SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO IV - N°1 - 2012

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
IV (2012-1)

EDITORIALE pag. 5

SAGGI

Vera Araujo
Una sociologia per i tempi nuovi pag. 7

Piero Coda
***Visio Trinitatis*. Il *De Trinitate* di Agostino tra desiderio e interruzione** pag. 17

Gerard Rossé
«Maledizione di Dio l'appeso al legno». Questioni attorno a *Dt* 21,22-23 pag. 34

Alberto Lo Presti
Grazia, disgrazia, fortuna e provvidenza: il determinismo di Abelardo alla prova autobiografica pag. 43

Paolo Siniscalco
Michele pellegrino, presbitero e studioso pag. 60

Sergio Rondinara
«Necessarie dimostrazioni». Leggi e teorie nella razionalità scientifica pag. 71

Luigino Bruni
La pubblica felicità e la misurazione del benessere pag. 83

Alessandro Clemenzia
Tra per-dono e con-dono. Rileggendo il Salmo 51 pag. 90

Sergio Rondinara
Saturnino Muratore e il necessario dialogo tra teologia e scienze della natura pag. 103

Saturnino Muratore
Responsabilità per il creato pag. 105

Josiane Rose Petry Veronese
Direito da Criança e do Adolescente: qual o espaço da relacionalidade? pag. 112

FORUM

Mauro Mantovani
Aristotele e l'aristotelismo. Cenni, in prospettiva didattica, ad una delle tradizioni più costanti della filosofia occidentale pag. 131

Massimiliano Marianelli
Note sul rapporto *Filosofia* e *Storia della filosofia* pag. 145

EDITORIALE



Il presente fascicolo della rivista «Sophia», numero 1/2012, si caratterizza per l'ampio spazio riservato alla rubrica *Saggi*, che ospita frutti della ricerca scientifica condotta nell'ambito della vita accademica dello IUS, dai suoi docenti e da docenti di provenienza altra, ma di sensibilità convergente dal punto di vista della scelta delle tematiche, delle prospettive e dei linguaggi.

Il numero è introdotto dalla prolusione per l'inaugurazione dell'a. a. 2011/2012, tenuta presso lo IUS il 17 ottobre 2011 dalla sociologa V. Araujo, che si occupa di una categoria appena emergente nel panorama della riflessione sociologica contemporanea: quella di *agire agapico*. P. Coda, invece, riprende e sviluppa un filone di ricerca che lo ha già visto impegnato nella produzione di alcuni saggi: si tratta di uno scavo di alcuni passaggi del *De Trinitate* di Agostino d'Ippona, e in questo caso di una lezione sul tema tenuta alla Facoltà di Teologia dell'Università di Vienna, il 14 dicembre 2011. Un'operazione di scavo analoga è condotta da G. Rossè a riguardo di *Dt* 21,22-23, passaggio della Scrittura sul quale ha più volte sostato nel corso della propria ricerca, e che esibisce una maledizione rivolta a coloro che vengono "appesi al legno". A. Lo Presti retroillumina il determinismo di P. Abelardo, filosofo medievale dalla biografia e dal pensiero tormentati, alla luce delle connessioni, ricercate dallo stesso filosofo nella stesura della sua autobiografia, tra libertà umana, provvidenza divina e presenza del male. A venticinque anni dalla morte, un omaggio alla figura del Card. Pellegrino, vescovo di Torino, viene da P. Siniscalco, che da Pellegrino fu nominato dapprima assistente universitario, e poi segretario del Consiglio Pastorale della Diocesi. S. Rondinara illustra come la descrizione scientifica del mondo, con le sue griglie di interpretazione della realtà, sia una descrizione operata secondo un linguaggio matematico; mentre L. Bruni si concentra su un tema caratteristico della tradizione italiana dell'economia civile: quello del benessere e della felicità, in connessione con l'attuale ricerca di indicatori di benessere complementari o sostituivi rispetto al *Pil*. In prospettiva teologica, e in dialogo con alcuni contributi provenienti dalla filosofia contemporanea, A. Clemenzia rilegge il *Salmo* 51 e le sue implicazioni antropologiche; e introdotto da una presentazione di S. Rondinara, ponendosi in dialogo con istanze provenienti dalla biologia e dalla fisica oltre che dalla filosofia, pure il saggio di S. Muratore si muove in una prospettiva teologica, soffermandosi sul complesso tema della responsabilità umana per il creato. Il saggio di J. R. Petry Veronese mostra infine, da un punto di vista giuridico, come il riconoscimento e lo sviluppo dei diritti dell'infanzia e dell'adolescenza implichi e promuova nuove politiche sociali.

A chiusura del fascicolo due contributi, rispettivamente a firma di M. Mantovani e M. Marianelli, vanno a costituire la rubrica *Forum*. Si tratta di due interventi, il primo intorno alla tradizione aristotelica e il secondo intorno ad alcuni modelli esplicativi delle relazioni tra storia e pensiero, proposti il 20 gennaio 2012 nel contesto della prima sessione di un "Seminario di Filosofia" tenutosi presso lo IUS, che proseguirà a scadenza annuale. Il Seminario intende mettere a fuoco i nodi teoretici fondamentali che hanno innervato la riflessione filosofica nel suo sviluppo storico, allo scopo di una declinazione più organica, puntuale, e rispondente al progetto di ricerca dello IUS, dei contenuti didattici proposti all'interno dei corsi.

F. D.

UNA SOCIOLOGIA PER I TEMPI NUOVI



Within the terms of a humanist and moral sociology, which wishes to understand the motivations of social actors in their actions and interactions, this article, following a historical presentation of the new tendencies and research in contemporary sociology, outlines the work of the group Social-One. The group, inspired by Chiara Lubich's charism of unity, puts forward a concept that, even though not greatly present in the tradition of sociology, is beginning to create interest within the discipline. This is agapic action*, defined "as a social action, relation or interaction in which the subjects exceed (in giving, in receiving, in not rendering and not doing, in setting aside) all that went before, and consequently offer more than the situation demands".*

*It is not, therefore, a utilitarian way of behaving, it is not based on a principle of justice, it does not respond to a logic of solidarity, it does not in general presuppose reciprocity because, if it did, it would depart from the context of love-*agape *for one's enemy or love for people unknown or for the ungrateful.*

The article illustrates thus some dimensions of agape and closes with the presentation of the beginning of various pieces of empirical research carried out in three different geographical and cultural contexts.

di
VERA ARAÚJO

È per me un onore, ma soprattutto una grande gioia, potermi rivolgere alla comunità accademica dello IUS, in occasione dell'inaugurazione dell'anno 2011/2012.

Un onore parlare a voi, ancora piccolo Ateneo, ma grande nell'internazionalità dell'intera comunità; piccolo, ancora, per il numero dei suoi dipartimenti, ma grande per la qualità scientifica del suo insegnamento e della sua ricerca e grande, soprattutto, perché trova ispirazione in un carisma, quello di Chiara Lubich, piovuto dall'Alto con lo scopo di radunare in unità la famiglia umana come comunità fraterna, ma anche di gettare luce di unità in tutti i saperi.

La spiritualità che nasce dal carisma di Chiara Lubich poggia su due punti fondamentali. Il primo è l'unità, quell'unità che è frutto e compimento dell'amore-*agape*, cioè dell'amore dispiegato nell'insegnamento di Gesù di Nazareth, con tutta la sua ricchezza non solo spirituale e teologica, ma anche antropologica e sociale. L'unità-trinità di Dio intesa certo come valore religioso, ma non solo: vista come forza capace di comporre effettivamente la famiglia umana, realizzando una interazione fra i più e salvando le distinzioni nel contesto delle realtà sociali; e, dunque, affrontando tutte le divisioni frutto di scelte e realtà politiche, etniche, linguistiche, sociali, religiose (cf. *1Cor* 12).

Come ben illustra il teologo-filosofo Klaus Hemmerle:

> «io sono me stesso solo se vado oltre me, elevandomi verso il Tutto e l'Assoluto. Questo superamento del sé non è però aggiuntivo a quello che in me è il mio essere, ma anzi il mio essere si attua in me proprio nell'andare oltre me. […] Vedere me in te, te in me e vedere tra noi quell'unica vita e quell'unico amore: questo è l'atto del nostro essere nel quale soltanto noi attuiamo la globalità della nostra vita e della nostra persona»[1].

Il secondo punto fondamentale del carisma di Chiara Lubich è la comprensione del grido di Gesù in croce («Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?» [*Mc* 15,34]) come luogo della piena rivelazione, a noi, dell'amore di Dio verso l'umanità, e come chiave di comprensione e di risoluzione di ogni disunità, conflitto, contrasto fra gli individui e nella società.

In quel grido sale sulla croce tutto il dolore del mondo: ogni limite, dubbio, ricerca, invocazione; ogni notte, ogni buio del cuore e della mente; ogni "no" e ogni perché, ogni "non so", per essere bruciato e illuminato dal super-amore di Colui che dal fondo dell'abisso si consegna e ci consegna ad un Altro che lo riceve.

Quel grido riassume il grido di tutti, e dà luce per comprendere che al fondo e dal fondo di ogni tenebra c'è un "sì", una risposta di vita.

L'argomento di questa mia *lectio* – "Una sociologia per i tempi nuovi" – non è solo una elaborazione mia personale, ma è frutto del lavoro di un gruppo di sociologi e di teorici delle politiche sociali che da anni ormai lavorano nello spirito e nell'esperienza dell'unità, alla ricerca di nuove vie teoriche e pratiche della nostra disciplina, per un miglior servizio alla società della seconda modernità[2].

1) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, Città Nuova, Roma 1998, p. 60.

2) Voglio qui ringraziare Bennie Callebaut, Silvia Cataldi, Gennaro Iorio, Rosalba Demartis, Paolo De Maina, Caterina Mulatero e Licia Paglione, componenti del gruppo *Social-One* (Scienze Sociali in dialogo), per il loro contributo alla nostra ricerca comune.

La mia riflessione ha dunque come orizzonte le fattezze della società globale, la sua organizzazione, il suo sviluppo, le trasformazioni che porta e che hanno radicalmente modificato la realtà su cui la sociologia lavora. Ci troviamo nel bel mezzo di un cambiamento strutturale-culturale di notevole portata e di esito ignoto. La celerità dei mutamenti in corso, il loro influsso sugli stili di vita, sulla conoscenza e sulla cultura, nonché sull'organizzazione socio-politica ed economica, è tale da far intravedere un nuovo tipo di società i cui contenuti, aspirazioni valoriali (o antivaloriali), linee di pensiero portanti, sistemi di comunicazione e assetti politico-sociali sono al momento difficili da immaginare.

Ogni mutamento culturale epocale o ogni rivoluzione scientifica, come affermava Thomas Kuhn, non solo trasforma l'immaginazione scientifica *tout-court*, ma trasforma in modo profondo il mondo stesso entro il quale viene realizzato il lavoro scientifico[3].

La cultura in cui crediamo e che ci interessa non deve essere solo nozionistica, una cultura che implica solo il raziocinio e l'intelligenza. La cultura deve essere *totale*, nel senso di investire tutto l'essere umano, con tutte le sue capacità ed espressioni; e deve essere *vitale*, nel senso di saper affrontare i problemi del pensiero non come problemi astratti ma, appunto, in modo reale, vitale[4].

La cultura che inseguiamo è una cultura per tutti, oserei dire "popolare" nel senso più bello e vero del termine. Certo, esisteranno sempre gli "specialisti" – e noi ci mettiamo in questa categoria –, quei pensatori che dovranno affrontare lo sforzo e la fatica di racchiudere le idee nel "concetto", con il rigore delle sue leggi, nel rispetto del metodo scientifico.

Ma i contenuti della cultura, anche quella sociologica, dovrebbero essere, per così dire, "sciolti", sbriciolati, in modo che possano essere compresi non solo da una cerchia di iniziati, ma da tutti, dotti e ignoranti. Le persone semplici, che non hanno fatto grandi studi, sono spesso capaci di intuizioni profonde, di comprensione dei problemi più complessi.

Fatte queste considerazioni una domanda si impone: è ancora in grado la sociologia, intesa come scienza, di leggere la complessità in atto? Le sue analisi e interpretazioni rispondono, non dico al vero, ma alla realtà in quanto tale? Sono interrogativi e, di conseguenza, sfide, cui i sociologi che rispettano e amano il loro lavoro non possono sottrarsi.

3) Cf. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche,* Einaudi, Torino 1995³.

4) È molto stimolante e profondo questo discorrere di Pasquale Foresi, in *Note di Filosofia*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 115-116: «se poi guardiamo all'uomo in se stesso, vediamo che è dotato di sensi – intelletto – volontà, ma allo stesso tempo constatiamo che colui che conosce è l'uomo attraverso quelle sue facoltà, l'uomo uno prima ancora di essere distinto. Questo è un altro motivo per cui non si può concepire un tipo di cultura che implichi solo il raziocinio e l'intelligenza nel senso moderno della parola. È l'uomo nella sua globalità che deve venire implicato, l'uomo anima-corpo. Per rendere possibile questo è necessario un nuovo stile di studio. Bisogna studiare vivendo, e non studiare soltanto studiando […] Si dovrebbe studiare solo quel tanto che aiuta lo svolgersi ed il chiarirsi di quello che si vive. Questo è lo studio. È qualcosa che deve implicare l'intelligenza e la volontà simultaneamente, anzi, quasi più la volontà che l'intelligenza. […] E questo non per sminuire il valore dell'intelligenza, […] ma per permetterle di assolvere il massimo della sua funzione e delle sue possibilità».

Sembra che si vada affermando una convinzione sempre più diffusa: che il soggetto, la realtà su cui bisogna puntare lo sguardo, cui in un certo senso lanciare un'ancora di salvataggio, sia l'essere umano concreto, reale, solo e, allo stesso tempo, assediato da trame sistemiche sempre più strette e numerose[5]. Di più: le conquiste scientifiche, soprattutto nel campo dell'ingegneria genetica e delle tecniche informatiche e telematiche che sono solo all'inizio, ci spingono a domandarci se non ci troviamo dinanzi ad una rivoluzione antropologica. Il "soggetto umano" e il suo contesto sociale sono solo in trasformazione o addirittura in pericolo?

Il sociologo polacco Bauman afferma:

> «se la sociologia intende ancora svolgere il proprio compito che da sempre è stata la sua vocazione – alimentare cioè il dialogo tra l'esperienza umana e la sua interpretazione – allora deve necessariamente rifocalizzare la propria attenzione cognitiva sulla trasformazione della condizione umana»[6].

La condizione umana, quindi, richiede una sociologia umanistica, appassionata di analizzare, comprendere, valorizzare e promuovere l'essere umano nella sua dimensione relazionale e sociale. Una sociologia umanistica, morale, che sia in grado di rilevare i rischi e i traumi di una cultura che ha elevato a protagonista supremo l'individuo, assolutizzando le dimensioni di identità e libertà e svalutando spesso le dimensioni della solidarietà, della responsabilità e del dono.

Alla luce di questa realtà, ci prefiggiamo, come gruppo, di ricavare spunti di riflessioni, di ricerca, chiavi di lettura e interpretazione della realtà sociale.

Ci sentiamo vicini, anzi, compagni di strada, nonché debitori, di quella schiera – sempre più numerosa – di sociologi che, ovunque nel mondo, utilizzando il loro sapere e i loro metodi, e lasciandosi anche coinvolgere dalla loro vocazione, si chinano con rispetto e con amore sulla società smarrita, che ha palese difficoltà di comprendere la propria storia e il proprio cammino; sociologi che si avvicinano alle donne e agli uomini del nostro tempo con lo sguardo caldo ed empatico dell'incontro con l'incertezza, la sfiducia, la paura, l'isolamento.

Ci sembra che sia sempre più convinzione generale che, davanti alle trasformazioni radicali della società, le categorie di cui la scienza sociologica è dotata hanno oggi bisogno di essere riviste se non reinventate, perché ormai non sono più in grado di capire pienamente la realtà sociale.

Inventare nuove categorie o modelli non è cosa da poco, ma se i sociologi non si misurano con le nuove sfide, la loro scienza, quanto meno, rischia di diventare ripetitiva e, in fondo, inutile.

In questo senso ci troviamo in sintonia con Bauman quando afferma: «la sociologia in questo momento si trova di fronte ad un cambiamento epocale e mai come ora ha bisogno di nuove idee, nuove immagini, nuove prospettive»[7]. Pensa allo stesso modo Ulrich Beck:

5) Cf. Z. Bauman, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari 2006.
6) Id., *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 60.
7) *Ibid.*, p. 64.

> «le trasformazioni globali rappresentano un cambiamento sostanziale che ci provoca a sviluppare nuovi concetti per sostituire ciò che, provocatoriamente, chiamo concetti "zombie". I concetti "zombie" sono quei concetti che erano appropriati per il periodo del nazionalismo metodologico. Ma essi non sono più adatti per l'epoca contemporanea»[8].

Anche il sociologo di Lovanio Guy Bajoit, nella presentazione della sua opera *Pour une sociologie relationnelle*, è molto esplicito:

> «le nostre società conoscono in questo momento un mutamento culturale molto profondo. Per agire su questo cambiamento è necessario che noi siamo capaci di pensarlo, e per farlo, noi dobbiamo disporre di strumenti di analisi adeguati. Ora, i paradigmi, le teorie e i concetti che ci propone la sociologia attuale sono intimamente legati al modello culturale dell'industrializzazione, ereditato dai secoli passati, soprattutto dal secolo XIX. Se, come credono alcuni, il cambiamento attuale, *il mutamento attuale è così profondo da investire lo stesso modello culturale industriale,* allora noi siamo autorizzati a pensare che le teorie sociologiche di cui disponiamo sono diventate inadeguate per pensare il cambiamento. Di conseguenza diventa indispensabile e urgente fondare, sulla nostra esperienza, ma anche al di là di essa, un paradigma, una teoria e dei concetti che non siano più tributari del modello industriale e permettano di pensare il mutamento in corso con un *nuovo contesto culturale*»[9].

Un nuovo contesto culturale che, in epoca di globalizzazione, non può che essere multiforme, nel senso di affondare le proprie radici nelle varie componenti della cultura europea cristiana e non; e, migrando dall'occidente verso altre latitudini, in quelle culture profondamente radicate nel Buddismo, nell'Induismo, nel Confucianesimo, nell'Islam, nel pensiero africano.

Sorgeranno nuovi paradigmi e nuovi discorsi scientifici e, come dice Bajoit:

> «ogni discorso si dà un *lessico* specifico: da una teoria all'altra le parole considerate come dei concetti sono differenti. Ogni teoria produce ipotesi che formano i suoi *modelli* esplicativi. Ogni produttore di idee obbedisce così a un *orientamento epistemologico* particolare, che si iscrive esso stesso in un principio di senso più grande, ossia il modello culturale»[10].

Siamo convinti anche noi, con Thompson, che «non c'è mai stato un periodo migliore di questo per essere un sociologo, perché dobbiamo reinventare la disciplina per il ventunesimo secolo»[11].

8) U. Beck, *La svolta cosmopolita*, a cura di M. Magatti e M. Martinelli, in «Studi di Sociologia», 2 (2005), p. 107.
9) G. Bajoit, *Pour une sociologie relationnelle*, PUF, Paris 1992, p. 124.
10) *Ibid.*, p. 214.
11) G. B. Thompson, *La sociologia nel XXI secolo,* a cura di S. Carpani e M. Magatti, in «Studi di sociologia», 2 (2006), p. 201.

Con l'audacia inevitabilmente velleitaria di coloro che si lanciano verso sentieri inesplorati, ma allo stesso tempo incoraggiati da coloro che, ben più attrezzati di noi stanno aprendo nuove strade, anche noi vogliamo dire una parola sulla possibilità di trovare nuovi paradigmi e modelli, nuove categorie che vengono da altri lidi; una parola ancora esile e balbettante, ma che può essere utile alla sociologia nello svolgimento del suo compito.

Questi nuovi concetti che la sociologia può accogliere sono, ad esempio, quello di *persona, fraternità, comunione, amore-agape, unità*. Non solo concetti o paradigmi, ma "attrezzi" da mettere nella "cassetta da lavoro" degli operatori del sociale.

Dicevo, in apertura, che il nostro lavoro di elaborazione teorica e pratica si ispira al carisma di Chiara, perché siamo convinti che esso possa supportare concetti sociologici inediti.

Viene in nostro aiuto il prof. Adam Biela dell'Università Cattolica di Lublino, che nell'anno 1996 conferì a Chiara Lubich il dottorato *honoris causa* in Scienze Sociali. Nella sua *Laudatio*, egli metteva in risalto che le motivazioni per le quali veniva conferita a Chiara un così alto riconoscimento non erano né il suo patrimonio letterario e nemmeno il suo contributo allo sviluppo della disciplina, ma erano – perché esse soprattutto contano – le proposte di una nuova visione dei problemi, di nuovi paradigmi di ricerca ed anche di nuove prospettive di applicazione. Arrivando al cuore del suo discorso egli affermava:

> «l'azione del Movimento dei Focolari costituisce un vivo e reale esempio di applicazione nei rapporti sociali del *paradigma dell'unità*, così tanto necessario alle scienze sociali perché essi acquistino una nuova forza di applicazione capace di curare e di prevenire la patologia sociale, i conflitti, le malattie psicogene, le aggressioni manifeste, le guerre e i crimini»[12].

Più oltre, parlando proprio dell'attività personale di Chiara, egli aggiungeva:

> «la sua attività sociale, intrisa del carisma dell'unità evangelica, costituisce un'ispirazione viva ed è un esempio per le scienze sociali incitante a creare un *paradigma interdisciplinare di unità*, come fondamento metodologico per la costruzione di modelli teorici, di strategie di ricerca empirica e di schemi di applicazione»[13].

La strada era aperta per un lavoro di elaborazione e di scavo sul piano teorico e pratico.

Nell'osservazione della vita sociale, risulta evidente che non esistono solo relazioni e situazioni conflittuali, competitive, negative, e nemmeno si raggiungono equilibri conquistati solo attraverso il compromesso, il potere, e così via. Si sono

12) A. Biela, *Una rivoluzione copernicana per le scienze sociali*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/6), p. 703.
13) *Ibid.*, pp. 703-704.

sempre avuti stati sociali contrassegnati dall'armonia, dalla pace, dalla collaborazione, dall'unità, che ben pochi sociologi hanno cercato di analizzare e interpretare.

Quale nuovo concetto può essere utile per capire queste situazioni e orientare l'evoluzione della vita sociale?

Il concetto interpretativo della realtà sociale su cui stiamo lavorando è quello dell'*agape*, dell'amore evangelico, indirizzato alla comprensione dell'antico e sempre attuale rapporto "Individuo-Società", alla ricerca di un nuovo modo di declinare l'unità del sistema sociale e la diversità delle sue componenti sociali.

In questo lavoro ci mettiamo nella scia della grande tradizione sociologica dove incontriamo autori che hanno tematizzato l'amore. Fra essi possiamo citare Simmel, Luhman, Giddens, Sennett, Elias, Bauman. Un posto particolare occupa il grande sociologo russo Pitirim Sorokin (1889-1968), vero e proprio precursore di una tematica che oggi, prepotentemente, sta ritornando al centro dell'interesse degli studiosi del sociale.

Tommaso Sorgi, uno dei più grandi conoscitori e divulgatori del pensiero sorokiniano in Italia, evidenzia che per il sociologo russo esistono tre forme di correlazione o interazione umana: *compulsory* (antagonista), *contractual* (contrattuale), *love relationship* (amore altruistico).

> «L'amore altruistico della sociologia sorokiniana – afferma Sorgi – non è solo un sentimento, una semplice manifestazione della sfera affettiva, un valore interiore. E' anche una energia spirituale vitale, la massima. Soprattutto – per il discorso sociologico – è un preciso tipo o forma di rapporto sociale. […] L'amore è presentato come la suprema e vitale forma di relazione umana»[14].

Sorokin è stato accusato di far filosofia e non sociologia, accusa che lo ha relegato nell'ostracismo e ai margini della storia della sociologia. I suoi studiosi dimostrano invece che lui è stato un precursore, un vero sociologo innovativo e creativo.

Se è vero, come è vero, che i suoi orizzonti culturali erano quelli filosofici e spirituali, è pure vero che la sua ricerca si muove in una prospettiva scientifico-sociologica, utilizzando i metodi propri della disciplina nel Centro da lui fondato a Harvard, dove considera l'amore altruistico prevalentemente nei suoi effetti concreti personali e sociali, obiettivamente rilevabili.

Come afferma Valerio Merlo, uno studioso di Sorokin: «molte delle "eresie" sorokiniane stanno diventando convinzioni largamente condivise. La fuoriuscita della sociologia dal positivismo può essere considerata ormai un fatto compiuto»[15].

Recentemente, il sociologo francese Luc Boltanski utilizza l'*agape* come concetto interpretativo, per analizzare atteggiamenti e comportamenti espressi non solo da soggetti di fede cristiana, ma come una possibilità o una realtà – da dimostrare empiricamente – accanto ad altri concetti ancora utili, ma non sufficienti.

14) T. Sorgi, *Sorokin e la sociologia dell'amore,* in «Sociologia», anno XXIV-1990/2-3 - Nuova serie, pp. 14-15.
15) V. Merlo, *Il miracolo dell'altruismo umano*, Armando Editore, Roma 2011, p. 158.

Nella sua elaborazione, Boltanski indica l'*eros*, la *philia* e l'*agape* come forme di legame sociale.

L'*agape* è – secondo lui – caratterizzata da alcuni elementi:

- è senza misura, anzi non è misurabile, perché non si conosce e non si può contabilizzare ciò che si dà e ciò che si riceve;
- si concentra nell'attimo presente, senza ancorarsi al passato o al futuro;
- proprio per questo, l'*agape* non anticipa e non posticipa, ma è tutta protesa nel presente. Gli attori della relazione agapica non danno giudizi reciproci;
- l'agape non è una teoria, uno stato d'animo, un sentimento, ma è agire sociale, è prassi.

Scrive Boltanski:

> «l'amore non ha nulla in comune con un amore dell'idea di umanità, un amore dell'umanità in generale nel senso delle religioni laicizzate del diciannovesimo secolo. Certo, l'agape non ha preferenze e non conosce favoritismo. […] L'agape si attiva solo se suscitata dalla presenza di singoli individui, ma le persone a cui si rivolge sono quelle che essa incontra sul suo cammino e delle quali incrocia lo sguardo»[16].

Boltanski apre uno spazio importante, ma non del tutto accettabile. Egli fa infatti delle affermazioni non condivisibili: come, per esempio, che l'*agape* non può essere formulata in una teoria, oppure che non può farsi discorso (è solo silenzio e azione), e che dunque non può essere comunicata. E, di conseguenza, l'*agape* non potrebbe tradursi in un "progetto" di vita sociale.

Il discorso iniziato da Boltanski va dunque approfondito, chiarito, completato.

Sulla spinta del carisma di Chiara, che indica nell'*agape* il presupposto e la via per arrivare a costruire relazioni interpersonali e sociali indirizzate all'unità, abbiamo iniziato il nostro lavoro di ricerca.

Mi sembra importante chiarire che ci muoviamo nell'ambito della sociologia, ancorati alla grande tradizione della disciplina, nonché ai metodi di ricerca che essa ha elaborato.

Lavoriamo con un metodo più induttivo che deduttivo, elaborando un concetto di *agape* che si avvale della circolarità tra teoria e pratica, e che distingue questo concetto da altri affini, come ad esempio quello di "dono", "solidarietà", "giustizia", ecc.

Il nostro lavoro è stato offerto alla comunità accademica in due seminari[17] dove è stato, per così dire, sottoposto al dibattito caldo e costruttivo dei presenti.

Nelle relazioni dei proff. Colasanto e Iorio[18] si è iniziato a definire il concetto di *agape*, anche se in forma ancora provvisoria e da approfondire: una specie di *work in progress*.

16) L. Boltanski, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e pensiero, Milano 2005, p. 75.
17) 6-7 giugno 2008: *Agire agapico e scienze sociali;* 17-18 gennaio 2011: *L'agire agapico come categoria interpretativa per la scienze sociali.*
18) *"Sette proposizioni sull'Homo agapicus" – "L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali"*, in www.social-one.org.

La tipicità dell'*agape* è stata indicata nel termine *eccedenza*: nel senso del dare di più di quanto la situazione richiede e di quanto si è ricevuto.

Definiamo l'*agape* come *una azione, relazione o interazione sociale nella quale i soggetti eccedono (nel dare, nel ricevere, nel non rendere o non fare, nel tralasciare) tutti i suoi antecedenti, e che, dunque, offre di più di quanto la situazione richiede.*

Non è dunque un agire utilitaristico. Non si fonda su un principio di giustizia. Non risponde alla logica della solidarietà. Non presuppone, in generale, la reciprocità perché, se così fosse, sfuggirebbe all'ambito dell'*agape* l'amore al nemico, o l'amore agli anonimi o agli ingrati.

Vediamo allora, a mo' di esempio, alcune dimensioni dell'*agape*, così come sono state esposte da Colasanto e Iorio.

1 - Seguendo l'intuizione di Simmel, l'*agape* si trova come motivazione primaria nell'agire, sfuggendo alla contrapposizione tra azione egoistica e azione altruistica. L'azione agapica abolisce ogni distanza tra l'io e il tu. Essa «non elimina l'essere per sé dell'io né quello del tu, anzi, ne fa il presupposto in base al quale si compie l'eliminazione della distanza»[19].

2 - L'agape vissuta come interpenetrazione dei soggetti è in grado di trasformarsi in istituzionalizzazione sociale.

Ciascun soggetto, quando si rivolge al mondo dell'altro, muta se stesso, anzi diviene parte dell'altro. L'altro non rimane fermo, ma assume l'azione in sé, accettando di trasformarsi a sua volta. In questo modo l'agire agapico delle persone produce una realtà *sui generis,* una unità tra soggetti che sfocia in un sociale generativo proprio.

3 - Ogni agire agapico contiene un *aspetto tragico*, e si fonda sulla contraddizione tra il sentimento di amare l'altro sino a fondersi e a perdersi con lui, al fine di costruire un sociale interpenetrante, e ciò che è frutto di questo amore creativo, che può essere estraneo o opposto alla realtà di chi lo ha creato.

Se non si abbandonano le proprie certezze per entrare nella vita dell'altro, non si agisce per amore.

4 - La sede privilegiata dell'agape è la vita quotidiana.

Nella visione di Gouldner (1997), la vita quotidiana contiene in sé un'idea che la società è il prodotto di piccole realtà collettive dell'esistenza umana. Essa produce il cambiamento sociale a partire dai soggetti, rifiutando l'idea che la trasformazione sia esclusiva dei soli *leaders*.

Proprio l'*agape*, radicandosi nella quotidianità, libera i soggetti dall'angoscia di dar prova di eroicità, anche nell'attesa che l'altro ricambi. La decisione di amare è libera e gratuita. L'agire per amore non dipende dall'amore dell'altro, la sua interiorità non esige ricompensa.

L'*agape* esprime proprio quel pezzo di realtà sociale ignorato dal lessico sociologico, e che rende "anomali" dei fenomeni sociali. È la realtà eccedente ogni suo antecedente; un agire che già Simmel ha annoverato tra le motivazioni primarie dell'azione sociale: quest'ultima non riducibile al *continuum* egoismo-altruismo, in quanto i due estremi, dell'io e del tu, sono solo il presupposto di un sociale

19) G. Simmel, *Frammento postumo sull'amore*, Mimesis, Milano 2001, p. 161.

non semplificabile agli elementi che lo compongono. L'*agape*, per questa ragione, è un concetto sempre sociale. Non esiste un'*agape* senza società, cioè senza un altro, e dunque senza relazione o interazione sociale. Anche quando l'*agape* non è relazione o interazione, ma azione sociale, si caratterizza per il senso attribuito ad essa da un soggetto. Ed essendo l'ordine simbolico un'elaborazione collettiva, esso precede sempre l'utilizzo che ne fanno i singoli; e per tale argomento, quindi, l'*agape* non è mai neanche un concetto atomistico.

L'altro aspetto del nostro lavoro è stata la conduzione di una ricerca empirica, vale a dire sul campo dell'agire agapico. Siamo appena agli inizi. Ne sono state fatte tre: una sulla cittadella di Fontem (nel Camerun), una sulla realtà sociale di Santa Maria di Catamarca (Argentina), e una sulla comunità interreligiosa di Algeri (Algeria). Sta emergendo, da queste ricerche, la necessità di mettere a punto una metodologia *ad hoc*, vale a dire che coniughi aspetti quantitativi ma anche qualitativi, per una migliore lettura e interpretazione dei dati acquisiti.

In questo senso e in questa prospettiva, come ha affermato Gennaro Iorio,

> «la connaturale apertura dell'*agape* verso ogni alterità può assumere un punto di vista privilegiato che, mostrando i meccanismi e le contraddizioni delle formazioni sociali, fa in modo che la sociologia assolva al suo compito scientifico e alla sua funzione critica, orientata alla trasformazione delle strutture sociali esistenti verso un migliore adattamento tra forme istituzionali di vita e pratiche sociali mutevoli. In questo modo la sociologia può ritrovare un punto di vista critico che, attraverso lo scambio ermeneutico possa contribuire in maniera specifica alla costruzione sociale delle realtà stesse verso una direzione emancipativa»[20].

Siamo agli inizi, ma la strada è aperta per l'avvento di una sociologia – come dicevo prima – a servizio delle persone e della società; con caratteristiche sue proprie, ma in grado di offrire qualcosa di inedito, di non rivelato, all'avventura del nostro comporre insieme interazioni e situazioni sociali degne della dignità umana.

VERA ARAÚJO
Sociologa, Presidente di Social One
vera.araujo@focolare.org

20) G. Iorio, *L'agire agapico come categoria interpretativa per le scienze sociali*, in «Sociologia», XLV (2011/3), p. 14.

VISIO TRINITATIS. IL "DE TRINITATE" DI AGOSTINO TRA DESIDERIO E INTERRUZIONE*



The article explores the following question: where, in what locus*, is it possible* for us here today *to meet God the Trinity who has made himself eschatologically available to humanity in Jesus Christ? Augustine's* De Trinitate *is of particular interest in this regard. Starting from the longing (*desiderium*) to see with the eyes of the soul the mystery of the Trinity believed in by faith, it has at its heart the systematic development of arguments (*inventio*) within the* locus *where this vision can come about. In seeking to illustrate the full meaning of such an understanding, the article is articulated in three moments: 1) the first offers the immediate context of the theme of the* locus Trinitatis *treated by Augustine in Book VIII of the* De Trinitate *and examines how the preceding books lead up to it; 2) the second concentrates upon the interpretation of the* visio Trinitatis *in Book VIII; and 3) the third attempts to say something about the effects of this understanding upon the interpretation of Augustine's works and the usefulness of their being revisited.*

di
PIERO CODA

* Il testo ripropone la *Gastvorlesung* nel ciclo *Gottesrede* tenuta nella Facoltà di Teologia dell'Università di Vienna il 14 dicembre 2011.

Il '900 è stato senz'altro un secolo cruciale per il ritorno della fede in Dio Trinità al centro della coscienza cristiana[1]. Si è trattato di un evento esistenziale e spirituale di vasta e profonda portata. Ma ciò è diventato teologicamente possibile – da K. Barth a K. Rahner – attraverso la ripresa del principio patristico secondo cui alla *teo-loghía*, e cioè all'esperienza/conoscenza di Dio Trinità, è possibile accedere soltanto attraverso l'*oikonomía*: e cioè la rivelazione/autocomunicazione di Dio Padre in Cristo, mediante lo Spirito Santo, nella storia della salvezza.

Riguadagnata questa coscienza, diventa necessario, però, fare un passo ulteriore. Lo richiede il fatto che la coscienza cristiana – come auspica Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* (2009) – ha da ritrovare nell'ispirazione trinitaria il principio di un «nuovo slancio del pensiero» (*CiV*, n. 53) per offrire il proprio insostituibile contributo alle ingenti sfide del presente e del futuro.

Possiamo esprimere la domanda che la teologia deve porsi in questi termini: qual è il *luogo* in cui è possibile *oggi qui per noi* incontrare quel Dio Trinità che si è fatto escatologicamente disponibile all'uomo in Gesù Cristo? La risposta può sembrare scontata: la Trinità la incontriamo nella fede che ci è trasmessa dalla Chiesa attraverso il Simbolo della fede come normativa chiave interpretativa della Scrittura e l'incontro sacramentale del Battesimo e dell'Eucaristia. Ma ciò, pur essendo insostituibile, non basta. Occorre – come dichiarava Sant'Agostino – *videre Trinitatem*: «*desideravi intellectu videre quod credidi*»[2].

Si tratta del desiderio – e cioè della tensione dell'intelletto e della libertà – a incontrare e percepire esistenzialmente e significativamente la presenza di Dio Trinità, custodita e trasmessa dalla Chiesa, *oggi qui per noi*: nella vita e nel pensiero. E, proprio così, di renderlo tangibile e incontrabile per chi, anche senza saperlo, lo cerca. In qualunque modo. È ciò che, dall'inizio, costituisce la *traditio* viva dell'esperienza cristiana:

> «quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo» *(1Gv* 1,1-3).

Di singolare interesse, per rispondere a questa domanda, è il *De Trinitate* di Sant'Agostino. Esso, infatti, muovendo dal *desiderium* di vedere con gli occhi dell'anima il mistero della Trinità creduto per fede, ha il suo cuore nell'*inventio* (lo scoprimento) del *locus* (il luogo) ove ciò può avvenire. Lo stupore e la gioia di que-

1) Mi permetto rinviare, in proposito, al mio recente *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, corredato di utile bibliografia per contestualizzare il discorso che farò qui di seguito.

2) Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, XV, 28.51, Città Nuova Ed., Roma 1973, con testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum e introduzione di A. Trapè e M.F. Sciacca (i riferimenti, di qui innanzi, sono indicati con T).

sta scoperta risuonano, fresche e vive, nelle ultime pagine del libro VIII del *De Trinitate*. Eppure, questa scoperta si mostra subito, benché luminosa, inedita e ardua: tanto che Agostino si ferma, attende e alla fine non sviscera quanto ha intuito.

Il tema del *locus* ove *videre Trinitatem* viene perciò a costituire lo snodo decisivo della teologia trinitaria di Sant'Agostino. Non solo. Ma – data l'enorme influenza che egli eserciterà – dell'intero sviluppo della teologia trinitaria dell'Occidente. Tanto da riproporsi oggi intatto nella sua originalità, anche se, ovviamente, entro le coordinate di un nuovo contesto spirituale e culturale. Di qui l'interesse che mi guida a una rilettura del *De Trinitate* agostiniano e, in particolare, del libro VIII: per cercare di mettere in luce il significato, la portata e le tensioni interne dell'intuizione ivi espressa, senz'altro, ma al tempo stesso per coglierne la virtualità e le implicazioni in risposta alle domande del nostro oggi[3].

Svolgerò questo compito in tre momenti: 1) nel primo cercherò di offrire il contesto prossimo del tema del *locus Trinitatis* svolto da Agostino nel libro VIII, dicendo qualcosa circa il percorso che, attraverso i precedenti libri, fin lì conduce; 2) nel secondo mi concentrerò in un'interpretazione di questo tema, la *visio Trinitatis*, nel Libro VIII; 3) per dire infine qualcosa, nel terzo momento, sull'esito dell'intuizione nell'opera di Agostino e sulla rilevanza di una sua ripresa.

1. Agostino parte dalla *regula fidei*: la professione di fede in Dio che è uno e al tempo stesso trino. Non c'è ancora, al momento del suo scrivere, una precisazione chiara e condivisa delle categorie di pensiero utili per esprimere questa verità luminosa ma paradossale, definita dai Concilii di Nicea I e di Costantinopoli I. Così che nel *De Trinitate* si possono incontrare delle oscillazione nel linguaggio e nel pensiero.

Agostino cerca però, con straordinaria energia spirituale e intellettuale, di penetrare con l'intelligenza nel significato di questa verità di fede. Il primo passaggio fondamentale, che possiamo individuare nel suo percorso, si trova nel libro V, ove egli interpreta in termini metafisici il "chi è" del Dio rivelato in Gesù Cristo. Lo fa in due momenti, che resteranno altrettanti punti fermi nel pensiero cristiano su Dio. Il primo tocca la natura del Dio uno, il suo essere; il secondo, la vita del Dio trino come relazione.

Quanto all'essere di Dio, sullo sfondo aleggia il pensiero greco che Agostino riceve dalla *koiné* filosofica del suo tempo, con elementi aristotelici, platonici, stoici. Ciò che dà unità alla sua visione è il neoplatonismo, che egli conosce assai bene ed è stato decisivo nella sua conversione a Dio e alla fede cristiana, come leggiamo nelle *Confessiones*. Ma decisivo, più ancora, è il riferimento alla rivelazione del Nome di Dio a Mosé, in *Esodo* 3,14.

Il secondo punto, riguardante la relazione, è originale di Agostino, anche se vi sono dei precedenti sia nel neoplatonismo (il quale, a sua volta, è già in dialogo

3) Questo compito, inizialmente, è stato intuito e istruito nel mio saggio *L'esperienza e l'intelligenza di Dio Trinità da Sant'Agostino a Chiara Lubich*, in *Dio che dice Amore. Lezioni di Teologia*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 131-164, ripreso e svolto in *Sul luogo della Trinità: rileggendo il* De Trinitate *di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008. In questa sede ne propongo un'interpretazione ai miei occhi, per molti versi, più approfondita e per alcuni aspetti anche nuova.

col cristianesimo) sia in altri autori cristiani (come Mario Vittorino e Ilario di Poitiers). Ma ecco il primo passo:

> «Dio è senza dubbio sostanza, o, se il termine è più proprio, essenza, che i Greci chiamano *ousía*. Come infatti dal verbo *sapere* si è fatto derivare *sapientia*, da *scire scientia*, dal verbo *esse* si è fatto derivare *essentia*. E chi è, dunque, più di colui che ha dichiarato al suo servo Mosé: *Io sono colui che sono. Di' ai figli di Israele: colui che è, mi ha mandato a voi*?»[4].

Agostino, per esprimere l'essere di Dio, preferisce il termine *essentia*: perché *substantia* dice qualcosa che "sta sotto", e dire che Dio è ciò che "sta sotto" può far pensare a una relazione tra ciò che "sta sotto" e ciò che "sta sopra" – e così non si definisce Dio nella sua assolutezza. È meglio, dunque, parlare di *essentia*. «Come infatti dal verbo *sapere* – egli spiega – si è fatto derivare *sapientia*», dove *sapientia* è la sostantivazione del verbo sapere, il sapere stesso; così da *scire scientia*; così ancora «da ciò che è *esse* si è detta *essentia*»: che significa, dunque, l'essere stesso, l'essere in quanto tale, l'essere per eccellenza. L'*essentia*, per Agostino, ha significato verbale, pur essendo un sostantivo: indica il dinamismo vitale dell'essere in quanto essere. A un certo punto, nel Medioevo, per influsso anche del pensiero arabo, si distinguerà tra *essentia* ed *existentia*. Qui no. Dire che Dio è *essentia* vuol dire, per Agostino, che Dio è l'essere vero e per sé, ciò che assolutamente è.

Ci troviamo di fronte a un'opzione strategica. Dio, nel neoplatonismo, non poteva esser definito nei termini dell'essere. Per esprimere l'ineffabilità assoluta di Dio, Plotino usava l'appellativo "Uno". Ma "Uno", senza riferimento all'essere, designa l'assenza di ogni determinazione e qualità, e dunque, semplicemente, la negazione di tutto ciò che è, con ciò e per ciò stesso essendo esso molti. Agostino dice invece che "senza dubbio" Dio è ed è *essentia*. Su quale fondamento può fare una simile affermazione? Sul fondamento – sottolinea – della rivelazione di Dio a Mosé. Non si tratta, in primo luogo, del contenuto di quanto rivelato: ma del fatto stesso che Dio si è rivelato. Perché, se si è rivelato, Egli si è fatto conoscere mostrando di trovarsi dentro la sfera di ciò che è. Per Agostino, la rivelazione implica un'ontologia. Se non conosco la rivelazione, allora Dio rimane lo sconosciuto al di là dell'essere, l'abisso senza forma. Ma se Egli si è rivelato, ne ho "notizia" e lo posso dire. Ecco le basi di una filosofia, anzi di una cultura cristiana.

Si potrebbe, certo, porre una domanda ad Agostino: dire che Dio è *essentia*, non viola la trascendenza e l'ulteriorità di Dio? col pericolo dell'idolatria? Per Agostino senz'altro no: perché *questo* essere che Dio è, essendo la pienezza e verità di ciò che è essere, è al di là di ogni possibilità di misurazione da parte dell'uomo. Nel riconoscimento di Dio come *essentia* v'è dunque un atteggiamento di venerazione e adorazione e un rinvio apofatico al mistero inesauribile di Dio.

4) «*[Deus] est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci ousían vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos*» (T, V, 2.3).

Ma veniamo al secondo passo. Affermato che Dio è *essentia*, Agostino sottolinea la differenza sostanziale che si dà tra Dio e tutti gli altri esseri. Ciò che qualifica l'essere di Dio è l'immutabilità, che non significa la semplice mancanza di movimento, ma l'assenza di determinazioni che mutano: quelli che la tradizione filosofica definiva "accidenti". Quindi, la differenza radicale tra l'*essentia* che è Dio e tutti gli altri enti è l'immutabilità dell'uno e la mutevolezza degli altri, e cioè l'assenza in Dio di ogni accidente[5].

Ora, nel libro delle *Categorie*, Aristotele enumera, accanto alla sostanza, nove determinazioni accidentali della stessa che in quanto tali possono mutare: l'ultimo, e il più debole, di questi accidenti è la relazione, il *pros tí* (verso qualcosa), in latino *ad aliquid* (la dizione che usa Agostino). Ora, in Dio, non vi sono accidenti, perché Dio è immutabile. Però – nota Agostino –, e ciò è decisivo, nella Scrittura si parla di Dio in termini non solo di *essentia*, ma anche di relazione: Dio che è Padre, Dio che è Figlio, Dio che è Spirito Santo. Dio, dunque, che è "senza dubbio" *essentia*, secondo la rivelazione si determina al tempo stesso nella relazione. Ma questa relazione essendo *di* Dio, essendo *in* Dio, non è accidente. Agostino ne conclude: «ecco perché, benché sia diverso essere Padre ed essere Figlio, tuttavia, la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole»[6].

Due osservazioni.

1) Certamente, è difficile determinare che cosa sia quella relazione che a partire dalla Scrittura bisogna riconoscere in Dio. Essa, infatti, non è sostanza: non determina cioè l'essere di Dio in quanto Dio – almeno a un primo sguardo; ma non è neppure accidente: perché non è mutevole. Che cos'è dunque?

2) La tensione cui giunge così Agostino è paradossale: la relazione, che in Dio non è accidente, non acquisisce però chiaramente il valore della sostanza. Agostino non riesce dunque a esprimere che cosa sia la relazione in Dio: bisogna aspettare Tommaso d'Aquino che dirà che sostanza e relazione, in Dio, sono la stessa cosa: la sostanza è relazione e la relazione è sostanza[7].

Eppure, in questo testo, c'è un'indicazione importante: «benché sia diverso essere Padre ed essere Figlio, non è diversa la sostanza»[8]. L'aggettivo "diverso" è particolarmente forte per una *forma mentis* come quella di Agostino, imbevuta di platonismo. Il "diverso", letteralmente, è ciò che guarda in un'altra direzione. Divergere significa essere distanti, addirittura in modo che uno va da una parte e l'altro dall'altra. Ora, invece, benché il Padre e il Figlio siano "diversi", si guardano reciprocamente. Questo dice il loro nome: il Padre guarda al Figlio e il Figlio guarda al Padre. C'è qui il principio di un'ermeneutica innovativa della diversità. La diversi-

5) San Tommaso, quando dovrà dire qual è la qualità prima di Dio, in un primo tempo seguirà Agostino e dirà l'immutabilità (cf. *Summa contra Gentiles*, Libro I, cap. 14), ma poi dirà che è la semplicità (cf. *S.Th.*,, Ia, q. 3, a. 7).

6) «*Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile*» (T, V, 5.6).

7) Cf. Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, Ia, q. 29, a. 4; Ia, q. 40, a. 2 ad 1.

8) «*Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia*».

tà – potremmo dire – viene "convertita": diventa la possibilità di un'unità che non è quella dell'identico ma quella dei diversi. È un altro tipo di unità da quella pensata da Plotino: non l'unità che non conosce la diversità, ma l'unità che si esprime nella convergenza delle diversità.

Agostino non sviluppa questo pensiero, ma lo istituisce con chiarezza. Egli spinge così al massimo lo strumento concettuale di cui fa uso. Dice che la diversità di Padre e Figlio esprime la relazione che essi hanno l'uno verso l'altro, ma non dice la loro sostanza, che è la stessa. Resta dunque da chiedersi: che cos'è questa sostanza che è la stessa e che fa sì che, essendo Padre e Figlio diversi, essi siano uno? In altri termini: che cos'è che fa sì che siano uno essendo diversi?

Si tocca qui con mano la rivoluzione intellettuale che sta accadendo nel pensiero dell'umanità a partire dalla rivelazione in Gesù Cristo: riconoscere la realtà della diversità in Dio. Ma una diversità che è tale da non infrangere l'unità della sostanza per cui Dio è Dio. Si potrebbe spingere ancora più avanti il pensiero di Agostino, dicendo che non solo "bensì", ma "perché" sono diversi, il Padre e il Figlio sono uno. Se Dio è Dio, non si può predicare un "benché" o un "pur" in Lui, perché esso implicherebbe che Dio supera in sé qualcosa che per sé non è conforme alla sua sostanza. No. In Dio, la diversità che c'è, in quanto attestata dalla rivelazione, è conforme alla sua sostanza ed esprime l'essere proprio di Dio. Agostino continua:

> «i greci usano anche la parola *hypostasis*, ma ignoro che differenza pongano tra *ousia* e *hypostasis*, e la maggior parte di coloro che fra noi trattano di queste cose, in greco dicono abitualmente: *mian ousian treis hypostaseis*, in latino: *unam essentiam, tres substantias*»[9].

I greci per dire l'essere uno di Dio parlano di *ousia*, che Agostino traduce con *essentia*. E designano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo col termine *hypostasis*. Agostino confessa di non capire bene questa parola: perché *hypostasis*, letteralmente, vuol dire anch'esso sostanza – il che crea evidenti difficoltà. Egli precisa allora che i latini usano *substantia* per dire l'essere uno di Dio e *persone* per dire i tre. «Ma poiché presso di noi [latini] il linguaggio parlato ha fatto sì che la parola essenza significhi la stessa cosa che la parola sostanza, non osiamo dire: "un'essenza, tre sostanze", ma: "un'essenza o sostanza e tre persone"»[10]. La parola "persona", dunque, esprime la distinzione dei Tre: ma più a livello di intuizione che di linguaggio pertinente. Agostino rimarca infatti una differenza tra essere, concetto e linguaggio: «Dio è pensato più veramente di quanto è detto, ed è più veramente di quanto è pensato»[11]. L'*esse* è più del *cogitare*: è più vero, nel senso che ha più densità ontologica. E il *cogitare* è più del *dire*. C'è una trascendenza

9) «*Dicunt quidem et illi hypóstasin, sed nescio quid volunt interesse inter ousían, et hypóstasin; ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consueverint mían ousían, treîs hypostáseis, quod est latine: unam essentiam, tres substantias*» (T, V, 8.10).
10) «*Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas*» (T, V, 9).
11) «*Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*» (T, VII, 4.7).

dell'essere di Dio rispetto al pensiero che se ne ha, e una trascendenza del pensiero rispetto al parlare che se ne fa. Ciò esprime l'alterità e l'inesauribilità del mistero divino, che non è mai esaustivamente catturabile: è *realmente* pensato, è *realmente* detto, resta però sempre al di là delle nostre possibilità di conoscenza e comunicazione. Agostino continua: «in effetti, poiché il Padre non è il Figlio, il Figlio il Padre, e lo Spirito Santo, che è anche chiamato *dono di Dio*, non è né il Padre né il Figlio, sono tre evidentemente, per questo la Scrittura dice al plurale: *Io e il Padre siamo una sola cosa* (*Gv* 10,30)»[12].

Due le affermazioni, decisamente impegnative, che così vengono fatte. La prima rimarca che il Padre *non è* il Figlio, e viceversa. Ciò significa che in Dio c'è reale alterità. E l'alterità, per essere espressa, dev'essere affermata attraverso la negazione dell'identità. Questo principio era ben conosciuto dalla filosofia greca. La novità è che viene introdotto in Dio: per dire il Suo mistero, la Sua verità.

La seconda cosa è questa: dato che il Padre non è il Figlio, essi sono più, sono un "noi". La citazione fatta da Agostino è tratta da *Gv* 10,30, Gesù che dice: «Io e il Padre siamo uno». L'*essere uno* non è, dunque, ancora una volta, quello di una sostanza che non conosce diversità, ma quello di una *koinonia* di diversi. *L'uno è plurale.* Sono affermazioni che fondano la cultura occidentale e quella moderna: perché, mentre si afferma questo di Dio, di fatto lo si sta affermando anche del mondo creato e redento da Dio in Cristo.

Agostino arriva fin qui utilizzando il registro dell'essere. Ma nel libro VI fa un passo ulteriore. Per entrare di più e meglio nel significato della realtà/verità della diversità come forma dell'unità in Dio, non basta pensarla nel rapporto tra il Padre e il Figlio. La rivelazione, infatti, attesta anche la presenza dello Spirito Santo. Si apre così una delle pagine più significative del *De Trinitate*:

> «per questo lo Spirito Santo sussiste insieme in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza. Sia egli infatti l'unità delle due altre Persone, o la loro santità, o il loro amore, sia la loro unità perché è il loro amore, e sia il loro amore perché è la loro santità»[13].

Chi è lo Spirito Santo? L'unità del Padre e del Figlio. L'unità dei due, dunque, è in un altro da essi, lo Spirito Santo, che è la loro unità perché è il loro amore, ed è il loro amore perché è la loro santità: ciò per cui Dio è Dio, il mistero più interiore e segreto che fa Dio appunto Dio. Agostino continua:

> «è manifesto che non è qualcuno dei due colui per mezzo del quale l'uno e l'altro sono congiunti, colui per mezzo del quale chi è generato sia amato da colui che lo genera e ami il suo genitore, e che conservino non per partecipazione ma per la sua essenza, e non per dono di

12) «*Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius, tres utique sunt. Ideoque pluraliter dictum est: Ego et Pater unum sumus*» (T, V, 9).

13) «*Quapropter etiam Spiritus Sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit. Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas sive caritas, sive ideo unitas quia caritas et ideo caritas, quia sanctitas*» (T, VI, 5.7).

> qualcuno superiore ma per il suo proprio dono, *l'unità dello spirito nel vincolo della pace*» (*Ef* 4,3)[14].

Tre i dati che Agostino mette in rilievo:
a) lo Spirito Santo è distinto dal Padre e dal Figlio;
b) è colui mediante cui il Padre e il Figlio sono uno;
c) e ciò attraverso il dono che lo Spirito Santo fa di Se stesso.

Così, per mezzo dello Spirito Santo, Padre e Figlio conservano "l'unità dello spirito nel vincolo della pace" (cf. *Ef* 4,3): non solo in quanto Essi si amano reciprocamente, ma in quanto lo Spirito Santo è l'attivo dono di Sé in grazie di cui Essi appunto sono uno. Il dono è dono se il donato stesso dona e si dona: la verità del dono è che il dono a sua volta sia capace di essere non soltanto oggetto, ma principio di dono. Lo Spirito Santo è dono che dona, e donando Sé fa sì che Padre e Figlio, in questo reciproco dono in cui Essi per e in Lui si donano, siano uno.

Se interpreto Agostino – come spesso si fa – dicendo che ciò che fa l'unità è semplicemente l'*essentia una* di Padre, Figlio, Spirito Santo, allora si può concludere che egli decreta il primato della sostanza, in Dio, sulle persone. Se invece interpreto – come chiede questo testo – che ciò che fa l'unità è, sì, l'*essentia una* ma che essa si esprime nello Spirito Santo in quanto egli, donato, è il principio del dono in cui e per cui Padre e Figlio sono uno, intuisco la dinamica propriamente comunionale dell'unità. La scoperta della relazione in Dio è senz'altro straordinaria: ma lo è altrettanto questa scoperta dello Spirito Santo come principio vivo di unità.

Continua Agostino: «*e ciò che ci viene comandato di imitare, aiutati nella grazia*» (T, VI, 5.7). Ciò che ci viene comandato di imitare è l'amore nel quale si diventa uno essendo distinti. Due sono i precetti dell'amore: amare Dio con tutto se stessi, amare il prossimo come se stessi. Ai discepoli è chiesto così di imitare, per grazia, quella forma di unità che si vive nella Trinità: sia nel rapporto con Dio, sia nel rapporto con gli altri. Com'è possibile questo? è possibile, appunto, perché ci è donato lo Spirito Santo:

> «lo Spirito Santo è dunque qualcosa di comune al Padre e al Figlio, qualsiasi cosa sia, o più precisamente la stessa comunione consustanziale ed eterna; se il nome di amicizia le si addice, la si chiami così, ma è più esatto chiamarla carità. Ed anche questa carità è sostanza, perché Dio è sostanza e *Dio è carità* (*1Gv* 4,16), secondo la Scrittura»[15].

14) «*Manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligat, sintque non partecipatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicuius sed suo proprio servantes unitatem spiritus in vinculo pacis*» (T, VI, 5.7). Mi vedo qui costretto, per essere fedele al tenore dell'originale, a dare una traduzione diversa da quella offerta dall'edizione italiana cui qui faccio riferimento.

15) «*Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas; et haec quoque substantia, quia Deus substantia et Deus caritas, sicut scriptum est*» (T, VI, 5.7).

Fermiamoci un attimo su quest'ultima affermazione di Agostino: «*e anche questa carità* [lo Spirito] è sostanza [divina come lo è il Padre e il Figlio] *perché Dio è sostanza e Dio è carità*». Agostino giunge a intuire che nello Spirito Santo l'*essentia* di Dio si esprime e comunica in quanto carità. Per questo lo Spirito Santo viene chiamato Spirito e Santo: perché è l'unità, che è carità, che è santità. Ne consegue che l'*essentia* di Dio, che nello Spirito Santo si rivela carità, è in altro modo la stessa *essentia* che è carità nel Padre e la stessa *essentia* che è carità nel Figlio. Si tratta sempre e solo di carità, ma in tre modi diversi: così che l'*essentia*, per cui Dio è uno, è la carità nell'articolazione concreta dei suoi modi essenziali di essere comunicandosi per ciò che è. Conclude Agostino:

> «di conseguenza non sono più di tre: uno che ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha origine, e l'amore stesso. E se questo è niente, in che modo *Dio è carità* (*1Gv* 4,8)? E se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?»[16].

2. Eccoci così al Libro VIII. Esso s'impernia sull'approfondimento della carità, vissuta dai discepoli grazie al dono dello Spirito Santo, come il luogo propizio per penetrare nel mistero di Dio stesso. Lo Spirito Santo, infatti, ci permette di vivere quella carità che ha il suo fondamento, la sua misura e la sua luce, nella Trinità stessa. Agostino comincia col riassumere il cammino sin qui fatto:

> «abbiamo detto che nella Trinità si applicano in maniera propria e distinta a ciascuna delle Persone i nomi che implicano mutua relazione, come Padre, Figlio e Spirito Santo, *Dono* di ambedue, perché il Padre non è la Trinità, il Figlio non è la Trinità, né la Trinità è il loro Dono. Invece quando si esprime ciò che sono le Persone, considerate ciascuna in se stessa, non si parla di tre al plurale, ma vi è una sola realtà: la stessa Trinità. Così il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio»[17].

Quasi contemporaneamente, in Oriente, i Padri Cappadoci dicono qualcosa di simile: parlano del "che cos'è" (*ti estin*) il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, e di "come è" (*pos estin*) ciascuno di loro, e cioè di quali sono le loro qualità personali. Rimane la questione: «chi sono questi Tre, o che cosa sono questi Tre?». Per rispondere occorre affidarsi alla preghiera:

> «bisogna usare una certa misura e supplicare Dio con una pietà devotissima perché ci apra l'intelligenza ed elimini dalla nostra ricerca ogni

16) «*Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quae si nihil est, quomodo Deus dilectio est? Si non est substantia, quomodo Deus substantia est?*» (T VI, 5.7).

17) «*Diximus alibi, ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas Personas pertinentia, quae, relative dicuntur ad invicem, sicut Pater et Filius et utriusque Donum Spiritus Sanctus; non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum. Quod vero ad se dicuntur singuli non dici pluraliter tres, sed unum ipsam Trinitatem, sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus*» (T, VIII, 1).

> senso di ostinazione, perché dalla nostra mente possa essere intuita l'essenza di quella verità che è senza nessuna materia, senza nessuna mutevolezza»[18].

In realtà, secondo Agostino, «il problema consiste nel chiedersi a partire da quale similitudine, da quale comparazione con cose da noi conosciute, crediamo in Dio e anche lo amiamo ancor prima di conoscerlo?» (T, VIII, 5,8). In altri termini, occorre poggiare l'intelligenza su una realtà, a me nota, in cui sia riflessa come in uno specchio la verità ineffabile di Dio verso cui indirizzo lo sguardo. Ma che cos'è che fa sì che io conosca che è proprio questa similitudine, rinvenuta nella realtà a me nota, e non un'altra, quella che mi rimanda con verità a Dio? Se posso riconoscere questa similitudine, ciò significa che porto in me la misura (o forma) per misurare la similitudine del riflesso rispetto alla Luce cui esso rimanda. Agostino porta un esempio: «che cosa vede un'anima quando vede e dice che un'anima è giusta? Che cosa vede in questa giustizia se non ciò che vede in se stessa? Ciò che essa vede non sarà la verità interiore, presente all'anima capace di intuirla?»[19].

La *veritas interior praesens* è ciò in grazia di cui conosco la similitudine in quanto essa mi rimanda al suo principio e archetipo. Fatta questa precisazione di carattere gnoseologico, Agostino torna alla domanda da cui ha preso le mosse: qual è la similitudine su cui poggiare per conoscere Dio in cui credo e che amo ancora prima di conoscerlo? È l'amore, come ha già detto nel Libro VI. Ma ora lo ripete con l'accento di chi ha fatto una strabiliante scoperta, rifacendosi a *1Gv*: «ecco: *Dio è amore*, e quelli che sono fedeli riposano con lui nell'amore; perché andar correndo nel più alto dei cieli, nel più profondo della terra, alla ricerca di colui che è presso di noi se noi vogliamo stare presso di lui?»[20].

Nell'amore, dunque, c'è la similitudine e al tempo stesso la misura che mi rimanda alla Trinità. Ma che cos'è l'amore? «Nessuno dica "non so che cosa amare"»[21]. In realtà, non posso conoscere che cos' è l'amore, che è Dio stesso, se non amo il fratello. Lo afferma la Scrittura: «chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (*1Gv* 4,20).

Agostino sta affermando una cosa importante: per contemplare Dio, per entrare in Lui, debbo amare il fratello. Per "*videre Trinitatem*" debbo "*videre caritatem*". È un altro paradosso: la misura per arrivare a Dio la ritrovo senz'altro nella mia interiorità, ma essa va messa in atto in quanto tale nell'esteriorità. La presenza di Dio in me, per essere scoperta e "vista", va guadagnata uscendo da me verso il fratello. L'amore, per essere conosciuto, chiede infatti un oggetto che gli permetta di attuarsi come amore. L'amore non lo posso conoscere, nella sua verità, fuori dal

18) «*Sed et modus aliquis adhibendus est Deoque supplicandum devotissima pietate ut intellectum aperiat et studium contentionis absumat quo possit mente cerni essentia veritatis, sine ulla mole, sine ulla mutabilitate*» (T, VIII, 1).
19) «*Quem ibi videt, cum videt et dicit quid sit animus iustus, nec alibi quam in se ipso videt, cum ipse non sit animus iustus? An illud quod videt, veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri?*» (T, VIII, 6.9).
20) «*Ecce: Deus dilectio est. Utquid imus et currimus in sublimia caelorum et ima terrarum quaerentes eum qui est apud nos, si nos esse velimus apud eum?*» (T, VIII, 7.11).
21) «*Nemo dicat "Non novi quod diligam"*» (T, VIII, 8.12).

suo farsi ciò che è. E per farsi ciò che è, deve avere un oggetto visibile verso cui dirigersi.

Due cose importanti vengono così guadagnate da Sant'Agostino. Primo: l'amore è quella realtà che, per essere conosciuta, chiede di essere vissuta. Secondo: il mettere in atto l'amore, perché diventi ciò che è – amore –, implica un oggetto reale verso cui dirigersi fuori di sè. L'amore implica infatti una reale alterità.

Rispetto al Libro V, dove aveva detto che in Dio la relazione ha valore pari a quello della sostanza, qui Agostino dice una cosa simile sul livello della fenomenologia dell'amore nell'esperienza cristiana. In essa io conosco Dio, che è amore, quando metto in movimento l'amore verso quel termine reale di esso che è il fratello: «nessuno dica "non so che cosa amare". Ami il fratello e amerà l'amore stesso».

Infatti, continua Agostino, chi ama il fratello «conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello che ama»[22]. Attivando l'amore, si conosce meglio l'amore con cui si ama che il fratello che si ama, perché il fratello lo si conosce solo fino a un certo punto: non lo si conosce, in ogni caso, dal di dentro. Nell'amore, invece, si fa l'esperienza profonda e vera di conoscere Dio dentro di sé: «ed ecco che allora Dio gli sarà più noto che il fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo»[23].

I tre aggettivi rimandano a un'esperienza: l'essere presente di Dio, il suo essere interiore, il suo essere certo. È un'esperienza della vita di fede, quella che Agostino legge fenomenologicamente e cerca di esprimere ontologicamente. C'è comunque una tensione forte tra la presenza, l'interiorità e la certezza di Dio, data dall'amore, e l'uscire da sé verso l'altro per tornare poi non a sé, ma a Dio dentro di sé e la cui presenza interiore e certa è rivelata dall'amore. Per un uomo imbevuto di cultura ellenistica e neoplatonica, la cosa è crocifiggente. Ma, spinto dal vangelo e dall'esperienza vissuta nella Chiesa, Agostino ha scoperto che l'esperienza di Dio nell'interiorità in quanto Egli è amore, è provocata dall'esperienza dell'amore al fratello nell'esteriorità.

L'imperativo che ne scaturisce è allora questo: «abbraccia l'amore che è Dio e con l'amore abbraccia Dio»[24]. Tu devi abbracciare *quell'amore* che è Dio. Ma come? Abbracciando *con l'amore* Dio. Il che significa che occorre fare l'esperienza dell'amore verso il fratello per abbracciare Dio con l'amore. L'amore con cui abbracci Dio è quell'amore con cui ami il fratello, ma che viene da Dio, anzi che è Dio stesso in te, lo Spirito Santo. Dunque, «se ami il tuo fratello amerai l'amore stesso». Spiega Agostino: «è quello stesso amore che associa tutti gli angeli buoni e tutti i servi di Dio con il vincolo della santità e che ci unisce scambievolmente insieme essi e noi, unendoci a lui che è al di sopra di noi»[25].

L'amore con cui amo Dio è quell'amore che unifica tutti con Dio e in Dio. C'è, dunque, nell'amore di e per Dio, una dimensione intersoggettiva e cosmica. Non è semplicemente un fatto di interiorità. A questo punto, Agostino fa un passo

22) «*Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit*» (T, VIII, 8.12).
23) «*Ecce iam potest notiorem Deum habere quam fratrem; plane notiorem, quia presentiorem; notiorem, quia interiorem; notiorem, quia certiorem*» (T, VIII, 8.12).
24) «*Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum*» (T, VIII, 8.12).
25) «*Ipsa est dilectio quae omnes bonos Angelos, et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis, et subiungit sibi*» (T, VIII, 8.12).

ulteriore, ponendo a se stesso la domanda cruciale. «Vedo la carità e fissandola con la mente, per quanto posso, credo alla Scrittura che dice: *Dio è amore e chi dimora nella carità dimora in Dio*. Ma quando vedo la carità, non vedo in essa la Trinità» (*1Gv* 4,8-16)[26].

Ebbene, risponde Agostino, «sì, tu vedi la Trinità, se vedi la carità. Mi sforzerò, se lo posso, di farti vedere che la vedi: soltanto che la Trinità ci assista affinché la carità ci muova verso qualche bene»[27]. Spiega infatti: «quando amiamo la carità, la amiamo come amante qualcosa, per il fatto stesso che la carità ama qualcosa»[28]. È come se dicesse: «hai trovato l'amore dentro di te, ma attento, perché l'amore che hai trovato dentro di te è amore proprio perché ama, altrimenti non è amore». E «che cosa ama la carità perché anche la carità stessa possa essere amata?»[29]. Un paragone può illuminare: «come infatti la parola (*verbum*) significa qualcosa, così significa anche se stessa, ma non significa se stessa se non perché è fatta per significare qualcosa»[30].

Il *verbum* è *verbum* perché ha un significato, e cioè un riferimento ad altro da sé, a ciò, appunto, che significa. Avendo riferimento ad altro diventa quello che è, *verbum*.

> «Allo stesso modo la carità si ama certamente, ma se non si ama come amante qualcosa, non si ama come carità. Che ama dunque la carità, se non ciò che amiamo con la carità? Ora, questo, per partire da ciò che abbiamo di più prossimo, è il fratello. Osserviamo quanto l'apostolo Giovanni ci raccomandi l'amore fraterno: *Colui che ama il suo fratello*, egli dice, *dimora nella luce, e nessuno scandalo è in lui* (*1Gv* 2,10). [...] Sembra aver così taciuto dell'amore di Dio, cosa che non avrebbe mai fatto se nello stesso amore fraterno non sottintendesse Dio [...]: *carissimi, amiamoci vicendevolmente perché l'amore viene da Dio; colui che ama è nato da Dio, e conosce Dio. Chi non ama, non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore* (*1Gv* 4,7-8)»[31].

26) «*At enim caritatem video, et quantum possum eam mente conspicio, et credo Scripturae dicentei: Quoniamo Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet. Sed cum eam video, non in ea video Trinitatem". Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*» (T, VIII, 8.12).
27) «*Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides. Sed commonebo, si potero, ut videre te videas; adsit tantum ipsa, ut moveamur caritate ad aliquod bonum*» (T, VIII, 8.12).
28) «*Quia cum diligimus caritatem, aliquid diligentem diligimus, propter hoc ipsum quia diligit aliquid*» (T, VIII, 8.12).
29) «*Ergo quid diligit caritas, ut possit etiam ipsa caritas diligi?*» (T, VIII, 8.12).
30) «*Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat, nisi se aliquid indicare indicet*» (T, VIII, 8.12).
31) «*Sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligat, non caritatem se diligit. Quid ergo diligit caritas, nisi quod caritate diligimus? Id autem, ut a proximo provehamur, frater est. Dilectionem autem fraternam quantum commendet Ioannes aposolus attendamus: Qui diligit, inquit, fratrem suum in lumine manet, et scandalum in eo non est.* [...] *Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisee. Quod numquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intellegi Deum* [...]*: Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est; et omnis qui diligit ex Deo natus est, et cogniscit Deum. Qui non diligit, non cognovit Deum; quia Deus dilectio est*» (T, VIII, 8.12).

Agostino è partito dall'amore al fratello come quello che permette di conoscere Dio quale amore che è più presente, più interiore, più certo. Chiedendosi poi in quale senso *questo* amore, che ha così conosciuto, è Trinità, torna all'esperienza dell'amore al fratello, ma introduce un dato nuovo: l'amore vicendevole, il comandamento nuovo del Cristo (cf. *Gv* 13,34). Ed ecco il risultato: «questo contesto mostra in maniera sufficiente e chiara che questo amore fraterno – infatti l'amore fraterno è quello che ci fa amare vicendevolmente – non solo viene da Dio ma che, secondo una così grande autorità [la Scrittura], è Dio stesso»[32].

Che cosa significa questa affermazione? Almeno due cose:

1) là dove si dà la reciprocità dell'amore tra i fratelli, ivi è la presenza di Dio; Dio, dunque, non è presente solamente nella mia interiorità, ma anche nell'esteriorità dell'amore al fratello quando a esso risponde l'amore del fratello;

2) Dio, riconoscendo Sé nella reciprocità dell'amore tra i fratelli, vi si rispecchia: perché Egli stesso è relazione perfetta di reciprocità del Padre e del Figlio nello Spirito Santo.

Dire, dunque, che Dio è lì presente, vuol dire che Dio nell'amore reciproco comunica Se stesso all'altro da sé (le persone create) in ciò che gli è più proprio. A mio modo di vedere, questo è il punto più alto del *De Trinitate*. Ma Agostino non lo sviscera ulteriormente. Dice infatti, a conclusione del Libro VIII,

> «che cosa 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, l'amore stesso. Che cos'è dunque l'amore se non una vita che unisce, o che tende a che uniscano due esseri, cioè colui che ama e ciò che è amato?»[33].

L'amore è questo: due esseri realmente distinti, due alterità, che diventano uno, restando distinti, grazie alla relazione che li unisce nella loro distinzione. Dio, dunque, nella reciprocità dell'amore rispecchia Se stesso, perché è Trinità: e cioè l'amore di due distinti, il Padre e il Figlio, uniti nella relazione d'amore che è lo Spirito Santo. Prosegue Agostino: «è così anche negli amore più bassi e carnali, ma per attingere a una fonte più pura e cristallina, calpestiamo con i piedi la carne ed eleviamoci fino all'anima»[34].

Qui è il platonico che parla; perché carne, in questo passo, ha un'accezione negativa, legata alla sfera della sensualità e della corporeità in senso peggiorativo: non è la *sarx* di cui parla il Nuovo Testamento nel senso della fragilità e della

32) «*Ista contextio satis aperteque declarat, eamdem ipsam fraternam dilcetionem, (nam fraterna diclectio est, qua diligims unvicem), non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari*» (T, VIII, 8.12).

33) «*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?*» (T, VIII, 9.14).

34) «*Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum*» (T, VIII, 9.14).

creaturalità, che si può certo volgere al male, ma che il Verbo stesso ha assunto, facendosi Egli stesso carne (cf. *Gv* 1,14). Infatti, incalza Agostino:

> «che cosa ama l'anima in un amico, se non l'anima? Anche qui dunque ci sono tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore. Ci rimane di elevarci ancora e di cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo. Ma, riposiamo per il momento un po' la nostra intenzione, non perché essa ritenga di aver trovato già ciò che cerca, ma come si riposa di solito colui che ha trovato il luogo in cui deve cercare qualche cosa; non l'ha ancora trovata, ma ha trovato dove cercarla. Che queste riflessioni ci bastino e siano come il primo filo a partire dal quale noi tesseremo il resto della nostra trama»[35].

3. Agostino ha trovato il *locus*, il luogo, ove fissare lo sguardo per *videre Trinitatem*. Non ha ancora trovato l'oggetto da contemplare, la SS.ma Trinità, ma solo il luogo dove e da dove poter lanciare in alto lo sguardo verso di essa. Questo luogo è la carità, e più precisamente quella carità vicendevole che «è Dio stesso».

Ma che cosa succede nei libri successivi a questo snodo cruciale del Libro VIII, e cioè nella seconda metà del *De Trinitate*? Eccoci al terzo e ultimo momento del nostro percorso. Agostino, di qui in avanti, fissa lo sguardo su qualcosa che a lui è più conosciuto: lo spirito dell'uomo. Il primo "filo" trovato nel Libro VIII, dunque, non diventa il principio della trama che egli tesse. Come riconosce lui stesso nel libro XV:

> «se cerchiamo di ricordarci in quale momento, nel corso di questi libri, alla nostra intelligenza è cominciato ad apparire la Trinità, troviamo che fu nel libro ottavo. […] Ma, poiché quella luce ineffabile abbagliava il nostro sguardo e poiché avvertivamo che la debolezza del nostro spirito non poteva ancora raggiungerla, inserendo una digressione tra ciò che avevamo iniziato a dire e ciò che avevamo deciso di dire, ci siamo rivolti al nostro spirito, secondo il quale l'uomo è stato fatto *ad immagine di Dio* (*Gen* 1,27), trovandovi un oggetto di studio più a noi familiare, per riposare la nostra intenzione affaticata e così ci siamo soffermati dal libro IX al libro XII sulla creatura che siamo noi per poter, attraverso le cose create, vedere con l'intelligenza le perfezioni invisibili di Dio. Ed ecco che ora, dopo aver esercitato la nostra intelligenza nelle cose inferiori, quanto era necessario o forse più di quanto fosse necessario, vogliamo elevarci alla contemplazione di quella suprema Trinità che è Dio e non ne siamo capaci»[36].

35) «*Quid amat animus in 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. Sed hic paululum requiescat intentio, non ut se iam existimet invenisse quod quaerit, sed sicut solet inveniri locus, ubi quaerendum est aliquid. Nondum illud inventum est, sed iam inventum est ubi quaeratur. Ita hoc dixisse suffecerit, ut tamquam ab articulo alicuius exordii cetera contexamus*» (T, VIII, 10.14).

36) «*Si enim recolamus ubi nostro intellectui coeperit in his libris Trinitas apparere, octavus occurrit.* […] *Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberabat obtutum, et ei non-*

Agostino, alla fine del *De Trinitate*, intende riprendere il discorso, o meglio lo slancio dell'intenzione verso il *focus* verso cui il suo sguardo è stato attratto nel Libro VIII. Ma non ne è capace: *nec valemus*. L'intuizione del Libro VIII resta un sentiero interrotto.

La scelta fatta dopo il Libro VIII, il rivolgersi cioè allo spirito dell'uomo, all'uomo interiore soltanto, condiziona lo svolgimento successivo del pensiero di Agostino. Accade così qualcosa di strategico nella storia della teologia della Trinità. La scelta agostiniana implica che l'interpretazione offerta dagli autori dopo di lui non riuscirà più a percepire il significato del *locus* da lui rinvenuto nel Libro VIII, ma svilupperà la lunga digressione dei libri da IX a XV. Bisogna arrivare al ventesimo secolo (eccetto, in qualche modo, Riccardo di San Vittore nel Medioevo) perché questo discorso venga ripreso.

Lo snodo del Libro VIII, dunque, è fondamentale. Ma esaminiamo, in rapida sintesi, che cosa succede dal Libro IX al Libro XV, per poi fermarci, in chiusura, sul significato di quella "luce ineffabile" di cui parla Agostino per qualificare l'intuizione del Libro VIII. All'inizio del Libro IX, Agostino così comincia la lunga digressione:

> «stando così le cose, fissiamo la nostra attenzione su queste tre realtà che ci sembra di aver scoperto. Non parliamo ancora della suprema Trinità, non parliamo ancora di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, bensì di questa immagine inadeguata, ma pur sempre immagine, che è l'uomo; forse questa immagine è qualcosa di più familiare e di più accessibile per il debole sguardo del nostro spirito»[37].

E più avanti, «dunque lo spirito, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose e queste tre cose non ne fanno che una e, quando sono perfette, sono uguali»[38].

Agostino intuisce il ritmo trinitario di cui vive lo spirito dell'uomo. Esso è una stessa sostanza, ma con tre atti distinti: è in sé (memoria), si autoconosce (nel suo intelletto/verbo) e conoscendosi ama se stesso (volontà/amore). Ma quest'immagine "più familiare" esibisce una *maior dissimilitudo* rispetto alla Trinità. In Dio, i Tre – Padre, Figlio e Spirito Santo – sono realmente distinti (sono tre Persone). Mentre, nell'uomo, la memoria, l'intelletto e la volontà non sono distinti in modo tale da

dum posse obtemperari nostrae mentis quodam modo convincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis, secundum quam factus est homo ad imaginem Dei, velut familiariorem considerationem, reficiendae laborantis intentionis causa, inter coeptum dispositumque refleximus; et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, conspicere intellecta possemus, immorati sumus a nono usque ad quartum decimum librum. Et ecce iam quantum necesse fuerat, aut forte plus quam necesse fuerat, exercitata in inferioribus intellegentia, ad summam Trinitatem quae Deus est, conspiciendam nos erigere volumus, nec valemus» (T, XV, 6.10).

37) «*Quae cum ita sint, attendamus ista tria, quae invenisse nobis videmur. Nondum de supernis loquimur, nondum de Deo Patre et Filio et Spiritu Sancto; sed de hac impari imagine, attamen imagine, id est homine; familiarius enim eam et facilius fortassis intuetur nostrae mentis infirmitas*» (T, IX, 2.2).

38) «*Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt*» (T, IX, 4.4).

essere tre diverse sussistenze: un'analogia "*impari*", dunque, come la definisce Agostino.

Possiamo ora meglio contestualizzare quanto detto leggendo il passo di XV, 6.10, dove Agostino esordisce dicendo: «se ci ricordiamo dove la Trinità ha cominciato ad apparire». È la Trinità stessa che allora si è mostrata. Nell'amore reciproco, la Trinità brillava, si manifestava, si irradiava. Era questa la *lux ineffabilis* che *reverberabat obtutum nostrum*, la luce che abbagliava il nostro sguardo. Agostino cerca così di esprimere il significato dell'esperienza che ha vissuto. Dall'amore reciproco si sprigionava una "luce ineffabile" tale da abbagliare il suo sguardo: come quando si puntano gli occhi sul sole e si è costretti a chiuderli, perché non se ne può sostenere la luce. Per questo, Agostino ha ripiegato lo sguardo verso l'interiorità dello spirito.

Egli, in realtà, ha esperienza della luce di Dio, e cioè del Suo mostrarsi. Nelle *Confessiones* racconta dell'esperienza di questa luce nel suo primo incontro con Dio, propiziato dalla lettura dei libri dei neoplatonici: «chi conosce la verità, conosce questa luce, e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce»[39]. Anche in quel caso aveva sperimentato quella luce di fronte a cui lo sguardo è come abbagliato: «e riverberasti l'infermità del mio volto irradiando verso di me con veemenza, e ho tremato di amore e di orrore[40], perché ho visto quanto ero lontano da te»[41]. Egli, però, aveva allora avvertito a sé rivolta una voce: «Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me»[42].

Ciò che Dio gli aveva promesso era di nutrirlo di Se stesso, per trasformarlo in Sé. Agostino sperimenta, sì, l'abisso che c'è tra Dio e lui, ma Dio gli promette di attirarlo a Sé, di portarlo dentro di Sé. Cristo, infatti, che subito dopo Agostino incontra, è la luce di Dio che si è fatta carne: Dio sceso dall'ineffabilità della luce nella carne. È così che Dio si offre a noi: nella carne di Cristo che, per l'Eucaristia, si comunica alla carne degli uomini e li fa corpo di Cristo.

La luce è il rendersi sensibile della presenza di Dio. Ovviamente, si tratta di una luce spirituale, e la *visio* che coglie questa luce è quella di sensi spirituali. Nella dinamica di *lux* e *visio* è espresso il risvegliarsi dei sensi spirituali, che colgono la presenza di Dio in quanto essa si manifesta, per la fede vissuta nella carità reciproca, in Cristo e nella presenza di Cristo nel suo corpo che è la Chiesa. Questa presenza è una presenza oggettiva, mediata dalla carne di Cristo e testimoniata dall'amore reciproco in cui i fratelli diventano uno in Lui, per il dono dello Spirito Santo: «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (*Mt* 18,20); «come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi» (*Gv* 17,21).

39) «*Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam*» (*Conf.*, VII, 10.16).
40) L'espressione richiama quella di R. Otto nel suo *Das Heilige*. Nelle *Confessioni*, Agostino descrive l'esperienza della luce, prima della fede, con "orrore", ma nel *De Trinitate* non c'è più "l'orrore", c'è solo luce.
41) «*Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*» (*Conf.*, VII, 10.16).
42) «*Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me*» (*Conf.*, VII, 10.16).

È così, attraverso l'Eucaristia, che diventa reale, per grazia, entrare e dimorare nel "luogo" dell'amore reciproco e, di lì, *videre Trinitatem*. Vedere la Trinità con gli occhi dell'anima: vedere cioè la presenza di Dio che si irradia dalle relazioni vissute nella carità reciproca e verso tutti. Si vede Dio, vedendo l'umano compiuto in Cristo. Non lo si vede ancora "faccia a faccia", ma nel chiaro-scuro della fede. Se è vero, infatti, che – come scrive il quarto vangelo – «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (*Gv* 1,18); è altrettanto vero è che – come scrive la prima lettera di Giovanni: «nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi» (*1Gv* 4,12).

È questa, forse, la sfida esistenziale e teologica per la Chiesa di oggi: *vides Trinitatem si caritatem vides*.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org



«MALEDIZIONE DI DIO L'APPESO SUL LEGNO». QUESTIONI ATTORNO A *DT* 21,22-23

di
GÉRARD ROSSÉ

The article looks at the law formulated in Deuteronomy 21:22-23, which Paul does not hesitate to apply to Jesus' death on the cross. But the data, both semantically and syntactically, do not give us a great deal of help in understanding the law's original meaning, a fact confirmed by the various interpretations the law has had during Israel's history. To assess where we are with its current understanding, Rossé considers two recent studies in particular – by Emil Puech and by Martin Rose – which come to significantly different conclusions.

Introduzione

Il testo di *Dt* 21,22-23 ha indubbiamente avuto una sua importanza nella comprensione della morte di Gesù. Paolo, in *Gal* 3,13 cita esplicitamente *Dt* 21,22c, anche se adatta la sentenza alla sua argomentazione sulla Legge.

Tuttavia è improbabile che la citazione «maledizione di Dio l'appeso sul legno»[1] facesse parte dei *testimonia* utilizzati dalla giovane Chiesa. La sentenza è troppo negativa per attribuirle una funzione profetica, anche se, alla luce della risurrezione del Crocifisso, potrà acquistare valore rivelativo. È più probabile che essa servisse agli Ebrei non-cristiani per giudicare e respingere con fermezza il Cristo annunciato dai suoi seguaci: un crocifisso non può in alcun modo essere l'Inviato ultimo di Dio, il Messia.

Come capire il passo deuteronomico? Qual era il suo senso primitivo? Considerata in se stessa, la formulazione del testo è generica e quindi ambigua sotto diversi aspetti. *Dt* 21,22-23 è l'ultima di una serie di norme difficili da classificare (*Dt* 21,1-23) che hanno lo scopo di preservare la purità del «paese che il Signore tuo Dio ti dà in eredità»[2] (vv. 1 e 23 che fanno inclusione). Si tratta di regolamenti che dettano il comportamento da avere dinanzi alla scoperta di un cadavere ucciso da ignoto (*Dt* 21,1-9), dinanzi ad una donna prigioniera di guerra da sposare (*Dt* 21,10-14), sulla questione dei diritti del primogenito (*Dt* 21,15-17), nel caso di un figlio ribelle e testardo (*Dt* 21,18-21), e infine nel caso di chi ha commesso un «peccato degno di morte» non meglio precisato (*Dt* 21,22-23).

Come detto, quest'ultima legge è generica e ambigua; non stupisce dunque che nella tradizione giudaica essa sia stata diversamente interpretata. Ecco la legge:

> «[22] se un uomo avrà commesso un delitto (peccato) degno di morte ed è stato messo a morte e tu l'avrai appeso su un legno (albero, palo), [23] il suo cadavere non rimarrà la notte sul legno, ma tu devi seppellirlo lo stesso giorno, perché l'appeso è una maledizione di Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore, tuo Dio, ti dà in eredità»[3].

1. I problemi del testo

Il testo stesso è dunque portatore di varie difficoltà. La formulazione iniziale rimane vaga: «e se un uomo ha commesso un peccato degno di morte»[4]. Non viene precisato quale delitto merita la pena di morte. Nonostante la forma sia di tipo casistico[5], non appare come una norma giuridica che stabilisce i casi che meritano tale condanna[6]. Il *Rotolo del Tempio*, uno dei manoscritti di Qumran,

1) *Dt* 21,23.
2) *Ibid*.
3) *Dt* 21,22-23.
4) *Ibid*. Letteralmente: «e se è su un uomo un peccato».
5) «Se un uomo» con protasi e apodosi.
6) Come per esempio *Dt* 21,18-21 o *Lv* 24,16.

preciserà e indicherà due casi: quello di un traditore che consegna il suo popolo ad una potenza straniera; e quello di un condannato a morte che riesce a rifugiarsi in qualche nazione dove maledice il suo popolo. Per questi due casi, si legge: «lo appenderete sul legno e morirà»[7], con riferimento esplicito a *Dt* 21,22. Nel *Rotolo del Tempio* il testo di *Dt* 21,22-23 diventa una norma che sanziona delitti precisi.

Anche l'espressione "appendere sul legno" è aperta a diversi significati. Il verbo תלה ha il senso di pendere, appendere, e può, a secondo dei casi, riferirsi ad una impiccagione, un impalamento o una crocifissione.

Da parte sua, il nome עֵץ ha il senso generico di legno, e può essere tradotto con albero, palo o croce. L'esame filologico degli altri passi biblici non aiuta a risolvere la questione[8]. Martin Rose[9] si rivolge alle pratiche dell'antico Vicino Oriente, dove l'esecuzione per impalamento era prescritta da leggi in Babilonia (codice di Hammurabi), Assiria e Egitto, per dedurre che gli stessi metodi esistevano in Israele. Egli porta l'attenzione anche sulla scelta della preposizione עַל in *Dt* 21,22 («appeso sul legno»), alla differenza di *2 Sam* 18,10 che mette la preposizione בְּ per dire che Assalonne pendeva dall'albero («ho visto Assalonne appeso a un terebinto»). Ciò lascia pensare che il testo del *Dt* si riferisce ad un impalamento, e non ad una impiccagione.

Senza dubbio, a misura che la pratica della crocifissione si diffonde nell'impero romano[10], diventa spontaneo applicare l'espressione "appendere sul legno" di *Dt* 21,22 ad una crocifissione. Nel v. 23 il sintagma «poiché maledizione di Dio l'appeso sul legno» è diversamente compreso, a secondo che il genitivo venga inteso come genitivo soggettivo o oggettivo: l'appeso sul legno è un maledetto da Dio, o è il condannato che maledice Dio? Le due interpretazioni si incontrano nella storia del testo, anche se il genitivo soggettivo ha la preferenza.

La traduzione della LXX equivale ad una vera «interpretazione chiarificante»[11]; viene utilizzato il participio perfetto passivo con il complemento d'agente, cosa che non lascia dubbio sulla sua interpretazione: ὅτι κεκατηραμένος ὑπό θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπί ξύλου («poiché maledetto da Dio ogni appeso sul legno»). La versione greca ha inteso il genitivo come un genitivo soggettivo. La LXX inoltre generalizza aggiungendo πᾶς. Le versioni di Aquila e di Teodozione invece traducono alla lettera: κατάρα θεοῦ κρεμάμενος, che può essere compreso come una maledizione che proviene da Dio (genitivo soggettivo) o come affronto a Dio (genitivo oggettivo). Simmaco, nella sua traduzione, lo considera come un genitivo oggettivo: ὅτι

7) 11Q*19 LXIV 6-13.*

8) Ritroviamo il sintagma "appendere sul legno" in *Gs* 8,29 e similmente in *Gs* 10,26 ss., i testi più vicini a *Dt* 21,22-23.

9) M. Rose, *Le cadavre du pendu (Deut.* 21,22-23*)*, in *"Maudit quiconque est pendu au bois". La crucifixion dans la loi et dans la foi*, éd. du Zèbre, Lausanne 2002, pp. 17-24.

10) La crocifissione è attestata da Flavio Giuseppe in Palestina a partire dal periodo dei Seleucidi (*Bell* 1, 97; 2, 75; *Ant* 12, 256). Troviamo nel Targ *Neofiti* (forse già 1° s. d. C.) a *Nm* 25,4 cf. *Dt* 21,22-23, e nel Targ. *Onqelos* (*Dt* 21,22-23) la figura etimologica in aramaico: צלב על צליבא dove il verbo aramaico צלב è l'equivalente dell'ebraico תלה (appendere), ma l'espressione si riferisce con molta probabilità alla crocifissione: "crocifiggere sulla croce". La figura etimologica è originale e non appare come la traduzione del testo ebraico «appendere sul legno» (cf. M. Rose, *Le cadavre du pendu,* cit., pp. 52-56).

11) M. Rose, *Le cadavre du pendu,* cit., p. 35.

διὰ βλασφημίαν θεοῦ ἐκρεμάσθη («poiché a causa di una blasfemia contro Dio è stato appeso»). Lo stesso nelle *Antichità* di Flavio Giuseppe (*Ant* IV 202) che attualizza *Dt* 21,22-23 alla luce di *Lv* 24,16: «chi bestemmia il nome del Signore dovrà essere messo a morte»[12].

Esistono evidentemente altre interpretazioni, che tuttavia si allontanano dai significati possibili del sintagma. Così quella del Targ. Pseudo-Gionata, che considera che "è un'offesa davanti a Dio appendere un uomo" (perché creato ad immagine di Dio?). Nel ragionamento di Paolo in *Gal* 3,13, la maledizione proviene dalla Legge di Mosè. E non manca l'interpretazione allegorica della Scuola di Alessandria, con Filone[13] e più tardi Origene. Infine la costruzione sintattica pone problema. La difficoltà sta nel v. 22b, che presenta una costruzione paratattica, con un susseguirsi di due verbi coordinati: וְהוּמָת וְתָלִיתָ[14], che la traduzione greca della LXX rende fedelmente: καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσετε: «e sarà messo a morte e appenderete»[15]. Visto che si tratta di una frase condizionale (stile casistico) sorge la domanda: dove, nel testo originale, inizia l'apodosi? Nel v. 22b o soltanto all'inizio del v. 23? A seconda della risposta, il significato della legge cambia completamente:

- se l'apodosi inizia con «tu lo appenderai sul legno», si suppone che la pena di morte da subire consiste nell'essere appeso sul legno, cioè impalato o crocifisso;
- invece una lettura che coordina i due verbi (come fa la LXX) suggerisce che si tratta di due fatti diversi: il condannato prima subisce la pena capitale (che può essere una lapidazione: cf. v. 21), e poi il suo cadavere, per qualche motivo, è esposto pubblicamente.

Tutto sta quindi nel sapere se l'appeso sul legno è il condannato vivo o soltanto il suo cadavere. C'è inoltre un altro interrogativo: cosa vuole affermare la legge? Si interessa al tipo di morte che il colpevole deve subire (v. 22) o al trattamento del suo cadavere dopo la morte, cioè la sua esposizione (v. 23)?

In risposta a queste domande prendo in considerazione le soluzioni diverse proposte da due studi recenti. Si tratta della conferenza di Emile Puech, *La crucifixion comme peine capital dans le judaism ancien*, tenuta nel colloquio di Gerusalemme del 6-10 luglio 1998[16] e lo studio di Martin Rose, *Le cadavre du pendu* (*Deut* 21,22-23), presentato nella *journée d'étude* dei biblisti della Svizzera romanda, che ha avuto luogo il 6 maggio 2000 a Neuchâtel[17].

12) Anche nel Targ. *Onqelos* e nella letteratura rabbinica (commento midrashico a *Dt* 21,22-23). Per queste interpretazioni tardive, vedi lo studio di M. Rose, *Le cadavre du pendu,* cit., pp. 85 ss.

13) È maledetto colui che si attacca (è appeso) alle cose materiali (il legno): cf. Filone, *De posteritate Caini* VIII, 26.

14) Il *waw* ebraico (ו) all'inizio del verbo equivale normalmente ad una congiunzione di coordinazione, ma nella lingua ebraica questo *waw* può avere altre funzioni (quindi non solo copulativa), che la costruzione paratattica in greco ignora; per esempio quella di introdurre l'apodosi, cioè la proposizione principale in una condizionale.

15) *Dt* 21,22.

16) Pubblicata in *Le Judaism dan tous ses ètats,* "*Lectio Divina. Hors série*", Cerf, Paris 2001, pp. 41 ss.

17) Pubblicato nel volume Aa. Vv. *"Maudit quiconque est pendu au bois". La crucifixion dans la loi et dans la foi*, éd. du Zèbre, Lausanne 2002, pp. 9-29, assieme ad altri lavori

2. La soluzione di Emil Puech.

Emil Puech propone la struttura seguente: «se c'è un colpevole di pena capitale e sia messo a morte, tu lo appenderai sul legno. Il suo cadavere non deve [oppure "tu non lascerai il suo cadavere"] passare la notte».

Puech è conscio che la sua interpretazione non corrisponde a quella della maggioranza degli studiosi. L'esegeta la giustifica così: «*pour cela il suffit de comprendre le troisième verbe* ותלית *come un wayyiqtol avec un waw d'apodose, et le deuxième* והומת *(avec l'athnah du TM), comme un weqatal dans la seconde protase coordonnée à la première au yiqtol*»[18]. In altri termini l'autore presuppone due elementi di lettura:

- la successione dei verbi esprime una successione temporale dei fatti (*weqatal – wayyiqtol*). Di conseguenza il v. 22 presenta l'ordine seguente dei fatti: la materia degna di morte – l'applicazione di tale condanna – l'esecuzione della sentenza di morte, cioè la crocifissione;

- Il secondo *waw* (dei due verbi nominati) ha la funzione di un *waw* d'apodosi, quindi introduce la proposizione principale. In una sentenza giuridica l'apodosi espone la finalità della legge: specifica il tipo di morte da infliggere al condannato[19]. Per Puech l'apodosi inizia dunque al v. 22b. Egli vede una conferma nelle sentenze che precedono, in particolare nel v. 21 dove l'accento si porta sul genere di morte da eseguire (e cioè la lapidazione), senza poi menzionare il trattamento da dare al cadavere.

Di conseguenza, il v. 23 appare piuttosto come un'appendice alla legge vera e propria; un'aggiunta necessaria perché, a differenza di una lapidazione che finisce sempre con la morte rapida della vittima e quindi il suo seppellimento poco dopo, non così avviene per una crocifissione. In quest'ultimo caso[20] il crocifisso poteva rimanere in vita anche per tutta la notte e oltre. «*C'est pourquoi il était nécessaire de preciser ce point, à savoir que l'ensevelissement doit avoir lieu avant la nuit, supposta au besoin le crucifragium ou une mise à mort précipitée ou anticipée*»[21]. Come per l'insieme delle leggi raccolte in *Dt* 21, si tratta di preservare la purità della terra ricevuta dal Signore.

A conferma della sua interpretazione, Emil Puech aggiunge anche qualche osservazione di buon senso. Non ha senso vedere nell'apodosi (v. 22b) l'impicca-

dello stesso autore: *Les premières interprétations de Deut 21,22-23 (Septante, Qumrân, Targumim)*, e *Les échos de Deut 21,22-23 dans la littérature rabbinique (Mishna e Midrash)*, rispettivamente alle pp. 31-56 e 85-93 del volume citato.

18) E. Puech, *Le Judaism*, cit., p. 45. TM = testo masoretico. L'*athnah* è un piccolo segno sotto una parola, che può indicare un'accentuazione o una pausa.

19) Si distinguono normalmente due tipi di formulazione giuridica: il tipo casistico alla 3° persona, con un כִּי che introduce la protasi: "se un uomo…". L'apodosi esplicita la sanzione in cui si incorre in un caso determinato formulato nella protasi. Questo stile giuridico è antico; si trova già nel codice Hammurabi del 18° sec. a. C. ("*Summa avilum….*"). Invece il tipo apodittico è formulato alla 2° persona, come per esempio nei dieci comandamenti. Nel *Dt* 21,22-23 la formula è mista (3° e 2° persona). Per la discussione, vedi M. Rose, *Le cadavre du* pendu, cit., p.13.

20) E. Puech identifica facilmente "l'appeso sul legno" con un crocifisso.

21) E. Puech, *Le Judaism*, cit., p. 46.

gione di un cadavere[22], come se quest'impiccagione fosse un castigo supplementare o un aggravamento della pena di morte. O forse l'esposizione del cadavere doveva servire da ammonimento? Scrive l'esegeta: «*l'exposition du condanné mourant à petit feu sur le bois a davantage encore valeur d'exemplarité*»[23].

L'autore trova nella stessa Bibbia la conferma che la morte per crocifissione è molto antica in Israele. Egli menziona *2 Sam* 21,9; *Gs* 8,29; *Est* 7,10; 8,7; e aggiunge anche una variante di *Sal* 22,17[24] e *Esd* 6,11. Quindi la conclusione: «*il apparaît donc que la suspension sur le bois comme peine capitale n'est pas sans fondement dans la Bible mais qu'elle jouit même de quelque antériorité et d'une pratique assez constante*»[25].

Se infatti l'apodosi inizia col verbo וְתָלִית il ragionamento di Puech è coerente, e la sentenza di morte non consiste nell'appendere un morto; dunque il v. 22 costituisce una sentenza giuridica a se stante, e il v. 23 è una aggiunta necessaria per rimanere nella finalità dell'intera sezione (*Dt* 21), che è quella di preservare la purità del paese d'Israele.

3. L'interpretazione di Martin Rose.

Martin Rose, nel paragrafo dedicato all'interpretazione di *Dt* 21,22-23[26], porta anche la sua attenzione alla questione: l'espressione "appeso sul legno" (v. 22) si riferisce all'esposizione del cadavere *post mortem*, o si tratta del tipo di supplizio inflitto al condannato; e in quest'ultimo caso, a che tipo di supplizio allude la generica espressione "appeso sul legno": una impiccagione o un impalamento/crocifissione? L'esegeta riconosce che l'analisi sintattica e semantica del versetto non permette di giungere a conclusioni certe.

Chi legge i due verbi – והומת ותלית – come due atti successivi, e cioè come l'esecuzione a morte, seguita poi da «e tu l'avrai appeso sul legno»[27], interpreta l'ultimo verbo come l'esposizione del cadavere dopo il supplizio. Ma il ricorso ai testi biblici paralleli (*Gs* 8,29; 10,26-27) per confermare tale interpretazione non è convincente. La loro comprensione rimane aperta alle possibilità: pena capitale o esposizione del cadavere.

Martin Rose aderisce all'interpretazione di Emil Puech: "tu l'avrai appeso sul legno" si riferisce all'esecuzione capitale del condannato. Tuttavia l'esegeta di Neuchâtel non accetta il modo, giudicato troppo superficiale, di come Puech

22) In una sentenza giuridica di tipo casistica, l'apodosi enuncia il tipo di morte da eseguire.
23) E. Puech non ignora i casi, nella Bibbia, in cui il colpevole è appeso al legno dopo l'esecuzione a morte (*2 Sam* 4,12; *Gs* 10,26-27; *Est* 9,13-14). Ma sono casi eccezionali. Egli conclude: «*dans ce cas, il n'est point question d'une loi double, mais de deux temps dans l'éxécution de la peine capitale*» (E. Puech, *Le Judaism*, cit., p. 46).
24) «Hanno forato le mie mani e i miei piedi» (invece di «come un leone attorniano le mie mani e i miei piedi») che si legge anche nella LXX. Ma la lezione *difficilior* parla di un leone, che è anche conforme al contesto.
25) E. Puech, *Le Judaism*, cit., p. 50.
26) M. Rose, *Le cadavre du* pendu, cit., pp. 17-24.
27) *Dt* 21,22.

confuta la tesi avversa. Inoltre Puech, ponendo l'apodosi all'inizio del secondo verbo (ותלית), e quindi distinguendolo dall'azione espressa dal verbo che precede (והומת), tende a tradurre quest'ultimo «ed è stato condannato a morte», seguito dall'apodosi: «(allora) lo appenderai sul legno». Ora, osserva Martin Rose[28], il hofal וְהוּמַת non indica la sentenza emessa dal tribunale ("condannato a morte") ma la sua esecuzione ("messo a morte"). In questo caso il secondo *waw* può essere inteso non come un *waw* d'apodosi, ma come un *waw* esplicativo che quindi lega il secondo verbo al primo: «e sarà messo a morte cioè tu lo appenderai sul legno».

Comunque se, per Martin Rose, l'interpretazione di Emil Puech può essere buona, è perché, nell'antico Vicino Oriente, il supplizio di appendere un uomo vivo è testimoniato comunemente e quindi sarà stato praticato anche in Israele[29].

Ammessa la possibilità che il v. 22 parli dell'essere appeso di un condannato vivo (e non solo del suo cadavere), Martin Rose tocca la questione se si possa dare un senso più preciso al verbo appendere: un'impiccagione o un impalamento? Le due pratiche sono conosciute nel Vicino Oriente così come in Israele. Come già detto, l'esegeta guarda alla preposizione scelta (על e non ב) che suggerisce piuttosto un impalamento che un'impiccagione[30].

Tuttavia, ed è fondamentale nello studio di Martin Rose, tutta questa argomentazione per sapere se *Dt* 21,22 si riferisce ad un'esecuzione capitale o all'esposizione del cadavere, o di quale specifico supplizio si tratta, è secondaria, perché la finalità della legge formulata in *Dt* 21,22-23 non è nella risposta a queste domande. In altre parole, la legge di *Dt* 21,22-23 non vuole stipulare il tipo di morte da infliggere o se occorra appendere il cadavere dopo la morte del condannato, ma essa vuole regolare ciò che è da fare col cadavere *post mortem*. E tale finalità si legge nel v. 23.

L'esegeta non manca di mettere il dito su un punto debole del ragionamento di Emil Puech, che quest'ultimo non sembra avere notato. Infatti se l'apodosi inizia al v. 22b (ותלית), e di conseguenza se tutta la legge si trova già formulata nel v. 22, si giunge ad una conclusione del tutto inverosimile: chiunque[31], accusato di un peccato degno di morte, sarebbe inevitabilmente appeso sul legno (come supplizio o come esposizione del cadavere). Ma «*aucun autre texte biblique ne vient appuyer une telle interprétation généralisante*»[32].

Ora proprio la formulazione generica della protasi che parla di un peccato degno di morte senza precisare di quale peccato si tratta, lascia intendere che l'interesse della sentenza non porta sul tipo di morte da eseguire corrispondente ad un peccato specifico, ma, come scrive M. Rose, «*la loi règle la procédure à suivre après l'exécution de la sentence de mort*». Egli prosegue: «*toute la partie*

28) M. Rose, *Le cadavre du* pendu, cit., p. 19.
29) *Ibid*., p. 21.
30) M. Rose evita di parlare di crocifissione che non appare nella Bibbia come «une spécificité israélite» (p. 20). Anche nella LXX, il verbo tipico per una crocifissione, σταυροῦν, è praticamente un *hapax* nella Bibbia; si legge soltanto in *Est*. 7, 9 come traduzione dell'ebraico תלה (ripreso in *Est*.[greco] 8,13); ma il versetto successivo (*Est*. 7,10) ritorna alla traduzione più letterale di תלה e cioè κρεμάννῦμι ("appendere").
31) Vedi l'iniziale formulazione generica della protasi.
32) M. Rose, *Le cadavre du* pendu, cit., p. 16.

introductive de la loi sert seulement à bien préciser le cas juridique: le supplicié n'est pas la victime d'un lynchage, mais tout s'est passé dans les règles: crime – sentence de mort – exécution»[33].

Occorre logicamente attribuire un'altra funzione al secondo *waw*, che Emil Puech considera come un *waw* d'apodosi; farne un *waw* esplicativo, di modo che l'ultimo verbo del v. 22 faccia parte della protasi[34], e l'apodosi incominci al v. 23[35].

Lo conferma anche la forma grammaticale dell'apodosi che inizia con il verbo all'imperfetto, mentre l'ultimo verbo della protasi è da capire come un perfetto consecutivo, quindi legato nel suo significato temporale alla forma verbale che precede.

Insomma la legge di *Dt* 21,22-23 s'interessa non al tipo di morte da infliggere, ma vuole regolare la sorte del cadavere di un appeso sul legno: non deve rimanere appeso durante la notte.

Nell'ultima parte dello studio[36], Martin Rose porta la sua attenzione all'interpretazione del v. 23, che appare essere una composizione piuttosto complessa, poiché oltre l'apodosi vera e propria vi troviamo due proposizioni introdotte con כִּי, e alla fine una coordinata introdotta con il *waw*.

Il primo כִּי fornisce una precisazione[37]: cosa fare col cadavere una volta tolto dal legno. E viene detto: è assolutamente richiesto di seppellirlo. L'insistenza sul dovere di seppellire è data dalla "figura etimologica"[38]. Nel contesto della legislazione deuteronomica nel quale si trova inserita la legge, questa precisazione mette in luce un aspetto umanitario: il rispetto per il cadavere, comunque sia la gravità del crimine.

Un secondo כִּי introduce la motivazione: «poiché maledizione di Dio l'appeso». Martin Rose osserva che il testo scrive "maledizione di Dio" (אלהים) e non "maledizione di JHWH" (יהוה). Ora, nel Deuteronomio, Dio è sempre chiamato col nome JHWH[39]. L'esegeta vi scopre un elemento arcaico, vestigio di una credenza animista, pur sempre presente nel popolo: la paura che lo spirito dell'appeso potesse dare fastidio ai vivi; era la credenza che non togliere l'appeso dal legno potesse infrangere un tabù fondamentale, rompere la norma imposta dalla divinità all'umanità. Se così è, occorre dare a "Dio" il senso generale di "divinità", capire il genitivo "maledizione di Dio" come un genitivo oggettivo, e infine interpretare la parola "maledizione" alla luce della sua radice ebraica קלל: "leggero, di poco peso, di poco valore". Insomma l'espressione "maledizione di Dio" in origine significava: non dare il peso, cioè l'onore, necessario alla divinità; lasciare appeso il cadavere è violazione di una norma divina, cosa che giustificherebbe la necessità di seppellirlo.

33) *Ibid*., p. 12.
34) Quindi la traduzione: «sarà messo a morte, cioè tu lo appenderai sul legno».
35) Il passaggio dalla 3° persona alla 2° («sarà messo a morte e tu lo appenderai») non fa difficoltà: appartiene ad uno stile giuridico che trova analogie in testi ittiti del 2° millenario; secondo M. Rose, non sarebbe quindi una combinazione secondaria, tardiva, di due forme giuridiche: cf. M. Rose, *Le cadavre du* pendu, cit., p. 13.
36) *Ibid*., pp. 24-29.
37) Questo primo *ki* ha valore avversativo, quindi si traduce con "ma".
38) Figura etimologica che consiste nella ripetizione dello stesso verbo: l'infinitivo preposto al verbo finito. Traduzione letterale: «seppellire tu seppellirai»; serve a rafforzare l'affermazione.
39) "Dio" si legge come apposizione, per esempio "JHWH, tuo Dio".

Ma la coordinata che chiude il v. 23 applica la regola arcaica alla situazione di Israele: «tu non contaminerai la terra che JHWH tuo Dio ti dà in eredità». La legge mostra che il codice deuteronomico ha saputo integrare la paura ancestrale comune a molti popoli (violare un tabù), nel rapporto d'alleanza che esiste tra JHWH e Israele.

> «*La peur "animiste" que les anciens Israelites ont certainement partagée avec les autres peuples de leur environnement, est ainsi "apprivoisée" (latin: ap-privitiare), "personnalisée", par le fait qu'elle est dès lors intégrée dans le rapport (particulier et exclusif) qui existe entre JHWH et Israel, entre celui qui donne (*נתן*) la terre et celui qui doit prendre la responsabilità pour cette terre (*אַדְמָה*) en tant que don divin*»[40].

Come le altre leggi di *Dt* 21, anche la nostra ha a cuore di salvaguardare la purità della terra che Israele ha ricevuto in dono da Dio, un tema caro al Deuteronomio. Per Martin Rose, inoltre, non è indifferente che la legge di *Dt* 21,22-23 si trovi proprio nel codice deuteronomico, e non altrove nell'Antico Testamento. Egli scrive così:

> «*rédigé à l'époque de l'expansion de l'empire assyrien, de la montée d'un impérialisme caractérisé par une brutalité qui deviendra proverbiale, le code deutéronomique, lui, rejette cette sauvagerie sans frein et rappelle des normes traditionnelles: même une exécution capitale, même la punition la plus déshonorante, même le pire châtiment qui puisse être infligé à un être humain, ne doit en aucun cas faire oublier le minimum, aussi restreint soit-il, de ce qui est associé à une existence d'homme. L'homme (*אדם*) a le "droit", après la mort, de retourner à la terre (*אַדְמָה*)*»[41].

Secondo il nostro autore, dunque, la legge ha cambiato finalità: non più una reazione protettiva contro la paura "animista", ma una legge per il rispetto della terra intesa come dono di JHWH, che include anche il minimo rispetto per un condannato, anche se colpevole di delitto grave. Una tale finalità può infatti rendere conto del carattere generico della legge che non precisa il peccato in questione, né specifica il tipo di morte, ma s'interessa della sepoltura del cadavere. Certamente, nella storia d'Israele, *Dt* 21,22 e ss. sarà diversamente interpretata, e non si mancherà, all'epoca di Gesù, di applicarla in modo speciale ai crocifissi nel nome della Torah, considerati come esseri respinti da Dio per la gravità del loro peccato contro Israele.

GÉRARD ROSSÉ
Professore ordinario di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
Gerard.rosse@iu-sophia.org

40) M. Rose, *Le cadavre du* pendu, cit., p. 28.
41) *Ibid.* ss.

GRAZIA, DISGRAZIA, FORTUNA E PROVVIDENZA: IL DETERMINISMO DI ABELARDO ALLA PROVA AUTOBIOGRAFICA



In the twelfth century Peter Abelard developed a deterministic theory on the basis of his theological conception of the Trinity. This determinism left no place for chance or randomness in human history. Abelard maintained this at a theoretical level, but how did he understand the dramatic events of his own life? His autobiography, Historia Calamitatum*, with the burning of his books and the condemnation of his thought, and with his illicit love affair with Heloise, was a test case for determinism. It was a test that Abelard not only overcame, but one that opened up a way of understanding the relationship between human freedom and providence, one that can also indicate the role both of evil in creation and of suffering in history.*

di
ALBERTO LO PRESTI

Introduzione

In generale, chiunque affronti il problema del determinismo deve rendere conto, *in primis*, della compatibilità di tale posizione con il libero arbitrio. La domanda di fondo è costante: quale ruolo rimane alla libera volizione umana in una storia prefissata secondo direttrici date? Il profilo politico della questione non può essere eluso, al cospetto dell'odierna affermazione – almeno sul piano teorico – della validità dei principi del liberalismo politico e degli ideali democratici.

Per questo il determinismo è sempre un problema: la sua affermazione necessita di una concezione metafisica della storia, la sua espressione deve tentare il raccordo con il libero arbitrio, le sue argomentazioni sono sottoposte al vaglio critico del mutamento storico.

In tal senso il determinismo di Pietro Abelardo non fa eccezione: è anch'esso un problema, che questo studio cercherà di analizzare. Siamo ovviamente lontani dal dibattito ideologico del mondo moderno, per cui non si troverà nel pensiero abelardiano alcun progetto storico-politico esplicito. In linea con la grande speculazione filosofica del XII secolo, il suo determinismo è collegato ad alcuni contenuti principali, e in particolare alla sua concezione teologica trinitaria. Esso, cioè, è svelato già nelle premesse della *Theologia "Summi boni"*, che scrisse in vista dell'insegnamento ai suoi allievi, con l'obiettivo di esprimere le verità conosciute attraverso la fede con argomenti razionali coerenti, per andare incontro alle necessità dei giovani ai quali insegnava:

> «*qui humanas et philosophicas rationes requirebant et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant, dicentes quidem verborum superfluam esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent*»[1].

È legittimo chiedersi se Abelardo non abbia proiettato, in tale descrizione, alcuni suoi tratti tipici caratteriali – quelli che lo videro protagonista di aspri confronti con i propri maestri – sugli studenti che frequentavano le sue lezioni. Di sicuro, abbiamo potuto apprendere dallo stesso Abelardo che a quel tempo c'erano pure giovani – come Alberico di Reims e Lotulfo di Lombardia, due suoi coetanei che tanta avversità gli procurarono negli anni presso il maestro Anselmo di Laon[2] – insofferenti verso le innovazioni nel metodo didattico e dialettico.

1) Abelardo, *Epistola* I, 24; in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario* (testo latino a fronte), a cura di I. Pagani, UTET, Torino 2004, p. 172 (che riprende con poche correzioni l'edizione J.T. Muckle *Abelard's Letter of Consolation to a Friend (Historia Calamitatum)*, in «Mediaeval Studies», XII, 1950, pp. 163-213); tr. it. p. 173: «cercavano ragionamenti umani e filosofici e reclamavano cose che si potessero comprendere e non semplicemente dire. Essi, infatti, affermavano che era vano pronunciare parole cui non seguisse la comprensione, e che nulla poteva essere creduto se prima non era capito, e che era ridicolo che qualcuno predicasse ad altri ciò che né lui né coloro a cui insegnava potevano comprendere con l'intelletto».

2) Del quale Abelardo, a proposito del "ridicolo" con cui gli studenti giudicano i propri maestri scleroticamente aderenti alla tradizione, disse che «*verborum usum habebat mi-*

L'indagine sul determinismo abelardiano può assumere quale punto di partenza lo stesso dal quale si sviluppa la *Theologia "Summi boni"*[3], cioè il ruolo riconosciuto alla ragione nel processo della creazione:

> «*unde et Moyses, ut supra meminimus, cum in diuersis rerum creationibus faciendis premittit:* Dixit deus*, et ad dictum statim effectum adiungit dicens:* et factum est ita*, cuncta deum condidisse in uerbo, hoc est in sapientia sua ostendit, id est omnia rationabiliter. De quo et alibi psalmista:* Dixiti et facta sunt*, id est ratione cuncta creauit siue ordinauit*»[4].

La creazione è quindi un processo ordinato, scaturito dalla ragione più alta, cioè la sapienza divina. In che misura tale ordine è intelligibile alla ragione umana? Esiste un divario fra Dio e l'uomo, fra il creatore e la creatura, che è costituito tra l'altro proprio dalla linea temporale che dà senso al divenire. In linea con l'insegnamento teologico agostiniano, Abelardo affronta l'unicità di Dio nelle tre persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in un quadro teorico nel quale fra le sostanze divine c'è coeternità:

> «*multa quoque alia sunt prophetarum loca ex quibus aperte trinitas discretio traditur. Generationem quidem filii eternam ex patre ipse Dauid aperte docuit ubi personam filii introducit loquentis sic:* Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam *etc. Tale est autem quod ait* ego hodie genui te*, ac si diceret: eternaliter ex ipsa mea substantia es. Nam quia in*

rabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum», per cui Anselmo era come colui che «*cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat*» (*ibid.*, 8, p. 122 e 124; tr. it. p. 123 e 125: «aveva meravigliosa capacità di usare le parole, ma intelligenza trascurabile e priva di capacità di ragionamento», «accendeva un fuoco, ma riempiva la sua casa di fumo, non le dava luce»). Ricordiamo che, già da allievo di Guglielmo di Champeaux, Abelardo aveva manifestato l'insofferenza verso un modo di trasmettere la conoscenza incurante del piano razionale di organizzazione del discorso (parr. 3 ss.).

3) L'edizione utilizzata per le citazioni della *Theologia "Summi boni"* è quella curata da M. Rossini: Abelardo, *Teologia del sommo bene*, Bompiani, Milano 2003, con testo latino a fronte, la quale si basa prevalentemente sull'edizione critica di C.J. Mews, *Theologia "Summi boni"*, in Petri Abaelardi, *Opera theologica*, cura et studio E.E. Buytaert, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (*CCCM*), Brepols, Turnhout 1987, pp. 39-201, e sull'edizione critica curata da H. Ostlender, *Theologia "Summi boni"*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 35.2-3, 1939. Per questa e per le successive note della *"Summi boni"*, le citazioni dei testi in lingua latina e le relative traduzioni italiane sono tratte dunque dallo stesso volume.

4) Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 15. Tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 56-57: «perciò Mosè, come abbiamo già ricordato, fa precedere la narrazione della creazione delle diverse cose dall'espressione "Dio disse" (*Gen* 1,3 ss.) e fa seguire il risultato dalle parole: "e così fu fatto" (*Gen* 1,7 ss.). Egli mostra che Dio ha creato tutte le cose nel suo Verbo, cioè nella sua saggezza, quindi razionalmente. A questo proposito in un altro luogo il salmista afferma: "egli disse e le cose furono fatte" (*Sal* 32,9), cioè egli creò e ordinò tutte le cose per mezzo della ragione».

> *eternitate nichil est preteritum aut futurum sed tantummodo presens, idcirco aduerbio temporis presentis pro eternitate usus est dicendo hodie pro "eternaliter"*»[5].

Il passato e il futuro, allora, segnano il creato scandendone il divenire, e indicano il divario fra la conoscenza umana rispetto alla ragione divina, per la quale tutto è sempre presente.

Dunque, la manifestazione del Verbo per Abelardo è manifestazione della onnisapienza e onnipotenza divina. La coeternità delle persone divine è associata alla perfetta razionalità, al supremo ordine del creato.

La fonte principale della concezione abelardiana è, in questo frangente, Platone. D'altronde, l'azione salvifica di Dio implica un'idea di rivelazione diffusiva, in grado cioè di raggiungere anche il pensiero di coloro che, alla ricerca della verità, non appartengono tuttavia alla tradizione cristiana. Osserva Tullio Gregory che Abelardo cita Platone non perché aderisce semplicemente al suo programma idealista, ma perché: «*au contraire, c'est la conception précise d'un mode particulier de l'économie du salut, une idée de la révélation qui s'étend des Juifs aux Gentils et qui dispose les uns comme les autres à accueillir le verbe évangélique*»[6]. Dunque, l'esercizio di Abelardo di procedere con minuziosità a verificare la concordanza delle fonti ermeneutiche non risponde semplicemente ad un'esigenza analitica, ma vuole palesare un dato irrinunciabile della stessa teologia cristiana: nell'economia della salvezza è contenuto un messaggio disponibile a tutti, e

> «*prophètes et philosophes sont les instruments qui préparent l'avènement du Seigneur: la signification de leurs enseignements peut avoir échappé aux auteurs mêmes, auxquels elle n'était pas destinée* […] *mais dans le temps de la grâce cette signification devient manifeste*»[7].

Si tratta di un problema cruciale per la complessiva riflessione teologica abelardiana. L'uso della ragione è disponibile a qualsiasi uomo, e se è possibile penetrare nella verità della Trinità con la ragione, dovremmo necessariamente trovare traccia di essa anche nei pensatori precedenti la venuta del Cristo. D'altra parte, però, questo potrebbe giustificare coloro che non credono necessario il ruolo della

5) *Ibid.*, I, 20; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 59-61: «ci sono anche molti altri passi dei profeti nei quali è chiaramente mostrata la distinzione all'interno della trinità. Davide stesso insegnò chiaramente l'eterna generazione del Figlio dal Padre, facendo parlare in questo modo la persona del Figlio: "Il Signore mi ha detto, tu sei mio figlio, oggi ti ho generato. Domanda e io ti darò le nazioni in eredità" (*Sal* 2,7 ss). Quando afferma: "oggi ti ho generato", è come dicesse: tu sei eternamente dalla mia stessa sostanza. Infatti nell'eternità non vi è passato né futuro, ma tutto è semplicemente presente, per questo l'avverbio che indica il tempo presente è utilizzato per significare l'eternità, dice quindi "oggi" per "eternamente"».

6) T. Gregory, *Abélard et Platon*, in Id., Mundana sapientia. *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura Roma 1992, p. 176 (precedentemente in *Peter Abelard* (Proceedings of the International Conference), Louvain, May 10-12 1971, ed. by E.M. Buytaert, Nijhoff, Leuven-The Hague 1974, pp. 38-64).

7) *Ibid.*, pp. 176-177 (corsivo nel testo).

Chiesa per la redenzione, con la conseguenza di offrire alle sette eretiche del XII secolo una ragione fondamentale della propria esistenza[8]. A soluzione del problema, la teologia abelardiana ha una precisa idea del tempo, che nella fattispecie viene scandito non solo dalle conquiste della ragione speculativa, ma soprattutto dall'azione della grazia:

> «*quam quidem diuina inspiratio et per prophetas iudeis et per philosophos gentibus dignata est reuelare, ut utrumque populum ad cultum unius dei ipsa summi boni perfectio agnita inuitaret, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; et facilius hec fides trinitatis tempore gratie susciperetur ab utroque populo, cum eam a doctoribus quoque antiquis uiderunt esse traditam*»[9].

Ecco dunque un aspetto originale e caratterizzante della teologia abelardiana, la quale non deve condurre a ipotesi storiche più o meno azzardate per rendere conto delle intuizioni cristiane esistenti nella filosofia dei pagani. Alla ragione è dato di poter acquisire qualcosa del mistero della Trinità, e l'azione della grazia è indispensabile per poter accogliere completamente la sua manifestazione divina. J. G. Sikes esprime con parole lucide tale originalità abelardiana:

> «*but how did it happen that these pre-Christian thinkers came to know of so essentially a Christian doctrine as that of the Trinity? One answer to this question was ready at hand, but Abailard refused to take it; Clement of Alexandria had held that both Plato and the Sibyl were familiar with Jewish thought. St Augustine himself had once accepted Clement's theory, but he had later retracted it. Following St Augustine in his final position, Abailard refuses to allow that Plato could either have listened to Jeremiah or have read the Hebrew Scriptures, for when the Greek philosopher visited Egypt, Jeremiah had long been dead and the translation of the Septuagint had not yet been made. Instead, Abailard claims that Plato and other pre-Christian thinkers had grasped the truth, because they used dialectic in the correct manner, and this enabled them to attain through their reasoning to some knowledge of reality*»[10].

Al riguardo John Marenbon è ancora più enfatico, giacché chiama in causa la contiguità dei modelli di civilizzazione pagana e cristiana:

8) Sulle eresie del XII secolo in particolare, si veda G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Donzelli, Roma 1997 (1922[1]) e anche R. Manselli, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1983.

9) Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 5; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 51-53: «l'ispirazione divina si è degnata di rivelarla agli Ebrei per mezzo dei profeti e ai pagani per mezzo dei filosofi, per spingere, attraverso la conoscenza della perfezione del sommo bene, l'uno e l'altro popolo al culto dell'unico Dio, "dal quale, per mezzo del quale" e nel quale "sono tutte le cose" (*1Cor* 8,6), e perché la fede nella trinità, in quanto tramandata dagli antichi dottori, fosse accolta con maggiore facilità da entrambi i popoli nel tempo della grazia».

10) J.G. Sikes, *Peter Abailard*, Cambridge University Press, Cambridge 1932, p. 69.

> «*Abelard's turn to theology coincided with a new and sophisticated understanding by him of Plato and Platonism and the construction of an idealized view of ancient life and thought. The pattern of sacred history and the doctrines of the faith had, for Abelard, to be understood in the light of this golden picture of an onstensibly pagan civilization*»[11].

Possiamo ora tornare al Platone rivisitato da Abelardo in chiave trinitaria. L'ampio spazio concesso dal Maestro Palatino al *Timeo* può trovare ora piena giustificazione. Di più, Abelardo interpreta Platone con gli stessi criteri con cui conduce l'esegesi biblica, giacché

> «*l'analogie, constamment soulignée par Abélard, entre l'exégèse de la page scripturaire et l' exégèse des textes platoniciens est fondée* […] *sur un concept très large de révélation, qui, sans doute, ne peut pas être mesuré sur des définitions théologiques plus tardives*»[12].

Il Platone di Abelardo

> «*testimonia sanctorum patrum pre ceteris gentium philosophis fidei christiane accedens, totius trinitatis summam post prophetas patenter edocuit, ubi uidelicet mentem, quam "noym" uocat, ex deo natam atque ipsi coeternam esse perhibuit, id est filium, quem sapientiam dicimus, ex deo patre eternaliter genitum*»[13].

Più di qualsiasi altro pagano, dice Abelardo, Platone si è avvicinato alla conoscenza della Trinità, presentata in termini di coeternità delle persone divine. Infatti egli: «*nec spiritus sancti personam pretermisisse uidetur, cum animam mundi esse astruxerit terciam a deo et noy personam*»[14].

La nozione platonica estratta è quella dell'"anima del mondo"[15], nel contesto dell'*eikôs mythos*[16] del *Timeo*, che Abelardo riconduce alla terza persona della Trinità[17]. Non ci soffermeremo qui sul problema teologico della metafora instaurata,

11) J. Marembon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 95.
12) T. Gregory, *Abélard et Platon*, cit., p. 181.
13) Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 36; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., p. 71: «secondo la testimonianza dei santi padri, più di tutti i filosofi pagani si è avvicinato alla fede cristiana e, dopo i profeti, ha chiaramente insegnato gli aspetti essenziali della trinità, nel punto in cui sostiene che l'intelligenza, che egli chiama nous, è nata da Dio ed è a lui coeterna; cioè che il Figlio, che noi chiamiamo sapienza, è eternamente generato dal Padre».
14) *Ibid.*; tr.it. *Teologia del sommo bene*, cit., p. 73: «egli non sembra aver dimenticato la persona dello Spirito santo, quando sostiene che l'anima del mondo è la terza persona dopo Dio e il *nous*» .
15) Platone, *Timeo*, 34C-37C.
16) Sul "racconto verisimile" del mito del Timeo si veda il commento a cura di F. Ferrari, *I miti di Platone*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006, pp. 309 ss.
17) Come ci ricorda ancora Gregory, tale accostamento non era affatto nuovo nella tradizione cristiana: «*cette identification était repandue, il est vrai, dans la patristique grecque: ainsi Basile de Césarée n'avait pas hésité à transcrire de longs passages des*

e cioè su come possa l'anima del mondo, pensata platonicamente come qualcosa di creato, essere identificata con la persona divina. Abelardo è ben conscio del problema e lo chiama direttamente in causa[18], risolvendolo nel libro III della *Theologia "Summi boni"* (Capitolum IIII: «*Quomodo Plato animam mundi creatam esse intelligit*») attraverso la distinzione fra la natura e la funzione della terza persona divina. Tale distinzione consente ad Abelardo di riconoscere nella funzione dell'"anima" l'azione vivificante delle creature, per mezzo dei doni della sua grazia. Con ciò, in riferimento alla sua funzione nei confronti della creazione, essa ha inizio col tempo.

Il Platone così autorevolmente considerato da Abelardo ci offre il contesto filosofico del suo determinismo:

> «*illud quoque quod ait Plato animam locatam esse a deo in medietate mundi eamque per omnem globum teretis orbis equaliter porrigi, pulchre designat gratiam dei omnibus communiter oblatam, cuncta, prout salubre uel equum est, benigne in hac magna domo sua seu templo disponere*»[19].

La teologia abelardiana è animata, dunque, da una concezione nella quale la grazia del Creatore è intessuta nella stessa natura del creato. In modo indistinto, essa agisce in tutti e in ciascuno, e dispone verso il bene ogni cosa. È questo il punto di partenza del determinismo abelardiano. In più, essa guida l'attenzione verso il riconoscimento dell'azione indiscutibilmente positiva del divenire storico. Ci permette anche di intravedere il percorso originale di tale determinismo. Esso, prima ancora di essere il risultato dell'acquisizione escatologica di un destino del cosmo rivelato (determinismo finalistico), è in realtà frutto della concezione abelardiana della realtà trinitaria.

Ennéades pour caractériser la troisième personne de la Trinité. La patristique latine, de son côté, avait négligé cette assimilation: Augustin, en particulier, en dépit de nombreuses hésitations, considérera toujours l'anima mundi comme une créature, par conséquent étrangère au domaine de la vie divine. Au XIIe siécle, à la suite de la remise en circulation du Timée et de Macrobe dans les écoles, on s'engage à nouveau dans la discussion su le théme de l'âme du monde, identifiée par certains avec la troisième personne de la Trinité. Cette identification, acceptée puis abandonnée par Guillaume de Conches, fut reprise aussi par Théodoric de Chartres, qu'Abélard aurait pu avoir occasion d'écouter, selon un témoignage par ailleurs mis en discussion» (T. Gregory, *Abélard et Platon*, cit., p. 186).

18) Cf. Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 56: «*illud autem in quo non mediocriter errasse Plato et uidetur et dicitur, illud, inquam, quod animam mundi factam esse dicit, hoc est inicium habuisse, cum constet apud omnes uere catholicos tre personas in diuinatate per omnia sibi coequales et coeternas esse, si diligentius attendatur, a ueritate non exorbitat, sicut postmodum ostendemus de processione spiritus disserentes*» (tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 84-85: «ma sembra si possa dire che Platone ha sbagliato gravemente in un punto, quando ha sostenuto che l'anima del mondo fu prodotta, cioè ha avuto inizio, poiché è chiaro a tutti i veri cattolici che le tre persone della divinità sono in tutto coeterne ed uguali. Ad un più attento esame risulta che egli non si allontana dalla verità, come mostreremo più avanti trattando della processione dello Spirito»).

19) *Ibid.*, I, 47; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., pp. 80-81: «Platone afferma che l'anima è stata collocata da Dio nel mezzo del mondo e che si diffonde egualmente nell'intera rotondità del globo terrestre; egli indica così mirabilmente la grazia di Dio che, offerta a tutti congiuntamente, dispone con bontà tutte le cose, secondo l'utile e l'equo, nella sua grande casa o nel suo tempio».

1. Grazie e disgrazie

Abbiamo chiuso l'introduzione con l'immagine, di ispirazione platonica, dell'anima del mondo, che Abelardo traduce cristianamente con la grazia divina. Essa è il principio dell'ordine del creato:

> «*quod uero totum mundum unum animal Plato dicit, maximam concordiam uniuersorum operum dei demonstrat quasi membrorum diuersorum in uno corpore animalis, quibus omnibus una preest anima, singulis tota presens et in diuersis una et eadem operans diuersa. Sic et apostolus, cum unitatem ecclesie demonstrat, eam unum corpus Christi appellat per quosdam nexus et compagines fidei et caritatis ex diuersis fidelibus coniunctum, ita sibi inuicem seruientibus uel administrantibus quasi diuersa membra in uno corpore, ex quibus alterum alterius eget obsequio*»[20].

Dunque l'«armonia di tutte le opere di Dio» è assicurata dall'anima che le governa. In questo frangente Abelardo si sta muovendo lungo il sentiero tracciato dalla trasmissione del *Timeo* nella filosofia medievale, operata dal commento di Calcidio[21]. Nella prospettiva del medio- e neo-platonismo, il *Timeo* commentato da Calcidio interpreta il mito al fine di costruire «*a more organized system, which provided an interpretation and location for figures whose ontological state and reciprocal relations had been left ill-defined in the poetic fabric of the Platonic dialogue*»[22]. Da questa prospettiva ermeneutica emerge quel particolare genere letterario che si svolge come «*a cosmogonic discourse woven out of fables and myths*»[23], la cui superficie (l'*integumentum*) deve essere svelata, per consentire la rivelazione del significato profondo del testo antico[24].

Questo genere letterario trova in Abelardo una delle maggiori espressioni nella cultura medievale[25]. Il Maestro Palatino «*uses the theme of the "wrapping*

20) *Ibid.*, I, 48; tr.it. *Teologia del sommo bene*, cit., p. 81: «Platone sostiene che l'intero mondo è un unico vivente, e in questo modo mostra l'assoluta armonia di tutte le opere di Dio, quasi fossero le diverse membra di un solo corpo vivente, alle quali presiede una sola anima che, nella sua interezza, è presente a ciascuna e opera, unica e identica, cose diverse nei diversi. Allo stesso modo l'Apostolo chiama la Chiesa, mostrandone l'unità, unico corpo di Cristo, formato dalla comunione dei diversi fedeli per mezzo di intrecci e articolazioni propri della fede e della carità: cosicché essi si servono e si amministrano vicendevolmente, come le diverse membra di un unico corpo, ognuna delle quali richiede il rispetto dell'altra».
21) Calcidio poté lavorare solo sulla prima parte del dialogo (17a – 53b), nella quale è rappresentata la cosmogonia platonica.
22) T. Gregory, *The Platonic Inheritance*, in Id., Mundana sapientia*. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, cit., p. 146.
23) *Ibid.*, p. 149.
24) Tale canone ermeneutico – osserva Gregory – rimane inalterato ancora nel ventesimo secolo (*ibid*.).
25) Per ulteriori approfondimenti, oltre al citato articolo di T. Gregory, si possono vedere: E Jeauneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XXIV (1957), pp. 35-100; Id., *Macrobe, source du platonisme chartrain*, in «Studi medievali», serie 3ª, I

(involucrum)*" or "covering* (integumentum)*" to bring into line with the Christian faith the most difficult texts of Plato and Hermes Trismegistus, Vergil and Macrobius*»[26]. Tale intenzione scaturisce dalla consapevolezza teologica che la

> «*revelation operated not only through the prophets but also through men of pagan antiquity, Abelard proposes a reading of the* involucrum *which is laden with typological meanings: myth and metaphorical language become for him a prefiguration of truths which, though unknown to the ancient authors, were destined to be accomplished in the course of time, in the history of salvation; here the "wrapping" is no longer simply a concealment of truths of an intelligible kind, outside time, but a "type", a prophecy*»[27].

Per tale via, Abelardo può costruire la sua teologia operando il continuo rinvio fra la filosofia platonica e l'insegnamento paolino, giacché l'«involucro» è il luogo della corrispondenza fra le opere di Dio e le intuizioni dei filosofi pagani:

> «*huic et inuolucro, de positione scilicet anime in medio mundi locate, hoc est de diuina gratia omnibus communiter oblata, ipsa etiam diuina facta manifeste concordant, cum uidelicet doctrinam suam et uere religionis cultum propagaturus dominus in mundo, Ierusalem, que in medio terre est, elegit*»[28].

La grazia divina opera in modo equanime, la sua azione si estende ovunque, dal centro metaforico del creato si diffonde in tutti gli interstizi della natura e della storia. La concezione della grazia divina, con ciò, non ammette alcun ruolo a variabili come la fortuna, il caso, il fato. Mostreremo qui l'uso particolare – volto alla sottolineatura della loro capziosità – che fa Abelardo di questi concetti estranei alla grazia e alla provvidenza.

Il punto di partenza è costituito dalla stessa esperienza di vita di Abelardo, dalla lettura che il filosofo palatino ha fatto delle proprie drammatiche e intense vicissitudini, giunteci attraverso la *Historia calamitatum*. Scritta probabilmente attorno al 1132, essa ci fornisce un utile strumento di verifica: Abelardo applica la propria concezione determinista quando è chiamato a leggere il senso delle proprie esperienze biografiche?

Un primo dato sicuro: nel presentare i fatti eclatanti che ne hanno segnato la vita, Abelardo non ricorre mai all'idea di caso, e colloca le tortuose vicissitudini

(1960), pp. 3-24; P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, E.J. Brill, Leiden-Cologne 1974.

26) T. Gregory, *The Platonic Inheritance*, cit., p. 150.

27) *Ibid.*

28) Abelardo, *Theologia "Summi boni"*, I, 49; tr. it. *Teologia del sommo bene*, cit., p. 83: «le stesse opere di Dio concordano evidentemente con l'involucro per ciò che concerne la collocazione dell'anima nel centro del mondo, cioè la grazia divina offerta a tutti ugualmente. Infatti il Signore, volendo diffondere nel mondo la sua dottrina e il culto della vera religione, scelse Gerusalemme che è al centro della terra».

capitategli in una struttura della propria storia personale scandita dalla grazia divina.

L'esempio più evidente sono sicuramente le sue considerazioni sulle vicende che lo condussero dal successo alla perdita di credibilità, conclamata dal rogo della sua *Theologia "Summi boni"* imposto dal concilio di Soissons e dalla mutilazione a seguito delle vicende affettive con Eloisa:

> «*cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium divina mihi gratia licet nolenti contulit, ac primo luxuriae deinde superbiae; luxuriae quidem his me privando quibus hanc exercebam, superbiae vero quae mihi ex litterarum maxime scientia nascebatur, iuxta illud Apostoli "scientia inflat", illius libri, quo maxime gloriabar, combustione me humiliando*»[29].

Nulla accade senza ragione, e l'infinita sapienza divina ha permesso e poi corretto quanto avvenuto, per pietà e misericordia. Si osservi come Abelardo non dia lo stesso peso ai due eventi tragici, cioè la distruzione della sua opera teologica e la ferita corporale. Difatti, è ben consapevole che la seconda può trovare giustificazione nel suo comportamento immorale. Nel presentare la successione dei fatti che ebbero come risultato il rogo del suo libro, invece, lo stesso Abelardo ci fa sapere che:

> «*conferebam, cum his quae in corpore passus olim fueram, quanta nunc sustinerem, et omnium hominum me aestimabam miserrimum. Parvam illam ducebam proditionem in comparatione huius iniuriae, et longe amplius famae quam corporis detrimentum plangebam, cum ad illam ex aliqua culpa devenerim, ad hanc me tam patentem violentiam sincera intentio amorque fidei nostrae induxissent, quae me ad scribendum compulerant*»[30].

Sul terreno della presentazione delle sue disgrazie, Abelardo è ben cosciente di quali colpe ha commesso, ha ben presente le ragioni storiche che potrebbero giustificare le sue azioni, ha limpido il sistema di circostanze storiche nel quale sono inserite le sue scelte di vita, al punto che sullo sfondo di questo aspetto della

29) Abelardo, *Epistola I*, 11; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 130-133: «mentre, dunque, ero travagliato tutto dalla superbia e dalla lussuria, la grazia divina mi offrì, pur se contro la mia volontà, una cura per entrambi questi mali, prima per la lussuria, poi per la superbia: della lussuria privandomi di ciò con cui la praticavo; della superbia, che in me nasceva soprattutto dal sapere letterario – secondo le parole dell'Apostolo "il sapere gonfia" – umiliandomi con il rogo del libro del quale sopra ogni altra cosa andavo fiero».
30) *Ibid.*, 32; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 188-189: «paragonavo con le offese che avevo patito un tempo nel corpo, quelle, così grandi, che subivo ora e mi sentivo il più infelice degli uomini. Consideravo poca cosa quel tradimento in confronto con questa ingiustizia, e piangevo molto di più il danno sofferto dalla fama di quello patito dal corpo, giacché a quello ero giunto per una colpa, mentre a questa così palese violenza mi avevano condotto un'intenzione pura e l'amore per la nostra fede, che mi avevano spinto a scrivere».

sua riflessione biografica è possibile riconoscere anche il modello ideale di filosofo/teologo rispetto al quale Abelardo misura la propria inettitudine[31]. Nella struttura complessa della propria storia, egli legge le vicende drammatiche che lo hanno messo in difficoltà come una permissione di Dio, funzionale alla salvezza della sua anima. L'effimero successo, dannoso nelle conseguenze perché gravido di superbia, è da imputare alla fortuna:

> «*post reditum vero magistri nostri ad urbem, quos conflictus disputationum scholares nostri tam cum ipso quam cum discipulis eius habuerint, et quos fortuna eventus in his bellis dederit nostris immo mihi ipsi in eis te quoque res ipsa dudum edocuit*»[32].

E in un altro frangente:

> «*quia igitur scortorum immunditiam semper abhorrebam, et ab accessu et frequentatione nobilium feminarium studii scholaris assiduitate revocabar, nec laicarum conversationem multum noveram, prava mihi, ut dicitur, fortuna blandiens commodiorem nacta est occasionem qua me facilius de sublimitatis huius fastigio prosterneret, immo superbissimum nec acceptae gratiae memorem divina pietas humiliatum sibi vendicaret*»[33].

L'impostazione del discorso abelardiano sembra suggerire uno schema ermeneutico nel quale gli eventi positivi sono da imputare alla pietà divina, mentre quelli negativi alla fortuna. In pratica, fortuna e pietà divina sarebbero due forze storiche in opposizione. Ora, non v'è dubbio che l'idea cristiana di Provvidenza non dovrebbe lasciare alcuno spazio a variabili di derivazione pagana, ed esse non dovrebbero essere usate per costruire la causalità storica. Dunque, nel pensiero abelardiano non dovrebbe trovare cittadinanza l'idea di fortuna, legata alla mitologia greca e romana.

Ma allora, in che modo Abelardo usa il concetto di fortuna? Osserviamo ancora che nell'epistolario la fortuna è chiamata in causa in particolari frangenti. Innanzitutto, appare come una forza che perseguita:

31) Cf. I. Pagani, *Introduzione* a *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., p. 26.
32) Abelardo, *Epistola I*, 6; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 120-121: «i fatti stessi hanno mostrato da un pezzo anche a te quanti conflitti di dispute i nostri scolari hanno sostenuto sia con il nostro maestro sia con i suoi discepoli, dopo il suo ritorno nella metropoli, e quali esiti in queste guerre la fortuna ha concesso ai nostri, anzi a me stesso in loro».
33) *Ibid.*, 11; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 132-133: «poiché dunque avevo sempre avuto orrore delle immonde prostitute, e l'impegno costante nell'attività di scuola mi impediva di incontrare e frequentare donne nobili, né mi era molto famigliare la vita delle donne comuni, la *fortuna maligna*, come si dice, allettandomi, trovò un'occasione più opportuna con la quale più facilmente abbattermi dal vertice dell'altezza, o piuttosto la pietà divina per reclamare a sé, umiliato, me superbissimo e immemore della grazia ricevuta» (corsivo mio).

> «*tunc ego nequitiam eorum vehementer exhorrens, utpote qui iam diu tam adversam habuissem fortunam, penitus desperatus, quasi adversum me universus coniurasset mundus, quorumdam consensu fratrum mei miserantium et quorumdam discipulorum nostrorum suffragio nocte latenter aufugi, atque ad terram comitis Theobaldi proximam, ubi antea in cella moratus fueram, abscessi*»[34].

Si tratta dell'episodio culmine che, iniziato con il Concilio di Soissons, ha condotto Abelardo – dopo la condanna e il rogo del libro – a vedersi relegato prima a Saint-Médard di Soissons, e poi nuovamente nell'abbazia di Saint-Denis, da dove fuggirà per insanabili contrasti con l'abate e la comunità dei monaci. Abelardo è ferito nel corpo, nello spirito, nell'intelletto. Ha trascorso umiliazioni cocenti, la sua indole lo porta a intercettare i dissidi lì dove possono scatenarsi, e la disputa su quale fonte della tradizione fosse più attendibile per identificare il patrono di Saint-Denis è emblematica per descrivere la sua disgraziata vita. Abelardo avverte se stesso, come leggiamo nella citazione precedente, in balia della «fortuna avversa».

Una fonte ricorrente del pensiero abelardiano è Lucano, il quale entra nel discorso del Maestro Palatino più volte, alcune delle quali proprio in occasione del ricorso all'idea di fortuna. Nella prima epistola, Abelardo mette in bocca ad Eloisa dei versi che, originariamente, sono propri di Lucano: «*o maxime coniunx! O thalamis indigne meis! Hoc iuris habebat in tantum fortuna caput? Cur impia nupsi, si miserum factura fui? Nunc accipe poenas, sed quas sponte luam*»[35].

Ancora, stavolta nella epistola quinta, Abelardo ricorre a Lucano per ribadire a Eloisa qual è il vizio che la fortuna arreca, e come ci si debba compiacere di averla perduta:

> «*dole in tam innocentem tantae crudelitatis perpetratam iniquitatem, non iustam in me aequitatis vindictam, immo gratiam, ut dictum est, in utrosque summam. Iniqua enim es, si aequitatem non amas, et iniquissima, si voluntati, immo tantae gratiae Dei scienter es adversa. Plange tuum reparatorem, non corruptorem, redemptorem, non scortatorem, pro te mortuum Dominum, non viventem servum, immo nunc primum de morte vere liberatum. Cave, obsecro, ne quod dixit Pompeius maerenti Cornealiae tibi improperetur turpissime: "Vivit post proelia Magnus! Sed fortuna perit. Quod defles, illud amasti"*»[36].

34) *Ibid.*, 35; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 194-195: «profondamente inorridito per la loro perfidia, in preda alla più profonda disperazione, come uno che da lungo tempo è provato da tanta sfortuna, e nella convinzione che il mondo intero congiurasse contro di me, una notte fuggii di nascosto, con il consenso di alcuni confratelli, che avevano di me compassione, e con l'aiuto di alcuni miei discepoli; mi rifugiai nel vicino territorio del conte Teobaldo, ove in precedenza avevo dimorato in cella».

35) *Ibid.*, 21; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 164-165: «o augusto sposo, immeritevole della sventura di queste nozze, la Fortuna ha un tale potere su un capo tanto nobile! Perché ti ho sposato, empia, destinata a renderti infelice? Ora infliggimi la pena, che chiedo spontaneamente di espiare». La fonte lucana: M.A. Lucano, *Bellum civile*, VIII, 94-98.

36) Abelardo, *Epistola V*, 22; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 322-325: «prova dolore per l'ingiustizia tanto crudele perpetrata verso un tale innocente, non la

In nota a questo brano, Ileana Pagani articola una riflessione volta a mostrare il sottile ammonimento indirizzato ad Eloisa che potrebbe ricavarsi dall'uso della fonte lucana operata da Abelardo. Se dal terreno morale nella quale la Pagani colloca il brano commentato passiamo al livello dell'eziologia storiografica, siamo in grado di giungere a una conclusione decisiva per il nostro discorso. Ma procediamo con ordine, iniziando col recupero completo del contesto lucano di riferimento.

Ci troviamo nell'ottavo libro della Farsalia, e Pompeo sta vivendo il triste epilogo della sua avventura umana. È un uomo che dalle sommità della vita pubblica è precipitato nelle condizioni umilianti di chi preferisce schivare chiunque per evitare l'onta che grava sugli sconfitti dalla storia. Ma è proprio la dea Fortuna che pare accanirsi contro Pompeo, e bilanciare la benevolenza che gli ha accordato in precedenza, con una spietatezza che non riduce a Pompeo le occasioni per rinnovare il senso di smarrimento. Lucano lascia al mesto Pompeo la considerazione che «*nisi summa dies cum fine bonorum adfuit et celeri praevertit tristia leto, dedecori est fortuna prior*»[37]. In pratica, la fortuna è una forza storica che accorda i suoi favori, ma colui che ne beneficia dovrebbe avere la consapevolezza che essa scandisce il tempo del vantaggio con spietatezza, al punto che sarebbe altresì conveniente lasciarsi morire quando la fortuna abbia completato il proprio favore. In un certo senso, il patto con la fortuna è quello che ratifica lo scambio della vita col favore temporaneo. E difatti, Lucano conclude così: «*Quisquamne secundis tradere se fatis audet nisi morte parata?*»[38].

Tuttavia è in questo capovolgersi della situazione fortunata che si può riconoscere la gloria della virtù e l'amore sincero. L'analogia della situazione che vede Pompeo e Cornelia piangere e confortarsi come Abelardo ed Eloisa nell'epistolario è sospinta al livello più ampio. Il Pompeo/Abelardo privato della fama/virilità può consentire alla Cornelia/Eloisa di amare disinteressatamente l'uomo e il suo destino/disegno, non i titoli, le onoreficenze, o la virilità. Disperarsi per la fortuna avversa, dunque, è dimostrazione che non era vero amore, quello vissuto in precedenza, quando tutto era manifestazione della gloria riconosciuta e del successo personale, ma egoistico interesse alla passione generata dalla fama e dalla lussuria[39]. Ma se

giusta ed equa punizione esercitata su di me, anzi, come ho detto, la somma grazia esercitata su entrambi. Sei ingiusta, infatti, se non ami la giustizia, ed estremamente ingiusta se consapevolmente ti opponi alla volontà, anzi alla grazia così grande, di Dio. Piangi il tuo riparatore non il tuo corruttore, il redentore, non il seduttore, il signore morto per te, non il servo che vive ancora, anzi che solo ora è stato veramente liberato dalla morte. Bada, ti scongiuro, che non ti venga rimproverato in maniera particolarmente vergognosa ciò che disse Pompeo a Cornelia piegata dal dolore: "Pompeo sopravvive alla battaglia, ma la fortuna è perita. Ciò che piangi, quello amavi" » (cf. M.A. Lucano, *Bellum civile*, cit., VIII, vv. 65 ss., passim).

37) Cf. M.A. Lucano, *Bellum civile*, cit., VIII, 29-31; tr. it. *La guerra civile*, UTET, Torino 2006, p. 399: «se l'ultimo giorno non sopraggiunge insieme con la fine della fortuna e non previene, con una morte rapida, il sopravvenire della sventura, il successo di prima si trasforma in disonore».

38) *Ibid.*; tr. it.: «chi mai ha il coraggio di affidarsi alla sorte favorevole, se non è preparato a morire?».

39) Cf. M.A. Lucano, *Bellum civile*, VIII, 83-85: «*tu nulla tulisti bello damna meo: vivit post proelia Magnus, sed Fortuna perit: quod defles, illud amasti*»; tr. it. *La guerra civile*,

usciamo dal piano morale per avventurarci in quello della ricerca del senso storico dei fatti accaduti, osserviamo che tanto il Pompeo di Lucano quanto Abelardo sembrano dire a Cornelia e a Eloisa che la fortuna costituiva un bene illusorio, provvisorio, e che il riscatto è possibile nella misura in cui l'uomo coinvolto nel dramma è capace di elevare se stesso dalla condizione dei beni effimeri a quelli assoluti. Cioè, recuperando pienamente il discorso abelardiano, esiste una storia delle apparenze e una autenticamente rivolta al compiersi del disegno di salvezza divina sull'uomo. Alla prima colleghiamo l'idea di fortuna.

La fortuna, dunque, è una forza storica ingannevole, vana, mistificatoria. Di più, essa è invocata dallo stolto, incapace di leggere nella storia l'articolarsi del piano di salvezza della misericordia divina. Abelardo esprime con somma precisione tale concetto nel *Carmen in Astralabium*:

> «*cum quidam casu dicant contingere cuncta,/ Cuncta tamen constat disposuisse Deum./ Si qua neges ex arbitrio contingere nostro,/ Arbitrio fuerit liberiore Dei./ Nil igitur temere fierit temere reputabis,/ Cum praetest cuncta summa Dei ratio./ Quidquid contingerit justo non provocat iram;/ Disponente Deo scit bene cuncta geri./ Non est perfectus quisquis meditatur in ullo/ Quod minime dubitat disposuisse Deum./ Fortuitu qui cuncta geri tantummodo credit/ Non miror casus cum male fert aliquos./ Justus pressura se consolatur in omni/ Quod meditatur et hanc disposuisse Deum*»[40].

Tutto è disposto da Dio, la sua mente domina ogni cosa. Il nostro libero arbitrio, rapportato alla sua massima libertà, trova il primo significato nel riconoscersi in tale storia virtuosa. Al punto che il giusto che ha colto il disegno di Dio sul creato non si lascerà mai abbandonare all'ira, o al rammarico, per quanto gli

cit., pp. 400-401: «tu non hai subito alcuna conseguenza negativa dalla mia guerra: il Grande sopravvive alla lotta, anche se la Fortuna ha dovuto soccombere: se tu piangi per causa sua, significa che amavi soltanto lei». Lo stesso in Abelardo è il già citato: «*plange tuum reparatorem, non corruptorem, redemptorem, non scortatorem, pro te mortuum Dominum, non viventem servum, immo nunc primum de morte vere liberatum. Cave, obsecro, ne quod dixit Pompeius maerenti Cornealiae tibi improperetur turpissime: "Vivit post proelia Magnus! Sed fortuna perit. Quod defles, illud amasti"*» (Abelardo, *Epistola V*, 22).

40) *Petri Abeaelardi carmen ad Astralabium filium*, 845-858, tr. it. P. Abelardo, *Insegnamenti al figlio* (a cura di G. Ballanti), Armando, Roma 1985, pp. 131-132: «benché alcuni dicano che tutto succede per caso è invece chiaro che tutto fu predisposto da Dio. Se poi neghi che alcune cose accadono per nostro (libero) arbitrio, allora tutto accade per l'ancor più libero arbitrio di Dio. Dunque non credere a caso che nulla succeda per caso perché la mente suprema di Dio domina tutte le cose. Nulla di ciò che capita al giusto provoca la sua ira; poiché è Dio che lo vuole, sa sopportare tutto. (Mentre) non è perfetto chi si cruccia per qualche cosa, perché dubita almeno un poco che l'abbia predisposta Dio. Né mi stupisco se chi ritiene che tutto accade solo per caso sopporti poi male alcuni casi. L'uomo giusto nella sventura si consola perché crede che Dio abbia voluto anche questa». L'edizione utilizzata riporta in appendice il testo latino: questo citato è a p. 170, e riprende l'edizione curata da B. Hauréau, *Carmen (Monitum) ad Astralabium, Le poeme adresse par Abelard á son fils Astralabe*, in «Notices et extraits des manuscripts de la Bibliotheque Nationale», 34, 2, pp. 135-187.

accade, giacché è capace di leggere la misericordia divina in ogni evento. La vera schiavitù, sembra dire Abelardo, è nell'essere succubi di forze e cose estranee al bene, dunque non riconducibili alla mente di Dio, come – potremmo aggiungere qui – la Fortuna. In tal senso, si potrebbe quasi dire – parafrasando i versi coordinati di Lucano e Abelardo – che quello che il giusto riconosce essere nel disegno di Dio, lo stolto lo imputa alla fortuna buona o cattiva, ed è incapace di uscire dal margine della sofferenza che tale sudditanza gli produce.

2. Il disegno provvidenziale

Cosa c'è in gioco sullo sfondo del discorso abelardiano sulla fortuna? L'idea fondamentale di come possano spiegarsi il male e la sofferenza nella storia. Nella trama sottile ed estesa dell'universo storico, la grazia divina agisce con certezza propugnata dalla fede e confermata dalla più alta filosofia. Colui che è incapace di leggere nello spartito del creato le note orchestrate dal Dio Creatore, non può che chiamare in causa agenti illusori come la Fortuna. In realtà, tutto è nel disegno di Dio (*divina dispositio*):

> «*et quoniam omnia divina dispositione geruntur, in hoc se saltem quisque fidelium in omni pressura consoletur, quod nihil inordinate fieri umquam summa Dei bonitas permittit, et quod, quaecumque perverse fiunt, optimo fine ipse terminat. Unde et ei de omnibus recte dicitur: "Fiat voluntas tua"*»[41].

Il determinismo di Abelardo, allora, ammette la storia umana come il dato sul quale nulla agisce se non la *divina dispositio*, con tutto il suo complesso intreccio di eventi positivi o negativi, che colpiscono indifferentemente chiunque. Quanto invece dipende da noi è la capacità di leggere tale disegno di Dio sulle creature. Questo, ovviamente, fa riferimento alla professione di fede. Il determinismo abelardiano, allora, non è solo un modo per descrivere il divenire delle società umane. Non si tratta solo di rendere conto del mutamento storico-sociale. Il suo determinismo è esso stesso annuncio della salvezza, espressione di fede, garanzia di giustizia. Esso è, in definitiva, al tempo stesso diagnosi e terapia. Immersi nella stessa storia, il soggetto che dispone della fede illuminando la ragione legge la gloria del disegno di Dio sull'uomo, lo stolto che fa conto solo sulle proprie forze naturali ed è incapace di leggere il disegno divino soffre nei meandri di una storia convulsa, minacciosa, nella quale la dea fortuna a volte ci sostiene, a volte gira le spalle.

Nel salutare l'interlocutore della prima epistola, Abelardo lancia l'ultima esortazione:

41) Abelardo, *Epistola I*, 56; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 232-233: «e poiché tutto accade secondo il disegno di Dio, ciascun fedele in ogni tribolazione tragga consolazione almeno dal fatto che la somma bontà di Dio non consente che nulla avvenga a caso e che tutto ciò che avviene nel male termina nel migliore dei modi; donde di tutto bisogna giustamente dire a Lui: "Sia fatta la tua volontà"».

> «*quanta denique diligentium Deum illa est ex auctoritate apostolica consolatio, qua dicit: "Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum". Quod diligenter ille sapientium sapientissimus attendebat, cum in Proverbiis diceret: "Non contristabit iustum quidquid ei acciderit". Ex quo manifeste a iustitia eos recedere demonstrat, quicumque pro aliquo sui gravamine his irascuntur quae erga se divina dispensatione geri non dubitant, et se propriae voluntati magis quam divinae subiciunt, et ei quod in verbis sonat: "Fiat voluntas tua", desideriis occultis repugnant, divinae voluntati propriam anteponentes*»[42].

Il giusto, con ciò, è colui che respinge qualsiasi idea estranea alla volontà di Dio interveniente nella storia delle vicende umane. L'epistolario con Eloisa contiene numerose espressioni che traducono l'inspiegabile e doloroso dispiegarsi del disegno divino sull'uomo con categorie che ne illustrano l'infinita bontà.

Ad Eloisa, Abelardo ripete esplicitamente che quanto di doloroso è avvenuto a conseguenza del peccato commesso è da imputare alla misericordia divina:

> «*accipe itaque, soror, accipe, quaeso, patienter quae nobis acciderunt misericorditer. Virga haec est patris, non gladius persecutoris. Percutit pater ut corrigat ne feriat ut occidat. Vulnere mortem praevenit non ingerit; immittit ferrum ut amputet morbum; corpus vulnerat et animam sanat; occidere debuerat et vivificat; immunditiam resecat ut mundum relinquat; punit semel ne puniat semper; patitur unus ex vulnere ut duobus parcatur a morte. Duo in colpa, unus in poena. Id quoque tuae infirmitati naturae divina indulgetur miseratione et quodam modo iuste. Quo enim naturaliter sexu infirmior eras et fortior continentia, poenae minus eras obnoxia*»[43].

42) *Ibid.*, tr. it.: «per coloro che amano Dio quanto grande è, infine, la consolazione che viene dalla testimonianza dell'Apostolo che dice: "Sappiamo che, per coloro che amano Dio, tutto finisce in bene"! Questo meditava con attenzione il più sapiente dei sapienti, quando diceva nei Proverbi: "Qualsiasi cosa accada al giusto non lo rattristerà". Con queste parole dimostra che si allontanano palesemente dalla giustizia coloro i quali, per una qualche molestia patita, si adirano contro ciò che non dubitano sia stato compiuto contro di loro dal disegno divino, e si sottomettono alla propria volontà più che a quella divina, e si oppongono nei loro desideri segreti a ciò che dicono le parole: "Sia fatta la tua volontà", anteponendo alla volontà divina la propria».

43) Abelardo, *Epistola V*, 23; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 324-325: «accetta dunque, o sorella, accetta ti prego con pazienza ciò che ci è accaduto per misericordia. Questa è la verga del padre, non la spada del persecutore. Il padre percuote per correggere, affinché il nemico non ferisca per uccidere. Con la ferita ha prevenuto non dato la morte; affonda il ferro per tagliar via la malattia; ferisce il corpo e guarisce l'anima; avrebbe dovuto uccidere e dà la vita; recide l'impurità per lasciare puro; punisce una volta per non punire sempre. Uno soffre per la ferita perché a entrambi sia risparmiata la morte: due siamo stati nella colpa, uno nella punizione; essa è stata risparmiata alla tua natura debole dalla misericordia divina, e in qualche modo giustamente, poiché quanto più eri debole di natura per il tuo sesso e tanto più forte per la tua continenza, tanto meno eri meritevole di punizione».

Il dolore come manifestazione della grazia divina, la quale consente di collegare la sofferenza con il bene superiore intellegibile al giusto, all'uomo di fede. Un dolore necessario, dunque, per il bene stesso delle creature; e come si trattasse di una cura che, infliggendo dolore, conduce alla sanità, nella quarta epistola Eloisa esclama: «*omne inevitabile, quod, cum acciderit, moerorem maximum secum inferet, ut subito veniat, optandum est, ne timore inutili diu ante cruciet, cui nulla succurri providentia potest*»[44].

In altre parti dell'epistolario, possiamo riconoscere altre espressioni nelle quali l'azione della provvidenza pare assumere un tratto divino particolare. La grazia divina è da intendersi come Spirito Santo[45]; lo sguardo della misericordia divina si esprime come provvidenza[46], e la mano di Dio colpì con veemenza Abelardo quando – tormentato dai pericoli della ribellione dei confratelli a Saint Gildas – cadde da cavallo e si ruppe una clavicola[47].

In definitiva, le argomentazioni teologiche e filosofiche che sostengono la concezione determinista di Abelardo non sono solo il risultato del suo sforzo intellettuale, ma frutto maturo della sua stessa travagliata vita. Il terreno è ormai preparato per l'esposizione di un altro fondamentale pilastro della filosofia abelardiana: la provvidenza in relazione al libero arbitrio, di cui parleremo in un prossimo scritto.

ALBERTO LO PRESTI
Professore di Storia delle dottrine politiche presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma e di Teoria politica presso l'Istituto Universitario Sophia
alberto.lopresti@tin.it

44) Eloisa, *Epistola IV*, 3; tr. it. in *Abelardo ed Eloisa. Epistolario*, cit., pp. 272-273: «gli eventi inevitabili, che, quando accadono, portano con sé un estremo dolore, è augurabile che avvengano all'improvviso, affinché non tormentino a lungo con un timore inutile, a cui nessuna provvidenza può portare rimedio». Anche in questo frangente, la fonte è Lucano e il motivo dell'imperturbabilità è di estrazione tipicamente stoica.
45) Cf. Abelardo, *Epistola I*, 40.
46) *Ibid.*, 47.
47) *Ibid.*, 54.



MICHELE PELLEGRINO, PRESBITERO E STUDIOSO

di
PAOLO SINISCALCO

Twenty-five years after his death in Turin on 10 October 2011, a commemoration was held in honour of Michele Pellgrino, eminent scholar, university lecturer, Archbishop of Turin from 1965 to 1977, and cardinal. Among the speakers was the present Archbishop, Cesare Nosiglia, and Livio Maritano, the Emeritus Bishop of Acqui. The talk published here gives an outline of Pellegrino as presbyter and academic. It looks at his life, which often demonstrated tremendous generosity as well as absolute faithfulness to Christ and to other people. Some things come into particular light: the witness of his poverty embraced out of love for others, his renunciation of any personal egoism, with a sensitivity that was ready, following the example of St Augustine (who he knew and loved in a special way) to respond to the needs of the world where he exercised his ministry. The striking thing about him is his integrity in living out his intense intellectual life and his rich experience as a pastor in the Church.

Sophia IV (2012-1) 60-70

La personalità di Michele Pellegrino è lineare, ma molto ricca. La si potrebbe delineare sotto differenti aspetti, che metterebbero in luce una fisionomia spirituale e umana di grande levatura e di grande coerenza. Così mi suggeriscono i ricordi di lui che ho ancora ben vivi: di lui, intorno agli anni '50 docente di Letteratura Cristiana Antica, il cui corso ebbi modo di seguire fin dal primo anno (concluso con il mio primo esame); di lui, intorno agli anni '60 professore ormai affermato anche a livello internazionale, di cui ero diventato assistente; di lui, intorno agli anni '70 quando, arcivescovo di Torino, mi indusse con fermezza ad accettare la nomina a segretario del Consiglio Pastorale, primo laico a ricoprire quella funzione. Tanto si potrebbe dire, ma non voglio seguire il filo dei ricordi.

Vorrei piuttosto, in questa occasione in cui si commemora il venticinquesimo anniversario della morte, portare qualche contributo alla conoscenza della sua figura. Vorrei chiedermi e riflettere quando e in che modo sia scaturita in lui, prete e studioso, l'una e l'altra vocazione, perché non ho dubbi nel dire che anche la scelta dello studio è stata da lui vissuta come una vera e propria vocazione.

La sua vocazione al presbiterato si staglia fin dalla primissima età. Nell'ottobre del 1913, a poco più di 10 anni, entra nel Seminario minore di Fossano, secondo un uso, frequente a quel tempo, riservato ai figli di famiglie modeste come era la sua: il padre era capomastro in un piccolo e povero centro del cuneese. La mamma, che aveva già perduto un primo figlio, dopo appena quattro mesi dalla nascita di Michele, muore per tifo. Egli non ha modo di conoscerla, se non attraverso una fotografia scattata il giorno del matrimonio; eppure ne serba una memoria che appare delicata, affettuosa, struggente.

Lo prova, in una predica che fa parecchi anni dopo, da prete, nella cattedrale di Fossano, ricordando le cure della mamma verso di lui tanto piccolo e fragile da temere per la sua sopravvivenza, l'offerta che ella fa di se stessa al Signore perché lui viva. La morte la coglie, lasciando lui, di quattro mesi, orfano.

Finite le scuole primarie, il padre vorrebbe che iniziasse a lavorare, ma il parroco del paese suggerisce di mandarlo in Seminario insieme ad un compagno di scuola che già doveva andarvi. Comincia così l'itinerario scolastico fino alle scuole superiori, che ben pochi giovani in quell'ambiente rurale riuscivano a frequentare; un itinerario scolastico che gradatamente coincide con quello vocazionale. Fin dalla giovinezza sente forte l'anelito alla santità[1]. A 19 anni supera con facilità l'esame di stato, come privatista presso il liceo statale di Cuneo, e poi compie il passaggio alla teologia.

Nel marzo del 1923 riceve la chiamata alle armi, a quel tempo prescritta anche per i chierici, ed è destinato al distretto militare di Mantova, ove svolge il servizio di impiegato negli uffici ed ove rimarrà fino all'aprile dell'anno successivo. Egli non smette di studiare; anzi allarga il suoi orizzonti, si dedica alla conoscenza dell'inglese e dell'ebraico, approfondisce le conoscenze di letteratura italiana.

Viene a contatto con un mondo spesso volgare e grossolano, che non è quello cordiale e semplice delle campagne cuneesi, non è la vita nascosta e laboriosa

1) Cf. M. Pellegrino, *Diario di quei tredici mesi (marzo 1923-aprile 1924)*, a cura di V. Morero, Editrice Esperienze, Fossano 1996, pp. 73 s.

del Seminario, «ove la vocazione si [era] fatta sentire più viva, ove più ardente [aveva] sentito il desiderio di formazione interiore e di apostolato», e neppure è la vita, quella intima, della famiglia, «ove i propositi buoni [si ritemprano] all'esempio, al desiderio, alle preoccupazioni dei […] cari»[2].

Sono per lui tredici mesi importanti, nei quali misura la sua capacità di resistere al male, di essere costante nelle pratiche di pietà, di esercitare l'apostolato «in mezzo ai [suoi] compagni di sventura»[3], e soprattutto di conoscere meglio se stesso e la via che sarebbe stata la sua. È questo l'unico periodo - per quel che mi consta - in cui si manifesta per lui un'incertezza circa la sua vocazione, incertezza causata non da una crisi morale (egli stesso nota che non aveva alcun rimorso circa il proprio comportamento nei mesi del servizio militare), ma a motivo di un'esigenza di santità, che egli sente di non avere, avvertendo come basti «una colpa, un difetto di alcuni [presbiteri] per paralizzare alle volte il ministero di molti, a gettare il discredito su tutti»[4]. La chiamata alla santità: è questo il punto che ritorna più volte in quei mesi e che lo costringe a una riflessione seria circa l'impegno che sta per prendere e le esigenze rigorose che comporta. Una riflessione che tuttavia lo risolve a terminare il percorso formativo in Seminario[5].

Finiti gli studi, il 19 settembre del 1925 Michele Pellegrino è ordinato prete da Mons. Quirico Travaini, vescovo di Fossano. Ha 22 anni, e per la sua giovane età è necessario chiedere al Papa una dispensa. Il 23 settembre celebra la sua prima messa a Roata Chiusani, suo paese natale.

Se la vocazione presbiterale trovava il proprio coronamento nell'ordinazione, ancora lungo doveva essere l'itinerario che lo avrebbe portato alla definizione della sua vocazione di studioso. Già prima di terminare gli studi in teologia, egli aveva espresso il desiderio di proseguire gli studi iscrivendosi alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano; un desiderio assecondato dal suo vescovo. Nell'autunno del 1925 Pellegrino approda a Milano: solo quattro anni scarsi erano passati da quando l'Università Cattolica aveva iniziato la propria attività. Essa avrebbe costituito un'altra fondamentale tappa della sua formazione non solo scientifica e culturale, ma anche spirituale. Soprattutto le personalità che incontra plasmano in profondità la sua fisionomia, e lo orientano definitivamente nel campo di ricerca che sarebbe stato il suo.

Il circolo in cui entra è ristretto e familiare; egli è uno dei 21 studenti del primo anno di Lettere. Complessivamente, nel 1925 gli studenti sono in tutto 240, calcolando anche gli iscritti alla seconda Facoltà esistente, quella di Giurisprudenza.

Il contatto con i docenti è immediato e costante. Una figura spicca tra le altre: quella di Francesco Olgiati, che tiene la cattedra di *Metafisica*, il quale diviene per lui una figura di riferimento, essendo per parecchi anni suo direttore spirituale. Da lui sembra cogliere due suggerimenti. Il primo consiste nel non perdere mai di

2) *Ibid*., pp. 45 ss.
3) *Ibid.*, p. 92.
4) Cf. *ibid.,* pp. 57-60.
5) Cf. *ibid*., p. 132: «ieri sera ho meditato sulla raccomandazione del padre spirituale di ringraziare tanto il Signore per i favori che mi ha concesso nella vita militare. Ho compreso che ne ho veramente motivo».

vista la scala di valori, per cui lo studio non può venire al primo posto in assoluto: accanto alla formazione specialistica e all'attività speculativa non può e non deve mancare la tensione verso la sapienza del cuore, che vuol dire attenzione verso i prossimi, rapporti interpersonali, adesione ad iniziative utili e, per un prete, esercizio della pratica del ministero nelle forme varie che anche le circostanze suggeriscono[6]. Il secondo suggerimento non è meno importante del primo e segnerà, come il primo, la sua intera esistenza. Mons Olgiati infatti gli consiglia di coronare i propri studi chiedendo la tesi al prof. Paolo Ubaldi, che ivi insegna *Letteratura cristiana antica*.

L'Ubaldi, salesiano, si era laureato in Teologia presso il Seminario torinese, aveva conseguito la laurea in Lettere nel 1897 e quella in Filosofia nel 1898, presso l'Università di Torino; nel 1909 aveva conseguito la Libera docenza in *Letteratura greca*; nel 1921 aveva vinto il concorso a cattedra di *Letteratura greca*; dal 1922 era docente all'Università di Catania. Nel 1924 chiamato alla *Cattolica*, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, inaugura la prima cattedra di *Letteratura cristiana antica*[7]. Con lui Pellegrino discute la sua tesi sulla poesia di Gregorio di Nazianzo, nel 1929. Nel luglio di quattro anni dopo, nel 1933, consegue una seconda laurea, in filosofia con una tesi su *Il Platonismo di S. Gregorio Nisseno nel Dialogo intorno all'anima e alla resurrezione*. Al maestro, che gli aveva definitivamente chiarito la vocazione di studioso, in un campo ben poco considerato dagli ambienti accademici, rimarrà sempre legato.

Il suo interesse per la disciplina è noto: nelle Facoltà di Lettere si leggevano e si commentavano gli autori classici, ma non si leggevano gli autori cristiani, greci e latini con la necessaria preparazione, non solo letteraria, ma anche storica e teologica. Il che costituiva una grave lacuna e impediva una comprensione del mondo tardo-antico nella sua realtà integrale e complessa.

Vigeva inoltre un pregiudizio (ancora oggi duro a morire, per motivi anche ideologici): i primi secoli della nostra èra venivano considerati come appartenenti a un' epoca di decadenza, epoca del "Basso Impero", come si era soliti definirla, che preludeva a quella epoca di "barbarie" che sarebbe stato l'Alto Medioevo. L'Antichità classica era sopravvalutata rispetto all'Antichità cristiana. Una posizione che derivava da una tradizione che aveva le sue origini nel Rinascimento e che era stata ulteriormente confermata dall'Illuminismo, una tradizione "acristiana" e talvolta dichiaratamente anticristiana, che aveva portato a una separazione della cultura teologica dalla cultura laica in Italia, a differenza di altri paesi europei.

La carriera accademica di Pellegrino, dopo un periodo di intenso lavoro nella Diocesi di Fossano, ha un primo esito allorché nel 1938 riceve l'incarico di lettore di *Lingua latina* dall'Ateneo torinese. Nel gennaio del 1940 consegue la Libera docenza in *Letteratura cristiana antica.*

6) Già nel suo *Diario* giovanile, citato (cf. pp. 135 ss.), aveva espresso un giudizio assai netto verso un chierico che era con lui in caserma e che tutto sacrificava, ogni rapporto, ogni contatto, ogni iniziativa allo studio che, secondo lui, doveva continuare.

7) Sulle vicende accademiche e sui meriti scientifici di Paolo Ubaldi, cf. Luigi F. Pizzolato, *La letteratura cristiana antica nell'Università Cattolica di Milano: alle origini*, in *La letteratura cristiana antica nell'Università italiana. Il dibattito e l'insegnamento*, a cura di M.P. Ciccarese, Nardini Editore, Firenze 1998, pp. 69-123.

A fine guerra, la Facoltà torinese propone l'istituzione della cattedra di ordinario in *Letteratura cristiana antica*. Il prof. Rostagni, che insegnava *Letteratura latina*, docente di larghe vedute ancorché di diversa prospettiva culturale e religiosa, è il primo firmatario della mozione ed è ancora lui, dopo la riuscita di Pellegrino nel concorso nazionale, a presiedere il Consiglio di Facoltà che all'unanimità - 13 voti favorevoli su 13 (allora, in Italia, in ogni Facoltà gli ordinari erano molto pochi rispetto ad oggi!) - chiama Pellegrino a ricoprire la cattedra di *Letteratura cristiana antica*, la prima nelle Università statali in Italia, nell'ottobre del 1948[8].

Gli anni '50 sono quelli nei quali egli fa seguire a ogni corso accademico voluminose dispense, che provano il rigore e il metodo austero con cui affronta gli argomenti durante le lezioni; ma sono i medesimi anni nei quali al termine dell'anno propone liberamente, agli studenti che lo hanno seguito, una giornata di riflessione, tenuta in montagna, spesso nelle "sue valli", quelle del cuneese: la sostanza è la medesima di quella trattata durante il corso universitario, ma colta in una dimensione esistenziale e religiosa. Sono i medesimi anni nei quali egli decide di partecipare ai "Congressi internazionali di Studi patristici", che, a cominciare dall'agosto del 1951 sono destinati a tenersi ogni quattro anni ad Oxford: una nobile sede, che diviene punto di incontro privilegiato per comunicare i risultati del proprio lavoro e, ancor prima, per conoscere personalmente o per ritrovare colleghi provenienti da tutto il mondo e confrontarsi con loro. Congressi che, d'altra parte, danno occasione di sviluppare un confronto e un dialogo ecumenico, oltre che scientifico, tra i partecipanti appartenenti a varie confessioni cristiane - anglicani, luterani, ortodossi, riformati, cattolici - secondo l'intenzione stessa di chi ne è stato il promotore e l'infaticabile organizzatore, il Rev. F.L. Cross, anglicano.

È proprio in uno dei Congressi patristici oxoniensi che Pellegrino, prete cattolico, ha l'invito di predicare in una chiesa anglicana: in quella occasione si appella ai Padri antichi quali testimoni di un'unità cristiana da ritrovare e da perseguire con costanza e reciproca pazienza.

Se si volesse compendiare in breve il percorso di studi e pubblicazioni compiuto da Michele Pellegrino in oltre venti anni di intensa attività scientifica, si potrebbero indicare alcune grandi linee di fondo. I rapporti dei Padri con la Sacra Scrittura, e quindi con la loro opera esegetica davvero imponente; il confronto tra la letteratura cristiana antica e le letterature classiche, e quindi il delinearsi di una cultura ispirata dal cristianesimo; il carattere dell'apologetica più antica; lo sviluppo di una teologia del martirio: sono temi sui quali si è esercitata l'intelligenza filologica, letteraria e storica di Michele Pellegrino. Entro queste grandi linee si colloca, come è naturale, una serie nutrita di argomenti collegati[9]. Ma sarebbe una

8) Per un più ampio quadro delle vicende che portarono all'istituzione della cattedra a Torino, cf. C. Mazzucco, *La prima cattedra di Letteratura cristiana antica nell'Università di Stato*, in Aa. Vv., *La letteratura cristiana antica nell'Università italiana*, cit., pp. 125-176.

9) Per questa breve e certo manchevole sintesi delle tematiche a cui Michele Pellegrino ha prestato attenzione, cf., tra l'altro, la *Presentazione* della miscellanea a lui offerta, intitolata *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele* Pellegrino, Bottega d'Erasmo, Torino 1975, pp. VI-VII, e il fascicolo della «Rivista di storia e letteratura religiosa» 23, 1987, pp. 361-433, con gli articoli di F. Bolgiani (*M. P. e l'apologetica cristiana antica*); E. Corsini (*M. P. e la poesia cristiana antica*); E. Gallicet (*M. P. studioso di Sant'Agostino*); P.

grave lacuna dimenticare la sua "passione" per il vescovo di Ippona, S. Agostino, sul quale ha lasciato pagine di grande profondità e luce. Egli ha davvero intrattenuto un vero colloquio con l'autore africano; un colloquio che, cominciato da prete e da studioso, ha continuato da pastore e vescovo. Non è un caso che un laico, eminente suo collega di Facoltà, filosofo e storico della filosofia, segnalato rappresentante italiano di quell'esistenzialismo che è stato definito "positivo", Nicola Abbagnano in un elzeviro del quotidiano a diffusione nazionale *La Stampa* abbia paragonato la vicenda di lui, Arcivescovo eletto, a quella di Agostino.

E proprio S. Agostino penso lo abbia confortato nel momento certamente difficile nel quale è stato chiamato da Paolo VI ad essere arcivescovo di una diocesi italiana in tempi tormentati ed inquieti, negli anni '60 e '70 dello scorso secolo[10] (perché senza dubbio fu un grande sacrificio quello suo, di rinunciare alla cattedra universitaria, che in vero non lasciò nel 1965, ma dopo qualche anno, continuando nel frattempo ad essere presente in Università).

Una piccola opera, poco conosciuta, può condurci lungo questo suo cammino: un'opera a suo modo esemplare, in particolare per l'argomento di cui stiamo parlando, che ha per titolo *Verus sacerdos* e per sottotitolo *Il sacerdozio nell'esperienza e nel pensiero di sant'Agostino*[11]. La seconda edizione porta, al termine della *Prefazione-Dedica,* la data del 21 settembre 1965. Il 18 settembre il Papa aveva nominato Michele Pellegrino arcivescovo di Torino, e il 20 dello stesso mese la nomina era stata resa pubblica. Egli raccoglie alcuni articoli pubblicati dal 1962 al 1965 sulla rivista *Seminarium*, edita presso la Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi, nella persuasione che

> «il pensiero e l'opera di sant'Agostino non hanno perduto la loro attualità e che anche il sacerdote di oggi vi può attingere ammaestramenti preziosi che dovranno naturalmente essere interpretati e adattati con una sensibilità pronta a cogliere gli appelli del mondo nel quale si svolge il (suo) ministero»[12].

L'intenzione prima era quella di destinare lo scritto ai preti e ai chierici della sua diocesi originaria, Fossano; ma, nel frattempo la cerchia dei dedicatari - come scrive - si era allargata di molto, fuori di ogni sua previsione e attesa, per un avvenimento che doveva dare una nuova direzione alla sua attività: la nomina appunto ad arcivescovo di Torino. Donde il suo pensiero di offrire il "volumetto" a tutti i

Siniscalco (*Gli studi di M. P. concernenti la biografia e la letteratura sul martirio*); A. Erba (*Bibliografia degli scritti del card. M.P. riguardanti il suo magistero e il suo governo episcopale* [dal 1965 al 1977]). Una bibliografia degli scritti scientifici di M. P. (dal 1932 al 1973), a cura di M. Bellis, è apparsa in *Forma futuri*, cit., pp. XV-XLIV.

10) Cf., a proposito del clima sociale e culturale di Torino negli anni dell'episcopato di M. Pellegrino, *Una città e il suo vescovo*, a cura di F. Bolgiani, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2003.

11) M. Pellegrino, *Verus sacerdos. Il sacerdozio nell'esperienza e nel pensiero di sant'Agostino*, Edizioni Esperienze, Fossano 1965. Lo scritto si annovera in una collana di spiritualità diretta dallo stesso Pellegrino e da Mons. Natale Bussi, allora Rettore del Seminario di Alba.

12) *Ibid*., p. V.

confratelli della Chiesa di San Massimo, in segno di schietta amicizia e quasi indicazione del programma di lavoro che tutti, vescovo, clero e fedeli, sarebbero stati impegnati a realizzare insieme[13].

Ho ricordato questo suo lavoro per il motivo che a me pare indichi e manifesti con singolare chiarezza il passaggio da professore universitario ad arcivescovo e cardinale. Esso è frutto della familiarità con uno dei più grandi scrittori e pastori della cristianità antica e, pur non volendo perseguire lo scopo di un approfondimento critico dei molteplici problemi connessi con il tema, dimostra una straordinaria conoscenza non solo dell'opera, ma ben più, dell'anima di Sant'Agostino, che va di pari passo con un'ammirazione e amore, sensibile e attento, di lui *verus sacerdos.* La migliore testimonianza è fornita dai testi agostiniani, riportati con abbondanza, che provano con evidenza la dimestichezza che aveva Pellegrino, prete e ora vescovo, con l'Ipponate (ricordo ancora un giorno in cui mi disse di avere terminato la lettura dell'intera opera agostiniana che, come si sa, occupa oltre 13 tomi della *Patrologia latina* per migliaia di colonne). Si potrebbe indugiare a lungo sull'argomento, ma non è qui possibile. Basti sottolineare che la sua azione pastorale è ispirata a quella del vescovo così come è stata tratteggiata dai Padri della Chiesa, e in particolare da sant'Agostino. Non vi è dubbio infatti che l'Ipponense sia stato "consigliere delle sue iniziative pastorali - certo - nello spirito del Concilio Vaticano II". Traggo queste ultime parole da una conversazione che Paolo VI ebbe con Jean Guitton. Il Pontefice, infatti, riferendosi a Mons. Pellegrino, appena eletto arcivescovo di Torino, si espresse in termini che ben convengono al tema che sto illustrando:

> «insegnava *Letteratura cristiana antica* all'Università di Torino - osserva Paolo VI - quando dovette, in ubbidienza al Papa, accettare la carica di vescovo di quella città. Nei primi tempi continuò a tenere lezioni ed esami all'Università. Trovo questo fatto esemplare per sottolineare il legame tra pensiero e azione, tra Università e Chiesa, dirò anche tra patristica e il nostro tempo. Monsignor Pellegrino dice che sant'Agostino è il suo maestro; il consigliere delle sue iniziative pastorali nello spirito del Concilio, l'ispiratore dei suoi insegnamenti. E quali? Eccoli: il senso della sintesi che unifica i diversi aspetti del reale in un'unità di trascendenza; l'attenzione accentrata sull'uomo concreto, i suoi problemi, i suoi drammi; il senso della storia, tanto importante nella cultura contemporanea; il senso della Chiesa, considerata come mistero, e la sua realtà esistenziale, senza dimenticare la struttura gerarchica, che sant'Agostino illustra così vivacemente nelle sue controversie con i donatisti; infine il senso dell'interiorità: "non andare fuori, rientra in te!"»[14].

13) Cf. *ibid.*, p. VI.

14) J. Guitton, *Dialoghi con Paolo VI*, Mondadori, Milano 1986, pp. 133 ss. Una citazione questa che già avevo avuto occasione di fare altrove (cf. P. Siniscalco, AA. VV., *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi,* Società Editrice Internazionale, Torino 1992, pp. 63-75 (72 ss.) e che qui ho ripetuta perché mi pare risponda perfettamente al tema, concernente Pellegrino, pastore e patrologo.

Così Paolo VI. I Padri dunque - innanzitutto il vescovo di Ippona, ma non solo lui - sono guida e luce sul cammino pastorale di Michele Pellegrino. Del resto fin dal primo messaggio inviato il 21 settembre 1965 al clero e ai fedeli della Diocesi rievoca la figura di San Massimo, vescovo di Torino all'inizio del V secolo, di cui è successore. E altrettanto fa in quella *Lettera* dal titolo *Camminare insieme. Linee programmatiche per una pastorale della Chiesa torinese*[15], frutto di una ricerca e di una esperienza comunitaria sofferta, ma certamente positiva[16].

Ero allora, come ho accennato, segretario del Consiglio Pastorale, che era nato, per volere dell'Arcivescovo, nel novembre del 1970. Ricordo l'avvio della ricerca scaturito da un progetto a lungo dibattuto e approvato da Padre Pellegrino nel giugno del 1970. Ricordo la costituzione dei gruppi, formati da tutte le componenti della Chiesa torinese con prevalenza di giovani e di adulti di media età. Ricordo l'impegno e la passione di quei 107 gruppi, che avevano aderito al lavoro proposto e all'affluire del ricco materiale elaborato da ciascun gruppo; e l'ampiezza della sintesi (65 pagine dattiloscritte formulate sulla base di 1500 schede contenenti le osservazioni elaborate). Ricordo le fasi successive, ancora "sofferte" e partecipate, fino alla consegna del materiale a Padre Pellegrino e alla presentazione pubblica della *Camminare insieme*, avvenuta il 15 gennaio del 1972.

Una *Lettera* che tante critiche, insieme a tanti plausi, ha suscitato, e non solo a Torino, senza che, in molti casi, se ne sia colto lo spirito profondo che la anima da un capo all'altro ed in cui non mancano le citazioni dei Padri, da Massimo di Torino ad Agostino a Giovanni Crisostomo, invocati per sottolineare punti gravi e seri del testo.

L'ispirazione patristica rimase costante nella sua predicazione e si univa alle frequenti citazioni dei documenti del Concilio Vaticano II, che considerava punto di riferimento irrinunciabile per la vita della Chiesa nell'oggi[17]. Così, nei suoi molteplici interventi si riferiva molto spesso ai Padri da lui tanto amati, soprattutto perché essi si erano fatti al loro tempo, e si facevano, per chi sapesse leggerli, anche nell'oggi, tramite per conoscere ed amare Gesù Cristo.

Del Concilio Vaticano II, nell'ultima sessione, egli pone in evidenza un'idea centrale, perennemente valida: l'idea della comunione ecclesiale. Un'idea collega-

15) Pubblicata nella «Rivista diocesana torinese» 54, 1972, pp. 20-51.

16) Cf. P. Siniscalco, *Momenti di riflessione e di vita ecclesiale che hanno preparato il documento*, in "*Camminare insieme. Momenti del post-concilio di una Chiesa particolare*, Elle Di Ci Editrice, Torino-Leumann 1974, pp. 73-86. La *Lettera* significativamente porta la data dell'8 dicembre 1971, festa dell'Immacolata Concezione e anniversario della solenne chiusura da parte di Paolo VI del Concilio, avvenuta nel 1965. Cf. pure *Genesi di una lettera pastorale "Camminare insieme" del cardinale Pellegrino*, a cura di D. Novelli, Gruppo Editoriale Piemontese, Torino 1972.

17) Si pensi alle conferenze, alle lezioni, alle omelie tenute dopo la chiusura del Concilio, intorno alla "Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo", pubblicate nel volume *I grandi temi della "Gaudium et spes"*, Editrice Esperienze, Fossano 1967; o gli articoli apparsi nella rivista «Madre» (dal 1977 al 1981) intorno al tema della spiritualità del concilio, pensando che a poco più di 10 anni dalla sua chiusura fosse necessario tornare a far respirare quell'aria di libertà e di apertura che era circolata nell'assise conciliare. Articoli che ora sono stati ripubblicati in un piccolo libro: M. Pellegrino, *Concilio alla mano*, a cura di Alessandro Parola, Editrice Esperienze, Fossano 2005.

ta alla realtà dell'Eucarestia, così frequente e viva nei Padri; un'idea da lui espressa e vissuta nel suo ministero di pastore, «ben prima che l'affermazione sull'ecclesiologia del Vaticano II come ecclesiologia di comunione diventasse un adagio universale»[18].

Si sa che il motto episcopale da lui scelto fu *Evangelizzare pauperibus*, desunto dal programma messianico di Gesù: per lui significò portare la "buona novella" ai poveri, certamente aiutarli sul piano materiale, ma non meno annunciare a loro il Regno di Dio, la salvezza recata da Gesù. La sua azione,

> «la sua opera sembrò ad alcuni sconcertante e rivoluzionaria, ma in realtà echeggiava una tradizione e dei modelli molto antichi. A quella tradizione e a quei modelli antichi e venerandi s'ispiravano anche certe sue richieste di maggiore libertà all'interno della Chiesa, di rivalutazione del ruolo della donna e dei laici nell'opera di evangelizzazione, di alleviamento di certi pesi divenuti anacronistici»[19].

In proposito si sa della franchezza, della forza, del coraggio con cui il vescovo di Torino parlava, della sua *parresia.* Ma come, a mio parere, è stato bene osservato, così faceva perché

> «amava le ammonizioni profetiche dei Padri, soprattutto di Giovanni Crisostomo, di Basilio, di Ambrogio in difesa del povero, in vista della prassi di giustizia e di condivisione dei beni nella comunità cristiana contro l'egoismo dei ricchi e il dominio di chi misconosce la giustizia e non sa cosa vuol dire la legalità»[20].

Nel Capodanno del 1977, al termine della concelebrazione eucaristica nel Duomo di Torino, il Cardinale stesso annunciò di avere chiesto al Papa di esonerarlo dal suo ufficio per le malferme condizioni di salute. Soprattutto sulla stampa molte furono le interpretazioni del gesto giunto inaspettato. Non è questa la sede per seguire la vicenda[21]. Basti dire che i suoi più stretti collaboratori osservarono in quella circostanza che il ministero episcopale esigeva pieno possesso delle forze fisiche e che il Cardinale non aveva più quelle forze a sorreggerlo, ma neppure ci si nascondeva che il Papa avrebbe potuto rifiutare le dimissioni[22].

18) Cf. E. Bianchi, *Orazione commemorativa*, tenuta il 10 ottobre 2003, in *Padre Michele Pellegrino. Testimonianze e ricordi*, a cura di Pier Giorgio Giorgis, vol. II, Edizione Diocesi di Fossano, Fossano 2006, p. 15.
19) E. Corsini, in *Padre Michele Pellegrino*, cit., a cura di Pier Giorgio Giorgis, vol. I, Fossano 2003, p. 34.
20) E. Bianchi, *Orazione commemorativa*, in *Padre Michele Pellegrino*, cit., vol. II, p. 13.
21) Cf. M. E. Brusa Caccia, *Un Padre e la sua città. Il Card. Michele Pellegrino arcivescovo di Torino*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1996, pp. 198 ss. Per le reazioni della stampa, cf. in particolare p. 200 e nota 77. A questo volume rimando per tutta una ricostruzione biografica di M .P.; per le molte, utili notizie raccolte, e per l'indicazione talvolta preziosa delle fonti.
22) Così scrive il Vicario Generale della Diocesi, Mons Franco Peradotto in un articolo sul quotidiano torinese «La Stampa» del 4 gennaio 1977.

Dopo il primo gennaio 1978 l'arcivescovo continuò nella sua attività, né gli mancarono, come negli anni precedenti, difficoltà, amarezze, ma pure gioie per il governo della Diocesi. Nel marzo, nel quadro delle "Conferenze quaresimali", proposte dalla Facoltà teologica, svolse un tema sul futuro della Chiesa. E, per rispondere, riprese un pensiero di San Massimo di Torino che già si poneva il medesimo quesito dinanzi alle invasioni barbariche interpretate come segni premonitori della fine del mondo. Qui come in altre successive occasioni, egli ribadì costantemente e frequentemente la sua linea di fedeltà assoluta a Cristo e agli uomini; di scelta di povertà, in un mondo in cui le disuguaglianze sono troppo stridenti; di rinuncia a ogni egoismo personale, e di accettazione della povertà per amore degli altri.

Alla fine di luglio giunse la notizia che Paolo VI aveva accettato le sue dimissioni e il primo agosto, nella Chiesa della Consolata, da sempre meta venerata e centro vivo dei cattolici torinesi, egli annunciò che il Santo Padre aveva chiamato a guidare la Diocesi Atanasio Alberto Ballestrero.

Fin da quei giorni aveva scelto, lasciato il Palazzo arcivescovile, di andare ad abitare in una parrocchia di un piccolo paesino delle Valli di Lanzo, non lontano da Torino, Vallo Torinese. Il parroco don Vincenzo Chiarle, l'aveva invitato a trasferirsi nella casa parrocchiale, e là lo accolse con bontà, con calore, con cordialità. Là egli rimase come "viceparroco" o "parrocchiano" di Vallo, come era solito definirsi con una punta di *humour*, che molto spesso distingueva la sua conversazione; e là continuò o, sarebbe meglio dire, riprese più intensamente che mai, la sua attività di studioso tra libri e riviste, che colmavano scaffali lunghi molti e molti metri (in quel periodo stava lavorando sui *Sermoni* di S. Agostino). E di là partì spesso per rispondere ai numerosi inviti che gli pervenivano, per tenere conferenze e lezioni o per animare incontri, o per soddisfare agli impegni del suo cardinalato. Così nel 1978 partecipò a un primo conclave, che vide l'elezione di Albino Luciani, Giovanni Paolo I; e poi al secondo, che elesse Karol Wojtyla, Giovanni Paolo II, il quale, con lui, nel 1967 era stato creato cardinale da Paolo VI.

La sua attenzione si rivolse specialmente ai giovani. Giusto una rivista per giovani gli chiese un intervento sul tema: *"quale Chiesa per gli anni ottanta?"* Ed egli, volgendo la sollecitazione in un'altra domanda: "*Quale uomo per gli anni ottanta?*, tornò così ad uno dei suoi argomenti prediletti, relativo alla dimensione antropologica.

Di ritorno da Roma alla fine di dicembre, dove aveva tenuto una conferenza, il 7 gennaio 1982 celebrò a Vallo la Messa che doveva essere l'ultima. Il giorno successivo fu colpito da *ictus* cerebrale che lo paralizzò e gli impedì interamente l'uso della parola. Fu ricoverato al Cottolengo: quella straordinaria istituzione torinese, la Piccola Casa della Divina Provvidenza, fondata da Giuseppe Benedetto Cottolengo nella prima metà del 1800, che assiste i più poveri dei poveri, i derelitti fisicamente e mentalmente, e che è dotata di attrezzature ospedaliere di grande qualità. Così cominciò l'ultimo magistero, silenzioso, di Michele Pellegrino; il suo calvario, che durò oltre quattro anni fino al mattino del 10 ottobre di venticinque anni fa, appunto, quando morì.

Nell'ultima omelia, tenuta appunto il 7 gennaio del 1982, commentando il passo della prima lettera di Giovanni, in cui si dice che «tutto ciò che è dato da Dio vince il mondo e questa è la vittoria che ha sconfitto il mondo: la nostra fede», aveva osservato che quel linguaggio suona strano agli occhi del mondo.

Gesù voleva dire: "Io ho vinto il mondo con la Croce; sembra che sia sconfitto, in realtà è la mia croce quella che porta al mondo la salvezza"; e osservava come nella resurrezione, la salvezza si sarebbe manifestata in modo palese. Poi, dopo avere ricordato la morte di Oscar Romero, ucciso brutalmente mentre celebrava la Messa, era andato con il pensiero agli *Atti dei martiri* antichi, in cui si leggono racconti precisi ed affidabili, secondo i quali i martiri andavano al supplizio lieti, sicuri di avere vinto il mondo, per avere mantenuto la fede e avere data la loro testimonianza a Cristo. E concludeva: quello che veramente conta è la fede che si traduce nell'amore e nella coerenza di tutta una vita[23].

Sono queste le ultime sue parole proferite, sulla soglia ormai della Casa del Padre, illuminate, secondo il suo stile, dalla Sacra Scrittura, dalla testimonianza dei cristiani antichi e, non meno, dall'esempio che egli stesso ha dato, costantemente, con fedeltà.

PAOLO SINISCALCO
Professore emerito di Storia del cristianesimo presso l'Università Sapienza di Roma e professore incaricato presso l'Istituto Universitario Sophia
paolosiniscalco@tiscali.it

23) Il testo dell'omelia del 7 gennaio 1982 si legge nella pubblicazione dal titolo *Miei Comparrocchiani*, a cura della Comunità della Parrocchia di San Secondo di Vallo Torinese, 1987, pp. 89-92.

«NECESSARIE DIMOSTRAZIONI». LEGGI E TEORIE NELLA RAZIONALITÀ SCIENTIFICA



A characteristic aspect of modern scientific rationality is the "mathematization" of experience. In this essay an overview is presented of the role of mathematical language, with its rigorous logic and in own internal rules, applied to our understanding of natural phenomena through the discovery of scientific laws and the construction of theories. Modern science with its successes has demonstrated how such a language fits exceedingly well with how the natural world actually is, with its being and ways of working. Even after four centuries, there is no natural phenomenon that cannot be described from a scientific point of view precisely because science's view of the world, according to its multiple and distinct approaches, is nothing other than a specifically mathematical description. The power of mathematics is a subject that never ceases to amaze scientists, for generation after generation.

di
SERGIO RONDINARA

Nella lettera a Madama Cristina di Lorena, stesa nel 1615 per difendersi dalle accuse rivoltegli dal partito anticopernicano fiorentino di andare contro la sacra Scrittura, e che nella sua eleganza linguistica rappresenta uno dei momenti di maggior consapevolezza in cui si è svelata la novità della razionalità scientifica moderna e la sua irriducibilità alle forme conoscitive del passato, Galileo Galilei (1564-1642) scrive così: «mi par che nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie»[1]. E ancora:

> «pare che quello degli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone dinanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio, non che condennato, per luoghi della Scrittura che avessero nelle parole diverso sembiante»[2].

È qui presente una duplice proposta per definire, da un lato, un ambito autonomo per il nuovo sapere nascente, e dall'altro, nuovi assetti delle *auctoritates* intellettuali in una cultura sostanzialmente cristiana.

In queste due brevi ma pregnanti frasi è racchiusa, insieme alla sintesi galileiana riguardo il discorso sul metodo, anche il nucleo centrale del nuovo *metodo* della scienza nascente. La scienza – per Galilei – è conoscenza oggettiva proprio perché procede secondo un metodo fondato sulle *sensate esperienze* e le *necessarie dimostrazioni*. Osservazione empirica e matematizzazione dell'esperienza sono pertanto le due colonne portanti del metodo galileiano. Affronteremo qui l'importanza e il ruolo che hanno le «necessarie dimostrazioni» nella costituzione della razionalità scientifica moderna.

Le necessarie – a volte Galilei usa anche il termine *certe* – dimostrazioni, sono quelle argomentazioni in cui, partendo da un'ipotesi iniziale, vengono dedotte con rigore logico-matematico quelle conseguenze che si dovrebbero poi ritrovare nella realtà osservata o sperimentata.

Sia pur all'interno della tendenza alla critica dell'aristotelismo del tempo, Galilei riconosce il valore del rigore logico che Aristotele ha insegnato per secoli attraverso le sue opere. Galilei ravvisa, inoltre, quanto lo stagirita abbia voluto insegnare, nei suoi scritti di logica, l'essere vigilanti e attenti ad evitare gli errori del discorso, indirizzando il lettore a sillogizzare e a dedurre correttamente dalle premesse le necessarie conclusioni, e nel *Dialogo sui massimi sistemi del mondo* mette in bocca a Salviati: «la logica […] è l'organo col quale si filosofa»[3].

Galilei, quindi, sottolinea sì il richiamo all'osservazione, ai fatti, alle sensate esperienze, ma allo stesso tempo mette in evidenza l'importante ruolo che hanno le ipotesi matematiche e la forza della logica nella ricerca della verità scientifica.

Uno strumento privilegiato dell'indagine scientifica è dunque, per Galilei, la matematizzazione dell'esperienza. In essa, da un lato, si attribuisce un valore alle

1) G. Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, in Id., *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale a cura di A. Favaro, Barbèra Editore, Firenze 1932, vol. V, p. 316.
2) *Ibid.*, pp. 316-317.
3) Id., *Dialogo sui massimi sistemi*, in Id., *Le opere di Galileo Galilei*, cit., vol. VII, p. 59.

proprietà geometriche dei fenomeni osservati (la traiettoria lineare di un corpo in caduta libera o quella parabolica di un proiettile), lasciando temporaneamente in disparte le qualità sensibili. Dall'altro, si selezionano tra i molti parametri osservabili quelli ritenuti fondamentali per farne uno specifico oggetto di osservazione e misurazione. Ad esempio, i caratteri essenziali della caduta dei gravi vengono individuati da Galilei nel *tempo* di caduta e nello *spazio* percorso. Successivamente, tali grandezze fisiche che determinano il moto, verranno misurate attraverso degli strumenti, e quindi quantificate, riportate in numeri.

1. La matematizzazione dell'esperienza

La nostra abilità di svelare i vari enigmi del mondo naturale che ci circonda e di cui siamo parte integrante, consiste nell'aver appreso il codice, la lingua nella quale il "Libro della Natura" sembra esser scritto. Tale linguaggio, come sostenne già Galilei ne *Il Saggiatore*, è quello della matematica:

> «la filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), […]. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola»[4].

Parlando dell'immagine galileiana della matematica, come linguaggio sulla natura, non possiamo non notare come esso sia insolito per la cultura del Seicento, influenzata ancora dall'analisi metafisica del naturalismo rinascimentale, e si distacchi nettamente da ogni altro linguaggio umano conosciuto.

Normalmente possiamo usare nel nostro comunicare una qualsiasi lingua in modo approssimato, e se anche infrangiamo qualche regola grammaticale o sintattica possiamo riuscire ugualmente a farci capire dal nostro interlocutore. Anzi, a volte, figure retoriche come l'anacoluto, detto anche tema sospeso, in cui non viene deliberatamente rispettata la coesione fra le varie componenti della frase, e quindi si provoca volontariamente una frattura della regolarità sintattica, vengono usate per motivi estetici o pragmatici come quando, in un dato momento del discorso, si vuole attirare l'attenzione del lettore.

Diversamente per il linguaggio matematico, se in esso non rispettiamo fino nel più minuto dettaglio le sue regole, o se inseriamo nel suo procedere un elemento illogico, di colpo tutto perde consistenza, chiarezza e valore, poiché ciò potrebbe condurre anche a dimostrare il carattere veritativo di proposizioni tra loro contrarie se non addirittura contraddittorie. Questo perché il linguaggio matematico incorpora in sé una logica stringente, che non ammette la minima deviazione dal suo rigore.

Altro singolare carattere del linguaggio matematico è la sua affascinante autonomia, la capacità cioè di esprimere su di un proprio oggetto un pensiero auto-

4) Id., *Il Saggiatore*, in Id., *Le opere di Galileo Galilei,* cit., vol. VI, p. 232.

nomo al punto da presentarsi come un pensiero solitario. Ogni qual volta usiamo un procedimento matematico, non dobbiamo preoccuparci che alcuni presupposti siano soddisfatti, ma possiamo nutrire una fiducia certa che anche le operazioni più complesse siano risolte in piena autonomia, verrebbe da dire automaticamente. La matematica tende a presentarsi come un'estensione delle nostre capacità mentali, come il procedere di un pensiero formale autonomo.

L'azione quantificante della matematica rimanda inevitabilmente all'uso del numero che, nel percorso storico della cultura umana, si è sviluppato a partire dal numerologico per approdare al numerico. La numerologia, in quanto studio a livello religioso o esoterico di una relazione tra i numeri da un lato e gli oggetti del mondo o gli esseri viventi dall'altro, è stata – e per alcuni lo è ancora oggi – una rappresentazione simbolica dell'universo in cui i numeri hanno un proprio valore e significato, che possono essere svelati soltanto a partire da una loro corretta interpretazione. Alcuni numeri rimandano ad un significato religioso, altri alla fortuna o alla sfortuna. Ma il carattere numerico dell'uso dei numeri in matematica differisce alquanto dalla prospettiva numerologica, poiché non attribuisce un significato particolare ai vari numeri in quanto tali, ma alle loro relazioni.

Lo slittamento dell'interesse culturale dal numerologico al numerico ha segnato innegabilmente il superamento dall'antica rappresentazione del mondo data dall'ermetismo, secondo cui l'universo veniva interpretato come un insieme di misteriosi segni da decodificare, alla visione moderna del mondo per la quale il significato degli oggetti si trova esaminando il rapporto di questi con altri oggetti all'interno di un ordinato e preciso quadro concettuale.

Questi sviluppi non furono repentini e, come mostrano recenti e approfonditi lavori di storia della scienza[5], durante il periodo della rivoluzione scientifica la tradizione ermetica era presente e operava in modo non trascurabile insieme alla tradizione magica, all'alchimia e all'astrologia. Certamente nel Seicento ci sono stati filosofi, come Francis Bacon (1561-1626), che hanno criticato con forza sia la magia che l'alchimia, ma è ormai chiaro agli storici come magia, alchimia e astrologia siano ingredienti riscontrabili un po' ovunque nelle varie fasi della rivoluzione scientifica. Così come lo è stata la tradizione ermetica che, rifacendosi ad Ermete Trismegisto, aveva come principi fondamentali il parallelismo tra macrocosmo e microcosmo, la simpatia cosmica, e la concezione di un universo inteso come un essere vivente.

Di fatto, durante la rivoluzione scientifica, alcune idee ermetiche furono rese funzionali al processo della genesi della conoscenza scientifica. Ad esempio, Copernico si rifece all'autorità di Ermete Trismegisto – insieme alla filosofia neoplatonica – per legittimare il suo eliostaticismo.

Questa rivoluzione si sviluppò tra un mare di idee. Fra queste, non tutte furono funzionali alla nascita della scienza moderna, ma alcune di quelle che lo furono vennero eliminate man mano che la conoscenza scientifica s'affermava nel suo carattere veritativo, perché ritenute un sapere spurio.

Sin dagli inizi, in ogni aspetto del mondo naturale che essa ha preso in considerazione, la scienza moderna ha mostrato come il linguaggio matematico calzi a

5) Cf. ad esempio P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

meraviglia al modo d'essere del mondo naturale e al suo funzionamento. Ancora oggi, infatti, a quattro secoli di distanza non c'è fenomeno naturale che sfugga al suo potere descrittivo.

In realtà il potere euristico della matematica può essere colto ed espresso in due modalità diverse, ma cooperanti nell'impresa scientifica, quali la capacità di spiegare e quella di fare predizioni.

Riguardo alla prima capacità può accadere agli scienziati di trovarsi senza adeguati strumenti nel cercare di dare una spiegazione ai problemi di una data fenomenologia; allora essi costruiscono con la loro creatività e ingegno dei veri e propri metodi per fare un'analisi quantificatrice del fenomeno naturale. L'esempio più noto e interessante è quello della formazione del calcolo infinitesimale realizzato da Isaac Newton (1642-1727) per descrivere le traiettorie dei corpi in movimento, e dello spazio in genere, scomponendo in una successione di eventi infinitamente piccoli, *infinitesimi*, che portò il fisico inglese alla formulazione dei tre princìpi della dinamica e alla legge della gravitazione universale. In pratica tutto ciò che poi avrebbe costituito il nucleo centrale del programma di ricerca della meccanica classica, la cui capacità euristica e precisione lo ha tenuto in vita per quasi due secoli e mezzo.

Ma la cosa più sorprendente e stupefacente è che spesso nel corso della storia, matematici e geometri hanno sviluppato nuovi campi di studio a partire dai loro interessi speculativi senza alcun riferimento o intenzione ad una più o meno immediata applicazione pratica, e poi dopo qualche anno – o decenni – i fisici scoprono che proprio quegli studi matematici sono i più adatti al loro lavoro poiché riescono a spiegare in maniera sensata le loro osservazioni o esperimenti sul mondo reale. La storia della scienza è ricca di tali esempi: dagli studi sulle sezioni coniche fatte dal matematico greco Apollonio di Perge (262-190 a.C.) nel terzo secolo a. C., all'utilizzo che ne fece nel 1609, nella sua *Astronomia nova*, Johannes Kepler (1571-1630), per descrivere l'effettiva orbita dei pianeti intorno al Sole; dai lavori del matematico francese Évariste Galois (1811-1832) sulla teoria dei gruppi all'inizio dell'Ottocento, all'utilizzo di un particolare gruppo (SU[3]) da parte di Murray Gell-Mann (1929) e Yuval Ne'eman (1925-2006) negli anni sessanta del Novecento per spiegare il comportamento degli adroni nella fisica delle particelle, spiegazione che è alla base dell'attuale teoria sulla coesione dei nuclei atomici.

Riguardo al carattere predittivo, pensiamo a quelle appropriate conclusioni fatte mediante attente analisi sulle equazioni matematiche, utilizzate in un dato sapere. Ad esempio, nel 1928, partendo dai lavori di Wolfgang Pauli sui sistemi non relativistici con spin, il fisico-matematico inglese Paul Dirac (1902-1984), in una serie di articoli, derivò – quale soluzione della versione relativistica dell'equazione di Schrödinger – l'equazione che poi prese il suo nome e che descriveva con eleganza formale l'elettrone da un punto di vista relativistico. Le conclusioni di Dirac sull'equazione che esprimeva i risultati relativistici dei fenomeni quantici, lo portarono a prevedere l'esistenza dell'antimateria, e quindi di una nuova e più ricca concezione della realtà materiale fino ad allora inedita anche per i fisici stessi. La prima forma di antimateria fu poi trovata sperimentalmente quattro anni dopo da Carl David Anderson (1905-1991) con la scoperta del positrone.

Un altro esempio a riguardo è l'elegantissima, quanto sintetica compagine delle quattro equazioni di James Clerk Maxwell (1831-1879), stilate agli inizi della

seconda metà dell'ottocento e che nella loro formalità racchiudevano non solo la descrizione di ogni fenomeno elettromagnetico allora conosciuto, ma predicevano l'esistenza delle onde radio che il fisico Heinrich Rudolf Hertz (1857-1894) scoprì con un apparato di sua costruzione soltanto due decenni dopo.

L'efficacia della matematica sul mondo reale è un fatto che ha caratterizzato la razionalità scientifica sin dai suoi inizi, fino ad identificarsi con essa. Oggi giorno, ormai, la descrizione scientifica del mondo, secondo le sue ancor molteplici e distinte fenomenologie, non è altro che una sua descrizione matematica. Non è difficile constatare nel corso della storia delle scienze naturali che, mentre le descrizioni scientifiche si allontanano sempre più dalla conoscenza comune, gli strumenti matematici che vengono adoperati per svelarne la complessità sono sempre più astratti e precisi, sempre più accurati. Se poi guardiamo al rapporto tra matematica e fisica scopriamo che si tratta di un vero e proprio rapporto simbiotico.

Molto spesso però in ambito scientifico si tende a dare per scontato tale intelligibilità matematica del mondo, e molto raramente ci si ferma a riflettere su un tale presupposto epistemologico dell'attività scientifica.

L'efficacia della matematica nel descrivere il nostro mondo naturale è un argomento che non finisce mai di stupire gli scienziati, generazione dopo generazione. Da un lato abbiamo il mondo naturale con i suoi oggetti e la sua complessità sempre attiva che tende a nascondere i propri segreti, dall'altro abbiamo l'ambito delle strutture matematiche con i propri simboli, operatori e algoritmi. Ma dato che riusciamo a descrivere gli oggetti del mondo reale mediante l'astrazione delle operazioni matematiche non possiamo non chiederci: quali legami esistono tra questi due sfere? Questi due mondi sono veramente distinti? Vi è qualcosa nel mondo reale che non possa essere astratto in quello matematico? E viceversa: qualcosa che esiste nel dominio matematico potrebbe non avere alcuna applicazione nel mondo del nostro universo fisico? Perché ha esito positivo, e che esito, la lettura matematica dei fenomeni naturali? Perché la matematica e la geometria descrivono così accuratamente su piccola e vasta scala il modo d'essere della realtà naturale?

Tentare di rispondere a tali quesiti richiederebbe un'ampia trattazione riguardo la complessa questione su quale sia la natura della matematica, su che cosa essa sia e su quale fondamento si costituisca, ma non possiamo addentrarci in tali questioni pena l'uscita dal tema. Vale però la pena spendere alcune parole sul fatto che il difficile problema su quale sia la natura della matematica non trova soluzione ispirandosi alle diverse riflessioni filosofiche oggi accreditate poiché nessuna di esse riesce a dare una spiegazione esaustiva ed esente da fondate obiezioni critiche.

Infatti, se pensiamo la matematica come una creazione dell'intelletto umano che costituisce e mette in relazione tra loro enti matematici prodotti – *costruttivismo* –, dovremmo fornire le ragioni sul perché tali creazioni hanno la capacità di spiegare e scoprire proprietà dei corpi e dei fenomeni del mondo naturale esterno e totalmente estraneo alle astrazioni del nostro mondo intellettivo.

D'altra parte se consideriamo la matematica nella sua concezione platonica – *platonismo* –, cioè come il frutto della scoperta umana di relazioni e oggetti astratti esistenti indipendentemente da noi e di cui non sappiamo ipotizzarne e collocarne l'origine, dovremmo allora spiegare non solo l'efficacia della matematica, ma anche come siamo entrati in contatto con un tale dominio di astrazioni.

Entrambe le interpretazioni non rispondono alla nostra questione e dobbiamo pertanto accontentarci del fatto che, nella nostra descrizione del mondo naturale, ci troviamo dinanzi ad una "irragionevole quanto affascinante efficacia della matematica" come ebbe a definirla il fisico, premio Nobel, Eugene Wigner (1902-1995).

2. Regole e leggi

Ma come si applica la matematica ai fenomeni naturali?

Tutto prende avvio dalla parametrizzazione e dalla misurazione; sono queste tra le più importanti fasi dell'attività scientifica. Attività nella quale le osservazioni e gli esperimenti sono dei singoli avvenimenti particolari che lo scienziato utilizza per giungere a formulare una proposizione universale che chiamerà regola. In questa operazione, accade nel discorso scientifico il passaggio da un evento particolare (osservazione/esperimento) ad una proposizione universale (regola). C'è qui un duplice passaggio, dal particolare all'universale, ma anche da evento a proposizione. Un esperimento è sempre molto complesso, e per descriverlo in maniera adeguata occorre formulare numerose proposizioni particolari; il problema consiste proprio nel come scegliere la proposizione particolare adatta ad essere generalizzata e a racchiudere tutto il contenuto dell'evento.

Trovare le proposizioni particolari da generalizzare significa individuare quali sono i fattori – detti anche parametri – che hanno un'influenza reale sul fenomeno osservato o sull'esperimento, fattori che debbono essere resi misurabili.

In questa operazione di parametrizzazione[6] del fenomeno vige un principio metodologico che consiste nel separare i vari fattori e trovare i loro rispettivi influssi sul fenomeno. Ad esempio, la proposizione "l'acqua bolle a 100 °C" è generalmente vera. Dico "generalmente", perché non è sempre valida. Infatti in montagna l'acqua bolle ad una temperatura inferiore, e in una pentola in pressione bolle a una temperatura più elevata.

Ora, supponiamo che abbiamo imparato dalla semplice osservazione quotidiana che l'acqua bolle a 100 °C e vogliamo sapere se questa regola sia sempre valida. Scegliamo la pressione atmosferica come un parametro da esaminare e ipotizziamo che la pressione atmosferica abbia influsso sull'ebollizione. L'ipotesi sta ad indicare che non siamo certi che la nostra proposizione universale "l'acqua bolle a 100 °C" sia vera o falsa. Con questa ipotesi andiamo in montagna e osserviamo che il punto di ebollizione si è abbassato; l'ipotesi è dunque controllata empiricamente. La proposizione: "il punto di ebollizione dell'acqua varia in funzione della pressione atmosferica", ci dice che abbiamo portato alla luce una verità, una regola empirica che, ripetendo più volte l'esperimento con valori diversi della pressione, mi permette di trovare la regola di come varia la temperatura di ebollizione dell'acqua al variare

6) Ad esempio, fino al 1774 negli esperimenti chimici si usava comunemente, come parametro per valutare quantitativamente la materia dei reagenti, il *volume*. Da quell'anno, con la possibilità di misurare la massa di un corpo, Lavoisier mutò parametro di riferimento, e passò dal volume al *peso* della materia, introducendo in questo modo l'uso della bilancia nei laboratori chimici.

della pressione atmosferica. Se invece l'ipotesi fosse stata contraddetta dall'esperimento, avremmo allora avuto una sua confutazione. Mentre il risultato della confutazione è categorico, il risultato della verifica è soltanto un indice di probabilità. Quando una regola ipotizzata viene più volte verificata acquista una probabilità tale da avvicinarsi alla certezza, e a questo punto la regola empirica diventa legge scientifica, diventa una proposizione universale che mi dice, mediante una formalizzazione matematica, come varia un dato parametro fisico in funzione di un'altro.

Chiediamoci ora, da un punto di vista matematico, quali sono gli elementi necessari per la corretta determinazione di una legge scientifica. Sono essenzialmente tre e corrispondono ai tre elementi caratterizzanti una equazione differenziale:

- la *struttura algoritmica* che ci rappresenta secondo la formalità matematica la legge stessa. In altre parole si tratta della stessa formula matematica dell'equazione differenziale. Tale struttura ha la capacità logica di legare tra loro i valori delle condizioni iniziali e quelli delle previsioni, che non sono poi altro che il risultato del calcolo mediante l'algoritmo stesso;

- le *condizioni iniziali*, o al *contorno*, da applicare all'algoritmo onde declinare la sua universalità a uno specifico caso in esame. Questi sono i dati numerici che esprimono lo stato del sistema in esame al momento ritenuto iniziale, e che vanno inseriti nella formulazione matematica della legge stessa;

- le *costanti di natura* presenti nella struttura algoritmica insieme ai parametri ritenuti variabili, che in quanto valori numerici universali indicano l'ancoraggio numerico della struttura algoritmica alla realtà. Queste costanti con i loro valori numerici ci dicono l'intensità del tipo di relazione fra variabili che stabilisce l'algoritmo stesso. Con i loro valori, esse indicano quantitativamente per un dato fenomeno lo specifico modo in cui i vari elementi della natura si relazionano tra loro: sono l'espressione quantitativa di una qualità caratterizzante la fenomenologia in esame.

C'è da precisare che se usciamo dagli ambiti della fisica, ovviamente, le tre componenti di una legge scientifica appena esaminate potrebbero non essere obiettivamente riscontrate. Nonostante ciò, il focalizzare l'attenzione soltanto sulle leggi fisiche è più che giustificabile, per il fatto che la fisica è la scienza empirica in cui la nozione di legge ha un ruolo molto importante, più rilevante che in altre scienze, oltre al fatto che la matematizzazione in fisica è in una fase molto avanzata rispetto alle altre scienze della natura. Questo giustifica l'operazione secondo cui ciò che riusciamo a dire significativamente, dal punto di vista filosofico, riguardo alle leggi della fisica, possa estendersi anche alle leggi formulate nelle altre scienze.

Tuttavia, dopo vario tempo dalla sua formulazione non è escluso che la legge venga confutata: ciò è accaduto spesso nella storia della scienza, e una nuova legge permetterà di scoprire i limiti del campo d'azione della precedente. Così la legge della conservazione della massa, una delle tre leggi ponderali della chimica, formulata da Antoine Lavoisier (1743-1794) nel 1774, è stata sostituita dalla legge di conservazione di massa-energia ad opera di Albert Einstein (1879-1955) nel 1905. Questa nuova legge ci permette di determinare i limiti di validità della precedente. Quando i limiti sono conosciuti non si parla più della vecchia legge, anche se nella pratica (entro i limiti di validità), nel linguaggio si continua a parlare di legge di conservazione della massa.

La formulazione di una legge scientifica ha in sé un carattere rivelativo riguardante il profilo ontologico del reale; ci mostra che nel mondo fisico gli oggetti esistono come membri di una specie, e si comportano sempre, più o meno, tutti allo stesso modo. In altre parole ci mostra l'esistenza di una regolarità presente nella natura.

Dalle aleatorie particelle elementari del microcosmo sino alle ancora misteriose strutture biologiche della vita e alla complessa architettura dell'universo intero, il grande e variegato spettacolo della natura mostra un sottostante carattere comune, manifesta una certa regolarità dei fenomeni naturali. Tale regolarità presente nella natura è un fatto, un dato costante della nostra comune esperienza quotidiana. Osserviamo infatti il succedersi del giorno e della notte, il movimento della Luna e dei pianeti, il mutare delle stagioni, la nascita e la morte degli individui animali e delle persone umane. Ma la stessa esperienza quotidiana c'insegna che non tutto è regolare nella natura: c'è in essa anche un aspetto imprevedibile, caotico. Osserviamo infatti avvenimenti imprevisti o imprevedibili come le eruzioni vulcaniche, i terremoti, e le sorprese dovute alla spontaneità degli animali e dell'uomo. C'è dunque una regolarità nella natura, ma non tutto è regolare. Se volessimo esprimere questa convinzione fornitaci dai fatti in una proposizione potremmo affermare: *le stesse cose, nelle stesse circostanze, si comportano sempre più o meno nella stessa maniera.*

La regolarità nella natura non è soltanto un dato della nostra esperienza, essa è anche un presupposto della scienza. Fare scienza – secondo il carattere galileiano delle "necessarie, o certe, dimostrazioni" – vuol dire ricercare una spiegazione dei fenomeni naturali mediante un'analisi quantitativa di tale regolarità per enucleare delle leggi scientifiche, le quali non sono altro che l'espressione sul piano epistemico di quella regolarità nella natura presente sul piano ontologico. Senza la regolarità nella natura lo scienziato non avrebbe motivo per fare ricerca, poiché la sua motivazione a cercare regole e leggi scientifiche sul mondo naturale dipende appunto dalla regolarità di quest'ultimo.

La regolarità presente nella natura è anche un presupposto della vita umana e del linguaggio. Infatti, se ci fosse un cambiamento significante di tale regolarità, ad esempio a livello elettromagnetico, potremmo avere tali cambiamenti a livello biochimico da far venir meno nel corpo umano quei processi vitali che lo caratterizzano e lo tengono in vita. Riguardo al linguaggio, se la natura non fosse regolare nella relazionalità dei suoi elementi non si avrebbe la permanenza degli oggetti del mondo, quegli stessi oggetti di cui il linguaggio parla, e quindi del loro significato. Parlando confermiamo l'esistenza di una regolarità nella natura.

La regolarità nella natura è quindi un presupposto dell'attività scientifica oltre che un presupposto già esistente nel vivere e nel parlare di ciascuno. Siamo in presenza di una proprietà generale del mondo.

Chiediamoci ora quale rapporto intercorra tra una legge scientifica e la nozione filosofica di causalità. Aristotele (384-322 a.C.), nel presentare con chiarezza la sua concezione dell'*epistème*, afferma: «scienza si ha quando conosciamo la causa per la quale una cosa è e che proprio di tal cosa è causa e che non può essere altrimenti»[7]. Da questo testo scaturisce la tradizionale definizione di scienza:

7) Aristotele, *Analitici Posteriori*, I, 2, 71b 9-12.

conoscenza delle essenze delle cose a motivo della loro causa; dove il termine "causa" deve essere inteso, in tutta la sua portata, come causalità estrinseca, efficiente e finale, e come causalità intrinseca, formale e materiale. Per questo motivo nell'antichità classica la scienza in senso stretto è scienza dimostrativa. È quel sapere, cioè, che una volta formulati alcuni princìpi, assiomi e postulati, ne deduce le conseguenze logiche, e conseguentemente spiega che cosa sono gli oggetti e i fenomeni, rispettivamente, secondo la conoscenza di essenze e di cause.

In epoca moderna con l'emergere della scienza nascente assistiamo ad un cambiamento radicale e abbiamo la sostituzione della conoscenza delle cause con la ricerca delle leggi. Ma in che senso una legge fisica o chimica può essere considerata una causa?

Per Francis Bacon, Descartes e Newton la fisica non è altro che una ricerca delle cause dei fenomeni, ma queste vengono associate alla nozione di legge fisica. Ora, abbandonando l'aspetto storico e mettendo in rapporto le due concezioni notiamo che nel sistema aristotelico le leggi non sono certamente identificabili né con le cause efficienti, né con le cause finali, né con le cause materiali, ma – possiamo domandarci – possono essere dunque identificate con le cause formali?.

Dinanzi a tale questione non potremmo che formulare una risposta negativa poiché la forma, intesa in senso aristotelico, è un principio dell'essere e quindi un principio nell'ordine ontologico, mentre una legge scientifica è una proposizione sugli oggetti e sui fenomeni del mondo e non un principio nell'ordine ontologico, e quindi non è identificabile con la forma. Lo scienziato si interessa di leggi e non di principi ontologici che sono oggetto di una pura speculazione filosofica. D'altra parte però, lo scienziato cerca la verità sulle cose del mondo.

Ora, facendo riferimento alla dottrina ilemorfica di Aristotele, sappiamo che nella natura tutto ciò che è determinato – e tutto ha ricevuto una determinazione – è tale a motivo della forma. Le proposizioni universali che valgono per tutti i membri di una stessa specie, sono l'espressione dell'essenza della specie, e ciò che è determinato nell'essenza di un oggetto è la sua forma. E siccome la forma esprime le cause formali, le leggi scientifiche in quanto proposizioni universali esprimono le cause formali anche se non possono essere identificate con esse. Le leggi sono spiegazioni causali, spiegano le cause, cioè sono traduzioni di un principio metafisico nell'ordine fisico. Esse esprimono sul piano epistemologico quella causalità formale riscontrabile sul piano ontologico. Una legge fisica è dunque una spiegazione causale perché rappresenta la causa formale e quindi è più di una pura descrizione.

Le scienze della natura, attraverso le proprie leggi, esprimono le cause formali; quindi non solo descrivono, ma spiegano, poiché trovano l'espressione formale delle cause. La maggior parte delle leggi non esprimono però sul piano scientifico tutta la forma di una cosa (es. la legge di Gay-Lussac non esprime la forma per tutti i gas, ma solo per un gas perfetto), e per avere una spiegazione completa di una data fenomenologia ci vogliono più leggi messe insieme: ciò spinge e conduce alla costituzione di una teoria. Solo dopo aver espresso coerentemente una teoria completa avremo l'estensione completa della forma.

La legge scientifica è una proposizione generale, e una teoria è un insieme di proposizioni, o meglio può essere considerata una proposizione risultante dalla congiunzione logica delle singole proposizioni rappresentanti le leggi scientifiche che concorrono alla sua costituzione.

3. Teorie scientifiche

Una teoria è un sistema consistente di leggi o ipotesi che intende spiegare più o meno completamente un certo campo di fenomeni, cioè una data fenomenologia. "Consistente" vuol dire che il sistema è privo di contraddizioni logiche. Il "più o meno" vuole indicare che a volte qualche fenomeno può sfuggire alla spiegazione di una data teoria: sono le cosiddette anomalie.

Le teorie scientifiche sono dei costrutti logici che possiedono un duplice carattere derivante dalla matematizzazione: esplicativo e predittivo. All'interno di una data fenomenologia, il *carattere esplicativo* permette di dedurre da alcune ipotesi, ritenute più generali, le proposizioni riguardanti i fatti già noti entro un certo ambito di ricerca, mentre il *carattere predittivo* cerca di dedurre, dalle proposizioni riguardanti le stesse ipotesi generali – insieme alla conoscenza di alcuni fatti –, delle proposizioni riguardanti dei nuovi fatti osservabili.

In questo modo una teoria si configura come una costellazione di ipotesi disposte secondo un preciso ordine gerarchico. Al vertice abbiamo le ipotesi più generali, quelle cioè che in tutte le operazioni deduttive operate sulla teoria saranno presenti sempre come delle premesse. In basso troviamo invece quelle ipotesi che nell'operare deduttivo della teoria sono presenti come conclusioni. Esse generalmente sono delle proposizioni universali dal carattere di semplici generalizzazioni, come nel caso delle leggi empiriche. Fra questi due gruppi si trovano quelle ipotesi intermedie che risultano essere sia delle conseguenze delle ipotesi più generali, sia delle premesse per successive deduzioni.

Questo schema corrisponde a quello di qualunque teoria deduttiva che sia organizzata assiomaticamente, dove le ipotesi generali hanno il ruolo di assiomi mentre tutte le altre costituiscono i teoremi. Possiamo subito constatare da un tale schema che nessuna ipotesi di una teoria scientifica può mai risultare isolata. Essa è o un assioma, o una conseguenza logica di esso, o in alcuni casi una definizione. Questo è un dato epistemologico molto importante quando si affronta la questione della falsificazione di una ipotesi.

Il carattere assiomatico di una teoria scientifica non deve però farci perdere il riferimento che essa deve inevitabilmente possedere riguardo al mondo naturale. Essa, pur essendo un costrutto logico, deve presentarsi sin dal suo stagliarsi come un sistema formale interpretato che faccia riferimento ad oggetti dell'esperienza empirica. In questo consiste la diversità tra i sistemi formali puri della matematica e quelli delle scienze naturali. Le teorie scientifiche debbono pertanto possedere sempre nel proprio interno delle stipulazioni semantiche che presentino quale significato attribuire ai loro termini.

È proprio su questo punto che nelle teorie della fisica si cristallizza una grossa difficoltà. Infatti mentre una buona teoria scientifica mostra chiaramente i legami tra termini in essa presenti, nessuna teoria in fisica riesce ad esprimere i nessi di attribuzione del significato fisico ai suoi termini teoretici. Mentre per i termini osservazionali non si presenta alcuna difficoltà d'interpretazione poiché essi hanno un significato immediato e preciso, per i termini teoretici abbiamo il grande problema di come assegnare loro un significato fisico.

Ad esempio è stato un argomento ampiamente dibattuto nella filosofia della scienza del Novecento la questione se gli atomi esistessero realmente. Il termine

"atomo" venne introdotto prima in chimica da John Dalton (1766-1844) e poi in fisica da Ernest Rutherford (1871-1937), come un termine teoretico per spiegare la deflessione di un fascio di particelle *alfa* su di un bersaglio di oro, ma già una generazione di fisici successiva a quella di Rutherford ritenne l'atomo un oggetto esistente realmente nel mondo fisico, senza giustificare razionalmente il passaggio di una tale attribuzione quando nessun atomo era stato mai osservato.

Spesso una legge descrive un solo fenomeno, mentre una teoria comprende e collega tra loro vari fenomeni. In questo modo si potrebbe parlare di una teoria come di una legge più generale, dalla quale, date le condizioni particolari, si possono dedurre leggi particolari che acquistano il carattere di conclusioni. Questo cammino dalla teoria alla legge particolare, è un cammino deduttivo in quanto, come nel sillogismo una conclusione segue a delle premesse, così la legge particolare acquista necessità logica in quanto deriva dalla legge generale o teoria. In questo modo la legge generale spiega la legge particolare. Tale spiegazione viene normalmente chiamata deduttivo-nomologica.

La storia della scienza e l'esperienza quotidiana ci mostrano che lo scienziato è alla continua ricerca di leggi e teorie unificanti, cioè sempre più generali, capaci di sintetizzare la molteplicità delle fenomenologie all'interno di un dato campo di ricerca. Nella fisica ciò è molto evidente; in ogni fase della sua storia c'è sempre stata in essa la tendenza all'unificazione delle sue più importanti teorie. Non sappiamo se tale processo ci condurrà un giorno alla costituzione di una teoria unificata di tutte le teorie esistenti e quindi di tutte le leggi particolari, ad una teoria unificata conclusiva, ma bisogna rilevare che la tendenza c'è, e se un giorno ciò si realizzasse significherebbe la fine della ricerca in fisica, la fine della fisica. Avremmo raggiunto un'esaustiva comprensione dei fenomeni naturali al punto da non avere più a disposizione campi d'indagine inesplorati.

La scienza desidera comprendere e spiegare tutti i fenomeni naturali e nel fare ciò tende a mostrare l'unità del mondo. Sotto la ricerca scientifica si cela sommessa la ricerca dell'unità del mondo. Mediante l'attività scientifica possiamo assumere una nuova forma di consapevolezza circa l'unità del mondo naturale. Stiamo così scoprendo un altro aspetto dello scopo conoscitivo della scienza. Il primo aspetto, come abbiamo già visto, è la regola empirica che ci da una comprensione non completa del fenomeno studiato in quanto non risponde alla domanda: "perché?". Allora siamo spinti a trovare risposte più generali, le leggi scientifiche che spieghino e contengano quelle particolari: questo è il secondo aspetto. Il fisico che ha controllato positivamente una legge scientifica, è in possesso di una spiegazione iniziale; tuttavia questa comprensione non è completa, è parziale e quindi c'è la necessità di trovare proposizioni più generali capaci di dare una spiegazione completa anche di quella legge particolare, la teoria. La tendenza, poi, delle teorie a convergere verso una loro unificazione ci mostra come l'attività scientifica tenda ad esprimere sul piano epistemico la forma del mondo naturale, la sua unità fisica. Ricercare la verità sul mondo significa anche ricercarne la sua unità. L'uno è vero.

SERGIO RONDINARA
Professore stabile di Epistemologia e cosmologia presso l'Istituto Universitario Sophia
Sergio.rondinara@iu-sophia.org

LA PUBBLICA FELICITÀ E LA MISURAZIONE DEL BENESSERE



We are currently witnessing an important debate about the need, felt by significant players in civil society, to find something better than GDP as an indicator of national well-being. Some scholars and politicians, furthermore, suggest these new indicators of well-being are to be found in new technologies for measuring subjective happiness, new indicators that ought to accompany or substitute the present measure of GDP or other objective indicators. This article shows that the topic of well-being or happiness has a long history, because it has characterized the entire Italian tradition with regard to civil economy. In the second part, it looks more more closely at the limitations of GDP and at some of the challenges faced by the need for new indicators.

di
LUIGINO BRUNI

> "La brama più intensa e più profonda dell'uomo è quella di raggiungere la felicità. [...] Anche l'economia tende a questo scopo, al quale essa è subordinata quale *medium ad finem*. L'economia non può quindi, come taluni hanno creduto, consistere nella ricerca e nella dottrina dei mezzi atti ad accrescere la produzione, ma bensì giova che essa si interessi della produzione solo in quanto questa è suscettibile di accrescere per gli uomini la possibilità di vivere contenti" (Robert Michels).

Si assiste oggi ad un importante dibattito attorno al bisogno, avvertito da significative componenti della società civile, di un superamento del PIL (Prodotto Interno Lordo) come indicatore di benessere delle nazioni. Alcuni studiosi (Sen, Fitoussi, Stiglitz) e politici (Sarkozi, Cameron, Giovannini), poi, stanno indicando questi nuovi indicatore di benessere nelle nuove tecniche di misurazione della felicità soggettiva, nuovi indicatori che dovrebbero affiancare, o sostituire, l'attuale Pil e gli altri indicatori oggettivi. La Francia, poi l'Inghilterra e ora anche l'Italia hanno così lanciato progetti tesi a misurare direttamente il benessere soggettivo dei cittadini, sulla base dell'ipotesi, orami suffragata da un'ampia evidenza empirica, che in un mondo post-moderno gli indicatori oggettivi di benessere non sono più sufficienti per esprimere lo star-bene della gente, che dipende sempre più da elementi non monetari quali la qualità dell'ambiente naturale dei beni relazionali.

In questo testo vedremo che il tema del benessere o della felicità è molto antico, e ha caratterizzato l'intera tradizione italiana dell'Economia civile. Nella seconda parte, poi, ci soffermeremo sui limiti del Pil e su alcune sfide legate al bisogno di nuovi indicatori.

1. La tradizione italiana, o "Della pubblica felicità"

L'Illuminismo italiano ha avuto "la pubblica felicità" tra le sue parole-chiave. Essa ha rappresentato il filo conduttore di tutta una stagione di riflessioni economiche e politiche che hanno caratterizzato l'intera penisola, da Ludovico Antonio Muratori a Antonio Genovesi, Giocinto Dragonetti, Gaetano Filangieri, Pietro Verri, Melchiorre Gioja, solo per citare i maggiori.

Negli stessi anni nei quali la tradizione della *Political economy* inglese si definiva, da Adam Smith in poi, attorno alla ricchezza delle nazioni (la *Wealth of Nations*), la tradizione latina classica del Bene comune e delle virtù civili trovava nelle scienze sociali ed economiche moderne (nella cosiddetta tradizione dell'Economia civile: Bruni e Zamagni 2009) una sua forte ed esplicita continuazione. Anche nella tradizione scozzese di Smith c'è la presenza del tema del benessere (e non solo della ricchezza), come rileva anche lo stesso titolo del trattato di Smith: *Wealth of the nations*, e non *"Riches" of the Nations*, poiché la *Wealth*, a differenza delle *Riches* (ricchezze materiali) rimanda anche al benessere, al *weal*, al *well-being*. C'è allora l'idea, in questa tradizione anglosassone, che occuparsi direttamente di ricchezza è un mezzo per occuparsi anche, sebbene indirettamente, di benessere o di felicità. Una tesi che ha una sua plausibilità in un mondo che stava lottando con la sussistenza, e che soffriva per una indigenza endemica di beni e di risorse primarie. Al

tempo stesso, la tradizione latina, nel porre la felicità pubblica direttamente al centro della sua riflessione, fa la scelta di occuparsi come oggetto specifico ed esplicito anche di quegli aspetti da cui dipendono il benessere dei popoli e delle persone, vale a dire i rapporti sociali, l'etica, la fiducia, la reciprocità: tutti temi posti da Genovesi e dagli altri economisti civili al centro della loro riflessione economica civile. Da qui l'aggettivo "civile" che, più di "politica", pone l'accento sulla dimensione relazionale e di reciprocità come categorie civili ma anche direttamente economiche.

Quindi, mentre la tradizione anglosassone trovava, qualche anno dopo Smith, nell'utilitarismo e nell'edonismo di Bentham la sua nuova fondazione filosofica (rompendo, così, in parte, con Smith e la tradizione scozzese del "senso morale"), la "felicità pubblica" latino-cattolica ereditava, sebbene in profondo dialogo con la filosofia moderna di Cartesio, Locke ma anche Rousseau e Montesquieu, una visione della felicità di tipo aristotelico-tomista, nella quale le linee guida erano essenzialmente due: la dimensione costitutivamente sociale o comunitaria del benessere (Bene comune), e lo stretto rapporto tra felicità pubblica e coltivazione delle virtù civili. Il titolo del libro dell'economista civile ottocentesco napoletano, Ludovico Bianchini, *La scienza del ben-vivere sociale*, ben racchiude il progetto economico-civile della tradizione italiana classica, che dalla metà dell'Ottocento in poi ha subito una eclisse e un inabissamento a mo' di fiume carsico, riemergendo di tanto in tanto in autori come Giuseppe Toniolo, Luigi Sturzo, Luigi Einaudi, o, come vedremo, l'anconetano Giorgio Fuà.

Ritroviamo, infatti, la felicità nel titolo stesso di diversi trattati di economisti del Regno di Napoli del tempo: da Giuseppe Palmieri (*Riflessioni sulla pubblica felicità*), a Ludovico Muratori (*Della felicità pubblica*), a Pietro Verri (*Meditazione sulla felicità)*, e molti altri (Bruni 2004). L'aggettivo *pubblico*, che normalmente seguiva la parola felicità, è particolarmente pregnante, poiché esprime la natura strutturalmente sociale della felicità: essa, a differenza della ricchezza, *o è pubblica o non* è. Riconoscere un primato di "felicità" della tradizione italiana, non significa però voler arrivare a sostenere che il tema fosse una prerogativa della sola Italia, sebbene vada riconosciuta una matrice latino-cattolico-comunitaria al tema moderno della felicità pubblica, distinta dal diritto individuale alla *pursuit of happiness*, che era espressione più tipica della cultura calvinista-individualista, nel contesto nordamericano caratterizzato da una pervasiva presenza di sette e comunità protestanti, del cui ruolo culturale ed economico ci ha ampiamente parlato Max Weber circa un secolo fa. Non è remota l'influenza del *bohneur* del ginevrino J.J. Rousseau su questa stagione di interesse per la felicità; ma, a differenza dell'autore del *Contract social* (che pur tanto influenzò un po' tutti gli economisti civili e pensatori sociali italiani del Settecento e primo Ottocento), per gli economisti classici italiani, e latini, la felicità pubblica non è solo un ricordo di un mondo naturale e precommerciale che si stava perdendo con la modernità (quegli economisti lodavano invece il commercio e il nascente mercato), ma come il grande progetto civile e politico di "uguaglianza, libertà e fraternità" da realizzare proprio nella modernità, e *grazie* alla nuova economia di mercato, che stava emergendo sullo sfondo del mondo feudale ancora ben presente e robusto soprattutto nel Regno di Napoli.

La felicità, allora, può anche essere considerata, e a ragione, una *quarta parola* del programma di riforma moderno, insieme a libertà, uguaglianza e fraternità. Esiste, ad esempio, un legame profondo tra felicità e fraternità civile: la vita,

per essere buona, ha un bisogno estremo di legami, di appartenenza, accettando le loro ambivalenze. Se viviamo in società non più fraterne ma immunizzate e immunizzanti, la vita civile non fiorisce, e la felicità non arriva o quanto meno non è piena. Inoltre, sia la felicità che la fraternità sono profondamente esperienze relazionali, e quindi fragili e vulnerabili, ma co-essenziali per una vita buona.

In questi stessi anni, in Francia, inizia un nuovo processo che porterà alla nascita del Pil come misuratore del benessere economico di una nazione.

2. L'invenzione del Pil

All'interno della tradizione italiana dell'Economia civile (e in un certo senso, sebbene diversamente, anche della tradizione dell'Economia politica classica), è stata sempre stagliata l'idea che il benessere economico è solo una parte, sebbene importante, del benessere generale.

L'economista anconetato Giorgio Fuà, ad esempio, nel 1993 scrisse, al culmine della sua importante carriera di studioso, un piccolo libro, *Crescita economica. L'insidia delle cifre* (Il Mulino), dove argomentava, tra l'altro, due tesi:

- il Pil non è più sufficiente per misurare il benessere di una Nazione, soprattutto nelle fasi più avanzate della crescita, quando dalla centralità delle merci si inizi a passare a beni più immateriali (servizi e valori intangibili). E fin qui nulla di nuovo né di originale, soprattutto all'interno della tradizione italiana (Luigi Einaudi, o Paolo Sylos Labini), poiché questa era una tesi sostenuta almeno a partire dagli anni cinquanta, da economisti dell'ambiente (come N. Georgescu-Roegen) o da autori critici del modello capitalistico (come K. Galbraith o T. Scitovsky), e oggi risottolineata, senza grandi innovazioni né culturali né tecniche, dalle varie commissioni che si sono insediate nei Governi per studiare il benessere soggettivo. In Giorgio Fuà, essendo un economista teorico-empirico totalmente in linea con la tradizione italiana, troviamo invece un pensiero più forte e originale sui limiti del Pil: in periodi di grandi cambiamenti economici, e soprattutto nel terziario, il Pil dice poco: «è ingiustificato allarmarci o esultare perché la velocità di crescita del Pil risulta mezzo punto percentuale annuo al disotto o al disopra di quanto ci attendevamo, o di quanto è avvenuto in passato, o di quanto sta avvenendo in altri Paesi» (1993, p. 106);

- Fuà ricorda poi che è molto complicato, se non fuorviante, conteggiare i servizi offerti dal settore pubblico all'interno del Pil, poiché, a suo (e nostro) dire, da una parte è molto difficile sommare alle merci il valore dei servizi; e poi, essendo questa voce del Pil basata necessariamente sulla spesa, tende a sovrastimare il peso economico di Paesi con forte spesa pubblica, e quindi fortemente indebitati – una tesi oggi di straordinaria attualità, non tanto nelle sue *tecnicalities* (non è semplice e forse neanche opportuno scorporare la spesa pubblica per servizi dal Pil), ma quanto per l'importanza di conteggiare anche il debito pubblico assieme al Pil, per addivenire a indicatori che diano una più esatta idea di quanto ricco un Paese sia.

Oggi esistono ormai molti studi, teorici ed empirici, sui limiti del Pil, sia in quanto strumento per la misurazione delle performance economiche, sia soprattutto come proxi di misurazione del benessere generale di una nazione.

Dal punto di vista storico, va poi notato che il Pil come lo conosciamo oggi è concetto relativamente recente, poiché è legato allo sviluppo della contabilità nazionale a partire dagli anni trenta del XX secolo (importanti sono stati i lavori di Simon

Kutznet). Ciò di cui si parla e scrive troppo poco, però, è che i suoi veri padri (o nonni) fondatori sono stati i cosiddetti *Les économistes*, cioè i fisiocratici, studiosi francesi di varie provenienze disciplinari della metà del Settecento (il loro caposcuola è il medico di corte Francois Quesnay, e il suo noto "*Tableau économique*"), i quali argomentarono la tesi che la forza economica di un Paese non è misurata da valori s*tock* (come pensava la scuola mercantilista del tempo, che misurava la ricchezza di una nazione prevalentemente sulla base dell'oro da essa posseduto), ma da flussi, cioè dal *reddito*.

Non sono, cioè, la misurazione della ricchezza in termini di terreni, di materie prime, di lavoratori, di capitali e stock di ogni tipo, che fanno un popolo "ricco", ma la capacità che ha quel popolo di "far girare" quei capitali in modo da far produrre loro reddito. Oggi sappiamo, infatti, che se un popolo non è capace di far sì che quei fondi, terreni e capitali siano "messi a reddito", non è ricco, ma indigente pur se i suoi cittadini sono seduti su miniere d'oro (come la storia dell'umanità, di ieri e di oggi, ci narra).

Dai fisiocratici in poi, è dunque il flusso annuo di ricchezza, che loro chiamavano *pruduit net*, e che oggi chiamiamo "reddito nazionale" (misurato con varie tecniche: produzione, redditi, spesa), che ci dice quanto una comunità nazionale è ricca, come recita anche il noto incipit della *Wealth of Nations* di Adam Smith (influenzato, anch'egli, dai fisiocratici francesi incontrati pochi anni prima di scrivere il suo trattato economico):

> "*the annual labour of every nation is the fund which originally supplies it with all the necessaries and conveniencies of life which it annually consumes, and which consist always either in the immediate produce of that labour, or in what is purchased with that produce from other nations*" (1776).

In questa tesi, la parola chiave è "*annual*", e non "*fund*" (che è invece eredità della cultura mercantilista), come è importante e cruciale che la fonte di quel valore sia il lavoro umano.

Da oltre due secoli e mezzo, allora, è il *valore aggiunto annuo* l'indicatore principe di benessere economico, e non il livello assoluto di ricchezza: il valore economico di un Paese non lo misura il livello delle sue ricchezze (diciamo 100), ma se quei cento nell'anno *t* diventano 98 o 105 nell'anno *t*+1. Il Pil allora misura quel differenziale (valore aggiunto), positivo o negativo, espresso come produzione (lorda) all'interno di un Paese; e ciò che conta è sia il valore assoluto di quella differenza (sulla base della quale si stilano le varie classifiche economiche degli Stati), sia l'incremento, o il decremento, in valori percentuali (il Pil è aumentato del 2% su base annua o mensile, o è diminuito quando, ad esempio, si è in recessione).

In realtà la critica più seria che oggi va rivolta al Pil non è tanto la (troppo enfatizzata) sua inadeguatezza a misurare il benessere umano o tantomeno la felicità (nessun economista serio lo ha mai pensato), ma la sua *obsolescenza* (ci sono aspetti tecnici su come si calcolano la spesa pubblica, come accennato, e sulla formazione dei panieri, sugli indici dei prezzi – soprattutto i prezzi costanti –, ecc., che oggi richiederebbero un rapido aggiornamento e significative modifiche).

A questo proposito sono ancora illuminanti alcune tesi di Giorgio Fuà: «resto convinto che i maestri che fondarono l'economia politica come disciplina autonoma

compirono una scelta felice nel fare della quantità di merce prodotta un tema centrale della nuova disciplina». Ma in molta parte del mondo contemporaneo, oggi, quel flusso di merci (il Pil) non è più adeguato ad esprimere il benessere economico, poiché

> «nei Paesi ricchi, per svolgere questo compito, dobbiamo smettere di privilegiare il tradizionale tema della quantità di merce prodotta e dedicare maggiore attenzione ad altri temi, che non possono più essere considerati secondari dal punto di vista del benessere economico» (1993, pp. 106-107).

Uno di questi temi, per Fuà, era la soddisfazione del lavoratore (p. 108). Per noi oggi, un tema cruciale sono le relazioni, i beni e il capitale relazionale.

3. Oltre il Pil: ma come e verso dove?

C'è però una critica ancora più radicale al Pil che, stranamente, viene raramente sottolineata dai critici, e che ci riporta alla sua fondazione settecentesca. L'idea che i misuratori della ricchezza vera non siano basati sugli stock (i capitali) ma sui flussi (redditi), oggi rischia di essere fuorviante. Anche volendo lasciare un suo valore ad un indicatore di flussi (come un Pil aggiornato e rinnovato), nell'era dei beni comuni nella quale siamo drammaticamente entrati con il terzo millennio, sono gli stock che ritornano ad occupare il centro della scena economica sociale e politica. Per quali ragioni? Il tema ambientale, ma anche quello relazionale e sociale (immigrazione, inclusione, terrorismo, …), tutti temi che sono tornati centrali nell'era dei beni comuni, sono faccende di stock, di forme di capitali, e non di flussi. Anzi: i flussi di reddito, inclusi i grandi flussi finanziari che oggi stanno dominando di gran lungo i flussi di beni e servizi reali, stanno producendo effetti molti seri sugli stock del nostro pianeta. Occorrono allora, e con urgenza, nuovi indicatori di antichi e nuovi capitali (o di patrimoni, parola più suggestiva e meno ideologicamente caratterizzata, intesa simbolicamente come *patres-munus*, cioè dono dei padri, dono che abbiamo ricevuto dalle generazioni passate, e che dobbiamo custodire e sviluppare). Occorre imparare a misurare, e adeguatamente, i patrimoni ambientale, relazionale, umano (inteso in senso meta-economicista), di patrimonio culturale e di capitale spirituale, forme di capitali che oggi, come le energie non rinnovabili, stanno subendo forti cambiamenti (spesso, sebbene non sempre, di segno negativo), proprio a causa della grande invadenza dei flussi di reddito (misurati dal Pil).

Che fare allora, anche nell'Italia di oggi e di domani, che ha una gloriosa e lunga tradizione di felicità pubblica, ma che vede deteriorarsi quei patrimoni civili e relazionali che abbiamo ereditato, e che hanno fatto la sua forza, anche economica (distretti industriali, cooperazione, ...)?

Qui indico solo alcune direzioni:

a) occorre aggiornare le tecniche di misurazione del Pil, che sono sempre meno adeguate a dar conto di una ricchezza sempre più immateriale e sempre meno legata alle merci;

b) rafforzare i tentativi in corso (dell'ISTAT in Italia) di indicatori complementari al Pil (se vogliamo lasciare il Pil come il misuratore, migliorato, di benessere

economico), che si soffermino, con indici sintetici di carattere quantitativo, sulle altre dimensioni di benessere, soprattutto quelle ambientali e relazionali. A questo proposito, lo ripeto, è importante soffermarsi sugli stock, con tecniche più simili a quelle usate per i "censimenti" che non a quelle usate oggi per il Pil;

c) fare in modo che questi nuovi indicatori non misurino solo o prevalentemente flussi (come nel caso del Pil), ma stock, capitali, patrimoni, e quindi ricorrere alle opportune tecniche di misurazione, che non possono essere quelle usate per il Pil, ma altre, come questionari, *focus group*, qualcosa di analogo a quanto accade oggi con le misurazioni internazionali della felicità soggettiva;

d) per andare nella direzione di questa nuova misurazione di stock, capitali o patrimoni civili, è molto importante muoversi nella direzione metodologica indicata da Giacomo Becattini, con il suo invito a "tornare al territorio". Questi patrimoni civili, a differenza del Pil che è un indicatore basato sugli individui (*pro capite*), vanno fondati sui *luoghi,* perché l'unità elementare adeguata a studiare le relazioni non può più essere l'individuo né l'impresa, ma quella "coralità produttiva" dei territori. Il valore, infatti, non è frutto né dell'impresa né dell'individuo in quanto tali, ma del concerto dei luoghi dove sono tanti gli attori ed i protagonisti. A tale riguardo risulta molto interessante la proposta di Becattini e del gruppo di geografi ed economisti attorno a lui, di dar vita a delle nuove tecniche di misurazione capaci i valori aggiunti dei luoghi, una sorta di tabelle *input-output* di ultima generazione, che dovrebbero consentire misurazioni qualitative e in parte anche quantitative.

C'è, infine, una questione di carattere più generale, di carattere culturale e politico. Anche se si costruissero, come è opportuno, indicatori complementari al Pil, c'è bisogno di un cambiamento culturale che li sappia "vedere" e poi li prenda sul serio. A cominciare dal mondo delle imprese e della *business community*: finché gli unici indicatori di successo delle imprese (soprattutto delle grandi) sono i profitti, e finché i "bilanci sociali" saranno contenuti in libri patinati donati agli *stakeholders* durante la festa aziendale di Natale, senza che questi ultimi abbiamo alcuna rilevanza per le scelte importanti (rinnovo dei *managers*, dei cda, ecc.), sarà impossibile che la nostra cultura apprezzi e valorizzi altri indicatori diversi dal Pil. È una questione culturale, che non può che partire dal micro e dal quotidiano, che è sempre la base dei cambiamenti epocali. Ecco, allora, che una seria politica che voglia andare seriamente "oltre il Pil", verso la "pubblica felicità" (a più dimensioni), deve essere affiancata da una cultura e da una politica che, ad esempio, cambi la natura e gli scopi dei bilanci sociali (prendendoli molto più sul serio per le scelte di ogni tipo). Senza questo cambiamento della vita e delle scelte quotidiane, il rischio grave che corrono i futuri indicatori alternativi è far la fine dei bilanci sociali, confinati ai momenti puramente celebrativi e di immagine durante le feste aziendali: carini, costosi ed eleganti, ma irrilevanti per le vere scelte economiche.

Bibliografia

L. Bruni - S. Zamagni (a cura di), *Dizionario di economia civile*, Citta Nuova, Roma 2009.
G. Becattini, *Ritorno al territorio*, Il Mulino, Bologna 2009.
G. Fuà, *Crescita economica, l'insidia delle cifre*, Il Mulino, Bologna 1993.

LUIGINO BRUNI
Professore di Economia politica presso l'Università di Milano-Bicocca e presso l'Istituto Universitario Sophia
luigino.bruni@unimib.it



TRA PER-DONO E CON-DONO. RILEGGENDO IL SALMO 51

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

This theological reading of Psalm 51 explores the dynamics within a sinner's human nature when the sinner comes before God, emphasizing both the recognition and the confession of personal weakness and limitations, and the resulting need for purification and for the gift of wisdom.

This experience becomes the condition for the possibility of receiving the gift of grace through the Spirit and entering into the life of God, creating in the sinner a rebirth, a new creation. Thus within the human person, who is at once self-involved and yet open to God, a tension arises that dynamically orientates the person to relationships with others. Dwelling within the intimacy of God, the forgiven sinner enters into a new way of understanding the reality of which he or she is part.

From the divine space where humanity individually and ecclesially is located, this dynamic within human nature sheds new light on today's world, with its negative and fragmentary appearance, and offers a deeper understanding of its significance.

Sophia IV (2012-1) 90-102

1. Dalla confessione del peccato all'intimo di Dio

Senza voler approfondire il Salmo 51 da un punto di vista esegetico, in quanto fuoriuscirebbe dall'intento di questa ricerca, sarà tuttavia necessario tracciare alcune linee di teologia biblica per coglierne, dapprima, i fondamenti e le implicazioni teologiche e antropologiche; poi, per farne emergere quella logica che possa fungere da criterio interpretativo del contesto odierno.

Un profilo antropologico nel Salmo è immediatamente percepibile a partire dalla stessa azione sacramentale che contraddistingue il Salmo[1]: si tratta di una liturgia penitenziale in cui il singolo, personalmente o comunitariamente, dapprima confessa il proprio peccato, poi si apre alla grazia di Dio formulandone una lode. Tale duplice confessione, andamento caratteristico di ogni liturgia penitenziale, struttura il salmo che stiamo approfondendo in due parti: la *confessio culpae* (vv. 3-11) e la *confessio laudis* (vv. 12-19)[2].

È attraverso il riconoscimento della propria debolezza che l'uomo fa emergere il proprio limite, mettendo in luce così quale sia la vera condizione umana: una natura dinamicamente orientata verso ciò che si potrebbe considerare una negazione del processo di umanizzazione, il peccato. Esso acquisisce un significato negativo non solo in riferimento a Dio, ma anche all'uomo stesso, come realtà prettamente disumanizzante. Si tratta di una trasgressione che contamina dall'interno l'alleanza tra Dio e uomo nel suo duplice polo: divino e umano. L'alleanza tra i due è la modalità storica di incontro, ciò che invera l'unità tra distinti: il peccato si inserisce all'interno di questo spazio relazionale, colpendo simultaneamente i due interlocutori. Il male che apparentemente è rivolto su se stesso colpisce l'alleanza e, dunque, direttamente anche Dio: «contro di te, contro te solo ho peccato» (v. 6). L'alleanza però, come "spazio di unione" con Dio, diviene anche l'orizzonte all'interno del quale l'azione dell'uomo si presenta peccaminosa, illuminando dall'interno, come luce che rischiara, il significato di un atto compiuto: i diversi termini che si succedono, "peccato", "colpa", "iniquità", sottolineano da un lato la reale fragilità umana, dall'altro che solo in una prospettiva relazionale rivolta verso Dio un'azione può manifestarsi per come essa realmente è.

Questa *lux veritatis* che, come in controluce, fa emergere l'essenza della realtà è, contemporaneamente, luce purificante, alla quale si ricorre per la cancellazione della propria colpa: la prima parte del salmo, da noi chiamata *confessio culpae*, si apre e si chiude non solo con il riconoscimento della propria fragilità, ma anche con la certezza di una possibile purificazione da parte di Dio. Quel Dio che non rimane estraneo al peccato del singolo, ma ne è profondamente coinvolto, quasi "colpito": per questo, insieme alla richiesta di purificazione, vi è quella del

1) Cf. L.A. Schökel – C. Carniti, *I Salmi*/1, Borla, Roma 2007², p. 808: «quando parliamo di liturgia penitenziale, intendiamo una azione di tipo sacramentale, ossia, una azione che rappresentando realizza ciò che rappresenta».

2) Scrive Jean-Luc Vesco, a proposito della struttura del Salmo, in J.-L. Vesco, *Le psautier de David. Traduit et commenté*, I, Les Éditions du Cerf, Paris 2006, p. 468: «*le psaume se divise en deux parties. L'une trait edu péché passé (vv. 3-11), l'autre de la rénovation souhaitée pour l'avenir* (vv. 12-21)».

perdono. Afferma Agostino a tale proposito: «chi scongiura la grande misericordia, confessa una grande miseria»[3].

Il peccato è considerato qui come la vera e propria antitesi alla logica della grazia, almeno come è presentata dalla Scrittura. Nell'Antico Testamento, la "grazia" è espressa attraverso due termini: *hen* e *hesed*. *Hen* appare 67 volte, e indica l'assoluta gratuità dell'azione divina nei confronti del suo interlocutore, il trovare grazia agli occhi di Dio, che suscita a sua volta il desiderio dell'uomo di attirare questo sguardo su di sé come modalità divina di offrire la grazia (cioè Se stesso) a colui che si sforza nel quotidiano di essere lodevole e meritevole[4]. Proprio perché intriso di peccato, il salmista supplica: «distogli lo sguardo (*hen*) dai miei peccati» (v. 11). Solo così egli potrà nuovamente trovare grazia ai suoi occhi.

Il secondo termine che rende "grazia" è *hesed*, tradotto solitamente con "amore", "misericordia", e appare 245 volte. Mentre *hen* è più uno sguardo unidirezionale di Dio verso l'uomo, *hesed* (termine più complesso) indica una relazione di amicizia, bidirezionale[5]. Si tratta di una reciprocità che chiede e si fonda sulla stabilità nello spazio e nel tempo di tale rapporto: è uno sguardo che richiede quell'atteggiamento particolare di fedeltà da parte di entrambe le parti. Il Salmo 51 si apre proprio con questo termine: «pietà di me, o Dio, nel tuo amore (*hesed*)» (v. 3). La scena iniziale è già indicativa di una vera e propria rottura di amicizia fra Dio e uomo; l'orante si appella dunque all'*hesed*, all'amore, al contenuto stesso dell'alleanza con Dio per restaurare un rapporto fondato sulla reciprocità. Dal momento però che il peccato ha infranto la bilateralità del rapporto, non ci si può che raccomandare al recupero di uno sguardo divino totalmente gratuito (*hen*), che non ha trovato nel suo interlocutore una cor-rispondenza.

La denuncia a Dio del proprio limite esprime il paradosso di chi sbaglia in modo consapevole: «sì, le mie iniquità io le riconosco, il mio peccato mi sta sempre dinanzi» (v. 5). Questo riconoscimento è sicuramente un'aggravante al peccato commesso, ma è soprattutto indice di una condizione che trova nella radice stessa della natura umana la sua fonte sorgiva: «ecco, nella colpa io sono nato, nel peccato mi ha concepito mia madre» (v. 7). Tale tendenza innata di cui il soggetto è conscio appartiene all'intimo dell'uomo: si tratta non di una problematica che si percepisce dall'esterno, ma di una lotta che si gioca nell'interiorità del soggetto; in quello spazio, nel «segreto del cuore» (v. 8), in cui Dio insegna la sapienza (cf. v. 8). La peccaminosità dell'atto umano è così rivolta anche verso Dio, proprio per la profanazione di quel luogo in cui viene insegnata e immeritatamente "depositata" la *sophia*.

L'uomo, anche nei momenti di crisi, si scopre abitato dalla sapienza, dono che non può "creare" da se stesso, ma ricevere da Dio. La consapevolezza di essere intrisi di *sophia* rende implicita una richiesta, il desiderio di possederne sempre più, di esserne completamente riempiti (in questo consiste essere sapienti).

Dio dona la *sophia* in risposta alla richiesta dell'uomo che riconosce la propria incapacità e il proprio nulla. È proprio questo nulla a suscitare la domanda e a

3) Agostino, *Esposizione sul Salmo* 50,6, in «Nuova Biblioteca Agostiniana», XXV, Città Nuova, Roma 1967, 1301.
4) Cf. D.N. Freedman – J. Lundbom, *Hanan*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», III, a cura di G.J. Botterweck e H. Ringgren, Paideia, Brescia 2003, coll. 27-46, qui col. 30.
5) Cf. H.-J. Zobel, *Hesed*, in *ibid.*, coll. 57-83, qui col. 58.

divenire lo spazio vuoto necessario per accogliere la pienezza della vita. Da qui si apre la seconda parte del Salmo: dal riconoscimento del proprio nulla, del "non-essere" come "forma" caratteristica antropologica che punta alla piena realizzazione di se stessa.

Ciò che per l'uomo rappresenta la violazione dell'alleanza, l'allontanamento da Dio e un'involuzione umana, nella logica divina diviene "condizione di possibilità" del dono della grazia. Ma prima di passare alla seconda parte del Salmo, sarebbe opportuno richiamare una questione fondamentale dell'antropologia, e in modo particolare della teologia della grazia: dove collocare l'*initium fidei*. Da quanto emerso finora sembrerebbe che il dono della grazia (*actio Dei*) dipenda da una predisposizione umana che riconosce la propria miseria e si apre all'azione divina. Sarà questa seconda parte del Salmo a gettare una luce su questo aspetto e a fornirne una spiegazione più precisa.

La prima parola che si incontra nella *confessio laudis* è il verbo "creare" utilizzato nel modo imperativo, «crea» (v. 12): dopo l'ammissione del proprio nulla, viene presentata a Dio la richiesta di una nuova creazione che vede protagonista (come nel libro della Genesi) lo spirito, menzionato qui per ben tre volte: «spirito saldo» (v. 12), indice di un atteggiamento fermo, costante; «santo spirito» (v. 13), quel respiro che fa vivere l'uomo nella stessa atmosfera divina; «spirito generoso» (v. 14), vale a dire l'apertura a un nuovo dinamismo.

Per questa triplice menzione dello spirito, cito quanto si trova nel testo di L.A. Schökel – C. Carniti: «l'orante chiede uno spirito che procede da Dio ed ha qualcosa di divino e di santo, che è fermo e disposto, che si converte nel dinamismo e nel vissuto dell'azione umana, che produrrà una nuova creatura»[6].

Il soggetto che precedentemente aveva riconosciuto il nulla del suo essere, individuando in sé unicamente la presenza del peccato, nel momento in cui domanda l'azione dello spirito è inserito nel suo stesso dinamismo e fatto nuova creatura[7]. La novità della creazione è data dall'innesto dell'orante con la vita divina: nel momento in cui ciò accade, l'attenzione del singolo si sposta immediatamente da se stesso agli altri; anzi da un vedere in sé il peccato al trovare se stesso nel peccato altrui.

L'uomo, nuova creatura, è reso consapevole di questo passaggio, tanto che la contrizione del cuore è letta come condizione di possibilità all'azione della grazia: «uno spirito contrito è sacrificio a Dio; un cuore contrito e affranto tu, o Dio, non disprezzi» (v. 19).

La conversione è così sperimentata dall'orante come grazia, *gratia sanans* e *gratia elevans*, come dono di Dio e risposta dell'uomo sempre sotto l'influsso dello Spirito divino, cioè *gratia operans* e *gratia cooperans*.

Fatto nuova creatura, il singolo si percepisce "relazionato", "popolo", e la "ricostruzione" che domanda non è più quella soltanto del suo cuore, contaminato dal peccato, ma quella delle mura di Gerusalemme (cf. v. 20), in riferimento al

6) L.A. Schökel – C. Carniti, *I Salmi*/1, cit., p. 828.

7) Cf. J.-L. Vesco, *Le psautier de David*, cit., p. 475: «*Dieu fait entièrement du neuf et de l'extraordinaire. Il ne s'agit pas d'une simple transformation mais d'une nouvelle création que Dieu seul peut opere. Dieu créera dans le psalmiste un cœur nouveau et purifié, c'est-à-dire sans mélange, qui recherchera uniquement la volonté divine et renouvellera son comportement*».

popolo intero[8]. La nuova creaturalità porta a un rinnovamento globale dell'uomo; e anche il sacrificio, come modalità per rispondere al favore di Dio, assume un significato totalmente "altro" da prima: «tu non gradisci il sacrificio; se offro olocausti, tu non li accetti. Uno spirito contrito è sacrificio a Dio; un cuore contrito e affranto tu, o Dio, non disprezzi» (vv. 18-19).

Il peccato, il limite, il nulla di sé, di cui l'uomo è consapevole, tutto ciò che prima era considerato estraneo e contrario all'alleanza con Dio, ora viene rivisitato in chiave totalmente nuova: quello spirito contrito precedentemente fossilizzato su se stesso viene ora recepito come "sacrificio gradito".

Ma cosa è realmente accaduto all'orante? Come comprendere in profondità quel passaggio dalla *confessio culpae* alla *confessio laudis*? Come cogliere teologicamente tale co-in-versione? La seconda parte del Salmo non è la conclusione felice o soltanto l'inveramento di ciò che veniva richiesto e supplicato nella prima parte, ma è molto di più: dalla richiesta di "pietà" si passa a una "nuova creazione"; dalla domanda rivolta a Dio di "distogliere lo sguardo" dal proprio peccato si è passati – e questo è il punto decisivo – all'ingresso dell'uomo in quello stesso sguardo divino per cogliere – "attraverso di" e "in" esso – la realtà. La "creazione" di cui si parla non è quindi in antitesi con la "vecchia creazione", descritta dallo stesso orante: «ecco, nella colpa io sono nato, nel peccato mi ha concepito mia madre» (v. 7); ma è la "concrezione" di quelle suppliche imperative che hanno visto lo spirito come prot-agonista.

Quel desiderio di una colpa cancellata è divenuto il modo attraverso cui entrare in una vita e in una visione divina. L'orante chiede di respirare quella stessa atmosfera che è in Dio e in quella medesima sfera divina è inserito: il cambiamento del vocabolario è espressione dello spazio nuovo in cui si trova il singolo. Senza avere una conoscenza della trinità di Dio, l'uomo, attraverso quel passaggio pneumatico, respira realmente l'atmosfera divina e in modo quasi automatico, *naturaliter* si potrebbe affermare, mette in luce una tensione interiore rivolta verso l'altro (anche se ribelle e peccatore), che prima non aveva. Senza ancora percepire quella manifestazione di Dio che soltanto in Cristo è avvenuta in modo pieno e decisivo, l'uomo che ha sperimentato e cantato tale passaggio ha colto in sé un'attenzione all'alterità, come se la relazione fosse il respiro respirato ed emesso da Dio.

Tale processo porta con sé, a livello culturale, delle formidabili implicazioni teo-antropologiche, che non sto qui ad argomentare, ma solo a proporre per un ulteriore approfondimento.

1. Il proprio peccato, concepito non solo come realtà che va "contro" il processo di divinizzazione, ma anche "contro" il processo di "umanizzazione".

2. Il peccato sentito come lacerazione interiore diviene, se letto con gli occhi di un cuore contrito, la "condizione di possibilità" del suo oltre-passamento.

3. Il valore sanante del peccato non consiste nella sola guarigione: l'intervento della grazia divina non fa tornare il cuore dell'uomo ad uno stadio precedente

8) Cf. *ibid*., pp. 478-480. Il cambiamento radicale del salmista dal proprio "io" al "noi" della comunità è così repentino che qualche autore non rifiuta l'ipotesi che il riferimento alla ricostruzione di Gerusalemme sia una possibile aggiunta posteriore al testo originale: cf. J. Vermeylen, *Une prière pour le renouveau de Jérusalem. Le Psaume 51*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 68 (1992), pp. 257-283.

al peccato commesso, ma lo orienta ad un livello ulteriore. Emerge così il carattere prettamente "teleologico" della grazia, orientato al *telos* verso cui l'uomo è destinato (significato escatologico) e non all'*arché* (riferimento protologico).

4. L'oltre-passamento della propria situazione avviene attraverso l'inserimento dell'uomo nel dinamismo dello Spirito, potenza divina (non ancora rivelatasi come "persona") che svolge in ambito inter-relazionale la stessa funzione che lo caratterizza a livello intratrinitario: il "tra" in persona.

5. Lo Spirito si presenta come il "ciò mediante cui" l'uomo viene non trasformato ma trasfigurato: la condizione di possibilità, l'"a-priori".

6. Ciò che avviene nel singolo e a livello ecclesiale propone una nuova logica, una "teo-logica" per interpretare la stessa situazione nei diversi ambiti della realtà: ogni lacerazione, disunità, divisione, non corrispondenza, disuguaglianza, alterità può essere interpretata non solo come momento di passaggio, ma reale possibilità di un intrinseco rovesciamento di valore:

a. a livello individuale;
b. a livello inter-personale o ecclesiale;
c. nei rapporti con le altre religioni;
d. con le altre culture;
e. con qualsiasi "altro" si entri in relazione;
f. con una cultura egemonica non cor-rispondente alla propria.

7. Non si tratta così di un nuovo contenuto, ma di un nuovo metodo interpretativo del reale.

8. L'attenzione dunque non è rivolta all'oggetto interpretato, ma al soggetto interpretante che, dopo aver vissuto in prima persona il passaggio dallo stato di peccato a quello di grazia, può avere uno sguardo "nuovo" su di sé e sul molteplice che lo circonda.

9. Per avere uno sguardo nuovo è necessario vivere all'interno di quell'atmosfera divina che mette in luce il Salmo, che non consiste tanto nel desiderio di fuoriuscire dalla propria condizione di peccato, ma nel voler rimanere all'interno di quel respiro santo di Dio che lo conduce, in Dio, a cogliere la realtà creata in modo diverso: cambia l'oggetto formale, non l'oggetto materiale.

10. Il soggetto che vive pneumaticamente la sua esistenza non solo non teme la frattura, la rottura, la disunità; ma, sempre pneumaticamente, diviene a sua volta l'"a-priori" del suo oltre-passamento, dell'unità.

2. Nell'intimo di Dio: una logica per pensare l'oggi

La logica sottostante l'andamento dialogico del Salmo ha trovato nella cultura moderna e contemporanea dei riscontri che, seppure non immediati, evidenziano una medesima presa di coscienza. Si tratta così, prima di concludere, di rivolgere lo sguardo, anche se brevemente, su alcune questioni che, a partire dal Salmo, possono in qualche modo fornire una chiave di lettura su come "pensare" l'attualità.

Per cogliere nella sua interezza e complessità il significato più profondo che un qualsiasi testo, nel nostro caso il Salmo, vuole significare per un lettore, non si può prescindere da una lettura e una comprensione critica della realtà in cui il singolo e la comunità ecclesiale vivono. Nel dare uno sguardo sintetico alla questione,

bisogna riconoscere che il contesto contemporaneo assume il volto di una crisi epocale di proporzione planetaria. Scriveva Friedrich Hölderlin: «ma ahimé! Vaga nella notte, e dimora, come negli inferi / senza il divino la nostra generazione»[9].

Non si può evitare di immergersi nell'"attualità" per una corretta e onesta comprensione di chi siamo, e soprattutto se si vuole essere uomini "attuali". Si tratta così di pensare gli eventi che continuano inesauribilmente ad accadere, senza subirli, cercando in ogni modo e costantemente di essere disposti a mettersi in cammino per cercare, nella notte, un po' di luce. Si tratta inoltre, a partire da quanto è emerso nel Salmo, di stabilire se questa luce nasce "dopo" la notte o "nella" notte stessa.

A partire dalla tragedia che ha investito soprattutto l'Europa nel secondo conflitto mondiale, l'attenzione di diversi pensatori non ha potuto fare a meno di rivolgersi a questa "notte" prima politica, poi umana e culturale, focalizzando lo sguardo in modo particolare sull'uomo e sulla sua capacità di essere ontologicamente chiamato alla relazione, alla reciprocità, alla gratuità. In altre parole: un essere-per, un essere dono[10]. Un primo inciampo con cui si è dovuto fare i conti è quel lemma che dall'evento della croce ha proposto una nuova ermeneutica antropologica, e che è tornato in auge soprattutto dopo le atrocità commesse nel secolo scorso: il "perdono". La capacità umana del singolo, quindi, non solo di essere costantemente proteso verso l'altro, ma anche di accogliere l'altro proprio in quanto altro-da-sé, quasi come negazione del proprio sé.

Questa parola, pur riguardando la sfera più soggettiva, in quanto esprime di per sé un atteggiamento e una dinamica interiori, ha una forte valenza culturale.

Jankélévich, nel suo saggio *Pardonner?*[11], spinto sicuramente da un misto di rabbia e sconforto per l'antisemitismo del ventesimo secolo, afferma che «il perdono è morto nei campi della morte»[12]. Tale sentenza ruota attorno a due assiomi fondamentali:

1) il perdono può essere accordato unicamente se è "domandato". La confessione della propria colpa diviene così la condizione di possibilità del perdono stesso;

9) F. Hölderlin, *Der Archipelagus*; tr. it.: *L'arcipelago*, in Id., *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2001, p. 281.

10) Sulla categoria del dono e sulla sua attualità, oltre alla bibliografia citata nelle note, cf.: A. Bassi, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia, società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006; A. Caillè, *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Roma, Las, 2005; F. Dei – F. Aria, *Culture del dono*, Meltemi, Roma 2008; D. Falcioni, *Cosa significa donare?*, Guida, Napoli 2011; G. Ferretti, *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento. Atti del 9° Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16-17 maggio 2002)*, Ist. Editoriali e Poligrafici, Pisa 2004; J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; P. Grasselli – C. Montesi, *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008; P. Sequeri, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, pp. 79-121; S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

11) V. Jankélévich, *Pardonner?*, in *L'imprescriptible*, Seuil, Paris 1986; tr. it.: *Perdonare?*, a cura di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1987.

12) *Ibid*., 40.

2) perché ci sia perdono, il crimine commesso non deve oltrepassare un certo limite (deve, in altre parole, contenere in sé la condizione di perdonabilità).

La distinzione precedentemente messa in luce nel Salmo tra *confessio culpae* e *confessio laudis* potrebbe in qualche modo essere una conferma del primo assioma enucleato, vale a dire (in una riflessione teologica) che lo stesso perdono di Dio accade nell'esistenza umana lì dove viene riconosciuta la propria iniquità. È ciò che si potrebbe dedurre anche da una blanda fenomenologia del sacramento della penitenza, in cui il perdono viene "concesso" nel momento in cui il soggetto ha riconosciuto il proprio peccato, lo ha confessato e ha fatto il proposito, *non sine auxilium Dei*, di non commetterlo nuovamente. In quest'ottica la confessione diviene il "sacramento della speranza" che il perdono venga concesso dopo la denuncia del peccato. In tale orizzonte comprensivo, già smentito da quanto emerso precedentemente nella riflessione teo-antropologica del Salmo, ci si può porre quella domanda che in modo chiaro ed esplicito aveva enucleato Jacques Derrida, tanto da divenirne il *leit-motiv* del suo testo *Perdonare*[13] e il tema su cui si è basato il suo progetto filosofico: «il perdono, con il suo senso di perdono, è possibile solo alla condizione di essere domandato?»[14].

Per rispondere a una tale provocazione che si impone nella riflessione è opportuno provare a "decifrare" il "senso di perdono", e in questo ci facciamo aiutare dallo stesso Derrida.

Il perdono, prima di tutto, ha a che fare con un passato che, da un lato, non si può modificare (si parla di un "fatto", verbo al participio passato); dall'altro, continua a riemergere "condizionando" il presente: è una realtà passata che non passa. Questo "fatto" non ha un valore positivo o neutro, ma si presenta come un "mis-fatto" almeno di un soggetto (l'autore) verso un altro soggetto (la vittima): questa è una seconda caratteristica del perdono, vale a dire lo spergiuro, l'essere venuti meno a un patto, a una promessa; per tale ragione si può affermare che l'evento del perdono accade lì dove si è verificata un'interruzione progressiva o improvvisa di reciprocità, di un faccia a faccia. Il perdono si presenta così non come un oggetto, un "ciò che" si offre, ma come condizione di accadimento.

Afferma Jankélévitch in riferimento ai nazisti: «il perdono! Ma ci hanno mai chiesto perdono? Soltanto la disperazione e la solitudine del colpevole darebbero un senso e una ragion d'essere al perdono»[15]. A tale provocazione reagisce filosoficamente Derrida:

> «vi è nel perdono, nel senso stesso del perdono, una forza, un desiderio, uno slancio, un movimento, un appello (chiamatelo come volete) che esige che il perdono sia accordato, se può esserlo, perfino a qualcuno che non lo domanda, che non si pente né si confessa, né rende migliore se stesso o si riscatta: al di là, pertanto, di ogni *eco-*

13) J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris 2004; tr. it.: *Perdonare*, a cura di L. Odello, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
14) *Ibid*., p. 41.
15) V. Jankélévich, *Perdonare?*, cit., p. 40.

> *nomia* identificatoria, spirituale, sublime o no, al di là perfino di ogni espiazione»[16].

E qui la conclusione: «il perdono prende *senso* (se almeno deve mantenere un *senso*, cosa che non è sicura), trova la sua *possibilità* di perdono solo laddove esso è chiamato a fare l'im-possibile e a perdonare l'imperdonabile»[17].

Il perdono, dunque, inizia proprio lì dove esso sembra trovare la sua im-proponibilità, nel momento in cui entra nel campo dell'im-possibilità, dell'im-per-donabilità, dell'in-espiabilità; anzi, il perdono non solo comincia ma si misura con l'imperdonabile (vale a dire con una "misura senza misura").

Quanto è emerso circa il perdono, vale a dire la più intima e piena gratuità che risiede proprio nella donazione, oltre che nell'intenzione del donatore e nell'immodificabilità etica (mis-fatto) del recettore del dono (donatario), può farci porre una domanda: in che modo la relazione tra Dio e uomo può dirsi "reciproca" dal momento che il faccia a faccia è realizzato dall'uni-direzionalità del perdono che dal donatore va verso il donatario? Il fatto che nel Salmo vi sia un'*actio Dei* e una *re-actio hominis* viene problematizzato al suo interno. Scrive Silvano Petrosino:

> «[il] donatario "restituisce" al donatore facendosi egli stesso donatore per un altro donatario. È questa l'unica "reciprocità non reciproca", "rapporto senza rapporto", "relazione senza relazione" che definisce il legame del dono: riconoscere il dono non vuol dire cedere alla tentazione dello scambio, al desiderio di ricambiare o restituire […], ma significa donare ad un "altro" donatario che non è mai il "proprio" donatore. Il modo di "ricambiare" del donatario è proprio quello di *accogliere il dono in modo così totale da essere del tutto libero dalla pretesa e dal delirio di restituire*, è quello che sa che non potrà mai restituire, e che di conseguenza sa di essere chiamato a diventare a sua volta donatore; laddove evidentemente, contro ogni equilibrio tra "dare" e "ricevere", si diventa donatore solo quando si dona ad un destinatario che non si identifica mai con il donatore dal quale si è ricevuto il dono»[18].

La reciprocità, come modalità attuativa della donazione, dunque, non consiste nel dare per ricevere (da parte del donatore) o nell'accogliere per restituire (da parte del donatario); essa non implica nemmeno un'equivalenza o anche soltanto una proporzione tra i doni scambiati: si tratta, in altre parole, di una "reciprocità asimmetrica". Già Aristotele accennava alla questione dell'asimmetria relazionale, prendendo come suo esempio la relazione tra padre e figlio: tutto ciò che il figlio potrebbe fare nei confronti del genitore per ricambiare l'affetto ricevuto non potrà

16) J. Derrida, *Perdonare*, cit., p. 42.
17) *Ibid.*, p. 46.
18) S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, in P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 49-86, qui p. 77. Cf. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998 (soprattutto il secondo capitolo della prima parte, intitolato «Dono, interesse e disinteresse» [pp. 75-112]).

mai rappresentare una restituzione adeguata al dono della vita che egli ha ricevuto dal padre[19]. Scrive Silvano Petrosino: «il dono sembra rappresentare proprio ciò che sfugge ad ogni reciprocità rompendo di conseguenza l'orizzonte stesso dell'economico»[20]. Jean-Luc Marion ha scritto pagine straordinariamente interessanti per sottolineare come la logica del dono fuoriesca radicalmente da quella dello scambio e del ritorno, rompendo in questo modo il circuito chiuso del *do ut des*. Egli scrive ad esempio: «il dono appare quando comincia a perdersi e si perde nella misura in cui si ostina a ritrovarsi»[21]. Anche Tommaso d'Aquino, nella sua *Summa Theologiae*, ha messo in luce la specificità del dono: «*donum proprie est datio irredibilis* […], *id est quod non datur intentione retributionis*»[22].

La reciprocità, la risposta dell'uomo all'intervento di Dio non è parte integrante della dinamica del dono, ma è ciò che germoglia dalle sue viscere, aprendosi a terzi (senza essere menzionata, la Trinità è la "forma" di questo agire), perché questi a loro volta possano continuare ad aprirsi. Tale logica formale, ritmicamente trinitaria, che svela come il dinamismo della reciprocità sia di per sé aperto e dialogico, viene descritta da Piero Coda, nel suo ultimo libro *Dalla Trinità*, come "reciprocità reciprocante"[23]. Vale a dire una reciprocità non chiusa e sterile in sé, ma aperta e generante: questa "teo-logica", messa in luce dall'autore, emerge nel momento in cui la Trinità, come oggetto materiale, viene colta all'interno di un orizzonte interpretativo e concettuale altrettanto trinitari, dando vita così ad un nuovo paradigma fondativo dell'esperienza cristiana.

Jean-Luc Marion scrive a proposito della ridondanza del dono: «ogni membro riceve il dono solo per donarlo, così che questo dono, con lo stesso gesto, restituisce in ridondanza il dono ("emanazione") e, donando, riporta il dono originario al suo fondamento ("ritorno")»[24]. Perché il dono sia tale, deve rimane "dono", conservare cioè il carattere intrinseco della donabilità.

> «Il dono – scrive Marion – è ricevuto solo per essere, nuovamente, donato. Il beneficiario, d'altra parte, non continua a far circolare il dono per semplice altruismo, come se gli sembrasse cosa giusta, ben intenzionata, e persino caritatevole, il condividerlo con altri. Il beneficiario

19) Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 13, 1163a 18-22.
20) S. Petrosino, *Il Figlio ovvero Del Padre. Sul dono ricevuto*, cit., p. 52. Il testo evangelico che può presentarsi come fondamento interpretativo di questa logica del dono può essere: «disse poi a colui che l'aveva invitato: "Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio. Al contrario, quando dài un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti. Riceverai infatti la tua ricompensa alla risurrezione dei giusti"» (*Lc* 14,12-14).
21) J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001, p. 102. L'interpretazione di Marion circa il dono e la donabilità si distingue radicalmente da quella di Derrida; per un approfondimento sulle peculiarità di ciascun autore, rimando al testo di S. Currò, *Il dono e l'altro*, cit..
22) *S.Th.* I, q. 38, a. 2, c.
23) Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 566-567.
24) J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, p. 167.

> deve garantire quella che definiamo la ridondanza del dono, rimettendolo in circolo appena lo ha ricevuto, per una ragione ben diversamente radicale: il dono può essere ricevuto solo se dona se stesso, altrimenti non meriterebbe più questo nome»[25].

Accogliere il dono significa non tanto "prendere per sè" il contenuto donato, quanto piuttosto assumere l'atto donatore presente nel dono stesso. Continua Marion:

> «ricevere il dono di Dio, come dono, richiede che l'uomo stesso accolga immediatamente il dono nella sua essenza – come atto donatore. […] L'uomo dunque riceve il dono come tale solo accogliendo l'atto di donare, cioè ancora donando a sua volta. Ricevere il dono e donarlo si confondono in una sola ed identica operazione, la ridondanza»[26].

L'esperienza del donatario deve convertirsi nell'atteggiamento di chi vuole assumere in sé le stesse caratteristiche del dono che riceve: «un dono è ripetuto, e accolto come un dono, solo se il donatore gratificato diventa integralmente e personalmente – ipostaticamente – dono»[27]. Il dono, proprio in quanto tale, deve poter liberare il donatario dall'obbligo di una restituzione[28].

La preghiera rivolta a Dio dal salmista non verte tanto sulla speranza di un perdono, ma sulla certezza di fede che proprio l'esperienza del "troppo", del "senza misura" del peccato commesso è condizione di possibilità di una ricostruzione esistenziale non solo personale, ma anche dei rapporti che si intrecciano all'interno delle mura di Gerusalemme, di cui si richiede la ricostruzione. Si tratta nuovamente di leggere la realtà che si presenta in modo negativo, come "freddo", "notte", attraverso un occhio trasfigurante. Un altro pensatore di rilievo in Italia, Gianni Vattimo, in un libro dal titolo provocatorio, *Credere di credere*[29], a proposito del problema della secolarizzazione afferma:

> «in concreto, bisogna domandarsi se quella certa dissoluzione dell'individualità che si attua nella società di massa, e soprattutto nella nostra società della comunicazione generalizzata, non sia anche una occasio-

25) *Ibid*., p. 168. Scrive Paul Gilbert: «il beneficiario del dono non può rendersene padrone; deve al contrario esercitare la ridondanza del dono, donare il dono, farlo passare, continuare a metterlo in circolazione» (P. Gilbert, *Donare*, in P. Gilbert – S. Petrosino, *Il dono*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 9-48, qui p. 37).
26) J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, cit., p. 168.
27) *Ibid*., p. 169.
28) Scrive Jacques T. Godbout a tale proposito: «il linguaggio del dono […] lungi dall'essere ipocrita, serve a liberare l'altro in permanenza dall'obbligo di reciprocità che deriva dal dono. Questo linguaggio, che sembra ipocrita, fa in modo che la restituzione, se mai ci sarà, sarà a sua volta un dono. Il che vuol dire che anch'essa sarà libera. È un linguaggio completamente all'opposto della negoziazione che intende pervenire a un contratto, a una intesa che obbliga ciascuna delle parti a un impegno reciproco» (J.T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 25).
29) G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

ne di "salvezza", nel senso del motto evangelico: chi non perde la sua anima non la salverà. […] La minaccia della società tecno-scientifica contro il soggetto è ciò che dal punto di vista religioso viene visto come dissoluzione dei valori sacrali da parte di un mondo sempre più materialistico, consumista, babelico, nel quale per esempio si incrociano e convivono diversi sistemi di valori che sembrano rendere impossibile una "vera" moralità, e dove il gioco delle interpretazioni (ancora una volta, nella Babele dei mass media, per esempio) sembra rendere impossibile ogni accesso alla verità. Anche a tutto questo si applica il nome di secolarizzazione; e, dal punto di vista dell'ipotesi che difendo qui, proprio a tutta questa esperienza di "dissoluzione", o anche, possiamo dire, di indebolimento di strutture forti, va riconosciuto il carattere della *kenosis* nella quale si attua la storia della salvezza»[30].

Conclusioni

Questi pensatori, per diverse ragioni esterni o addirittura lontani dall'esperienza ecclesiale, manifestano quella logica che si intravede nel Salmo, vale a dire che proprio "nell'indebolimento risiede la forza della salvezza". Ciò evidenzia come un'ermeneutica di fatto biblica possa avere una valenza antropologicamente universale. Tale indebolimento o abbassamento è «segno – cito ancora Vattimo – che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana»[31].

La cultura contemporanea è caratterizzata da una frammentazione globale dell'umano, di proporzioni collettive. Come ha detto Giovanni Paolo II: «la notte oscura, la prova che fa toccare il mistero del male ed esige l'apertura della fede, acquista a volte dimensioni di epoca e proporzioni collettive»[32]. Essa ha spostato l'attenzione della cultura europea su un piano quasi esclusivamente economico e finanziario. Anche di fronte a questa realtà che si impone a livello globale, e che per molti rappresenta una vera e propria "deriva" dell'umanesimo, quale proposta di senso potrebbe essere offerta da quella logica che più volte è emersa nel Salmo 51?

Il *miserere*, quel verbo che ha aperto i lavori e ha fatto da filo conduttore della riflessione, è una richiesta di perdono su un "mis-fatto" accaduto e dunque immodificabile; richiesta di perdono che al tempo stesso è intriso della valenza di un "perché?". Quel "perché?" gridato da Colui che, innocente su una croce, sperimenta dal di dentro cosa sia la disunità, il peccato, l'ingiustizia, l'ingiuria, lo spergiuro. Il *miserere* ci innesta in quel "perché" personale e collettivo: ci domanda dunque di entrare nell'umano che scandalizza, di penetrare nella notte, non

30) *Ibid*., p. 47.
31) *Ibid*., p. 31.
32) Giovanni Paolo II, *Celebrazione della Parola in onore di San Giovanni della Croce*, Segovia, 4 novembre 1982, in «L' Osservatore Romano», 6 novembre 1982.

parte-cipare ma toti-cipare, un prendere parte al tutto dal di dentro. Ma per far questo è necessario inserirsi in quel "respiro" di Dio, in quell'atmosfera divina che sola può innestarci in una tale dinamica.

È interessante notare da un lato come una chiave di lettura teo-antropologica, biblicamente fondata, possa fornire a livello culturale una proposta di senso all'attualità, possa dare uno sguardo prospettico sulla realtà che va oltre, molto oltre un contenuto o una dottrina; dall'altro come sia la stessa cultura contemporanea, anche se apparentemente lontana dall'esperienza cristiana, un vero e proprio richiamo all'umano di spostare l'attenzione su una logica che possa far cogliere l'ulteriorità di significato di ciò che appare come negativo, frammentato, senza senso, all'insegna del "troppo" e del "senza misura", richiamando e quasi introducendo il singolo "io" e il "noi" della Chiesa in quello spazio ermeneutico che è l'intimo di Dio.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@iu-sophia.org

SATURNINO MURATORE E IL NECESSARIO DIALOGO TRA TEOLOGIA E SCIENZE DELLA NATURA



di
SERGIO RONDINARA

Abbiamo il piacere di presentare in queste pagine un sintetico quanto profondo lavoro di Saturnino Muratore. Teologo gesuita, già direttore della rivista *Rassegna di Teologia* e membro del Consiglio di Presidenza, anche in qualità di Vice-Presidente, dell'*Associazione Teologica Italiana* (ATI). È docente di *Filosofia dell'essere* presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sezione San Luigi) e *editor* della pubblicazione in lingua italiana delle opere di Bernard Lonergan, il cui insegnamento ha segnato in modo significativo il suo pensiero (si veda *Filosofia dell'essere*, 2006). Tra i vari aspetti del suo ricco curriculum ci piace ricordare, perché è così che lo abbiamo conosciuto, l'opera di animazione in seno all'ATI di un'interessante quanto mai necessaria spinta propulsiva – per la teologia – ad entrare in un fattivo dialogo con le scienze della natura.

È in questo contesto, agli inizi degli anni novanta, che appaiono i suoi saggi teologici sul superamento dell'antropocentrismo cosmologico (*Oltre l'antropocentrismo cosmologico*, 1991; *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, 1995) insieme ad un'attenta analisi filosofica atta alla mediazione con le scienze naturali (*Dalla ricerca delle origini alla questione del principio: Tommaso d'Aquino*, 1992; *Per una scienza dell'uomo*, 1994).

Ricerche, queste, che insieme al compatto quanto prezioso volume *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio* (1993) mostrano quanto fosse, ed è, viva in Muratore da un lato la richiesta alla ragione teologica – nella fedeltà alla sua natura –, di tradurre e introdurre i contributi ritenuti veritativi delle altre scienze in ambito teologico, fissando adeguatamente le eventuali implicazioni di tali contenuti nell'argomentazione teologica. Dall'altro lato quanto sia necessaria per la teologia la richiesta di posizionarsi accanto alle altre scienze nel quadro di un'*integrazione dei saperi* fondata sull'irrevocabile unità della verità e della realtà.

Una tale operazione ha animato e anima interamente il lavoro intellettuale e accademico di Muratore quale ineliminabile compito della mediazione culturale della fede. Mediazione nella quale il teologo, in quanto cultore del sapere critico della fede, ha il compito di vagliare i modi e luoghi possibili per la trasmissione delle verità e del senso dell'esperienza della fede nella cultura a lui contemporanea. Lo testimonia, tra le altre cose, il dialogo intrattenuto a riguardo con il fisico Carlo Bernardini sulla rivista scientifica *Sapere* e il prezioso contributo dello stesso Muratore alla nascita dell'area di ricerca interdisciplinare SEFIR (Scienza e Fede sul-

l'Interpretazione del Reale) sul dialogo, appunto, tra scienziati, filosofi e teologi, oltre alle numerose pubblicazioni a riguardo.

È in questa linea che accogliamo con piacere e pubblichiamo il seguente saggio.

SERGIO RONDINARA
Professore stabile di Epistemologia e Cosmologia presso l'Istituto Universitario Sophia
sergio.rondinara@iu-sophia.org

RESPONSABILITÀ PER IL CREATO



The struggle to overcome the clash of evolutionary thought and creationism, at the same time as affirming the anthropic principle within a scientific view of the cosmos, is bringing about a totally new situation where scientific and technological progress have to be matched by genuine human development. The exercise of responsibility on a planetary scale demands that systematic theology be capable of offering its specific contribution in conversation with the world cultural context and expressly facing the issue of human responsibility for creation.

di
SATURNINO MURATORE SJ

La teologia è oggi chiamata a dirsi in un contesto culturale caratterizzato dai saperi scientifici, che accreditano il paradigma evolutivo e parlano, in una maniera molto compatta, di evoluzione cosmo-biologica. La recente teoria del *Big Bang* induce addirittura a pensare ad un unico processo evolutivo, che abbraccia l'intero Universo, inteso come una uni-totalità-in-sviluppo, accreditando una freccia del tempo, generatrice di novità e di complessità[1].

Se fino a non molto tempo fa la contrapposizione tra evoluzionismo e creazionismo poteva segnare lo spartiacque tra razionalità scientifica e fede religiosa, oggi la situazione appare notevolmente modificata. Senza voler parlare subito di una rivincita di Teilhard de Chardin, si deve prendere atto del fatto che la teologia post-conciliare sta cercando di coniugare in qualche misura l'affermazione di un Dio creatore – presente nel primo articolo del Credo della Chiesa – con la prospettiva evolutiva, il grande paradigma ermeneutico accreditato dalla moderna razionalità scientifica.

Due importanti documenti pontifici possono dare il senso di questo profondo cambiamento, che si è ormai prodotto nel rapporto tra fede religiosa e sapere scientifico. Si tratta dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II; e del *Messaggio* dello stesso Pontefice alla Pontificia Accademia delle Scienze, il 24 ottobre 1996, nel sessantesimo anniversario della sua rifondazione, ad opera di Pio XI.

Nell'enciclica si afferma che l'auspicabile dialogo tra fede religiosa e ragione non può limitarsi alla razionalità filosofica (oltre tutto in aperta crisi, oggi, e oltremodo variegata nelle sue manifestazioni), ma deve coinvolgere anche i saperi scientifici, in tutta la vasta gamma delle sue espressioni[2]. Assai più esplicito l'altro documento, nel quale si afferma che il paradigma evolutivo, che informa oggi tutta la ricerca scientifica, è qualcosa di più di una mera ipotesi. È infatti un paradigma interpretativo che abbraccia l'intera realtà; un paradigma di cui non solo si deve prendere atto, ma che la teologia deve anche imparare a far suo, se vuole interagire, in maniera efficace, nel nuovo contesto culturale[3].

Valorizzando i recenti apporti ermeneutici dell'esegesi biblica, ed una rinnovata mediazione filosofica che prende le distanze da tradizionali posizioni essenzialiste e fissiste, la teologia può oggi esprimere l'irrinunciabile ispirazione biblica nei termini di un'umanità che ha assoluto bisogno di essere sanata dalle sue interne contraddizioni, per poter svolgere in maniera efficace quel ruolo di responsabilità che compete ad esseri intelligenti, collocati all'interno di processi evolutivi, sostanzialmente aperti.

1. Il cosmo come uni-totalità in sviluppo

Recenti osservazioni astronomiche ci mostrano non un universo statico, omogeneo nello spazio e nel tempo, ma un universo dinamico, in espansione, ca-

1) Per una breve illustrazione si può vedere: S. Muratore, *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, AVE, Roma 1993, pp. 21-32.
2) Cf. Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 106.
3) Per un commento si può vedere la mia nota *Magistero e darwinismo*, in «La Civiltà Cattolica» (1997) I, pp. 141-145.

ratterizzato da processi irreversibili, come quelli che portano alla sintesi degli atomi pesanti (carbonio e ossigeno compresi), attraverso l'esplosione di stelle di prima e seconda generazione. A tutta una serie di "strane coincidenze", inoltre, non sembra si possa trovare una risposta plausibile, a meno di leggere il cosmo con un paradigma evolutivo che abbia il suo punto focale nell'emergenza della vita. È stato fatto notare, non senza sorpresa, che se tutta una serie di costanti fisiche (la costante gravitazionale, la velocità della luce, la carica dell'elettrone, la massa del protone, ...) non fossero state "scelte" con cura, il processo cosmico avrebbe imboccato direzioni molto diverse da quelle che ci è dato verificare; direzioni che avrebbero reso impossibile l'emergere della vita basata sul carbonio[4].

La lettura scientifica della natura è passata così da una concezione sostanzialmente statica di un cosmo illimitato nello spazio e nel tempo, con processi in linea di principio ripetibili all'infinito, ad una concezione dinamica, estremamente compatta, che nella cosiddetta teoria cosmologica standard, quella del *Big Bang*, prevede un segmento temporale di circa 13-15 miliardi di anni a partire da una situazione iniziale di tipo esplosivo. L'uniformità e staticità del cosmo sarebbe pertanto il frutto di una lettura parziale, prospettica, al pari delle visioni geocentriche ed eliocentriche dei secoli passati. L'universo empirico si presenta piuttosto come un grande, immenso laboratorio, orientato alla realizzazione di un preciso programma. In questo modo viene operata una saldatura forte tra evoluzione cosmologica ed evoluzione biologica.

La moderna cosmologia sembra dunque orientata a non considerare più l'uomo – la vita intelligente – marginale nel contesto cosmico. Nella sua realtà biologica, chimica, fisica è codificata l'intera evoluzione, mentre la sua Mente è correlata addirittura all'intero Universo, sia per quanto riguarda la sua intrinseca intelligibilità, le sue leggi, la complessa sequenza dei suoi processi evolutivi, sia per quanto riguarda la misteriosa dimensione del futuro.

Questo insperato recupero dell'*Anthropos* all'interno di una lettura scientifica del cosmo rappresenta un'autentica svolta nei confronti della rivoluzione copernicana del XVI secolo, che aveva dato origine alla modernità occidentale, e una sorta di rivincita di Aristotele nei confronti della scienza galileiana[5].

> «Quell'uomo – scriveva l'astrofisico Alberto Masani – che la metodologia galileiana aveva relegato nella posizione di osservatore in un universo che [...] procede secondo leggi proprie, le quali con l'esistenza dell'uomo non hanno nulla a che fare, torna adesso sulla scena cosmica come condizionante l'evoluzione stessa dell'universo»[6].

4) Per una sintetica illustrazione si può vedere S. Rondinara, *Il principio antropico e l'unità dell'universo*, in «Nuova Umanità» 12 (1991), pp. 39-53.
5) Cf. M. Cini, *Un paradiso perduto*, Feltrinelli, Milano 1994.
6) A. Masani, *Il principio antropico*, in *L'uomo e l'universo*, a cura di G.V. Coyne - M. Salvatore - C. Casacci, Vatican Observatory, Città del Vaticano 1987, pp. 4 s.

2. La vita intelligente: un co-evolutore responsabile

Ad una lettura scientifica l'universo appare dunque segnato biopicamente e antropicamente in una maniera così netta da lasciare interdetti. L'universo empirico, in altri termini, ha cessato di apparire come una sorta di immutabile scenario caratterizzato da processi naturali, sempre uguali a se stessi, e ci si presenta come un immenso laboratorio che sta eseguendo un preciso programma, finalizzato all'emergere della vita, anzi della vita intelligente.

Nel 1974, quando la teoria cosmologica del *Big Bang* si stava ormai affermando, l'astrofisico inglese Brandon Carter formulava, in maniera molto netta, un principio antropico cosmologico, in due versioni: debole e forte. Possiamo chiederci quale sia il senso di queste formulazioni. La formulazione debole si limita ad osservare che nella costruzione delle teorie esplicative della fisica non ha molto senso prescindere dalla nostra concreta esistenza come osservatori-teorizzatori, mentre la versione forte reintroduce nella lettura scientifica dell'universo naturale il finalismo, che era stato bandito dalla metodologia galileiana. Si configura così ciò che possiamo chiamare l'antropocentrismo cosmologico della recente lettura scientifica: l'universo naturale è programmato fin dall'inizio per l'emergenza, a un certo stadio del suo sviluppo, della vita intelligente, da noi conosciuta attualmente nella forma dell'*Anthropos*[7].

L'esercizio stesso della metodologia galileiana-laplaceana, che imponeva di separare nettamente l'intelligibilità dei processi naturali dai problemi di senso e dalle implicazioni antropologiche, sta dunque conducendo al suo stesso superamento, per l'imporsi di ineludibili interrogativi che concernono, ad un tempo, l'ambito naturale e l'ambito della soggettività: interrogativi di senso, di valore, di appello alla responsabilità[8].

Questo interrogare radicale è tale da rimettere in circolo non solo l'intellettualità filosofica (che può assumere nuovi stimoli e vigore dalle problematiche sollevate oggi dai saperi scientifici), ma anche quella teologica, superando una marginalità culturale che ha pesato negativamente sugli sviluppi complessivi della cultura occidentale. Tanto più che, mentre nell'Ottocento l'atteggiamento della Chiesa cattolica (per parlare solo di essa) poteva apparire, per quanto riguarda la sfida culturale della modernità, di sostanziale arroccamento su posizioni tradizionaliste, nella seconda parte del XX secolo l'atteggiamento è decisamente mutato nella direzione del dialogo critico, a tutti i livelli: a livello ecumenico, del dialogo interreligioso, del confronto con le ideologie dominanti, dell'apertura alle visioni scientifiche, dell'acuta presa di coscienza dei rischi e dei pericoli insiti nelle dina-

7) Cf. J.D. Barrow e F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 16: «l'Universo [...] deve essere tale da consentire la creazione di osservatori al suo interno, a qualche stadio. Volendo parafrasare Cartesio: *Cogito ergo mundus talis est*». Il fisico Robert Dicke fu il primo a formulare chiaramente il principio antropico nel contesto della nuova fisica. Cf S. Muratore, *L'evoluzione cosmologica*, cit., pp. 32 s.

8) Cf. A. Masani, *L'universo e la vita. Problemi di senso nel contesto di una metodologia scientifica*, in «Rassegna di Teologia» 38 (1997), pp. 449-463; S. Muratore, *Responsabilità per il creato: una lettura teologica*, in *Responsabilità per il creato*, a cura di S. Biolo, Rosenberg & Sellier, Torino 1998, pp. 21-48.

miche evolutive e co-evolutive innescate, a livello planetario, dagli sviluppi delle società tecnologiche di tipo occidentale.

Tuttavia – e questa è la sfida che emerge oggi all'interno stesso dell'impresa scientifica – se la vita intelligente, che pure ci appare sempre più come un punto focale dell'evoluzione cosmo-biologica, un'emergenza in grado non solo di dare senso a tutto lo sviluppo precedente, ma di dischiudere anche interessanti prospettive sul futuro, dovesse improvvisamente cessare, estinguersi, senza che abbia potuto svolgere una significativa funzione cosmica, tutto finirebbe per rivelarsi senza senso e quella spontanea anticipazione di una compiuta intelligibilità risulterebbe, in realtà, frustrata. Il pessimismo di non pochi scienziati, al riguardo, è quanto meno significativo[9].

3. Una responsabilità deficitaria

Una volta superata la concezione arcaica di una "natura" sempre uguale a se stessa nella monotona ripetitività dei suoi processi e colta l'estrema criticità dei molti snodi che caratterizzano l'evoluzione cosmologica, biologica, antropica, prende risalto il ruolo strategico che può assumere la vita intelligente nel contesto dell'evoluzione, con le sue straordinarie capacità demiurgiche di progettazione e di realizzazione. La visione coevolutiva, oltre tutto, legge l'evoluzione non come un processo lineare, del quale sia possibile prevedere gli sviluppi futuri, ma come un processo aperto, dominato dalla complessità, in gran parte imprevedibile. Questo comporta che l'agire umano, individuale e collettivo, può rappresentare un elemento di estrema criticità, senza che sia possibile prospettare adeguatamente gli esiti di questo agire.

Il dato di fatto è, tutto sommato, sconcertante: all'evidenza dei progressi in campo scientifico e tecnologico non fa riscontro una crescita umana autentica. I limiti maggiori per un esercizio della responsabilità a scala planetaria sembrano infatti provenire non già da carenze cognitive o da ritardi tecnologici, quanto piuttosto dalle distorsioni, dagli egoismi, dalle aberrazioni che affliggono il vivere umano, e dalle sedimentazioni che tutto ciò ha prodotto nelle strutture sociali, politiche, economiche, religiose dell'umanità.

Ma c'è di più. L'appello alla responsabilità ha come suo presupposto di base l'inserimento dell'agire dell'uomo in un universo di senso. Se, infatti, l'universo nella sua totalità non possiede un'intelligibilità compiuta, esaustiva, allora nulla nell'universo avrebbe senso, neppure l'impegno etico dell'uomo, il suo farsi carico di responsabilità. Tutto si ridurrebbe alla necessità di massimizzare i vantaggi e limitare gli inconvenienti. Se così fosse, la stessa drammaticità dell'interrogare umano e delle sfide etiche, che la prospettiva del futuro sembra comportare, non sarebbero che elementi marginali, destinati a dissolversi, non appena emerge il quadro definitivo, accreditato oggi dalla razionalità scientista. Anche quando si

9) Si veda, ad esempio, quanto scrive S. Weinberg, quasi a conclusione del suo best seller, *I primi tre minuti*, Mondadori, Milano 1990, p. 170: «quanto più l'universo ci appare comprensibile, tanto più ci appare senza scopo».

porta sulla "natura", l'appello alla responsabilità pone infatti in questione, anzitutto, l'uomo, le concrete possibilità del suo sviluppo autentico e, dunque, la correttezza dei referenti ultimi, che danno senso al suo stesso interrogare etico.

4. La *"lex crucis"*: *pro mundi vita*

All'interno di questo ampio quadro problematico si fa presente oggi anche la voce della teologia. Spetta infatti alla teologia sistematica interagire con il contesto culturale nella sua globalità, al fine di riesprimere in modo aggiornato quelle dottrine teologiche che fissano l'identità di una specifica tradizione religiosa.

Facendosi carico del tema della responsabilità per il creato, la sistematica teologica si muove, naturalmente, all'interno di un esplicito quadro di riferimento creazionista: non c'è solo la natura e l'uomo, ma anche il referente ultimo trascendente, Dio. Non così ovvio, invece, è il quadro creazionista che può essere elaborato dal teologo sistematico, non appena voglia utilizzare, assieme ai risultati della ricerca esegetica sul testo sacro e su altri autorevoli documenti della tradizione, anche gli apporti dei saperi scientifici e tecnologici contemporanei. Mentre, infatti, fino a non molto tempo fa, la contrapposizione tra evoluzionismo e creazionismo segnava lo spartiacque tra razionalità scientifica e fede religiosa, oggi la situazione è notevolmente mutata. In ambito scientifico, infatti, si distingue meglio tra il livello dei dati documentari, quello delle teorie esplicative e quello, infine, delle visioni totalizzanti. Anche in ambito religioso si è chiarita l'incidenza dei vari contesti culturali nei quali trova espressione una fede religiosa che parla di Dio e del suo intervento salvifico nella storia degli uomini. Di conseguenza, se si tiene presente il generale contesto evolutivo caratterizzante l'odierna concezione dell'uomo e della natura, si dovrà cercare di integrare la fondamentale affermazione concernente il Dio creatore e la prospettiva evolutiva che consente oggi di leggere in maniera unitaria la realtà naturale e la storia umana.

Chiamato a essere un principio di costruzione all'interno di un universo in divenire, attraverso un esercizio compiuto della sua intellettualità, razionalità e responsabilità, l'essere umano (individualmente e collettivamente) con troppa frequenza viene meno al suo compito. Molto spesso si assiste infatti a un esercizio carente e distorto della razionalità, a un venir meno della libertà e della responsabilità, fino agli estremi dell'agire irresponsabile e malvagio, degli egoismi individuali e collettivi, della sopraffazione, dell'arroganza, dell'incapacità a pensare e agire con una consapevolezza del contesto globale e dei valori terminali.

Questa superiore consapevolezza, difficile da raggiungere e da mantenere come prodotto di un autonomo esercizio intellettuale, può tuttavia essere sostenuta e rafforzata dall'esperienza religiosa, specie quella che lega insieme il senso di dipendenza e di creaturalità con l'appello alla responsabilità morale, con la chiamata alla santità, con l'invito a dare la propria vita per la vita del mondo[10].

Proprio perché non si tratta più semplicemente di interpretare la realtà, ma di progettare e dirigere il futuro con capacità demiurgiche crescenti, non è senza

10) Cf. *Gv* 6,51.

significato se questo viene fatto con le risorse della sola razionalità scientifica e tecnologica, in un orizzonte ristretto di immanenza, o ricorrendo anche alle grandi risorse culturali delle tradizioni religiose dell'umanità, in un esplicito orizzonte di trascendenza, con un'accettazione sincera dell'altro, nella continua ricerca di tutto ciò che unisce e può essere accolto e valorizzato.

È stata avanzata l'accusa che la grave situazione di aggressione della natura, così come i disastri ecologici che sono sotto gli occhi di tutti (effetto serra, piogge acide, inquinamento, buco dell'ozono, deforestazione, megalopoli invivibili, nucleare insicuro, ...), hanno la loro causa ultima nelle stesse radici religiose della nostra società industriale, quelle radici giudaico-cristiane che hanno operato una reificazione della natura e giustificato lo sfruttamento delle risorse naturali da parte di un uomo presentato come vice-dio, padrone e signore della natura. Questi germi, presenti nel codice genetico del cristianesimo, hanno poi proliferato a dismisura con la nascita – sempre in ambito culturale cristiano – della scienza moderna e la conseguente esplosione tecnologica, che sta procedendo, ormai, con una progressione quasi geometrica, al deterioramento delle condizioni ambientali del pianeta.

Il punto, tuttavia, non è quello di trovare un facile capro espiatorio, cui accollare la colpa e pensare così di risolvere il problema. Infatti, non è più possibile tornare indietro a stadi evolutivi irrimediabilmente trascorsi; la situazione è tale da richiedere che l'umanità vi faccia fronte con tutte le risorse disponibili. Di conseguenza, è difficile pensare di poter affrontare la sfida in atto colpevolizzando l'intera cultura dell'Occidente. La modernità occidentale ha certamente le sue colpe, le sue deformazioni, i suoi limiti, ma possiede anche risorse ingenti e notevoli potenzialità. Soprattutto, la *koiné* culturale scientifico-tecnologica ha ormai dimensioni planetarie e, nonostante la sua demonizzazione da parte dei vari fondamentalismi religiosi, è tale da non poter essere semplicemente accantonata. Va invece riequilibrata e sanata con il concorso di tutti.

SATURNINO MURATORE SJ
Professore di Filosofia teoretica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi



DIREITO DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE: QUAL O ESPAÇO DA RELACIONALIDADE?

di
JOSIANE ROSE PETRY VERONESE

The analysis of society identifies ideologies and practices that contribute to the formation of an idea of childhood. There are models based on fear, incoherence, ignorance, alienation and an inability to cope with the other and, still more, if such otherness is also fragile, there are models that lay the basis for humanity's distorted attitudes towards its children. Is it possible to understand human beings in their integrity and completeness without taking childhood into account, as if we were to attempt seeing the whole without the part?
The formation of a new legal system that seriously considers the rights of children and adolescents is absolutely necessary, since it is vital that young people leave the condition of minors*, that is, of* almost-citizens*, and become actual citizens. Indeed, a new legal system would offer the opportunity of developing a new paradigm based upon the reality of children themselves and not an ideology and* praxis *that restricts childhood. Statute law regarding children and adolescents has the role of regulating the Constitution to prevent it becoming a mere dead letter. Nonetheless, the existence of law proclaiming social rights cannot of its own change social structures. For this it is necessary to combine rights with effective social policy, as well as to ensure in fact the positive existence of such rights.*

1. Primeiras palavras

Falar em humanismo nos reporta a indagarmos acerca do nosso processo civilizatório, o quanto a humanidade cresceu, compartilhou experiências ao longo de sua trajetória histórica. Quando lançamos o nosso olhar sobre a infância na tentativa de compreendermos o que construímos para nossas crianças, ficamos circunspectos: meninos e meninas historicamente esquecidos ou o que é ainda pior, que serviam ao mundo adulto, ora através da exploração de seus corpos, seja nos trabalhos penosos, seja nas inúmeras circunstâncias em que eram vitimizados sexualmente, ora através da exploração de suas almas, em que todas as fantasias, brinquedos, o espaço dos sonhos, eram suprimidos, portanto, uma infância na qual se acorrentava a alma infantil, desencadeando o processo de sua negação.

É sobre este enfoque que nos permitimos questionar: se efetivamente houve uma correlação entre o mundo infantil e o do adulto.

Ao analisarmos a sociedade identificamos ideologias e práticas que contribuíram na edificação do conceito de infância. Modelos pautados no medo, na incoerência, na ignorância, no descompromisso, na incapacidade de lidarmos com o diferente, e ainda mais, se este diverso for frágil, foram os balizadores do descompasso da humanidade com seus infantes.

A compreensão de humanidade passa pela compreensão da infância. Não é possível concebermos o ser humano em sua completude se nele foi ausente a criança, como podemos ver o todo sem uma parte?

Outrossim, quando adentramos neste análise convém indagarmos de que humanidade, de que humanismo temos por referência?

A modernidade nos revelou que os modelos consolidados sob a base do individualismo, da competição, não conduziram a ser humano à sua efetiva realização. Revisitando Aristóteles em uma de suas obras clássicas: *A ética*, o qual acentua o homem em sua busca das virtudes e de uma vida feliz, o pensador grego mergulha profundamente nessa questão quando nos propõe a felicidade «como fim das ações humanas»[1]. No entanto, a despeito dessa belíssima proposição, não conseguimos romper com a cultura do individualismo que nos desautoriza enquanto seres coletivos e face ao atual processo de globalização, assiste-se a globalização de condutas individualizantes num contexto mundial, o que torna a questão anda mais complexa, pois aos invés de globalizar-se a solidariedade, globaliza-se interesses minoritários e monetários. De novo esquece-se a finalidade maior de todo esse processo - o ser. Disso decorre que pensar em humanismo implique num projeto de construção de humanidade, na qual o relevo maior se dê à construção das virtudes. Talvez resida aí uma das grandes falhas/carências do nosso processo civilizatório, a não composição e contínuo resgate das virtudes, que aliás parece ter se tornado palavra pouco usual, jogada à sorte de *língua morta*, vez que quando nos propomos construir/ solidificar virtudes, estamos, necessariamente, desconstruindo imensos e falaciosos castelos que nos despersonalizaram.

Quando conseguimos superar o egoísmo, o individualismo, a ganância, o autoritarismo e passamos a consolidar a solidariedade, a fraternidade, a partilha,

1) Aristóteles. *A ética*, p. 151.

a misericórdia, a compaixão, temos como foco e motor do nosso agir *o outro*. É sobre este outro que passa a não mais ser visto como meu concorrente e sim como meu co-responsável na construção de uma sociedade diferenciada.

2. Construção histórica do conceito de infância

O termo "criança" usualmente empregado na atualidade nem sempre foi utilizado em nossa sociedade, trata-se de uma terminologia moderna, quase contemporânea, e representa os efetivos investimentos que, pouco a pouco, começaram a ser endereçados a esta fase do desenvolvimento humano. Antes do século XVII o infante representava uma parte insignificante do contexto familiar, era desvalorizado, não passava por etapas até chegar a uma suposta maioridade, simplesmente "pulava" de criança a adulto. A sua morte não era sentida, pois devido ao rápido crescimento demográfico logo outra criança ocuparia o seu lugar. No que concerne, por exemplo, a prática do batismo muito empregada na Europa medieval (sécs. XII e XIII), porém se a criança viesse a morrer afogada durante a cerimônia ninguém se importava[2].

Uma mudança radical ocorre após o século XVII com o início da vida escolar. Há que se frisar que as escolas do séc. XVII não tinham as características das de hoje, eram verdadeiras prisões, utilizavam uma política de enclausuramento, onde a criança era mantida presa e afastada dos pais[3]. Os "professores" eram na verdade adestradores, não estavam preocupados em educar, ensinar, mas sim em conter de forma repressiva condutas infantis por parte das crianças, isto significa dizer que, não era permitido à criança agir como uma criança, o seu comportamento deveria aproximar-se cada vez mais dos adultos. Surge então uma definição de criança: *adultos em miniatura*, porém com uma necessidade muito maior de intervenção disciplinar.

Um outro tópico de análise interessante é a questão do parto. Apenas no séc. XVII é que as profissionais do parto (parteiras, *sage - femme*) são introduzidas, visando melhores condições tanto para a mãe quanto para a criança[4]. É a partir desta data que se introduz o controle no número de abortos e infanticídios, sendo que anteriormente tanto o aborto quanto o infanticídio eram praticados livremente, sem qualquer restrição.

Também é no fim do séc. XVII e início do séc. XVIII que a criança retorna ao berço da família, não mais sendo enviada quase recém-nascida à outras famílias, prática esta largamente aplicada na baixa Idade Média. Dá-se início a uma nova concepção de família fazendo com que a sociedade integre-se a um processo de convivência familiar, a criança começa a ter alguma relevância dentro do lar, portanto, resgata-se aí as origens da vida privada da família. As relações, os contatos sociais que outrora ocorriam fora de casa, na rua, nas escolas, em outras casas, agora passam a acontecer entre pais, filhos e avós. A família absorve a função

2) Cf. P. Ariès, *História social da criança e da família*, pp. 18-19.
3) Cf. M. Foucault, *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*, p. 152.
4) Cf. P. Ariès, cit., p. 18.

social de educar, já permite a presença da criança nas suas reuniões, já reserva o direito à privacidade nos cômodos para as crianças, já sente consideravelmente a sua perda, enfim, começa a respeitar e a tratar de forma humana os nossos infantes.

No mundo ocidental atual questionar a respeito da idade de alguém é considerado uma falta de educação e de bom senso. Tal hábito de esconder a idade é oriundo do séc. XVI, em que o questionamento a respeito da idade de alguém era considerado uma ofensa tanto à pessoa quanto a sua família. Porém a idade nem sempre foi considerada algo importante, antes do séc. XVI inexistia qualquer forma de registro civil na Europa, a criança ao nascer não era registrada sequer em livros de família[5]. A idade era tratada de forma vaga, ninguém sabia ao certo a própria idade. A única forma de se saber aproximadamente a idade de alguém era através das fotografias pintadas, tanto pela data quanto pelos trajes e características físicas.

A divisão das idades fica evidente na baixa Idade Média, período no qual monges eruditos criam um conceito próprio. A primeira idade é a infância, oriunda da palavra francesa *enfant* (não falante), é a idade em que crescem os dentes, indo do nascimento até aproximadamente os sete anos de idade. A segunda é denominada de *pueritia*, não muito diferente da primeira, na maioria das vezes confundida com ela, vai dos sete até os quatorze anos. A terceira idade é a adolescência, cuja característica é o seu rápido crescimento, considerada uma idade de desenvolvimento e de procriação, compreende dos quatorze até os vinte e oito anos, podendo extender-se até os 30 ou 35 anos. A quarta é a juventude, "meio das idades", fase na qual a pessoa se encontra na plenitude de suas forças, rompendo de vez com a infância, essa idade dura até os quarenta e cinco ou cinqüenta anos de idade. Depois segue-se a senectude e por último a velhice, a qual dura até os setenta anos[6].

Tal divisão possuía uma característica eminentemente erudita, era aplicada nos mosteiros e em alguns estamentos sociais. A grande maioria da população desconhecia qualquer forma de divisão, usualmente confundia as idades, principalmente as três primeiras, considerando como infância a adolescência e a juventude. Este fato resulta numa marcante conseqüência no trato com as crianças, elas eram tratadas como adultos ou, simplesmente, completamente desconsideradas, não havendo qualquer investimento na sua educação e formação, caso sobrevivessem seriam percebidas ao atingir a idade adulta, caso contrário nada acontecia.

Até o século XII inexistia completamente a infância, são poucos os relatos, documentos, pinturas que fazem qualquer menção à criança. A única representação infantil é a do texto bíblico onde Jesus Cristo fala: *vinde a mim as crianci-nhas*... Existem algumas telas representando esta cena, porém as crianças nelas pintadas não possuem características de crianças propriamente ditas, são adultos miniaturizados, com feições e traços de adultos. Tal característica no pintar persiste até o final do século XIII, sendo que pela primeira vez, no início do séc. XIV surge uma tela de um anjo adolescente com traços próprios. Outra representação

5) Cf. *ibid.*, p. 30.
6) Cf. *ibid.*, p. 36.

bastante freqüente era a do menino Jesus, nele sim contidas as feições infantis, mas ficava restrito a sua imagem, talvez devido a forte influência religiosa e a noção de perfeição de Cristo existente no catolicismo. Até mesmo nas telas onde apareciam a figura do menino Jesus e de outras crianças, estas últimas sempre deformadas, talvez para contrastar e destacar a figura de Jesus.

É a partir do século XIV que a criança começa a ser vista de forma especial, em geral começam a serem dados traços infantis, sendo pintada junto da mãe, em momentos de troca afetiva. No entanto, tal mudança ocorre de modo lento e gradual, da figura do menino Jesus para a da Virgem-Maria, dos santos católicos, etc. Sempre o pensamento e o tema religioso em primeiro lugar, a Virgem-Maria segurando outras crianças, crianças junto de São-Jorge, etc. Somente nos séculos XV e XVI é que as crianças começam a aparecer de forma mais freqüente nas telas, desvinculadas de qualquer tema religioso. Mas essas "aparições" não indicavam uma mudança significativa de sentimento em relação à infância, apenas mostravam que as crianças compartilhavam do mesmo mundo dos adultos, não havia naquela sociedade um lugar especial, uma dedicação exclusiva às crianças, elas eram jogadas nas ruas, sujeitas às mesmas condições e leis dos adultos.

O aparecimento de um retrato datado do século XVI de uma criança morta no túmulo de seus pais dá início a um processo de mudança na questão dos sentimentos da infância. Além do status agora empregado à criança (é destaque na tela) também entra em questão a preocupação com a mortalidade infantil, anteriormente desconsiderada e às vezes até estimulada através de abortos e infanticídios. Porém, durante todo o século XVI é raro encontrar a figura de uma criança sozinha ou em destaque, a modificação efetiva ocorrerá no século XVII, no qual a criança começa a ser destaque nas telas. Agora a criança é representada sozinha e por ela mesma, mesmo com um índice de mortalidade infantil alarmante, as telas indicam o início de um processo de humanização em torno na criança. A grande maioria dos retratos ainda eram dos chamados *putti*, pequenas crianças nuas, geralmente representando alguma figura angelical, tal forma aparece no século XVI e se concretiza no século XVII. É importante destacar que o «gosto pelo *putto* correspondia a algo bem mais profundo dos que o gosto pela nudez clássica, a algo que deve ser relacionado ccom um amplo movimento de interesse em favor da infância»[7].

Há que se colocar também que através dos trajes utilizados pelas crianças é possível confirmar mais uma vez a total desvalorização e indiferença existente até o século XVII em relação aos infantes. Ao nascer as crianças eram vestidas com faixas de pano enroladas por todo o corpo, sem qualquer diferenciação de sexo, permanecendo assim até aproximadamente a quarta idade (dois anos de idade), somente depois os cueiros (como eram denominadas tais faixas) eram substituídos

7) *Ibid.*, p. 62. Descreve o autor subscrito que em 1560, Veronese pintou, «segundo o costume, a família Cucina-Fiacco reunida diante da Virgem e o Menino: três homens, sendo um o pai, uma mulher, a mãe, e seus filhos. Na extrema direita, uma mulher está quase cortada ao meio pelo limite do quadro: ela segura no colo uma criança nua, da mesma forma quie a Virgem segura o Menino Jesus, e essa semelhança é acentuada pelo fato de a mulher não estar vestindo o traje real de sua época. Ela não é a mãe, pois está afastada do centro da cena. Seria a ama do filho mais novo?» (p. 63).

por vestidos simples formados geralmente de sacos com orifícios para a cabeça. Após a quarta idade, quando as crianças já conseguiam "ficar de pé", o vestido é modificado, agora ele possui uma abertura na frente e um laço característico prendendo o vestido pela frente e sendo amarrado atrás. Quando a criança atingia uma certa idade (oito ou nove anos) ela passava a usar roupas de adultos, apenas adaptadas ao seu tamanho. Esta é a padronização utilizada por crianças burguesas no século XVII, que tinha como principal função evidenciar as etapas do crescimento[8].

Mas nem sempre foi assim, durante quase toda a Idade Média não havia qualquer diferenciação das vestes em relação à idade, a criança ao nascer era vestida de uma forma, permanecendo assim durante toda a infância. A roupa mais utilizada na Idade Média era o vestido, sem dimorfismo sexual e sem preocupação com a idade propriamente dita, apenas com a questão da hierarquia social. Sim, a Idade Média caracteriza-se pela significativa relevância em relação à hierarquia, meninos pertencentes à nobreza em regra vestiam-se de forma diferenciada da plebe, e meninos destinados ao clero também faziam questão de evidenciar o seu status. O traje medieval apenas reproduz o principal ponto de identificação desta época, o estamento social, a rígida divisão de classes, uma característica que por sua vez persiste até os dias de hoje.

Mais uma vez foi o século XVII o principal responsável pela mudança de mentalidade em relação aos trajes, principalmente devido a introdução da escola e da conseqüente padronização institucional. O século XVIII traz uma novidade, as crianças passam a utilizar trajes militares adaptados. Assim como a divisão social na Idade Média, a inserção do traje militar apenas reproduz uma característica marcante do século XVIII, o imperialismo e as suas guerras de conquista.

A grande maioria das modificações referentes aos trajes aconteceram no berço da burguesia, da riqueza. Os pobres dificilmente se importavam com trajes, pois não tinham condições para isso, logo, toda e qualquer análise concernente aos trajes deve levar em conta este fato.

O sentimento de desconsideração para com a criança perdurou por toda a Idade Média e início dos tempos modernos, apenas sendo modificado parcialmente no século XVII. O dispêndio parental durava até aproximadamente os sete anos de idade, sendo que após esta idade a criança se misturava aos adultos, sendo obrigada a atuar e agir conforme os adultos, sem uma identidade, sem um tratamento especial. Não possuíam privacidade ou intimidade, a sua vida era agregada às demais, sem um cômodo próprio, sem roupas específicas, às vezes até sem uma família própria, andavam pelas ruas sozinhas, submetidas as mesmas duras leis destinadas a qualquer cidadão livre.

O século XVII é a data marcante para a mudança de paradigma, surge o conceito de educação no mundo. Anteriormente nula ou subtilizada, a educação vai começar a se preocupar com questão da criança, de princípio apenas agravando a sua condição, para depois então ser o grande marco no desenvolvimento infantil. O primeiro conceito de educação confunde-se com o de adestramento, as primeiras escolas (séculos XVIII e XIX) não atuam conforme padrões modernos,

8) Cf. *ibid.*, p. 71.

são verdadeiras instituições de caráter rígido e frio[9]. Tem como função enclausurar e retirar o pouco de liberdade existente nesta confusa etapa da vida. A criança sai das ruas e de sua condição livre para ingressar em um mundo onde a sua escassa vontade própria é ofuscada pelas duras ordens do professor.

Faz-se necessário destacar que a questão da educação porém é evidenciada na idade antiga, especificamente na península balcânica nas Cidades - Estado de Esparta e Atenas. A sua estrutura social e econômica fundava-se na *Pólis* (cidade), e todo o investimento era direcionado a ela, havia uma nítida supremacia do público em relação ao privado. Os gregos criam então um instituto denominado de *Paidéia*, um conjunto de comportamentos e condutas típicas dos jovens gregos. Porém ela não representava efetivamente um processo educativo, no entanto elucidava uma preocupação para com o jovem da época, com sua formação intelectual e moral visando a sua inserção futura como cidadão da *Pólis*[10].

A escola do século XVIII realmente altera e muito o conceito de infância existente no mundo, o que não significa uma melhora imediata dessa sua condição. A criança antes esquecida agora é lembrada, mas ainda de maneira distinta às suas necessidades, inerentes a sua condição de ser em desenvolvimento. Apenas no final do século XIX e início do século XX as escolas começam a mudar a sua concepção de "como educar", começando a compreender e respeitar melhor a criança, identificando a sua importância para a formação de uma futura sociedade harmônica e civilizada.

Os resquícios da dura educação imposta nos internatos do século XVIII ainda persistem em algumas sociedades atuais, como na Inglaterra, onde a utilização de internatos ainda é comum, sendo que alguns deles até hoje se servem de métodos "corretivos", que implicam em castigos físicos, e portanto, não educacionais.

Outra análise interessante e indispensável na formação de um conceito acerca da criança é a questão sócio-econômica. A análise da infância traz à luz uma velha discussão, até que ponto as classes sociais menos desfavorecidas acompanharam às transformações ocorridas na sociedade. Os filhos do burgo evoluíram, ingressaram na escola, começaram a vestir roupas próprias a sua fase, nasciam pelas mãos de parteiras experientes... mas e a plebe? Como viviam os filhos dessa classe? Tinham eles os mesmos benefícios? Provavelmente não. Tudo conduz para a conclusão de que a evolução social não "chegou" até eles. No início da idade contemporânea, enquanto os burgueses enviavam seus filhos às melhores escolas, universidades, os pobres faziam fila para conseguir uma vaga como operários nas emergentes fábricas de tecidos inglesas[11]. A pobreza permanece então no século XIII, a sua participação do processo de mudança social é secundária, atuam en-

9) Cf. M. Foucault, *Vigiar e punir*, cit., p. 154.
10) Cf. A. Schnapp, *A imagem dos jovens na cidade grega*, in G. Levi – J.C. Schimitt (orgs.), *História dos Jovens: da antigüidade à era moderna*, pp.19-21. Descreve o autor: «A coluna vertebral da vida em sociedade é a *paidéia*, a educação, a distinção que permite o acesso dos jovens a um saber partilhado sem o qual a cidade não poderia existir. [...] A *paidéia* não busca somente adaptar o cidadão à cidade. Ela deve contribuir para revelar qualidades humanas presentes em estado virtual em todos os futuros cidadãos, mas que precisam ser descobertas e desenvolvidas por meio de treinamentos específicos» (p.19).
11) Cf. L. Huberman, *História da riqueza do homem*, p. 188.

quanto mão de obra, enquanto servos de um sistema, não usufruem plenamente dos avanços tecnológicos, porém são os imediatos responsáveis por eles.

A criança acompanha essa dinâmica social, é constituída enquanto fruto de uma condição econômica específica. Logo, torna-se imprescindível qualificar aqui dois "tipos" de criança, de acordo com o estamento social da época. Na Idade antiga é possível claramente distinguir filhos e filhas de cidadãos livres e de escravos. Cada um pertencia a uma camada da sociedade, cada um estava inserido em um universo próprio. Os filhos homens usufruíam da qualidade de futuros cidadãos livres, a eles eram despendidos inúmeros cuidados, tanto com saúde como educação; enquanto que as filhas destes próprios cidadãos livres eram praticamente excluídas, em tempos em que nascer mulher era o maior erro que uma pessoa poderia cometer. Na Idade Média, em uma sociedade na qual a posição social era o fator determinante na vida do indivíduo, a diferença era ainda maior. Os filhos homens pertencentes ao feudo participavam de um mundo a parte, ou eram destinados ao ofício de pagem, para assim tornarem-se cavaleiros ou eram encaminhados para os mosteiros, ingressando assim no seleto clero, enquanto que as mulheres filhas de senhores feudais viviam em função do matrimônio.

Descreve Ariès que *Siegfried* de Wagner pode ser caracterizadora do primeiro adolescente moderno típico, uma que tal música imprimi-lhe força física, espontaneidade, alegria de viver... tornando o adolescente o herói do séc. XX, o século da adolescência, a qual passou a ser objeto da literatura, da política, da moral. Desejava-se conhecer a juventude, qual o seu pensamento, suas motivações, tudo isso com o intuito de que ela fosse capaz de reavivar uma sociedade arcaica, de modo que «passamos de uma época sem adolescência a uma época em que a adolescência é a idade favorita. Deseja-se chegar a ela cedo e nela permanecer por muito tempo»[12].

A Idade Moderna se diferencia dos períodos subseqüentes em relação à criança, principalmente com a introdução do processo de escolarização no século XVII, conforme já abordado anteriormente. Da mesma forma que a idade Moderna é caracterizada pela escola do século XVII, a Idade Contemporânea é profundamente marcada pela Revolução Industrial. O início de todo o movimento de industrialização da Europa influi consideravelmente no comportamento da população, principalmente dos infantes. A criança ganha outra dimensão, anteriormente desprezada e insignificante, passa a ser concebida como uma produtiva força de trabalho. Pela sua natureza minoritária e frágil, é largamente explorada nas frentes de trabalho, sendo submetida a jornadas intensivas com remunerações significativamente inferiores a dos homens[13].

Isto posto depreende-se que na verdade pouco mudou o dispêndio de cuidados com as crianças, antes é possível dizer que a situação de exploração da criança, de sua mão-de-obra, agravou. Nesse cenário, as crianças ocupadas em atividades laborais eram aquelas pertencentes às camadas inferiores da população, a base do proletariado em si. A burguesia, classe emergente desde o renascimento comercial na baixa Idade Média, apenas assistia o processo, seus filhos eram des-

12) P. Ariès, *História social*, cit., p. 47.
13) Cf. L. Huberman, *História da riqueza*, cit., p. 190.

tinados as melhores escolas inglesas e francesas, somente se aproximavam das fábricas quando formados para assumir a direção. Novamente, o parâmetro econômico influi de forma marcante no cotidiano infantil, no entanto agora a diferença econômica não atua somente no corpo social através das vestimentas e títulos como ocorria na Idade Média, além desses fatores a diferença de classes impõe o modelo capitalista da sociedade, e o que é pior, estende-se às idades mais tenras.

O capitalismo da revolução industrial constrói um novo paradigma acerca do período infantil. Para corresponder à demanda de novos mercados consumidores, principalmente as colônias africanas e sul americanas, os emergentes industriais europeus necessitavam de muita mão de obra, dado o baixo desenvolvimento tecnológico de suas maquinarias. Então surge a idéia de empregar mulheres e crianças nas fábricas para atender aos altíssimos índices de produção e pela vantagem da baixa remuneração. Solução bastante confortável ao novo sistema econômico, produzir e lucrar cada vez mais.

Com o passar dos anos e face a muitas lutas em favor do mundo do trabalho, passou-se a delinear um novo quadro, pelo menos em termos legais. O direito do trabalho evoluiu de tal forma que vários mecanismos de controle e fiscalização foram criados com o intuito de fazer valer as regras impostas pelas legislações acerca do trabalho. Mas a legislação e os seus mecanismos de fiscalização não apresentam, infelizmente, resultados suficientes, a criança ainda hoje, em pleno século XXI, continua sendo explorada, vilipendiada em seus direitos. Baixos salários, condições insalubres de trabalho e descaso total com as especificidades desse importante período da vida, o incentivo aos estudos e a própria atividade lúdica ficam secundarizadas. E quais são as razões quem levam hoje um empregador a servir-se da mão-de-obra infantil? As mesmas dos industriais da revolução industrial: o aumento da margem de lucro.

Devido ao exército de reserva de desempregados que se formou ao longo dos tempos, o empregador nada mais precisa oferecer aos seus empregados do que um salário, a grande maioria trabalha sem qualquer registro oficial, sem garantias como previdência social, fundo e até direito à aposentadoria. O mesmo ocorre com as crianças e adolescentes, eles precisam trabalhar para viver, em geral não recebem auxílio dos pais para se manterem, uma vez que inseridos numa família pauperizada, excluída em termos de participação do processo social, logo entram nas frentes de trabalho tanto agrícolas quanto industriais, abdicando, infelizmente, de sua infância.

3. A Convenção Internacional sobre os Direitos da Criança

A Convenção Internacional dos Direitos da Criança trata-se de um documento aprovado com unanimidade pela Assembléia das Nações Unidas, em sua sessão de 20 de novembro de 1989.

A Convenção sobre os Direitos da Criança, em seu preâmbulo, lembra os princípios básicos, tais como a liberdade, a justiça e a paz, os quais reconhecem que toda criatura humana é possuidora de dignidade e de direitos humanos iguais e inalienáveis. De modo que os povos das Nações Unidas, consoante esse entendimento, decidiram priorizar o progresso social, o que implica elevação do nível de vida dos mesmos.

Na realidade, tal documento ratifica o que as Nações Unidas proclamaram e acordaram na Declaração Universal dos Direitos Humanos e nos Pactos Internacionais de Direitos Humanos, determina que toda pessoa, sem qualquer tipo de distinção, seja de raça, cor, sexo, idioma, crença, opinião política ou de outra índole, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição, possui os direitos enunciados nesses documentos.

Acentua o fato de que as crianças, tendo em vista a sua vulnerabilidade, necessitam de cuidados e proteção especiais; e enfatiza a importância da família, para que a criança desenvolva sua personalidade, num ambiente de felicidade, amor e compreensão.

Faz entender que a criança deve estar preparada para poder interagir no meio social e para tanto deve ser educada de acordo com os ideais proclamados na Carta das Nações Unidas e, em especial, com dignidade, tolerância, liberdade, igualdade, solidariedade e espírito de paz.

Consolida, entre outros aspectos, a importância do respeito aos valores culturais da comunidade da criança e o papel vital da cooperação internacional para o cumprimento dos Direitos da Criança, o que redunda numa melhoria das condições de vida da população infanto-juvenil em todos os países, sobretudo dos em via de desenvolvimento.

Diversamente da Declaração Universal dos Direitos da Criança, que sugere princípios de natureza moral, sem nenhuma obrigação, representando basicamente *sugestões* de que os Estados poderiam utilizar ou não, a Convenção tem natureza coercitiva e exige de cada Estado Parte que a subscreve e ratifica um determinado posicionamento. Como um conjunto de deveres e obrigações aos que a ela formalmente aderiram, a Convenção tem força de lei internacional e assim, cada Estado não poderá violar seus preceitos, como também deverá tomar as medidas positivas para promovê-los. Há que se colocar, ainda, que tal documento possui mecanismos de controle que possibilitam a verificação no que tange ao cumprimento de suas disposições e obrigações, sobre cada Estado que a subscreve e a ratifica.

Segundo *Tânia da Silva Pereira*,

> «a Convenção representa um consenso de que existem alguns direitos básicos universalmente aceitos e que são essenciais para o desenvolvimento completo e harmonioso de uma criança. Representa em definitivo, o instrumento jurídico internacional mais transcendente para a promoção e o exercício dos Direitos da Criança»[14].

Ainda, segundo a autora citada, esse documento internacional objetiva a modificação e consolidação de padrões existentes, introduzindo uma série de questões do maior interesse, como também,

14) T. da Silva Pereira, *A Convenção e o Estatuto: um ideal comum de proteção ao ser humano em vias de desenvolvimento*, in T. da Silva Pereira (coord.), *Estatuto da Criança e do Adolescente*: lei 8.069/90: estudos sócio-jurídicos, p. 67.

> «eleva ainda as obrigações políticas e humanitárias das nações para com suas crianças. Comprometera os assinantes da Convenção com padrões sociais, econômicos e legislativos mais altos, obrigando-os a se reportarem à comunidade internacional sobre o bem-estar de suas crianças»[15].

Da Convenção Internacional consideramos oportuno destacar o seguinte artigo:

> ARTIGO 19
> Os Estados Partes adotarão todas as medidas legislativas, administrativas, sociais e educacionais apropriadas para proteger a criança contra todas as formas de violência física ou mental, abuso ou tratamento negligente, maus tratos ou exploração, inclusive abuso sexual, enquanto a criança estiver sob a custódia dos pais, do representante legal ou de qualquer outra pessoa responsável por ela.

4. O Estatuto da Criança e do Adolescente: um novo paradigma

Primeiramente torna-se imperioso destacarmos que a Lei nº 6.697, de 10 de outubro de 1979 - Código de Menores-, antecessora do Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069, de 14 de junho de 1990), tinha por fundamento a *Doutrina da Situação Irregular*, a qual se constituía em um conjunto de regras jurídicas que se dirigiam a um tipo de criança ou adolescente específicos, aqueles que estavam inseridos num quadro de exclusão social, elencados no art. 2º do referido Código. Nesse sentido oportunamente critica Amaral e Silva, que tal doutrina

> «confunde na mesma situação irregular, abandonados, maltratados, vítimas e infratores. Causa perplexidade que se considerasse em situação irregular o menino abandonado ou maltratado pelo pai, ou aquele privado de saúde ou da educação por incúria do Estado»[16].

O Código de Menores de 1979, ao ter como alvo de atenção uma certa categoria de crianças e adolescentes, os que se encontravam em situação irregular, justificava-se como uma legislação tutelar. No entanto essa tutela enfatizava um entendimento discriminador, ratificava uma suposta "cultura" inferiorizadora, pois implica no resguardo da superioridade de alguns, ou mesmo de grupos, sobre outros, como a história registrou ter ocorrido, e ainda, ocorrer com as mulheres, negros, índios, homossexuais e outros. Nesse sentido preleciona Zaffaroni

> «Ao longo de toda a história da Humanidade, a ideologia tutelar em qualquer âmbito resultou em um sistema processual punitivo inquisitório. O *tutelado* sempre o tem sido em razão de alguma *inferioridade*

15) *Ibid*.
16) A.F. do Amaral e Silva, *Comentários do debatedor*, in C. Simonetti et alii (orgs.), *Do avesso ao Direito*, p. 37.

> (teológica, racial, cultural, biológica, etc). Colonizados, mulheres, doentes mentais, minorias sexuais etc. foram psiquiatrizados ou considerados *inferiores*, e portanto, necessitados de *tutela*»[17].

Assim, o advento da Lei n. 8.069/1990 significa para o direito da criança e do adolescente uma verdadeira revolução, ao adotar *a Doutrina da Proteção Integral*.

Segundo tal doutrina toda criança e adolescente são merecedores de direitos próprios e especiais que, em razão de sua condição específica de pessoas em desenvolvimento, estão a necessitar de uma proteção especializada, diferenciada e integral.

O Estatuto da Criança e do Adolescente ao assegurar em seu art. 1º a *proteção integral à criança e ao adolescente*, reconheceu como fundamentação doutrinária o princípio da Convenção que em seu já citado art. 19. Aliás, tal regra repetiu o que já havia sido inscrito na *Declaração Universal dos Direitos da Criança*, de 1959, que no *Princípio 9º* dispunha: "A criança gozará proteção contra quaisquer forma de negligência, crueldade e exploração. Não será jamais objeto de tráfico, sob qualquer forma".

A atual Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988, dispõe em seu art. 227, *caput*:

> «É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão»[18].

Como percebemos, a atual Carta Política tem essa nova base doutrinária, a qual implica que, fundamentalmente, as crianças e adolescentes brasileiros passam a ser *sujeitos de direitos*. Essa categoria encontra sua expressão mais significativa na própria concepção de Direitos Humanos de Lefort: «o direito a ter direitos»[19], ou seja, da dinâmica dos novos direitos que surge a partir do exercício dos direitos já conquistados. Desse ponto de partida o sujeito de direitos seria o indivíduo apreendido do ordenamento jurídico com possibilidades de, efetivamente, ser um sujeito-cidadão.

A construção de um novo ordenamento jurídico que se ocupasse seriamente dos direitos da infância e da adolescência era de caráter imprescindível, pois havia uma necessidade fundamental de que estes passassem da condição de *menores*, de semi-cidadãos para a de cidadãos e mais, trouxe a grande possibilidade de construirmos o paradigma de sujeitos, em oposição a ideologia e de toda uma praxis que coisificava a infância.

17) R. Zaffaroni, *Do advogado - art. 206*, in M. Munir et alii (coords.), *Estatuto da Criança e do Adolescente*: comentários jurídicos e sociais, p. 640.
18) De acordo com a nova redação determinada pela Emenda Constitucional n. 65, de 2010.
19) C. Lefort, *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 58.

O Estatuto da Criança e do Adolescente tem a relevante função, ao regulamentar o texto constitucional, de fazer com que este último não se constitua em letra morta. Contudo, a mera existência de leis que proclamem os direitos sociais, por si só não conseguem mudar as estruturas, antes há que se conjugar aos direitos uma política social eficaz, que de fato assegure materialmente os direitos já positivados.

Nesse sentido é imperioso que se impulsione os grandes eixos norteadores da Lei n. 8.069/1990: o da descentralização e o da participação. A implementação deste primeiro princípio - descentralização - deve resultar numa melhor divisão de tarefas, de empenhos, entre a União, os Estados e os Municípios, no cumprimento dos direitos sociais. No que tange à participação, esta importa na atuação sempre progressiva e constante da sociedade em todos os campos de ação. Portanto, é necessário a construção de uma cidadania organizada, isto é, a própria sociedade a mobilizar-se. Eis aí o porquê do grande estímulo que o Estatuto da Criança e do Adolescente dá às associações, na formulação, reivindicação e controle das políticas públicas. As associações, ONGs, grêmios, enfim, todos os mecanismos caracterizadores de um movimento social, pautados na compreensão mais moderna de cidadania, qual seja, a da efetiva participação de cada cidadão, têm lugar de destaque na edificação do Direito da Criança e do Adolescente, pois aí o ser sujeito se consolida, pois não se trata de "aguardar" paternalisticamente a ação do Estado, antes constitui-se num processo de mão dupla: reivindicar e construir.

Merece destaque outra relevante questão presente na Lei 8.069/1990 que diz respeito a possibilidade dos direitos da criança e do adolescente serem demandados em juízo. Ao tratar da tutela jurisdicional dos interesses individuais, difusos e coletivos, chama a atenção o fato de que o Estatuto da Criança e do Adolescente está em consonância com as novas diretrizes da processualística civil, por três motivos:

Primeiro, ao contemplar os meios judiciais garantidores dos interesses da criança e do adolescente, sobretudo no que diz respeito aos coletivos e difusos, percebe-se que a natureza privatista do direito processual está sendo objeto de profundas modificações, as quais remetem à necessidade de superação de determinadas estruturas tradicionais. Por conseguinte, a Lei n. 8.069/1990, ao admitir o ingresso em juízo dos mais variados tipos de demandas que visem à proteção de seus interesses, importa um significativo avanço no campo processual, uma vez que não está presa à idéia de procedimento, de rito, considerando merecedor de atenção o conteúdo do direito que está sendo pleiteado.

Segundo, ao se preocupar com o tema do acesso à Justiça, está a nova Lei atenta ao fato de que hoje a garantia desse acesso se constitui num dos mais elementares direitos, pois a sociedade pouco a pouco passou a compreender que não mais é suficiente que o ordenamento jurídico contemple direitos, antes é imprescindível que estes sejam efetivados, sendo que a propositura em juízo é, portanto, um dos mecanismos que visam a sua aplicabilidade.

Terceiro, o acesso à Justiça na interposição de interesses afetos à criança e ao adolescente se constitui, ainda, em mais um fator a corroborar no processo de transformação do próprio Poder Judiciário, o qual passa a ser um instrumento de expansão da cidadania. Isso se dá porque, da antiga posição de árbitro de litígios de natureza inter-subjetiva, agora é chamado a posicionar-se diante de situações de caráter transindividual, como o são os direitos sociais.

Dentre as inovações trazidas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente podemos destacar, justamente, na possibilidade de cobrar do Estado através, por exemplo, da interposição de uma Ação Civil Pública, o cumprimento de determinados direitos como o acesso à escola, a um sistema de saúde, a um programa especial para portadores de doenças físicas e mentais, etc., previstos na Constituição Federal e regulamentados pela Lei 8.069/1990.

Na nossa concepção, toda ação junto ao Poder Judiciário, visando à garantia dos direitos e interesses individuais, difusos e coletivos, representa uma evolução do processo civilizatório. Eis que se evidencia que não mais é suficiente que os ordenamentos jurídicos proclamem direitos, tornando imprescindível antes que os mesmos sejam concretizados.

O acesso à Justiça se coloca como um dos direitos humanos, isto é, consiste num caminho ou numa possibilidade de que os direitos existentes a nível formal, de fato, venham a ter eficácia plena no mundo dos fatos.

Diante dessas colocações acerca da interposição de demandas que visam resguardar os interesses afetos à criança e ao adolescente, o tema conduz também a uma reflexão de que tal acesso constitui um avanço na construção da cidadania em dois planos: o primeiro, no sentido de que torna mais explícitos os direitos da criança e do adolescente, possibilitando à sociedade uma maior conscientização no que tange ao seu papel de contínua reivindicação dos citados direitos e interesses. Em segundo lugar, o próprio Poder Judiciário passa ser encarado como um instrumento de expansão dessa cidadania, pois suas sentenças, se deferidoras dos direitos pleiteados, ensejarão, para a sua eficácia, determinadas realizações por parte do Poder Executivo, notadamente no campo social.

A questão do acesso à Justiça, o qual não pode ser entendido como mera capacidade de ingressar em juízo, tem em seu fundamento a necessidade de uma maior politização por parte das camadas populares. Nesse sentido, o entendimento de que toda pessoa humana é sujeito de direitos faz-se imprescindível na formulação do conceito de cidadania, isto é, como a condição que identifica os direitos e garantias dos indivíduos, os quais já satisfeitos em suas necessidades humanas básicas, tenham condições, quer enquanto indivíduos singularmente considerados, quer enquanto organizados em grupos, de participarem efetivamente nos destinos da sociedade e da vida política do país. Segundo tal leitura, as inovações trazidas pelo Estatuto da Criança e do Adolescente devem gradativamente revolucionar o modo da família, da sociedade e do Estado de encararem as questões relativas à infância e juventude brasileira.

Apreende-se que todos os dispositivos presentes no texto constitucional bem como na legislação ordinária (sobretudo a Lei 8.069/1990) pretendem a consolidação de um novo modelo social que priorize o desenvolvimento sadio de seus integrantes. Todavia, a tão difícil realidade que estamos vivendo aponta, infelizmente, um modelo societário no mais das vezes desumano e distante dos ideais da fraternidade e assim, somos levados a questionar: como desenvolver a personalidade da criança, as suas aptidões e todo o seu potencial físico e mental? Como suscitar nas crianças e adolescentes o respeito aos direitos humanos, às liberdades fundamentais, ao meio ambiente, ou mesmo, como fomentar ou imbuir na criança e no adolescente o respeito aos seus pais, a sua própria identidade cultural, idioma, valores, se tudo isso lhes é negado?

5. Algumas reflexões

Falar em Direitos Humanos, implica em concebermos o ser humano como sujeito de direitos. Esta categoria histórica cuja origem pode ser apreendida na filosofia que orientou a Revolução Francesa (1789), concretizada na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, importa numa característica fundamental: os sujeitos são apreendidos em função da condição humana peculiar a todos os homens e mulheres indistintamente.

Muito embora as análises simplistas e superficiais do tema conduzam a uma identificação do sujeito com o autor do direito, vê-se, no entanto, para além da retórica que sustenta este núcleo do direito moderno, a existência de uma flagrante diferenciação entre aqueles (os autores) cuja vontade pode vir a ter uma significação jurídica em função da competência atribuída no próprio ordenamento jurídico estatal e aqueles (os sujeitos), cujas vontades devem adequar-se aos preceitos determinados pelos primeiros. Duas categorias, portanto, de sujeitos formalmente iguais perante a lei. Essa distinção se encontra expressa tanto no âmbito do direito público, quanto em nível de direito privado, em graduações diversas da capacidade do sujeito em relação ao livre exercício de seus direitos.

Dessa forma, o princípio fundado na igualdade dos homens perante a lei perdura nas práticas jurídicas contemporâneas como um *topos* a ser alcançado. A busca de um contorno preciso para o sujeito escrito no universo jurídico conduz a um redimensionamento ético do Direito, isto é, a um resgate do bem central em torno do qual as praticas jurídicas adquirem sentido, qual seja, a valorização do homem em toda a sua amplitude.

De igual o modo, o princípio da liberdade, em que pese as muitas lutas em busca da concretização desse direito, o seu ideário cresceu nos mais variados níveis. O próprio Estatuto da Criança e do Adolescente em seu art. 15 esclarece que o direito à liberdade, assim como ao respeito e à dignidade, constituem direitos civis, humanos e sociais. E no art. 16, ao tratar especificamente do direito liberdade situa os mais variados aspectos: da ir e vir, o da opinião e expressão, da crença e culto religioso, entre outros.

No tocante ao terceiro princípio, o do da fraternidade, este parece não ter ainda conseguido ocupar esta mesma expressividade nos documentos jurídicos. A tal ponto que se torna imperioso questionar: é possível normatizar a fraternidade ou esta deverá ser a base de uma nova postura, sobretudo a relacional?

Em seu sentido etimológico a categoria fraternidade, do latim *fraternitate*, nos confere a idéia da irmandade, do amor ao próximo, da harmonia, paz, concórdia, portanto, quais serão os efeitos da efetivação deste princípio.

Na concepção de Härbele a fraternidade se constitui em um elemento implícito ao Estado Social, dos diretos fundamentais sociais, em um contexto mais amplo das contribuições da Revolução Francesa[20].

Neste momento questiono se a categoria solidariedade, não estaria encharcada desta motivação primeira: a da fraternidade, uma vez que nos dá a idéia da

20) Cf. P. Häberle, *Libertad, igualdad, fraternidad. 1789 como historia, actualidad y futuro del Estado constitucional*, Madrid, Minima Trotta, 1998, p. 90.

responsabilidade que temos uns para com os outros e isto nos vincula reciprocamente uns aos outros.

Ao analisarmos o sistema normativo brasileiro constatamos que a primeira norma a ocupar-se com esta temática trata-se, exatamente, da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, a qual estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, especificamente em seu art. 2º:

> A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios da liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. (grifamos).

Parece-nos um efetivo marco que esteja exatamente nesta a lei – a da educação – o norteamento para algo efetivamente capaz de transformar a sociedade: o comprometimento com a cultura do compromisso ético, universal, com ou outro, portanto, com a cultura da fraternidade, da solidariedade.

Quando visualizamos um determinada sociedade e, aqui, em especial, a grande sociedade brasileira, uma família composta pelas mais variadas culturas, etnias, é nesta sociedade que deve se sobrelevar não apenas o desejo de justiça, mas a inevitável necessidade que tal Justiça seja real, efetiva.

Falar em justiça é algo que nos sensibiliza, eleva-nos ao grau dos poetas, mas não seria apenas emotividade, antes tem a energia de um vulcão em erupção.

É ela que nos estimula às grandes práticas, a realizações. A justiça verdadeira é aquela cuja base está na garantia dos direitos individuais e sociais. Uma sociedade que subjuga estes direitos, destruindo e negando aos homens os direitos mais fundamentais, não merece o título de humana. A justiça é um fim procurado pelo homem para atender seus princípios morais, culturais e espirituais, para que assim este não se deixe reduzir a mero instrumento de domínio de outros homens ou de estruturas totalitárias.

E nós como nos situamos frente a um tema que dilata os limites da consciência e da alma? Os operadores do direito, pela natureza e característica de sua profissão devem permanentemente discutir sobre a justiça de nossas instituições, devem viver os problemas de seu tempo, impulsionar a criação e aplicação de leis garantidoras de direitos, com o fim de não apenas promover e salvaguardar tão-somente os interesses individuais, mas de não se omitir, no sentido de criar condições sociais, econômicas e culturais e dessa forma concorrer para a formação de um Estado democrático, sobre o qual se concretizem as legítimas aspirações de todo homem, garantindo-se a sua dignidade, enquanto ser individual e social.

Acreditamos que a atitude de sonhar por uma nova sociedade e de fazer dessa *utopia* uma realidade, exige de todos nós algumas análises, as quais consideramos fundamentais:

1º) A defesa de uma sociedade harmoniosa, pacífica, justa a qual não poderá se obter se forem mantidas as atuais estruturas de violência. A violência se constitui no grande paradigma do sacrifício e, portanto, além de todas as outras leituras que dela podemos realizar é, também, no plano ético é imoral Por que? Porque, até o momento, as estruturas sociais têm a característica da dor, da

morte, do penalizar, enfim do fazer sofrer. Tal distanciamento ético é, pois, real, segundo Felipe

> «o agir ético não pode servir de sinônimo para o verbo sacrificar o outro em benefício próprio. Muitas das formas tradicionais de ação no campo científico não são éticas, pois o princípio que as regula e norteia é do sacrifício - de outrem, nunca o de si mesmo. Alguém é eliminado, algum interesse é ignorado, para que outro prevaleça. O que resulta dessa operação pode servir para realizar algum interesse econômico, político, da indústria, do comércio, da academia, mas, se não respeita a dignidade moral dos envolvidos, se os coloca na condição de meros meios para que fins estranhos à sua dignidade sejam alcançados, deixa de pretender legitimar-se do ponto de vista ético»[21].

2º) A partir dessa linha de raciocínio faz-se mister a desconsideração de preconceitos, que tem a ignominiosa pretensão de atribuir a condição de mais humanos do que a outros. Como se fosse possível quantificar e graduar a nossa humanidade.

3º) Decorre daí a necessidade, ainda que se constitua numa tarefa difícil e que exige uma ação constante, gradual e progressiva, da introdução de valores, valores sempre novos que propugnam pela valorização do ser humano.

Não podemos permitir que as violações barbarizem o ser, não podemos permitir que as inovações técnico-científicas, que fenômenos político-econômicos de grande força, como o é a globalização, que a cultura do hedonismo cuja sustentação hoje é tão bem definida nos *shopping centers,* os templos contemporâneos do consumo e paradoxalmente da exclusão social, desconstruam a nossa humanidade.

A grande meta está em acreditar no ser humano, pois, afinal, que sociedade queremos neste século XXI? Para tanto é necessário consumirmos energias em propostas, em projetos com força transformante da ordem social, que, infelizmente, até o momento, privilegia alguns em detrimento de tantos. Uma nova ordem social - pacífica, solidária, justa - eis o grande desafio que nos é imposto no nosso hoje, para não nos ausentarmos da condição de cidadãos de nosso tempo.

Referências bibliográficas

P. Ariès, *História social da criança e da família*. Trad. de Ddora Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

Aristóteles, *A ética.* Trad. De Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 1989.

M. Cury et alii (coords.). *Estatuto da Criança e do Adolescente: comentários jurídicos e sociais*. São Paulo: Malheiros, 1992.

S.T. Felipe, *Ética na pesquisa* (texto apresentado na VI Semana da Pesquisa da UFSC), Florianópolis, 1998.

M. Foucault, *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. 16 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

L. Huberman, *História da riqueza do homem*. 20 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

21) S.T. Felipe, *Ética na pesquisa* (texto apresentado na VI Semana da Pesquisa da UFSC), Florianópolis, 1998, p. 5 e 6.

C. Lefort, *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. de Eliane M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
G. Levi - J.C. Schimitt (orgs.), *História dos Jovens: da antiguidade à era moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
T. da Silva Pereira (coord.), *Estatuto da Criança e do Adolescente*: lei 8.069/90: estudos sócio-jurídicos. Rio de Janeiro: Renovar, 1996.
C. Simonetti et alii (orgs.), *Do avesso ao Direito*. São Paulo: Malheiros/Governo do Estado de São Paulo/UNICEF, 1994.
J.R. Petry Veronese - M. Mota, *A tutela jurisdicional dos direitos da criança e do adolescente*. São Paulo: Ltr, 1998.
_____; J.F. Corrêa Petry, *Adoção Internacional e Mercosul: aspectos jurídicos e sociais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.
_____; A.V. Custódio, *Crianças esquedidas: o trabalho infantil doméstico no Brasil*. Curitiba: Multideia, 2009.
_____. *Direito da criança e do adolescente*. Florianópolis: OAB editora, 2006.
_____. *Entre violentados e violentadores?* São Paulo: Ed. Cidade Nova, 1998.
_____. et all. *Infância e adolescência, o conflito com a Lei: algumas discussões*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2001.
_____. *Interesses difusos da criança e do adolescente*. Belo Horizonte: Del Rey, 1997.
_____; VIEIRA, Cleverton Elias. *Limites na educação: sob a perspectiva da doutrina da proteção integral, do Estatuto da Criança e do Adolescente e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Florianópolis: OAB editora, 2006.
_____. *Os direitos da criança e do adolescente*. São Paulo: Ltr, 1999.
_____ . *Temas de direito da criança e do adolescente*. São Paulo: LTr, 1997.
_____; A.V. Custódio, *Trabalho infantil: a negação do ser criança e adolescente no Brasil*. Florianópolis: OAB editora, 2007.
_____ (org.), *Violência e exploração sexual: crimes contra a humanidade*. Florianópolis: OAB editora, 2005.
_____ ; M.M. Moraes da Costa, *Violência doméstica: quando a vítima é criança ou adolescente*. Florianópolis: OAB editora, 2006.
_____; L. de Cássia Oliveira, *Educação* versus *Punição.* Blumenau: Nova Letra, 2008.

JOSIANE ROSE PETRY VERONESE
Professora Titular da disciplina Direito da Criança e do Adolescente da Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre e Doutora em Direito. Sub-Coordenadora do Curso de Graduação em Direito da UFSC. Coordenadora de Pesquisa do Centro de Ciências Jurídicas do NEJUSCA – Núcleo de Estudos Jurídicos e sociais da Criança e do Adolescente e Sub-coordenadora do Núcleo de Pesquisa Direito e Fraternidade – UFSC.



FORUM

Two contributions, by M. **Mantovani** ***and M. Marianelli respectively****, compose the* Forum *section. The first looks at the Aristotelian tradition and the second considers various interpretative models of the relationship between history and thought. They were both presented on 20 January 2012 at first session of what will be an annual "Seminar on Philosophy" at Sophia. The Seminar seeks to study key theoretical issues for the historical development of philosophical reflection, with a view to making explicit the intellectual contents of Sophia's study programme in a way that is organic, precise and in accordance with what Sophia offers.*

ARISTOTELE E L'ARISTOTELISMO. CENNI, IN PROSPETTIVA DIDATTICA, AD UNA DELLE TRADIZIONI PIÙ COSTANTI DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE

di
MAURO MANTOVANI

A seminar that aims at focusing upon some of those core theoretical questions in the teaching of the history of philosophy which can be considered in mutual relationship with other areas of study obviously cannot ignore the philosophy of Aristotle and the importance of Aristotelian tradition since it has been highly influential throughout the history of Western thought. This is also relevant to considering the relationship, from a philosophical point of view, between history and theoretical speculation.
This article, while offering some examples of what is being considered particularly from a teaching perspective, begins with the question of the relationship between Plato and Aristotle, looking at contrasts and continuities. Later it explores the significance of the "Aristotelian tradition" and what it means when considering certain key philosophical issues current today. Having reconsidered the issue of the "forms", the dynamic and ultimate notion of the philosophical concept of "nature", the doctrine of causality, including final and exemplary causes, it then looks in a particular way at epistemology, analogy and the issue of principles or foundations.

Sophia IV (2012-1) 131-144

Introduzione

Obiettivo del nostro Incontro è di focalizzare alcuni nodi teoretici fondamentali, nell'insegnamento della storia della filosofia, che possano essere trattati in rapporto di arricchimento reciproco con altri ambiti disciplinari.

In questo senso la figura di Aristotele può risultare subito interessante, perché lo stesso approccio alla storia della filosofia è da lui proposto con una visione che è già profondamente teoretica, come ha messo bene in luce A. Capecci nel suo studio dal titolo *Il pregiudizio storico*[1]. Sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia è previsto uno specifico intervento all'interno di questo incontro (M. Marianelli); mi limito qui a ricordare come nel I libro della *Metafisica* lo Stagirita offra un'interpretazione, profondamente teoretica, «che è una sistemazione complessiva del pensiero a lui precedente»; segnata – così scrive Capecci – da

> «un atteggiamento che non è solo l'istanza – celebrata nei dialoghi platonici – di superare l'opinione (*doxa*), il sapere che appare e che dilegua (l'affermazione che può essere o non essere vera), ma anche l'esigenza di prendere sul serio le *endoxa*, le convinzioni degli esperti. Dove prendere sul serio vuol dire ancora interrogare, misurare in un confronto, che è anche sempre "sforzo" agonistico, di saggiare la consistenza delle teorie cercandone le difficoltà, ma significa anche un esercizio di collaborazione intellettuale tra punti di vista diversi in vista del vero. La ricostruzione delle "opinioni" dei predecessori diventa così ricerca di "luoghi" della filosofia. […] Se la filosofia è esercizio di dialogo e di riflessione, essa ha bisogno, per attuarsi più pienamente, di quei pensieri e di quelle idee che la nutrono, istituendo la possibilità del confronto dialettico, la discussione e il discorso, ma anche la stessa "meditazione" e la riflessione, intesa ad aprire orizzonti ulteriori o anche solo alternativi»[2].

1. Da Platone ad Aristotele: contrasto, continuità?

Nelle "stanze di Raffaello" dei Musei Vaticani il dipinto della cosiddetta "Scuola di Atene" può apparire proprio come un felice spunto pittorico per rappresentare la "convivialità filosofica" cui si è fatto cenno sopra, ed in modo particolare il far "camminare insieme" Platone ed Aristotele: il dito puntato in alto può esprimere plasticamente il "partire dall'alto" per guardare da lì a tutta l'ampiezza del reale; il dito puntato in basso è l'assunzione della ricchezza del reale, a partire dal quale facciamo esperienza e che ci parla "dalla vita" per sollevare in alto in nostro sguardo: in entrambi i casi l'intento è di "abbracciare" dunque tutta la realtà.

1) Cf. A. Capecci, *Il pregiudizio storico. Il problema della storiografia filosofica*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 5-72.
2) *Ibid*., pp. 5 e 71-72.

Platonismo e aristotelismo sono state indubbiamente le due tradizioni che hanno accompagnato la storia della filosofia occidentale. Si potrebbe dire che Tommaso d'Aquino non lo si capirebbe pienamente senza Aristotele, ma nemmeno senza Platone. In questo senso, mi sembra che un primo principio ermeneutico e conseguentemente didattico, per chi si occupa di questi temi, delinei proprio il quanto sia limitato e limitante il contrapporli superficialmente. Chi scrive non è esperto né dell'uno né dell'altro, e gli spunti che seguono – che fanno spesso riferimento ad un testo che mi pare particolarmente "indovinato" di *Introduzione alla filosofia*[3] – intendono rappresentare soltanto un semplice contributo per nulla esaustivo.

Nell'accostare Aristotele e la "sua tradizione", infatti, non si può non pensare al prodigioso sforzo speculativo di Platone, per esempio nella *Repubblica*, volto a rinvenire una struttura che rendesse ragione di un equilibrio tra tutti i differenti aspetti – psicologici, politici, conoscitivi – della nostra vita umana: rinvenuto, questo, nella dimensione spirituale della vita, che rappresentiamo mediante il concetto di *anima*.

Così come la teoria epistemologica dell'essenza che Platone ci consegna, ossia quella dell'idea che permane delle cose in movimento:

> «questa stabilità, questa permanenza nell'identità a se stessi, che è propria dell'essere – scrive Gilson –, è ciò che Platone chiama l'*ousía*: termine la cui fortuna fu brillante ma il cui senso subisce spesso variazioni. Lo si traduce ora con "essere", ora con "essenza", ma si sarebbe tentati sovente di tradurlo ancora con "realtà". Infatti, l'*ousía* corrisponde, nel pensiero e nella lingua di Platone, alla auto-ipseità fondamentale che, secondo lui, giustifica da sola l'attribuzione dell'essere, perché essa da sola lo costituisce»[4].

Se è pur vero che la "tradizione dottrinale" platonica si svilupperà nella direzione del dualismo tra il sensibile e l'intelligibile, fondando la conoscenza su un *a priori*, ed è di stampo idealista in quanto unifica il mondo in un complesso strutturato di idee, essa tuttavia, affermando che il principio di spiegazione del reale sta nelle idee che non fanno parte del mondo sensibile ma lo trascendono, sostiene fondamentalmente che il principio di spiegazione del sensibile è il non-sensibile. Quello "delle idee" è comunque un "realismo". Non sempre si mette in rilievo questo "realismo". Come nota P. Gilbert,

> «c'è una definizione di idealismo che, riducendolo a un puro soggettivismo, non è presente in Platone. Invece, per Platone, la tesi del realismo delle idee significa piuttosto che la mente umana non si impadronisce di esse. Il mondo delle idee non è un gioco costruito dalla mente. […] Perciò, capire l'essenza di una cosa non è solo rappresentarsela, ma cogliere la sua intelligibilità trascendente. […] Questo sistema non può essere fondato sulla sola soggettività»[5].

3) Cf. P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010.
4) É. Gilson, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988, pp. 17-18.
5) P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, cit., p. 93.

Platone fonda la conoscenza su un *a priori* che non significa necessariamente "soggettivo", come se le forme fossero dipendenti dal soggetto, ma ci ricorda che l'intelletto che si rivolge verso le forme *a priori* le contempla, non le fabbrica.

> «Dire che le idee hanno una realtà significa che il progresso psicologico della concettualizzazione non giustifica "realmente" da sé le proposizioni vere in quanto vere. Infatti la verità non appartiene ai concetti che costruiamo a partire dall'esperienza. L'idea precede l'esperienza per renderne possibile l'intelligenza. […] Il sensibile, dice Platone, non può giustificare da sé la sua necessità intelligibile. Perciò, la dottrina platonica del realismo delle idee non è da respingere con leggerezza. […] Le metafisiche classiche seguono il modo platonico della dialettica discendente. Partendo dalla nozione universale di "ciò che è", dall'essere, cercano di integrare i diversi elementi che gli sono "inferiori". La metafisica consiste quindi nel dedurre (progressivamente) questi elementi uno dall'altro, all'interno dell'universalità dell'idea prima, quella di "ciò che è". Questa deduzione deve essere conforme al "movimento" d'apparizione all'intelletto di ciò che è prima di tutto in sé e non nella mente»[6].

A questo proposito, se guardiamo alla scienza moderna ed odierna, e di fronte alla domanda se essa sia più platonica o aristotelica, si potrebbe dire ancora con P. Gilbert che

> «la scienza dei ricercatori moderni prende coscienza di sé e si oppone alla scolastica aristotelica, che costituiva la dottrina seguita abitualmente negli ambienti della fine del Medioevo. Nel campo epistemologico, infatti, i ricercatori accordano prevalentemente favore al platonismo, in quanto più aperto dell'aristotelismo alla fecondità reale, effettiva, delle leggi ideali. La scienza odierna è una scienza matematica, cioè a priori e non a posteriori o derivante dalle nature sensibili»[7].

In questo senso l'impegno di far "dialogare" Platone e Aristotele rimane una sollecitazione contenutistica e didattica continuamente presente e sempre attuale, semplicemente perché la circolarità tra induzione e deduzione esprime le caratteristiche intrinseche del nostro sistema di conoscenza. Un esempio davvero ben riuscito di proposta didattica di confronto tra Platone e Aristotele attraverso un'esposizione circolare applicata al periodo antico è presente in un saggio di M. Marin.[8]

6) *Ibid.*, p. 99 e 102.
7) *Ibid.*, p. 69.
8) Cf. M. Marin, *Una proposta per l'insegnamento della storia della filosofia: la circolarità come mediazione tra diacronia e sincronia, la ricostruzione dell'ambiente culturale come fucina di mentalità critiche*, in *Didattica delle scienze. Temi, esperienze, prospettive*, a cura di C. Desbouts – M. Mantovani, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, pp. 172-174. Oltre ad Aristotele nell'Accademia platonica nel IV sec. a.C., si propone un'esposizione circolare anche dell'Università di Parigi fra il 1252 e il 1259 (filosofia medie-

Per quanto riguarda il rapporto di discontinuità tra Platone e Aristotele, è sufficiente qui ricordare la critica aristotelica alle idee platoniche del Bene (cf. *Etica Nicomachea* I, 4) e del numero (cf. *Metafisica* XIII, 1). Il sistema dello Stagirita

> «possiede una unità continua: il suo approccio ai problemi è logico, quello delle categorie di base utilizzate nei diversi settori della sua ricerca. Queste categorie sono articolate in due libri, le *Categorie*, opera di tipo "grammaticale", e la *Metafisica*. La ricerca dello Stagirita non vuole tanto stabilire una visione globale e coerente dell'intero universo umano, quanto istituire su di esso un discorso scientifico. Perciò, Aristotele contesta il senso platonico dell'*ousía*, considerandola non come un dato "reale" ma come una esigenza del pensiero che riflette sul sensibile per mezzo del linguaggio»[9].

I due aspetti però non si contraddicono, ma "sapientemente" si possono integrare.

2. Cosa intendere per "tradizione aristotelica"?

Sappiamo anzitutto che Aristotele è stato considerato "il Filosofo", quasi il simbolo stesso della ragione umana. Nel Medioevo la "somma autorità" in materia non è più stato Pitagora, ma proprio Aristotele. Il motto "*Ipse dixit*" attribuito ad Averroé fa riferimento diretto allo Stagirita: il pensiero aristotelico non andrebbe interpretato ma semplicemente accettato, proprio perché *ipse dixit* (è il *sophisma auctoritatis*).

Dante Alighieri com'è noto definisce Aristotele come "il maestro di color che sanno" (*Divina Commedia*, Inferno, canto IV) collocandolo nella prima cerchia, quella dei pagani virtuosi e non battezzati, tra i filosofi: «poi ch'innalzai un poco più le ciglia / vidi 'l maestro di color che sanno / seder tra filosofica famiglia. / Tutti lo miran, tutti onor li fanno».

Per quanto riguarda gli studi attuali su Aristotele, può essere interessante ricordare ciò che scriveva nel 2003 Hellmut Flashar, Direttore della *Deutsche Aristoteles Gesamtaugabe*:

> «attualmente il confronto con la filosofia e anche con la scienza di Aristotele ha raggiunto un grado d'intensità che supera tutti gli sforzi precedenti. Ogni anno si pubblicano circa centocinquanta studi su Aristotele. Il quadro è caratterizzato da dozzine di volumi collettivi e da un oceano pressoché sterminato di singoli contributi: è dall'epoca dei commentatori di Aristotele della tarda antichità che sul grande filosofo non si svolgeva un lavoro così intenso. Tre tendenze contraddistinguo-

vale), di Hegel all'Università di Berlino (filosofia moderna), e di Wittgenstein a Cambridge (filosofia contemporanea): cf. pp. 174-183.

9) P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, cit., p. 58.

> no le ricerche attuali su Aristotele. Tali ricerche sono: a) internazionali, b) segnate da una convergenza tra filosofia e filologia e c) rivolte non soltanto alle opere filosofiche in senso stretto, ma anche alle singole discipline scientifiche (in primo luogo l'astronomia e la biologia) tratte da Aristotele. Le ricerche su Aristotele, che nell'Ottocento costituivano un ambito di competenza tedesco, si sono oggi estese internazionalmente: anzi, si sono distribuite in tutto il mondo»[10].

In particolare, la logica e l'epistemologia aristoteliche sono state riscoperte nella loro architettura d'insieme, l'ontologia è tornata al centro del dibattito filosofico, e varie correnti di etica contemporanea hanno posto in luce la grande attualità del suo pensiero pratico. C'è attenzione crescente alle sue opere di filosofia naturale.

Per quanto riguarda poi la nozione di *aristotelismo*, possiamo riferirci a quanto scrive G. Movia:

> «l'aristotelismo rappresenta uno dei filoni più costanti della storia della filosofia occidentale. Esso, in vario modo, con diverse accentuazioni, trasformazioni e anche omissioni e fraintendimenti, si richiama ai principali temi del pensiero di Aristotele: l'attaccamento all'esperienza e l'attenzione alla correttezza dei procedimenti logici; la distinzione tra l'argomentazione scientifica e quella dialettica; l'interesse per la natura, intesa come un tutto ordinato secondo il principio della finalità, che peraltro non esclude il caso e quindi non vincola alla necessitazione universale; la considerazione dell'uomo come dotato di intelligenza e volontà, aperto alla vita pratico-politica e a quella teoretico-contemplativa; la fondazione di una ontologia il cui ultimo esito è la teologia filosofica, che considera Dio come pura intelligenza e puro atto, causa prima del moto eterno dei cieli»[11].

10) H. Flashar, *Prefazione*, in A. Jori, *Aristotele*, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 1. Si aggiunge poco dopo: «*l'internazionalizzazione degli studi su Aristotele non ha avuto l'effetto di rafforzare un dialogo culturale tra le nazioni. Nell'area anglosassone, infatti, non si viene a conoscenza in misura adeguata, a motivo della mancanza di conoscenze linguistiche, delle ricerche tedesche e italiane (le cose procedono diversamente nel rapporto inverso), mentre nell'area di lingua tedesca le opere inglesi e americane su Aristotele nelle quali l'orientamento filosofico risulta particolarmente marcato sono recepite non senza una certa esitazione, in quanto si ignorano le loro premesse filosofiche*» (*ibid*., p. 2).

11) G. Movia, *Aristotelismo*, in Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia Filosofica*, v. 1, Bompiani, Milano 2006, p. 708. L'intera voce è alle pagine 708-715. Movia distingue un "aristotelismo antico"; un "aristotelismo arabo ed ebraico"; un "aristotelismo latino"; la ripresa rinascimentale insieme dell'aristotelismo e del neoplatonismo che si ebbe in Italia centro-settentrionale nel XV secolo e il filone dell'aristotelismo della rinascita tomistica della "Seconda scolastica"; l'età moderna e contemporanea. Movia scrive che «il filosofo del Novecento nel quale la presenza di Aristotele è più determinante è Heidegger» (p. 714). Cf. anche H. Flashar, *Prefazione*, in A. Jori, *Aristotele*, cit., pp. 1-2: «oggi l'approccio metodologico si presenta assai diversificato. Mentre la ricerca tedesca e quella italiana procedono conformemente a un metodo storico e collocano il pensiero di Aristotele nel suo contesto storico-filosofico, molti studi anglosassoni, ispirati dalla cosid-

A me sembra che oggi in modo particolare, dal punto di vista delle tematiche e dei contenuti, può risultare particolarmente significativa la riflessione sul tema della "forma", sulla considerazione dinamica e finalistica del concetto filosofico di "natura", la dottrina delle cause, compresa quella finale, che si potrebbe poi mettere in dialogo con la questione della causalità esemplare.

In modo particolare vorrei tuttavia porre in evidenza qui, pur brevemente, tre tematiche: l'epistemologia; l'analogia; la questione del principio/fondamento.

3. Dialettica, *episteme* ed epistemologia

All'inizio della *Metafisica* (I, 3) e dell'*Etica Nicomachea* (I, 3-4), Aristotele analizza le opinioni degli autori che lo precedono, in particolare di Platone: in questo modo egli instaura il metodo che si definisce "dialettico".

> «Generalmente – nota P. Gilbert –, il termine "dialettica" significa "arte della discussione", un'arte cioè che cerca la verità attraverso il confronto di differenti proposizioni ragionevoli che risultino in contrasto tra di loro. La dialettica mira il principio che potrebbe riconciliare in modo coerente le diverse opinioni esposte; da qui deriva il suo significato di "logica" così come trasmesso attraverso il Medioevo e che è anche quello che assumerà nell'idealismo tedesco, per il quale la realtà ha la stessa coerenza della discussione; la "realtà" è ciò in cui tutte le opposizioni si articolano intelligibilmente, senza distruggersi nella contraddizione. In Aristotele, che ne ha sviluppato la teoria nei suoi *Topici*, la dialettica elabora prima di tutto delle premesse semplicemente probabili quali punto di partenza di una riflessione che avrebbe lo scopo di cogliere poi i principi primi, etici o metafisici. Quanto alla scienza prima, o alla scienza dei principi primi, alla metafisica, Aristotele la dice *epistēmē* (*Metafisica*, IV, 1), una "disciplina" cioè, o un modo di procedere, tale da intenderla vicina al senso, antico, omerico, della sofía».[12]

Anche se non può essere trasferito *tout court* su Aristotele il senso che diamo oggi ad espressioni come "statuto epistemologico", "livelli epistemologici", e ancor più "interdisciplinarità" o "transdisciplinarità", questo senso di "disciplina", così come l'affermazione secondo la quale non si può chiedere a tutte le scienze lo stesso tipo di dimostrazione, mi sembra un contributo assai interessante (e prezioso anche dal punto di vista dell'impostazione didattica) di fronte ad ogni tipo di assolutizzazione o di riduzione epistemologica. Non è infatti "da persone di ingegno ben formato", sostiene lo Stagirita, il ricercare la stessa evidenza in tutte le cose, perché una è l'evidenza che si deve esigere dal matematico, un'altra dal fisico e

detta filosofia analitica, puntano direttamente su Aristotele, lo trattano come un nostro collega e cercano di realizzare un'applicazione immediata delle sue teorie (in particolare di quelle che rientrano nel dominio dell'etica al mondo attuale); nel contempo, tutto ciò che è metafisico viene ridotto a forme e formule logiche».

12) P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, cit., pp. 21-22.

dal metafisico (e un'altra dal teologo, così commenterà la Seconda Scolastica). Nel capitolo III del I libro dell'*Etica Nicomachea*, parlando del metodo dell'etica, Aristotele afferma infatti che il grado di esattezza e di rigore di una ricerca deve essere commisurato all'oggetto verso cui essa si indirizza, così che l'uomo di ingegno (*papaideuménos*) è proprio quello che si dimostra in grado di comprendere a quale livello di esattezza e di evidenza si debba mirare in ciascuna disciplina. Questo mi sembra uno spunto molto utile non solo per sconfessare ogni riduzionismo, ma anche – positivamente – per costruire un *locus* (ambiente, gruppo di ricerca, ecc.) autenticamente sapienziale.

4. L'analogia

Se consideriamo un punto fondamentale dell'opera dello Stagirita, quello in cui egli presenta «una certa disciplina che considera l'ente in quanto ente»[13], notiamo anzitutto che il filosofo anche in questo caso richiama le varie prospettive di pensiero dei suoi predecessori che – come già detto – aveva riassunto nel libro I presentandoli in modo che apparissero evidenti i loro differenti orientamenti, gli sviluppi e i passaggi dall'uno all'altro, e le comunanze e differenze riguardo al suo pensiero. Per Aristotele è proprio la *Metafisica* a rappresentare quella disciplina, quel

> «sapere che mette in luce le implicazioni razionali dell'esigenza d'unità che aveva animato le riflessioni degli autori precedenti. Il primo punto da mettere in luce è che questo principio è enunciabile. Infatti, il termine "ente" è comune a tutto. Non c'è "niente" che non sia "ente"»[14].

Può comparire a questo punto l'affermazione fondamentale della metafisica aristotelica che considera il termine "ente" come *analogo*:

> «l'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata […]; l'essere si dice in molti sensi ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo anche il non-essere diciamo che "è" non-essere)»[15].

Per Aristotele l'*analogia*, concetto che assumerà un'importanza fondamentale nel dibattito filosofico dal Medioevo in poi, applicabile alle molteplici modalità in cui l'ente, tutti gli enti, sono, ed ogni ente è diverso da tutti gli altri, viene definita come *rapporto che lega tra loro quattro termini, di cui il primo sta al secondo*

13) Aristotele *Metafisica* IV, 1 [1003a20].
14) P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, cit., p. 58.
15) Aristotele, *Metafisica* IV, 2 [1003a33-b10].

come il terzo sta al quarto (analogia di proporzionalità) e *come attribuzione a due soggetti diversi dello stesso predicato* (analogia di attribuzione, o di proporzione).

Non elenchiamo qui le note discussioni circa l'interpretazione dell'analogia aristotelica, che sembrerebbe di attribuzione ma è piuttosto di proporzionalità, in relazione con le cose reali e il loro modo d'essere.

> «"Pietro è un ente", "la sedia è un ente". Il predicato "ente" è attribuito qui a due realtà differenti, con un significato idealmente identico. Il predicato è però un *universale*, che non "esiste". Solamente Pietro e quella tale sedia esistono realmente. Il predicato costituisce solamente una mediazione formale tra di essi»[16].

I concetti per Aristotele, com'è noto, nascono dalla molteplicità di esperienze simili, sono *a posteriori* perché provengono dall'esperienza sensibile.

Se questa è la preziosa eredità aristotelica, va detto che c'è tuttavia una forte tendenza, come nota P. Gilbert, a riportare il termine "ente" verso l'univocità di un predicato universale:

> «l'analogia di attribuzione permette infatti di omogeneizzare il significato del termine "ente", e quindi di cogliere sotto un identico aspetto tutte le cose pensate, puramente intelligibili (l'idea di un triangolo, per esempio) o anche sensibili (il tavolo). Infatti, non si può pensare qualcosa, se non per mezzo del termine significativo "ente". […] "Ente" non può essere solamente un termine del discorso; si deve poter dire che in esso si espone la realtà, ogni realtà attuando un modo originale d'essere: il suo atto d'essere. Nell'aristotelismo, da questo punto di vista, le categorie dell'atto e della potenza sono essenziali. […] La coppia atto-potenza fornisce degli strumenti categoriali per pensare il rapporto dall'imperfetto al perfetto, da ciò che non è pienamente "ente" in atto all'atto dell'ente in quanto ente. Ciò che è perfetto è *l'analogatum princeps*. La coppia potenza-atto ha allora un peso ontologico perché è meglio "essere" in atto che in potenza»[17].

La metafisica, per Aristotele "scienza prima", indaga dunque sul principio capace di unificare tutto ciò che è: «il principio primo, che è l'unità o l'interezza di tutto, tutto che si esprime in una modalità di gradazione. L'operatore logico che ci può permettere di pensare questa gradualità o gerarchia è l'analogia di proporzionalità»[18].

Un confronto, nella didattica della storia della filosofia, con l'aristotelismo e con la sua tradizione di pensiero, a mio avviso non può prescindere da un'attenzione particolare al tema dell'analogia, molto preziosa anche per uno studio proficuo di autori ed epoche successive. Mi sembra interessante proporre qui, solo a

16) P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, cit., p. 59.
17) *Ibid.*, p. 60.
18) *Ibid*.

mo' di esempio, un breve "aggancio" sulla ricchezza della riflessione sull'analogia così come emerge dal testo dell'Esortazione apostolica di Benedetto XVI *Verbum Domini*,[19] che parla proprio di "Analogia della Parola di Dio" al n. 7, dopo aver svolto, al numero precedente, il tema di "Dio nel dialogo". Così si legge nel testo:

> «da queste considerazioni che scaturiscono dalla meditazione sul mistero cristiano espresso nel Prologo di Giovanni è necessario ora rilevare quanto è stato affermato dai Padri sinodali in relazione alle diverse modalità con cui noi utilizziamo l'espressione "Parola di Dio". Si è giustamente parlato di una sinfonia della Parola, di una Parola unica che si esprime in diversi modi: "un canto a più voci". I Padri sinodali hanno parlato a questo proposito di un uso analogico del linguaggio umano in riferimento alla Parola di Dio. In effetti, questa espressione, se da una parte riguarda la comunicazione che Dio fa di se stesso, dall'altra assume significati diversi che vanno attentamente considerati e relazionati fra loro, sia dal punto di vista della riflessione teologica che dell'uso pastorale. Come hanno affermato i Padri sinodali, realmente ci troviamo di fronte ad un uso analogico dell'espressione "Parola di Dio", di cui dobbiamo essere consapevoli. Occorre pertanto che i fedeli vengano maggiormente educati a cogliere i suoi diversi significati e a comprenderne il senso unitario. Anche dal punto di vista teologico è necessario che si approfondisca l'articolazione dei differenti significati di questa espressione perché risplenda meglio l'unità del piano divino e la centralità in esso della persona di Cristo»[20].

Il numero successivo (8) del documento sviluppa i vari livelli ontologici di questa analogia, parlando della "dimensione cosmica della Parola":

> «tutto ciò che esiste non è frutto di un caso irrazionale, ma è voluto da Dio, è dentro il suo disegno, al cui centro sta l'offerta di partecipare alla vita divina in Cristo. Il creato nasce dal *Logos* e porta in modo indelebile la traccia della Ragione creatrice che ordina e guida. […] La tradizione del pensiero cristiano ha saputo approfondire questo elemento-chiave della sinfonia della Parola, quando, ad esempio, san Bonaventura, che insieme alla grande tradizione dei Padri greci vede tutte le possibilità della creazione nel *Logos*, afferma che "ogni creatura è parola di Dio, poiché proclama Dio". La Costituzione dogmatica *Dei Verbum* aveva sintetizzato questo dato dichiarando che "Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cf. *Gv* 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé"»[21].

19) Cf. Benedetto XVI, Esortazione apostolica *Verbum Domini*, LEV, Città del Vaticano 2010.
20) Cf. *ibid.*, n. 7.
21) Cf. *ibid.*, n. 8.

Seguono così, coerentemente, i temi della creazione dell'uomo (9), del "realismo" della Parola (10), della cristologia della Parola (11-13), della dimensione escatologica della Parola di Dio (14) e della dimensione pneumatologica della Parola (15-16).

5. Il principio/fondamento

In Aristotele troviamo, assai importante, anche il tema del profondo collegamento tra metafisica e teologia filosofica, entrambe orientate alla domanda sul principio/fondamento.

La filosofia, in questo senso, ha accolto l'eredità del mito e della religione anche con un intento di "purificazione", per disporsi ad animare – con prudenza – la ricerca del "principio primo", accompagnando così anche lo sforzo di purificare progressivamente le rappresentazioni umane del divino.

Nel XII libro della *Metafisica* Aristotele elabora un discorso teologico espandendo la riflessione metafisica sul principio primo che è l'"ente in quanto ente": si sovrappongono così le tematiche della metafisica e della teologia. Tenendo conto della distinzione tra le scienze a seconda delle modalità di presentazione dei loro oggetti, di cui lo Stagirita parla nel cap. 1 del libro VI, Aristotele nel XII libro riassume il cammino di tutta l'opera, e conclude con l'affermazione dell'identità della causa finale e della causa formale. Il brano è celeberrimo, molto discusso dagli specialisti e giudicato da alcuni non autentico. È un testo che avrà un enorme influsso nella storia del pensiero:

> «l'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile; infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quanto li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancora più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna»[22].

Un punto nodale emerge qui a proposito del rapporto tra il dio aristotelico, pensiero che pensa se stesso, e il Dio biblico. Tommaso d'Aquino, per esempio, accoglie il pensiero aristotelico ma non senza spostare alcuni dei suoi elementi più importanti. Anzitutto nel suo commento alla *Metafisica* insiste sul fatto che l'orizzonte della metafisica è l'*ens commune*, mentre la ragione teologica ha a che fare con l'*esse ipsum subsistens* che si rivela.

22) Aristotele, *Metafisica* XII, 7 [1072b19-28].

> «C'è dunque continuità – afferma P. Gilbert – tra la filosofia aristotelica e la teologia cristiana. Ma questo legame non riduce il Dio rivelato ad un principio formale, all'*ens commune*. Il *Proemium* del Commento alla Metafisica tommasiano riassume l'indirizzo globale del testo dello Stagirita»[23].

Sarebbe interessante, dal punto di vista didattico, far cogliere bene questi elementi di continuità/discontinuità, per poter poi cogliere bene il significato di un aggettivo come "aristotelico-tomista".

Interessante in questo senso, quando poi si proporrà lo studio del pensiero dell'Aquinate, suscitare la domanda circa l'"aristotelico-tomisticità" e il corrispondente valore metafisico delle "cinque vie":

> «per il pagano, Dio è l'atto dell'intelletto perfetto, pienamente unito a sé, fonte di ogni intelligibilità perché perfettamente uno in sé. Tommaso riconosce invece la perfezione di ogni ente concreto, e singolare in quanto esiste. Il cammino che va verso Dio, in s. Tommaso, assume la contingenza delle realtà concrete. Il termine "contingente" si oppone a "necessario", non a "imperfetto". Il contingente può quindi essere perfetto. Non possiamo però concepire questa perfezione come se fosse una forma puramente intelligibile ed eterna, per niente determinata dall'esistere effettivo. Il tomismo vede infatti la perfezione dell'ente nel suo esistere, benché questa esistenza sia contingente. Contingente significa "che viene con", "che è attaccato a". Il contingente è quindi naturalmente relativo, perciò dipendente. Per chi concepisce la perfezione come una indipendenza assoluta, Dio è perfetto e il creato imperfetto. Tommaso invece, che legge e interpreta la Sacra Scrittura, sa che, nel primo capitolo della Genesi, si dichiara a proposito della creazione che "Dio vide che era cosa buona". Il contingente è buono, in quanto esiste. L'argomento metafisico della prova di Dio non considera quindi l'esistente in quanto imperfetto, ma la perfezione dell'esistere in quanto è una perfezione data, e non data da se stessa. Si può riconoscere che qui entra in gioco un certo principio di causalità. La causalità è comunque essenziale in filosofia come in ogni sapere. Se si valuta che il contingente, perché contingente, non sta all'origine della propria perfezione, il principio di causalità deve essere inteso in un modo originale, di partecipazione d'essere e non in chiave di perfezione dell'essenza»[24].

Su questo, ancora P. Gilbert:

> «l'argomentazione di s. Tommaso rinnova il pensiero filosofico pagano in quanto, fedelmente alla rivelazione biblica, fa riconoscere il bene

23) P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*, cit., p. 142.
24) *Ibid*., pp. 143-144.

che è l'essere contingente. Mostra come l'essere contingente abbia una causa che rende ragione della sua perfezione relativa. Può perciò legittimare il linguaggio della Scrittura e della Rivelazione per mezzo delle categorie aristoteliche, ma a condizione di modificare l'orientamento ancora platonico dello Stagirita e di accogliere la perfezione del contingente "in quanto è". Il senso del reale non è più delimitato dalle categorie di materia e forma, ma dall'atto d'essere. Da allora, l'*ens commune* non può più essere considerato solamente come se fosse una forma universale, costruita intellettualmente per mezzo di un'astrazione nozionale che eliminerebbe ogni differenza immanente. È analogo. Partecipa all'*esse ipsum subsistens* rivelato e pensato attraverso la riflessione sulla contingenza. Un trascendentale adesso si impone, che gli aristotelici non conoscevano. Per loro, ogni ente è uno e vero; il pensiero cristiano, ispirato da Platone che Agostino elogiava, aggiunge a queste caratteristiche la bontà, *agatha*»[25].

La provocazione per il pensiero continua però ad essere aperta:

«non è però ovvio che tutto sia buono. La trascendentalità della bontà non appare spontaneamente alla ragione, che può accontentarsi delle forme che sistemano il mondo. Dire che tutto ciò che è, è buono per la ragione che è, rappresenta un ostacolo per il pensiero, se esso non viene ispirato da una fonte che permetta di affrontare anche la negazione della bontà di cui si fa troppo spesso l'esperienza. Ma ad un tempo, sarà questa rivelazione che spingerà il pensiero ad andare avanti, con coraggio e nella speranza di essere fedele alla realtà»[26].

Conclusione

Oggi abbiamo a disposizione, grazie agli studi più autorevoli su Aristotele condotti negli ultimi decenni, la visione di una *filosofia aristotelica* maggiormente *in fieri*, che «lungi dal costituire un complesso di dottrine di carattere dogmatico, è essenzialmente aperta, "flessibile" e problematica», proposta da un autore che può rappresentare anche oggi un "compagno di viaggio", «saggio e autorevole, e insieme benevolo e profondamente umano», «le cui parole e riflessioni, affiorando da un lontano passato, possono essere d'aiuto anche all'uomo d'oggi, nel compito ineludibile di confrontarsi con i perenni interrogativi dell'esistenza»[27].

Si potrebbe dire che

«la fecondità e la stessa attualità del messaggio di Aristotele emergono nei termini più limpidi ed efficaci precisamente quando si rinunzia a

25) *Ibid.*, p. 144.
26) *Ibid.*, pp. 144-145.
27) Cf. A. Jori, *Aristotele*, cit., p. 5 e 7.

> piegare tale messaggio a contingenti mode di pensiero, e ci si studia, invece, di salvaguardarlo – nella misura del possibile – nella sua autenticità. Autenticità che vuol dire anche parziale alterità. Lo Stagirita non è un nostro contemporaneo, e sarebbe un errore cercare a tutti i costi di farlo diventare tale. Le sue coordinate ideali sono, in parte, diverse dalle nostre. E tuttavia, a un Aristotele "addomesticato" è infinitamente preferibile […] il vero Aristotele. Il suo pensiero acquista una straordinaria carica di attualità proprio nella misura in cui, riscoperto nei suoi caratteri originari, si presenta come una "sfida" alla nostra visione della realtà»[28].

Si potrebbe dire, proprio nel contesto in cui si realizza questo Incontro, che – pur senza operare forzature – alla luce del pensiero aristotelico rimane fondamentalmente aperta la questione del rapporto tra verità e bene; dunque, potremmo dire, *tra essere e amore*. Se Tommaso d'Aquino, alla luce della riflessione sul mistero rivelato (Trinità, Incarnazione, creazione in Cristo, ecc.), ha dovuto necessariamente "forzare" le categorie aristoteliche, e così facendo ne ha "allargato" lo spazio di razionalità (partecipazione, creaturalità, eternità/tempo, contingente/necessario, ecc.), consegnandoci una tradizione che a volte un po' impropriamente viene chiamata "aristotelico-tomista"; allo stesso modo anch'essa può essere vista come *sapienza* che è tale proprio perché si "clarifica" allargando anch'essa sempre più i propri orizzonti.

MAURO MANTOVANI
Professore di Filosofia teoretica e Filosofia della storia presso la Pontificia Università Salesiana
mantovani@unisal.it

28) *Ibid.*, p. 6.

NOTE SUL RAPPORTO FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA



These "notes on the complex relationship between philosophy and the history of philosophy*" are an attempt to look at several fundamental theoretical issues that emerge as central to any new understanding of the history of Western philosophy. After briefly considering a few of the key figures for historiography as it came to exist in renaissance humanism and in modernity (Pico della Mirandola, Steuco, Hegel…), the article focuses upon two contrasting voices (Alain in the area of French culture and Foresi in the area of Italian culture) which allow us to identify original paths for further research and for attempts at a fresh expression of the complex relationship between* philosophy and the history of philosophy *from its inception. What is put forward here places at the centre of the question a redefinition of the relationship and looks to the opening up of new possibilities that could revitalize European culture, leading to a new form of humanism ("continuing humanity"), while renewing and rethinking the challenge of the past. A privileged place of this kind of possibility for new thinking would seem to be precisely the history of philosophy, which offers a space where ideas can be evaluated in comparison with one another and where there can be a redefinition of every possible philosophical tradition.*

di
MASSIMILIANO MARIANELLI

In queste note sul rapporto *filosofia-storia della filosofia,* ci proponiamo di considerare alcuni momenti della storia del pensiero nei quali viene tematizzato lo stesso rapporto, per aprire quindi a possibili vie di ripensamento dello stesso nesso. Come nel caso di molte storie specialistiche, anche lo studio storico della filosofia è un prodotto tipico della modernità. La stessa disciplina nasce come sviluppo dell'erudizione sei-settecentesca. In realtà, già tra '400 e '500 si ha una specifica attenzione per la Storia della filosofia e si fa strada l'idea di una sapienza antica, da cui la stessa filosofia trarrebbe origine. Due posizioni dell'umanesimo-rinascimento risultano emblematiche a mio parere: l'esposizione della *Oratio de hominis dignitate* in Pico della Mirandola (1469-1533) e quella del *De perenni philosophia* in Agostino Steuco (1497-1548). Si tratta di due esposizioni in qualche modo speculari: l'una che tende a leggere un percorso della storia del pensiero che conduce all'unità, alla sintesi delle tradizioni «strutturalmente connotabili come vie»[1] di umanizzazione (Pico); l'altra (Steuco) che vede la storia della filosofia come l'esplicazione di quel percorso di allontanamento da una verità originaria (l'unità) perduta e i cui segni si trovano (in diversi modi e forme) nelle diverse tradizioni e lingue[2].

Dal '500, in ogni caso, si fanno strada diverse vie parimenti legittime alla *philosophia perennis*[3], che ritroviamo nei primi tentativi di delineare una storia complessiva della filosofia, come ad esempio la *Bibliotheca philosophorum classicorum authorum chronologica* di Jhoannes Jacobus Frisius (1592), o la *History of philosophy* di Thomas Stanley (1655). Saranno quindi sempre più numerosi gli scritti dedicati a presentare le dottrine dei filosofi del passato o anche l'intero corso della storia della filosofia, ma soltanto successivamente si svilupperà un atteggiamento critico, atteggiamento qualificante una parte significativa della riflessione settecentesca sull'argomento.

Soltanto a titolo esemplificativo ricordiamo il lavoro di Tennemann, che alla fine del secolo ridiscute aspetti del criticismo kantiano, e la sua tesi centrale propone un approccio alla storia della filosofia che consente di trovare un ordine nel caos dei sistemi. La storia, acquisendo un ordine sistematico, fornirebbe una conferma della verità del sistema critico. Più propriamente per Tennemann la storia della filosofia è la storia di tutti i sistemi possibili, cioè il sistema delle filosofie depurate di tutti gli elementi empirici e trasformate in puri tipi ideali, colti e interpretati insieme alla luce di uno sguardo che possa interpretarli appunto come collegati[4]. Si tratta in qualche modo dell'assunzione di un punto di vista esterno da cui leggere "criticamente" la storia del pensiero; ma lo stesso sguardo esterno è già prospettico e in qualche modo interno alla *Storia della filosofia*, orientandone il cammino pre-

1) A. Capecci, *Il pregiudizio storico*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 125 ss.
2) In proposito cf. *ibid*., pp. 71-100. Significativa la partizione e lo stesso problema della partizione posto da Steuco e risolto indicando le diverse tradizioni come espressioni di un'unica fonte originaria e immagini delle tre Persone della Trinità.
3) In proposito cf. la voce *Filosofia*, a cura di P. Rossi, in «Enciclopedia Filosofica», Bompiani, Milano 2006, vol. XI, p. 11170.
4) In proposito cf. G. Santinello, *Kant e Tennemann: considerazioni sulla storia della filosofia*, in G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, Bologna 1965, pp. 317-333; S. Givone, *La storia della filosofia secondo Kant*, Mursia Milano 1972; e cf. G. Semerari, *Pensiero e narrazioni: modelli di storiografia filosofica*, Dedalo, Bari 1995 pp. 76 ss.

cisamente a partire dalle categorie elaborate dal criticismo kantiano. Con Hegel, peraltro critico dello stesso Tennemann[5], si fa strada l'idea dell'impossibilità di tale sguardo esterno e si pone il problema della definizione di un criterio interno alla filosofia stessa, capace di indicarne il corso; si fa strada quindi l'idea che la storia sia lo sviluppo che l'umanità compie, percorso riconducibile a dei principi (rinvenibili nelle scienze, nelle produzioni collettive, …) che si impongono nelle varie epoche; questa stessa idea è in qualche modo, e per certi versi fondamentalmente, espressione di un'epoca e precisamente di quella moderna. Forse proprio per questo si fa risalire ad Hegel la nascita della *Storiografia filosofica*. Il filosofo tedesco non ritiene sufficiente un concetto esterno alla filosofia per fare storia della filosofia. Occorre trovare un concetto interno a ciò di cui si intende fare la storia, perché quello della filosofia, data la varietà delle filosofie, è un ambito nel quale non sembrerebbe esserci un contenuto immutabile nel corso dei secoli, di cui fare la storia.

Fare storia della filosofia non è lo stesso che fare storia del cristianesimo, a parere di Hegel; non è quindi lo stesso che fare la storia di un "oggetto" del quale abbiamo un contenuto immutabile. Da qui la radicale soluzione hegeliana che, criticando ogni tipo di approccio esterno alla storia della filosofia, affermerà la necessità di un approccio interno: l'oggetto della filosofia è lo stesso soggetto a mutamento. Nel caso di Hegel siamo in una prospettiva che identifica in qualche modo filosofia e storia, qualificandole come *due facce della stessa medaglia*. Scrive propriamente Hegel:

> «l'idea come concreta in sé e svolgentesi […] è una totalità che contiene in sé copia di stadi e momenti […] la filosofia è […] la conoscenza di siffatto svolgimento […] In tale guisa la filosofia è sistema in svolgimento, e così pure la storia della filosofia»[6].

Proprio a partire da questo esito radicale dell'idealismo è possibile però, già nelle espressioni neoidealiste soprattutto italiane e successive al filosofo tedesco, qualificare meglio il rapporto tra le due "facce", che ultimamente è caratterizzabile come relazione tra storiografia (filosofica) e teoresi. In proposito, Giovanni Gentile sostiene l'unità, almeno dialettica, di filosofia e storia della filosofia: nel 1907, nel saggio *Il concetto della storia della filosofia*, poneva, come requisito necessario di chi fa Storia della Filosofia, il sapere "che cos'è la filosofia di cui si vuole fare storia", il che equivale a richiedere alla storia della filosofia l'elaborazione preliminare di un "un concetto unico di filosofia", del quale appunto fare la storia. Tale principio sembra già chiaramente operante, sebbene evidentemente non posto nei termini di un problema storiografico, nell'*excursus* proposto da Aristotele in *Metafisica* I, dove lo Stagirita delinea un percorso storico che rappresenta, appunto, una prima forma di storia della filosofia nella quale si parla di quanti, prima di lui, si sono occupati di quella scienza delle "cause prime" di cui tratta il filosofo. Lo stesso *excursus* storico proposto da Aristotele è, primaria-

5) In proposito cf. A. Capecci, *Il pregiudizio storico*, cit., pp. 144 ss.
6) G.W.F. Hegel, *Introduzione,* in *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 38-39.

mente e fondamentalmente, un modo di fare filosofia. Ed è dunque rilevabile già nell'antichità l'attenzione, propriamente filosofica, per la storia del pensiero, che si qualifica come il luogo nel quale la stessa filosofia, o almeno un certo modo di intenderla, trova una sua fondazione. L'intento di Aristotele nello stesso libro non è propriamente quello di tramandare il pensiero dei filosofi che lo hanno preceduto: egli si propone piuttosto di confutarli, di mostrare la loro unilateralità, di fornire un quadro complessivo della speculazione precedente che possa giustificare le proprie teorie[7].

Propriamente nel confrontarsi con chi lo ha preceduto, Aristotele fa filosofia; e il suo *excursus* rappresenta una delle basi solide attraverso le quali possiamo definire o qualificare gli inizi della storia del pensiero filosofico[8]. In qualche modo, "l'invenzione" della tradizione filosofica compiuta da Aristotele per mettere alla prova la sua teoria delle *cause e principi primi*, divenne poi la base della dossografia che da Teofrasto (scuola aristotelica) arriverà e si diffonderà in età ellenistica e romana. Fare Filosofia, già nel caso di Aristotele, significa dunque definire quel luogo nel quale è possibile l'argomentazione filosofica: la sua tradizione, la sua storia.

Nel 1909, ancora Gentile, in *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, risolveva il problema con la formula «la filosofia è storia della filosofia e la storia della filosofia è filosofia»[9]. In tale circolarità è contenuto forse l'insegnamento più importante della lezione hegeliana, che consiste probabilmente nel fatto che la storiografia filosofica non può essere mai descrittiva. Questo è un assunto che vale per ogni modello storiografico, e che qualifica ultimamente il nesso, ineliminabile, tra storiografia dossografica (rassegna, o come criticamente la indica Hegel, "filastrocca di opinioni") e storiografia teoretica: in realtà non c'è dossografia che non implichi un punto di vista, una prospettiva da cui le stesse opinioni sono "tramandate". In altri termini, come rileva Marino Gentile, non si dà dossografia senza teoresi, o almeno senza una storiografia di tipo teoretico[10]. Lo stesso nesso è presente e operante in ogni modello storiografico, sia storicista che, anche se da prospettive molto distanti, ermeneutico (ci riferiamo all'ermeneutica contemporanea, esemplarmente alle due formulazioni gadameriana e ricoeuriana), nel vivo e ancora attuale dibattito sull'argomento. Basti pensare, in proposito, alla pubblicazione del fascicolo n. 1 del 2009 delle "*Annales*", interamente dedicato ai rapporti tra la Storia e la Filosofia che ha sollecitato recentemente la stessa *Società italiana di Storia della Filosofia* ad avviare nuovamente un'amplia riflessione sui metodo e i problemi della storiografica filosofica[11]. Non intendiamo in questa sede consi-

7) In proposito cf. M. Gentile, *Introduzione*, in Aa.Vv., *Saggi di una nuova storia della filosofia*, a cura di M. Gentile, Cedam, Padova 1973, pp. 73 ss; e A. Capecci, *Il pregiudizio storico*, cit., pp. 7 ss.

8) In proposito cf., in questo stesso numero della rivista, M. Mantovani, *Aristotele e l'aristotelismo. Cenni, in prospettiva didattica, ad una delle tradizioni più costanti della filosofia occidentale*.

9) G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975, p. 100.

10) Cf. M. Gentile, *Introduzione*, cit., pp. 12 ss.

11) Cf. in proposito nel «Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», III-IV (2/2010-1/2011), gli interventi di G. Cacciatore (*Nuove "frontiere" e nuovi concetti per la*

derare nello specifico lo stesso dibattito; proponiamo piuttosto due vie in qualche modo "esterne" e alternative rispetto al consueto modo di intendere il problema: Pasquale Foresi in ambito italiano e Alain in ambito francese.

La proposta di Pasquale Foresi, sintetizzata in un breve saggio dal titolo *Filosofia e storia della filosofia* apparso in *Note di filosofia*[12], sembra rappresentare una possibile via di ripensamento dello stesso nesso. L'approccio proposto da Foresi invita a un confronto con il pensiero, il cui studio

> «si rivela come lo strumento attraverso il quale acquista evidenza in me ciò che io penso, ciò che io sono. Questo, infatti, mi veicolano gli scritti dei filosofi: quell'anima della verità che è già profondamente mia. Studiare diventa allora sinonimo di entrare in questo rapporto che si instaura fra loro, che mi porgono una data verità, e me, che già tale verità possiedo»[13].

Conoscendo gli altri, rileva dunque Foresi, giungo a conoscere me. Precisamente in questo senso

> «viene ad instaurarsi una identificazione di filosofia e storia della filosofia, fra la filosofia come storia e ciò che io penso, per quel tanto di verità che di questa storia ritrovo in me. Questa è la mia filosofia, è la storia della filosofia che si riversa in me»[14].

Evidentemente questo tipo di approccio alla filosofia presuppone una qualificazione della stessa come essenzialmente etica. Scrive infatti ancora Foresi: «l'autentico filosofare si manifesta, dunque, percorso da una profonda eticità, nel senso che implica la coerenza tra pensare ed essere, la continua adesione vitale a ciò che si è»[15]. Sia pure partendo da una formazione e prospettiva culturale molto distante, il filosofo Alain (pseudonimo di Emile Chartier, professore del Liceo Enrico IV nella Francia tra '800 e '900) rileva che la filosofia per sua natura è *etica* ed è una pratica di vita: suo compito è quello di trovare e "continuare l'uomo". Alain, espressione di una sensibilità tipicamente francese e lontana dal mondo accademico, direttamente o indirettamente ha fatto scuola al '900 francese[16], aprendo un modo di fare filosofia e di intendere la sua storia, distante dalle prospettive ideali-

storia della filosofia, pp. 13-23), F. Tessitore (*A proposito del volume degli "Annales" sul problema di "Histoire et philosophie"*, pp. 23-37), G. Piaia (*"Storia e Filosofia" nelle "Annales" 2009*, pp. 37-53); e nel «Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», V (2/2011), gli interventi di C. Borghiero (*Le "Annales" e la storia della filosofia in Italia*, pp. 49-71) e F. Abbri (*Un "nuovo" dibattito sulla storiografia filosofica: "Annales" e "Philosophia" III-IV*, pp. 71-87).

12) P. Foresi, *Note di filosofia*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 183-191.

13) *Ibid*, p. 185.

14) *Ibid*.

15) *Ibid*., p. 188.

16) Tra i suoi allievi al Liceo Enrico IV di Parigi, ricordiamo soltanto alcuni dei nomi più significativi: André Maurois, Jean Prévost, Simone Weil, Michel Alexandre, Georges Canguilhem, Raymond Aron, Pierre Bost, Maurice Toesca.

stiche e neoidealistiche tedesche e italiane[17], che sembra tratto caratteristico della cultura francese contemporanea, capace di metabolizzare pensieri anche distanti tra loro. Alain rileva che per poter comprendere il corso della filosofia occorre tornare al suo significato originario, per individuarne oltre che il senso anche l'orientamento, il suo dover essere, la natura più propria della filosofia. Egli afferma che per sua natura la filosofia «*vise toujours à la doctrine éthique, ou morale*»[18], e intende mostrare che in tutti i tempi e in tutte le civilizzazioni ci sono stati dei «*filosofi,* [cioè] *hommes modérateurs, hommes de bon conseil, médecins de l'âme en quelque sorte*»[19]. Si tratta forse di una provocazione che Alain propone per tentare di sfuggire alle troppo semplici classificazioni, e per mostrare un'idea di storia della filosofia che è tutt'altra cosa da quella raccontata dai manuali e che è conseguenza della definizione di filosofia proposta, per cui sono propriamente filosofi quei saggi la cui opera e pensiero definiscono una *civilisation* nella quale è possibile riconoscere «l'uomo [l'umanità] che è attorno a voi, e i vostri sentimenti [...tutto ciò sarà...] bello se è umano». Questo è il corretto modo di intendere, considerare e leggere la tradizione filosofica e per questo Alain invita a proseguire «in questa direzione, […] quella del vero filosofo»[20]. Scrive Alain: «se avete dubbi, basta aprire Platone ovunque […] e scartate l'idea che Platone sia difficile. Quello che mi propongo qui di Platone non è né nascosto, né difficile, né discutibile. Fate questo passo, che è decisivo per la cultura»[21]; tale «passo» è il contributo decisivo per «continuare l'uomo»[22], come rileva nel 1936, opponendosi a quel modo di fare storia della filosofia espressione di un atteggiamento che vede nel passato, nei pensatori precedenti, momenti destinati a un superamento[23].

Alain ritiene che non ci sia un superamento di pensieri; ma c'è l'uomo, che possiamo ritrovare anche, e forse supremamente, ad esempio nei miti nei quali si sedimenta la cultura di un popolo e nei quali è possibile avere un contatto diretto con la spiritualità e l'umanità di chi ci ha preceduto. Il sapere filosofico, ancora in tale prospettiva, non è l'amore per una saggezza qualificata da Alain come desiderio di verità e giustizia. Le due dimensioni, quella conoscitiva ed etico-morale, non sono separabili, e pertanto la conoscenza delle cose, il tentativo di superare superstizioni e dogmatismi, implicano una condotta morale conseguente. Proprio per questo, non necessariamente, per Alain, sono filosofi quelli che troviamo nei più comuni manuali di storia della filosofia, e non considera "saggi" soltanto le grandi figure comunemente inserite nella storia del pensiero, bensì figure che sono state anche onorate; fa quindi l'esempio, che può apparire disorientante, di Giuseppe in Egitto[24]. L'eticità del pensiero diventa dunque elemento determinate

17) Certamente non sono soltanto idealistici gli approcci alla storia della filosofia tedeschi e italiani; in riferimento alla tradizione italiana cf. il fondamentale lavoro di M. Ferrari, *Non solo idealismo, filosofi e filosofie in Italia tra ottocento e novecento*, Le lettere, Firenze 2006.
18) Alain, *81 Chapitres sur l'esprit et les passions*, in *Les passions et la sagesse*, a cura di G. Beneze, pref. di A. Bridoux, Gallimard, Bibliotèque de La Pléiade, Paris 1960, p. 1073.
19) *Ibid*.
20) *Ibid*.
21) *Ibid*.
22) In proposito cf. G. Invitto, *Alain un filosofo dei segni*, Piero Manni, Lecce 1999, p. 74.
23) Cf. Alain, *Histoire de mes pensées*, Gallimard, Paris 1936, p. 54 e 104.
24) Alain, *81 Chapitres sur l'esprit et les passions*, cit., p. 1073.

per distinguere chi è filosofo da chi non lo è, e ciò evidentemente invita ad un ripensamento delle stesse partizioni in precedenza proposte, proprio perché il corso della filosofia non è qualificabile come un progressivo processo di superamento di idee e pensieri, bensì come un tentativo di "continuare l'uomo", che spesso costringe ad una sorta di "archeologia del sapere" e a ricercare quei momenti della storia dell'umanità nei quali l'"uomo stesso" si è mostrato a sé nella sua più pura autenticità e unità di vita e pensiero.

In tale prospettiva, la filosofia si presenta quale via della saggezza e in qualche modo essenzialmente etica. Assume valore così la tradizione; non tanto come successione di pensieri, bensì come un confidare nei «consigli dei saggi», cioè in quanti fanno o hanno fatto filosofia. La filosofia esige dunque fiducia e atto di giudizio: essa è anzi il luogo in cui l'attività critica e di giudizio può mettersi alla prova. Proprio per sottolineare il ruolo della storia della filosofia, rileva Alain: «il vero metodo per formare la nozione di filosofia, è di pensare che ci sono stati filosofi»; e spiega che ogni discepolo dovrà rappresentarsi l'immagine di questi strani uomini «*qui jugeaient les rois, le bonheur, la vertu et le crime, les dieux mêmes et enfin tout*»[25].

In questo senso egli predilige il confronto diretto con gli autori dai quali ritiene di ricevere sempre nuove lezioni, rilevando che la filosofia sarà sempre "*mal connue*" poiché non si potrà mai riassumere, non si potranno mai fare rassegne capaci di cogliere pienamente il senso di un pensiero; da qui la polemica contro i manuali di storia della filosofia: «tutte le volte che se ne parla [della storia della filosofia] bisogna rifarla»[26]. In tale prospettiva, tale tradizione si presenta come una pratica che sembra mettere a rischio la storicità di idee e pensieri, disponendo la filosofia ad una possibile declinazione relativistica che rischia di mettere in discussione il suo stesso statuto.

Ciò che infine sembra mancare, o cui sembra tendere Alain ma senza ulteriormente qualificarlo, è un contesto veritativo, un orizzonte ontologico che sottende alla stessa attività di *giudizio*. In altri termini, il filosofo francese non riconosce un certo grado di verità all'esito del percorso del "riconoscimento" nel quale vengo in contatto con l'altro e nel quale mi riconosco io stesso nel tentativo di "continuare l'uomo". Certamente questa è un'ulteriore linea di ricerca da seguire e rispetto alla quale ancora, a mio parere, il saggio *Filosofia e storia della filosofia* di Foresi propone ulteriori vie di approfondimento. Infatti l'autenticità del pensiero, la naturale connotazione etica della filosofia, per Foresi non è soltanto criterio di demarcazione tra chi è filosofo e chi non lo è.

Egli ritiene che la coerenza, anzi l'unità di pensiero e vita, sia garanzia di un pensiero autentico, che riconosco nella sua autenticità in ciò che è vero nei "saggi" con i quali mi confronto, e che fa essere il filosofo «anche suo malgrado, espressione del vero insito nel suo pensiero»[27]. Pensare il nesso tra filosofia e storia della filosofia in tale prospettiva, significa propriamente indicare un metodo per fare filosofia e considerare la tradizione (la storia della stessa filosofia) come il luogo nel quale tale metodo può essere messo alla prova. Non contano tanto le partizioni, conta piuttosto la capacità di «donarsi esistenzialmente all'essere

25) *Ibid*.
26) Alain, *Spinoza*, Gallimard, Paris 1949, p. 9.
27) P. Foresi, *Note di filosofia*, cit., p. 188.

ricercando e donando agli altri»[28]. Anzi, proprio da tale "ricerca e donazione" è forse possibile proporre nuove partizioni, libere anche da consolidati *topoi*[29]. Certamente tale atteggiamento rischia di lasciare indefinito lo spazio di ciò che è propriamente qualificabile come tradizione, ma al tempo stesso sembra consentire una maggiore apertura al rapporto tra cultura e culture e alle sfide della *Storia della filosofia*, nel nostro tempo tesa tra tentativi ingenui e superficiali di eclettismo, che seguono facili vie di multiculturalismo, e una sorta di saturazione del sapere e della cultura occidentale (specialmente europea), che pare non riesca a trovare nuove vie per il pensiero. Seguendo la prospettiva indicata da Foresi, la *Storia della filosofia* sembra porsi come lo spazio privilegiato per un dialogo nel quale, attraverso la relazione con l'altro, riconosco la verità che "sono".

In questo senso, egli afferma che tale spazio di dialogo è propriamente luogo di manifestazione del pensiero, e spazio in cui può realizzarsi una «continua proiezione di me verso la verità che io cerco, che mi fa essere, che mi fa esistere, che mi fa donare in esistenza agli altri ciò che ho scoperto. E in ciò è la condizione del progredire filosofico dell'intera umanità»[30].

Ancora in tale prospettiva dunque, la questione del ripensamento del nesso vitale tra filosofia e storia della filosofia diviene anche e al tempo stesso occasione di apertura di nuove vie capaci di ri-vitalizzare la cultura europea e "continuare l'uomo"; proseguire un umanesimo, già presente nelle diverse tradizioni e culture, che chiede ancora di essere attualizzato. Certamente, perchè una cultura possa "rinnovarsi", qualificando prospettive di nuovo umanesimo, occorre che essa stessa sia "una", che abbia una identità pur aperta e comprensiva. Il tema di una sua definizione, e specificamente una seria riflessione su quel luogo che qualifichiamo come *storia della filosofia*, rappresenta una delle questioni più significative su cui anche le sollecitazioni e suggestioni proposte da Foresi, e più in generale l'attuale contesto culturale, invitano a riflettere specialmente l'Europa, chiamata a salvaguardare il valore del proprio passato e a ridefinire una tradizione e identità filosofica non più assolutamente dominanti. Tale progetto è certamente possibile soltanto se si dà un luogo nel quale elaborarlo. Questo, infine, il valore della *Storia della filosofia*, in modo particolare per il pensiero occidentale; essa infatti rappresenta lo spazio nel quale lo stesso confronto, la stessa messa in discussione sulle identità e infine qualunque progetto di nuovo umanesimo è ipotizzabile.

MASSIMILIANO MARIANELLI
Ricercatore Universitario presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia
massimiliano.marianelli@unipg.it

28) *Ibid*.
29) *Topoi* che ritroviamo ad esempio anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, nelle quali, stando alla ricostruzione fattene dagli studenti, egli si riferiva testualmente e in qualche modo acriticamente a intere parti (specialmente per la filosofia medievale) ereditate dalla *Storia della filosofia* del britannico Brucker, prima aspramente criticata come "filastrocca di opinioni" (in proposito, cf. ancora M. Gentile, *Introduzione*, cit., p. 31). Cf. ancora *ibid.*: «l'esempio di Hegel - scrive Marino Gentile - è stato largamente seguito dalla successiva storiografia filosofica ed è imitato anche oggi, con una imitazione che è tanto più forte, perché molte volte inconsapevole».
30) P. Foresi, *Note di filosofia*, cit., p. 191.


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute