione benedettina. La genesi remota e prossima della nuova stagione punta, nell'area cluniacense, su preghiera e contemplazione, piuttosto che su preghiera e lavoro manuale, quasi cambiando la direzione della spiritualità dalla terra verso il cielo, ma anche sollecitando altre diverse esperienze maggiormente attente ai fenomeni sociali e politici. Qualcosa di simile aveva tentato di fare Pier Damiani, fondatore, a Fonte Avellana, di una decina di fondazioni – che si uniranno a loro volta con un'altra riforma monastica, che aveva preso origine a Camaldoli (Campus Maldoli) –, per attuare un'istanza di rinnovamento voluto dal priore Rodolfo (1074-1089) il quale, a sua volta, non aveva fatto altro che propagare la riforma di Romualdo, di cui i Camaldolesi, ancor oggi come allora, si ritengono eredi. Più che monastica *tout court*, questa tradizione è da considerare eremitica, essendo in qualche modo una fusione di Fonte Avellana e di Camaldoli; ma essa diviene per noi uno spunto per sottolineare la figura polimorfa assunta da questo movimento di *conversio* (generatosi a partire dal 1059, anno del Concilio di cento vescovi, convocato in Laterano da papa Niccolò II) nel corso del periodo in cui nasce, grazie al già citato Ruperto, da un lato, e Riccardo di San Vittore, dall'altro, la problematica del ripensamento della nozione di persona, non tanto per obiettivi antropologici, bensì teologici, seppure, come si vedrà, non senza forti implicazioni sociali e politiche, oltre che metodologiche e speculative.

La *conversio* che sarà praticata dai Vittorini sarebbe incomprensibile senza quel vero e proprio parallelogramma di riforme che percorre l'intera Europa, da Vallombrosa (il cui fondatore è Giovanni Gualberto, morto il 1073) – che esibisce una concezione di tipo cenobitico e una forte componente ascetica – a Cluny e, da quest'abbazia agli altri centri monastici e culturali della Normandia, ma anche dell'Italia settentrionale, quasi in una rincorsa geo-culturale comune verso un rigore sempre più elevato. Se si ricorda che un "rigorista", come Bernardo di Clairvaux, arrivava addirittura a giudicare Cluny come un centro monastico rilassato ed arrogante, in quanto ancora troppo legato, ai suoi occhi di riformatore radicale del monachesimo d'impronta benedettina, allo sfarzo ed al lusso a mensa, ad un'arte lasciva nei templi, soprattutto ad una fame di lucro, pronta a sfruttare perfino i pellegrinaggi, si coglie in sintesi quale potevano essere le punte più avanzate di questa sentita corale rinascita, non senza le polemiche esplicite e i sordi tentativi di affossamento reciproco. La capacità di reclutare nuovi monaci tra i secolari, ma anche di far transitare monaci di altre osservanze e canonici regolari in nuovi luoghi riformati, è il segnale del fatto che non pochi credenti del basso Medioevo, anche grazie alla spinta pontificia, sono ormai stanchi dei troppi esempi di clero concubino o uxurato e degli pseudo predicatori che radicalizzano la penitenza, quindi anelano a una rinascita dell'istituzione ecclesiastica che non sia aliena dalle indicazioni del papa e ad una purificazione del clero, che dovrebbe essere richiamato esclusivamente alla *cura d'anime*, piuttosto che all'accaparramento delle rendite e all'infieudamento ai signori laici locali. Lo stesso fenomeno di "gemmazioni" monastiche in tutta Europa – "da monasteri-madri a monasteri-figlie" del centro monastico principale –, non è che la traduzione operativa di una dinamica sociale, presente per così dire, nella stessa vita trinitaria (così come viene teorizzato da Riccardo di San Vittore). Essa genera, anche sul piano geografico e storico, il superamento delle solitudini e l'attivazione di relazioni, senza tuttavia spezzare, a motivo della distanza dei luoghi, la *reciproca coesione delle anime*. I movimenti di rinnovamento nell'aggregarsi dei consacrati, come il loro scriversi lettere da varie parti dell'Europa, sono da rileggere anche come dei tentativi apparentemente rapsodici, ma, come dicono le anime dei trascinatori, ispirati dallo stesso Spirito santo, in vista di una più ampia trasformazione che dovrebbe riguardare la cristianità intera.

Nell'immaginario teologico-politico si cominciava davvero a sognare un altro possibile *axis mundi*, decentrato stavolta verso il cielo piuttosto che centrato sulla sapienza di questo mondo, se è vero che, proprio negli anni della lotta per le investiture e del movimento per la riforma morale della chiesa, si possono ancora registrare, come accade a San Vittore, non pochi *allarmi* a proposito della pericolosa congiunzione, da molti praticata, tra sapienza profana ed ispirazione biblica. In tal modo l'effervescenza riformata, mentre per piacere a Dio ha in orrore ed esecrazione i dilette mondani, mette sempre più a tema la questione del raccordo, o dell'eventuale alternativa, tra *ratio et fides*, tra vette raggiunte e raggiungibili dalla sapienza umana nella fisica, nella meccanica, nella filosofia e nella dottrina sacra e la *simplicitas* biblica. Nel corso del secolo XI un Pier Damiani si era potuto spingere ad additare l'ideale della *simplicitas fidei* che, a suo avviso, avrebbe dovuto far rinunciare alle complicazioni della ricerca umana, la quale, diventando auto-sufficiente, ha condotto ad una vita dissoluta negli stessi monasteri, rischiando di trasformarli in Gomorra anziché, come si dovrebbe, in Gerusalemme. Non bisogna illudersi, insisteva il santo, che la scienza possa consentire all'uomo di possedere il mondo. Dio solo basta e la stessa Chiesa di Roma ha deciso frattanto per la riforma, soprattutto per evitare la simonia del clero e incoraggiare forme di vita comune, che però non possono gonfiare e insuperbire, ma mediante la vita povera e obbediente, insegnino all'intera *societas* (che poi coincide, in quella teoria politica, ancora con l'*ecclesia*) di cambiare la direzione del processo di ordinazione di nuove generazioni di clero. Quando la superbia dell'intelletto s'impadronisce del campo, avvertono i rigoristi, c'è il rischio non soltanto di non comprendere più *profunda mysteriorum Dei*, ma di travisare la stessa *realtà* mondana e perfino ecclesiale e, in essa, di sfigurare perfino la comprensione della presenza sacramentale del Cristo nella sua Chiesa. Non è un caso che, in questi medesimi anni di primi esiti della riforma gregoriana ma, insieme, anselmiana e desideriana (Desiderio, poi Vittore III, era stato a sua volta un abate di Montecassino)

– si vada facendo strada una riforma che è anche di tipo economico feudale, ma non solo questo; che è anche di superamento della soggezione della Chiesa al potere laico, ma non solo questo –. Una riforma pratica e sociale, nella quale il retroterra, con i suoi toni aspri, è la controversia eucaristica, di cui si vedranno in seguito alcuni dettagli di ordine logico e metafisico, che passano da Lanfranco a Berengario e, da questi, a Guitmondo (o Guimondo).

Rinascita significa non soltanto nuove questioni controverse di dottrina (come questa sull'eucaristia, che si trapianta anche in Italia, ma in zona Normanna), ma anche interrogativi sulla direzioni culturali da preferire mentre ci si riforma. Così, nei territori tra Bretagna e Francia, disseminati di abbazie e di priorati accanto a sedi episcopali e arcivescovili, arrivano delle lettere – come quella del monaco Avesgoto, che vorrebbe inviare un giovinetto suo nipote a studiare scienza grammaticale presso Anselmo –. Quelle lettere non possono, tuttavia, non lamentarsi della fama maggiore assunta, rispetto a quello del Bec, da altri maestri, come un certo Guitmondo de La Croix-Saint-Leofroy (provenienti dalla diocesi di Evreux), poi mandato vescovo ad Aversa, contea normanna, dove resterà dal 1088 al 1095 circa<sup>97</sup>. Oltre alla questione strettamente teologica della verità del corpo e del sangue di Cristo, insomma, peraltro così delicata per la dottrina cattolica, sembrano entrare in gioco altri filoni, tipici della teologia dei monaci, che preludono ai tratti moderni della *potestas directa aut indirecta in temporalibus*. In particolare, ri-emergono i filoni risalenti ad Agostino e Boezio e, attraverso di loro, alle connessioni tra logica e teologia, tra dialettica e Bibbia, seppur all'interno del servizio di approfondimento della medesima fede e dell'istanza di raggiungere la contemplazione della verità celeste attraverso le verità parziali e finite della terra.

Il monaco “*trutinator verborum*” non viene mai esonerato dal disdegnare la perizia in campo logico e nelle altre parti della filosofia; tuttavia, anche se ricorre volentieri alle catene di parole ed ai sillogismi, non eclissa mai la propria ricerca ardente dell'Assoluto, la preghiera e il canto, la vita spirituale e l'ascesi.

*Studiosae cogitare, frequenter retractare sacramenta fidei nostrae*, scriverà il vittorino Riccardo nelle prime linee del Prologo al suo trattato trinitario<sup>98</sup>. Siamo perfettamente in linea con il “razionalissimo” *unum argumentum* circa l'esistenza di Dio nato al Bec. Esso era stato, appunto, affrontato da Anselmo in quell'abbazia, sulla scia degli insegnamenti di Lanfranco, maestro di esistenza spirituale che, tuttavia, non disdegnava le precisazioni epistemologiche e logiche e, dunque, le stesse polemiche dialettiche.

La visione gerarchica dell'ascensione, proposta da Riccardo nel suo *De Trinitate*, risente ancora, forse, della gerarcologia pseudo-dionisiana e boeziana, ma, nei nuovi termini, etici e sociali piuttosto che teologici e filosofici, di *aversio* e *conversio*, non esclude dalle possibilità della mente intellettuale l'accesso al cielo di Dio. Insomma, ciò che è oltre essere, può ben essere attinto *intellectualiter*, anche tenendo in debito conto l'apporto di Boezio, che, come ricordano gli storici del pensiero «non è solo il grande maestro di logica dell'intero Alto Medioevo (nella misura in cui il corpo della *Logica Vetus* si trova ad essere costituito, quasi nella sua totalità, dalle traduzioni e dagli scritti logici dovuti allo stesso Boezio), ma anche il principale punto di riferimento in quella che in seguito sarebbe stata chiamata filosofia prima»<sup>99</sup>.

#### 4. Conclusione

Mentre tutto questo avviene in campo dottrinale, a riprova che sono comunque all'opera potenti costruzioni di assi teorici, sul piano ecclesiastico-politico la minore età di Enrico IV consente a papa Nicola II un'altra importante piccola riforma, se non proprio in senso teocratico, almeno capace di relativizzare l'ingerenza del potere imperiale sulla designazione del pontefice e, soprattutto, di cominciare ad operare per una promozione graduale del livello morale e religioso dei vescovi. Certo, all'inizio del secolo XII saranno ancora evidenti non pochi limiti di quella riforma intrapresa: i legami tra società feudale e gerarchia ecclesiastica saranno anco-

<sup>97</sup> Dal monaco Avesgoto, in I. Biffi, *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in Anselmo d'Aosta priore e abate del Bec, *Lettere*, a cura di Inos Biffi-Costante Marabelli, Jaka Book, Milano, 1998, pp. 151-2.

<sup>98</sup> Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, prol.

<sup>99</sup> P. Porro, *Introduzione a Tommaso d'Aquino, Commenti a Boezio*, Rusconi, Milano, 1997, pp. 5-54, qui p. 5.

ra molti, i vescovi proverranno ancora per molto da famiglie aristocratiche, i gradi più bassi della gerarchia ecclesiastica non saranno neppure toccati dal radicalismo evangelico, molti capitoli cattedrali resteranno reticenti rispetto alle sollecitazioni a riscoprire la vita comune, diversi preti, chiedendo ai laici di “restituire” le chiese, in realtà mireranno ad entrare ancora in possesso di rendite generose. Eppure la riforma, lentamente, passa e si diffonde, particolarmente nelle fondazioni canonicali, che spesso si aprono all’*ordo novus*, riprendendo, in maniera più austera, una delle due regole dette di sant’Agostino. A Saint-Victor, a Prémontré, fioriscono appunto gli ordini canonicali, alcuni dei quali assai sostenuti da Bernardo, amico personale di Guglielmo di Champeaux, il già nominato fondatore dei Vittorini. Se, in questi centri monastici e canonicali, di “novità” radicale si può parlare, essa va riferita anche al nuovo ruolo delle traduzioni di testi scientifici e filosofici provenienti prima dal mondo arabo e poi dal mondo bizantino, grazie alle quali medicina, fisica, astronomia ed ottica hanno il loro atto di nascita come approcci scientifici fondati sull’esperienza diretta e, quindi, si sovrappongono ad una certa statica organizzazione mnemonica delle *artes quadrivii*. Gli autori di diversa estrazione concordano tutti nell’identificare la conoscenza teologica come punto di approdo del *curriculum studiorum* e, forse, proprio per questo, sono tutti sospinti a precisare l’identità e l’autonomia di ciascuna disciplina della conoscenza, compresa la sapienza teologica che in questi anni viene messa definitivamente a punto come “disciplina scientifica” anch’essa *praeter alias phisicas et philosophicas disciplinas*.

La *novitas* del secolo XII si risolve soprattutto nell’emergere decisivo e definitivo della coscienza dell’ormai improrogabile necessità di assicurare in modo rigoroso le strutture metodologiche della sapienza umana (sia nell’aspetto percettivo che mentale e riflessivo) in correlazione con il credere: le verità di fede non sono contro e neppure sopra la ragione, bensì sono profonde – quasi un abisso –, dunque domandano una discussione da svolgere mediante sottili investigazioni mentre esse stesse si vanno facendo più chiare per rivelazione divina. Anche se ci sentiamo più sicuri nella fede, non possiamo disperare dei mezzi sensibili e intellettivi<sup>100</sup>. Siamo, a San Vittore, quasi in presenza di una sorta di filiazione diretta dalla grande esperienza di Anselmo d’Aosta, da un lato aperta all’esigenza sistematica (mettere ordine in quanto è già stato acquisito, dando efficacia alla ricerca dei predecessori e, ancora di più della *auctoritas* biblica) e, dall’altro lato, in difficile dialogo e confronto con l’ambizione legittima di poter approfondire tutti, sia monaci che canonici, con la *ratio humana*.

<sup>100</sup> Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, l. 1, c. 1, PL col. 904 D.

# Il Metaxy: riflessioni preliminari intorno ad una nozione chiave per la filosofia delle istituzioni politiche e giuridiche

Paolo Savarese

## 1. Il campo istituzionale: profili categoriali

La *complessità* dei campi istituzionali, ricostruibile mediante l'analogia con i vettori complessi, mostra che la coniugazione di segmenti situati su assi categoriali qualitativamente distinti, si compie con il loro saldarsi in un intero. Si è delineata, così, la questione del tutto, nel senso di realtà unitaria e completa, ma ritengo che sia più esatto adottare il termine *intero*. Il problema dell'*intero* è, insieme, anche quello delle sue *parti*. Nel nesso *intero-parti* vanno dunque distinti due aspetti, peraltro interconnessi: il reciproco innesto delle *parti* l'una nell'altra e il dislivello tra le parti e l'intero, per cui questo eccede la somma e la totalità delle parti, ma non può, almeno in una misura da determinare, farne a meno. I due problemi sono strettamente interconnessi e si pongono sul piano categoriale e non su quello quantitativo. Il numero ha già dato, in tal senso, un'indicazione categoriale, dal momento che la somma vettoriale genera un vettore *complesso*, qualitativamente distinto dai segmenti orientati che lo generano e dalla somma algebrica dei loro rispettivi valori numerici. Ci si può domandare, per fare un passo ulteriore, se il piano complesso racchiuda qualche ulteriore risvolto categoriale, che poi si riflette sui vettori che giacciono su di esso. In tal caso, se è lecito l'uso euristico del vettore complesso per rappresentare altri enti, ivi compresi condotte e relazioni umane e relative costruzioni istituzionali, la lettura categoriale del piano complesso, può riservare qualche sorpresa.

In questa direzione, tenterò una riformulazione categoriale della chiave numerica che già Platone adotta per interpretare ciò che sta *metaxy*, ossia le cose finite, situate tra due estremi opposti, entrambi fuori della portata della nostra esperienza diretta, e di cui ciò che sta, appunto, *metaxy* e sottintende ed introietta la *mescolanza*<sup>101</sup>. L'uso del numero, riletto sullo sfondo delle peculiarità categoriali dello *zero* e del suo inverso, e delle sue operazioni, consente di far uscire dall'approssimazione quella nozione e di disegnare in maniera precisa i tratti caratteristici, i confini e lo statuto categoriale di ciò che si trova ed accade *nel mezzo*. Noto, *en passant*, che il modo di operare in questo contesto della chiave numerica, rende più chiara, perché la mostra in azione, quella *separatio* che configura il terzo grado di astrazione della filosofia perenne<sup>102</sup>. Poiché, inoltre, ciò che è in questione è il luogo in cui l'uomo opera con *arte e metodo* ed in cui del suo operare si depositano gli effetti, la rilettura del *metaxy* si proietta su tutta la sfera della significazione e, quindi, sulla costituzione della realtà istituzionale, sugli ordinamenti giuridici e politici, sulle stesse strutture profonde della storia umana. La possibilità di raggiungere con precisione algebrica lo statuto categoriale del *metaxy* ha implicazioni inimm-

<sup>101</sup> τ ν γ ψ σ \_ χ θ κ τ ψ χ ν τ ψ θ \_ \_ ρ σ ν γ ψ χ \_ ψ τ θ ρ ψ χ ν τ ψ ρ \_ γ ν υ , Platone, Filebo, 16e1. *Metaxy* è avverbio che possiamo tradurre con *tra* o *intermedio* e viene da *metechein*, *partecipare* ed è anche strettamente connessa a quella di *mescolanza* degli opposti. Per alcuni riferimenti v. *infra* nota 9.

<sup>102</sup> Ciò che l'uso e le implicazioni categoriali dello *zero* sposta rispetto alla posizione classica è la distinzione tra *secondo* e *terzo* grado di astrazione, ossia tra il livello e la modalità di astrazione della matematica rispetto alla filosofia prima. Lo *zero*, indubbiamente un numero, opera in sé la *separazione* dalla *quantità* e dà già accesso all'intelligibilità pura. Ho delineato in maniera rapida la nozione di *separatio* in *Diritto ed episteme, passim* (ad.es. pp. 132 n. 48, 148, 160). Per una chiara esposizione della dottrina classica dell'astrazione cfr. *Memento: les trois degrés d'abstraction*, Itinéraires, (156) 1971, pp. 11-26 (con un'antologia di brani classici sulla questione). Per l'inquadramento sia storico che teorico del problema cfr. B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di San Tommaso*, a c. di N. Spaccapelo e S. Muratore, Città Nuova, Roma 2004.

ginabili sulla lettura di tutti quegli ambiti in cui è in gioco un tessuto d'ordine non direttamente fotografabile o quantificabile, non ultimi il sapere giuridico e la storiografia.

La chiave categoriale non interferisce direttamente con la rilevazione e l'interpretazione di fatti ed eventi, non ne forza o altera in nessun modo i connotati e lo svolgimento<sup>103</sup>. Questa modalità di procedere, può chiarire le ragioni profonde che pesano sul modo in cui gli uomini vivono nel loro mondo e costruiscono le corrispettive impalcature istituzionali, sia orientandole nel verso della progressiva differenziazione sia, al contrario, in quello dell'oscuramento e della deformazione, vale a dire verso la configurazione del mondo come luogo di accoglienza e di riconoscimento, o al contrario, di menzogna e di violenza più o meno dissimulata<sup>104</sup>. L'analisi categoriale del *metaxy* consente, infatti, non solo di andar oltre il livello descrittivo o quantitativo della complessità, ma di far affiorare un ulteriore infralivello della struttura della complessità illustrata mediante i vettori gaussiani, quello in cui si giocano l'identità e l'unità di interezza di quanto può essere rappresentato da quei vettori<sup>105</sup>. Si precisa, cioè, quel profilo della complessità per cui una molteplicità sparsa si integra in un quadro d'ordine, per cui, distinguendosi da un esterno che degrada in sfondo, si stagliano alcuni elementi significativi, che si affermano come *parti* di un *tutto* o *intero*. Il vettore complesso sopra esaminato già dichiara ciò, ma è il chiarirsi della combinazione interna, non raggiungibile per suddivisione, all'ente che rappresenta, distinzione e combinazione di possibilità e unità/identità organica e organizzante, ad autorizzare l'uso stesso, altrimenti fittizio ed arbitrario, delle nozioni di *parte* e di *intero*<sup>106</sup>.

La lettura mediante la chiave numerica del *metaxy* schiude la trasposizione categoriale della relazione, altrimenti densa di tensioni difficilmente risolvibili, tra il tutto e le parti, oserei dire anche la *distinctio realis* di essenza ed esistenza, di potenza ed atto<sup>107</sup>. A partire da ciò viene possibile anche utilizzare l'isomorfismo categoriale del numero per formalizzare l'equilibrio tra quelle componenti negli enti concreti che arredano il nostro mondo. Se l'uso del numero sul piano della *separatio* rende possibile la *riduzione categoriale*, qui si fa un passo verso una *riduzione*, situata forse ad un livello di universalità minore, *essenziale*, ossia più vicina al modo in cui quegli enti entrano nella nostra esperienza e si mettono, per così dire, a nostra disposi-

---

<sup>103</sup> La non immediata interferenza tra il livello categoriale del *metaxy* e azioni ed eventi che in esso si svolgono, è del tutto in linea con il significato categoriale delle operazioni che danno lo zero e l'uno e che non interferisce in nessun modo con la struttura ed il risultato *quantitativo* di quelle medesime operazioni e, anzi, esplicitandolo, ne presuppone l'esattezza. L'esplicitazione del significato categoriale dello zero e dell'uno sarà necessario per la comprensione di ciò che prende *forma* e *numero* nel *metaxy*. Svilupperò il punto *infra*, cap. IV.

<sup>104</sup> Può essere utile, qui, richiamare la distinzione tra *astrazione* e *fare astrazione*. *Astrarre* significa prendere in considerazione, trattenere o estrarre ciò che davvero conta; *fare astrazione* l'esatto contrario, ossia ignorare, scartare il non significativo, l'inessenziale. "On *abstrait* une chose en *faisant abstraction* de tout ce qui n'est pas elle", *Memento: les trois degrés d'abstraction*, cit., p. 12.

<sup>105</sup> In questa linea, l'uso categoriale del numero, già tentato al capitolo precedente, sembra combinare le due accezioni di *astrazione* menzionate alla nota precedente, in quanto fa dapprima *astrazione* da tutto ciò che non è quantità e poi, con l'entrata in gioco dello zero, anche da questa; in tale lasciar cadere le determinazioni particolari ed anche alcune determinazioni *categoriali*, giunge ad *estrarre* alcuni profili di intelligibilità pura del reale, altrimenti irraggiungibili. In altri termini, il numero così usato opera, a mo' di *guida*, una sua propria forma di riduzione categoriale; v. *supra*, capitolo I, n. 3 s.

<sup>106</sup> Già in natura l'integrazione progressiva, che presiede all'emergenza improbabile di livelli di superiore complessità, avviene aggregando aggregati unitari di minore complessità. Nelle scienze esatte ed in particolare in biologia, per denominare la struttura unitaria è stato proposto il termine *integrone*. "... a ciascun livello [di complessità] unità di dimensioni relativamente definite e di struttura pressoché identica si associano per formare un'unità di livello superiore. Si può chiamare *integrone* ciascuna di tali unità formata dall'integrazione di sotto-unità.", F. JACOB, *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Einaudi, Torino 1971, p. 384. Il termine *integrone* (vicino a termini quali *olomero* o *sistema*) non è certo elegante, ma incisivo. "*Integrone* dice, infatti, che la storia dell'universo può essere letta come una concatenazione di integrazioni successive di materiali pre-esistenti.", C. CIROTTI, *L'applicazione del concetto di scienza nei diversi campi della ricerca*, in AA. VV. *Realismo e metodo*, a c. di R. Finamore, G&BP, Roma 2014, p. 186.

<sup>107</sup> Per un quadro d'insieme delle questioni in gioco cfr. B. MONDIN, *La Metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Ediz. Studio Domenicano, Bologna 2002, pp. 171-306.

zione. In questo ambito si potranno esaminare risvolti, che non emergono con il semplice ricorso allo zero ed all'uno, della questione del riconoscimento e di quanto ne consegue sullo strumento operativo, positivo, del diritto.

## 2. Il *metaxy*: primo approccio

La nozione di *metaxy*, rimasta tutto sommato ai margini della storia della filosofia, è invece un primo passo fondamentale per comprendere la condizione dell'uomo e della vita morale, come per chiarire lo statuto e la dinamica degli spazi in cui si estrinsecano azioni e relazioni umane, nonché i connessi processi di istituzionalizzazione. In questa linea, molto probabilmente, la nozione di *metaxy* racchiude una grande potenzialità per l'ermeneutica del diritto e della politica. Stando a Platone, il *metaxy* è la condizione dello *stare tra* termini opposti in cui cose e situazioni si delineano nella loro giusta proporzione, *secondo forma e numero*; è stare tra il *limite* e l'*illimitato*, tra l'*Uno* e l'*apeiron*. Si noti come la *forma* ed il *numero* che si condensano nel *metaxy*, alludano alla geometria ed all'aritmetica. La *medietà* risulta dalla *mescolanza* tra gli estremi, per cui tutto ciò che prende *forma* e *numero* in quel *tra* è come impastato di limite e illimitato, di *Uno* e di *apeiron*. L'accertamento dello statuto del *metaxy* dipende molto dal come vada intesa la *mescolanza*, ma il punto decisivo sta nel modo in cui si caratterizzano gli estremi<sup>108</sup>. Da una parte e sulla scia pitagorica sta l'*Uno*, preso come capostipite degli altri numeri e dotato di significato metafisico ed archetipico, estremo in cui tutto sembra fondersi, in cui forma e numero non possono non rimanere inespressi e inesprimibili. Situato all'altro estremo del *framezzo* sta l'*apeiron*, infinito o indefinito in cui forma e numero, crescendo ormai di dimensione oltre ogni limite, sfuggono alla presa conoscitiva, rompono, se vogliamo, le potenzialità della forma e si disgregano<sup>109</sup>. A sostegno della tesi per cui tale nozione, pur essendo di stampo metafisico, consente di interpretare la realtà umana, sta lo sviluppo del *Filebo*, che ne fa il quadro di riferimento per interpretare la vita morale. Si aggiunga, poi, la nota di Platone per cui, riportato nei processi argomentativi, l'ampliarsi indefinito dei margini, il muoversi sul filo di quello che potremmo chiamare *infinito potenziale*, dà luogo all'*eristica*, ossia deforma il discorso e la conversazione in chiacchiera sofistica, in cui la parola si ripiega su di sé, perde ogni legame con la verità e sgretola la stessa conversazione<sup>110</sup>.

I due estremi appaiono concettualmente, oltre che *immaginativamente*, inafferrabili ma, senza di loro, non si delineerebbe il luogo della finitudine afferrabile e definibile, della forma e del numero, ossia e appunto il *metaxy*, e nemmeno prenderebbero corpo in esso gli enti finiti. In linea interpretativa si può notare come la formulazione platonica del *metaxy* appaia strettamente dipendente dalla concezione pitagorica del numero, che assume l'*uno* come numero archetipico ed altrettanto condizionata dall'elaborazione presocratica del cd.  $\theta \_ \_ \rho \sigma \nu \gamma$ <sup>111</sup>. Ciò comporta, da una parte la debolezza dell'*uno* o, perlomeno, l'ambi-

<sup>108</sup> Questa *mescolanza* di opposti fa pensare che le questioni teoretiche discusse sotto il nome di *metaxy* siano state riprese, già a partire da Aristotele, sotto altre terminologie, come l'atto e la potenza, l'esistenza e l'essenza. Il problema, anche solo per essere impostato, richiederebbe ben altro apparato storiografico; la reinterpretazione del discorso platonico seguendo la guida categoriale del numero, in particolare delle indicazioni date dallo zero e dall'*aleph*, mi porteranno in quella direzione.

<sup>109</sup> Si noti che qui i due estremi non sono opposti nel senso in cui lo sono numeri positivi e numeri negativi, come 1 e -1 ad esempio, ma come le sponde di un fiume o le pareti di una stanza, tra cui si trova il fiume o la stanza.

<sup>110</sup> Cfr. PLATONE, *Filebo*, 16c-17a.

<sup>111</sup> Per la struttura del *metaxy* cfr. PLATONE, *Filebo*, 26b, 36d-41 ma anche *Convivio*, 202. Xxx. Per un'ampia ricostruzione di una nozione comunque complessa cfr. M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, intr. di Th. A. Szlezák, Milano, Vita e pensiero, 1993. Per la dimensione storico-politica cfr. VOEGELIN, *The Beginning and the Beyond*, cit., pp. 173-232. Cfr. BRAVO, *Teoría platónica de la definición*, Caracas, UCV, 1985, p. 239; J. SOUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Garland publishin 1987, p. 246; G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero 2003, p. 441. La nozione ritorna anche nel pensiero contemporaneo, ad esempio in Simone Weil e Hanna Arendt; di questa cfr. *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2001. Per un inquadramento cfr. G. DI SALVATORE, *L'inter-esse come "Metaxú" "Práxis"*. *Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hanna Arendt*, Giappichelli, Torino 2006. Ovviamente, non

guità dell'assunzione del primo dei numeri naturali ad archetipo e come chiave per leggere l'archetipo, dall'altra l'imprecisione della nozione di  $\theta \_ \_ \rho \sigma \nu \gamma \ ^{112}\omega \psi$ . Se volessimo sostituire l'uno e  $\theta \_ \_ \rho \sigma \nu \gamma$  con nozioni più raffinate messe a disposizione da una matematica del *limite*, calcolo differenziale tendente ad identificare e calcolare l'approssimazione progressiva appunto ad un limite, l'uno andrebbe sostituito con l'infinitesimo ( $\partial x$ ), mentre nella posizione dell'*apeiron* andrebbe posto l'inverso di questo. Ossia, ad un estremo del campo *metaxy* andrebbe posta una quantità tanto piccola da non poter più nemmeno essere apprezzata, una quantità paradossalmente sempre più piccola di se stessa e senza *termine* nel movimento verso la propria diminuzione, mentre all'altro estremo andrebbe situata una quantità enorme e sempre più grande, sempre crescente, sempre, anche qui paradossalmente, più grande di se stessa. Con questo strumento, però, non si esce dalla quantità, con la conseguenza che non si accede alla lettura *categoriale* della stessa quantità; gli estremi delimiterebbero intraquantitativamente il *metaxy* e postularne la *mescolanza* come statuto di ciò che sta *metaxy*, ossia come chiave categoriale, avrebbe poco senso<sup>113</sup>.

Per evitare le strettoie, se non le aporie, cui conduce tale impostazione, occorre sganciare gli estremi del *metaxy* dall'uno e dall'*apeiron* e rivedere i presupposti epistemologici ed ontologici impliciti nella loro lettura *quantitativa*. Per rileggere *ab imis* del *metaxy* occorre passare dalla lettura quantitativa a quella categoriale e lo si può fare adottando come guide euristiche lo zero ed il suo inverso, il numero infinito detto *aleph* dalla prima lettera dell'alfabeto ebraico  $\aleph$  e

---

ho alcuna pretesa di ricostruire il problema dell'uno e del molteplice in Platone, né di inserirmi nel dibattito storiografico sulla questione.

<sup>112</sup> Se formalizziamo algebricamente la concezione platonica del *metaxy*, ne ricaviamo la prova che la sua formulazione, ferma restando la grandiosa intuizione della mescolanza degli *estremi*, non è esente da errori teoretici. Se rendiamo l'*apeiron* con  $\alpha$ , possiamo scrivere la mescolanza dell'uno e dell'*apeiron* sotto forma della seguente equazione:  $1x\alpha=n$  (ove  $n$ , stando per qualsiasi numero naturale, sta, categorialmente preso, per qualsiasi ente).  $1x\alpha=n$  sarebbe allora la formula che esprime il *metaxy*. Tenendo conto che l'*apeiron*, qui  $\alpha$ , è interpretabile come infinito indeterminato o potenziale, quantità che sempre e senza limite cresce, possiamo sostituire  $\alpha$  con  $\infty_0$ . A questo punto abbiamo:  $1x\infty_0=n$ . Ma  $1x\infty_0=\infty_0$  e, quindi,  $\infty_0=\infty_0$ . Se vogliamo, ciò significa che  $1x\alpha=\alpha$ , e quindi,  $\alpha=\alpha$ , ove l'uno viene assorbito da  $\alpha$ . La *forma* ed il *numero* scompaiono nell'indeterminato, il che vuol dire, se si vuole tenere la consistenza entitativa, anche empirica, di ciò che si incontra, che questo non ha consistenza categoriale. Al fondo di tutto e non solo alla fine di tutto, ci sono il nulla ed il caos. Se anche volessimo esplorare una lettura diversa della formula, gli esiti non sarebbero molto diversi. Possiamo, infatti considerare l'uno dell'espressione  $1x\alpha=n$  non come rappresentante dei numeri naturali o anche reali, ma come forse potrebbe obiettare Platone, come Uno metafisico. Per essere più aderenti alla formulazione platonica, possiamo sostituire  $n$  con  $(f/n)$ , preso per "forma e numero". Abbiamo, quindi,  $Uno \times \alpha=(f/n)$  e, sostituendo ad  $\alpha$ ,  $\infty_0$ , segue  $Uno \times \infty_0=(f/n)$ . Per risolvere tale equazione, di tenga presente che l'Uno, preso in senso metafisico, è infinitamente maggiore di  $\infty_0$  e, quindi, lo assorbe; ergo  $Uno \times \infty_0=Uno$ . Ossia, l'Uno assorbe e annichila sia l'*apeiron* che l'ente finito, espresso sotto forma di  $(f/n)$ ; anche qui si riespande l'indifferenziato e si torna al punto di partenza. È un indice forte che la formula sottintenda una *petitio principii*. In altri termini, la formulazione platonica non ha, non può avere, valenza categoriale e la sua formalizzazione algebrica sfocia nell'identificazione dell'ente nel *metaxy*, luogo in cui ne facciamo esperienza diretta, con una forma indeterminata, espressa matematicamente come  $\infty_0$ . L'assunzione dell'uno e dell'*apeiron* a estremi del *metaxy*, sembra sfociare in una posizione *anticategoriale*, rimanendo nella terminologia platonica, in una forma di *eristica*. La sostituzione dell'uno con lo zero e dell'*apeiron* con l'*aleph* non è, dunque, solo un gioco formale o un espediente assiomatico e stipulativo ed è per questo, al fondo, che la formalizzazione del *metaxy* con la formula  $0x\infty=1$  non incorre, come vedremo a paragrafo seguente, nelle aporie sopra rilevate.

<sup>113</sup> Errore metafisico connesso a quello evidenziato alla nota precedente, è l'assunzione della *quantità* da *categoria*, modo generalissimo di predicazione ma pur sempre non coestensivo alla realtà e definitorio di essa, appunto a genere omnicomprendente e totalizzante. Al fondo, l'errore è il materialismo metafisico e poi, derivativamente, anche gnoseologico ed epistemologico.

reso anche con il simbolo  $\infty$ , numero di cui Platone non disponeva<sup>114</sup>. Occorre, inoltre, anche ricalibrare il significato che viene allora a rivestire il numero *uno*.

### 3. Tra zero e aleph

Cercherò di chiarire come il legame tra lo zero e l'*aleph*, che trova espressione nell'*uno*, configuri un *mescolarsi* il cui significato sta sul piano categoriale. L'*uno* si sposta, per così dire, al centro rispetto ai due estremi, prende il posto *metaxy*, perde lo statuto di archetipo indivisibile e sinonimo del tutto<sup>115</sup>, per diventare il *rappresentante* unitario di tutto ciò che compare, secondo una consistenza che abiliti a parlarne secondo forma e numero, appunto *metaxy*<sup>116</sup>. Zero e *aleph* si trovano ad essere correttamente interconnessi, in tal modo, tramite l'*uno*, che li lega come operatore di *inversione* e non come operatore relazionale di identità quantitativa<sup>117</sup>. Lo

<sup>114</sup> Come vedremo al paragrafo successivo, senza pretese di compiutezza dimostrativa, lo zero si mostra come operatore di *identità qualitativa* in quanto rappresenta la differenza di un numero da se stesso; ad es.  $7 - 7 = 0$ . L'operazione di sottrazione toglie quantità, in questo caso *tutta* la quantità espressa in quel determinato numero (qui il 7): l'identità di un numero nella sua qualità di numero, prescindendo dalla quantità che esso stesso esprime, risulta da quella relazione con se stesso evidenziata dall'*operazione* di sottrazione ed è rappresentata dallo zero. L'*uno*, invece, si mostra operatore di *identità quantitativa*, in quanto rappresenta il rapporto quantitativo di un numero con se stesso; infatti un numero diviso per se stesso dà 1. L'operazione di divisione non toglie la quantità al numero, ma la sua quantità determinata, la *quantità di quantità* che lo identifica; l'identità (ed anche la qualità quantitativa) di un numero che ed in quanto esprime quantità è dunque rappresentata dall'*uno*.

<sup>115</sup> Solo forzandolo logicamente, ad esempio, l'*uno* può portare il carattere dell'indivisibilità, dal momento che l'*uno* matematico è frazionabile all'infinito. Platone, come noto, vieta espressamente di tentare la divisione dell'uno. Xxx A mio avviso ciò attesta che Platone caricava l'uno di significati metafisici e categoriali che l'uno non è in grado di sostenere (l'*uno* ha molti significati).

<sup>116</sup> Rientra in gioco lo statuto categoriale dell'*uno* come *operatore* di inversione, oltre che come *operatore (relazionale) di identità quantitativa*; in termini matematici sarebbe più preciso parlare di *numero e* o di Eulero, per cui  $e = 1^\infty$ , irrazionale trascendente che racchiude in sé tutta la serie o insieme dei numeri naturali. Tornerò su ciò *oltre*, cap. VI, n. 2.

<sup>117</sup> La distinzione aristotelica tra *numero numerante* e *numero numerato* si può applicare allo zero? Il numero numerato è quello della *collezione* concreta, è la molteplicità numerabile e da numerare e che trova espressione nel risultato dell'operazione di numerare (e derivate); il numero numerante risiede, per così dire, nell'intelligenza, è frutto dell'atto di questa che estrae, se vogliamo, la molteplicità dall'insieme concreto, sganciandosi dal riferimento diretto ad esso, per considerarla, la molteplicità numerata, come entità autonoma e senza referenza necessaria al concreto. La questione è discussa con precisione, ed in riferimento al programma *boubakista* di totale assiomatizzazione della matematica, da M.-L. GUÉRARD DU LAURIERS, *La mathématique. Les mathématiques. La « mathématique moderne »*, in *Itinéraires*, 156 (sept.-oct. 1971), p. 114 ss. (l'intero saggio, rilevante per la sua discussione dei fondamenti della matematica in relazione al passaggio assiomatico, è alle pp. 93-252.). Quella distinzione classica, va completata con la considerazione del "numero che lo spirito sta per numerare" e che è legata alla "creatività" dell'intelligenza umana (cfr. *ivi*, p. 115 n 99). Di fronte a questa alternativa, lo zero sembra difficile da collocarsi; non sembra poter rispondere alla definizione di numero numerato, perché non c'è una molteplicità *numerabile* che trovi espressione nello zero; al massimo è insieme vuoto che, nel calcolo degli insiemi, però si computa. Per contraccolpo, non sembra poter essere nemmeno un numero *numerante*, perché sembrerebbe configurare un atto d'intellezione senza oggetto, senza molteplicità numerabile da esprimere. Potrebbe appartenere alla terza tipologia di numeri, ma anche qui, sembra far difetto la molteplicità da numerare. Penso che questa difficoltà si superi notando che lo zero è una funzione relazionale di identità qualitativa, che si raggiunge per un atto di sottrazione di un numerabile dato (sia numerante che numerato) a sé stesso. Non si tratta del frutto di un'intellezione diretta, come quella che estrae il *numerante* dal *numerato*, ma di un'intellezione inversa, il cui oggetto proprio non è l'operazione di sottrazione citata, ma il suo risultato. Che non possa essere il *nulla*, tale oggetto, come implicito in tutte quelle posizioni che ritengono che lo zero sia una *cifra* che esprime il *nulla*, è richiesto dall'impossibilità tecnica e rigorosa di pensare il puro nulla, data la sua contraddizione interna. Tolto il *numerabile*, sembra rimanere la *numerabilità*, ossia il limite estremo (termine e non limite in senso matematico) della quantità (molteplicità come entità autonoma, come categoria) e della sua disponibilità alla numerazione. In questa direzione si trova l'affinità dello zero con la *materia prima*. Rimane, però, un problema: lo zero opera su e con gli altri numeri, così come resiste ad essere frazionato o comunque diviso; annienta, cioè, la quantità o le resiste oppure, quando opera come elemento neutro, le si sottrae. Se opera, non è pura potenzialità. Cosa rimane? Rimane una *relazione* di rango categoriale, molto simile all'*uno* preso in posizione categoriale, per cui l'*uno* è funzione relazionale di identità *quantitativa*; anche l'*uno* in tale posizione

zero e l'*aleph*, prendendo al posto dell'*uno* e dell'*apeiron*, consentono la lettura non quantitativa degli estremi, sottraendoli all'approssimazione concettuale e consentendo l'emersione della loro valenza categoriale. L'adozione di due numeri come *zero* ed *aleph* consente, inoltre, di fare è l'uso del sistema formale dell'algebra, con le sue regole sintattiche, per stabilire e poi esplicitare la loro relazione, in quanto rendono *calcolabili* i rapporti che li legano. In linea di massima diviene così possibile avviare il chiarimento dello statuto categoriale del *metaxy*<sup>118</sup>.

Poiché l'*aleph* va a sostituire l'*apeiron*, prima di entrare nella formula algebrica del *metaxy*, è necessario delinearne la differenza soprattutto di statuto categoriale. L'*apeiron* può essere interpretato, in termini matematici, come l'infinito quantitativo potenziale, mentre l'*aleph* entra in gioco non come infinito quantitativo attuale, nozione non priva di tensioni interne, ma come infinito (discreto) non *quantitativo*<sup>119</sup>. Questo, in simbolo  $\infty$ , non si raggiunge spingendo, per così dire, lo sguardo verso l'orizzonte della serie dei numeri naturali, bensì poggiandosi sullo *zero* e sottoponendolo all'operazione di *inversione*. Questa consiste nel porre l'*uno* a numeratore e a denominatore il numero di cui si vuole calcolare l'*inverso* (o *reciproco*)<sup>120</sup>. L'equazione di partenza, perciò, è  $1/0=\infty$ . È da qui che si possono ricavare alcune proprietà dell'*aleph* e si può azzardare la formalizzazione del *metaxy* e di alcuni tratti categoriali degli enti che si allocano nei suoi confini, fondamentalmente gli enti finiti che hanno un legame, intrinseco o almeno definitorio, con la quantità.

L'operazione di *inversione*, progredendo lungo la serie dei numeri naturali, divarica il valore degli inversi, da 2 e  $\frac{1}{2}$  fino ad un numero tendente ad  $\infty$ , ma non uguale ad  $\infty$  ( $\infty_0$ ), e l'infinitesimo  $\partial x$ , tendente a 0 ma concettualmente inconfondibile con esso<sup>121</sup>. Il valore numerico degli inversi si divarica progressivamente, ma il loro prodotto dà sempre *uno*; questo è pertanto *metaxy* tra gli inversi ed anche, nel suo significato *categoriale*, ciò che nasce dal reciproco moltiplicarsi degli inversi. Riaffiora, precisata ed anche parzialmente corretta, la platonica *mescolanza* degli opposti. Anche dal punto di vista quantitativo, precategoriale, l'*uno* in funzione di

---

non è numero numerato o numerante, dato che tale funzione o statuto categoriale non lo si estrae per intellesione diretta, ma mediante l'operazione di divisione di un numero per se stesso e susseguente intellesione inversa. Allora lo *zero*, preso come cifra, esprimerebbe una relazione pura, numero *numerante* di quella relazione pura implicita e categorialmente costitutiva dei numeri, sia numerati che numeranti ma comunque esprimenti *quantità* o *numerabilità*. Essendo *qualitativa*, tale relazione, non esprime quantità, non lo può e non lo deve, ma ha una sua propria consistenza entitativa, che taglia trasversalmente tutto l'universo della quantità e delle relazioni quantitative. In ogni caso, lo *zero* costringe a rivedere l'identificazione della matematica come scienza esclusivamente della quantità e delle relazioni quantitative. Per la distinzione tra *numero numerante* e *numero numerato* il rinvio è alla Metafisica di Aristotele. Per definizione di intellesione *inversa*, cfr. B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London 2005, pp. 43-51, 78-81, 260 s. e *passim*.

<sup>118</sup> Per compiere tale passaggio, occorre anche rivisitare i presupposti epistemologici che la nozione di *limite* si trascina dietro, ripensando i due estremi, ora *zero* e *aleph*, non come *limiti bensì come estremi* che segnano il *termine* della serie o campo. Si tratta, a mio avviso, di recuperare criticamente le nozioni di *terminus a quo* e *terminus ad quem* ben noti ad Aristotele ed alla scolastica; il punto qualificante è che in entrambi i termini, da cui inizia ed in cui ha conclusione il moto (non in senso esclusivamente locale), non vi è movimento.

<sup>119</sup> (nota su infinito potenziale e infinito attuale a partire da Cantor xxx)

<sup>120</sup> L'*uno* qui compare come unità quantitativa, ma già sottintende una valenza categoriale, in quanto nell'operazione di *inversione* la sua assunzione a numeratore sta a significare l'*intero* da frazionare per il numero di volte segnato dal denominatore, che, appunto, è il numero che viene sottoposto all'operazione di *inversione*. La proprietà per cui l'*uno* consente di calcolare l'*inverso* di qualsiasi numero, è una caratteristica operativa, in quanto si mostra mediante le operazioni che abilita, abbiano queste portata quantitativa o portata categoriale. Nel primo caso l'*uno* permette di calcolare l'inverso di un qualsiasi numero esprimente quantità, nel secondo permette di ricavare lo *aleph* come inverso dello *zero*. Combinata con la proprietà per cui lo *zero* opera il passaggio della soglia categoriale tra quantità e qualità, l'*inversione* operata dall'*uno* consente di ottenere l'inverso dello *zero* rimanendo oltre la soglia della quantità, ossia nella qualità. In questa linea *aleph* può essere pensato in termini concettualmente rigorosi. Ciò non sorprende, in quanto si tratta, appunto, di una *qualità* e, come visto sopra, tra quantità e qualità non c'è cesura invalicabile, ma intreccio e, come attesta lo *zero*, la sottrazione della quantità non implica l'annientamento della qualità.

<sup>121</sup> Per questa quantità sempre più grande, Franco Piccari usava, ispirandosi probabilmente a Cantor, il simbolo  $\infty_0$  (*aleph* pedice zero).

operatore di inversione non è un medio quantitativamente equidistante, bensì una *soglia* tra valori frazionari e valori maggiori dell'unità, la quale funge da perno e punto di equilibrio di un legame per cui la divaricazione da una parte verso l'infinitamente grande e dall'altra verso l'infinitamente piccolo, dà luogo ad una sorta di (asimmetrico) rispecchiamento. Nell'insieme dei valori numerici tra l'infinitesimo e  $\infty_0$ , insieme che è *metaxy* tra a zero ed *aleph*, i numeri si situano e rimangono nella *categoria* della quantità. Con zero ed *aleph* l'inversione, si sgancia dalla quantità e rende chiari il suo significato e la sua portata categoriali. La proprietà più importante che *aleph* mutua da zero nell'invertirlo, è l'oltrepassamento della *quantità*. In tal modo l'*aleph* non è una forma indeterminata, come è inevitabile se si rimane nei confini della quantità, ma è una nozione dai contorni estremamente precisi<sup>122</sup>.

#### 4. La formulazione algebrica del metaxy

Su tali premesse si può avviare la formalizzazione del *metaxy* partendo dall'equazione seguente:

$$1/0 = \infty$$

che si può trasformare in

$$1/\infty = 0$$

e, quindi, arrivare a

$$0 \times \infty = 1$$

La formulazione platonica, così, viene reinterpretata mediante due passaggi: a) i termini sono sostituiti da numeri b) il loro nesso riceve espressione algebrica. Questo secondo passo formalizza la struttura del *metaxy*.

Cerco, prima, di commentare la sostituzione dei termini e, quindi, di approfondire le operazioni che la trasposizione algebrica rende possibili. Innanzitutto l'*uno* (metafisico) viene sostituito dallo zero e l'*apeiron* dall'*aleph*; zero e *apeiron* vengono a situarsi agli estremi del campo che vanno a delimitare; l'*uno* posto a risultato dell'equazione non è più l'*Uno* platonico, ma è il primo dei numeri naturali e prende il posto *metaxy*. L'*uno* in quella posizione viene a ricoprire il ruolo della *forma* e del *numero* e vi sta in funzione ed accezione *categoriale*, per cui rappresenta qualsiasi numero esprima quantità, vale a dire ne *tiene il luogo* secondo il profilo della pura intelligibilità<sup>123</sup>. Sostituire lo zero all'*Uno* al primo estremo del campo *intermedio* presuppone che si sia sciolto l'equivoco che lega il numero esclusivamente alla quantità e fa dell'*uno* il primo ed il più importante dei numeri; l'*unità* quantitativa rimane un numero importante, ma non ha significato archetipico. L'assunzione dello zero al primo estremo ha anche il vantaggio di scansare la *querelle* metafisica intorno all'*uno*, evitando di caricare un semplice numero che esprime quantità di pesi metafisici ad esso sproporzionati. L'*uno*, inoltre, non sta all'estremo del *metaxy*, poiché, pur essendo, il primo dei numeri naturali o, nella terminologia di Peano, degli *interi*, lascia fuori l'intervallo quantitativo tra *uno* e zero, occupato perlomeno da tutti i numeri frazionari, ossia dagli *inversi* di tutti i naturali e degli altri numeri maggio di uno. L'*uno*, perciò, non rappresenta la fuoriuscita dalla non quantità, l'inizio nella quantità o della quantità numerabile; il *limite* (più esattamente il *termine*) di questa non è l'*uno*, bensì lo zero, cui

<sup>122</sup> Stando all'operazione di *inversione*, per cui l'*uno* in accezione categoriale di intero quantitativo, viene frazionato per il numero di volte segnato dal numero da invertire, ci si può domandare che senso abbia frazionare per zero volte quell'*intero* quantitativo. Mi sembra abbastanza chiaro che tale operazione non abbia significato quantitativo, ma semmai di riaffermazione dell'*intero* nella sua purezza, a prescindere dalla quantità determinata che esprime. Tale riaffermazione, a ben guardare, è il risultato di un'operazione di *separazione* del numero (ripeto, in posizione *categoriale*) dalla quantità. Ne segue che  $1/0=\infty$  è il primo, direi preliminare, passo della *separatio* come terzo grado di *astrazione*, ingresso nell'intelligibile puro. La *separatio* opera in linea con "...l'eliminazione per mezzo del capire di ciò che è intellettualmente irrilevante proprio perché è stato capito essere irrilevante. Questo i sembra l'essenziale dei famosi tre gradi d'astrazione", LONERGAN, *Conoscenza e interiorità*, cit., p. 77. Riprendo la questione *infra*, al n. 8 di questo capitolo.

<sup>123</sup> L'*uno* in accezione *categoriale*, terminologia che io propongo, non va quindi in nessun modo confuso con l'*Uno* metafisico nella versione platonica e nemmeno con l'*uno* trascendentale della metafisica medievale.

si approssima senza peraltro mai raggiungerlo, l'*infinitesimo*<sup>124</sup>. Ancor meno l'*uno* può essere considerato il *termine* della serie, il termine *a quo* dei *i* numeri naturali o interi che dir si voglia, in quanto l'*uno* è già *metaxy*, è il primo della loro serie o insieme, ma non è il loro termine<sup>125</sup>. L'*uno* preso in accezione metafisica, metacategoriale, da parte sua, starebbe su un piano del tutto diverso, incommensurabile, con quello della serie o campo che sta *metaxy*. All'estremo della serie o insieme dei numeri, invece, sta benissimo lo *zero*, il quale, è fuori della *quantità* ed è perciò stesso fuori del *metaxy*, è assenza di quantità e di movimento ed insieme ne è il limite (o, anche qui, più esattamente il *termine*). Lo *zero* si situa come termine *logico*, estremo illusoriamente approssimabile perché irraggiungibile rimanendo nella *quantità* o nel movimento<sup>126</sup>, ma facilmente raggiungibile operando la sottrazione della *quantità* fino al suo annullamento. Stando al calcolo infinitesimale, nel movimento di approssimazione l'estremo compare come un limite, da non confondersi con il *termine*, che può essere approssimato con una *quantità* o numero sempre più piccolo, che viene identificato come infinitesimo. Questo, che ha la sorprendente proprietà di essere più piccolo di se stesso<sup>127</sup>, di potersi spostare verso un  $\psi - \psi$  ancora più piccolo, *a piacere* come si esprime l'analisi matematica, è, però e perciò, ancora *metaxy*, sia pur al suo margine estremo. Lo *zero*, invece, essendo privo di *quantità* e quindi per conclusione logica, non è *metaxy* ma del *metaxy* è il *termine*, se vogliamo il termine di partenza.

Una volta assunto lo *zero* come *termine* dell'insieme dei numeri naturali, o meglio, dei numerabili ed anche dei non numerabili che, comunque, esprimono *quantità*, bisogna portare l'attenzione sull'altro estremo, che nella formulazione platonica viene identificato come *apeiron*. L'*apeiron*, si traduca il termine greco con indefinito o con infinito, rimane qualcosa che sfugge alla presa dell'immaginazione e della riflessione. Non si riesce a dare uno statuto concettuale accettabile al numero situato all'estremo opposto dell'*uno* preso come primo della serie dei numeri naturali ed il postularlo come chiusura del *metaxy* appare inconcludente<sup>128</sup>. Non a caso per la matematica ufficiale, *aleph* è una *forma indeterminata*. L'*apeiron* sembra l'esito del dilatarsi smisurato della forma e del numero, dell'aggiungere *quantità* a *quantità*, ma tale procedimento di somma indefinita finisce per disgregare la forma fino all'informe e per spostare il numero nell'inimmaginabile e, tutto sommato, in qualcosa che non ha significato nemmeno per le procedure di calcolo.

L'*apeiron*, pensato o immaginato per estrapolazione dalla *quantità*, sfugge alla presa e per sottrarsi a questa trappola occorre uscire dalla *quantità* e dalle implicazioni epistemologiche e categoriali sottintese al confinamento del numero nel suo ambito. Ciò è possibile assumendo lo *zero* in posizione di termine iniziale del *metaxy* e chiedendosi che cosa stia, per così dire, all'estremo opposto. Lo *zero* in matematica non ha opposto, essendo privo di segno ed è privo di segno poiché non esprime *quantità* alcuna; la nozione di *opposizione* non è, quindi, percorribile<sup>129</sup>. Ha senso, però, anche se è difficile precisarne lo statuto, prendere in considerazione l'*inverso* dello *zero* e questo è il numero *aleph*. Il nesso tra infinito  $\infty$  e *zero* è mediato dal-

<sup>124</sup> "L'infinitesimo esprime una *quantità* la quale è più piccola di sé stessa, senza mai annullarsi", PIKKARIUS, *Come ti erudisco il Papa*, n° 222.  $\lim \wedge 0$

<sup>125</sup> Se quella di *limite* è nozione familiare alla matematica, in quanto chiave del calcolo infinitesimale, quella di *termine* non sembra essere stata molto considerata in tale ambito, che ha invece cittadinanza in filosofia ed in particolare in Aristotele. Questi fa del *terminus a quo* e del *terminus ad quem* gli estremi, in cui non si dà movimento, del movimento (certo in accezione *qualitativa* e non di moto locale); è uno dei fulcri del non semplice né banale problema dell'*ilemorfismo*. Cfr. P. HOENEN, *Cosmologia*, PU Gregoriana, Romae, 1956<sup>5</sup>, cap. I.

<sup>126</sup> L'approssimazione dell'infinito potenziale all'*aleph* è illusoria, perché la differenza tra i due termini rimane sempre di consistenza *aleph*, ossia infinita. Si tratta di una differenza *categoriale* e non *quantitativa* e perciò incolmabile, stando nel perimetro della *quantità*. Formalmente:  $\infty - \infty_0 = \infty$ .

<sup>127</sup> Nel calcolo infinitesimale è sempre, cioè, possibile assumere un numero più piccolo del famoso  $\_$  *piccolo a piacere* che identifica l'intervallo tra l'infinitesimo (*limite* nel senso del calcolo differenziale) e *termine*.

<sup>128</sup> *Opposto* qui va inteso nel senso in cui la sponda di un fiume sta dall'altra parte rispetto alla prima e non nel senso algebrico per cui, ad es. +1 è l'opposto di -1, ossia un numero positivo diviene l'opposto di sé stesso cambiando di segno, prendendo il segno meno o, viceversa, il segno più.

<sup>129</sup> Si può, eventualmente, ritenere che, dal punto di vista della *opposizione* tra numeri positivi e negativi, lo *zero* costituisca il punto di equilibrio, o meglio, la superficie priva di spessore su cui si rispecchiano le *quantità*, i numeri positivi, e se ne formano le immagini, i numeri negativi.

l'operatore di inversione, ossia dall'*uno*, e si formalizza, pertanto, nell'equazione  $1/0=\infty$ <sup>130</sup>. Questa formula, di conseguenza, esprime e formalizza il nesso tra i termini estremi del campo dei numeri che rappresentano quantità, del numero in espressione aritmetica (*numero*) ed in espressione geometrica (*forma*) e, pertanto, del *metaxy*. L'*apeiron* si può sostituire o, meglio, reinterpretare con il numero *aleph*, infinito cui apre l'accesso lo *zero* non solo rinviando, ma rendendo *pensabile* il proprio *inverso*<sup>131</sup>.

Per intravedere la portata della riformulazione, mediante l'espressione  $0x\infty=1$ , del *metaxy* e della *mescolanza* in esso degli estremi, occorre chiarire il significato dei suoi termini ed in specie quello categoriale. Questo, infatti, si nasconde in quello algebrico e sfugge se il significato, la portata, di questo rimane chiuso sull'asse della quantità, ossia di un calcolo infracategoriale. Il perno di tutto lo svolgimento argomentativo sta e consiste nello *zero*. È lo *zero*, la comprensione del suo statuto categoriale, a costituire il passaggio di soglia decisivo e, aggiungerei, anche il punto di inciampo che può impedire, come purtroppo molto spesso avviene, non dico l'accettazione, ma la stessa attribuzione della dignità di essere discusso. Per tale tematica, estremamente delicata e spesso sfuggente, posso solo rinviare ad un prossimo lavoro<sup>132</sup>.

<sup>130</sup> E, reciprocamente,  $1/\infty = 0$ .

<sup>131</sup> L'*uno* è operatore di inversione in quanto consente di ricavare l'inverso dei numeri naturale; ad es. 2 e  $\frac{1}{2}$ , 4 e  $\frac{1}{4}$ , 1.000 e  $\frac{1}{1.000}$ . Se consideriamo che  $\frac{1}{2} = 0,5$ ,  $\frac{1}{4} = 0,25$ ;  $\frac{1}{1.000} = 0,001$ , alla fine dovremmo avere  $1/\infty = 0$ . In senso contrario, avremo che  $1/0,5 = 2$ ,  $1/0,25 = 4$ ,  $1/0,001 = 1.000$  e, al termine, dovremmo trovare  $1/0 = \infty$ . Queste sequenze, molto elementari ed appena delineate, servono a preparare la comprensione delle due equazioni secondo cui  $1/\infty=0$  e, inversamente,  $1/0=\infty$ , ma non ne colgono lo specifico. Sono sequenze *intuitive* e confinate nell'ambito quantitativo, mentre il loro significato è rigorosamente *logico* e qualitativo, oltre le possibilità dell'*immaginazione*. Meno intuitivo è il calcolo degli inversi degli infinitesimi, anche di ordine superiore (ossia di infinitesimi di infinitesimi). È qui, mi sembra, che si basa la dottrina dei numeri transfiniti; categorialmente, però, non si esce dalla *quantità* e si rimane nell'*indeterminazione* (non si va oltre un qualche  $\infty_0$ ). L'ancoraggio al livello quantitativo non può far uscire dalla lettura *more platonico* del *metaxy* e, conseguentemente, ne fa una nozione imprecisa e, alla fine, infeconda. Mediante lo *zero* si può superare tale ostacolo, che in realtà è un blocco nella lettura del *metaxy* e delle sue implicazioni.

<sup>132</sup> Lo *zero* è uno dei numeri su cui ha più insistito la riflessione di Franco Piccari e, forse, è il perno su cui ruota la sua concezione della matematica. Il punto su cui Franco non transigeva, è che lo *zero* è un numero e non una semplice *cifra*, un numero a tutti gli effetti e, a ben vedere, un numero dotato di caratteristiche del tutto eccezionali. È uno dei tratti che segnano l'eterodossia, rispetto alla matematica accademica ed assiomatica, del suo pensiero. Le riflessioni che hanno guidato il mio lavoro sono il frutto, lungamente meditato, di una lezione tenutami da Franco Piccari il 4 giugno 2007.

## Il recente dibattito sul 'Nuovo realismo'

### UN NUOVO VERBO SPECULATIVO?

di Lino Di Stefano

L'avversario del cosiddetto 'Nuovo realismo' – teoria sostenuta, in questi giorni, dallo studioso torinese Maurizio Ferraris – è, in particolare, il 'post-moderno' a patto che si dica, beninteso, che cosa sia stata e che cosa voleva quest'ultima tendenza, incentrata su un chiaro atteggiamento culturale che considerava superate alcune certezze, tipiche della modernità iniziata, com'è noto, da Cartesio, Bacone e Galilei. Ora, il menzionato studioso piemontese col suo recente 'Manifesto del nuovo realismo' (2012) ha messo, subito, le mani avanti ed ha affermato che il proprio non è un definito indirizzo speculativo, bensì, son sue parole, "la fotografia...di uno stato di cose".

In altri termini, per l'Autore, tale movimento di idee non è altro che una 'svolta' relativa al racconto della storia "degli ultimi anni". Da qui, i rilievi al 'post-moderno' e alle sue contraddizioni consistenti, a suo dire, sulla mancata emancipazione sostenuta dai professori e superabili soltanto mediante una prospettiva nuova volta a rivalutare, da una parte, ciò che il 'post-moderno' aveva soffocato, e tesa a postulare, dall'altra, tre principi fondamentali.

E cioè: gli oggetti naturali carichi di pregnante concretezza, a prescindere dal soggetto; gli oggetti sociali la cui realtà dipende dal soggetto e, infine, gli oggetti ideali fuori dalle dimensioni spazio-temporali e, come tali, autonomi dal soggetto. E questo, ci fa vagamente pensare alla celebre tripartizione dei mondi di Karl Popper. Adesso, quantunque il 'post-moderno' abbia centrato, a modo suo, i propri obbiettivi, per Maurizio Ferraris è necessaria una nuova fase diretta a conferire fiducia alla verità e a ciò che egli chiama "tre parole chiave: 'Ontologia', 'Critica', 'Illuminismo', che vogliono reagire ad altrettante fallacie del postmoderno, la fallacia dell'essere-sapere, dell'accertare-accettare, e la fallacia del sapere-potere".

Da qui, il corollario che gli oggetti naturali sono 'inemendabili' e che esiste un mondo reale dotato di norme sganciate dalla nostra volontà e dal nostro pensiero sicché per Ferraris e per ogni realista che si rispetti, è evidente non solo che il mondo esiste, ma è anche certo che le categorie di essere e sapere non si equival-

gono. Ancora. Per lo studioso il reale esiste e persiste a prescindere dai tentativi del soggetto mirati ad incapsularlo in schemi concettuali.

In definitiva, il mondo viene prima delle elaborazioni intellettuali contrariamente alla visione del 'post-moderno' che si dimostra incurante, scrive lo studioso, della "perdita di contatto con la realtà" ; il reale, insiste Ferraris, s'impone con tutta la forza della sua 'incontrovertibilità', mentre, così egli continua, "chi ha inventato il postmoderno non pensava che avrebbe portato al populismo". Un altro strale, scagliato dall' Autore al 'post-moderno', inerisce al nesso 'fatti/interpretazione dei fatti' con la conseguenziale opzione neo-realistica secondo cui i fatti risultano sempre cogenti e irrefragabili.

A questo punto, è giocoforza rilevare che l'asserzione 'esistono i fatti e non l'ermeneutica di essi' non è sufficiente per edificare un nuovo sistema di pensiero sia pure, come specifica Ferraris, a livello di "fotografia...di uno stato di cose". Premesso, infatti, che di 'realismi' – lungo il corso della storia della filosofia – ne abbiamo avuto diversi, occorre anche sottolineare che nella visione dello studioso, col pretesto che esistono i fatti e non l'interpretazione di essi, il soggetto – vale a dire il pensiero, l'intelletto, la mente, lo spirito – viene relegato ai margini della ricerca, se non annullato.

Per quel che concerne il primo rispetto, la storia del pensiero ha sciorinato, di volta in volta, l'aristotelismo, il tomismo, l'empirismo, il positivismo, il neo-realismo anglo-americano - Moore, Alexander, Whitehead, Montague e Perry – il pragmatismo e l'empirismo logico; dottrine tutte dirette a concepire gli oggetti come entità extra-mentali e, in quanto tali, verificabili sperimentalmente. Per quel che riguarda, invece, il secondo rispetto, bisogna aggiungere che i platonici, gli agostiniani, i seguaci di Berkeley, i razionalisti, i kantiani, gli idealisti, gli spiritualisti e gli attualisti non hanno mai negato la realtà dei fatti.

Essi, anzi, hanno, semplicemente, ribadito che l'esistenza di un mondo indipendente dal soggetto comporta solo la presa d'atto, di una terra promessa da esplorare senza nessun intervento da parte dello stesso. In questo modo, viene svilita l'intera portata della rivoluzione copernicana di Kant secondo la quale il soggetto è al centro dell'indagine, col mondo della natura concepito quale risultante della sintesi da esso compiuta sui dati sensibili.

Platone non ha mai negato l'esistenza della realtà sebbene, per lui, il vero reale sia l'iperuranio; Agostino, dal suo canto, non ha mai messo in dubbio la certezza del mondo benché sostenga che la verità è "in interiore"; Kerkeley, da parte sua, assicura che il cosmo esiste a patto, però, che una mente lo percepisca: "esse est percipi"; lo stesso dicasi del razionalismo, dell'idealismo, dello spiritualismo, nelle sue varie sembianze, e del neo-hegelismo gentiliano; correnti per le quali il soggetto ha una sua precipua funzione come, ad esempio, quella di creare la realtà pensandola, senza per questo smentire l'esistenza dei fenomeni.

Maurizio Ferraris combatte le cosiddette costruzioni concettuali dimentico, però, che la formulazione del 'nuovo realismo' è il risultato di una operazione squisitamente mentale. Anche lo psicologo e filosofo pragmatista William James nega la consistenza della coscienza mercé l'asserzione che "alla coscienza come tale non può accadere nulla, poiché essendo essa senza tempo, è soltanto un testimone di ciò che accade nel tempo, e non vi svolge alcun ruolo"; ma nel momento in cui lo scienziato americano formula tale dichiarazione, non si accorge che, proprio allora egli si sta servendo della coscienza, gettando, in qualità di essere pensante, le fondamenta della sua impalcatura speculativa.

In ultima analisi, dal soggetto non si esce senza che questo significhi, naturalmente, la caduta nel solipsismo quale dottrina filosofica basata sulla convinzione che l'io singolo costituisce l'unica realtà esistente e che i rimanenti soggetti diventano delle semplici rappresentazioni dell'individuo pensante. Non sono queste ultime, le finalità dei movimenti – facenti capo alle categorie dello spirito - interamente volti a riaffermare la trascendenza dell'essere divino, la natura immateriale dell'universo e la valenza dell'intimità della coscienza. Tutto ciò, contro ogni materialismo o realismo deteriore, rivendicanti il mondo esterno in posizione di indipendenza rispetto alla nostra attività conoscitiva.





Giovanni Cogliandro, *Rule of Law. La possibilità del contenuto morale del diritto*, Milano, Giuffrè, 2012

Teresa Serra

Panacea di tutti i mali, risposta ad una miriade di sfide, elisir di transizione, la rule of law è al centro di innumerevoli discussioni di cui questo volume tiene costantemente conto. E' al centro anche di iniziative che organizzazioni di vario tipo hanno intrapreso anche a livello politico internazionale per la promozione dei processi di democratizzazione. E ne fanno fede anche le discussioni che negli ultimi anni si sono avute sul rapporto tra la rule of law e lo sviluppo politico ed economico e che hanno messo in luce tutte le ambiguità e difficoltà, ma anche aspetti positivi, della campagna per la promozione della rule of law. Ambiguità e difficoltà che sono presenti anche nella discussione teorica sulla rule of law o sul rule of law come preferisce dire l'autore di questo libro. Libro di non facile lettura perché, come riconosce anche Alpa nella prefazione, il suo autore spazia in tutti i campi del diritto e della politica costringendo il lettore a operare continuamente riferimenti e collegamenti. E salti di prospettiva. La lettura di questo libro fa riflettere sulla rule of law e sui processi di de-

mocratizzazione in atto nel mondo e sul fatto che vi sia stato non solo un deficit analitico nella caratterizzazione imperfetta della giustificazione razionale della rule of law quanto anche una molteplicità di vedute che ne rendono difficile una definizione unitaria. E fa riflettere anche sulla visione riduttivistica che privilegia le istituzioni, dimenticando tutte le altre forme di esperienza giuridica, per esempio i sistemi tradizionali di giustizia, e realizzando un approccio meccanicistico e tecnocratico che ritiene che il rimodellamento dei sistemi legali nazionali possa avvenire con modelli delineati dalla rule of law tipica del mondo occidentale. E su questa parte si sofferma l'Autore che mette bene in evidenza la multiprospettività della considerazione della rule of law attraverso il riferimento ai numerosi autori che se ne sono occupati e non tacendo nessuno degli aspetti connessi al problema, dalla retorica connessa al tema dei diritti, al mito della rule of law, quindi dal suo valore simbolico, di ideale politico, alla sua strumentalizzazione. Non mi soffermo ovviamente sulla difficoltà di una definizione della rule of law che peraltro traspare continuamente nel testo. Come emerge che non si possano scindere i due aspetti della rule of law, uno che mette in evi-

denza il lato procedurale e l'altro per cui essa ha elementi di giustizia sostantiva, perché è tra questi due aspetti che si gioca il suo sviluppo.

Dando come sottotitolo al volume *La possibilità del contenuto morale del diritto* Cogliandro mette insieme questi due aspetti che tratta specificatamente negli ultimi capitoli ricorrendo a Lon Fuller e alla moralità interna del diritto. Per Fuller, che espone le sue idee sulla giustizia attraverso la parabola del Rex chiamato a legiferare e a giudicare, esistono alcuni criteri fondamentali, definiti come moralità interna del diritto, da cui le leggi non possono prescindere se vogliono essere giuste: le leggi devono, innanzitutto, essere generali, esistere ed essere promulgate, cioè essere conosciute, e perciò stesso non possono essere retroattive, devono essere comprensibili, coerenti, durature, non devono richiedere atti che vadano al di là delle possibilità umane. Mi pare che tutta la tradizione giuridica occidentale sia compendiata in questa moralità interna del diritto. La generalità, l'irretroattività, la coerenza, la durata. Si tratterebbe di una sorta di legge naturale di ordine procedurale, che quindi non ha a che fare con gli scopi sostanziali delle norme anche se poi ne costituisce in qualche

modo la garanzia. Ma Fuller parla anche di una *external morality of law* e con questa espressione si riferisce "alla moralità e ai principi morali secondo cui giudicare della miriade di scopi sostanziali che le norme giuridiche possono perseguire; ad ambiti di moralità e a principi morali relativi ad altri campi dell'esistere, in quanto tali dunque esterni ad diritto considerato nella sua intrinseca struttura, non essenziali o necessari al concetto e alla vita di esso in quanto tale, ma atti solo a valutare i molteplici e cangianti contenuti del diritto stesso". E' qui che si intrecciano positivismo e giusnaturalismo sostantivo e non procedurale.

La crisi del positivismo, che, del resto, va di pari passo con la crisi dello stato sovrano nazionale, su cui Cogliandro torna quà e là, ha lasciato il posto a nuove esperienze politiche e sociali, che, a loro volta, associate ai problemi tipici dell'era tecnologica, danno origine a nuove riflessioni in cui compaiono forme di riproposizione rivedute e corrette delle istanze giusnaturalistiche. Si veda il particolare giusnaturalismo di *Finnis*, ricordato dall'autore, ad es., o anche la *Jurisprudence* di *Dworkin*, la teoria della giustizia di *Rawls*. E ancora Raz, Kramer. Gli autori che compaiono ricordati specificatamente o richiamati continuamente sono veramente tanti, ciascuno con la sua pecu-

liarità e che non posso citare perché dovrei riproporre tutti i filosofi del diritto e della politica, tutti i giuristi e non solo del 900 tra i quali l'autore si muove con disinvoltura. Sintetizzare le problematiche dell'attualità dall'autore avvertite non è facile: si va dalla consapevolezza dell'importanza che il quadro religioso assume in questo contesto di rule of law, e quindi dall'esigenza di recuperare alcuni valori fondamentali che consentano di operare scelte di fondo con attenzione alle differenze culturali, ai gravi problemi che la globalizzazione ci presenta, dal rapporto tra politica e economia ecc., al rapporto fondamentale tra rule of law e democrazia. E' tutta la tradizione del giusnaturalismo che si trova toccata nella lettura della Rule of law e si tratta di una tradizione che va ripensata e riarticolata ma non elusa. E che forse fa perno fundamentalmente su una questione di tipo preliminare, vale a dire l'accettazione della necessità del diritto e della regolamentazione della vita associata. Questo dell'accettazione mi pare ricompaia continuamente nel lavoro di Cogliandro. Dice Alpa, "un riconoscimento metafisico della legge in quanto legge, un oggetto con una forma di esistenza diversa da tutti gli altri oggetti che si mostrano nel catalogo che compone la totalità del cosmo". E' la domanda del per-

ché il diritto, della sua ineludibilità, un riconoscimento metafisico che non può prescindere da un rapporto strettissimo con la sfera pratica in generale. Per cui non basta l'inner morality. Se la legittimazione della legge risiede nel sentire condiviso dei cittadino ecco che tutta la sfera pratica ne è coinvolta in un rapporto tra i suoi vari momenti che ne costituiscono la peculiarità e anche ne confermano una distinzione pur nella necessaria relazionalità. E mi riferisco appunto alla realizzazione di una sostantività della rule of law che fa della legge giuridica una autonoma forma di legge che però non può prescindere dalla relazione con le altre forme che fanno parte della cultura nella quale la law interviene.

Ora, che la rule of law sia importante è evidente, ma è altrettanto evidente

1. che essa è collegata a determinate tradizioni giuridiche. E di questo Cogliandro è consapevole.

2. che essa, nel suo aspetto minimale, che è quello procedurale, non è il fine ultimo da perseguire ma un fine da perseguire come mezzo per fini più alti. Il problema della rule of law è un problema complesso, e tutta questa complessità traspare dall'analisi di Cogliandro, ed è un problema che deve essere affrontato nei termini di una società globalizzata e multiculturale che ha messo nel computo della

democrazia il rispetto dei diritti dell'uomo, ma che deve tener anche conto del problema dell'identità che va difesa come uno dei diritti fondamentali. Se non ho equivocato, forse andando anche al di là di quanto chiaramente esplicitato, su questi aspetti si sofferma Cogliandro. Nella cui analisi compare sia il tema dell'obbligo di obbedire alle leggi sia la consapevolezza che la transizione verso un rafforzamento su base teorica – prima che nella prassi - della democrazia e dello stato di diritto dipende da una complessa procedura di rifondazione della politica e della legalità tramite istituzioni politiche e giuridiche all'altezza dei grandi e drammatici problemi sollevati dalla crisi teorica e internazionale". Problema di non piccolo momento. Cogliandro distingue tra istituzioni di governo e istituzioni di garanzia. Mi sembra, questo, un punto fondamentale attraverso cui la rule of law può acquistare significato e che non deve essere sottovalutato quando si parla del ruolo della cooperazione internazionale e che Cogliandro non è alieno dal mettere in evidenza.

Mi soffermo su questo punto delle istituzioni di garanzia vale a dire sul problema dello stato di necessità e della sicurezza di fronte alla rule of law. Dice Cogliandro "La costruzione di un ordine mondiale informato dai

principi della rule of law richiede la progressiva, graduale condivisa creazione di funzioni e istituzioni di garanzia, non una democrazia rappresentativa planetaria, ma istituzioni di garanzia a fronte del diritto di collocarsi tra i diritti di terza generazione del diritto alla sicurezza. Credo che sia quest'ultima la grande sfida per gli stati democratici: come bilanciare il bisogno di proteggere i diritti individuali con l'imperativo di proteggere le vite del resto della comunità. **A questo proposito, senza dilungarmi oltre, noterei soltanto la grande contraddizione esistente tra il propagandato bisogno di realizzare processi di democratizzazione e di far penetrare una cultura della rule of law e il fare appello allo stato di necessità e al tema della sicurezza per limitare in certi casi diritti non negoziabili. La rule of law comprende, infatti, alcuni valori proclamati universali che devono essere rispettati come base di una società libera. per cui, anche quando l'emergenza o la guerra permettano alcune eccezioni e deroghe, non si può accettare che alcuni diritti fondamentali, quali il diritto alla vita, la proibizione della tortura, della schiavitù ecc., possano essere compromessi in quanto si tratta di diritti non negoziabili e riconosciuti come fondamentali. Strettamente correlato alla rule of law è che l'argomen-**

to dello stato di necessità non è sufficiente a stabilire l'esistenza di un potere o dovere che autorizzerebbe un corpo politico ad agire in modo da interferire con i diritti o le libertà degli individui. Quando Cogliandro accenna alla valenza simbolica e al mito e retorica della rule of law ha buon gioco a metterne in evidenza il grande potere evocativo ed emotivo. Il processo di realizzazione della rule of law, nel suo significato più profondo, non può nascere senza un'adeguata attività di consapevolezza della sua importanza che è connessa, da un lato, alla capacità di penetrazione del tema nella cultura popolare, da cui l'importanza della valenza simbolica, e, dall'altra, con il collegamento che possa toccarsi con mano tra rule of law e progresso economico e sociale. La rule of law si basa sulla percezione capillare del senso della legalità, quell'accettazione su cui mette l'accento Cogliandro, e non può penetrare o viene meno, o si distrugge, quando questa capillarità non esiste. La rule of law richiede anche che si abbia una certa visione della legge. Ma la legge non è solo la somma di corti, legislazione, polizia e istituzioni formali, è anche un complesso sistema normativo che risiede nella mentalità dei cittadini di una società. Dipende, cioè, dalla sensibilità nei confronti del giuridico, le ragioni profonde di essere

del giuridico, ma anche di una determinata forma del giuridico. Dipende anche dalla consapevolezza che dall'esistenza della rule of law si traggano benefici. Da qui anche la problematicità del collegamento tra democrazia e sviluppo economico

La rule of law, è un concetto open ended e, come tale, è più che altro un principio che si evolve e si approfondisce ma che soprattutto non è mai realizzabile in maniera uniforme, sia per la dinamicità del principio e la sua mancanza di contorni universalizzabili, sia per la dinamicità delle società e per la differenza delle società nelle quali la rule of law in qualche modo ha trovato diritto di cittadinanza e nelle quali questo diritto non ha ancora trovato. La rule of law non è un valore neutro ma esso è collegato con la democrazia liberale, anzi è centrale per il funzionamento della democrazia. Non si tratta di un rapporto sequenziale ma coevo in quanto la rule of law non può esistere senza un processo di democratizzazione, solo che anche il processo di democratizzazione richiede un'apertura al principio ed un'attenzione agli strumenti per la realizzazione di un principio che è sempre utopistico. La rule of law richiede la definizione di un'architettura legale e chi deve realizzare questa architettura, non può stravolgere il paesaggio culturale nel

quale inserirla. Da qui il riferimento al contenuto morale che poi, non per citare Hegel, significa attenzione ai nessi culturali presenti nelle società. La rule of law è stata espressione di aree culturali ben definite con determinate tradizioni giuridiche e oggi va guardata con una attenzione particolare a come utilizzare armamentari giuridici ad essa connessi attualizzandoli e adattandoli ai tempi diversi e alle strutture sociali modificate o diverse dalla occidentale. Torno a dire, problema di non piccolo conto, è la rifondazione della politica e del diritto di cui parla l'Autore, che andrà affrontato ancora a livello teorico oltre che pratico.

Teresa Serra

**Aa. Vv., *Corpi. Teorie, pratiche e arti dei corpi nel Novecento*, a cura di V. Cuomo e A. Meccariello, Kainos edizioni, Roma, 2013, pp. 190.**

Nella collana «Le parole del Novecento» esce questo titolo che segna l'affacciarsi sulla scena editoriale della rivista di critica filosofica online «Kainos», rivista – ricordo – nata nel 2000. Il volume raccoglie nove contributi, ripartiti in due sezioni: «Teorie e pratiche dei corpi» e «Arti dei corpi». Come indicatoci anche

dal sottotitolo, nella riflessione sul corpo sviluppatasi nel secolo passato, sono individuate, così, tre direttrici fondamentali di riflessione e di ricerca: la prima, più squisitamente teorica, che fa capo alla fenomenologia e, segnatamente, alla sua nota distinzione fra *Leib* e *Körper*, fra corpo-proprio o vissuto e corpo-oggetto o rappresentato; la seconda, dove il corpo è stato visto, essenzialmente, come un soggetto che parla, che produce attività semiotica, segni; la terza, infine, ha assunto anch'essa il corpo come principio di espressività e di significazione, ma ne ha seguito le declinazioni in campo, soprattutto, artistico. In tal senso, l'immagine scelta per la copertina è, non a caso, un'opera d'arte: la *Venere restaurata* di Man Ray, dove il busto nudo acefalo della divinità romana è avvolto in un intrico di spago. Ebbene, nella «Prefazione» (pp. I-V), i due curatori argomentano che, a partire da questi tre filoni paradigmatici, tutti i problemi novecenteschi relativi alla questione dei corpi non sarebbero altro che «il risultato di intersezioni» (p. II), intrecci e contaminazioni fra di essi.

Il contributo che apre il volume: *Il "proprio" del corpo proprio, fra Merleau-Ponty e il surrealismo* (pp. 13-41), di Salvatore Prinzi, inizia rilevando l'enorme

incidenza del problema in questione nel Novecento filosofico, ossia come dietro a quel fenomeno che, forse, più di tutti, lo ha caratterizzato, ossia la cosiddetta "svolta linguistica", ci sarebbe, appunto, la grande scoperta relativa al «linguaggio *nel* corpo»: al «linguaggio *del* corpo». «Aver messo al centro l'esperienza e le implicazioni dell'essere [...] *un* corpo: questa sarebbe la prestazione specifica del pensiero del Novecento. [...] In vari modi e con vari accenti, [...] [in esso] si riscopre il corpo come qualcosa di complesso e di enigmatico, [...] come dimensione chiasmatica e costitutivamente *plurale*» (pp. 13-4).

Analizzando l'espressione corpo proprio o meglio, il modo in cui, per lo più, da noi, è stato tradotto il concetto husserliano di *Leib*, Prinzi nota che, nel ripensamento cui Merleau-Ponty sottopone questa problematica, in esso, è contenuto molto di più di ciò che si intende, normalmente, per proprio, nel senso sia di possesso, sia di tratto peculiare e caratteristico. Ossia che il proprio si dà sempre intrecciato, in un tutt'uno, con l'estraneo e con l'improprio, per cui noi mai disponiamo interamente del nostro corpo, che va visto, perciò, piuttosto che «come una *semplice* cosa, [...] come un luogo di transito»

(p. 19), di attraversamento, di passaggio.

Ebbene, questo pensiero di Merleau-Ponty era stato rivendicato *in primis* proprio dai surrealisti, i quali, quando parlavano di libertà dell'uomo, non intendevano il pieno disporre, da parte di quest'ultimo, delle sue facoltà, ma il suo essere esposto a «ciò che in lui non è proprio, non è controllabile», che «appartiene a tutti gli altri» (p. 31). Lo stesso termine «carne (*chair*)», così centrale nell'ultima riflessione del filosofo francese, non rimanderebbe, come pure sulle prime potrebbe sembrare, alla tradizione cristiana, ma proprio al linguaggio poetico dei surrealisti, ad Artaud ed Éluard. E pensare nel segno della «carne», è oggi, forse, l'unico modo che ci è dato per infrangere l'egemonia di quella «logica proprietaria» (p. 41) che tiene avvinto ancora sotto di sé il concetto di corpo.

Ora, al regime instaurato da questa logica di dominio può ascriversi anche il pensare tradizionale di tipo rappresentativo, regime a cui ha inteso sottrarsi il gesto filosofico di Jean-Luc Nancy, dove, ovviamente, uso il termine gesto non a caso, vista la grande incidenza del tema del corpo nella riflessione di questo autore. Siamo, così, al secondo contributo del volume: *Alterazioni della filosofia. Il corpo*

e il corpus in *Jean-Luc Nancy* (pp. 43-66), di Igor Pelgreffi. Qui, l'Autore intende proprio mostrare il modo in cui il filosofo francese prospetta la sua «filosofia del corpo non rappresentativa» (p. 55). Ebbene, Nancy, oltre alla scrittura saggistica, ha sperimentato diverse forme espressive di messa in scena diretta del proprio corpo: l'intervista tradizionale, la video-intervista, la *performance* teatrale, il documentario e il film. Del 2003 è, appunto, un docu-film, in cui egli interpreta se stesso, espone la sua filosofia e che si intitola, significativamente, *Le corps du philosophe*.

Visto il carattere eterogeneo e plurale del *corpus* filosofico-testuale di Nancy, Pelgreffi si chiede se esso non possa definirsi, così, come «un oggetto ibrido», il quale, neppure, è «del tutto suo» (p. 66), perché vive di «una nuova incorporazione dell'altro», nonché di «innesti che non sono più quelli familiari» (p. 64). «Nessuno oggi può dire se ciò costituisca un progresso o meno per la filosofia. Di certo può rappresentare [...] una modificazione delle procedure e delle codificazioni anche di ciò che viene definito "filosofico", e una sua lenta modificazione» (p. 66).

L'idea del corpo come un qualcosa, da noi, mai posseduto

completamente, che abbiamo visto attraversare i due contributi precedenti, è ripresa anche dal terzo, di Fiammetta Ricci, *Elena, Maria e Marilyn: corpi di potere o potere dei corpi? Ripensando l'ordine simbolico della differenza* (pp. 67-94). Qui, la tesi che è prodotta a supporto è, però, che «il corpo non è esclusivamente un dato naturale, ma un costrutto sociale plasmato dalla forza dell'immaginario e ricco di connotati simbolici» (p. 74). E ad esempio di tutto ciò sono prese proprio le tre figure di donne menzionate nel titolo, contrassegnate da «una forte valenza simbolica del corpo» (p. 77). Esse declinano uno stesso paradigma femminile, dove la donna si presenta, volta a volta, come corpo erotico, come corpo materno e come corpo che, incantando, alimenta, soprattutto, il desiderio consumistico. La Marilyn che l'Autrice ha presente è, infatti, quella ritratta serialmente da Andy Warhol. Alla sua icona, quest'ultimo «affida la valenza simbolica di un volto/senza volto come fungibilità totale delle esistenze e come conseguente perdita di identità dei soggetti nella moltitudine omologante dei bisogni e dei consumi» (p. 92). In sostanza, Elena, Maria e Marilyn esprimerebbero non solo un'istanza di criticità, ma anche

«l'esigenza del riconoscimento identitario di genere», il quale, solo se «si traduce in un percorso di liberazione e di progettualità autonoma», potrà essere in grado di enucleare quel tratto «relazionale d i f f e r e n t e c h e l e contraddistingue» (p. 94).

Prima, parlavamo del carattere eterogeneo e plurale del *corpus* filosofico-testuale di Nancy. Ebbene, tutto ciò vale, in qualche modo, anche per l'opera di Günther Anders, autore non solo di saggi teoretici, ma anche di favole e di romanzi. A lui è dedicato il quarto contributo del volume, di Aldo Meccariello, *Corpi scaduti. Note a margine di alcuni scritti di Günther Anders* (pp. 95-116). Qui, il titolo si riferisce proprio alla condizione dei due protagonisti di un suo romanzo, prigionieri nella caverna di un paese immaginario, i quali, non avendo memoria del loro corpo e delle sue funzioni originarie, «non sono corpi vitali ma [...] *spettri, fantasmi* che, per sopravvivere, succhiano linfa vitale dalle parole delle storie che raccontano» (p. 100). Il romanzo in questione, pubblicato, per la prima volta, nel 1992, ma pronto per le stampe già nel 1933, è «la prima grande diagnosi dei regimi totalitari, soprattutto nella descrizione dei meccanismi di

propaganda e delle strategie di ottundimento» (p. 102).

Meccariello, proseguendo le sue variazioni sul tema della corporeità, in Anders, prende poi in considerazione altri due suoi scritti, questa volta di argomento artistico, dedicati allo scultore francese Auguste Rodin e al pittore tedesco George Grosz. Ebbene, ciò che essi hanno in comune è che la produzione di questi due artisti è interpretata nel segno di un'antropologia e di un'ontologia negative, dove l'uomo è concepito come un essere "senza mondo" e l'arte stessa come costituita di opere "senza casa". Per cui, come le figure di Rodin sono abbandonate a se stesse «in uno spazio che rifiuta l'ospitalità» (p. 109), così quelle di Grosz sono cavità vuote, corpi disumanizzati, decomposti, deformi, ossia creature prive di identità, il cui essere consiste proprio nel loro non essere.

E arriviamo, così, al quinto contributo del volume, quello che chiude la prima sezione: *Dovremmo migliorare la natura umana? Il dibattito filosofico sull'enhancement* (pp. 117-34), di Maurizio Balistreri. Qui, l'Autore muove dall'osservazione secondo cui lo sviluppo delle biotecnologie e, in particolare, dell'ingegneria genetica ci ha messo davanti agli occhi nuove questioni morali, prima di tutto ciò

inimmaginabili. Il rifiuto dell'opzione relativa al potenziamento umano sarebbe, in ultima istanza, problematico, in quanto ciò che noi definiamo come natura umana è, in realtà, già sempre un nostro prodotto, un qualcosa di culturale che, di conseguenza, «porta le tracce e l'impronta delle attività e delle scelte delle generazioni passate» (p. 121).

Anche se noi volessimo sospendere qualsiasi decisione in materia bioetica, lasciando che sia la natura a decidere per noi, oppure appellarci alla dignità umana e ai diritti fondamentali della persona, non potremmo mai negare i numerosi vantaggi, a fini terapeutici, che il fenomeno del potenziamento umano, nonostante tutto, ci ha recato. Il punto è che dovremmo «imparare ad avvicinarci con l'immaginazione alle generazioni future», per avere «un'idea più chiara di come le loro esistenze potrebbero essere molto più fortunate e meno segnate da sofferenze». In tal senso, sarebbe giusto parlare di miglioramento solo ad una condizione: che la vita delle persone sia stata resa «più buona di quanto altrimenti esse si sarebbero potute aspettare» (p. 130).

Passando alla seconda sezione del volume, essa è aperta da *Esercizi di filosofia per immagini. Corpi* (pp. 137-9), di Mario

Costa, che presenta, appunto, tre *collages* dell'Autore sul tema del corpo. Gli fa seguito il contributo di Maura Favero, *Quando il corpo incontra l'oggetto: storia e storie della body-art* (pp. 141-57). Qui, l'Autrice studia la presenza e l'uso di oggetti in quelle pratiche artistiche, della seconda metà del Novecento, in cui il corpo ha rivestito un ruolo centrale. In particolare, nella *body-art* o arte del comportamento. Ebbene, qui, l'oggetto è stato utilizzato, per lo più, come un dispositivo, funzionale al proposito di «ri-pensare il corpo», come un sistema, in grado di attivare «molteplici processi in divenire», di «destabilizzare configurazioni già codificate» (p. 156), di mettere in crisi identità e consuetudini convenzionali. L'ottavo contributo del volume, di Vincenzo Cuomo, si intitola: *Vedere le forze. La video arte e i corpi* (pp. 159-75). In esso, l'Autore muove dal rilevare come la video arte, specialmente nei vent'anni iniziali della sua esistenza, sia stata una pratica ibrida, «fortemente *chiasmatica*», un «incrocio continuo tra poetiche e progettualità differenti» (p. 159). Mossa da un'istanza critica nei confronti dell'immagine televisiva e di distanziamento rispetto a quella cinematografica.

Ebbene, due sarebbero i filoni principali in cui si è esplicata la video arte: il primo concettuale e meta-semiotico e il secondo consistente in un'esplorazione sensibile dei corpi. Tale secondo filone avrebbe dato vita, a sua volta, a due distinte modalità di ricognizione dell'oggetto in questione: una realistico-psicotica e informale e l'altra spazio-temporale e figurale, dove è proprio quest'ultima quella che l'Autore ritiene la più produttiva delle due. Cuomo individua un possibile referente teorico di essa nell'estetica della sensazione di Deleuze, quale si è delineata, in particolare, nella riflessione sull'opera pittorica di Cézanne e di Bacon. Sensazione, nel filosofo francese appena menzionato, è sinonimo non di percezione, ma di percolato, inteso come paesaggio naturale non umano, quale si dà prima e in assenza dell'uomo: paesaggio visibile attraversato da forze invisibili che, incidendo su tutti i corpi, ne procurano il divenire e la loro continua trasformazione. Nella video arte, un corrispettivo di tutto ciò sarebbe dato, solo per fare un esempio, dal lavoro di Bill Viola, la cui opera è stata definita, non a caso, come un modo di "scoprire il tempo". Il contributo di cui stiamo riferendo termina con un confronto fra l'estetica della

sensazione di Deleuze e l'estetica della carne di Merleau-Ponty. E questo perché la video arte avrebbe segnato proprio una transizione dalla seconda alla prima. La differenza fra l'una e l'altra sarebbe data dal fatto che, mentre l'estetica della carne è ancora troppo umano-centrica e non è in grado di pensare la tecnica se non in termini strumentali, l'estetica della sensazione, invece, vedendo in atto uno scambio e un'ibridazione continua fra l'uomo e l'animale, è «capace di pensare in modo nuovo i rapporti di con-vivenza evolutiva tra la specie umana e le macchine di ultima generazione» (p. 172).

Il nome di Francis Bacon, pittore a cui – come si sa – Deleuze ha dedicato una monografia, ci fornisce il passaggio all'ultimo saggio del volume, di Andrea Bonavoglia, intitolato: *Gli occhi dipinti. Un percorso pittorico verso il Novecento di Bacon e Richter* (pp. 177-90). Qui, l'opera dei due artisti appena menzionati è ricompresa sotto l'etichetta generica di espressionismo. Entrambi usano in modo strumentale la fotografia e sono pittori più di colore che di linea. Entrambi muovono dalla lezione di Cézanne, rispetto alla quale costituiscono l'uno un «traguardo espressivo, drammatico, doloroso», l'altro

un «traguardo formale, apparentemente asettico e invece forse più inquietante». In particolare, Bacon ha rappresentato, per lo più, persone sedute o sdraiate in uno spazio vuoto e ricurvo, di cui ha voluto indicare, proprio così, l'inafferrabilità: corpi dagli occhi e dai volti deformati, dei quali egli, andando alla ricerca della carne, ha inteso sviscerare la «verità segreta» e il «dolore nascosto» (p. 187). Per tale motivo, la sua arte è stata accostata, non a caso, a quella di Michelangelo, poiché entrambi vedrebbero nella lotta la condizione disperata dell'esistenza.

L'arte di Richter, invece, si è evoluta attraverso fasi stilistiche molto diverse fra loro, anche se la sua fase più nota è, senz'altro, quella figurativa. Nei ritratti, Bonavoglia si sofferma, soprattutto, sul dettaglio degli occhi: occhi che non parlano e che, quindi, non hanno più nulla in comune con il modo in cui, tradizionalmente, li si usava raffigurare. In uno di essi, in particolare, la figlia dell'artista è ritratta di spalle, così che gli occhi, per quanto non si vedano, continuano, tuttavia, a fungere da centro prospettico assente, con l'effetto di un rimbalzo all'indietro dello sguardo in avanti di lei, in direzione di noi che la osserviamo. Il che, se poi

vogliamo, è un po' la cifra di tutta la pittura che, in quanto arte visiva e, quindi, fatta innanzi tutto per gli occhi, nella rappresentazione di questi ultimi ha sempre colto «l'invito a una sorta di autoriflessione» (p. 177).

Giuseppe D'Acunto

i AA. VV., *Leggere il presente*, a cura di E. de Conciliis e A. Meccariello, Asterios, Trieste 2013.

Muoverei dal titolo o, meglio, dalle intenzioni editoriali del libro che ad esso sono affidate. Ebbene, l'intento è di dare vita ad un approccio nei confronti del presente nel segno di quella che può essere definita come un'"ontologia dell'attualità" (Foucault) o anche come una genealogia o archeologia della contemporaneità. Quest'ultima formula, in particolare, presenta il carattere di un ossimoro, in quanto da decostruire sarebbe un qualcosa verso cui noi non disponiamo

ancora di una distanza storica rassicurante, che sia garanzia, cioè, di una postura autenticamente scientifica. Inoltre, l'oggetto della nostra ricognizione tende a sfuggire ad ogni presa, anche perché esso si è fatto, nel corso del tempo, sempre più mobile e sfuggente, fino a raggiungere una consistenza cosiddetta "liquida" (Bauman). In una tale situazione, quel che, per noi, è diventato altamente problematico è, infatti, il saper cogliere e promuovere l'emergenza del nuovo, nel senso che, nell'atto in cui prendiamo a riflettere sul qui e ora, corriamo permanentemente il rischio di essere destituiti della capacità di intervenire su di esso al fine di trasformarlo.

"Leggere il presente" fa pensare, così, ad una modalità di accesso a quest'ultimo in cui esso, presentandosi, al pari di un testo, come articolato in una pluralità di livelli di

significato, si fa cogliere anche, e soprattutto, in ciò che *lascia-essere* e ospita "tra le righe", come un qualcosa che, per quanto, pienamente, ancora non c'è, purtuttavia già produce ed esercita i suoi effetti. In tal senso, nell'*Introduzione* dei due curatori leggiamo che il libro, volendo prospettare una cartografia disincantata del mondo in cui viviamo, si propone di enucleare proprio quelle «*chances* di emancipazione [...] che il presente occulta dentro di sé» (p. 12).

Il volume raccoglie sette contributi e mi sembra organizzato, fondamentalmente, intorno a tre nuclei tematici. Al primo di essi appartengono i saggi di Roberto Diodato, *Inoggettività, insoggettività, virtualità* (pp. 17-41) e di Vincenzo Cuomo, *La "società eccitata" e il campo del non-simbolico* (pp. 43-68).

Partiamo dai tre termini che compaiono nel primo

dei due titoli appena citati. Ebbene, “inoggettività” si riferisce al fatto che, nel nostro universo fisico, tutto ciò che un tempo era oggetto si è trasformato in un campo o in reti di relazioni, per cui da un’epistemologia degli elementi siamo passati ad un’epistemologia

dell’interazione fra di essi o della complessità.

“Virtualità” si riferisce ai corpi-immagine o cose-eventi che popolano lo spazio digitale in questione: sono forniti di una natura eminentemente dinamica e relazionale e, sfuggendo alla contrapposizione dicotomica tradizionale fra

interno/esterno,

artificiale/naturale, si caratterizzano per uno statuto ontologico nel segno dell’intermediarietà. Ora, poiché l’esperienza estetica viene vista qui sul modello di una “virtualità” intesa proprio in tal modo, ecco che “insoggettività” si riferisce alla «dimensione patica e panica» (p. 32) cui è

improntata la relazione opera d’arte-fruitori, dove all’innesto del secondo nel corpo della prima corrisponde l’innesto della prima nel corpo del secondo.

Diodato nota come l’autore che, forse, si è spinto più in avanti nella direzione qui delineata sia stato Merleau-Ponty, il quale, attraverso il tema della “carne”, ci insegna che l’attività percettiva e conoscitiva del nostro corpo, assimilando l’alterità e facendola diventare una propria espansione ed espressione, costituisce «il campo stesso della presenza come insieme di significati» (p. 36).

E veniamo al saggio di Vincenzo Cuomo. La formula «società eccitata» che compare nel titolo, rifacendosi alle teorizzazioni del filosofo tedesco contemporaneo Christoph Türcke, prende atto anch’essa del fatto che, sotto i nostri occhi, si è consumata una transizione epocale: anch’essa perché, mentre,

nel saggio precedente, si parlava del passaggio epistemologico dall'oggetto al campo di relazioni, ora, invece, si parla del passaggio socio-antropologico dalla "società dello spettacolo" (Debord) alla "società del sensazionale". Che cosa si intenda per quest'ultima, possiamo capirlo facilmente tutti: il valore, nella società in cui viviamo, si dà in misura proporzionalmente diretta alla nostra capacità di produrre negli altri effetti di eccitazione e di scalpore. La tesi di Türcke, ripresa da Cuomo, è che le radici antropologiche di tutto ciò sarebbero arcaiche e che il merito di averle identificate andrebbe riconosciuto a Freud con la sua "coazione a ripetere". Tutto sta, però, nel portare ancora più avanti la grande intuizione dello psicoanalista austriaco, vedendo in tale meccanismo psichico un impulso che, nell'atto di imitare il terrore vissuto, lo ripete fino al

punto da riuscire, così, a neutralizzarlo. In altre parole, ciò cui provvederebbe il "sensazionalismo" contemporaneo è alla stessa funzione "apotropaica" svolta dalla magia e dalle religioni sacrificali primitive: tenendo «"sotto controllo" il *terribile*, il *tremendo*», esso opererebbe «un vero e proprio "ritorno al fondamento" della umanizzazione» (p. 46).

Passando a fornire una diagnosi circa lo stato di crisi in cui versiamo, Cuomo avanza la tesi secondo cui essa potrebbe, forse, dipendere da un progressivo sgretolarsi del «presupposto alfabetico della civilizzazione occidentale»: presupposto che ha improntato alla radice il nostro universo culturale, nonché il nostro stesso immaginario collettivo. E una prova di tutto ciò potrebbe essere data proprio dal fatto che, quando il capitalismo è entrato nella

sua fase iper-consumistica più avanzata, esso si è avvalso, non a caso, del regime mediatico di mezzi di comunicazione di massa – come, ad esempio, la televisione – «fondamentalmente visivo-tattili» (p. 53).

Poste queste premesse, ne discende l'altra tesi di Cuomo secondo cui le forme di vita contemporanee, in quanto attraversate da processi e dinamiche dis-individuanti, ossia eccedenti il principio tradizionale della soggettivazione, sono caratterizzate da identità sempre più "liquide" e instabili e, perciò, «sempre più soggiacenti alla logica del sensazionale e dell'eccitazione continua» (p. 66). Il punto è, però, che tutto ciò non va visto solo come un «segno di inesorabile declino della natura umana», ma, esattamente al contrario – sviluppando proprio quella disposizione alla "lettura del presente" di cui si diceva

prima –, come quel «germe strutturale (o *modulatore*) capace di produrre [...] nuove forme di strutturazione sociale e psichica» (p. 67).

Al secondo nucleo tematico cui fanno capo i saggi qui presentati appartengono i contributi di Mario Bottone, *Quel che la psicoanalisi contemporanea misconosce* (pp. 69-96), di Bruno Moroncini, *Politiche dell'angoscia* (pp. 97-132) e di Roberto De Angelis, *Migrazioni, conflitto, etnicità* (pp. 133-148). Il primo di essi, in particolare, muove dal rilievo secondo cui, se le nuove forme di disagio esistenziale sono il rovescio della promessa di godimento illimitato che ci fa continuamente la società in cui viviamo, allora esse sono la conseguenza di una civiltà che anche il discorso analitico «ha contribuito ad edificare» (p. 71), ossia il riflesso di quel modo in cui, fino ad oggi, la psicoanalisi ha concepito se stessa. Se,

per Freud, la repressione sessuale era il principio, produttore di nevrosi, intorno a cui si organizzava la società borghese del suo tempo, ecco come il diritto al godimento pulsionale viene da lui iscritto nel cuore stesso della civiltà, intendendolo, però, come un qualcosa che è andato perduto per sempre nell'atto in cui noi abbiamo fatto ingresso in essa. Si è prodotto, così, un conflitto fra «liberazione del godimento», da un lato, e «impossibilità strutturale di renderlo effettuabile», dall'altro, con cui, per Bottone, si apre una divaricazione incomponibile che investe alla radice «la genealogia stessa del discorso analitico» (p. 80).

Sulla linea del problema sollevato dalle nuove forme di disagio esistenziale si muove anche il contributo di Moroncini. Egli fa sua la tesi di Massimo Recalcati di un "uomo senza incoscio", il quale richiederebbe, perciò,

un trattamento terapeutico al di fuori dei paradigmi analitici tradizionali. Ciò conduce, fra l'altro, al fatto che, in relazione al concetto di sintomo, si è prodotto un cambiamento di statuto di esso, nel senso che non va più visto come una semplice formazione di compromesso, ma come un rifugio dove coltivare indisturbati il proprio godimento o entro cui «trovare protezione rispetto all'ingerenza di una civiltà sempre più esigente e oppressiva» (p. 98). L'angoscia, causa per eccellenza, nonché espressione più tipica del disagio esistenziale, andrebbe intesa, così, non tanto come una costrizione inflittaci dalla società, ma come una forma di difesa «contro una delusione i cui effetti sarebbero più devastanti di quelli dovuti al rispetto dei divieti» (p. 101). E, per Moroncini, ad avere intuito le caratteristiche del sintomo appena accennate, prima di Freud, sarebbe stato

Marx, il quale, vedendolo eccedere il sistema formale e simbolico dello scambio, lo pensa come «uno spazio bianco» che ospita dentro di sé quell'eccedenza o plusvalore che si dà come un «più-di-godimento [...] reale» (p. 117).

Il contributo di De Angelis si sofferma, invece, sulla geopolitica del nostro paese, da quando, alla fine degli anni Ottanta del secolo passato, esso si è trasformato in una società multi-etnica e interculturale. E ciò a tal punto che, oggi, si fa possibile parlare di una «“multipatritialità” esistenziale», come una condizione che l'interessato «può attivare a seconda del contesto spaziale e relazionale non solo con uguale competenza, ma anche con una vera identificazione» (p. 142).

Al terzo e ultimo nucleo tematico intorno a cui si dispongono i saggi qui raccolti appartengono i contributi di Maurizio Mori,

*Leggere il presente: bioetica/biopolitica* (pp. 149-71) e di Massimo De Carolis, *Appunti sulla natura dello spirito* (pp. 173-9).

Il primo di essi ripercorre i passi iniziali mossi dalla bioetica nel nostro paese, dal momento in cui ha inizio la sua diffusione, tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Ottanta del secolo passato. Mori nota come, nel dibattito sulla disciplina in questione, dopo una prima fase all'insegna del dialogo fra le diverse prospettive morali, si è passati ad una seconda in cui essa è diventata un'ancella della biopolitica.

Ci viene ricordato anche come, a seguito del primo caso di nascita per clonazione relativo alla pecora Dolly (1997), dopo un primo momento di clamore e di sconcerto fra la gente, sono stati attivati nuovi progetti scientifici di ricerca, in riferimento, soprattutto, alle cellule

staminali. Progetti dei quali Mori ricostruisce il modo in cui sono stati recepiti dall'opinione pubblica, in particolare, attraverso la stampa.

Il contributo di De Carolis rileva la centralità che il tema della natura dello spirito ha assunto nella storia della filosofia europea del Novecento, nonché nella svolta cognitiva degli ultimi decenni, la quale ha fatto leva sull'equiparazione fra lo spirito stesso e la mente. Ebbene, a detta dell'autore appena menzionato, proprio in questa equiparazione si celerebbe un problema rimosso e, a tutt'oggi, non ancora risolto. Infatti, mentre i progetti cognitivistici di naturalizzazione della mente sarebbero di taglio neopsicologico, le ricognizioni filosofiche relative alla natura dello spirito muoverebbero, invece, tutte da una rivendicazione del profilo impersonale e pubblico di

esso. La qual cosa è stata confermata anche dalla scoperta del sistema dei cosiddetti neuroni-specchio, dove, appunto, non si fa più differenza di principio fra la mente di un individuo e quella di un altro. In conclusione, De Carolis si chiede se questa «scoperta del *preindividuale*» non sia, forse, «destinata a restituire dignità materialistica alla concezione moderna dello spirito» (p. 179).

Chiude il libro la «Postfazione» di uno dei due curatori di esso: Eleonora de Conciliis, *La lentezza del presente* (pp. 181-96). Qui, viene ripresa la tesi di Cuomo, precedentemente riferita, secondo cui il soggetto moderno sarebbe un «soggetto alfabetico», «abituato a leggere libri e a leggere il mondo come un libro» (pp. 181-2), ossia a strutturare la successione degli eventi in modo consequenziale, logico e narrativo, così che egli potrebbe definirsi come un

«lettore (o scrittore) del suo tempo» (p. 183). Ebbene, a misura in cui, nella civiltà della rete, questo modello, oggi, è in via di estinzione, abbiamo che processi di soggettivazione “liquidi” di tipo orizzontale hanno soppiantato quelli solidi, di tipo verticale, moderni. La «fatica [...] della soggettivazione» viene

sostituita, così, dal «veloce sport dell’individuazione», con la conseguenza che la filosofia finisce per diventare ciò che, forse, essa già da sempre è: «un lusso insensato, un testo illeggibile» (p. 196).

Giuseppe D’Acunto

Francescoi Moratò Abstract: A *La struttura originaria* (1958) Severino escrigué: "Jo sóc l'únic filòsof i la meva l'única filosofia". Aquesta declaració, ingènuament i fóra context llegida, podria semblar una declaració plenament sol. lipsista, quan és, en canvi, la primera paraula i la primera raó d'un discurs, que dura una vida, mentre demana el reconeixement que l'altre, que pot pensar la tradició, no passa de ser una interpretació agosarada. Resposta altament crítica a tendències presents en la filosofia actual, com ara la fenomenologia o l'eticisme deslligat de l'ontologia. Ambdós completament conscients de la alteritat, com a experiència diferenciada de l'experiència cognitiva, però, alhora, incapaços de reconèixer les arrels ontològiques del problema i, en conseqüència, de trobar una vertadera eixida que mire a anar més enllà de l'herència rebuda.

Abstract: In *La struttura originaria* (1958) Severino wrote: "I'm the sole philosopher and my philosophy the sole philosophy". Childishly read, could seem a statement of full solipsism. Instead, it is the first word, and the first reason, of a speech lasting a life and demanding the recognition of the fact that the other, who the tradition can think about, is no more than a daring interpretation. Highly critic answer to tendencies easily visible in phenomenology or ethicism separated of ontology. Both aware that otherness is a experience different from knowledge, but, at the same time, unable to realize the ontological roots and, consequently, a truly alternative as a ontological issue, aiming to go beyond our heritage

