

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

# Il contributo

*Rivista quadrimestrale - Anno 3, n.s.  
Settembre/dicembre 2012 - N. 3*

**Direttore responsabile**  
Giuseppe Prestipino

**Direttore di redazione**  
Teresa Serra

**Segreteria di redazione**  
Tina Paladini  
Domenico Palermo  
Mario Sirimarco

**Comitato scientifico**  
Rocco D. Brienza,  
*Università di Trieste*  
Giuseppe Cantarano,  
*Università della Calabria*  
Giuseppe Cantillo  
*Università Federico II di Napoli*  
Santino Cavaciuti,  
*Università di Genova*  
Pietro Ciaravolo,  
*fondatore e presidente onorario  
del Centro per la filosofia italiana*  
Dino Cofrancesco,  
*Università di Genova*  
Aldo Masullo,  
*Università Federico II di Napoli*  
Aniello Montano,  
*Università di Salerno*  
Teresa Serra,  
*Università La Sapienza di Roma*  
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 - 00040 Monte Compatri (Roma)

Tel. 0694288758 - [www.centroperlafilosofiaitaliana.it](http://www.centroperlafilosofiaitaliana.it) -

[www.filosofia-italiana.org](http://www.filosofia-italiana.org) - [direzione@filosofia-italiana.org](mailto:direzione@filosofia-italiana.org)

Copyright © 2010 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 9788861349216

DOI 10.4458/9216

ISSN Print: 0391-2418

ISSN Online: 1974-482X

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 attraverso l'editore

## Indice

<i>Questo fascicolo</i>	7
Romeo Bufalo (DOI: 10.4458/9216-01) <i>Salvezza o redenzione?</i>	9
Enrico Graziani (DOI: 10.4458/9216-02) <i>Costruttività della politica e esteriorizzazione della forma</i>	23
Luca Petricone (DOI: 10.4458/9216-03) <i>Trascendenza e immanenza del Sommo Bene in S. Agostino</i>	49
<i>DISCUTIAMO...</i>	71
Francesco Aqueci (DOI: 10.4458/9216-04) <i>L'Università 'pubblica': alcune riflessioni a partire dalla Costituzione</i>	73
<i>RECENSIONI</i>	77
Aniello Montano (DOI: 10.4458/9216-05) <i>I testimoni del tempo</i>	79
René Girard (DOI: 10.4458/9216-06) <i>Edipo liberato</i>	81
Francesco Giacomantonio (DOI: 10.4458/9216-07) <i>Introduzione al pensiero politico di Habermas</i>	89
<i>ABSTRACTS</i>	93
<i>Libri ricevuti</i>	97

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

## Questo fascicolo

Questo fascicolo si apre con un saggio di Romeo Bufalo che, prendendo spunto dal volume di Cantarano, *Le lacrime dei filosofi*, ci offre una interessante lettura filosofica sui temi della salvezza e della redenzione, qua e là toccando la funzione dell'arte intesa a far coesistere forma ed evento. Il rapporto forma evento, eterno contingente ricompare anche nel saggio di Enrico Graziani che introduce il tema della funzione mediale dell'estetica. Segue una lunga nota di Petricone su sant'Agostino. La sezione *Discussiamo* presenta oggi un tema di attualità che riguarda presente e futuro della nostra Università e che speriamo possa suscitare un'ampia discussione. Come già per il numero precedente si avverte che non riproponiamo le rubriche relative alle informazioni e ai criteri redazionali per i quali rinviamo i lettori al nostro sito ([www.centroperlafilosofiaitaliana.it](http://www.centroperlafilosofiaitaliana.it)).

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata



## Salvezza o Redenzione?

Romeo Bufalo

Il recente libro di Giuseppe Cantarano (*Le lacrime dei filosofi. L'idea di salvezza in Occidente*, Marietti, Genova, 2011), si presta a molte riflessioni: prevalentemente di carattere metafisico, etico, storico-politico, religioso. Nel presente intervento ci proponiamo di avviare una discussione su alcuni punti di particolare interesse storiografico e teorico che la lettura del testo ci ha fatto registrare.

Il libro si propone, come recita il sottotitolo, di leggere la filosofia occidentale come la storia dei diversi tentativi di 'salvare' la determinatezza empirica, sensibile, contingente delle cose dalla loro scomparsa nel nulla e nella morte. L'idea di salvezza che si profila nel libro non è pertanto solo quella, teologico-morale, che prenderà il sopravvento nel corso dell'età moderna in coincidenza con la svolta epocale impressa alla storia dell'Occidente dall'avvento del Cristianesimo. E' anche, e prevalentemente, quella, metafisica e politica, che si propone di pre-servare il carattere transitorio, parziale, finito della realtà e di *rassicurare* gli uomini nella loro esistenza individuale e nello spazio pubblico della *polis*.

Le cose potrebbero, verosimilmente, essere andate così: la paura di fronte all'instabilità del mondo, al suo continuo divenire e perire; la paura, cioè, della morte ha generato un Essere inteso come Uno, Eterno, Immobile; un Essere, insomma, che si sottrae all'abbraccio mortale del divenire perché è già da sempre, ingenerato e immortale, prima di ogni divenire e di ogni trasformazione. Per converso, ciò che era transitorio, caduco, contingente, venne confinato nel territorio inconsistente del non-essere come ciò che non ha realtà *vera* ma solo *apparente*. E' l'anticamera di una separazione netta e incomponibile tra un "mondo di lassù" (dove risiedono, sottratte alla contingenza, le forme vere, stabili ed essenziali della realtà) e un "mondo di quaggiù", in cui le cose vanno e vengono, nascono e muoiono, ed in cui non c'è vera realtà.

L'assunto su cui si basa il libro di Cantarano è invece un altro. Ed è che il *theorein*, con cui ha inizio la riflessione filosofica, non

coincide con l'occhio che contempla le essenze eterne di un mondo ideale, ma indica un sapere che vede (e conosce proprio in quanto vede) il principio che sta nelle cose finite e contingenti del mondo sensibile, e non fuori di esso. Tale principio è il *theion*, il divino; vale a dire ciò che dà inizio e fine a ciascuna cosa, in tal modo 'salvandola' dal suo dileguare, dal suo divenire nulla, come direbbe Emanuele Severino. Così, l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, il *logos* igneo di Eraclito, l'Essere di Parmenide, gli atomi di Democrito (solo per limitarci alla filosofia antica) sono tutti espedienti con cui i filosofi hanno variamente tentato di recuperare la positività del contingente, di individuare, dentro i fenomeni sensibili-temporali, una qualche valenza ultratemporale. Hanno cioè cercato di "salvare i fenomeni", come suona una celebre espressione platonica, ma che era già stata il chiodo fisso di pensatori come Anassagora e Democrito.

Quando il discorso si sposta sui Padri della Chiesa, la Scolastica, Boezio, Gioacchino, Ockham, Duns Scoto, la filosofia naturalistica rinascimentale ed il pensiero politico della modernità, Cantarano fa giocare l'idea di salvezza su più registri: da quello epistemologico a quello metafisico a quello più propriamente teologico-politico. Qui però, come era ovvio, la salvezza, da mondana e terrena qual era nel mondo greco, diventa ultraterrena, escatologica, proiezione del finito e del contingente in un mondo a venire, infinito e necessario. Si rompe, come dirà Hegel, la 'bella unità' rappresentata dalle *poleis* antiche. Al suo posto si insedia l'idea di *destino* come compimento della vicenda umana in un *al di là* totalmente 'altro'. Solo nell'eterna città di Dio, dirà per esempio Agostino, saremo davvero salvi. Perché in essa non si muore mai. E non si muore perché, in realtà, non si nasce (p. 66). E Duns Scoto sosterrà che la teologia è la scienza pratica per eccellenza perché è l'unica in grado di sconfiggere la paura della morte e farci guadagnare la salvezza (p. 94); Meister Eckhart dirà che solo la fede ci salva dalla morte (p. 112). E' insomma un grande coro di condanna del mondo finito e caduco che si registra; e di esaltazione dell'altro mondo, infinito ed eterno, nel quale soltanto c'è salvezza. Qualche voce di dissenso, a dire il vero, c'è stata, come quella di Giordano Bruno. Il quale sosterrà che il mondo terreno, con tutti i suoi accidenti e le sue imper-

fezioni finite, è *già salvo*: lo ha salvato da sempre un Dio che si identifica con esso. Anzi, il compito di chi è animato da 'eroici furori' è proprio quello di trovare le tracce del divino nella natura, non al di fuori di essa. Ma queste voci, come si sa, ebbero poca fortuna.

2. La dimensione salvifica su cui si sofferma con particolare attenzione Cantarano nei capitoli centrali del volume è quella che si dispiega sul terreno politico della modernità, in cui la salvezza assume una connotazione *teologico-politica*. Ora, il vero significato della 'salvezza' declinata in termini politici è quello, già presente nel mondo antico, di come rendere possibile una vita felice (*l'eu-zen*, il 'vivere buono') agli uomini che vivono in comunità; è quello, cioè, di come 'assicurare' ciascuno e tutti nella singolarità dell'esistenza (soggettiva-individuale) e nella pluralità dei rapporti intersoggettivi. Le soluzioni prospettate sono note. E' la città come insieme di relazioni comunitarie che rende 'sicura' l'esistenza del singolo. E' la città che salva il singolo dalla solitudine mortale cui sarebbe fatalmente condannato se si ponesse al di fuori dei vincoli comunitari e dello spazio pubblico (p. 149). E' solo in questo spazio che la paura della morte di cui ciascuno fa esperienza viene sconfitta. Ma non del tutto. La salvezza, cioè, non è garantita dalla semplice presenza nella città. E' la *cittadinanza politica* a garantirla, ossia la partecipazione attiva dei singoli alla costituzione artificiale dell'ordinamento giuspolitico. Sono gli ordinamenti statali che stabilizzano il conflitto della società civile e lo governano. L'ordine politico, infatti, *immunizza* il divenire (l'instabilità e la precarietà del vivere e del morire) attraverso la produzione di norme che, in un certo senso, disinnescano in anticipo i rischi futuri, assicurando la vita dai rischi imprevedibili dell'esistenza. Sulla base del paradigma immunitario (che Cantarano mutua da Roberto Esposito), l'autore legge le figure ed i momenti più significativi del pensiero politico moderno (da Bacone a Campanella a More, a Hobbes a Spinoza a Locke). Il potere politico deve assumere in dosi omeopatiche ciò da cui deve proteggersi. Per questo la grande macchina statale del *Leviatano*, ad esempio, protegge la vita degli individui dall'esposizione al rischio e al terrore mediante il terrore esercitato dal potere sovrano (p. 163). E' la lo-

gica immunitaria, insomma, «a sorreggere il dispositivo di salvezza della politica» (p. 159).

E' su queste premesse che, in piena modernità, si fronteggiano due opposte idee di 'salvezza': quella che, con Cartesio e l'età postcartesiana, ripropone in grande stile il modello platonico (la verità sta nell'essenza geometrico-matematica, ossia soltanto intelligibile, delle cose della natura sensibile, sempre mutevole e instabile), e quella che si sforza, con grandi difficoltà teoriche, di trovare le risorse salvifiche *dentro la stessa precarietà e mutabilità del mondo fenomenico*. Questa linea di salvezza dei fenomeni *attraverso* i fenomeni (che riprende quella presocratica) conoscerà la sua formulazione teoreticamente più rilevante in Kant. La domanda, a questo punto, è: salvarsi trasmigrando, armi e bagagli, in un 'altro' mondo o stando coi piedi ben piantati dentro questo mondo? Salvezza celeste o salvezza terrena? Questo sembra essere, in definitiva, il problema.

3. Chi ha operato una straordinaria fusione delle due prospettive salvifiche è stato Hegel, con cui, non a caso, si chiude il volume di Cantarano. In Hegel, infatti, le cose, nella loro particolarità empirica, non si ergono *contro* un Assoluto che sarebbe 'altro' rispetto ad esse. L'Assoluto è l'unica Realtà, ma la natura di tale Realtà è il Divenire. A rigore, in Hegel non si può nemmeno parlare di salvezza, dato che le cose sono già salve nella connessione originaria col Tutto dentro cui soltanto hanno vera realtà. Le cose, per Hegel, nella loro individualità empirica e contingente, sono 'astratte', in quanto indebitamente scisse da quella Totalità in cui e per cui hanno realtà. Le singole determinazioni empiriche, pertanto, non vengono separate dal Tutto di cui fanno parte, ma sono, fin dall'inizio, garantite (e 'salve'), perché ciascuna di esse è, in realtà, una *pars totalis*. Un discorso analogo vale dal lato dell'Assoluto, come si è intravisto sopra. L'Assoluto, infatti, secondo la celebre proposizione della *Fenomenologia dello spirito*, è non una *sostanza* immobile, già da sempre data, ma un *risultato* che porta a realizzazione, ossia alla piena autoconsapevolezza, ciò che ciascuna cosa è già in sé. Le insidie del divenire sono in tal modo neutralizzate in partenza. Perché nessuna sorpresa, nessun imprevisto (e dunque nessun rischio e nessuna

paura) potranno mai insinuarsi laddove il risultato finale è, in realtà, il dispiegarsi di ciò che era già implicito fin dall'origine, fin dal principio. In questa 'teologia razionale' (come Feuerbach definì la filosofia di Hegel) inizio e fine coincidono, *archeologia* ed *escatologia*, come scrive Cantarano, sono la stessa cosa. Ogni cosa, allora, è già da sempre compresa, e perciò salva, prima ancora che inizi il processo storico. Anzi, la storia altro non è che la progressiva manifestazione del regno di Dio. E la filosofia, che ha il compito di tradurre nel pensiero questa verità, salva il divenire, lo anestetizza, per così dire, espellendo fin dall'inizio gli elementi perturbativi (empirici, sensibili, ecc) di esso (pp. 322-6).

Il risultato di tutto questo è, come osserva Cantarano in chiusura del volume, la trasformazione della dottrina teologica cristiana della salvezza in una grande filosofia della storia, in cui la storia ha il compito di «realizzare l'*eschaton* salvifico»(p. 326). Teologia e filosofia sono ormai indistinguibili.

Questa, nelle sue linee essenziali, la trama del libro. La quale, come si può notare anche dal breve riassunto che ne abbiamo fatto, offre, come si diceva all'inizio, molti spunti e segnala molti punti suscettibili di approfondimento. Vorremmo brevemente avviarne a discussione alcuni nelle pagine che seguiranno.

4. Un primo nodo problematico discusso da Cantarano nella prima parte del volume è racchiuso nel concetto greco di *apeiron*. Ora, è concettualmente, oltre che filologicamente, sbagliato tradurre *apeiron* con *infinito*, la cui idea come un *al di là* assolutamente contrapposto al finito è estranea all'uomo greco del VI-V secolo a. C. Di conseguenza, è altrettanto erroneo identificarlo con una specie di luogo eterno e ultraterreno di salvezza. L'*apeiron* indica, propriamente, il "mancante di limite"; è, come ha precisato Carlo Diano, un *apeiron periechon*, letteralmente: un "avente stato intorno" [a ciò che è limitato]. Dunque, è qualcosa di reale che delimita dall'esterno il contingente che accade nel mondo. E' quel luogo in cui coesistono, in un magma indistinto, tutte le cose le quali, staccandosi da questo sfondo indeterminante e con-fusivo, hanno la loro nascita (e nel quale avranno il loro compimento, *kata to kreon*, secondo necessità,

come suona il celebre detto di Anassimandro). L'*apeiron* è dunque la zona *periferica* da cui provengono gli enti che accadono nel mondo ed a cui ritornano alla fine del loro ciclo vitale. Secondo Diano l'*apeiron periechon* è la prima definizione della periferia resa presente dall'*evento*, dall'accadere casuale e contingente delle cose. Ora, è proprio questo tutto indifferenziato da cui le cose partono ed in cui ritornano che i primi teologi greci hanno identificato col *divino* come ciò che governa il mondo dei mortali (e come molto opportunamente sostiene anche Cantarano).

Il 'cuore' del problema è affrontato da Diano quando parla di Parmenide (*Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Torino, 2007). La Dea rivela ai mortali la Verità. Ma rivela anche le opinioni dei mortali che contrastano con quella Verità (e che sono riconducibili alla cosmologia dualistica dei Pitagorici). In tale quadro, Verità e Opinione, *Aletheia* e *Doxa* non sono alternative ma correlative; c'è bisogno di entrambe. Posta infatti l'*Aletheia* come pura identità logica (è=è), non riusciamo a spiegare il mondo sensibile-diveniente. L'unica che lo spieghi è la *Doxa* (che riguarda l'è e il non-è del mondo, ossia il suo contingente fluire). Ora, la *doxa* spiega il mondo e, in tal modo, salva i fenomeni; ma è in contraddizione con se stessa. Perché 'è' e 'non è'. Ha la necessità del *fatto*, (il mondo è qualcosa che, insieme, è e non è), ma non la necessità del *diritto*, la quale vuole che 'è' sia solo 'è', e 'non è' sia solo 'non è'. Viceversa, l'*aletheia* possiede solo la necessità del diritto, ma non quella del fatto; per cui non spiega il mondo. Questa opposizione, commenta Diano, è tragica, perché è l'antinomia insanabile tra la *forma* e l'*evento*, irriducibili l'una all'altro. Tuttavia c'è un luogo in cui forma ed evento sono coesistenti. Questo luogo è quello in cui si insedia l'*opera d'arte*. La quale è un *poiein* che mette in *forma* un particolare-sensibile, un evento singolare-accidentale. Alla coesistenza tra forma ed evento, quale si realizza in maniera esemplare nell'*opera d'arte* (in cui un singolare-contingente, avvolto nella luminosità della forma si *eter-nizza*) è dovuta la salvezza delle singole cose.

Un discorso, per molti versi simile, si potrebbe fare a proposito di Platone. Nel resoconto che abbiamo fatto nelle pagine precedenti abbiamo accennato al fatto che con Platone nasce la teoria dei

due mondi. Le cose però potrebbero stare diversamente. Secondo alcune attente e meditate letture di Platone, il problema fondamentale per lui non fu tanto quello, scontato e banale, di evadere, vista la fragilità e il rischio cui sono esposte le cose del mondo "di quaggiù", in una dimensione ultramondana (il "mondo di lassù"), ma quello di perlustrare e delimitare quell'essenziale interregno che ci consente di passare dal sensibile al sovrasensibile; dalla corporeità all'idealità. Questo interregno è rappresentato dall'*anima* (e da *eros* che ne è l'incarnazione mitica).

Dato che stiamo parlando di salvezza (sul filo sottile che corre tra metafisica e teologia), non sarà forse privo di interesse ricordare che gran parte della riflessione platonica si presenta come una critica, ma anche come una *salvazione del mito* (salvare il mito vuol dire qui: sottrarlo allo *pseudos*, alla falsità; Platone dice infatti che il mito è certamente un falso, ma che tuttavia contiene anche una qualche verità). In genere si dice che il mito è sì il linguaggio dell'anima, parola auratica, ecc., ma alla fine esso sarà dissolto dalla luce abbagliante della Verità in carne ed ossa, per così dire.

Un interprete del calibro di Karl Reinhardt, invece, sostiene che l'anima in Platone non è uno spazio che media tra sensibile e intelligibile, ma è un luogo originario dove accade l'autenticazione dei fenomeni, vale a dire la loro salvezza. Ovviamente, l'anima cui fa riferimento Reinhardt non è più un concetto psicologico o metafisico. Essa si dispiega in un *al di là* (*epekeina*), ossia in una dimensione mitica ma pienamente consapevole di sé, popolata dai concetti di 'nutrimento', 'sorgente', 'archetipo', ecc., cui via via si collegano il 'demiurgo', la 'gravidanza', la 'nascita', il 'ricordo', ecc. In tale quadro l'anima, più che spazio di mediazione tra sensibile e ideale, è, come si diceva prima, il luogo originario in cui le due dimensioni stanno insieme prima ancora di separarsi. Come ha perspicuamente argomentato a suo tempo Gianni Carchia<sup>1</sup>, l'idea, rivelandosi a se stessa, opera anche un salvataggio del mondo fenomenico.

L'anima, in altri termini, non è il punto in cui l'*apparenza* si risolve nella *realtà*, il fisico nello spirituale. Il linguaggio del mito co-

---

<sup>1</sup> Gianni Carchia, *Retorica del sublime*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 54-6.

me linguaggio dell'anima originaria, poggiando sull'aspetto intuitivo-immaginario del *logos*, salva le apparenze nella loro vigenza figurativa-sensibile (è la forma che trattiene, nella sua luminosità, la caducità dell'evento, come sosteneva Diano). Le salva, cioè, non in una sfera logica, ma estetica (in un 'figurare' che è un 'formare', un plasmare, un *poiein*).

Da questo punto di vista, si può sostenere che Aristotele salverà, su un piano che potremmo definire *doxastico* e *phronetico*, ciò che già Platone aveva salvato nel mito e tramite il mito. O, come dice Cantarano, salverà i fenomeni a partire dai fenomeni stessi, riprendendo e rilanciando l'idea di Anassagora e di Democrito secondo cui «visione di cose invisibili sono le visibili» (*opsis ton adelonta phainomena*).

Come si vede, questo discorso sulla salvezza ci sta portando ad esaminare il problema di come salvare ciò che è caduco, di trattenere ciò che scompare. Ma 'trattenere' e 'salvare' sono operazioni che si compiono dentro il mondo sensibile in cui ci muoviamo in modi sempre precari ed imprevedibili. Anche questo tema è presente fin dalle origini del pensiero occidentale. Anzi, esso è presente, già prima della nascita della filosofia come sapere autonomo, nelle varie forme in cui si articola la *mimesis* antica. La *mimesis* ha a che fare con la *mneme*, con la memoria; ed è un ri-presentare, su un altro piano, ciò che è già stato nello spazio e nel tempo, ciò che non è. Dunque, è un modo di recuperare-salvare ciò che è accaduto, ma, al tempo stesso, di conoscerne aspetti e volti che, nella contingenza dell'accadere 'in diretta', per così dire, non eravamo riusciti a vedere. In Aristotele, per esempio, la *mimesis* tragica è l'operazione con cui fissiamo, nella finzione tragica, per l'appunto, l'essenza della prassi, la *morphé tes praxeos*. La catarsi come purificazione e rischiaramento dianoetico dei sentimenti dolorosi (o del sentimento del ridicolo nella commedia) significava infatti far riguadagnare al controllo della ragione le forze emozionali (sempre variabili ed ingovernabili) che abitano nell'animo umano. La *mimesis* serve, in altri termini, a salvare ed a pre-servare i sentimenti luttuosi ed il riso dal pericolo dell'insignificanza e dunque dell'irrazionalità, ed a 'ridurli' nella 'giusta misura': nella misura utile alla realizzazione della virtù



nella sfera contingente della *praxis*. La salvezza rimane comunque, anche in questo caso, un affare tutto mondano.

5. Un altro spunto di discussione è offerto dalle pagine in cui Cantarano ci descrive il passaggio che l'idea di salvezza compie da un ambito prevalentemente teologico ad uno prevalentemente laico-moderno. Cosa succede quando dal terreno della religione si passa al terreno della storia? Abbiamo già visto come, secondo Cantarano, i due terreni finiscano col coincidere in Hegel. Ma prima di Hegel, che ne è delle due sfere? In quali rapporti stanno? E soprattutto, che ripercussioni la nuova dislocazione di ciascuna produce sugli uomini concretamente esistenti (sugli uomini che "hanno un mondo" e "possiedono una terra", come dirà Hannah Arendt)?

Per rispondere in modo schematico (ed assumendoci tutti i rischi connessi alla schematicità), si può dire che, nel momento in cui, dopo Leibniz, la teodicea si trasforma in filosofia della storia, gli uomini, privati della trascendenza e dell'eterno, vengono rimessi integralmente a se stessi ed alla loro responsabilità terrena. Il problema che pertanto si pone nell'età moderna non è già (o non è più) *verso cosa* ci si muove, quale sia il fine ultimo della storia, ma *da dove* ci si allontana (si pensi al celebre dipinto di Paul Klee *L'angelo della storia* magistralmente interpretato da Walter Benjamin, su cui ritorneremo fra poco).

Con lo sganciamento della filosofia dalla teologia, e con il conseguente processo di emancipazione dell'uomo, il mondo non è più concepibile in termini teologici, ma si costituisce in senso profano. Il mondo diviene, cioè, il mondo dei bisogni, il mondo sensibile degli individui e dei gruppi di individui in lotta tra di loro. E' il mondo hobbesiano della paura e della preoccupazione della sopravvivenza. Da questo stadio bisogna uscire, bisogna emanciparsi. Come? La ragione moderna individua diverse vie d'uscita, diverse prospettive di salvezza. La prima è quella elaborata dalla *ragione scientifica*, la seconda quella delineata dalla *ragione storica*. Ma nessuna delle due, presa singolarmente, mostra di funzionare adeguatamente. O meglio, c'è un territorio molto vasto (quello dell'esperienza contingente-singolare) in cui il pensiero scientifico

non funziona più e quello storico non regge ancora. E' a questo punto che fa irruzione il modello kantiano contenuto nella *Critica del giudizio*, e su cui si è soffermato in modo originale Odo Marquard in un suo noto saggio (*Kant e la svolta in direzione dell'estetica*). Quel territorio 'vuoto' viene occupato dall'*estetico*.

Il ragionamento di Kant si sviluppa nel modo seguente. Se ci rinchiudiamo nei limiti, necessariamente ristretti, della scienza causale-meccanica, tutto ciò che rimane fuori da questi limiti (ed è molto, perché ci sono le passioni, le emozioni, i sentimenti, le inclinazioni, le preferenze, ecc.) viene consegnato all'*irrazionale*. Il tentativo, dunque, della ragione scientifica di porsi come guida e salvezza fallisce. Ma se noi riusciamo a recuperare da quest'ambito 'irrazionale' gli scopi, ossia i fini che nel mondo della natura l'uomo si propone di realizzare storicamente, allora li sottraiamo all'irrazionalità, e ciò che non riuscivamo a spiegarci con l'impiego del modello meccanico-causale diventa ora *sensato* mediante l'uso del modello *teleologico*. A patto, naturalmente, di mettere in circolo una ragione più ampia di quella scientifica, capace di svolgere davvero un compito salvifico. Questa ragione è la ragione storica.

Il problema è però che la ragione storica ha a che fare, di volta in volta, con dei fini o scopi particolari e contingenti (*storicamente determinati*, come si diceva una volta), mentre il bisogno di realizzare i propri scopi nella natura è sovrastorico (la morale kantiana prescrive di non agire come un singolo, fenomenico individuo interessato, ma come *uomo*, cioè come un'astrazione, come una specie di essenza logica). Dunque, si riproduce sempre uno scarto tra le esigenze universali di una Ragione sovrasensibile e le concrete occorrenze storico-empiriche. Anche la Ragione morale-storica dichiara la sua impotenza.

Questa generale situazione fallimentare è ciò che, secondo Marquard, spinge Kant in direzione dell'estetica. Affidando all'*aisthesis* il compito di realizzare *nel mondo* fenomenico e precario in cui viviamo gli scopi della ragione, egli rovescia il paradigma salvifico-teologico della tradizione medievale-moderna. Perché il potere che salva è un potere di simbolizzazione; che esibisce lo scopo razionale in modo indiretto, metaforico, congetturale (come fa, in mo-

do esemplare, l'opera del *genio*). Non lo scopre né in un astratto cielo metempirico, né in un causale ingranaggio meccanico, ma lo prefigura immaginativamente, poieticamente attraverso la produzione delle *idee estetiche*, le quali sono *forme del sensibile* che ci fanno però intravedere ciò che è *al di là del sensibile*; si muovono *tra l'uno e l'altro*, e, soprattutto, *ci fanno muovere dall'uno all'altro* assegnando alla nostra terrena e mondana capacità di individuare il transito giusto la possibilità di salvarci e di redimerci.

6. Fin qui abbiamo parlato di ciò che succede, relativamente all'idea di salvezza, prima di Hegel. E dopo Hegel, che ne sarà di essa? Probabilmente Cantarano ce lo dirà alla prossima puntata, ossia al prossimo volume che, sicuramente, starà già preparando. Nel frattempo, però, qualcosa possiamo già dirla. Ma prima di dirla, dobbiamo di nuovo ripartire da Kant (che, su questioni del genere, è inaggirabile). E precisamente, dal Kant del saggio intitolato *La fine di tutte le cose*, in cui egli tocca un tema di grande rilievo. Relativamente alle cose che si svolgono nel mondo, il problema, dice Kant, non è tanto quello, logicamente, oltre che ontologicamente, inconsistente, di passare da un tempo finito e limitato ad un tempo non-finito e non-limitato (che è espressione autocontraddittoria, essendo il tempo sinonimo di finitezza). Il problema è invece di vedere se, nel tempo contingente e fenomenico dentro cui viviamo, possa esserci qualcosa di necessario e di eterno.

Il problema, a questo punto, si sdoppia. Perché un conto è salvare le cose, un altro è salvare gli uomini. Salvare le cose significa preservarle dal loro dis-facimento. E qui la fine è propriamente non la scomparsa nel nulla, ma la dissoluzione e la trasformazione. Salvare gli uomini invece vuol dire: a) 'redimerli' sul piano morale-religioso (per esempio, dal peccato o dalla colpa; e più dalla colpa che dal peccato); b) preservarli dalla morte. Ora, mentre la salvezza dalla morte è una aspirazione comprensibile ma vana, destinata inevitabilmente al fallimento, la redenzione invece è, in qualche modo, già inscritta nel concetto cristiano di 'creazione'. Come sostiene giustamente Kant, infatti, un sistema di credenze per il quale

tutti gli uomini fossero destinati ad essere dannati è assurdo. Perché non ci sarebbe alcuna ragione in grado di giustificare l'esser creati<sup>2</sup>.

Si sarà notato che, in queste ultime considerazioni, il termine 'salvezza' è stato associato a quello di 'redenzione'. Questo ci offre lo spunto per una riflessione (l'ultima) sul 'dopo Hegel'. Dopo Hegel gli sforzi di molti pensatori si sono concentrati sull'idea di Storia come Progresso-Realizzazione-Salvezza di ciò che era già iscritto fin dall'origine (che è l'idea di Kant e quella intorno a cui si sviluppa anche il libro di Cantarano). Ed hanno scoperto che la grande narrazione storicistica hegeliana era, in fondo, se non proprio una truffa, quanto meno una visione distorta del processo storico-umano. Basti pensare a Walter Benjamin (per tacere di Franz Rosenzweig), che all'idea di salvezza contrappone esplicitamente quella di redenzione, rinviando la prima ad una prospettiva astrattamente *escatologica*, la seconda ad una concretamente *messianica*. La storia del mondo, secondo Benjamin, è un cumulo di macerie, da cui l'Angelo della storia del quadro di Paul Klee citato prima si allontana inorridito spinto verso il futuro da una tempesta di vento che spirava dal paradiso. Quello che chiamiamo 'progresso', commenta Benjamin, è questa immane catastrofe.

Da questo punto di vista, il frammentario, il particolare-contingente si può salvare, anzi: si può redimere, solo alla luce di una rammemorazione che richiami alla mente non ciò che è *stato*, ma ciò che non è *mai veramente stato*; ossia tutto ciò che attende ancora la propria verità e reclama i propri diritti alla coscienza dello storico<sup>3</sup>. Un ruolo essenziale svolge qui la figura del Messia. E' infatti il Messia che compie realmente l'accadere storico interrompendolo, abolendo ogni scopo e fine ultimo. Ecco che allora, proprio attraverso questa interruzione, tra dimensione storica e dimensione messianica si profila lo spazio per l'agire politico. Si tratta di un agire politico introdotto dalla nozione di "spazio immaginativo", come avrebbe

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *La fine di tutte le cose*, in *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova, 1990, p. 41.

<sup>3</sup> Cfr. Fabrizio Desideri-Massimo Baldi, *Benjamin*, Carocci, Roma, 2010, p. 175.

teorizzato qualche decennio più tardi, in termini analoghi, Herbert Marcuse in *Eros e civiltà*.

Per concludere: se la salvezza descrive, nel corso della sua storia, un arco di oscillazione semantica molto ampio, che va dal recupero del sensibile dalla sua dispersione mondana alla salvezza spirituale dell'anima che rischia di perdersi nel buio della peccaminosità, fino all'assicurazione di ciascuno dentro lo spazio pubblico della polis, la redenzione indica invece un compito prevalentemente, se non esclusivamente, 'terreno' e molto poco religioso; profano e non sacro: quello di ripristinare il senso originario del rapporto tra la sfera normativa e quella dei comportamenti relativi, cioè tra diritto e giustizia. Rendere giustizia alle vittime della storia, riparare i torti della "vita offesa" (come suona il sottotitolo dei *Minima moralia* di Theodor Adorno) diventa allora uno dei compiti più urgenti di un'opera di redenzione veramente all'altezza dei tempi.

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

# Costruttività della politica e esteriorizzazione della forma

## La funzione mediale dell'estetica.

Enrico Graziani

### 1. La rottura della *concordia ordinum*: l'esemplarità in Machiavelli

L'epoca moderna si apre all'insegna di una profonda trasformazione dei paradigmi classici della politica e di conseguenza della relazione tra politica ed estetica e ciò che caratterizza la costruzione, il fare della politica non è tanto la sua artificialità legata "all'operari" che "è il segno della politica artificiale"<sup>1</sup>, ma la costruttività del modello-forma<sup>2</sup>, razionale, più vicino alla realtà. L'elemento che maggiormente colpisce riguarda il ribaltamento della domanda teleologica nel senso che perde vigore, a pena di esclusione, ogni dottrina che ammette la causalità del fine.

In sostanza, la tesi della *causalità*, esposta da Tommaso, sulle orme di Aristotele<sup>3</sup>, secondo cui

la necessità naturale che inerisce alle cose e le dirige, viene alle cose stesse impressa da Dio in quanto le dirige ad un fine: al modo stesso in cui la necessità con cui si muove la freccia e per cui è diretta verso il bersaglio è stata impressa ad essa da chi l'ha lanciata e non appartiene alla freccia<sup>4</sup>,

e che risolve nella *causalità del fine*, coniugata con quella del *moto*, l'*ἀνάγκη* dei movimenti naturali, non soddisfa più nel momento in

---

<sup>1</sup> Cfr. Laura Bazzicalupo, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, Esi, Napoli, 2000, p. 10.

<sup>2</sup> Sul paradigma della forma cfr. Enrico Graziani, *Εδος e Μορφή. Il codice estetico della politica*, in *La Nottola di Minerva*, II, Nuova Cultura editrice, Roma, 2012.

<sup>3</sup> Aristotele afferma: «tutto ciò che è per natura esiste per un fine», *De anima*, III, 12, 434a 31; in questo modo identifica il fine con la *forma* o «ragion d'essere della cosa». *Metafisica*, VIII, 4, 1044 a 31.

<sup>4</sup> Tommaso, *Summa Teologica*, I, q. 103, a 1.

cui assumono rilevanza, per il politico, tanto gli eventi spiegabili attraverso leggi certe, quanto le difficoltà per trovare una strada che indirizzi la scelta di una politica razionale.

Sembra, in un certo senso, che una politica più realista serva ad ideare «un ordinamento della società durevolmente concorde e giusto»<sup>5</sup>. Per questo la costruzione di un nuovo paradigma della forma assume spessore in virtù del dato politico e l'elemento nuovo sta nel fatto di considerare l'ingegno e le capacità umane in grado di concorrere a tracciare il sentiero che porta all'«autonomia del politico» attraverso «l'accettazione del presente e della realtà osservabile», e a valutare sui fini, finalità e indicazioni necessarie per «modificare la realtà politica»<sup>6</sup>, che rappresenta la sintesi dell'ideale con il reale.

Su quale impianto innestare il filo che lega politica ed estetica rimane ancora un problema complesso, soprattutto se si pensa che il termine estetica, proprio all'inizio dell'epoca moderna comincia ad essere declinato come *estetica della vita*<sup>7</sup> che include *l'estetica della forma* e le diverse modalità in cui si esplica, in particolare nel rapporto *estetica e conoscenza, estetica e azione*. I nuovi contenuti creano una forma che si adatta e si «manifesta all'esterno con lineamenti ben definiti»<sup>8</sup>, il pensiero, però, non rimane astratto e staccato dalla realtà effettiva ma ad essa aderisce e diviene storia al cui interno non si considerano più soltanto i fatti, ma assumono rilevanza anche gli elementi che circoscrivono la natura empirica dell'uomo e una politica realista.

Certamente la tradizione politica romana e il tessuto storico antico hanno dato a Machiavelli gli strumenti per fondare le basi della scienza politica moderna, anche se gli argomenti concettuali da lui impiegati consentono di esprimere e di comprendere ancor oggi la tangibilità dei problemi che, per il politico "autonomo", data la

---

<sup>5</sup> Virginio Marzocchi, *Filosofia politica*, Laterza, Bari-Roma, 2011, p. 167.

<sup>6</sup> Cfr. Teresa Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di H. Arendt*, Facoltà di Scienze Politiche, Teramo, 1984, p. 13.

<sup>7</sup> Intesa come "potenziamento delle energie vitali e affermazione della vita". Cfr. Mario Perniola, *L'estetica del novecento*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 11.

<sup>8</sup> Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino, 1952, p. 97, vol. I.



codificazione dei paradigmi della politica, servono come spunto per una riflessione filosofico-politica.

Ora, il nostro esame sistematico, rapportato ai tempi che noi viviamo, ci porta a dire che il modello dell'*esemplarità* studiato da Machiavelli ha cercato di trasformare l'assurdo della politica in realtà, nella misura in cui la stessa realtà è disincantata rispetto alla contingenza e talvolta giustificata da modelli di comportamento inadeguati per l'espletamento dell'azione politica. Di conseguenza ciò può far scaturire due tipologie di comportamento: quello irriflessivo, violento, tumultuoso, l'altro calcolato, mediato, elaborato nella coscienza. Atteggiamenti, però, rigorosamente ostinati.

Per evitare che il politico si trovi a scegliere all'interno di un dualismo di azioni e possa scadere a mero esercizio di superficialità dilettantesca, è necessario il recupero di formule idonee ad esprimere concetti tangibili per la collettività. La stessa codificazione di paradigmi fondamentali permette poi la possibile derivazione di alcuni corollari che possono aiutarci a chiarire la cristallizzazione della politica.

Un ritorno a modelli esemplari è il monito che proviene dagli ambienti politici volti al risanamento di una politica stanca e il modello dell'*esemplarità* sembra legato ad una scelta razionale e reale della politica stessa; d'altra parte, Machiavelli, già nella sua epoca, fortemente caratterizzata dalla crisi della repubblica che apre una fase di austerità, aveva recuperato questo modello guardando «alla lunga esperienza delle cose moderne» attraverso «una continua lezione delle antiche»<sup>9</sup>, appellandosi all'esempio della Roma repubblicana.

La prospettiva machiavelliana si allarga, quindi, a modelli esemplari che trasformano la politica in tecnica, vista non più come un "*fine* essenziale dell'uomo ma come un *mezzo* per affermare l'uno o l'altro fine"<sup>10</sup> e il momento machiavelliano della politica altro non è che una nuova concezione della politica vista attraverso due ordini

<sup>9</sup> Dalla lettera a Francesco Vettori del 10-12-1513, in Niccolò Machiavelli, *Lettere*, Feltrinelli, Milano, 1960, p. 304.

<sup>10</sup> Cfr. Luca Baccelli, *Repubblicanesimo*, in *Filosofia politica contemporanea*, a cura di L. Cedroni-M. Calloni, Le Monnier, Firenze, 2012, p. 177.

di motivi: quello che valuta un approccio al politico nell'ambito della sua autonomia, quello che guarda al politico nell'ottica di un sano realismo.

È chiaro che tanto il termine "autonomia" quanto il termine "realismo" costituiscono l'articolazione e le fondamenta di un nuovo linguaggio che avrà fortuna in epoca contemporanea. Il nuovo lessico si costruisce, quindi, sul paradigma autonomia-realismo rompendo con la tradizione precedente di ascendenza scolastico-medioevale.

Da ciò consegue: in primo luogo che l'autonomia del politico va «dalla normatività dei costumi tradizionali, del diritto, della morale e dei precetti religiosi», e che la politica non è

scienza dimostrabile e certa nella sua evidenza, coerenza e sistematicità teorico-proposizionale a partire da alcuni principi generali e direttivi, ma piuttosto un'arte o tecnica precipua di intervento, simile alla medicina<sup>11</sup>.

In secondo luogo appare evidente che il realismo politico

secondo cui la politica non ha prototipi costituzionali di conformazione della società (...) o modelli di comportamento individuali (...) bensì muove dalla realtà sociale effettiva-effettuale<sup>12</sup>,

può far configurare l'ipotesi di una costruzione politica non idealmente preconstituita, ma progettata e realizzata attraverso forme e modelli in grado di indirizzare l'azione politica.

A questo punto riteniamo indispensabili alcune osservazioni. Sebbene Marzocchi veda nell'articolazione dei termini autonomia-realismo la chiave per interpretare una nuova tradizione del politico come forma di potere in grado di «departicolarizzare (...) le egocentriche prospettive di appartenenza»<sup>13</sup>, approfondendo la matrice antropologica che caratterizza l'opera di Machiavelli, a piccoli tratti

---

<sup>11</sup> Cfr. Virginio Marzocchi, cit., p. 166.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 167.

entra nell'interpretazione di Pocock sul *Momento machiavelliano*<sup>14</sup> che, come è noto, ha dato una nuova chiave di lettura per l'interpretazione delle opere di Machiavelli. Lo studio condotto da Pocock evidenzia il legame tra Aristotele e Machiavelli, legame che trova una spontanea adesione proprio nella visione della politica vista in termini di εὐδαιμονία le cui causali riguardano la *vita activa* e il τέλος. La *vita activa* intesa come partecipazione dei cittadini per il conseguimento del bene comune, il τέλος come processo del fine che si muove in *forma* sovraordinata rispetto ai fini individuali-particolari. Attraverso questo processo, che genera movimento (ed è questa sicuramente una categoria hegeliana) gli individui possono conseguire la vita buona, ovvero sia la felicità all'interno dello stato<sup>15</sup>. La stessa interpretazione ha dato luogo ad una rilettura del lessico machiavelliano, lessico fatto proprio dai teorici del repubblicanesimo<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975; tr. it., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Il Mulino, Bologna, 1980.

<sup>15</sup> Questa interpretazione trova favorevoli, anche se su due versanti diversi ma complementari John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit., e Hannah Arendt, *The Human Condition, A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, Doubleday Anchor, Garden City, 1955, tr. it., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1989.

<sup>16</sup> Alessandro Ferrara osserva che «il repubblicanesimo è fondamentalmente figlio della ricerca storiografica piuttosto che di una mente teorica. La dottrina politica che chiamiamo repubblicanesimo è il prodotto di due importanti imprese ricostruttive condotte dagli storici del pensiero politico, le quali hanno prodotto due tipi di repubblicanesimo molto diversi tra loro. La prima di queste ricostruzioni si lega ai nomi di Hannah Arendt e John Pocock. Aristotele e Machiavelli vengono identificati come gli artefici di una visione della politica secondo la quale la partecipazione al processo politico - la così detta *vita activa* - va intesa come partecipazione alla individuazione consensuale di un bene comune perseguito dalla repubblica come un *telos* sovraordinato rispetto a tutti i fini individuali (...) l'antagonista del repubblicanesimo così inteso è il privatismo tipico della concezione liberale moderna della politica, (...) il cui nucleo è dato da un insieme di procedure o regole del gioco volte a regolare l'interazione e il conflitto fra interessi perseguiti tanto da singoli cittadini quanto da associazioni di cittadini che lottano per raggiungere un bene privato, definito indipendentemente dall'ambito politico, per esempio, il bene della prosperità». Cfr. Alessandro Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 131. Naturalmente la fonte arendtiana è tratta

In sostanza, il metodo machiavelliano ha contribuito a far comprendere meglio il continuo mutamento tra il passato e il presente facendo della politica uno strumento d'indagine che, per l'appunto, guardando al passato, mediante modelli esemplari, fa comprendere meglio il presente.

Su questa linea, Ferrara sottolinea come nell'opera di Machiavelli non compare alcuna speculazione astratta, anzi

la base delle sue argomentazioni è costituita interamente da un'interpretazione di fatti storici fatti che possono risultare remoti alla nostra percezione ma che devono essere vividamente presenti ai suoi contemporanei<sup>17</sup>.

Per questo lo studio di Machiavelli sui *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, incentrato sulla nascita, crescita e morte delle repubbliche e la forte rilevanza che dà al modello repubblicano, catturano la forma di un nuovo universalismo la cui cogenza è costituita dalla forza dell'esempio e dall'esemplarità che per Ferrara sono centri di attivazione della nostra immaginazione. Così

la esemplarità di istituzioni, ordinamenti e regimi politici, norme e altri elementi che chiedono il nostro consenso, come le opere d'arte, in virtù della loro capacità di attivare la nostra immaginazione, in questo caso politica, è grazie alla loro eccezionale auto-compensazione<sup>18</sup>.

La radice delle nostre riflessioni si ramifica proprio nell'ambito di una facoltà di giudizio che se per Kant costituisce «il sentimento dell'arricchimento», altro non è che la *vita activa*, ossia l'affermazione umana della vita che va sempre alla ricerca del nuo-

---

da *The Human Condition*, cit. 1955; la fonte Pocock dal libro *Il momento machiavelliano*, citato anche da Luca Baccelli, *Republicanesimo*, cit. L'altra fonte deriva da Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982: tr. it., *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1994; e Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981; tr. it., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano, 1988.

<sup>17</sup> Alessandro Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., p. 150.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

vo che permette di sprigionare una sensibilità verso nuove forme che si trasformano in linguaggio e concetti che attraversano la realtà fatta di *fini e mezzi*. Possiamo chiederci se effettivamente la teoria del *fine*, posta in relazione all'aspetto strumentale della politica, possa concorrere, ancora oggi, a definire i tratti della politicità senza opporre una scissione netta e contrapposta tra la visione aristotelica che ha alla base il *fine* come conseguimento dell'*εὐδαιμονία* che in Machiavelli diventa "vivere civile", oppure quella della politica come tecnica e *mezzo strumentale* di ascendenza neo-romana. Sicuramente l'aspetto strumentale della politica, che anticipa il superamento della domanda teleologica, emerge già nell'opera di Machiavelli in cui si prospetta la rottura della *concordia ordinum* che rappresenta una prima forma di dissenso istituzionalizzato che dà vita ad un agire che, comunque, opera sulla realtà effettuale soggetta a forme di disunione come è accaduto per la *Plebe* e il *Senato romano* che in quel momento, però, resero libera e potente la repubblica romana<sup>19</sup>.

## 2. Il paradigma arte-natura: la *conditio humana in Rousseau*

Se il tema dell'esemplarità e la sua capacità di rendere esprimibile il mondo simbolico della politica costituisce uno sbocco per la proposta machiavelliana della teoria-scienza politica in cui il "vivere civile" si antepone all'*εὐδαιμονία* aristotelica e il sano realismo costituisce l'ossatura del politico, nel corso della tradizione occidentale, nella saldatura con la realtà, il paradigma dell'*esemplarità* viene declinato, come in arte, con il termine *autenticità*, termine che trasforma la prospettiva del politico inserendovi il dato normativo, assente in Machiavelli.

In un certo senso, il sano realismo politico, legato al fattore sociale, nel corso del XVIII secolo, non trascurando l'acquisizione delle "cose antiche", si coniuga con una nuova visione della politica che guardando al mondo classico, attraverso il canone dell'*autenticità*, cerca nuovi stimoli per formulare parole nuove e

---

<sup>19</sup> Cfr, Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, (1515-1517), Universale Bollati Boringhieri, Torino, 1993, I, IV.

concetti più adeguati per rispondere alla domanda teleologica che però, rispetto all'epoca di Machiavelli, in cui il *mezzo-strumento* sostituisce il fine, ritorna al punto di partenza. Anzi, di congiunzione e non di rottura, dato che, per Rousseau, uomo greco nel pensiero, l'*autenticità* trova antecedenti nell'individualismo politico di Locke, ed è «l'equivalente del sacro sul piano delle identità individuali»<sup>20</sup> che non sono ancora collettive, ma espressione del *sentiment de l'existence*. Così scrive Rousseau:

le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit carter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur<sup>21</sup>.

Il brano, analizzato da Taylor<sup>22</sup>, contiene due varianti fondamentali: la prima è che la nozione di autenticità, pur avendo una derivazione indotta dalla morale, spinge verso la svolta soggettivistica vista come nuova forma di interiorità; l'altra, invece, riguarda la voce della natura che si esprime attraverso le passioni su cui gioca un ruolo determinante *l'amour propre*.

Sviluppi successivi, secondo Taylor, portano, citando Herder, all'idea che «ciascuno di noi ha una sua maniera originale di essere uomo»<sup>23</sup>, e ai concetti di auto-appagamento e auto-realizzazione.

Ma la critica che Rousseau formula sulle scienze, intese come sviluppo della conoscenza, e sulle arti, viste come tecniche che mirano alla perfezione<sup>24</sup>, in cui si prospetta una "richiesta di validità" rispetto all'epoca classica e "la pretesa di autenticità" volta a preser-

<sup>20</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., p. 125.

<sup>21</sup> Jean J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, V Promenade, in *Oeuvres complètes*, vol. I, Gallimard, Paris, 1959, p. 1047; tr. it., *Le passeggiate solitarie*, V Passeggiata, in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 1350.

<sup>22</sup> Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, tr. it., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 31-6.

<sup>23</sup> Ivi, p. 35. Del filosofo tedesco cita *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Berlino, 1877, in cui si espone il concetto di "misura".

<sup>24</sup> Jean J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e le arti* (1750-51), Rizzoli, Milano, 1997.

vare «le profonde e autentiche disposizioni o intenti, per cui i singoli intrecciano legami sociali»<sup>25</sup>, è assente nel testo tayloriano, così come è assente il gioco delle antitesi di cui parla la Bazzicalupo, in risposta a Ferrara.

Nelle due interpretazioni l'*autenticità* è in antitesi alla *riflessività* e questa tematica, di ascendenza roussoviana

percorre la crisi che investe il tema della rappresentazione, impone il tema della legittimità della riappropriazione di sé, ineludibile esigenza quando si vuole normativamente trasformare regole e istituzioni politiche<sup>26</sup>.

Rousseau, in sostanza, pone l'esigenza di *autenticità* per liberare il singolo dall'ingordigia della società, apponendo il vincolo della sacralità che per Ferrara è sinonimo di appartenenza.

Nel suo percorso Rousseau, attraverso una matrice antropologica, formula una critica alla costruzione ideologica creata dall'uomo, salvaguardando l'ordine della natura facendo derivare da essa i caratteri, a tratti repressivi, a tratti emancipativi della politica.

In Rousseau non è di certo superato il principio che ha scandito la non-relazione tra fini e mezzi, ma questa relazione trova una certa armonizzazione in quanto l'arte contribuisce alla realizzazione della *conditio humana* e assume un doppio significato: può da una parte, promuovere la felicità, quindi il suo fine è prettamente eudaimonico, dall'altra può essere un mezzo-strumento per il vivere bene.

La relazione tra politica ed estetica apre con Rousseau il duplice problema analizzato anche dalla Arendt negli anni Settanta del secolo scorso: il primo è legato al fondamento che si annida nell'espressione τὰ τὸν ἀνθρώπειον πράγματα, che pur riservando alla mente il controllo e il dominio degli affari umani, può portare a forme degenerative che fanno perdere tale controllo<sup>27</sup>; il secondo ri-

<sup>25</sup> Virginio Marzocchi, *Filosofia politica*, cit., pp. 249-50.

<sup>26</sup> Laura Bazzicalupo, *Mimesis e Aisthesis*, cit., p. 262-3.

<sup>27</sup> In questo modo la Arendt apre la "quarta" lezione sulla filosofia politica di Kant,

guarda la sensibilità immaginativa che il politico deve avere per non far cadere la politica nella rete dedalea di tecnicismi sterili.

Entrambe le problematiche possono trarre argomentazioni valide da alcuni corollari estetici che acquistano valenza politica nell'ambito di discussioni che privilegiano il paradigma umanistico *vita-forma*<sup>28</sup> a cui è strettamente legato il pensiero filosofico occidentale.

Muovendoci in questa direzione, si affaccia l'ipotesi di considerare l'*autenticità* del modello democratico, quale, per esempio, quello auspicato da Rousseau, nel momento «dell'autolegislazione collettiva da parte di una comunità che detta legge a se stessa» e che «privilegia l'*autonomia pubblica* del cittadino»<sup>29</sup>. Questo tipo di autenticità rende la democrazia comprensiva di una doppia valenza: quella di natura filosofica e quella di natura giuridica. D'altra parte, sono queste due nature ad avvalersi del *giudizio* come momento cognitivo, a permettere di vedere se l'*autenticità* conserva forme condivise, sollecita la realtà e soprattutto conserva modalità traslabili da un piano individuale ad uno collettivo.

Ma, l'*autenticità* coinvolge tanto il percorso speculativo dell'estetica giuridica, nel senso di "artificialità del diritto"<sup>30</sup>, su cui ha rilevanza la distinzione lessicale e teoretica, quanto la visione

---

(cfr. Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 39), cosciente della difficoltà di coniugare il rapporto tra "interesse comune" e "condotta pubblica", elementi sostanziali per l'organizzazione dello stato e per il conseguimento del bene comune.

<sup>28</sup> La multiforme espressione del corollario estetico è individuabile in un paradigma duale inquadrabile nelle nozioni di *vita-forma*, *conoscenza-azione*. Questa scansione in "aree", è al centro delle ricerche svolte da Mario Perniola, *L'estetica del Novecento*, cit., riprodotta in Id., *L'estetica contemporanea: un panorama globale*, Il Mulino, Bologna, 2011, da cui si evince che la relazione *vita-forma* ha valenza politica e prende sviluppo dalla *Critica del Giudizio* di Kant, con forti ascendenze roussoviiane, mentre la relazione *conoscenza-azione* che dà luogo ad una visione comunicativa della politica, si sviluppa partendo dall'*Estetica* di Hegel.

<sup>29</sup> Cfr. Stefano Petrucciani, *Etica del discorso e democrazia*, in *Filosofia politica contemporanea*, cit., p. 51.

<sup>30</sup> In questa direzione si muove la ricerca di Daniele M. Cananzi, «Artificiale» versus «Artificioso», in *"Et si omnes"*. *Scritti in onore di Francesco Mercadante*, a cura di Fulco Lanchester e Teresa Serra, Giuffrè, Milano, 2008, p. 181.



estetico-dicotomica della politica costruita sulla *forma* che nella prospettiva odierna è intrisa di artificiosità.

Se è vero poi che *est modus in rebus* è altrettanto vero che un limite esiste anche per l'artificialità della politica e di conseguenza anche del diritto, e la nota proposizione roussoviana «la costruzione dell'uomo è opera della natura; quella dello Stato è opera dell'uomo»<sup>31</sup> ci aiuta a comprendere, ancora oggi, le difficoltà oggettive che incontra la politica nell'essere autentica e nell'essere semplicemente opera della mente umana.

Carla Amadio, attraverso una matrice filosofica che rimanda, in prima battuta, alla filosofia di Rousseau e poi alla filosofia di Heidegger e Benjamin, prospetta una visione del politico nell'ottica di una nuova dimensione dell'estetica giuridica che, se pensata con gli strumenti del filosofo e valutata in chiave politica, interroga il diritto nella sua essenza e autenticità comprendendovi la sua formatività e artisticità<sup>32</sup>, aspetti che si riversano anche sul piano politico ed istituzionale.

I termini *forma* e *arte*, rimandano, ancora una volta, alla lezione roussoviana della relazione tra arte e natura e ci suggeriscono di entrare nel paradigma *segno-forma*<sup>33</sup> che richiama, in un certo senso, il problema dell'artificialità della forma che va a discapito della creatività umana penalizzando l'ingegno dell'uomo e facendo perdere contenuto alla forma che non conserva più la sua elasticità e flessibilità, in quanto «si presenta come una specie di stampo cavo»<sup>34</sup> in cui l'autentico perde di volta in volta il suo significato abbattendo ogni tipo di ottimismo e di resistenza al male<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Jean J. Rousseau, *Il contratto sociale*, (1762), tr. it., Giuffrè, Milano, 1965, p. 91.

<sup>32</sup> Cfr. Carla Amadio, *La politica tra arte e tecnica*, Giappichelli, Torino, 2003. Sul tema della formatività e artisticità del diritto, l'Autrice individua modalità qualificative che rimandano a Luigi Pareyson, *Problemi di estetica*, Giuffrè, Milano, 2000; Id., *Estetica. Teoria della formatività*, Giuffrè, Milano, 1988.

<sup>33</sup> Sull'argomento cfr. Enrico Graziani, *Il disincanto della politica tra forma e contenuto*, in corso di stampa.

<sup>34</sup> Cfr. Mario Perniola, *L'estetica del novecento*, cit., p. 64.

<sup>35</sup> Sul tema cfr. Roberto Gatti, *L'enigma del male. Una interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma, 1997.

### 3. La politica del sentimento: il gioco delle emozioni in Burke

L'uomo naturale di Rousseau si trasforma in uomo sociale quando il carattere della *soggettività* assume una certa rilevanza e significato nel corso del Settecento, e ciò si definisce «man mano che si diffondono i nuovi approcci all'estetica, sempre più orientati verso il sentimento e sempre meno fondati sulla ragione»<sup>36</sup>. Cambia anche il modo di interpretare la politica e la sua funzione all'interno della società, e muta anche il linguaggio che ora «è individuabile in una particolare forma-funzione atta a produrre effetti sui comportamenti e sulle decisioni politiche e quindi ad interagire con il sistema politico»<sup>37</sup>. Il nuovo lessico crea una congiunzione semantica tra i termini *soggettività*, *oggettività*, *intersoggettività* aprendo, così, una relazione tra forma e contenuto, tra parola e concetto, in altri termini, tra reale e ideale. Ciò comporta, per il politico, il ripensamento di alcuni canoni della politica in quanto si afferma, come osserva acutamente Ferrara, «l'universalità del giudizio estetico»<sup>38</sup>, concettualmente vicino all'elemento cognitivo che privilegia il dato sensoriale che è a metà strada tra la *soggettività* e l'*oggettività*. L'elemento intermedio è dato, dunque, dalla *intersoggettività* che anticipa la capacità di giudizio, intesa come capacità della mente di esprimere se stessa.

Questa nuova prospettiva, su cui ha rilevanza la *forma* sensibile, di ascendenza aristotelica, viene acutamente studiata da Edmund Burke, che nel suo trattato di estetica del 1756, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, fortemente influenzato da canoni giusnaturalistici, anticipa inconsapevolmente temi kantiani. Anzi, lo stesso Kant lo cita nella sua *Critica del giudizio* come «l'autore più importante di questo genere di ricerche»<sup>39</sup>; il genere di ricerche a cui fa riferimento Kant riguarda

<sup>36</sup> Paolo D'Angelo, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 110-1.

<sup>37</sup> Lorella Cedroni, *Analisi del linguaggio come filosofia politica*, in *Filosofia politica contemporanea*, cit., p. 15.

<sup>38</sup> Alessandro Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., p. 48.

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Critica del Giudizio. Nota generale sull'esposizione dei giudizi estetici riflettenti*, II, 52, 277.

l'esposizione empirica del giudizio di gusto e del sentimento del sublime.

La riflessione burkeana, se debole dal punto di vista filosofico, ha un carattere fortemente letterario e scaturisce da uno studio profondo dei classici attraverso una rivisitazione dei paradigmi umanistici. Studio che, nel corso del XVIII secolo, ha inaugurato un rinato classicismo la cui fonte è l'esperienza umana legata al senso della comunicabilità che c'è all'interno dei rapporti intersoggettivi. Per questo l'esperienza estetica, e più esattamente la comunicabilità dell'esperienza estetica, secondo Burke, mette in funzione molto di più rispetto al funzionamento dei nostri sensi: essa muove l'attività immaginativa che per Kant è «congiunta con l'intelletto», quella conoscitiva ed emotiva, facoltà che «possono essere» dice Kant «soggettivamente congiunte col piacere e col dolore»<sup>40</sup>. Sentimenti che per Burke, appartengono, però, alla sfera della «propria conservazione».

La preferenza per la conservazione è ancora distante dalla soggettività kantiana e anche se porta, in Burke, al superamento della domanda teleologica, attraverso un rinato stoicismo, cerca una soluzione all'interno di una antropologia empirica in cui l'uomo non è ancora individuo.

Burke anticipa, in sostanza, da un lato, il paradigma kantiano del *gusto* anche se prevale, nei suoi scritti, ancora un velato valore egoistico che esclude la pluralità su cui invece si fonda il *sensu comune* kantiano. Comune nel vero senso della parola, in quanto trova una interpretazione unanime sia tra gli studiosi di estetica sia tra i teorici della politica. Infatti, D'Angelo, scrivendo del *sensu comune* afferma che si tratta

non tanto di un senso che *abbiamo* in comune, cosa che trasformerebbe l'esigenza di universalità del giudizio estetico in una petizione di principio, ma un senso che siamo chiamati a *costruire* in comune con gli altri, incontrandoci con loro, rinunciando agli aspetti irriducibili del nostro modo di sentire e di pensare e

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*

aprendoci al modo di sentire e di pensare degli altri. E niente meglio dell'opera d'arte sembra rendere possibile questo scambio<sup>41</sup>.

Dall'altro lato Burke anticipa il tema del sublime, annoverandone, tra le cause, il dolore e il terrore da cui si sprigiona un certo tipo di godimento che deriva dall'esercizio e dal movimento che il dolore e il terrore sprigionano nell'animo. In questo modo si sprigiona, per Burke, un piacere che dipende dallo spirito di conservazione divenendo una delle passioni più forti.

Il problema della comunicabilità del gusto, in Burke, è legato al funzionamento dei nostri sensi quali canoni per giudicare gli oggetti che assumono forma muovendo dal sentimento.

Già Rousseau, nel congetturare il ritorno alla natura, aveva teorizzato un sentimento *naturale*, inteso come istinto che conduce l'uomo alla realizzazione del bene, ma solo con Burke, prima ancora di Kant, il sentimento assume valenza estetica prima che politica; ad una visione della politica fondata sulla ragione, si oppone una politica che sprigiona dal sentimento il gioco delle emozioni e il gusto prende *forma* nell'atto del giudicare gli oggetti del sentimento che coinvolgono, in primo luogo, l'immaginazione.

Burke così scrive:

con la parola gusto non intendo altro che quella facoltà o quelle facoltà della mente che sono impressionate dalle opere dell'immaginazione e dalle belle arti e che formano un giudizio su di esse<sup>42</sup>.

Questo tipo di giudizio, dall'ambito estetico, passa a quello politico nella misura in cui i criteri di valutazione dell'agire politico, delle scelte, delle riforme, sono pervasi dai sentimenti comuni che rendono *pratica* la natura umana. E questo tipo di atteggiamento Burke, il filosofo in azione, lo assunse nel corso della sua vita politica, quando, tra forme di estremismo adottate dal Parlamento inglese

<sup>41</sup> Cfr. Paolo D'Angelo, *Estetica*, cit., p. 117.

<sup>42</sup> Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756), tr. it., *Inchiesta sul bello e il Sublime*, Aesthetica, Palermo, 1985.

se, si trovò più volte a difendere la causa americana<sup>43</sup>. Dietro a questo tipo di scelta comunicativa della politica, si cela, sostanzialmente, il carattere ereditato dallo scozzese Hume, carattere fondato sull'attaccamento all'esperienza e alle diverse osservazioni che scaturiscono dagli atteggiamenti della natura umana, atteggiamenti che concorrono a definire il senso comune<sup>44</sup>.

Se lo studio sul *gusto* quale canone di giudizio, inteso come facoltà della mente di giudicare e quindi valutare, prima in ambito estetico, poi politico, la validità dell'oggetto, sia esso prodotto dell'arte o scelta politica, caratterizza una prima riflessione burkeana di carattere estetico-politico, lo studio sul sublime, inteso come forma linguistica che esprime sentimenti, apre un nuovo modo di pensare la politica che non è più solo generatrice di conflitti, come era vista nella visione hobbesiana, ma *portatrice* di passioni che generano emozioni. Il suo studio sul sublime<sup>45</sup> precede l'analisi filosofica sviluppata da Kant e segue quella anticipata da Hume sull'inesplicabile piacere «che gli spettatori di una tragedia ben scritta ricevono dal dolore, dal terrore, dall'angoscia e dalle altre passioni che sono in se stesse sgradevoli e penose»<sup>46</sup>. L'eredità humiana colta da Burke si colloca sulla centralità e sul ruolo delle passioni, e la sua, è stata, senza retorica e sofismi, vera passione politica; ciò è documentato dalla lettura interpretativa dei suoi *Discorsi parlamentari*<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Sul tema cfr. Enrico Graziani, *Ordine e libertà. L'autorità del tempo in Edmund Burke*, Aracne, Roma, 2006.

<sup>44</sup> Cfr. David Hume, *Saggi morali e politici*, (1741), tr. it., Laterza, Roma-Bari, 1987.

<sup>45</sup> Sull'argomento, in relazione al tema del sublime (dal greco  $\psi\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ ), all'aspetto filosofico-politico posto in analogia con le idee di Schiller, cfr. Enrico Graziani, *La convergenza storica tra politica ed estetica tra Edmund Burke e Friedrich Schiller*, in "Et si omnes". cit., pp. 495-504.

<sup>46</sup> David Hume, *Of Tragedy*, in *Saggi morali e politici*, (1741), Laterza, Roma -Bari, 1987.

<sup>47</sup> Cfr. Edmund Burke, *The Works*, Twelve volumes in Six, Georgolmes Verlag, Hildesheim, New York, 1975; in lingua italiana cfr. Edmund Burke, *Mozione di conciliazione con le colonie*, in *Scritti politici*, a cura di A. Mastelloe, Utet, Torino, 1963.

Ora, possiamo chiederci quale possa essere il ruolo del sublime in politica e in che modo può aiutarci a coniugare il reale con l'ideale e quale tipo di processo genera.

Sicuramente, in ambito politico il senso del termine sublime inteso come

il sentimento che si fonda sulla tendenza alla propria conservazione e sul timore, vale a dire su di un dolore, il quale, poiché non arriva allo sconcerto reale delle parti del corpo, produce dei movimenti, che, liberando i vasi sottili o grossi da ingorghi pericolosi e molesti, sono capaci di suscitare emozioni piacevoli, non un vero piacere, ma una specie di orrore piacevole, una certa calma mista allo spavento<sup>48</sup>,

si muove sul versante psicologico che muove l'azione politica, e sugli atteggiamenti virtuosi o meno virtuosi che il politico ha e da cui scaturiscono sentimenti ed emozioni che questi atteggiamenti possono sprigionare nei cittadini. Il tipo di emozionalità provata dinanzi ad un discorso elettorale, ad esempio, può destare stupore e meraviglia sugli elettori che nell'esprimere il grado di preferenza, nella maggior parte dei casi sono influenzati da variabili eterogenee. Altro aspetto può riguardare lo sconcerto-spavento provato dinanzi ad un certo tipo di scelta politica (fiscale, sociale, economica) che, nel suo intento, è indirizzata al conseguimento del bene comune, o tornando alla lettura arendtiana, al tipo di stupore provato dinanzi ad un grande evento. Scelte sublimi, elevate ed esemplari, come oggi, spesso si sente dire, è il monito che viene dai palazzi della politica, ma la *forma* che esse assumono è assai lontana "dal silenzio di Ajace nella *Nekyia*"<sup>49</sup> anzi, il frastuono, il fragore, lo *scoop*, sono gli orpelli, apparenze ingannevoli di una politica sviscerata, ridotta a mera attività-mestiere, priva di passione.

---

<sup>48</sup> Edmund Burke, *Inchiesta sul bello e sul sublime*, cit.

<sup>49</sup> Così lo Pseudo Longino: «il sublime è risonanza di nobiltà d'anima, sicché si ammira talvolta un pensiero semplice, senza voce, di per sé, per l'elevatezza del sentimento. Il silenzio di Ajace nella *Nekyia* è più grande e più nobile di ogni discorso», *De Sublime*, IX.

#### 4. Forma e rappresentazione in Kant

Come giustamente osserva Nicola Abbagnano, il primato della soggettività umana caratterizza gli esordi della filosofia moderna<sup>50</sup> ed è un portato che ha definito i tratti della filosofia occidentale nelle sue modalità costitutive. Aggiungiamo, modalità che trovano una prima sintesi nella sistematicità dell'opera kantiana in cui confluiscono tanto le idee di Hume quanto quelle di Burke, e dalle quali si sprigiona una nuova visione della politica valutata attraverso strumenti concettuali che coinvolgono le qualità conoscitive della mente legate al sentimento quali l'immaginazione, il gusto, il piacere, le emozioni i cui caratteri aiutano a comprendere ciò che si cela all'interno delle scelte e delle decisioni in ambito politico, permettendo di fare proposte politiche.

Se il sentimento del *sublime* contribuisce, in parte, alla progettazione della politica, dato che è posto da Kant nel luogo delle antinomie, dell'indicibile, «come luogo di una singolarità, di una differenza che recalcitra ai confini normativi e *linguistici* del consenso»<sup>51</sup> - ed è una facoltà che non appartiene alla sfera della nostra conoscenza ed è ciò che la ragione non controlla ed è, quindi, la rappresentazione dell'illimitatezza<sup>52</sup> che genera forme di entusiasmo nella sfera «immaginifica e concettuale» che si presenta in forme paradossali<sup>53</sup>, rendendo più difficile la declinazione con il reale -, l'idea kantiana di *gusto*, inteso come senso comune, *sensus communis aestheticus*, distinto dall'intelligenza, *sensus communis logicus*, è «la facoltà di giudicare su ciò che rende universalmente comunicabile senza la mediazione di un concetto, il sentimento suscitato da una data rappresentazione»<sup>54</sup>. In questo modo l'universalità del giudizio, la *forma* che esso assume, non si confonde con l'oggetto, ma la caratteristica che investe

<sup>50</sup> Cfr. Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino, 1998.

<sup>51</sup> Laura Bazzicalupo, *Mimesis e Aisthesis*, cit., p. 218.

<sup>52</sup> Immanuel Kant, *Critica del giudizio. Analitica del sublime*, II, 23.

<sup>53</sup> Cfr. Laura Bazzicalupo, *op. cit.*, p. 132, nota 42, in cui l'Autrice riferisce del suggerimento arendtiano sul *Conflitto delle facoltà*, in Immanuel Kant, *Scritti politici e di filosofia del diritto*, Utet, Torino, 1965.

<sup>54</sup> Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, cit., II, 40. 320.

non è data soltanto – banalmente – dal suo ambito di pertinenza (la politica), certamente è individuabile in una particolare forma-funzione atta a produrre effetti sui comportamenti e sulle decisioni politiche e quindi di interagire con il sistema politico<sup>55</sup>,

divenendo comunicazione *tra* e *con* gli altri, assumendo le caratteristiche proprie del linguaggio politico. Ciò che determina l'universalità del giudizio è, quindi, la comunicabilità del sentimento e il piacere che scaturisce da un'azione e dal suo carattere:

il piacere che dà un'azione per il suo carattere morale, non è, invece, un piacere del godimento, ma dell'attività autonoma e della sua conformità all'idea della sua destinazione<sup>56</sup>

che prende forma nel reale.

Il significato kantiano di *forma* ha ascendenze aristoteliche legate alle cose naturali ma se per Aristotele queste erano composte di materia<sup>57</sup>, in Kant, trovano, nel mondo della rappresentazione, l'esatto espletamento che si fa *sensazione* e *sensibilità*:

alla rappresentazione appartiene, in primo luogo, qualcosa che si può chiamare materia e che è la sensazione e, in secondo luogo, ciò che si può chiamare *forma* o specie delle cose sensibili, la quale serve a coordinare, mediante una certa legge naturale dell'anima, le varie cose che colpiscono i sensi<sup>58</sup>.

Il mondo della rappresentazione, attraverso le nozioni di gusto, di ordine e di sublime si libera dai lacci del mondo antico e trova nel sociale il suo compimento abbattendo ogni forma di conflittualità.

Ma la *rappresentazione* trova il suo apparire proprio nello spazio pubblico in cui si incontra la politica con l'arte essendo «l'arte e la politica connesse da un elemento comune: entrambi sono feno-

---

<sup>55</sup> Cfr. Lorella Cedroni, *Analisi del linguaggio come filosofia politica*, cit., p. 15.

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *critica del giudizio*, cit., II, 39, 294.

<sup>57</sup> Aristotele, *Metafisica*, IV, 1015 a 11.

<sup>58</sup> Immanuel Kant, *De mundi sensibili set intellegibilis forma et ratione*, IV.



meni del mondo pubblico»<sup>59</sup> che creano conflittualità che danno luogo alla necessità del

recupero, ad uso politico, della facoltà del giudizio e del senso comune, individuando nella ripresa di questa generalità estetica un modo per moderare tanto la pluralità irrelativa dei molti che il conformismo omogeneizzante di una universalità monologica<sup>60</sup>.

Nella duplice linea della *facoltà di giudizio* da un lato, e del *sensu comune* dall'altro si pone la rilettura arendtiana, in chiave politica, del giudizio estetico esposto nella *Critica del giudizio*.

Il testo kantiano ha permesso spunti di riflessione principalmente sulla relazione *vita-forma*, studiata dalla Arendt nelle sue lezioni sulla filosofia politica di Kant, tenute presso la New School For Social Research durante il semestre del 1970 e in quelle di filosofia morale dell'Università di Chicago e della New School nel 1965 e 1966.

Da queste lezioni si evidenziano tematiche che spingono verso «la kantiana mentalità allargata»<sup>61</sup> che rappresenta la base che permette all'uomo di esprimere le facoltà della mente: *pensiero* e *giudizio*. Se poi, queste facoltà, vengono valutate attraverso una prospettiva che avvalora il senso della pratica, ci accorgiamo che per gli uomini non è facile scorgere le fasi che concorrono a creare le relazioni con il mondo esterno, tanto più se la facoltà di giudicare le cose reali consiste «nell'attitudine a dire 'questo è sbagliato', 'questo è bello' e così via» e la facoltà di pensare si esprime «con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti»<sup>62</sup>.

Ma è proprio l'univocità tra i termini *consciousness* e *conscience* (essere coscienti e coscienza etica) impiegati dalla Arendt, che ci inducono a dire che il giudicare è «l'effetto liberatorio del pensare»<sup>63</sup> e, di conseguenza, il legame tra le facoltà si stringe quando la mani-

<sup>59</sup> Hannah Arendt, *La crisi della cultura nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 2009, p. 281.

<sup>60</sup> Cfr. Laura Bazzicalupo, *op. cit.*, p. 227-8.

<sup>61</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 158.

<sup>62</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La vita della mente*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1987, p. 288.

<sup>63</sup> Ivi, p. 289.

festazione del pensiero riesce a discernere e ad esprimere il bello dal brutto, il giusto dall'ingiusto e si trasforma in *giudizio*, le cui modalità kantiane *determinante-riflettente*<sup>64</sup> traslano dal piano estetico a quello politico.

Ronald Beiner, il principale interprete della teoria politica arendtiana, sostiene che «dalle lezioni sulla filosofia politica kantiana» si evince «una base ragionevole per la ricostruzione della teoria del giudizio di Hannah Arendt»<sup>65</sup>. In effetti, da queste lezioni, traspare la convinzione che i canoni propri dell'estetica, *autenticità, integrità, perfezione, organicità di insieme, esemplarità, validità*, che implicano la facoltà di *scelta* e quindi una *valutazione* esprimibile attraverso un giudizio, possono essere applicati in ambito politico e sul piano della realtà normativa.

D'altra parte, lo spazio politico, come quello artistico, è definito da canoni che orientano l'esercizio della normatività e contribuiscono ad affermare e ad arricchire la fitta rete della comunica-

---

<sup>64</sup> Kant nell'affrontare il problema del *Giudizio come facoltà legislativa «a priori»* definisce il Giudizio come «la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale», ma «se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisce *a priori* le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale), è *determinante*. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente *riflettente*». Cfr. Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, (1790), Laterza, Roma-Bari, 2005, *Pre-fazione* IV, 180, p. 27-9.

<sup>65</sup> Per una descrizione più dettagliata della ricostruzione degli studi apportati dalla Arendt al tema del giudizio cfr. Ronald Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, in Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, cit., p. 43. I commentatori hanno evidenziato che la teoria del giudizio della Arendt si avvale di una duplice componente: quella aristotelica della  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  (secondo cui il *giudizio* è un'abilità posseduta da pochi individui ed è strettamente legato alla visione etica ed umana della  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ ) e quella kantiana del *giudizio riflettente* più rilevante per l'agire umano. Riflessioni critiche sull'argomento si trovano in Ronald Beiner, *Rereading 'Truth and Politics'*, in "Philosophy and Social Criticism", 34, 1-2, 2008, pp. 123-36, in cui l'Autore scrive: «Hannah Arendt opened up some interesting theoretical space for reflection on the capacity for judgment, and its place in political life and in human life more generally». Ivi, p. 123.

zione, della socievolezza e della conoscenza che si fonda anche su regole empiriche.

Partendo da questo presupposto possiamo chiederci se sia possibile riallacciare i rapporti tra categorie politiche e canoni estetici in un'epoca, come la nostra, in cui la conversazione politica nella sfera pubblica, a fatica riesce a riconoscere e a conciliare le aspirazioni di natura intersoggettiva che caratterizzano gli intrecci dei rapporti umani con principi e regole che, in alcuni casi, trascurano la relazione che intercorre tra le facoltà umane quali l'*intelletto*, la *sensibilità* e l'*immaginazione*. Questa relazione consente, inoltre, di cogliere le implicazioni di carattere normativo che rimandano, in sede teorica ed empirica, al concetto di *facoltà di giudizio* e alla nozione di *validità esemplare* la cui rilevanza si desume, per l'appunto, dalla *Critica del Giudizio* di Kant.

La letteratura sull'argomento annovera, tra gli studi che globalmente espongono la tematica, il volume curato da R. Beiner e J. Nedelsky<sup>66</sup>, il numero speciale della rivista "Philosophy and Social Criticism" curato da Alessandro Ferrara<sup>67</sup>. Sempre di Ferrara è poi il già citato volume *La forza dell'esempio* in cui il paradigma del giudizio, costruito sull'idea di validità normativa «presupposta dal concetto kantiano di giudizio riflettente»<sup>68</sup> riveste, come nella filosofia kantiana e, quindi, in quella arendtiana, una grande importanza che si riversa nella filosofia pratica in cui, come asserisce la Arendt, «l'uomo è concepito come un essere legislatore»<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Cfr. Ronald Beiner-Jennifer Nedelsky (a cura di), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield, Boston, 2001.

<sup>67</sup> Cfr. Alessandro Ferrara (a cura di), *The Uses of Judgment*, in "Philosophy and social Criticism", vol. 34, 1-2, 2008.

<sup>68</sup> Cfr. Alessandro Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit., p. 35. L'Autore, riprendendo da Kant la definizione di *Giudizio riflettente*, sottolinea che esso «nel pensare il particolare, come compreso nell'universale», non fa altro che prospettare un'idea di «inclusione» in cui il particolare si include nell'universale". Ivi. p. 37. In sostanza, questa inclusione dà rilievo all'elemento dell'oggettività traducibile con i termini affidabilità e trasmissibilità.

<sup>69</sup> Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 18.

La costruzione logica dell'idea di *validità normativa* va quindi ricercata nella complessa definizione che Kant dà dell'*urtheilskraft reflectirend* che

è obbligato a risalire dal particolare della natura all'universale, ha dunque bisogno di un principio, che esso non può ricavare dall'esperienza, perché è un principio, che deve fondere appunto l'unità di tutti i principi empirici sotto principi parimenti empirici ma superiori, e quindi la possibilità della subordinazione sistematica di tali principi. Questo principio trascendentale il Giudizio riflettente può dunque darselo soltanto esso stesso come legge, non derivarlo da altro (perché allora diverrebbe Giudizio determinante); né può prescriverlo alla natura, poiché la riflessione sulle leggi della natura si accomoda alla natura, ma questa non si accomoda alle condizioni con le quali noi aspiriamo a fornirci di essa un concetto, che è del tutto contingente rispetto alle condizioni stesse<sup>70</sup>.

Il passaggio dal *particolare* all'*universale*, ci induce ad avvalorare l'idea di "inclusione" prospettata da Ferrara, in quanto, il principio kantiano della *legge* che il giudizio riflettente dà a se stesso, prescindendo dalle leggi universali della natura che hanno fondamento nell'intelletto umano, permette alle leggi empiriche di ricondursi ad unità favorendo, così, la facoltà del conoscere.

Ora, poiché la facoltà di giudizio riflettente è un giudizio in cui è dato solo il particolare - che per facoltà trascendentale del giudizio deve trovare l'universale - quando entra in contatto con il concetto di *oggetto* - il cui principio risiede nella *finalità* e nello *scopo* - diventa universale in quanto si prospetta l'oggettività dell'universale in cui è incluso il particolare. Questo rapporto è poi avvalorato dalla dialettica "*affidabilità-trasmissibilità*"<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, cit., IV, 185, p. 29.

<sup>71</sup> «L'*affidabilità* consiste nel fatto che chiunque giungerà alle medesime conclusioni se fornito delle stesse informazioni di partenza e se il suo ragionamento non è distorto da affetti o interessi, e che quindi può essere etichettato come irrazionale se in tali condizioni non giunge alle stesse conclusioni. *Trasmissibilità* significa che possiamo collegare questa forma di giudizio a un insieme di regole o principi che possono essere enunciati e insegnati antecedentemente e indipendentemente da qualsiasi loro applicazione» Cfr. Alessandro Ferrara, *La forza dell'esempio*, cit.,

L'*universale* contiene in sé il principio della *validità* che si impone a prescindere dalla prospettiva o angolatura che si impiega come criterio di valutazione anche se non bisogna trascurare il dato storico o cultura e appartenenza. Inoltre esistono diversi modelli di *validità* che vanno studiati sia in relazione alla loro *qualità*, sia in virtù del loro *valore* logico di applicazione.

Ciò ci induce a riflettere su altri aspetti correlati alla nozione di *validità*. Essi sono la *conformità*, la *finalità* e lo *scopo* che ci autorizzano a pensare l'universalismo attraverso la normatività dell'esempio, in sostanza attraverso il modello dell'*esemplarità* che sottostà a regole e a principi particolari e mette in movimento l'immaginazione e le emozioni che, a loro volta, producono arricchimento e affermazione della vita che, se per Beiner, si definisce attraverso un «aesthetic judgment» che guarda alla «objective human nature»<sup>72</sup>, per Ferrara si struttura, seguendo l'impronta kantiana, sull'immaginazione<sup>73</sup>, che è «affirmation and furtherance of life»<sup>74</sup>, indirizzata verso intuizioni empiriche.

Quindi, se Ferrara coglie, sulla linea di Beiner una forte affinità tra *Political Judgment* e *Power of Judgment*, nella relazione-rappresentazione della politica in chiave estetica, la Bazzicalupo, muovendosi nell'ottica della modalità arendtiane dell'*apparire*, che a loro volta riprendono il tema della rappresentazione originaria esposta da Kant, esce dalla prospettiva estetica propriamente detta, e prospetta «una dimensione autentica ed espressiva dell'agire»<sup>75</sup>, in

---

p.38.

<sup>72</sup> Cfr. Ronald Beiner, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, in *Judgment, Imagination, and Politics*, cit., p. 92.

<sup>73</sup> Per Kant, l'immaginazione-*Einbildungskraft*- è intesa come facoltà delle intuizioni *a priori*; insieme all'intelletto è la condizione del giudizio riflettente. Una definizione più completa si trova in *Antropologia*, I, 28, in cui, la *facultas imaginandi* viene definita come «la facoltà delle intuizioni anche senza la presenza dell'oggetto», e viene distinta in *produttiva* come «potere della rappresentazione originaria dell'oggetto (*exhibitio originaria*) e precede l'esperienza» e in *riproduttiva* (*exhibitio derivativa*) che «riporta nello spirito un'intuizione empirica precedentemente avuta». Solo le intuizioni pure delle categorie spazio-tempo sono i prodotti dell'immaginazione produttiva.

<sup>74</sup> Alessandro Ferrara, *Does Kant share Sancho's dream? Judgment and sensus communis*, in "Philosophy e Social Criticism", vol. 34, nos 1-2, 2008, p. 67.

<sup>75</sup> Laura Bazzicalupo, *Mimesis e Aisthesis*, cit., p. 229.

cui l'*apparire* assume un peso notevole nell'esperienza politica e il discorso dell'agente e la sua operosità assumono una specifica funzione politica.

Così, se l'*apparire* contiene i caratteri ontologici e se «essere e apparire coincidono»<sup>76</sup> nella misura in cui trovano la loro contestualità nella pluralità a cui soccombe la singolarità, il dato pre-politico, fondato su forme di cognizioni, quali il sentimento, che anticipa l'espressività dell'azione, si risolve in termini di alterità e di autenticità come esperienza originaria<sup>77</sup>. La politica, in questo modo, è preceduta da una pre-politica fondata sui sentimenti e se è vero che i sentimenti uniscono abbattendo qualsiasi conflitto nell'anima, l'accesso alla politica viene motivato passando attraverso un giudizio valutativo scaturente da dati sensibili e morali che portano all'universalità kantianamente intesa.

D'altra parte la teoria cognitivo-valutativa proposta dalla Nussbaum, non scevra da una interpretazione critica della visione dell'etica kantiana<sup>78</sup>, è vista come inclusiva di forme emozionali che sono ricche di intenzionalità e contenuti, la cui attendibilità permette l'espressività di un giudizio valutativo che sostiene un'azione ritenuta eticamente rilevante ai fini della progettazione politica che è anche estetica nella sostanza. Infatti, «l'attività estetica permette una profonda riflessione e una conseguente valutazione del mondo umano e della sua qualità»<sup>79</sup>; riflessione e valutazione che provengono dall'esperienza emotiva e si pongono in relazione all'attività

<sup>76</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

<sup>77</sup> Per un approfondimento del tema dell'autenticità come dato pre-politico ed esperienza originaria cfr. Luca Savarino, *Politica e estetica. Saggio su H. Arendt*, Zammarani, Torino, 1997.

<sup>78</sup> Sulla lettura critica cfr. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethic in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; tr. it., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 479-599-600. Il dato critico si evince dal continuo incontro tra Aristotele e Kant. Puntualizzando la «coerenza» aristotelica fondata su «una specie di realismo», (p. 479), la filosofa pone la questione della felicità chiarendo che «la visione kantiana ha influenzato a tal punto la teoria etica successiva che per molti essa è diventata il segno distintivo del vero pensiero morale» (p. 599). Ciò è particolarmente vero per interpreti come Devid Ross e H. H. Joachim.

<sup>79</sup> Cfr. Emma Baglioni, *Sull'uso pratico delle emozioni. Il liberalismo progressista di M. C. Nussbaum*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2011, p. 35.

politica che, tra l'ideale simbolico e il reale concreto, cerca di coniugare la realtà attraverso azioni pratiche. Proprio il piano della concretezza reale, però, crea una sorta di parallelismo anomalo tra estetica e politica dato che

l'attività estetica ha luogo in uno spazio simbolico, protetto, in cui l'individuo non incontra reali sventure, ma, nello stesso tempo, può sperimentare, tramite l'identificazione, la condizione di finitezza e di bisogno propri della condizione umana, ricevendone una consapevolezza che si lega sia al piacere dell'opera d'arte sia al piacere di una più ricca conoscenza delle proprie limitazioni e potenzialità<sup>80</sup>.

Questa anomalia che si identifica con la mancanza, in estetica, di «reali sventure» ci porta, invece, a dire che la politica deve riappropriarsi della filosofia pratica cioè quella «filosofia volta al bene degli uomini, capace di rivolgersi ai loro bisogni più profondi, di affrontare i loro dubbi più impellenti, di condurli da uno stato di frustrazione a uno di rigoglio»<sup>81</sup>, in altri termini, deve mirare al recupero della ragione pratica; è, come dire, ripartire da Kant.

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 37.

<sup>81</sup> Cfr. Martha C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica dell'etica ellenistica*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 15.

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata



*Trascendenza e immanenza del Sommo  
Bene in S. Agostino  
Nota sul Libro XIX del De Civitate Dei*  
Luca Petricone

**1. Premessa**

Come è noto, il retroterra culturale di Agostino e la sua vita travagliata - sul piano intellettuale ed esistenziale insieme - sono elementi che concorrono in maniera determinante a creare le coordinate teoretiche della sua composita e originale prospettiva filosofica. Ciò significa che quest'ultima, lungi dal concepirsi come sterile esercizio accademico *in vacuo*, vive la sua contiguità e continuità con lo snodarsi degli avvenimenti della sua esistenza<sup>1</sup>. Dapprima v'è il contatto col platonismo e con l'ambiente culturale sensibile allo stoicismo - contatto favorito anche della lettura dell'*Hortensius* di Cicerone<sup>2</sup> -, poi v'è la temporanea adesione al manicheismo (non senza riserve, dovute principalmente al fatto che

---

<sup>1</sup> Cfr. Carlo Cremona, *Agostino D'Ippona. La ragione e la fede*, Rusconi, Milano, 1993, *passim*.

<sup>2</sup> Sul contatto coi classici da parte di Agostino, e dunque sul ruolo centrale che hanno avuto certe letture sulla sua formazione filosofica, cfr. Henri-Irenée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Edition de Boccard, Paris, 1971; tr. it., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano, 1986, pp.149-69 e Maria Betetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp.10-2; sull'apporto fornito dalla lettura di Virgilio cfr. Sabine McCormack, *The Shadows of Poetry. Virgile in the Mind of Augustine*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1998, *passim*; sulla formazione di stampo platonico soprattutto durante il periodo della conversione cfr. Pier Franco Beatrice, *Quosdam Platoniorum Libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in "Vigiliae Christiane", Vol. 43, N. 3 1989, pp. 248-81; sul platonismo in generale cfr. John Dillon, *The concept of two Intellects: A Footnote to the History of Platonism*, in "Phronesis", Vol. 18, N.2, 1973, pp.176-85 e Id., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 8 B. C. to 220 A. D.*, Duckwort, London, 1977, *passim*.

egli era assai restio ad abbandonare la sua compagna e suo figlio Adeodato<sup>3</sup>), infine la svolta della sua esistenza: la conversione al cristianesimo, a cui corrisponde la conversione ad una “nuova filosofia”<sup>4</sup>; con questa locuzione si deve intendere non già la totale rinunzia alla filosofia di matrice platonica, bensì l’introduzione degli elementi della rivelazione cristiana in un quadro teoretico che rimane sostanzialmente conforme allo stile argomentativo-dialogico proprio del platonismo. Dopotutto è anche attraverso una “socratica autoriflessione” che Agostino perviene alla conversione; è attraverso il domandarsi, l’interrogarsi di una ragione non ripiegata su se stessa, ma aperta alle esperienze di vita e al mistero, che egli giunge ad articolare il suo pensiero su vari fronti: teologico, estetico, morale, gnoseologico, cosmologico. Degno di nota è il fatto che ad una simile ricchezza e multiformità della sua produzione intellettuale, che sovente si intreccia con quella pastorale<sup>5</sup>, non corrisponda una si-

<sup>3</sup> Difatti l’adesione alla setta di Mani (la cui impostazione “filosofico-teologica” era recisamente dualistica, in linea con tutte le tradizioni gnostiche) prevedeva l’astensione totale dalla vita sessuale e dunque la rinunzia alla creazione di una propria famiglia, pena la contaminazione del “principio del bene” – di cui è artefice il Dio del bene (della luce) – con la “carne” – irriducibilmente immonda e manifestazione di un dio (del male: delle tenebre) all’altro contrapposto. Sulle relazioni conflittuali col manicheismo e sulle principali controversie coi rappresentanti di altre eresie – come donatisti e pelagiani – cfr. Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, The Canterbury Press, Norwich, 1986 (I ed. Philadelphia, 1963), *passim*; sempre sulla vita di Agostino e sui momenti caratterizzanti la sua conversione cfr. Alberto Pincherle, *Vita di Sant’Agostino*, Laterza, Bari, 1980, *passim* e Romano Guardini, *La conversione di Sant’Agostino*, Morcelliana, Brescia, 2002, *passim*.

<sup>4</sup> L’opera che maggiormente esemplifica simile svolta è di certo *De Vera Religione*, la cui stesura inizia attorno al 387 (l’opera verrà completata circa due anni dopo), ovvero l’anno successivo a quella della conversione di Agostino (cfr. Maria Bettetini, *op. cit.*, p. 170); sulla svolta filosofico-religiosa di Agostino, avutasi in tale periodo, si rinvia a Alfred Warren Matthews, *The Development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity, 386-391 A. D.*, University Press of America, Washington, 1980, *passim* e a John Kevin Coyle, *What did Augustine know about Manichaeism when he wrote his two Treatises De Moribus?* in Johannes van Oort (edited by), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht International Symposium of the International Association of Manichaeism*, Koninklijke Brill, Leiden, 2001, pp. 43-56.

<sup>5</sup> Si pensi a tutto l’insieme dei Sermoni e dei Commentari ai Salmi e alle Scrittura-

stematicità; difatti non v'è un intento fondazionistico in Agostino, ma unicamente il desiderio di giungere al dis-velamento della "verità filosofica" – secondo il *modus operandi* del dialogo platonico – destinata a trovare i suoi punti di convergenza con la *Veritas Christi* rivelata. Ora se il dis-velamento si iscrive nell'orizzonte speculativo-gnoseologico dell'*alétheia* (dove la predilezione del registro terminologico tipico del 'mito della caverna' e di un'idea di conoscenza i cui caratteri si mostrano nell'immanenza della ricerca umana), la *Veritas Christi* assume il suo senso pieno come *mysterium fidei* (che non significa tuttavia supina e cieca accettazione di ciò che Dio ha predisposto per l'uomo, bensì dialogo e confronto acceso e personale con l'Altissimo – ovvero ciò che è indicato dal termine *Apokalypsis*). Ciò comporta che la fede coinvolga la ragione; di più, questa viene a situarsi nell'orbita dell'altra; per meglio dire, vi è il configurarsi non già di una *ratio fidei* (che la tradizione apologetica precedente ad Agostino timidamente aveva iniziato ad articolare come discorso intellettuale autonomo), bensì della *fides rationis*: la ragione che, senza rinunciare a se stessa – e ai suoi caratteri peculiari –, entra mediante l'interrogarsi nel guado del mistero e dell'imponderabile<sup>6</sup>. Agostino in nessuna delle sue opere, dalla conversione in poi, rinuncia alla filosofia e dunque al ragionamento; egli vede anzi nella speculazione il *viaticum Veritatis* per eccellenza.

Come si accennava, Agostino sviluppa le sue riflessioni seguendo una linea di ragionamento che si articola nella forma dialogica del discorso – sia essa esplicita che implicita (con un interlocutore, con un problema, finanche con se stessi<sup>7</sup>) –; è nel dialogo che

---

re presenti nell'*Opera Omnia*.

<sup>6</sup> Come osserva Antonio Pieretti, «l'evento della conversione pone Agostino nella condizione esaltante, ma insieme paradossale, di dover ricercare quello che ha già trovato, di dover rendere manifesto ciò che gli si è già rivelato» (*Introduzione a S. Agostino, La Città di Dio*, Città Nuova Editrice, 1997, p. VI; sullo stesso tema cfr. Rodolfo Doni, *Agostino, l'infaticabile ricercatore della verità*, Paoline, Milano, 2000, *passim*).

<sup>7</sup> Sul valore intellettuale ed esistenziale insieme della speculazione con riferimento al *De Trinitate* si rinvia a Francesca Garlatti, *Ignoranza e gratia fidei nel De Trinitate di Sant'Agostino* in "Esercizi Filosofici", n. 4, 2009, pp. 114-53; in particolare per quel che attiene ad una "introspezione filosofica", e non già psicologica

sempre di più si delineano i contorni della Verità senza che vi si approdi mai pienamente, ma sempre cercando lo scalino ulteriore per avvicinarvisi, dialetticamente e per via maieutica. Ed è così che Agostino procede, dando vita a questa incessante “discussione col mistero”.

A partire da questi rilievi preliminari, è nostra intenzione tentare di andare oltre quelle linee interpretative che, relativamente al *De Civitate Dei*, inquadrano Agostino o come un pensatore reciprocamente platonico anche nei termini di una certa adesione alla “dottrina dei due mondi” (tale da incoraggiare l’idea secondo la quale la *Civitas Dei* è unicamente una “realtà iperuranica” o una dimensione celeste oggetto di una mera “contemplazione teologica”<sup>8</sup>), oppure – che è il contrario – come il propugnatore di una “dottrina dello stato” giusnaturalistica<sup>9</sup>.

Anche tenendo conto di simili linee interpretative (che, tuttavia, solo in parte risultano utili ai fini della nostra disamina, data la loro pertinenza talora filosofico-giuridica *stricto sensu*; mentre altre, quantunque improntate all’esame degli aspetti filosofici del diritto, sono di respiro assai più ampio)<sup>10</sup>, nel presente studio si tenterà di

---

(nonché alla differenza tra nozione moderna di mente e la *mens* agostiniana), cfr. ivi, pp. 132-6; sullo stesso tema cfr. Gaetano Lettieri, *La dialettica delle coscienze nel “De Trinitate”*, in Aa.Vv. (a cura di L. Alici), *Interiorità e intenzionalità*, Atti del I e II seminario internazionale del Centro Studi Agostiniani di Perugia, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1990, pp. 145-76.

<sup>8</sup> Tale lettura trova una sua esemplificazione in Serafino Prete, *Introduzione al De Civitate Dei*, Riccardo Patron, Bologna, 1967, *passim* e Henri Irenée Marrou, *Théologie de l’histoire*, Les Editions Du Cerf, Paris, 2008; tr. it., *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano, 2008, *passim*.

<sup>9</sup> Quest’altra linea interpretativa si può rintracciare in William Cunningham, *S. Augustine and his Place in the History of Christian Thought*, C.J. Clay & Sons, London, 1886, *passim*.

<sup>10</sup> Di seguito vengono riportati gli studi principali annoverabili in tali indirizzi interpretativi. In seno all’indirizzo che vede in Agostino l’assertore di una “dottrina del diritto naturale dello Stato”, oltre a Cunningham, si possono annoverare, soprattutto degli anni cinquanta, i seguenti studi: Henri-Xavier Arquillière, *L’augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, II ed. Vrin, Paris, 1955 (I. ed. 1933), pp. 65-9; Ugo Mariani, *Lo Stato nella concezione di S. Agostino*, Ed. del Mezzogiorno, Napoli, 1955, p.189; Giovanni Garilli, *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino*, Giuffrè, Milano, 1957, pp. 167-71;

porre in luce alcuni aspetti della riflessione filosofico-politica agostiniana sviluppati nel capitolo XIX del *De Civitate Dei*, capitolo nel quale, a nostro avviso, viene sensibilmente a ridimensionarsi il dualismo trascendenza-immanenza che origina, ancorché da Platone, da significative espressioni del platonismo tardo antico (Plotino e Porfirio). Tale ridimensionamento è sia di metodo – data la predilezione dell'Ipponate a sviluppare la sua riflessione conservando l'impostazione dialogica *secunda facie* (considerato che il *De Civitate* si articola come trattato e non come dialogo), e dunque privilegiando la ricerca filosofica *ad intra*, senza il ricorso a verità precostituite ed ipostatizzate - sia di merito – dato che la *Civitas Dei* non è da intendersi unicamente come *locus* teologico<sup>11</sup> ma anche contesto storico di attuazione della *Caritas Christi*. Occorre precisare che simile inquadramento della *Caritas Christi* non va interpretato nei termini della realizzazione di una *civitas politica* ordinata – in conformità ad un *corpus* di leggi positive che discendono da una *Lex Aeterna* (don-

---

Virgilio Giorgianni, *Il concetto del diritto e dello Stato in S. Agostino*, Milani, Padova, 1951, pp. 77-81; sul fronte opposto, tra gli interpreti di Agostino che vi vedono, invece, il propugnatore di una visione puramente "teologica" della giustizia, oltre a Marrou e Prete, cfr. Alexander James Carlyle, *St. Augustine and the City of God* in F. Hearnshaw, *The Social and Political Ideas of Some Great Medioeval Thinkers*, G.G. Harrap, London, 1923, p. 50. Su quello che potremmo definire un "fronte intermedio" – ove non v'è né l'adesione alla prima né alla seconda linea interpretativa, e che risulta pertanto maggiormente utile dal punto di vista degli sviluppi del nostro lavoro - possiamo menzionare John Neville Figgs (*The Political Aspects of Augustine's City of God*, Longmans Green, London-New York, 1921, pp. 27-30), John Burchigh (*The City of God. A Study of St. Augustine's Philosophy*, Nisbet, London, 1949, *passim*) e, soprattutto, Sergio Cotta, il quale, nonostante nel corso degli anni abbia in parte ritrattato alcune sue posizioni assunte nel suo lavoro del 1960 (*La città politica di Sant'Agostino*, Comunità, Milano, *passim*), anche nei lavori di circa venti anni dopo ha continuato ad inquadrare la prospettiva agostiniana sulla giustizia non come l'attuazione di una dottrina del diritto naturale, ma come l'effetto della obbligatorietà di coscienza (cfr. Id., *S. Agostino: Struttura e itinerario della politica*, in "Studium", LXXV, II, 1979, pp.153-81 e Id., *La politica nella riflessione agostiniana*, in "Studium", LXXVIII, V, 1982, pp.573-85; sugli sviluppi interpretativi di Cotta – e dunque sulla persistenza delle sue principali posizioni - cfr. Paolo Di Lucia, *Agostino filosofo del diritto: la lettura di Sergio Cotta*, in "Etica e Politica", IX, 2, 2007, pp. 105-8).

<sup>11</sup> Di tale avviso è invece Serafino Prete; a tal proposito, cfr., *op.cit.*, pp.46s.

de, come si accennava, l'adesione ad una specifica dottrina del diritto<sup>12</sup>) - bensì nei termini di una continua, e ininterrotta, ricerca del Sommo Bene nell'immanenza, appunto, dei rapporti umani, indipendentemente dalla forma di governo che la *communitas* specifica ha assunto.

Occorre aggiungere che non è possibile considerare il *De Civitate Dei* come il frutto di una riflessione autonoma e irrelata dal resto della produzione intellettuale agostiniana, ma come una specifica articolazione - soprattutto per quel che attiene al cap. XIX - di una speculazione che, relativamente al problema del 'Sommo Bene', origina principalmente dal dialogo *De Beata Vita* e anche dal trattato *De Trinitate*.

## 2. Lo sfondo della riflessione agostiniana tra *Veritas Trinitatis* e *Summum Bonum*

L'apporto teoretico del *De Trinitate* è importante, dal punto di vista del merito, perché la *quaestio* trattata è esattamente quella dell'*agàpe* e della *koinonia* quali elementi costitutivi l'essenza di Dio, elementi che assumono un rilievo decisivo nella vita dell'uomo; esso è altresì importante dal punto di vista del metodo perché introduce una metodologia speculativa assai originale, che vedremo essere determinante proprio nel Capitolo XIX del *De Civitate Dei*. Non v'è in Agostino l'intento di migliorare o addirittura emendare l'impianto teologico relativo al 'mistero della Trinità' già delineatosi nei primi due concili ecumenici della storia (Nicea e Costantinopoli), ma quello di renderne plausibili i contenuti. E' qui, in questo terreno, che trova spazio la *fides rationis*, come abbiamo anticipato; è qui che Agostino, non a caso, fa ricorso, più che all'*analogia entis* - propria di un approccio aristotelico al problema -, all'*analogia Caritatis* o, detto più semplicemente, *via Caritatis*<sup>13</sup>. Il registro discorsivo è sia apolo-

---

<sup>12</sup> Secondo Cunningham «per S. Agostino il regno di Dio non era mera speranza, ma una realtà presente; non un puro nome per una idea divina, ma una istituzione, debitamente organizzata tra gli uomini» (*op.cit.*, p.116).

<sup>13</sup> Sull'originalità, la specificità e il carattere composito del metodo investigativo di Agostino sulla Trinità, cfr. Piero Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma, 2008; in particolare, sul primato della *via*

getico (la plausibilità della *Veritas Trinitatis* dinanzi alle accuse e ai dubbi dei pagani e degli eretici) sia, soprattutto, speculativo.

Innanzitutto occorre partire dall'immagine di Dio fornitaci da Agostino. Egli, muovendo dalla tradizione biblica (e dunque dall'immagine della sua assoluta trascendenza che si iscrive in tale tradizione), vede in Dio sì colui che l'uomo è chiamato ad accettare nella sua incommensurabilità, imponderabilità e trascendenza, ma nondimeno anche colui che, paradossalmente, mostra di possedere tali caratteri proprio dinanzi all'uomo e nell'orizzonte storico della rivelazione; il carattere personale-storico della conoscenza di Dio è dunque un punto di partenza fondamentale in Agostino.

Proprio muovendo da un simile presupposto, Agostino definisce sì Dio come l'Essere in sé (*Deus est ipsum esse*) proprio alla maniera dei greci<sup>14</sup>, ma non nella sua statica immutabilità - in conformità alla tradizione parmenidea e platonica-, bensì nel suo carattere dinamico; Dio è *Amor benevolentiae* e dunque *agàpe* intratrinitaria: è azione divina improntata alla relazione, ove si dà la sua autentica essenza<sup>15</sup>. Di qui l'elemento centrale della teologia trinitaria agostiniana, vale a dire quella che è stata opportunamente definita 'ontologia della relazione'<sup>16</sup>. Ciò che i concili di Nicea e di Costantinopoli avevano formalizzato nella loro fissità terminologica diviene ora per l'Ipponate il terreno privilegiato per sviluppare la sua mirabile speculazione filosofico-teologica. Per cui 'immutabilità' e 'movimento' - che le tradizioni filosofiche antiche (Parmenide, da un lato, ed Eraclito, dall'altro, e le scuole da esse originatesi) inquadravano come due 'momenti' irrimediabilmente in contrasto - trovano il loro singolare punto di intersezione, la loro inedita combinazione, sino a costituire il *quid* della *essentia Dei*. Non che l'*agàpe* intratrinitaria vada

---

*Caritatis*, pp. 39-51.

<sup>14</sup> «Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐσίαν vocant» (*De Trinitate*, V, 2, 1 in Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina (PL 42), Paris 1861-62; tr. it. di G. Beschin, *La Trinità*, Città Nuova, Roma, 1987, p. 236).

<sup>15</sup> «In Deo nihil secundum accidens dicitur sed secundum substantiam aut secundum relativum, quod non est accidens, quia non est mutabile» (Ivi, V, 5, 6; tr. it., p. 241).

<sup>16</sup> Cfr. Piero Coda, *op. cit.*, pp. 52-61.

intesa come un "cortocircuito divino", come narcisistica autocontemplazione, o come sterile autoreferenzialità inquadrabile unicamente *a parte Dei*; se così fosse, mai sarebbe stato colmato lo iato, la assoluta distanza, tra *Divinitas* e *humanitas*, mentre la pienezza del senso delle *personae divinae* è da rintracciarsi proprio nel tessuto storico-geografico della Scrittura e nei movimenti assunti nel suo rivelarsi, ovvero nella storia e nella geografia di uomini in carne ed ossa. In altre parole, dapprima v'è la genesi e lo sviluppo di un popolo che diviene 'eletto' in forza e in ragione di Adonai (che in diversi contesti veterotestamentari assume la connotazione affettiva di Ab-bà), successivamente - nei vari nuclei narrativi neotestamentari - vi è la pienezza della Rivelazione, quella che in Paolo viene illustrata come ricapitolazione (Rm 8, 18-23) presso Israele e soprattutto presso i gentili.

Volendo riassumere questi passaggi, la Trinità (che già di per se stessa si qualifica come paradossale) assume la sua pienezza di significato nel paradosso di quella che è la sua assoluta trascendenza, resa tale *unicamente* nell'immanenza della rivelazione<sup>17</sup>.

Il nucleo stesso della *Veritas Trinitatis* è rintracciabile - come lo stesso Agostino osserva - implicitamente nella Scrittura:

Dalla Scrittura risulta, con assoluta certezza, ciò che si deve credere con fedeltà, e l'occhio dello spirito percepisce con piena chiarezza: che esiste il Padre, esiste il Figlio, esiste lo Spirito Santo, ma che il Figlio non è lo stesso che il Padre, e lo Spirito Santo non è lo stesso che il Padre e il Figlio. La povertà umana si è chiesta come designare queste tre realtà e le ha chiamate sostanze o Persone,

---

<sup>17</sup> Questa è la cifra specifica del *mysterium fidei*, i cui contenuti sono, ad un tempo, indicibili ed esperibili (su questo punto cfr. Italo Sciuto, *Dire l'indicibile. Comprensione e situazione in S. Agostino*, A. Francisci, Abano Terme, 1984, *passim*); ciò trova probabilmente la sua più chiara esemplificazione proprio in Esodo 3, 1-15, ove si assiste alla teofania veterotestamentaria più importante di Dio, che si caratterizza per due elementi coesenziali: autopresentazione col nome 'Yhwh' (il 'tetragramma', ossia ciò che nella prospettiva ebraica è per definizione indicibile) e presenza mediante il segno tangibile di un roveto ardente che non brucia mai; assoluta trascendenza e alterità, dunque, ma nel contesto dell'esperienza umana (su questo punto cfr. Piero Coda, *Dio uno e trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, pp. 31-7).



con i quali termini volle escludere tanto la diversità di essenza quanto l'unicità delle Persone, in modo da suggerire non solo l'idea di unità con l'espressione "una essenza", ma anche l'idea di Trinità con l'espressione "tre sostanze o Persone"<sup>18</sup>.

Ma al di là delle questioni meramente terminologiche, che ad Agostino interessano solo ai fini dell'efficacia discorsiva (e non già - dicevamo - ai fini di una fondazione metafisica degli elementi indagati), vi è la sottolineatura della plasticità del linguaggio biblico che consente di intenderne i contenuti e i significati in maniera simbolica e veritiera insieme. Di qui una speculazione che, senza rinunciare comunque al rigore argomentativo e lessicale, privilegia l'inquadramento della Rivelazione nella storia dell'umanità tratteggiata dalla Scrittura come ininterrotta opera d'Amore da parte di Dio. Tale Amore è costitutivo di Dio (*Deus Caritatis*), Amore che si irradia nella creazione, trovando sue immagini e articolazioni a vari livelli; donde la dinamica di relazione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo *in sé* e nella sua imperfetta proiezione nella vita dell'uomo:

Che è dunque l'amore o carità, tanto lodato e celebrato dalle divine Scritture, se non l'amore del bene? Ma l'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato e l'amore stesso. Che è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che si uniscano due esseri, cioè colui che è amato e ciò che è amato? E' così anche negli amori più bassi e carnali, ma per attingere ad una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima. Che ama l'anima in un amico, se non l'anima? Anche

---

<sup>18</sup> «Certissime quippe et de Scripturis cognoscitur quod pie/ credendum est, et aspectu mentis indubitata percetione perstringitur et Patrem esse, et Filium esse, et Spiritum Sactum esse, nec eundem Filium esse qui Pater est, nec Spiritum Sanctum eundem Patrem esse vel Filium. Quaesivit quid tria diceret et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intellegi voluit, sed singularitatem noluit ut non solum ibi unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae. Nam si hoc est Deo esse quod subsistere, ita non erant dicendae tres substantiae, ut non dicuntur tres essentiae, quemadmodum quia hoc est Deo esse quod sapere, sicut non tres essentias, ita nec tres sapientias dicimus» (*De Trinitate*, cit., VII, 4, 9; tr. it., p. 313).

qui ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato e l'amore. Ci rimane di elevarci ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto ci è concesso di farlo<sup>19</sup>.

La pienezza della Rivelazione, vale a dire la manifestazione di Dio attraverso l'incarnazione del Figlio (con tutto ciò che teologicamente ne è correlato: Morte e Risurrezione di Cristo), si iscrive nel disegno di Dio accolto dall'uomo: per cui il compimento dell'opera di Dio trova la sua espressione nella vita dei discepoli, creando tra di essi «una *societas* che, in Cristo mediatore, è partecipazione e dunque immagine viva della Trinità»<sup>20</sup>.

Ora, per quanto Dio nella sua onnipotenza porti comunque avanti la sua opera di Somma Ricapitolazione, che si attua - come osserva Lettieri - in Cristo, il quale «rappresenta l'unificazione di ciò che è stato disperso dal peccato»<sup>21</sup>, l'uomo è libero o meno di aderirvi; questo non è necessitato da Dio<sup>22</sup>, ma la sua libertà diviene il

---

<sup>19</sup> «Quid est autem dilectio vel caritas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni? Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, / amantem scilicet, et quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum. Quid amat animus amico, nisi animum? Et illic igitur tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Restat etiam hinc ascendere, et superius ista quaerere, quantum homini datur» (ivi, VIII, 10, 14; tr. it., 359).

<sup>20</sup> Piero Coda, *Sul luogo della trinità*, cit., p.50.

<sup>21</sup> Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino D'Ippona. Il saeculum e la gloria nel "De Civitate Dei"*, Borla, Roma, 1988, p. 41.

<sup>22</sup> Sulla difficoltà speculativa dell'Ipponate, ai limiti di un'aporia, che riguarda questo spinoso punto relativo proprio al conflitto tra "carattere necessitante del compimento del disegno divino" e "libero arbitrio", cfr. Maria Bettetini, *op. cit.*, pp. 106-23. Tale problema, per quanto di rilievo nel quadro della speculazione di Agostino, non viene affrontato in questa sede; ai fini della nostra disamina risulta utile l'osservazione secondo cui il *liberum arbitrium* può essere causa del male, ovvero nell'agire umano che *deliberatamente* non intende allinearsi al disegno di Dio improntato alla realizzazione del Sommo Bene (ivi, pp. 108-9; a proposito dell'origine del male, Agostino nel dialogo *De Libero Arbitrio* (I, 1, 3) osserva: «non enim unus aliquis est, sed quisque sui malefacti auctor est» (*Opera Omnia Aurelii Augustini Hipponensis, studio monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione sancti Mauri*, PL 32, Parisiis, 1679-1700; tr. it., *La libertà* (a cura di Maria Teresa Fumagalli

valore aggiunto dell'avventura dell'esistenza: la *Veritas Trinitatis* che arriva ad attuarsi nell'*humanum*. Dopotutto la realizzazione del Sommo Bene nella vita di ciascun uomo – osserva Agostino nel *De Beata Vita* – passa proprio per la ricerca di Dio (*quaerere Deum*); chi difatti si mette su questa via si trova già nella condizione di pregu-  
stare la felicità, pur non avendola ancora raggiunta:

Non posso certo dire che l'uomo che cerca Dio sia contro Dio. E se non posso, significa che Dio gli sarà vicino e che colui che ha Dio vicino è felice. Felice sarà allora chi è alla ricerca di Dio; ma chiunque sia alla ricerca di Dio non ha ancora quello a cui tende<sup>23</sup>.

La *via Caritatis* (che solo a Dio porta, poiché Dio è Carità per definizione) è per l'uomo *Ianua Beatitudinis*; ma cosa significa ciò in Agostino, fuga dal mondo, approdo ad una dimensione ultramondana attraverso meditazione e separazione dal gravame quotidiano della vita? Se così fosse, la prospettiva dell'Ipponate non sarebbe così dissimile da una generica espressione di dualismo gnostico; e, invece, è proprio nel mondo che l'uomo esperisce Dio, ovvero, in relazione alle cose del mondo, ponendosi un limite: nel *De Beata Vita*, Agostino, dialogando con uno dei suoi interlocutori, Trygetius, osserva che l'uomo «non è felice per le cose ma per il fatto di essersi posto un limite»<sup>24</sup>.

Il senso del limite è quindi la *paradossale* chiave di volta per comprendere la cifra della relazione con l'Altissimo: paradossale perché viene a crearsi un singolare «accordo tra *modus*-pienezza e *modus*-limite»<sup>25</sup>, ovvero coincidenza tra assoluto e limite. Quella che

Beonio Brocchieri, Riccardo Fedriga e Sara Puggioni), BUR, Milano, 1995, p. 93).

<sup>23</sup> «Non enim possum dicere homini deum quaerenti adversum deum esse. Quod si dici nefas est, propitius erit, et qui propitium deum habet, beatus est. Beatus ergo erit ille, qui quaerit; omnis autem quaerens nondum habet quod vult» (*De Beata Vita*, III, 20, in *Opera Omnia Aurelii Augustini Hipponensis*, studio monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione sancti Mauri, PL 32, Parisiis, 1679-1700; tr. it., *La felicità* (a c. di Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Riccardo Fedriga e Sara Puggioni), BUR, Milano, 1995, p. 65).

<sup>24</sup> «Non ergo (...) illis rebus, sed animi sui moderatione beatus est» (ivi, II, 11; tr. it., p. 51).

<sup>25</sup> Maria Bettetini, *op.cit.*, p.70.

logicamente appare come una contraddizione in termini costituisce l'inedito nucleo da cui origina il ragionamento agostiniano: il limite non va inteso *stricto sensu* come limitazione della pienezza, ma come autodisciplina in vista dell'aderenza a Dio (che è pienezza assoluta); compiere ciò significa allinearsi alla più alta relazione intratrinitaria: il Figlio (fattosi uomo; la seconda persona della Trinità concepita dunque nella sua divinità piena, ma anche nella sua piena umanità)<sup>26</sup> che nel Getzemani accetta il disegno del Padre; parimenti, l'uomo che intende approdare alla "vera felicità" non può che agire alla *sequela Christi*, ovvero accettando Dio come Padre-eterno (*Deus aeternus et semper manens*)<sup>27</sup>; donde la pienezza per sé e in relazione al mondo e alle cose stesse del mondo, senza da queste dipendere.

Vediamo dunque come i contenuti di una prospettiva di fede in Agostino prendano corpo soprattutto nel quadro di un confronto: il dialogo - dicevamo - con il prossimo e *lato sensu* con "la vita" quale fonte inesauribile di *experientia Dei*.

In linea di continuità con queste riflessioni, l'Ipponate, nel quadro di un ragionamento che si situa a metà strada tra apologetica e speculazione, nel *De Civitate Dei* mostra come deliberazione, scelta e consapevolezza di ciò che si compie siano determinanti nella edificazione quotidiana del Sommo Bene, dinanzi all'alternativa "cose effimere-Dio":

Egli è infatti principio della nostra felicità, egli è fine di ogni desiderio. Scegliendolo, anzi scegliendolo di nuovo, perché l'avevamo scartato dalla nostra scelta; scegliendolo di nuovo dunque, poiché proprio da questo si fa derivare la religione, tendiamo a lui con una scelta di amore per cessare dall'affanno all'arrivo, felici appunto perché in possesso della pienezza in quel

---

<sup>26</sup> Vediamo come una simile tesi cristologica - che, a seguito di aspre diatribe, verrà a delinearci nei Concili di Efeso (431 d. C.) e Calcedonia (451 d. C.) - trovi in nuce nell'Ipponate una sua implicita configurazione (su un breve ed efficace ragguaglio dei primi concili ecumenici, cfr. Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia, 1988, pp. 298-305).

<sup>27</sup> Cfr. *De Beata Vita* (II, 11; tr. it., p. 51). Su questo punto illuminante risulta il rilievo della Bettetini: «E' felice chi possiede la misura, e lo è chi arriva a Dio Padre attraverso il Figlio, e nella sua felicità li possiede entrambi» (*op. cit.*, p. 70).

fine. Il nostro bene infatti, sul cui fine tra i filosofi esiste una grande controversia, non è altro che vivere in unione con lui, perché l'anima intellettuale si riempie e si feconda delle vere virtù soltanto nell'abbraccio incorporeo, se si può dire, di lui<sup>28</sup>.

E' dunque la deliberazione e la coscienza dell'uomo, che vive e si misura con l'esistente, cercandovi Dio - e dunque con Lui *comunicando* e in Lui comunicandosi -, a costituire la base per la costruzione della *civitas Dei*, quale *communitas christiana* improntata alla esperienza condivisa dell'*agape*.

### 3. La città celeste e la sua universalità nell'orizzonte della città terrena

Un altro elemento che si aggiunge a questo quadro sinora delineato è quello della *prudenza*, vale a dire il 'discernimento'. Colui che è animato da questa virtù - che la *traditio fidei catholica* qualificherà (soprattutto nel terreno della filosofia e teologia scolastiche) come una delle quattro virtù cardinali<sup>29</sup>- agisce non solo in maniera cosciente e deliberata, ma anche in maniera assennata, poiché è in grado di riconoscere il bene distinguendolo dal male:

E che cosa ottiene la virtù che si chiama prudenza? Essa con la sua grande accortezza distingue il bene dal male, affinché nel compiere l'uno ed evitare l'altro non s'insinui l'errore e perciò anch'essa comprova che noi siamo nel male o che il male è in noi. Insegna appunto che il male è consentire al piacere immoderato

<sup>28</sup> «Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut pervenendo quiescamus, ideo beati, quia illo fine perfecti. Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud quam illi cohaerere, cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu veris impletur fecundaturque virtutibus.» ( *De Civitate Dei*, X, 3, 2, in *Opera Omnia Aurelii Augustini Hipponensis*, studio monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione sancti Mauri, PL 41, Parisiis, 1679-1700; tr. it. *La città di Dio*, 1997, p. 463; d'ora in poi CD).

<sup>29</sup> S. Tommaso d'Aquino arriverà a considerare, non a caso, tale virtù *auriga virtutum* (cfr. *Summa Theologiae* in *Corpus Thomisticum Sancti Thomae De Aquino*, Textum Leoninum, Romae 1889 editum, II-II, 47-56).

per peccare e che il bene è non consentirgli per non peccare. E la temperanza ottiene che non si consenta al male al quale la prudenza ci insegna a non consentire, tuttavia né la prudenza né la temperanza lo eliminano da questa vita<sup>30</sup>.

In questo orizzonte discorsivo, per vita l'Ipponate intende la vita associata (e non soltanto dunque quella considerata *interiore homine*); in essa non vi è alcun prerequisito strutturale, giuridico-religioso, né politico-sociale che ne garantisca la bontà universale. Di qui la presa di distanza di Agostino da Cicerone: se per questo il principio *ubi societas ibi ius* ha una valenza assiologica – poiché in conformità ad esso vi è l'esatta corrispondenza tra *ius* e *iustitia* e tra popolo e diritto -<sup>31</sup>, nell'altro la *sociabilitas* da cui origina l'*humanum consortium* (che dà luogo a sua volta ad una *communitas* formalizzata e regolamentata) ha unicamente una valenza di fatto e non di valore<sup>32</sup>. Su questo punto assai illuminante è il rilievo di Lettieri, il quale, a proposito del confronto tra Agostino, da un lato, e Cicerone e Varro, dall'altro, osserva che

l'universale *civitas* teomorfa di Varrone, il ciceroniano stato di diritto romano, sono quindi affermazioni di una *civitas aeterna* che è reincarnazione ideologica e storica della torre babelica: il divino è indistinguibile dall'umano e dalle sue strutture politiche (Varro) e proprio tramite le strutture politiche e giuridiche l'uomo

---

<sup>30</sup> «Quid illa virtus, quae prudentia dicitur, nonne tota vigilantia sua bona discernit a malis, ut in illis appetendis istisque vitandis nullus error obrepat, ac per hoc et ipsa nos in malis vel mala in nobis esse testatur? Ipsa enim docet malum esse ad peccandum consentire bonumque esse ad peccandum non consentire libidini. Illud tamen malum, cui nos non consentire docet prudentia, facit temperantia, nec prudentia nec temperantia tollit huic vitae» (CD, XIX, 4, 4; tr. it., 1035).

<sup>31</sup> Su questo punto cfr. Sergio Cotta, *La città politica di Sant'Agostino*, cit. p. 36.

<sup>32</sup> A tal proposito osserva Cotta: «che la concordia, pur necessaria all'esistenza di qualsiasi società, non sia affatto per Agostino una garanzia di valore mi par ulteriormente dimostrato da quanto egli afferma a proposito della *civitas* (...). Anche la *civitas* richiede, per esistere, la concordia, essendo una *concors hominum multitudo*, ma (...) ben diversa è tale concordia a seconda che si tratti della città terrena o della città celeste » (ivi, pp. 42s).

può riconoscere in se stesso l'universalità, la pura razionalità, la naturale, divina giustizia (Cicerone)<sup>33</sup>.

Ora la sottolineatura di una simile differenza potrebbe incoraggiare, a prima vista, l'idea secondo cui Agostino, di contro a Cicerone e Varrone, ha una visione totalmente trascendente del Sommo Bene - e, più in generale, del bene eterno condiviso -, dato che esso, non rinvenendosi nelle strutture giuridiche e politiche delle società umane, va ricercato in una *civitas celeste*<sup>34</sup>. Si può ampiamente ridimensionare tale giudizio osservando che, se per un verso «la vera pace - secondo Van Oort - può essere trovata soltanto in paradiso», nondimeno essa è esperita a partire dalla vita terrena, la quale, «paragonata a tale felicità celeste, non sarà altro che indigenza»<sup>35</sup>; ciò significa che, sebbene l'orizzonte finale del Sommo Bene sia senza dubbio oltremondano<sup>36</sup>, esso trova una significativa anticipazione e *decisiva* realizzazione nell'atteggiamento che assume l'uomo nel proprio presente mondano: accogliere la giusta misura accettando la paternità di Dio-Padre *hic et nunc*; volendo richiamare l'attenzione su quanto osservato in precedenza a proposito della ricerca della felicità<sup>37</sup>, tale giusta misura sta nell'accettare una vita terrena caratte-

<sup>33</sup> Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino D'Ippona*, cit, p. 249.

<sup>34</sup> Corollario immediato di una simile idea è la recisa distinzione tra "vita biblica" e vita terrena, ossia la dissociazione tra due piani irriducibili. Contro tale infruttuosa distinzione vi è l'opportuna osservazione di John Bureigh: «La distinzione tra le due Città o Società non deve essere identificata con la falsa distinzione, - a cui essa può aver dato origine - tra Storia Sacra (ossia Biblica) e storia profana o secolare. (...) Facendo uso di quei passaggi dell'Antico Testamento che S. Agostino supponeva fossero pertinenti più all' "abbondanza della conoscenza storica" che alla divina rivelazione, i Profeti possono esser visti nella loro pertinenza storica. Soltanto quando essi son visti in questo modo si può apprezzare il pieno significato della Profezia e la sua funzione nel processo della divina rivelazione» (John Bureigh, cit., p. 212).

<sup>35</sup> Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of Two Cities*, E. S. Brill, Leiden-New York, 1991, p. 147.

<sup>36</sup> Ivi, p. 146.

<sup>37</sup> *Supra*, pp. 6 s e n. 27.

rizzata dalla propria indigenza, mettendosi alla ricerca di Dio, ossia antepoendo Dio a tutte le cose.

Ma che cosa intende Agostino per indigenza? Di certo, in questo caso, la povertà materiale. Tuttavia l'altra accezione di simile espressione che l'Ipponate ha cura di mettere debitamente in rilievo - nel quadro della speculazione sulla felicità<sup>38</sup> - è quella di cui occorre realmente preoccuparsi, ovvero l'indigenza che corrisponde all'assenza di saggezza (nella sua duplicità di *Sapientia fidei* e di *Sapientia philosophica*). Difatti, nella *civitas terrena*, esser indigenti in tal senso significa esser lontani dall'orizzonte del Sommo bene. Contrariamente ai filosofi - coloro che Agostino annovera nella nuova Accademia (stoici ed epicurei, a cui vengono ad aggiungersi Varrone e Cicerone) -, questa è la vera povertà: quella che non consente d'esser felici. Come egli osserva, «nessuna indigenza è più grande, nessuna più infelice del mancare di saggezza e chi non manca di saggezza non può mancare di alcuna cosa, qualsiasi essa sia»<sup>39</sup>. Tale saggezza è esattamente la *prudentia*, ossia - per ribadire quanto detto più sopra - ciò che consente di agire in conformità al "giusto-limite" che è Dio stesso (nella sua paradossale assolutezza<sup>40</sup>). Tale virtù introduce in maniera prolettica alla dimensione celeste perché fa vivere la vita terrena, e gli impegni in essa presenti, trovando la strada per giungere alla virtù teologale della *speranza*, tratteggiata efficacemente da Paolo (Rm 8, 24): *Spe salvi facti sumus*<sup>41</sup>. Non sono dunque le singole virtù, sulle quali l'uomo intende esercitare il proprio controllo e giustapposizione "tecnica" (come solevano gli antichi accademici), a determinare la felicità, né, dinanzi all'estrema sofferenza, assumendo l'atteggiamento di distacco e imperturbabilità rispetto alle cose che procurano tale sofferenza (come sostengono i nuovi accademi-

<sup>38</sup> Cfr. *De Beata Vita*, II, 6-16; tr. it, pp. 41-59.

<sup>39</sup> «Nam et maior ac miserabilior egestas nulla est quam megere sapientia, qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest» (*De Beata Vita*, IV, 27; tr. it., pp. 75-7).

<sup>40</sup> «Dio è relazione al mondo rimanendo indipendente da questa relazione, pone e muove il tempo senza esserne temporalizzato, è *mensura sine mensura, numerus sine numero, pundus sine pondere*» (M. Bettetini, *op. cit.*, p.128).

<sup>41</sup> Cfr. *CD*, XIX, 4, 5.



ci)<sup>42</sup>. Lungo la direttrice *prudenza-speranza* – vale a dire riconoscimento del bene prima e esperienza della pienezza già nella dimensione mondano-temporale – si giunge alla realizzazione del Sommo Bene, che consiste nel realizzare l'Amore nelle relazioni interpersonali. Ciò è attestato ampiamente dal fatto che l'Ipponate conferisce sì estrema importanza alla vita sociale, ma non dunque nel senso del perfetto funzionamento strutturale-giuridico della vita associata, bensì sul piano del donarsi al prossimo; è qui infatti che la *Caritas* ha la sua piena e storica realizzazione nell'uomo: «si giunge così – osserva debitamente Barra – all'ideale altissimo della “vita socialis”, che persegue il bene degli amici come quello proprio, comprendendo nel concetto di amicizia tutto il consorzio umano, senza barriera di confini, di civiltà o di religioni»<sup>43</sup>. Ecco che appare ancor più evidente la differenza tra Agostino e l'impostazione di Varrone<sup>44</sup>; difatti per quanto questi sostenga – come i peripatetici e i vecchi accademici – che «la vita dell'uomo saggio è socievole»<sup>45</sup>, nondimeno, oltre ai «dolori strazianti del corpo, che sono un male e tanto più grave in quanto potrebbero aggravarsi; (tanto che) per liberarsene si deve uscire da questa vita»<sup>46</sup>, vi è il problema di non riuscire a «calcolare di quanto e di quanti gravi mali sovrabbondi l'umana società nell'angoscia di questa soggezione alla morte»<sup>47</sup>; di qui l'idea della vita in sé, e della vita sociale, come gravame, come rischio, fonte di dolore e dispiace-

<sup>42</sup> «La sua quasi diatriba – osserva Domenico Gentili –, soffusa di interrogativi enfatici, è volta contro i maestri dell'epoca alessandrina, soprattutto stoici ed spicurei, che si illudevano di raggiungere, ἀνα□εία e ἀταραξία e malgrado l'impulso originario, una saggezza compiuta e quindi datrice di felicità» (Nota (11) a Agostino D'Ippona, *La città di Dio*, cit., p. 1034).

<sup>43</sup> Giovanni Barra, *La figura e il valore di Terenzio Varrone il reatino nel “De Civitate Dei” di Agostino*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli, 1969, pp. 73-4.

<sup>44</sup> Da cui egli in parte prende le mosse, sul piano dell'impostazione del discorso, e a cui riconosce il merito di non essersi acriticamente allineato alle “nuove accademie” (cfr. *ivi*, pp. 65-71).

<sup>45</sup> «socialē vitam volunt esse sapientis» (CD, XIX, 5; tr. it., 1039).

<sup>46</sup> «Mala sunt (...) tormenta atque cruciatus corporis, et tanto sunt peiora, quanto poterint esse maiora; quibus ut careas, ex hac vita fugiendum est.» (*ivi*, XIX, 4, 5; corsivo nel testo).

<sup>47</sup> «Sed in huius mortalitatis aerumna quot et quantis abundet malis humana societas, quis enumerare valeat? quis aestimare sufficiat?» (*ivi*, XIX, 5; tr. it., 1039).

re, per cui, anziché costituire risorsa, dono e cosa buona, è qualcosa di cui disfarsi. Per Agostino, invece, dato che l'esistenza umana non è un'esperienza autocentrata, solipsistica, egotistica, ma improntata alla ricerca di Dio nell'altro<sup>48</sup> (è dunque dono di sé alla sequela di Cristo), la "vita socialis" è attuazione storica della *Veritas Trinitatis*: è *Iustitia Divina* fattasi storia umana attraverso le scelte dell'uomo e nel quadro delle relazioni umane. Siamo dinanzi alla *Iustitia in Caritate* inscritta nelle fibre dell'esistenza degli uomini in tutte le possibili circostanze storico-sociali: realizzazione del *Mysterium salutis in terris*.

Alcuni studiosi hanno ravvisato in questa dinamica che vede coinvolto l'uomo, in prima persona, nell'edificazione del disegno di salvezza già<sup>49</sup> voluto da Dio, esattamente la costruzione storica della Chiesa. E' il caso di Figgs, il quale osserva che

il cristiano appartiene alla città dotata di fondamenta il cui costruttore e artefice è Dio. Io sono appena uno straniero qui; il paradiso è casa mia. Al di sopra di Roma, la città eterna, Agostino pone la Gerusalemme celeste. Egli non lo fa *in abstracto*. Prende le due idee incarnate in due società (...). Persino se questa non fosse una filosofia della storia, in senso stretto, sarebbe almeno una giustificazione della Chiesa, concepita storicamente<sup>50</sup>.

Quanto osservato è a nostro avviso equivoco perché bisogna vedere che cosa intenda Figgs per *Chiesa storicamente concepita*. La

---

<sup>48</sup> A tal proposito il rilievo di Ghisalberti risulta assai illuminante: «per Agostino tutti i filosofi hanno commesso un errore di prospettiva, quello di aver pensato non all' "altra vita", ma solo a "questa vita", e perciò di essersi considerati autarchici, in grado di "procurarsi da soli la felicità". L'Ipponate dice che la risposta ultima della città di Dio ai quesiti filosofici è la seguente: "il sommo bene è la vita eterna e il sommo male è la "morte eterna"» (Alessandro Ghisalberti, *Il filosofo e il dolore del mondo. Analisi del Libro XIX del De Civitate Dei*, in A.a.V.v., *Il mistero del male e la libertà possibile. Letture del De Civitate Dei di Agostino*, Atti del III Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia (a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pietretti), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1996, p. 129).

<sup>49</sup> La locuzione neotestamentaria *già e non ancora* - cui Agostino fa spesso riferimento, implicitamente o esplicitamente, nelle sue opere - esemplifica ancor di più la connotazione misteriosa e paradossale di simile dinamica.

<sup>50</sup> John Neville Figgs, *op. cit.*, p. 30 (corsivo nel testo).

chiesa come clero – e quindi come struttura giuridico-sociale strutturata e articolata nella storia - o la chiesa storica sì, ma in senso sacramentale, ovvero la chiesa nel senso originario del termine, come ciò che designa l'insieme dei 'chiamati'<sup>51</sup> a vivere in comunione col prossimo e in Cristo? A nostro avviso quest'ultima accezione è quella che meglio risponde all'intento dell'Ipponate, il quale ha in mente non già l'instaurarsi di una geopolitica ecclesiastica improntata al dominio e «all'imposizione del Sommo Bene agli Stati», bensì la libera edificazione della comunità dei credenti al di là di ogni confine umano, sociale, culturale, etnico, legislativo.

La giustizia allora non è da affidarsi a strategie umane tese a creare dispositivi legislativi, politici e giuridici perfettamente funzionanti, né alla capacità di potenziare quelle virtù che sopprimono il dispiacere ed esaltano il piacere, dato che essa è rintracciabile nello sguardo benevolente dell'uomo sul mondo e sul prossimo. Trattasi dunque di un atteggiamento *in primis* interiore, allora, che ha poi esiti nella vita associata? Anche, ma non solo. Contrariamente a quello che a prima vista si potrebbe pensare, non vi è in Agostino alcun cartesianesimo *ante litteram*. Come abbiamo osservato, l'atteggiamento non solipsistico dell'Ipponate lo porta a valorizzare la dimensione *relazionale* dell'uomo quale frutto della più alta relazione trinitaria. Questo comporta che non di rado, privilegiando stavolta il ricorso alla *analogia entis* rispetto alla *via caritatis*, nel *De Civitate Dei* la giustizia, quale risultato del compimento del 'Bene universale' concepito nel terreno della vita vissuta, trovi chiari e plastici esempi; a proposito del comportamento dell'empio, Agostino osserva:

Anche i malvagi fanno la guerra per la pace dei propri associati e vorrebbero, se è possibile, che tutti lo fossero affinché tutti e tutte le cose siano sottomesse a uno solo per il semplice motivo che con

---

<sup>51</sup> Si pensi alla espressione originaria di 'chiesa', ossia *ekklesia*, derivante dal verbo *ek-kaleo* ('chiamato da'), a indicare proprio la natura storica di questa esperienza che vi vede la partecipazione di diverse persone appartenenti a ceti, classi, realtà socio-culturali ed etno-linguistiche differenti, ciò trova la sua mirabile esemplificazione nella glossolalia di pentecoste (Cfr. Atti 2)

l'amore e con il timore *tutti si accordino nella sua pace*. In tal modo la superbia imita Dio alla rovescia. Odia infatti con i compagni l'eguaglianza nella sottomissione a lui, ma vuole imporre ai compagni un potere dispotico invece di lui. Odia dunque la giusta pace di Dio e ama la propria ingiusta pace. Tuttavia non può non amare la pace qualunque sia. Di nessuno si ha una deformità tale contro la natura da cancellare le ultime tracce della natura... Chi sa anteporre l'onestà alla depravazione, l'ordine al disordine nota che la pace dei disonesti nel confronto con quella delle persone oneste non si può considerare pace. Ma è anche indispensabile che un essere nel disordine sia in pace in qualche, da qualche e con qualche parte delle cose nelle quali esiste o delle cose di cui è composto, altrimenti non esisterebbe affatto. Ad esempio, se qualcuno fosse appeso con la testa all'ingiù, è certamente in disordine la posizione del corpo e l'ordine delle sue parti, perché la sezione che la natura pone in alto sta in basso e quella che essa vuole in basso sta in alto. Questo disordine ha turbato la pace del fisico e perciò è penoso, ma l'anima è in pace col corpo e si preoccupa della sua salute e quindi v'è chi se ne duole<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> «Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam, cum etiam mali pro suorum pace belligerent omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant; quo pacto, nisi in eius pacem vel amando vel timendo consentiant? Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam. Non amare tamen qualemcumque pacem nullo modo potest. Nullius quippe vitium ita contram naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia

Itaque pacem iniquorum in pacis comparatione iustorum ille videt nec pacem esse dicendam, qui novit praeponere recta pravis et ordinata perversis. Quod autem perversum est, etiam hoc necesse est ut in aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel est quibus constat; alioquin nihil esset omnino. Velut si quisquam capite deorsum pendeat, perversus est utique situs corporis et ordo membrorum, quia id, quod desuper esse natura postulat, subter est, et quod illa subter vult esse, desuper factum est; conturbavit carnis pacem ista perversitas et ideo molesta est: verumtamen anima corpori suo pacata est pro eius salute satagit, et ideo est qui doleat; quae si molestiis eius exclusa discesserit, quamdiu compago membrorum manet, non est sine quadam partium pace quod remanet, et ideo est adhuc qui pendeat» (CD, XIX, 12, 2-3).

Nella prospettiva agostiniana, l'uomo che abbraccia la vita cristiana si realizza nell'orizzonte della 'Chiesa Universale', ossia in quella che si configura come vera e propria *Civitas Dei* esperita concretamente. Ciò significa accordarsi non *alla propria pace* (che risponde ai propri edonistici e solipsistici bisogni), ma a *quella di Dio*, ovvero alla *pax Christi* che redime, consola e introduce alla *Vita aeterna*.

#### 4. Alcune osservazioni conclusive

Socialità e storicità del Sommo Bene; universalità e concretezza della *Civitas Dei*; città terrena e città celeste. Simili coppie concettuali riassumono, verosimilmente, quanto in queste poche pagine s'è cercato di mettere in luce. Tutto all'insegna di un platonismo che mostra opacità, contorni sfumati e originalità insieme.

Il ridimensionamento del dualismo trascendenza-immanenza, in questo XIX libro del *De Civitate Dei*, è dunque a nostro avviso largamente attestato dai paradossi e dall'originalità agostiniani. Ciò che s'è tentato di fare dunque in queste poche pagine corrisponde alla non sbrigativa accettazione di modelli interpretativi largamente consolidati che vedono Agostino come il propugnatore di un irriducibile spiritualismo oltremondano o come lo strenuo apologeta della Chiesa come istituzione codificata e formalizzata (in quanto santificata da Cristo e permeata intrinsecamente del Sommo Bene). Muovendo da simili osservazioni la teoria o dottrina platonica dei "due mondi" perde quasi completamente il suo diritto di cittadinanza nel quadro della riflessione dell'Ipponate, il quale, sebbene veda in Dio - come s'è visto - l'unica fonte del vero bene e della vera felicità quali dimensioni estranee alla vita terrena, non può fare a meno di considerarlo in termini "relazionali", ossia "relativi"; ecco dunque che originalità e caratteri paradossali emergono pienamente: Dio è concepibile come "Absolutus" proprio nell'esperienza della Rivelazione e dunque nella "relazione" con l'uomo, donde la sua specificità e immensità che, in qualità di *mysterium Divinitatis*, viene esperita nel mondo terreno. Ciò non significa che bene e male esperiti nella vita terrena altro non sono che immagini impallidite del Bene e del Male presenti nella vita celeste (e dunque riconducibili a

Dio); confortando così l'immagine dell'adesione agostiniana al dualismo platonico *mundus sensibilis-mundus intelligibilis*. Al contrario, è nella vita concreta che si esperisce Dio; è in essa che Egli diviene termine di paragone, di scelta, di deliberata opzione ad opera dell'uomo quale essere intenzionato. In linea di continuità a tale rilievo, si può concordare con la lettura di Cotta, il quale osserva che se nell'impostazione generale di Agostino

ogni individuo, a qualsiasi ente appartenga, è unità non scindibile, sintetica di parti (...) nel XIX capitolo, (egli) procede in senso inverso, non in modo deduttivo, bensì seguendo una *ascensio* dal particolare all'inglobante. Infatti, anziché interiorizzarsi, Agostino si intenziona, dapprima all'uomo fisico-psichico, nella scomponibilità delle sue parti: un intero non ontologicamente interiore. Per ognuna di esse, determinata secondo la conoscenza dell'epoca, individua le rispettive paci inerenti all'essere di ciascuna di esse. Solo alla fine del percorso ascensionale verso l'integralità dell'uomo precisa quale sia la pace inglobante le paci particolari: quella con Dio. Ma "in the End is the Beginning": alla fine dell'*ascensio* intenzionale, si ritrova l'inizio svelato dalla *descensio* nell'intenzionalità<sup>53</sup>.

Se dunque nelle *Confessioni* il registro comunicativo e lessicale è principalmente quello di una introspezione assimilabile ad una *apprehensio Mysteri*, in questo libro del *De Civitate* rintracciamo abbastanza chiaramente le linee di un discorso improntato al riconoscimento storico del Sommo Bene e del suo Autore, insieme al quale l'uomo è chiamato a cooperare. Dopotutto la *Civitas Dei* non è un luogo<sup>54</sup>, né il frutto di una proiezione onirica, ma è una condizione di beatitudine eterna esperibile storicamente e in vista della Vita in pienezza vissuta al cospetto dell'Altissimo: il banchetto perpetuo.

---

<sup>53</sup> Sergio Cotta, *La pace tra interiorità e intenzionalità. La posizione agostiniana* in Aa.Vv. (a cura di R. Piccolomini), *Interiorità e intenzionalità nel "De Civitate Dei" di Sant'Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1991, pp. 50 s.

<sup>54</sup> Cfr. Maria Bettetini, cit., pp. 148.

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata



Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

DISCUTIAMO...

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

# *L'Università "pubblica". Alcune riflessioni a partire dalla Costituzione*

Francesco Aqueci

La legge 240/2010 conferma l'Università come istituzione statale centralistico-burocratica, appesantendola con la possibilità di forme di privatizzazione che è facile prevedere daranno luogo a lottizzazioni politico-partitiche che accentueranno la deriva localistica.

Si prospetta un assetto feudale: potentati locali e un potere centrale tanto più debole, quanto più occhiuto e autoritario. È possibile invertire la tendenza? Su quali basi? L'esperienza del passato dimostra che gli aggiustamenti aggravano le cose. Se il modello statale si è esaurito, bisogna prenderne atto e abbandonarlo, senza cercare inutilmente di rivitalizzarlo con i pannicelli dell'«autonomia» prima, della «privatizzazione» ora.

Bisogna partire, allora, da un modello alternativo, in grado di superare, anche sul piano economico-finanziario, la dicotomia pubblico/privato, e per ciò stesso di rinnovare il significato di «pubblico».

Storicamente, in Italia, pubblico è stato sinonimo di statale, in cui dimensione burocratica e dimensione sociale si fondevano in una paternalistica assistenza dall'alto. Pubblico e sociale devono ora diventare le funzioni di una effettiva autonomia «civile». Per l'Università, ciò significa una rifondazione che abbia come base la Costituzione, la quale offre vie che, con la necessaria prudenza, possono essere percorse creativamente.

Ad esempio, l'art. 43 della Costituzione consente di affidare, oltre che ad enti pubblici, a «comunità di lavoratori o di utenti» la gestione di servizi essenziali, fonti di energia, situazioni di monopolio.

Ora, certamente l'Università è un «servizio essenziale» di «preminente interesse generale» che, proprio per meglio sottrarla ad una progressiva depredazione, va restituita alla sua «comunità di lavoratori e di utenti»

In altri termini, la funzione pubblica dell'Università non si riafferma chiamando in causa uno Stato debole e spesso complice delle forze che lo intralciano, ma rinnovando il concetto di pubblico, in modo da far risaltare l'arcaicità del «privatismo».

I giuristi direbbero che Università pubblica deve significare che essa è di tutti e di nessuno: tutti devono potervi accedere e nessuno deve vantare su di essa pretese esclusive.

È il concetto di autonomia, che non è autoreferenzialità accademica, ma distinzione nella reciprocità. L'Università deve diventare una rete di relazioni inclusive.

Il punto chiave è quello della sua gestione, che deve garantire la fluidità di queste relazioni, ovvero l'accesso e la partecipazione dei soggetti interessati.

Quale può essere questa nuova gestione, questo nuovo modello economico-finanziario, né statale né privato, adatto all'Università come «bene di tutti»?

Anche qui la Costituzione offre delle vie, come quando con l'art. 45 «riconosce la funzione sociale della cooperazione a carattere di mutualità e senza fini di speculazione privata», e con il successivo art. 46 riconosce altresì «il diritto dei lavoratori a collaborare, nei modi e nei limiti stabiliti dalle leggi, alla gestione delle aziende».

La riduzione dell'Università ad azienda è stato il cavallo di battaglia di un certo «riformismo» di questi ultimi due decenni, con le profonde distorsioni che ne sono derivate. Va tenuto fermo, invece, il carattere di «servizio essenziale» dell'Università, che un modello cooperativo e partecipativo di gestione economico-finanziaria, enucleabile dai sopracitati artt. 45 e 46, può meglio garantire.

In una Università così intesa, anzitutto, si dissolverebbe da sé la casta delle alte cariche, senza più ragion d'essere in una struttura in cui il potere è diffuso e funzionale. Inoltre, un tale modello cooperativo influenzerebbe anche gli assetti del sapere, per le nuove conoscenze che richiederebbe e per i differenti rapporti che instaurerebbe con la «produzione», essa stessa sollecitata al cambiamento. Questo anche per dire che la «parcellizzazione del sapere», di cui spesso a ragione ci si lamenta, non può essere superata con un dibattito epistemologico, ma deve scaturire da nuove pratiche sociali.

Certo, si dovrà vedere quali e quanti soggetti dovranno partecipare a questo nuovo modello cooperativo, il loro rispettivo peso, le forme concrete di tale cooperazione, lo status dei docenti, la provenienza delle risorse con cui alimentarlo. Per questi ed altri aspetti possono già essere d'aiuto le elaborazioni di giuristi ed economisti, ma anche le pratiche in atto dei «beni comuni», dalle municipalità alle stesse aziende private, cui bisogna guardare con spirito critico, ma anche con interesse.

In chiusura di queste note, mi limito a qualche osservazione sugli ultimi due punti, lo status dei docenti e la provenienza delle risorse.

Poiché l'istruzione non solo resta pubblica, ma il suo carattere pubblico viene rafforzato, allora, restando sempre alla Costituzione, lo status dei docenti non può non rientrare con forza accresciuta nell'art. 97, che prescrive il buon andamento e l'imparzialità dei pubblici uffici, e l'accesso ad essi tramite concorso. La successiva definizione dell'art. 98, secondo la quale «i pubblici impiegati sono al servizio esclusivo della Nazione», si potrà intendere poi nel senso che i docenti, quali «funzionari» di una rinnovata dimensione «pubblica», sono al servizio della coesione morale del Paese, che essi perseguono con il libero insegnamento, così come garantito dall'art. 33. Su questo dispositivo giuridico si dovrebbe fondare una rinnovata *autonomia della cattedra*, che dovrebbe fare da contrappeso alla «valutazione», cui nessuno vuole sottrarsi, ma che non può diventare un modo surrettizio di controllare ideologicamente i docenti.

Quanto alle risorse, la recentissima modifica dell'art. 81 che, sotto dettatura del «vincolo esterno» europeo, ha introdotto l'obbligo del pareggio di bilancio, sembra di molto complicare le cose, poiché restringe ulteriormente le possibilità di attingere al bilancio pubblico per finanziare l'istruzione e l'Università. C'è da dire, però, che con il nuovo modello solidale e cooperativo l'Università non sarebbe più meramente un ramo passivo «del complesso delle pubbliche amministrazioni», come afferma il legislatore, con una espressione che evidenzia una attardata visione statalistica. È stato comunque proposto da Giovanni Ferrara di avviare una battaglia per introdurre in Costituzione l'obbligo di destinare almeno il 50% del

bilancio pubblico alla salvaguardia dei diritti sociali<sup>1</sup>, fra i quali rientra a pieno titolo l'istruzione. Si potrebbero però esplorare anche altri strumenti di finanziamento, come i fondi mutualistici<sup>2</sup>, la cui disciplina potrebbe essere ulteriormente adattata e arricchita in funzione dei bisogni e degli apporti che potrebbe venire dall'Università.

Bozza 1  
formato mm 170x240  
allestimento brossura freccato

---

<sup>1</sup> Gianni Ferrara, *Regressione costituzionale, "il manifesto"*, 18 aprile 2012, pp. 1 e 4.

<sup>2</sup> Giacomo Bosi, *Fondi mutualistici. Un'analisi giuridica e economica*, Bologna, Il Mulino, 2012.

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

RECENSIONI

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata



ANIELLO MONTANO, *I testimoni del tempo. Filosofia e vita civile tra Settecento e Novecento*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 502.

Aniello Montano ricostruisce una atmosfera filosofica, politica e culturale contestualizzando e contemporaneamente attualizzando i momenti alti della vita civile a Napoli, di cui coglie quegli elementi di attualità perenne che caratterizzano la riflessione autentica. Ne risulta il quadro di una Napoli filosofica, una Napoli con una intensa vita culturale, che dialoga in vario modo col pensiero europeo. Dice Montano che il vero filo conduttore del suo libro è rappresentato dal pensiero di Vico, letto e utilizzato in modi certamente diversi da un autore all'altro, ma presente, attivo ed efficace in ognuno di essi. Quel Vico sconosciuto a molti, che denuncia la "barbarie della riflessione" e che, a giudizio dei recenti interpreti, penso a Höle, ebbe una capacità profetica, anticipando alcuni temi della cultura filosofica ottocentesca e novecentesca. Tra l'altro per primo Vico si pone il problema della comprensione delle culture e delle mentalità lontane dalle nostre, a cui bisogna accostarsi senza pregiu-

dizi, ricordando che le civiltà primitive riproducono il comportamento dell'infanzia dell'uomo. Vico contro la barbarie della riflessione parla anche della *mens* umana nella quale permangono le "*communes veri aeterni notiones*" che rendono possibile la nascita della società e dello Stato, persistenti nella mente umana anche dopo la "caduta" nel peccato. L'uomo, pertanto, non è soltanto corpo e bisogni materiali, appagabili con quanto si riferisce alla categoria dell'utile; è anche *mente*, tensione spirituale, naturalmente e fortemente incline alla socievolezza e all'equità. Direi che i due punti su cui l'interpretazione di Vico invita a riflettere sono appunto la centralità dell'individuo e la *mens humana* e sono due punti tra loro inscindibili che troveranno un riscontro sia nella visione spaventiana che capograssiana, su cui non posso dilungarmi. Dopo Vico, con la metafisica della Mente umana, che procede sulla storia delle umane idee, è avvenuta, come ricordava anche Bertrando Spaventa, una vera rivoluzione nel modo di concepire l'uomo e la sua storia. Quella rivoluzione che Croce, come ricorda Montano, criticava invitando a partire sì da Hegel, ma per andare oltre

la metafisica della mente. E cosa cerca in Vico anche Capograssi? Quel Capograssi, su cui si innesta Rosmini, che, a sua volta, in qualche modo non solo gli porge Kant e Hegel, ma lo rafforza nella necessità di un'interpretazione di Vico in chiave non immanentistica e a cui non è estraneo l'impatto non soltanto degli aspetti fenomenologici del pensiero hegeliano e dei primi sviluppi della fenomenologia in terra tedesca, ma anche della filosofia dell'azione e del bergsonismo? E' l'individuo, il soggetto umano. Aspirazioni comuni, soluzioni diverse che riguardano l'eterno dilemma immanenza trascendenza. Il libro invita e molteplici considerazioni. Mi limito a ricordare le pagine interessanti dedicate a Genovesi e Filangieri, del quale ultimo Montano rileva la doppia tensione che lo permea, una relativa alle analisi e ai suggerimenti in ordine alla struttura feudale della società napoletana del settecento, come delle società della maggior parte d'Europa, l'altra relativa alla capacità di mettere a punto una scienza della legislazione valida per gli stati europei «finché con la compiuta "istituzione del popolo" per mezzo dell'educazione alla compren-

sione dei 'doveri' dell'uomo e del cittadino, non si fosse realizzata la perfetta democrazia» (p. 129). E' ovvio che è questo secondo Filangieri a interessare attraverso una lettura che ne coglie gli elementi nuovi soprattutto nella definizione della cittadinanza attiva possibile solo in una vera democrazia. Montano nota il fascino che la rivoluzione americana ha su Filangieri e delinea tutta la capacità di Filangieri di guardare con sguardo libero da preconcetti, e ai temi della democrazia e del costituzionalismo. E' il tema della libertà giocato con attento riferimento al rapporto diritti-doveri e con la certezza che la difesa dei diritti passi anche per la parresia, la libertà di parola se, come ricorda Montano, «comunicazione, informazione, capacità di intervenire consapevolmente e con chiara coscienza dei fini da conseguire, erano le nuove strategie che Filangieri condivideva con i grandi filosofi europei per la formazione di un nuovo concetto di cittadinanza e di una nuova visione degli ideali di patria e di patriottismo» (p. 141). Un ultimo accenno merita anche il saggio su Michele Federico Sciacca, dove si discute di attualismo e spiritualismo e del tema dell'interiorità destinato a pro-

durre una insoddisfazione per l'immanentismo. Dice Montano «con gli idealisti Sciacca rivendica la tesi per cui la 'realtà umana è tale per l'attività dello spirito, che il soggetto non è passivo, che il mondo è una nostra continua realizzazione, un dover essere perenne'. Contro gli idealisti, però riafferma la tesi secondo cui 'l'attività creatrice di Dio non nega l'attività dell'uomo' e quella secondo cui Dio, nel concedere all'uomo 'la libertà e l'attività creatrice, fa in modo che lo spirito umano partecipi alla creazione del mondo'». Montano dice che non vuole seguire la ricerca genetica, ma poi spinge il lettore a ricercarla. E nella ricerca genetica compare Rosmini, quel Rosmini nel quale Capograssi aveva colto, del resto come aveva fatto per Vico, «l'inequivocabile rivalutazione dell'individualità (il diritto è la persona), senza che questa gli appaia come una caduta nella dimensione particolaristica in cui l'azione umana, perseguendo gli interessi individuali, arriva ad isolare il soggetto rispetto al corso dell'esperienza»(p. 354). Quel Rosmini che fa volgere il pensiero di Sciacca verso la metafisica integrale. Quel Rosmini che ricompare comunque nel pensiero dell'Ottocento e che

svolge una funzione importante su tutta la riflessione italiana e a cui qua e là Montano fa riferimento.

Teresa Serra

RENÉ GIRARD, *Edipo liberato*, **Transeuropa, Massa 2009, pp.144.**

Il volume raccoglie per la prima volta alcuni tra i primi saggi che Girard ha pubblicato sul tema dell'Edipo: *De l'expérience romanesque au mythe oedipien*, «Critique», 222, 1965, pp. 899-924; *Une analyse d'Oedipe roi*, in *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 1970, pp. 127-155; *Symétrie et dissymétrie dans le mythe d'Oedipe*, «Critique», 249, 1968, pp. 99-135; *Lévy-Strauss, Frye, Derrida and Shakespeare*, «Diacritics», 3, 1973, pp. 34-38; *The Bible is Not a Myth*, «Literature and Belief», 4, 1985, pp. 7-15.

Camus nel racconto *Lo straniero* con l'omicidio dell'Arabo mira a dimostrare che nella nostra società l'innocente è destinato alla persecuzione. Girard istituisce un parallelismo tra Edipo e il protagonista dello *Straniero*: «Come Edipo uccide suo padre "senza sapere che lo fosse", Meursault uccide l'Arabo "senza

farlo apposta" (...) Grazie all'omicidio involontario l'eroe diventa abbastanza colpevole da giustificare la sua punizione e abbastanza innocente da rimanere vittima di una palese ingiustizia. L'omicidio involontario contiene e nasconde una contraddizione che non trova soluzione razionale precisamente perché incarna il desiderio e le illusioni della soggettività primaria» (1965, p. 30). Secondo Girard ne *La peste* il dottor Rieux si presenta, come Edipo nella prima scena, in qualità di un uomo che vuole fare del bene alla comunità, che affronta con lucida determinazione il disastro che, essenzialmente, non lo riguarda. Anche Edipo crede di essere nato fuori della città, di essere del tutto esterno e al di sopra. Né Edipo, né il dottor Rieux sono malati di peste. Il dissidio tra padre e figlio è solo un caso particolare dell'imitazione di un modello che può condurre alla violenza estrema. Il figlio non odia tanto il padre, quanto il modello di cui diviene rivale e di cui vorrebbe prendere il posto. La tesi girardiana che iscrive il conflitto edipico nel contesto più generale della conflittualità mimetica è confermata dallo stesso episodio dell'uccisione di Laio da parte di Edipo: i due si

ignorano, non sanno l'uno dell'altro. L'episodio illustra la dinamica del desiderio, che va distinta da quella delle idee. A differenza di due idee contraddittorie, due desideri, per essere opposti e contraddittori, devono essere identici. Il figlio desidera quello che il padre desidera solo perché il modello coincide con il padre, il padre è il primo modello. Il figlio vuole ciò che il padre possiede, ma mira in realtà a essere il padre/modello, a prenderne il posto. Non è consapevole di questa aspirazione e fraintende la vera natura del conflitto con il padre, interpretandolo come la conseguenza dello sforzo di allontanarsi dal padre. Per essere se stesso, il figlio aspira ad essere l'Altro, che nel mito e nella realtà familiare è il padre. Ammirazione per il padre/modello e risentimento per l'ostacolo accompagnano la mimesi rivalitaria nel processo di costruzione del sé. Padre e figlio sono concorrenti al pari di qualsiasi coppia di rivali. Dinanzi all'ostacolo del divieto opposto dal padre, il desiderio non si spegne, ma si rafforza, fino a diventare una vera e propria ossessione per ciò che, essendo proibito, assume un valore inestimabile e diviene così irrinunciabile. Si deve tuttavia osserva-

re che il conflitto che si conclude con l'omicidio di Laio si verifica nella più completa ignoranza dell'identità dell'uno da parte dell'altro. Oggi diremmo che l'omicidio conclude una lite per futili motivi, con una sproporzione tra esito e premesse che si può comprendere solo se si tiene conto di una specie di dispositivo rivalitario permanente, risultato di esperienze di rivalità precedenti che hanno accumulato una tensione mai risolta, pronta a esplodere in una situazione dove l'estraneità reciproca allenta i freni inibitori e lascia campo libero all'accesso d'ira, fatale per Laio. La critica di Girard all'interpretazione psicoanalitica del mito di Edipo, sulla base del fatto che il padre è innanzitutto un modello e assume un ruolo speciale in virtù della vicinanza e dell'assidua frequentazione, va forse integrata osservando che, se il padre è un caso particolare di modello, che evolve in modello/ostacolo, il modello conserva anche al di fuori della sfera familiare un carattere intrinsecamente *paterno*. E potrebbe essere proprio quel carattere paterno, per la sua natura di autorevolezza, protezione e trascendenza, a mantenere il rapporto con il modello sul piano della mediazione esterna, scongiurando

in tal modo l'evoluzione verso il conflitto rivalitario. Il punto di partenza del mito è una rivalità anonima, tra due persone che non sanno di essere padre e figlio. Il conflitto nasconde la propria origine – l'ammirazione per il modello; l'assassinio per futili motivi diventa possibile solo perché la posta in gioco reale, misconosciuta dal discepolo, è giungere a possedere un oggetto il cui desiderio è divenuto un'ossessione, in seguito al divieto risoluto opposto dal padre/modello. «L'oggetto che si nasconde al di là dell'ostacolo, commenta Girard, si fa più desiderabile quanto più è proibito. L'ossessione per il frutto proibito non è primaria, non è la causa, bensì la conseguenza della rivalità. È con il modello e non con l'ostacolo che ha inizio il rapporto dialettico. Una gerarchia che verrà presto rovesciata, a dissimulare la vera genesi del desiderio. L'apparire di un ostacolo di ordine meccanico sotto forma di intenzione concorrente, come questo straniero che insiste a voler passare davanti a Edipo sulla strada per Tebe finendo per provocare una lite sulla *priorità* nel senso più banale del termine, è sufficiente per richiamare all'orecchio dell'eroe la sentenza che lo condanna. Nel

momento stesso in cui percepisce l'ostacolo, l'eroe pensa di essere sulle tracce di ciò che è desiderabile al di sopra di tutto, la via segreta verso l'essere paterno. I beni di quest'uomo che gli blocca involontariamente la strada, il suo trono e sua moglie, acquistano un valore sacramentale» (1970, p. 42). Edipo è cresciuto lontano da Tebe come figlio adottivo di Polibo e Merope. Proprio per impedire che si avveri la profezia dell'oracolo, Edipo fugge dai genitori. Il conflitto col padre adottivo che Edipo crede essere il padre vero viene trasferito sullo sconosciuto che poi Edipo scoprirà essere il suo vero padre. Il trasferimento del conflitto mette Edipo nella condizione di dare libero corso alla violenza per ottenere l'oggetto proibito; ma gli antecedenti del crimine vanno cercati nel rapporto con il padre/modello adottivo e nel contrasto con il modello/ostacolo, che nella famiglia adottiva è inibito e nascosto. Il mito sottolinea così la distanza o cesura tra modello e ostacolo. La funzione di modello è riservata al padre adottivo, mentre lo scontro con l'ostacolo si consuma con il padre vero. La dissociazione logistica, per così dire, rispecchia la cesura interiore tra le due figure,

per la quale la coscienza che adora il modello non sa di odiarlo inconsciamente, mentre quando odia il rivale ignora che si tratta dello stesso modello tanto amato. Modello e ostacolo sono opposti eppure coesistenti; l'ossessione con cui il soggetto persegue un oggetto proibito ha libero corso se il soggetto non guarda in faccia e non riconosce il modello nell'estraneo traccante che gli si para davanti. Edipo può persino sentirsi nella posizione di chi ha ogni ragione di aver punito quella tracotanza, lui vittima indifesa di un energumeno sul carro, in posizione di schiacciante superiorità. La tragedia *Edipo re* mette in scena una sequenza di doppi rivali. Il tema dominante è quello del doppio, a partire da Giocasta che «dà vita a una doppia progenie, un marito da suo marito, figli da suo figlio» (1970, p. 46). Edipo rimane sempre all'oscuro, fino alla rivelazione finale, della propria identità, dell'altro che egli è. Per questo può proiettare sull'altro il proprio crimine, accusando Creonte del crimine che lui stesso ha commesso. Creonte desidera certamente il trono di Laio, che ha già avuto in precedenza e avrà in seguito. Edipo e Creonte sono i doppi di un conflitto che nasce dal desiderio di

impadronirsi del medesimo oggetto. Ciascuno dei due accusa l'altro di desiderare ciò che egli stesso desidera: non ci sono differenze fondamentali, perché unico è il desiderio di entrambi, radice del conflitto: «Ognuno interpreta per l'Altro il doppio ruolo di ostacolo e modello, ognuno contempla nell'Altro la verità del proprio desiderio» (1970, p. 47). Edipo si propone come liberatore disinteressato, ma non sa di essere interno alla struttura di eventi che stanno venendo alla luce; crede di essere esterno e disinteressato, ma non sa di essere tragicamente coinvolto, non sa che un giorno dovrà riconoscere che modello e ostacolo sono il *medesimo*, al di là della cesura imposta dal misconoscimento. Il conflitto tragico tra Edipo e Creonte, come tra Edipo e Tiresia, si presenta all'inizio come conseguenza della peste, dove però l'ordine causale deve essere invertito; infatti la peste sta per la conflittualità diffusa, perché la violenza è contagiosa e tende a propagarsi rapidamente. «Tiresia, avverte Girard, si lascia coinvolgere *contro la sua volontà* nella dialettica edipea del modello e dell'ostacolo. "Contrae" l'odio di Edipo così come si contrare una malattia infettiva. La peste mitica è il con-

tagio passivo del desiderio e dell'odio, che espandendosi a poco a poco, rosicchia fin nelle fondamenta l'intera struttura della società. La peste è l'estensione indefinita del conflitto mitico, un'estensione i cui principi sono già stati formulati: il mito è un processo di identificazione universale, trasforma tutti noi in novelli Edipo» (1970, p. 57). I miti ricorrono a varie metafore per significare la violenza diffusa: oltre alla peste troviamo raccolti distrutti, donne che muoiono di parto. Girard osserva che Edipo, nell'istante decisivo, si astiene dal compiere il sacrificio e alla fine prende il posto del capro espiatorio mai sacrificato. Edipo omette quel che Abramo è in grado di fare, sostituire la vittima umana con un capro espiatorio animale, quel capro espiatorio che si fa carico dei peccati di tutti, purificando l'intera società dal disordine dei conflitti. Edipo però non dà corso alla cerimonia di espiazione. Edipo dà prova di *hybris* non sopprimendo il padre e desiderando la madre, ma nel fatto che, una volta scoperto che queste cose sono avvenute, getta addosso all'intera città la contraddizione disvelata, omettendo il sacrificio. «*Edipo Re* ci mostra la minaccia che si abbatte-

rebbe sulla città se gli uomini non compissero più sacrifici, se non fossero più in grado di dissimulare e arginare il conflitto tra padre e figlio» (1970, p. 62). L'operazione del mito consiste nel proiettare e spostare nell'Altro la verità di se stessi. Il mito ha bisogno del capro espiatorio, della vittima da espellere dopo averla resa responsabile di tutti i mali. La logica vittimaria domina il mito, secondo una forma di pensiero che permette di comprendere la verità del meccanismo mitico al di là di inversioni, spostamenti, mascheramenti. «La forma di pensiero del capro espiatorio distorce il significato di un *Logos* originario di cui tutte le varianti note del mito sono il grottesco fallimento (...) è questo *Logos*, esso stesso sempre deformato e mutilato, sempre tradito e sfigurato, che ci apparirà come figurazione prima e suprema del capro espiatorio: l'agnello di Dio. È di lui, in ultima analisi, che ci vogliamo liberare, è a lui che cerchiamo sempre di sfuggire» (1970, p. 67). Omettendo il rito sacrificale, Edipo non risolve la crisi mediante un'operazione simbolica, al contrario mette l'uomo al posto dell'animale, nella vana speranza che una radicalizzazione promuova la catarsi risolutiva.

Come lo spettatore greco nell'interpretazione di Aristotele, Edipo cerca una catarsi radicale nella tragedia. La sostituzione dell'animale con l'eroe tragico fa del mito il palcoscenico che svela la verità del pensiero mitico fondato sul meccanismo del capro espiatorio. La verità è l'espulsione di un capro espiatorio che in origine è un essere umano, poi ritualmente sostituito da un animale. Nel mito dove l'eroe non (del tutto) colpevole viene estromesso come capro espiatorio, parla in prima persona la verità del linciaggio originario, che mette a morte un uomo, individuato quale vittima colpevole di tutti i peccati. Girard può quindi vedere nella tragedia l'esegesi più profonda del mito, quella che coglie la verità originaria. La conflittualità che si manifesta nella tragedia è inizialmente asimmetrica nel rapporto tra accusatore e accusato, ma poi la rivalità reciproca introduce una crescente simmetria e un'inquietante equivalenza. Tiresia per primo percepisce l'identità di accusatore e accusato, intende l'effetto di ritorsione del mito: «Il colpevole è colui che accusa gli altri, che vede colpevoli ovunque» (1968, p. 100). La reciprocità violenta annulla a poco a poco ogni diffe-



renza, i rivali finiscono per confondersi nella misura in cui si combattono per affermare se stessi, divenendo però sempre più gemelli rivali. La perdita delle differenze è rappresentata emblematicamente dall'incesto e dal parricidio: Edipo abolisce ogni differenza tra padre e figlio, madre e moglie, fratelli e neonati (1968, p. 102). Anche qui vediamo all'opera nel mito la significazione della violenza reciproca e la propagazione della simmetria dei doppi, simmetria che tuttavia ciascuno nega tanto più quanto più è trascinato dal vortice dell'indifferenziazione. Disordine e sterilità sono la conseguenza di parricidio e incesto, in tutte le sfere dell'esistenza umana. La peste produce effetti simili, essa rende tutti passivi e ugualmente impotenti. Quella stessa violenza di cui solo gli uomini sono responsabili produce effetti di devastazione indifferenziatrice che annulla ogni assunzione di responsabilità. All'origine della conflittualità sempre più simmetrica fino all'opposizione rivalitaria dei doppi, troviamo l'identità di due desideri che, desiderando lo stesso oggetto, si condannano a divenire ostacoli l'uno per l'altro. Di qui lo scandalo insuperabile che rappresentano

l'uno per l'altro. Edipo non è più colpevole di chiunque altro rispetto alla violenza che dilaga, ma la tragedia è orientata al capro espiatorio e alla fine l'espulsione di Edipo che si strappa gli occhi è essenzialmente tragica. Edipo si riconosce colpevole e dà il proprio consenso all'espulsione, condizione indispensabile affinché il meccanismo vittimario operi con successo. Il superamento della forma mitica è possibile, come dimostrano la Bibbia ebraica e i Vangeli. Il mito mostra come sia facile trovare un colpevole al quale addossare la colpa di ogni malvagità, violenza, peccato. L'eroe nella tragedia greca alla fine viene sacrificato come capro espiatorio umano, in una forma radicale del sacrificio, che imita sostanzialmente il linciaggio originario, capostipite della sostituzione sacrificale con un animale. Un confronto tra il mito di Edipo e la storia biblica di Giuseppe permette di afferrare il salto, la cesura che divide la forma mitica dalla prospettiva della bibbia ebraica, la falsificazione operata dal mito rispetto alla rivelazione ebraico-cristiana che porta in scena il Dio delle vittime. Le due storie hanno molti punti in comune. Sia Edipo dopo il suo ritorno a Tebe, sia

Giuseppe dopo la sua deportazione in Egitto, risultano degli immigrati che hanno conseguito un certo successo. Entrambi riescono a svelare il significato di oscuri enigmi, acquistando così prestigio e autorevolezza: Edipo diventa re di Tebe, Giuseppe è nominato primo ministro dell'Egitto. L'uno e l'altro devono affrontare un disastro di enormi proporzioni, Edipo la peste, Giuseppe la carestia. Edipo è accusato di parricidio e incesto (ma non sa di essere colpevole), Giuseppe è accusato falsamente dalla moglie di Putifarre di avere tentato di sedurla; Giuseppe è stato trattato da Putifarre come un figlio e quindi l'accusa richiama in qualche modo l'incesto con la madre (1985, p. 130). Giuseppe si difende dalla menzogna della moglie di Putifarre, ma non è creduto e deve quindi trascorrere un po' di tempo in carcere. Fin qui le analogie tra le due storie. Vediamo ora le differenze: se Edipo fin da bambino è potenzialmente colpevole del parricidio e dell'incesto che commetterà in seguito, ragion per cui i genitori lo abbandonano, e sarà espulso dai tebani in quanto colpevole della peste, Giuseppe invece non è colpevole di nulla e la sua espulsione è dovuta solo

alla gelosia dei suoi fratelli. Giuseppe non è colpevole neppure nei confronti della moglie di Putifarre, che invece è indispettita dal rifiuto che Giuseppe oppone alle sue avances. Edipo risulta colpevole della pestilenza, mentre Giuseppe non solo non è accusato di essere il responsabile della carestia, ma predice la catastrofe e prepara un piano che salverà l'Egitto. Il ruolo dei due eroi all'interno delle rispettive storie è opposto: la differenza essenziale consiste nella risposta che viene data alla domanda: era giusto espellerli? Il mito risponde sempre di sì, in obbedienza alla logica del capro espiatorio, per cui deve sempre esserci un responsabile da espellere, ritenuto comunque colpevole della crisi, anche se oggettivamente innocente. La Bibbia ebraica al contrario risponde sempre in termini negativi: l'espulso, Giuseppe, deve sopportare una punizione ingiusta, perché è accusato pur essendo innocente. Nel mito vengono addotte una dopo l'altra sedicenti prove della colpevolezza della vittima da espellere, al contrario la bibbia ebraica adduce argomenti su argomenti a favore dell'innocenza della vittima. Ogni volta che Giuseppe viene accusato dai fratelli o dagli Egizi, le accuse nei

suoi confronti si rivelano del tutto false e pretestuose, dettate da odio e invidia. Nella storia di Giuseppe è all'opera una revisione critica profonda e rivoluzionaria del meccanismo mitico del capro espiatorio basato sulla menzogna e la violenza ai danni di una vittima. Un'opera di revisione che si estende all'intera bibbia ebraica, la cui verità antropologica è la rivelazione dell'innocenza dell'eroe che viene sottoposto alle prove più terribili (1985, p. 134). La bibbia elabora sostanzialmente una radicale confutazione del mito, che accusa di idolatria rivelando l'inconsistenza del sistema vittimario che ogni mitologia mette in scena. Girard riprende consapevolmente tale confutazione, il rovesciamento di prospettiva dalla colpevolezza all'innocenza della vittima, dalla menzogna alla verità. Se nel mito l'assassinio è presentato come fondatore (ad esempio l'uccisione di Remo), nella Bibbia ebraica l'assassinio di Abele da parte di Caino è presentato come un crimine, pur essendo un atto fondatore. Nel mito l'assassinio originario in cui consiste l'atto fondatore non è un crimine, mentre lo è indiscutibilmente nella bibbia ebraica.

Claudio Tugnoli

FRANCESCO GIACOMANTONIO, *Introduzione al pensiero politico di Habermas, Il dialogo della ragione dilagante*, Mimesis, Milano, 2010, pp. 99.

Nel volume di F. Giacomantonio, *Introduzione al pensiero politico di Habermas. Il dialogo della ragione dilagante* si può cogliere il percorso teorico e la contaminazione disciplinare che caratterizza la riflessione di Jurgen Habermas. La ricostruzione, seppur sinteticamente, scandisce il percorso teorico habermasiano fornendoci le coordinate storico-epistemologiche che segnano la prima parte della carriera del filosofo tedesco, a cui si aggiungeranno i fondamenti "sociologici" che permetteranno, negli anni sessanta-settanta, di definire il cortocircuito tra politica e società attraverso la definizione di "razionalità del tardo capitalismo", razionalità qualificata da una contraddizione latente, e strutturale, che caratterizza dall'interno la società capitalistica. Con questo bagaglio teorico, Habermas, secondo l'Autore, diviene uno dei pochissimi autori in grado di comprendere la trasversalità e la complessità del reale, in grado, così di «ripro-

porre un costruttivismo-idealismo politico, aperto al confronto e al discorso senza aver timore di strutturare un modello teorico ampio» (p. 22). In Habermas *democrazia deliberativa, stato, cosmopolitismo, cittadinanza e multiculturalismo* diventano pilastri con cui poter superare la contrapposizione tra democrazia liberale e repubblicanesimo, per una sintesi superiore che si esprime nell'affermazione di una democrazia deliberativa. Una democrazia, quella di Habermas, fondata «su un procedimento che crea una connessione deliberativa della politica, basata su un procedimento che crea una connessione tra trattative, discorsi di autochiarimento e discorsi di giustizia» (p. 37), in cui si supera il momento etico di matrice kantiana per giuridicizzarsi e dare vita ad un patriottismo costituzionale, in cui la nazionalità è ricondotta a criterio di autorganizzazione di una comunità, e non a criterio storico o culturale. Il volume si completa con una postfazione a cura di Angelo Chielli, che evidenzia la natura speculativa del pensiero di Habermas, pensiero in grado di coniugare e sintetizzare assunti teorici che prima del filosofo tedesco erano collocati in sfere distinte e non comunicanti,

se non addirittura contrapposte. Emerge in Habermas la comunicabilità, e la complementarità, tra la sfera del linguaggio e quella della politica. Sfere tradizionalmente assunte come separate: la prima, luogo delle autonomie private, della società civile, della eguaglianza, la seconda sfera dell'autorità, del pubblico, dell'asimmetria e del comando. Una sintesi tra libertà e sovranità, democrazia e stato di diritto, linguaggio e politica che nasce sulle potenzialità di una razionalità comunicativa, comune a tutti gli uomini, ma che di questi uomini preserva le differenze. In grado di superare i limiti di una ragion pratica schiacciata nella sua natura "moderna" in quanto volontaristica. Il volume, anche se per esigenze di sintesi evita di approfondire alcuni passaggi, ha il pregio di contestualizzare il pensiero di Habermas e di coglierne la derivazione plurima. Scandendo l'ordine reale e teorico che accompagna lo sviluppo del pensiero habermasiano, ricompono in unità la ricchezza di un pensiero che, a partire dalla metà del Novecento, rappresenta uno degli sforzi più riusciti di indagare a fondo le radici della nostra società.

Andrea Cesolini

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

ABSTRACTS

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

ROMEIO BUFALO, *Salvezza o redenzione?*: Traendo spunto dal volume di Giuseppe Cantarano, *Le lacrime dei filosofi*, l'Autore, dopo aver brevemente sintetizzato i punti salienti del volume, ne discute alcuni nodi problematici. Inizia col concetto greco di *apeiron*, che analizza nel pensiero greco intrecciandolo col tema della salvezza. Si passa quindi al mondo moderno e allo sganciamento della filosofia dalla teologia. Dalla salvezza si passa alla emancipazione, infine, dopo Hegel, alla redenzione e al suo indicare un compito prevalentemente terreno e profano. Che è quello di ripristinare il senso originario del rapporto fra diritto e giustizia.

ENRICO GRAZIANI, *Costruttività della politica e exteriorizzazione della forma*: La profonda trasformazione dei paradigmi classici della politica e la relazione tra politica ed estetica costituiscono i temi chiave del saggio, la cui articolazione si fonda sul paradigma della forma. Gli argomenti vengono trattati attraverso indicazioni necessarie per modificare la realtà politica intesa come sintesi tra ideale e reale. Così il tema dell'esemplarità segue con Machiavelli la rottura della *concordia ordinum* che rimette in discussione la relazione tra fini e mezzi il cui punto di convergenza confluisce nel paradigma arte-natura di cui Rousseau scandisce la condizione umana i cui tratti definiscono il *sentiment de l'existence*. La politica del sentimento riveste, invece, con Burke, il recupero della forma-contenuto quale fondamento delle decisioni in sede politica e quale anticipazione della rappresentazione politica che nella Critica di Kant, avvalorata la relazione tra le facoltà della mente intelletto, sensibilità immaginazione, facoltà determinanti per l'azione politica.

LUCA PETRICONE, *Trascendenza e immanenza del Sommo Bene in Sant'Agostino*: l'Autore focalizza alcuni aspetti della riflessione filosofico-politica agostiniana a partire dal capitolo XIX del *De Civitate Dei*. In questo capitolo riscontra un ridimensionamento, sia di metodo che di merito, del dualismo trascendenza-immanenza che porterebbe alla ricerca del Sommo bene nell'immanenza.

DISCUTIAMO...

FRANCESCO AQUECI, *L'università 'pubblica': alcune riflessioni a partire dalla Costituzione*: dopo aver denunciato l'assetto feudale che si prospetta per l'Università, l'Autore si chiede come sia possibile invertire la tendenza. In questa direzione auspica il rinnovamento del concetto di pubblico e prefigura un nuovo modello corporativo e partecipativo che tenga conto della funzione essenziale dell'Università

Bozza 1  
formato mm  
allestimento brossura freccia



## LIBRI RICEVUTI

- Mario Alcaro ( a cura di), *Storia del pensiero filosofico in Calabria. Da Pitagora ai nostri giorni*, Rubbettino, Soveria mannelli, 2011, pp. 589;
- Carla Amadio, *Il tempo dell'altro in J. Derrida*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 361;
- Luisa Avitabile, *Interpretazione del formalismo giuridico in E. Stein*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 416;
- Fernanda Bruno, *Stati membri e Unione europea*, Giappichelli, Torino, 2012, pp.234;
- Thomas Casadei, *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas paine*, Giappichelli, Torino, 2012, pp.325;
- Giuseppe D'Acunto, *Dualitas. Figure del dubbio e dell'errore in filosofia*,edizioni Studium, Roma, 2012, pp. 71;
- Paolo Facchi, *Persuasioni. Scritti filosofici,(1953-2010)*, Ati editore, Trieste, 2012, pp. 213;
- Bruno Jossa, *Corporativismo capitalismo e socialismo. Una nuova stella polare per la sinistra*, Nova-logos, Aprilia, 2012, pp. 38;
- Sante Maletta, *Il gusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*, Mimesis, Milano, 2012, pp.133;
- Luca Nicotra-Rosalba Salina Borello, *Nello specchio dell'altro*, Universitalia, roma, 2011, pp. 386;
- Michel Onfray, *Il corpo incantato. Una genealogia faustiana*, Adriano Salani Editore, Milano, 2012, pp. 334;
- Paola Russo, *Multinazionali farmaceutiche e diritti umani. Argomenti di filosofia politica*, Le Lettere, Firenze, 2012, pp. 180;
- Gianni Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano, 2012, pp. 233;
- Santiago Zabala, *Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo*, Garzanti, Milano, 2012, pp. 501.

Bozza 1  
formato mm 170x240 b/n  
allestimento brossura fresata

Finito di stampare nel mese di Ottobre 2012  
con tecnologia *print on demand*  
presso il Centro Stampa "Nuova Cultura"  
p.le Aldo Moro n. 5, 00185 Roma  
[www.nuovacultura.it](http://www.nuovacultura.it)  
per ordini: [ordini@nuovacultura.it](mailto:ordini@nuovacultura.it)

[Int\_9788861349216\_17x24bn\_01]