SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XIV n. 1
2022

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XIV – 2022/1 (Gennaio-Giugno 2022)
ISSN 2036-5047

Direttore scientifico Piero Coda

Comitato di redazione: Giuseppe Argiolas, Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Bernhard Callebaut, Piero Coda, Benedetto Gui, Declan O' Byrne, Paul O'Hara, Giovanna Maria Porrino, Judith Povilus, Sergio Rondinara, Daniela Ropelato, Gérard Rossé.

Comitato scientifico internazionale: Angela Ales Bello (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Kurt Appel (*Università di Vienna, Austria*), Alessandra Beccarisi (*Università del Salento*), Maria Clara Lucchetti Bingemer (*Pontificia Università Cattolica di Rio De Janeiro, Brasile*), Vincenzo Buonomo (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Massimo Cacciari (*Università Vita-Salute San Raffaele di Milano*), Filipe Campello (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasile*), Giuseppe Cantillo (*Università di Napoli "Federico II"*), Peter Casarella (*Duke University School of Divinity, U.S.A.*), Bernhard Casper (*Università Freiburg im Breisgau, Germania*), Claudio Ciancio (*Università del Piemonte Orientale*), Giuseppe D'Anna (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Mario De Caro (*Università degli studi Roma Tre, Roma*), Massimo Donà (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Emmanuel Falque (*Institut Catholique de Paris, Francia*), Riccardo Ferri (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Lorenzo Fossati (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Emmanuel Gabellieri (*Université Catholique de Lyon, Francia*), Gianluca Garelli (*Università di Firenze*), Giulio Giorello † (*Università degli Studi di Milano*), André Habisch (*Catholic University Eichstaett-Ingolstadt, Germania*), Vittorio Hösle (*University of Notre Dame, U.S.A.*), Philippe Hu *(Fu Jen Catholic University, Taiwan),* Luca Illetterati (*Università degli Studi di Padova*), Marco Ivaldo (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Mario Longo (*Università degli Studi di Verona*), Daniel López (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*), Giancarlo Magnano San Lio (*Università di Catania*), Carmelo Meazza (*Università degli Studi di Sassari*), Mauro Mantovani (*Università Pontificia Salesiana, Roma*), Massimo Marassi (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*), Massimiliano Marianelli (*Università degli Studi di Perugia*), Giulio Maspero (*Pontificia Università Santa Croce di Roma*), Edoardo Massimilla (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Letterio Mauro (*Università degli Studi di Genova*), Eugenio Mazzarella (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), John Milbank (*University of Nottingham, Inghilterra*), Donald W. Mitchell *(Purdue University, U.S.A.*), Juan Carlos Scannone † (*Facoltà di Filosofia e Teologia di San Miguel, Buenos Aires, Argentina*), Pierangelo Sequeri (*Pontificio Istituto Teologico "Giovanni Paolo II" per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma*), Francesco Tomatis *(Università degli Studi di Salerno),* Roberto Tomichá (*Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, Bolivia*), Giovanni Ventimiglia (*Università di Lucerna, Svizzera*), Vincenzo Vitiello (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Lubomir Žak *(Pontificia Università Lateranense, Roma),* Stefano Zamagni (*Università degli Studi di Bologna*), Gonzalo Zarazaga (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*).

Segreteria di redazione: Alessandro Clemenzia, Marco Martino (Segreteria Scientifica), Raul Buffo, Lia Bigliardi Parlapiano (Segreteria Editoriale).
e.mail: rivista.sophia@sophiauniversity.org

Direttore responsabile Michele Zanzucchi

Editore P.A.M.O.M. Via di Frascati 306
00040 Rocca di Papa (RM)

Tipografia Arti Grafiche La Moderna s.r.l.
Via Enrico Fermi, 13/17 – 00012 Guidonia Montecelio (RM)

Listino Fascicolo singolo € 14
Abbonamento annuale (cartaceo + digitale) (2 numeri): Italia € 25 / Europa € 35
Extra-Europa € 40 / Abbonamento digitale € 17

Pagamento: A mezzo bollettino postale su c.c.p. 34452003 intestato a Città Nuova, Via Pieve Torina, 55 – 00156 ROMA; oppure a mezzo bonifico bancario: BANCA UBI SCPA – Via F. di Savoia, 8 – 00196 Roma C/C intestato a: "P.A.M.O.M. – Città Nuova – via pieve Torina, 55 – 00156 Roma"
IBAN: IT65003110325600000017813 / per l'estero SWIFT BLOPIT22xxx
www.cittanuova.it/riviste/

Registrazione al Tribunale di Roma n° 405/2008
Iscrizione al R.O.C. n. 5849 del 10/12/2001

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono peer reviewed

SOPHIA

* *Disegno della testata e progetto grafico di Ezio Bartocci*

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA *2022* INDICE

EDITORIALE

11 "Terzo" eventuale e nuova episteme
Piero Coda

SAGGI

17 Il Terzo (incluso) visto dalla sociologia relazionale
Pierpaolo Donati

31 Le relazioni sociali *tra* dono e analisi di rete
Licia Paglione

43 Sergej Bulgakov: lo spazio fertile dell'intersoggettività
Antonio Bergamo

55 Sul luogo del "tra". Il contributo di Georg Simmel
Alessandro Clemenzia

69 El amor y su contrario
Reynner Franco

83 La comunità come "terzo". Un contributo a partire dalla fenomenologia di E. Husserl
Tommaso Bertolasi

95 «Lien de poésie et d'amour entre des âmes humaines et l'univers»: La città come μεταξύ nel pensiero di Simone Weil
Noemi Sanches

111 Intersoggettività, reciprocità e terzo nel riconoscimento a partire da Ricoeur
Raul Buffo

123 L'incontro tra Costituzione e realtà sociale: quando il diritto diventa vivente e generativo
Chiara Galbersanini

133 La scuola nel mezzo: l'istituzione scolastica come luogo "terzo". Note di filosofia dell'educazione
Federico Rovea

143 L'ontologie trinitaire des couleurs. Une relecture de la loi de complémentarité chromatique
Pascal Ide

163 Natura e identità diacronica delle persone umane: la posizione animalista
Vittorio Pellico

183 Aspettative di sviluppo dell'estetica teologica. Orizzonti reali e immaginari
Carlos Medina Labayru

LABORATORIO

197 Il μεταξύ nel Politico di Platone
Alessandro Borghesi

213 El camino místico en Juan de la Cruz: del conocimiento racional al conocimiento "cara a cara"
Gustavo Socías Visconti

FORUM

Rosmini, Fichte e il «non dell'amore». Un dialogo a partire da «Se l'uno è l'altro» di Emanuele Pili

230 La differenza italiana e l'aporetica del "non"
Mattia Cardenas

235 L'ultimo Fichte e il nulla d'amore
Emanuele Pili

RECENSIONE

"Sul principio e la libertà" di Alessandro Clemenzia, Marco Martino (Città Nuova, Roma 2020).

241 L'indisponibile
Stefano Mazzer

249 Già e non ancora
Emanuele Pili

EDITORIALE

"Terzo" eventuale e nuova episteme

Il presente fascicolo della nostra rivista vede la luce in concomitanza con lo svolgimento del Seminario internazionale *Dialoghi interdisciplinari sul "tra",* organizzato dalla Scuola di Post-dottorato dell'Istituto Universitario Sophia (27-29 gennaio 2022). Alcuni dei contributi in esso proposti sono stati infatti prodotti – almeno in una prima versione – in questa occasione, per essere qui ripresi e approfonditi, mentre altri sono stati confezionati ad hoc. Ma perché assumere a tema di riflessione e di dialogo interdisciplinare il "tra" al fine di sondarne la portata epistemica e al tempo stesso istruirne la correlazione con la possibile emergenza di quel "terzo" eventuale, la cui enigmatica natura viene a costituire un ulteriore tema d'indagine, ma forse anche una orientatrice direzione di discernimento della questione circa il senso e la portata epistemologica del "tra"?

1. Nel proemio della costituzione apostolica sugli studi *Veritatis gaudium* di Papa Francesco (2017) - un testo che travalica senz'altro il suo immediato e specifico ambito di riferimento, per assumere una rilevanza più vasta e un valore sintomatico – è formulato un invito pressante all'«impegno convergente verso un radicale cambio di paradigma, anzi verso una coraggiosa rivoluzione culturale» (n. 3), che si palesa sempre più necessario e urgente nel contesto della transizione epocale di cui siamo testimoni, proponendosi come un "tempo di crisi" che è in simultanea, se ben lo si sa guardare operando sinergicamente nella giusta direzione, un "tempo dello S/spirito": nel quale le cose possono assumere forma rinnovata e inedita figura. A fronte di ciò, le suggestioni orientatrici che vengono suggerite alla nostra perizia e alla nostra sperimentazione sono essenzialmente di due ordini.

Il primo, di carattere più squisitamente sapienziale, concerne «l'atmosfera spirituale – della ricerca»: atmosfera – su questo concetto val la pena richiamare l'attenzione per la sua pregnante e suggestiva polisemia – ch'è quella propria di un pensiero aperto in quanto consapevole d'essere per sé e da sé solo incompleto, e che pertanto s'apre non solo di buon grado, ma per meditata scelta strategica, al di più e all'oltre, attraverso un dialogo esercitato a tutto campo come «esigenza

intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche» (VG 4). Promuovendo in tal modo la crescita della coscienza che ci accomuna come umanità nella prospettiva di quell'autentica, e inedita, «cultura dell'incontro» che oggi avvertiamo e intendiamo riconoscere come orizzonte d'impegno ineludibile e realistico, benché arduo e costellato d'innumerevoli ostacoli da superare con ardimento e lungimiranza.

Il secondo ordine di suggestioni, di carattere più propriamente scientifico, indirizza a promuovere l'interdisciplinarità e la trans-disciplinarità facendo perno su quel principio vitale e intellettuale dell'unità del sapere nella distinzione e nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni, che costituisce senz'altro la frontiera più promettente ma anche più impegnativa dell'odierno vivace dibattito epistemologico. Il quale, ormai, non s'accontenta del deciso avanzamento, più che mai senz'altro necessario, sulla strada della multi-disciplinarità come approccio che favorisce una migliore comprensione da più punti di vista di un oggetto di studio, ma, invitando a un esercizio attento e ponderato della trans-disciplinarità, impegna a porre attenzione alla «collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di luce e di vita offerto dalla Sapienza che [per chi crede] promana dalla Rivelazione di Dio» (VG 4).

Ebbene, dialogare sul "tra", a partire dagli approcci delle diverse discipline ma entro un *locus* epistemico che sia generato e promosso dalla trans-disciplinarità, offre l'opportunità d'entrare – è qui proprio il caso di dirlo – "*in medias res*". E ciò in due principali direzioni: la prima, di articolazione del piano fenomenologico della questione con quello propriamente epistemologico; la seconda, di apertura e scavo di essa sul piano decisamente ontologico (e perciò anche assiologico) e di concerto, per conseguenza, sul piano pedagogico e formativo.

2. In effetti, mettere a tema il "tra" significa indubbiamente, in prima istanza, intercettare il suo emergere nella consapevolezza non solo esistenziale ma anche epistemica del nostro tempo. Il fatto stesso che i diversi saperi – ciascuno secondo la formalità che gli è propria – avvertano l'interpellazione e la plausibilità scientifica del concetto del "tra" è eloquente sintomo, anche se tutto invero da decifrare, della transizione antropologica e socio-culturale in atto. Di questo fatto – ecco la prima direzione di un realistico e ragionevole percorso – non solo occorre fenomenologicamente prendere atto, per esibirne con oggettività e pertinenza le forme espressive e le implicazioni teor-etiche entro il contesto del sapere istituito dalle diverse discipline; ma occorre anche condividerne epistemologicamente le conseguenze che ne possono derivare in ordine allo strutturarsi interno delle discipline così come nella loro reciproca articolazione. In una parola – questa la prima domanda che occorre proporsi –: se del "tra", a livello di fenomeno nel senso proprio

ad ogni disciplina, si ha da tener conto (e, insieme occorre allora chiedersi: in quale specifico e plausibile significato?), che cosa ne deriva per l'assunzione e l'esecuzione epistemica del "tra" che inter-corre tra le diverse discipline?

Di qui la seconda direzione che, in ordine di fondazione teor-etica, è piuttosto la prima, anche se sempre da coniugarsi in correlazione con la menzionata istanza fenomenologica, per un verso, ed epistemologica, per l'altro. È la direzione che invita ad aprirsi alla domanda circa il profilo propriamente ontologico (e di conseguenza assiologico) del "tra", sino a tematizzare nello spazio da esso descritto il profilarsi di un eventuale enigmatico "terzo": "eventuale", appunto, perché solo attingibile nel e come evento del suo darsi "tra" le realtà che di volta in volta entrano in rapporto. Ecco dunque la seconda domanda che è necessario proporsi: come si annuncia e in definitiva come accade ed è dinamicamente agente e producente l'eventuale enigmatico "terzo" tra i due? È esso frutto soltanto d'una relazione preter-intenzionale, o – almeno ad alcuni livelli – esige un'intenzionalità biunica delle realtà che attraverso di esso entrano in gioco: sino a potersi persino dare e verificare – ma, dobbiamo chiederci, in conformità con quale istanza fenomenologica? – un'intenzionalità che non solo verso di esso è riferita, ma da esso in qualche modo, con verificabile e significativa efficacia, promana?

Nel dare un contributo a rispondere alla questione del "tra" in questa seconda direzione sono soprattutto la filosofia e la teologia ad esser chiamate in causa, ma in una relazione non periferica né accidentale con le altre scienze: anche quest'avvertita esigenza palesa il *novum* che oggi si percepisce e cui s'intende con rigore dar parola. E in particolare vengono con-vocate a prodursi nel loro specifico contributo la pedagogia e le scienze dell'educazione: nel senso che, se è vero che l'emergere del "tra" e persino del "terzo" è un darsi fenomenologico epistemologicamente significativo, in quanto esistenzialmente, culturalmente e socialmente rilevante, ne consegue la necessità d'immaginare e attrezzare luoghi e percorsi tali da promuovere specifici processi di rigenerazione dell'esercizio del sapere, del vivere, dell'abitare insieme la casa comune che ci ospita e il tempo sfidante che c'incalza.

3. Un rigoroso, benchè al momento solo principiale scavo, nella direzione indicata dalle due domande così dichiarate, c'invita dunque a valorizzare – e opportunamente argomentare e approfondire – due acquisizioni di fondo: la prima concernente il *kairòs* che viviamo, la seconda l'urgenza ineludibile di una nuova episteme.

Si tratta innanzi tutto d'una costatazione argomentata, interpellante, prospettica: la significatività del "tra" e del "terzo" (nella correlazione e nella distinzione dei due) è un dato proposto alla performance convergente dei saperi in quanto non solo emergente e pertinente – e ciò già per sé intriga -, ma anche tempestivo e con tutta probabilità decidente. Prendere più lucida e dilatata coscienza di questo fatto

implica – e quasi coincide – con l'assunzione di una consapevolezza di rilevante momento: la fine d'una epoca della storia e l'annuncio, esigente, d'una nuova. Il focus sempre più programmaticamente puntato - nonostante il persistente, smaccato o subdolo, prevalere di un paradigma binario in quanto in definitiva individualistico - sul "tra", così come l'emergere in diverse forme del principio del "terzo incluso" (in senso formale, etico, comunicativo, ontologico) rappresentano un sintomo evidente del trapasso *in fieri* e al tempo stesso offrono l'indirizzo per una invitante e praticabile gestione - o meglio ancora gestazione - del nuovo da perseguire e immaginare, con responsabilità e aderenza alla cosa.

È in questo contesto che si profila l'impegno a lavorare, con l'attenzione ad attivare tutte le necessarie sinergie, per una nuove episteme in grado di riconciliare – lo si può esprimere, per ora, solo con un lessico alquanto approssimativo - saperi umanistici e saperi scientifici, così come sapere della fede e sapere della ragione. Non si tratta di creare dal nulla un altro sapere, ma di sperimentare e declinare un sapere altro: o, meglio, una forma di gestire i saperi e i rapporti tra loro altra da quella perseguita nella modernità. Prospettiva, certo, ambiziosa e difficile, ma cui più non ci si può sottrarre. Se nella modernità (a cui dobbiamo senz'altro irrinunciabili guadagni) tendenzialmente si è stati tentati d'immaginare un sapere a una sola dimensione, ad esso riconducendo e riducendo i diversi saperi, con le conseguenze – anche tragiche – che ben conosciamo e che per tanti versi ancora ci minacciano, la riscoperta e messa in valore dei diversi livelli della realtà intenzionati e correlati dai diversi saperi in prospettiva transdisciplinare invita ad attivare un dinamico e sempre rinnovato movimento a spirale: dal livello ontologico - non solo come quello da cui scaturisce la luce del senso e del legame, ma anche come quello che da dentro e da sotto plasma l'intenzionalità ultima dell'approccio esibito dai diversi saperi ai diversi livelli della realtà – al livello specifico fatto oggetto, appunto, dai diversi saperi quali molteplici e correlate espressioni della matrice una di cui sono variopinta fioritura e che s'impegnano ad esibire e promuovere in vista della loro convergenza. Innescando in questo modo un generativo *feed-back* che traduce in definitiva la fedeltà alla correlazione, complessa ma tendenzialmente armonica, della realtà.

4. Ma il successo d'una impresa di simile portata comporta un'adeguata considerazione della qualità antropologica, etica, spirituale e ne sia con efficacia propiziatrice: affinché ci si possa fare attivamente partecipi e coagonisti di quest'opera comune, in quanto suoi competenti e responsabili interpreti e attori. L'immaginazione e l'esercizio di una nuova episteme richiede la performance di studiosi capaci d'esercitare al meglio la competenza rigorosa nel proprio specifico ambito disciplinare, da un lato battendo in breccia qualsivoglia deriva di riduzionismo e/o

sincretismo dei saperi, e dall'altro sapendo guardare al loro oggetto proprio di studio non solo nella formalità epistemica istituita dal metodo di cui fanno uso, ma anche nel contesto aperto e dialogico della transdisciplinarità, così da poter articolare con pertinenza – in sinergia reciproca – le prospettive, le competenze e i risultati delle ricerche messe in opera dai diversi saperi.

A tal fine non è neppure sufficiente – anche se senz'altro è già per sé dirimente – attestarsi sul guadagno del principio del "terzo incluso": occorre andar oltre, in quanto il "terzo", appunto in quanto "incluso", è per sé aperto all'ulteriore, al di più, al nuovo, all'altro sempre di nuovo altro. La prospettiva del "tra" e del "terzo" eventuale, in una parola, apre a un esercizio sinergico della generatività performativa. Spontanea corre alla mente la suggestione, carica di promessa, formulata da Gesù di Nazaret nella prospettiva – si direbbe – di un *logos* che si dice dandosi in reciprocità reciprocante per accogliere il *semper magis* dell'evento che così accade: «date e vi sarà dato, una misura bella, pigiata, colma e traboccante vi sarà versata nel grembo, perché con la misura con la quale misurate sarà misurato a voi in cambio» (Lc 6,38). Nella misura in cui si dà si riceve, così come nella misura in cui si riceve si dà. Non si dice cosa si dà né cosa si riceve: non solo perché, quando il donare e il ricevere sono autentici, non c'è bisogno né del resto è possibile nominare il "terzo" che in ciò ad-viene e come tale è percepito in quanto "oltre" la misura del dare e del ricevere stessi. Si riceve così, infatti, chi dà e chi riceve, e reciprocamente, di diventare ciò che si è: al di là, sempre più e sempre meglio. Sperimentando la grazia d'esser fatti insieme, in questa relazione, grembo che accoglie e genera ciò che è più grande di sé e della somma dei relati.

PIERO CODA
Professore ordinario di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia e Direttore della Rivista «Sophia»
piero.coda@sophiauniversity.org

SAGGI

Il Terzo (incluso) visto dalla sociologia relazionale

di Pierpaolo Donati

Much of the social sciences removes the ontologically constitutive relationality of the social in which the Third lies. Disconnecting the human from the social causes all the crises we experience in social life today. To get out of these crises, it is necessary to see that the social is human if and only if it operates on the basis of the supra-functional sense that exists in the Third included, as relational sociology shows.

Keywords: Third Included - Relational Sociology - Theological Matrix - Social Bond - Humanism

1. La crisi esistenziale odierna come rimozione del Terzo incluso

Nella sociologia *mainstream*, la figura del Terzo è trattata in modo assai generale, per non dire generico, come una terza entità che si aggiunge a una coppia (un paio di persone o altro), generalmente esterna ad essa, che, come tale, può essere qualunque cosa. Può essere una entità umana (un'altra persona), non-umana (piante, animali) o più-che-umana (divina o transumana). Può essere un mediatore un *tertius gaudens*, un osservatore, un messaggero, un traduttore, il rivale, il giudice, il sensale, l'imbroglione, l'ibrido, lo straniero, il nemico comune, il capro espiatorio; può essere un intruso; può essere un parassita o un angelo disceso dal cielo[1].

Non è in questo senso così generico che tratterò il tema del Terzo. Il Terzo di cui parlerò è ciò che *sta fra* due agenti (persone individuali o collettive) come *effetto del loro reciproco agire*, e dunque in quanto prodotto *delle loro stesse azioni* sotto l'aspetto della socialità, sociabilità o socievolezza. Lo chiamerò il Terzo incluso in quanto espressione della relazione fra i termini della stessa relazione[2].

Così inteso, il Terzo è quello visto dalla sociologia relazionale, che opera con lo sguardo relazionale. Per comprendere il senso e l'importanza di questo Terzo, propongo di partire dal considerare la condizione umana nelle società altamente modernizzate. Questa osservazione ha lo scopo di mostrare a quale crisi dell'umano possa portare la rimozione della relazionalità ontologicamente costitutiva del sociale in cui giace il Terzo (di cui si dirà). Prive di una visione del Terzo incluso, le connessioni fra l'umano e il sociale vengono meno, provocando tutte le crisi che oggi sperimentiamo nella vita sociale.

L'umano è diventato un immenso campo di battaglia, la cui posta in gioco è il modo in cui viene concepita e praticata la relazione come legame sociale generativo dell'umano. Risulta sempre più difficile conferire una qualità umana al sociale. Il sociale non è più percepito come il luogo dove abiti l'umano. L'umano viene confinato nella sfera privata e soggettiva dell'individuo, mentre il sociale diventa un "sistema comportamentale" avente dinamismi propri che operano privi di volontà

---

1 - Il Terzo è così inteso da Olli Pyyhtinen (nel capitolo 'Excluded Thirds, Included: On Being-with.' In O. Pyyhtinen, *Simmel and 'the Social'*, Cham: Palgrave MacMillan, 2010, pp. 89-109).

2 - La teoria del "*terzo incluso*" è alla base del secondo assioma della transdisciplinarità, come definito dal fisico teorico Basarab Nicolescu (*Methodology of Transdisciplinarity*, in "Transdisciplinary Journal of Engineering and Science", December 2010), che postula l'esistenza di uno stato T contemporaneamente A e non-A su un livello di realtà diverso da quello del sistema chiuso in esame. In altri termini, è possibile includere il *terzo escluso* se vengono tenute in opportuna considerazione anche altre prospettive di osservazione, influenze e interconnessioni che superino le barriere del sistema chiuso e lo trasformino in un *sistema aperto*.

e intenzionalità, dunque privi di qualità umane. Il soggetto umano fluttua nell'ambiente del sistema sociale e la sua relazione con il sistema è quella di una reciproca irritazione. Il soggetto e la società sono l'uno per l'altro solo 'rumore' (*noise*), che viene percepito sui punti ciechi della loro comunicazione.

Al centro di questa drammatica condizione umana c'è la crisi radicale del legame sociale. Le società iper-modernizzanti producono un crescente distanziamento fra ciò che, nel legame sociale, viene considerato 'umano', identificato sempre più nei vissuti e negli stati interiori degli individui, e ciò che viene visto come 'sociale', considerato come esigenza imposta dalla società, non riconducibile alla libertà e spontaneità dell'Io. Per fare un esempio, il legame di coppia è considerato autentico se si configura come una pura relazione affettiva fra individui che si gratificano a vicenda momento per momento, mentre è sentito come inautentico se risponde alle aspettative delle istituzioni sociali e comunitarie, civili o religiose.

Non è da oggi che si teorizza la separazione fra l'umano e il sociale. Il dualismo a cui mi riferisco è stato esaltato a partire da quando, con Jean-Jacques Rousseau, il legame sociale è stato considerato solo come vincolo e costrizione imposta da una società repressiva. In seguito, il dualismo è stato teorizzato in senso dialettico dall'idealismo, a cui è succeduto il ribaltamento in senso materialistico da Marx in poi. Oggi, assume una radicalità senza precedenti perché viene meno anche quel residuo di mediazione culturale fra il sociale e l'umano che è sopravvissuto nei mondi vitali (*Lebenswelt*) popolari fino alla fine del secolo scorso e che oggi viene eroso dall'avvento dell'era digitale.

Che cosa deriva dalla attuale accelerazione della separazione fra l'umano e il sociale? Ne consegue una schizofrenia della vita sociale che comporta una diffusa crisi esistenziale delle persone. La schizofrenia consiste nel fatto che l'umano è percepito come sempre più debole e fragile mentre la società gli promette di andare oltre sé stesso a patto di accettare le sue logiche sistemiche di sgravio (*Entlastung*)[3] dalle fatiche e dalle responsabilità inerenti a farsi carico delle relazioni sociali, cioè del Terzo incluso. Infatti, le logiche sistemiche sono sempre più rappresentate da connessioni digitali (una sorta di Terzo virtuale) che sostituiscono le relazioni concrete e vitali (in cui giace il Terzo incluso).

Da un lato, nella vita quotidiana, gli individui sperimentano la separazione fra umano e sociale come mancanza di senso e assenza di finalismo nella vita sociale, a cui si dà l'etichetta di 'disagi della modernità'. Per esempio, si dice: nessuna istanza umana può evitare che i mass media e le nuove tecnologie digitali svuotino la comunicazione interpersonale, che il sistema economico spinga verso consumi superflui, che l'ambiente naturale venga devastato, che la politica crei sempre nuo-

3 - A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano, 1994.

vi conflitti, che la religione si soggettivizzi e diventi solamente un vago sentimento di ciò che è percepito come un mistero. In tutto questo si vede bene la scissione fra il vissuto soggettivo degli individui e le dinamiche sociali. Dall'altro lato, le innovazioni scientifiche e tecnologiche (intelligenze artificiali, robotica, ingegneria genetica, ecc.) promettono un ampliamento indefinito delle libertà degli individui. La società prende le forme di un sistema autonomizzato, una vera e propria macchina sociale, che consente di sognare una soggettività dispiegata oltre i limiti umani, cioè una società post/transumana, ben rappresentata dal *Metaverso* che crea una vita virtuale parallela a quella reale. Per esempio, alimenta l'idea di una procreazione sempre più artificiale, di un lavoro sempre meno pesante, di una identità di genere a disposizione dei desideri soggettivi e, più in generale, fa sognare un umano 'aumentato' liberato dai suoi limiti naturali così come da tutti i legami sociali costrittivi.

Perché siamo arrivati a questo punto? La mia tesi, che argomenterò in grande sintesi, è che tanto gli aspetti di crisi (un diffuso senso di spersonalizzazione, fino alla dis-umanizzazione, delle relazioni, degli stili di vita e in generale del tessuto sociale), quanto i sogni illusori di liberazione dell'umano (in direzione di un supposto trans/post-umano) nascono dall'avere distorto e annichilito l'elemento che connette fra loro l'umano e il sociale, cioè il Terzo incluso. Per uscire dalla crisi odierna e liberare l'umano nelle sue qualità e proprietà, anche potenziali, occorre riconoscere che il grande errore della modernità è stato distorcere il senso del Terzo incluso, fino alla sua negazione, e che il destino dell'umano dipende dal rimettere in gioco questo "Terzo" che è stato reso impersonale ed espunto dalla dialettica fra l'Io e il Tu[4]. Ma che cos'è questo "Terzo" di cui parlo? Come lo possiamo intendere e osservare? Come incide sulla vita personale e sociale? Come possiamo trattarlo per realizzare pratiche sociali di autentica umanizzazione?

4 - Vale la pena di ricordare qui il ruolo del Terzo che è presente nell'etica radicalmente eteronoma di E. Lévinas, secondo il quale il Terzo è qualcuno che entra nella relazione Ego-Alter, e ne mette in difficoltà l'eticità interpersonale, per rispondere alle esigenze della 'politica'. Dunque anche per Lévinas il Terzo è un disturbo, necessario per la sfera politica, ma un pericolo per l'eticità della relazione Ego-Alter che deve essere 'an-archica' (cioè priva di un *archè*, ossia di un principio originario di tutte le cose), che invece la giustizia politica deve attuare, con la conseguenza che il Terzo provoca una perenne oscillazione fra etica e politica (cfr. W. P. Simmons, *The Third: Levinas' theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics*, in «Philosophy & Social Criticism», 1999, 25(6), pp. 83–104). Altrettanto significativo è ricordare che la stessa accezione di Terzo, inteso come "l'impersonale", è utilizzata da Roberto Esposito (*Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, Cambridge and Malden: Polity, 2012).

2. Comprendere il processo storico secondo la cifra del Terzo incluso

Oggi tutti percepiscono il fatto che le relazioni sociali sono diventate fluide e prive di consistenza. La nostra società produce, più di ieri, forme sociali che, benché siano agìte da persone umane, sono percepite, vissute, rappresentate come carenti, se non proprio svuotate dell'umano.

Per comprendere il processo storico che ha portato a questa situazione, occorre rifarsi alle grandi matrici culturali che hanno configurato la relazione fra umano e sociale sino ad oggi. In estrema sintesi, io individuo due grandi matrici semantiche che hanno segnato i secoli passati e la necessità di superare i loro limiti orientandosi ad una terza matrice che, a mio avviso, sta emergendo, seppure *in nuce*. Queste semantiche sono matrici culturali di derivazione teologica che hanno forgiato e continuano a forgiare tipi diversi di formazioni sociali. Si tratta del modo di pensare monistico, dualistico e relazionale (tabella 1). Ne derivano tre tipi diversi di concepire la persona umana e quindi di umanesimo.

(i) La matrice semantica classica.

Nella concezione *monistica*, tipica del pensiero classico antico, l'umano e il sociale praticamente si identificano. La società è considerata come umana per il semplice fatto che è costituita da persone umane. Non c'è bisogno di un Terzo, che apparirà solo con la teologia cristiana. Per la semantica classica, l'identità di ogni entità è intesa come sostanza, come qualcosa che, per esistere, non ha bisogno di mettersi in relazione con altro da sé. L'identità è fondata sul principio di autoreferenza [A = A], per cui l'identità di A è immediata, esiste senza mediazioni. Dal punto di vista storico sociale, l'identità dell'individuo coincide con quella del gruppo sociale di appartenenza (tribù, strato sociale, cultura locale) e viene vissuta in modo riproduttivo attraverso l'interiorizzazione degli usi e costumi (l'*habitus*). Lo spazio della riflessività personale è molto ridotto, ovvero riservato ai filosofi, mentre la riflessività relazionale, che pure esiste in pratica, non è tematizzata.

Questa semantica non nega ovviamente l'esistenza e l'importanza delle relazioni nel definire le identità sociali, ma le considera come qualcosa di naturale e dato per scontato. I soggetti sociali tendono a essere identificati con l'attribuzione data a loro 'naturalmente' dalla comunità. Questo modo di pensare e di vivere l'identità è tipico delle società semplici, a differenziazione segmentaria (tribù), e permane in quelle a differenziazione verticale, stratificata per ceti (come quella medioevale).

(i) Semantica **Monistica**	(ii) Semantica **Dualistica**	(iii) Semantica **Relazionale**
A = A	**A = non (non-A)**	**A = Relazione (A, non-A)**
L'identità di A è data da una relazione semplice (logica, non mediata) di uguaglianza con sé stesso (*codice simbolico identitario*)	L'identità di A è data da una relazione di negazione di ciò che non è A (è una doppia negazione) (*codice simbolico binario*)	L'identità di A è data da una relazione (azione reciproca) con l'Altro (il non-A) che genera l'identità di A come effetto emergente della relazione (*codice simbolico generativo*)
Umano come *immediatamente* sociale	Umano come *negazione* del sociale	Umano come *relazione* al sociale
Il *Terzo* è escluso dal punto di vista logico (principio di non contraddizione), ma è contemplato come elemento aggiuntivo/aggregativo alla dualità	Il *Terzo* è ontologicamente negato (perché la distinzione è un'opposizione antitetica radicale: "o si è umani o si è sociali")	Il *Terzo* [R (A, non-A)] è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione (le sostanze esistono solo in relazione)
Umanesimo tradizionale La persona umana è una sostanza auto-sufficiente che si realizza nella socialità secondo natura (i beni di relazione esistono come virtù delle persone attraverso cui esse perseguono la loro perfezione e il bene comune) (ontologia *sostanzialista*)	*Umanesimo anti-essenzialista (o anti-umanesimo)* La persona non ha una natura data, ma si costruisce socialmente, mediante le sue capacità di differenziarsi per opposizione ad Altro da sé (i beni relazionali sono puri eventi) (ontologia *dialettica*)	*Umanesimo relazionale* L'essenza della persona umana è quella di una costituzione originaria intransitiva che emerge dalla relazione che il Sé ha con un Altro che lo costituisce 'relazionalmente' (i beni relazionali appartengono alla realtà del Terzo) (ontologia *relazionale*)

Tab. 1. Tre matrici semantiche del Terzo (visto come relazione fra umano e sociale)

(ii) La matrice semantica moderna.

La modernità nasce come negazione dell'identità fra umano e sociale in base ad una concezione *dualistica* della realtà. L'identità tipicamente moderna si basa sul principio della differenza, per cui [A = non (non-A)]: ossia l'identità di A è data dalla negazione di tutto ciò che non è A. L'identità è basata sulla differenza intesa e gestita in modo dialettico o comunque con un codice binario (0/1). L'identità della persona è cercata nella distinzione (come differenza negativa) con l'Altro. Per esempio, la società civile è ciò che non si identifica con lo stato, e dunque la sua identità è negazione della società politica. In questo modo, le relazioni sociali vengono 'mobilizzate', cioè rese acquisitive e poste a disposizione di un potenziale continuo cambiamento rispetto a quanto avviene nel paradigma monistico. L'identità di A è relazionale non in quanto condivide qualcosa con il resto del mondo, bensì in quanto si auto-costruisce per negazione dell'esistente. Il Terzo è ciò che risulta da questo processo dialettico. Diversamente dalla matrice simbolica monistica, la relazione è bensì tematizzata, ma solo per essere usata strumentalmente per produrre un flusso di reciproche negazioni da cui attendersi una evoluzione storica emancipativa[5]. Di qui una visione ontologicamente piatta e prassistica del Terzo.

Nel dualismo del pensiero moderno c'è un meccanicismo che nasconde la perdita del fine. Questo meccanismo è quello binario. Come dice Simmel, "la formula del fine è ternaria, quella del meccanismo soltanto binaria"[6]. Per questo motivo, se nel pensiero moderno ci può essere un Terzo, quest'ultimo non può che essere meccanico.

Fin qui arriva la modernità.

(iii) La matrice semantica dopo-moderna.

La società dopo-moderna deve prendere atto della necessità di ridefinire l'identità tenendo conto del bisogno di relazionarsi agli altri in maniera non più dialettica, né tantomeno funzionalistica, ma sovra-funzionale. L'Io (e ogni identità A) si scopre sempre più debole e vuoto se non si forma nella relazione con l'Altro e attraverso l'Altro da sé. L'Io e l'Altro non debbono più specializzarsi funzionalmente (e quindi distinguersi per separazione dei compiti, delle prestazioni e delle identità), ma, viceversa trovano la propria identità nel relazionarsi all'Altro condividendo

5 - Tecnicamente, la relazione è usata come operazione di indefinita *re-entry* di una distinzione negatrice a cui è affidato il compito di produrre il cambiamento sociale: N. Luhmann, S*istemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna, 1990.

6 - G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984, p. 302.

qualcosa e distinguendosi per qualcos'altro. Questa esperienza porta alla necessità di orientarsi verso una nuova semantica, quella propriamente relazionale.

La concezione relazionale dell'identità si fonda sul principio per cui [A = Relazione (A, non-A)], ossia l'identità di A è data da una relazione (R) fra A e non-A, laddove la relazione non è né di semplice uguaglianza (semantica monistica), né binaria (semantica dialettica). In questo caso, l'identità è definita per relazionamento a un'alterità. L'*Io ri-trova sé stesso riflettendo sulla relazione* con un 'Altro' da cui è stimolato a trovare la propria identità in ciò che, allo stesso tempo, lo connette e lo distingue dall'Altro. Questa connessione non consiste nel condividere opinioni o gusti personali, ma giace nella relazione come tale, ossia nel bene relazionale. È l'identità che viene a galla quando il soggetto opera la *re-entry* della propria identità (l'Io del proprio Io)[7] all'interno delle reti sociali concrete di cui è parte, e di cui è stato parte nel corso della sua storia. L'identità relazionale implica che *Ego* prenda una distanza da sé stesso (dia spazio e concreta presenza all'Altro), il che significa che esiste contingenza nell'unità stessa dell'identità personale, la quale viene pertanto a essere costruita in modo complesso, attraverso la sua propria complessità interna sollecitata e favorita da ciò che è altro da sé. Per esempio, Mario pensa (dà uno sguardo) alle vicissitudini di una vita conflittuale trascorsa con sua moglie Maria, e ritrova la sua identità non già negando l'influenza di tali esperienze su sé stesso, ma ridefinendo la propria identità tenendo conto della relazione, per quanto complicata, avuta con lei.

(iv) Dove porta la matrice relazionale?

La concezione relazionale include quella dualistica come suo caso limite, nel senso che, nel caso della concezione dualistica, la relazione fra A e non-A si presenta nella forma di una opposizione, di un conflitto, di una esclusione. Tuttavia, è estremamente istruttivo ragionare dal punto di vista di come la semantica relazionale osserva i dualismi. Dal punto di vista relazionale, i dualismi possono essere di due tipi: (a) ci sono i *dualismi che generano opposizioni grigie*, nel senso che la loro relazione ammette l'esistenza di una zona grigia intermedia che è quella di una relazione spuria in cui i termini duali si confondono (per esempio nei dualismi vero/falso, destra/sinistra, buono/cattivo, ecc., qualcosa può essere un po' vero e un po' falso, un po' buono e un po' cattivo, ecc.); in questo caso, la relazione non è propriamente un Terzo, ma una sorta di compromesso combinatorio fra i poli; (b) ci sono invece dei *dualismi che generano il Terzo*, e dunque sono dualismi generativi;

7 - P. Donati, *A Critical Realist Perspective on Humanness as a Meaningful Re-Entry of Relational Distinctions*, in «Journal for the Theory of Social Behaviour», 2021, 51(1), pp. 49-71.

lo sono per esempio le coppie maschio/femmina, venditore/compratore, elettore/eletto, ecc., che Romano Guardini[8] ha definito "opposizioni polari", nelle quali la relazione è una tensione reciproca fra due termini polari che è generativa di un Terzo; così, per esempio, il dualismo maschio/femmina genera il figlio, il dualismo elettore/eletto genera la rappresentanza politica, e così via; in questi casi, i *dualismi sono opposizioni che generano un Terzo,* il quale è il frutto di una relazione di una reciprocità complementare. A Guardini, peraltro, si deve l'idea che la relazione non sia mai interamente mediabile, e l'apertura non mediabile che sta nella relazione è ciò che conduce all'Altro (il Terzo) rispetto ai termini della relazione.

Nella semantica dualistica (ovvero dialettica) la distinzione è una divisione, uno *slash*, per cui si sta da una parte o dall'altra. Nella semantica relazionale la distinzione è una relazione (il Terzo) che unisce mentre differenzia i termini, cioè la risoluzione dell'enigma che la relazione porta con sé[9]. Sia l'identità personale, sia l'identità sociale, vuoi di una persona (soggetto agente) vuoi di una forma sociale (per esempio la famiglia o un'impresa), sono relazionali. Questa osservazione trova una generalizzazione nella fisica quantistica, nel senso che, mentre i Bit binari sono semplicemente letti in 1 e 0, i Bit quantistici, invece, consentono ai computer di leggere qualsiasi numero compreso tra 0 e 1, rendendo possibili calcoli molto più sofisticati e veloci. Dal punto di vista ontologico, nella mia prospettiva, la quantistica ha messo in luce il fatto che tra 0 e 1 c'è una relazione anziché una separazione netta (lo slash con cui pensano i sociologi *à la* Luhmann), cosicché la distinzione non significa una negazione radicale, ma ammette – anzi implica – una certa condivisione.

Questi spostamenti culturali sembrano oggi entrare anche nella religione cristiana. Storicamente, come fatto sociologico, si può dire che le Chiese cristiane sono passate dalla preminenza della semantica [A=A] (l'ideale della perfezione individuale), propria dell'antichità e del premoderno, alla semantica [A=non(nonA)] inaugurata con la Riforma protestante, per la quale la perfezione passa necessariamente attraverso l'imperfezione[10], dato che il peccato e le fragilità sono viste come vie inevitabili, e in certa misura necessarie, attraverso cui passare per tendere alla salvezza. Il problema odierno delle Chiese cristiane è quello di come andare oltre le due semantiche prevalenti nel passato, per superare sia un monismo non più tenibile, sia la dialettica negativa, per aprirsi ad una nuova comprensione del Terzo

8 - R. Guardini, *Der Gegensatz*, Matthias-Grunewald, Mainz, 1925.

9 - P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2015.

10 - Secondo il famoso detto di Lutero: "*pecca fortiter, sed crede fortius*" - pecca fortemente, ma più fortemente credi.

come apprezzamento della relazionalità umana alla luce della matrice teologica trinitaria[11].

Per i credenti, la necessità del Terzo è ben sperimentabile di fronte al compito di santificare la vita ordinaria, che consiste nel trattare le cose terrene – quando l'Io si confronta con la Cosa da fare – con spirito contemplativo. Il Terzo è la relazione che permette di tenere assieme Marta e Maria, cioè di impegnarsi in modo assorbente nelle cose umane mantenendo il punto di vista soprannaturale. Il Terzo è lo spirito contemplativo che permette di fare bene le cose dal punto di vista umano e sociale rimanendo aperti alla trascendenza. Esso consiste nel relazionarsi alle cose terrene in un certo modo (il modo dello Spirito), per cui possiamo concentrarci in esse senza alienarci in esse. È il Terzo che ci permette di trattare le cose del mondo a cui apparteniamo *necessariamente* senza che queste attività ci rendano schiavi del mondo.

3. In che modo si dà il Terzo incluso?

A mio avviso, il problema odierno non è tanto quello di discutere l'antico problema se il Terzo sia dato o meno (*Tertium datur* o *tertium non datur*?), ma di comprendere il modo in cui il Terzo esiste o sia possibile nella società odierna e in quella del prossimo futuro. Come dobbiamo intendere il Terzo della semantica relazionale delineata nella tabella 1?

La relazione è un Terzo che agisce sui termini non già perché venga dall'esterno, o perché sia una sorta di combinazione (accordo, patto, contratto, ecc.) fra i suoi termini, ma perché comporta l'elemento caratterizzante della relazione che è la *reciprocità* in essa contenuta, se ontologicamente deve essere una relazione (rel-azione = azione reciproca) e non qualcos'altro[12]. La reciprocità è l'elemento fondante della socialità perché rende gli agenti sociali capaci di ottenere, mantenere e generare le loro relazioni interpersonali in connessione con le istituzioni sociali[13]. La reciprocità va qui intesa non come *do ut des*, ma come *scambio simbolico*, cioè come un mutuo darsi reciproco fra soggetti che si valorizzano reciprocamente. Questa realtà può essere vista solo se guardiamo il mondo sociale 'secondo la relazione'[14].

---

11 - P. Coda, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; Giulio Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

12 - P. Donati, *Sociologia della riflessività*, il Mulino, Bologna 2011, p. 195.

13 - C. Papilloud, *Sociology through relation*, Palgrave, New York 2018.

14 - P. Donati, *Lo sguardo relazionale. Saggio sul punto cieco delle scienze sociali,* Meltemi, Milano 2021.

Per uscire dall'autoreferenzialità a cui la modernità è giunta, occorre introdurre il Terzo. In grande sintesi: nella relazione Ego-Alter, non basta che l'Io veda il Tu (Buber), o il volto dell'Altro (Lévinas), e stabilisca una intersoggettività come riflesso dell'Io nel Tu e viceversa, ma occorre vedere il Terzo fra l'Io e il Tu.

Il fatto che molti autori non vedano il terzo, può essere spiegato con il fatto che la gran parte di essi adotta una visione "secondo la sostanza" (come nel caso degli essenzialisti) oppure una visione "secondo le contingenze" (come nel caso dei relazionisti, per i quali le relazioni sono solo flussi e processi senza struttura). Nella sociologia contemporanea la cecità verso il Terzo prevale nel relazionismo metafisico, ontologico ed epistemologico, secondo il quale il Terzo è un puro evento casuale senza struttura[15].

La svolta relazionista si manifesta come con-fusione fra umano e inumano, come paradossale in-versione fra i due, come simulazione e annullamento dei confini fra di essi.

4. Per vedere il Terzo incluso occorre uno sguardo relazionale

È tempo di rivedere le tendenze anti-umanistiche a cui è arrivata la cultura occidentale. Le prospettive future delle scienze sociali sono oggi segnate dall'esigenza di ridefinire il sistema di osservazione del sociale dal punto di vista dell'umano.

Si tratta qui di prendere atto che le scienze sociali moderne *hanno perso* l'umano perché lo hanno collocato o nell'individuo o in entità collettive, mentre lo si può vedere solo "in rel/azione".

Ancor oggi, le scienze sociali sono strette fra individualismo e olismo. Da un lato, c'è chi ritiene che l'umano sia solo e soltanto nell'individuo: nel sociale non ci sarebbe l'umano semplicemente perché il sociale non ha realtà propria[16]. Dall'altro, c'è chi ritiene che l'umano risieda in una qualche realtà collettiva, come una cultura[17].

---

15 - Per l'analisi e la critica del relazionismo, nei suoi principali esponenti, si veda P. Donati, *Transcending Modernity with Relational Thinking*, Routledge, London 2021.

16 - La più classica, a questo proposito, è certamente la posizione di Max Weber (*Economia e società*, Comunità, Milano 1968), secondo il quale "la sociologia non può procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui essa deve adottare dei metodi strettamente individualistici". Alla luce di questa posizione, si comprende la famosa affermazione di Margaret Thatcher secondo cui "la società non esiste, esistono solo gli individui".

17 - Basterà qui citare la prospettiva dei *cultural studies*, per esempio di Clifford Geertz e Jeffrey Alexander, che vedono e definiscono l'uomo (e l'umano) come un "artefatto culturale" di *patterns* collettivi.

Le scienze sociali oscillano fra l'uno e l'altro polo semplicemente perché hanno una scarsa consapevolezza relazionale. Per questa ragione affermano che l'umano non c'è da nessuna parte (si vedano autori come Foucault, Baudrillard, Lyotard, Derrida, e la sociologia dichiaratamente anti-umanistica di Luhmann) e vedono il sociale come sempre più problematico. Queste prospettive non vedono la connessione fra umano e sociale semplicemente perché, nel sistema di osservazione che viene adottato, l'umano ha fin dall'inizio già perduto il suo carattere relazionale.

Una scienza sociale all'altezza dei tempi non può e non deve certo pensare di poter partire da una antropologia precostituita per 'applicarla' al sociale. Ma neppure è possibile fare il contrario, ossia dedurre una antropologia dai puri comportamenti sociali, benché quest'ultima sia la filosofia con cui si generano oggi le più sofisticate intelligenze artificiali[18], dato che il puro comportamentismo non dà conto del senso delle relazioni umane. Ma allora dove sta la soluzione?

Per una soluzione è necessario orientarsi a mantenere il punto di vista dell'umano nel sistema di osservazione della scienza sociale. La sociologia relazionale propone di vedere le cose nel modo seguente.

Si tratta innanzitutto di prendere le distanze dai riduzionismi delle teorie sociologiche moderne e postmoderne che hanno adottato le due modalità prevalenti di osservazione, cioè:

(i) tutto il sociale è sistema e l'umano sta nell'ambiente del sistema (è la prospettiva olistica inaugurata da Émile Durkheim, proseguita nei vari tipi di strutturalismo, e da ultimo assunta da Luhmann);

(ii) nulla del sociale è sistema, perché il sociale è tutto e solamente ciò che c'è negli individui (è la prospettiva dell'individualismo ontologico e metodologico inaugurato da Max Weber, e proseguito con la *rational choice* e tanti altri approcci).

Benché molti autori abbiano cercato di combinare queste due prospettive con vari mix (si veda il lungo dibattito *agency vs structure*), la scissione fra umano e sociale è aumentata anziché diminuire.

Occorre, allora, assumere una diversa modalità di osservazione sociologica che chiamo relazionale, secondo la quale:

(iii) la società è fatta di relazioni per le quali l'esigenza della distinzione umano/non-umano non può mai essere annullata; le relazioni sociali si differenziano di conseguenza, secondo processi contingenti; la società sta lì, nel fatto che anche i meccanismi funzionali richiamano e richiedono rel/azioni (azioni reciproche), e non solo 'comportamenti' per i quali gli orientamenti soggettivi degli attori siano irrilevanti o addirittura fattori da eliminare; io parlo di 'società dell'umano', anziché di

18 - N. Cristianini, *Shortcuts to Artificial Intelligence*, in M. Pelillo and T. Scantamburlo (eds.), *Machines We Trust: Perspectives on Dependable AI*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2021.

'società umana', per significare che il carattere umano del sociale non è più un dato in-mediato, ma deve essere prodotto riflessivamente, attraverso nuovi conferimenti di senso ai nessi in cui l'umano viene distinto dal non-umano, per distinzione con quelle società che vengono chiamate 'società animale', 'società tecnica', e altre ancora.

Questa prospettiva propone una lettura (relazionale) della società che non separa il punto di vista *interno* agli attori (punto di vista soggettivo) dal punto di vista *esterno* agli orientamenti degli attori (punto di vista istituzionale), ma ne mantiene la intrinseca referenza connettiva attraverso il Terzo. In questo giace la possibilità di una teoria della società come realtà che si differenzia in diverse forme di socialità. E che lo fa in base al tipo di relazionamento che i soggetti osservano e realizzano fra il loro punto di vista 'interno' e le esigenze a loro 'esterne' mediante il Terzo.

La pluralizzazione della società si presenta come un processo di morfogenesi in cui, da un lato, nascono forme sociali in cui il legame viene distrutto (separazione netta fra sociale e umano), e dall'altro, nascono forme sociali in cui l'umano e il sociale si (ri)collegano *attraverso nuove distinzioni relazionali.*

Ne deduco che, sia sul piano teorico sia su quello empirico, la rigenerazione dell'umano è il prodotto di una morfogenesi qualificata del legame sociale, nel senso che l''*uomo' rigenerato* è il frutto di un modo nuovo di vedere e praticare le sue relazioni sociali.

L'uomo senza legami è un uomo senza qualità, e invero neppure 'uomo'. L'uomo nuovo è quello che sa gestire il legame sociale perché sa vedere e affrontare gli enigmi della relazione sociale, anzi la relazione stessa, ossia *il legame sociale stesso come enigma*: l'enigma di come si possa avere un vincolo reciproco caratterizzato dall'unità delle differenze fra i soggetti, evitando gli esiti che portano al conflitto fra di loro e/o alla distruzione della relazione.

Possiamo dire che *una forma sociale è umana se e nella misura in cui le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orientano reciprocamente in base al senso sovra-funzionale che c'è nel Terzo*. Una forma sociale è povera di umanità nella misura in cui i soggetti non si orientano reciprocamente in base alla relazione che li connette (perché in tal caso ci sono solo reattività o affermazioni di pura individualità) e allorquando il senso delle azioni è solo funzionale (o di pura autopoiesi sistemica), perché in tal caso le azioni mancano di una intenzionalità riflessiva, anche se agìte da individui umani.

PIERPAOLO DONATI
Professore *Alma Mater* (PAM) di Sociologia, Università di Bologna
pierpaolo.donati@unibo.it

Le relazioni sociali *tra* dono e analisi di rete: una proposta epistemologica convergente

di Maria Licia Paglione

The article, in the epistemological debate of the social sciences and in particular within "third" perspectives between the two traditional ones, holism and individualism, presents an epistemological-methodological proposal for social relations analysis. Emerging from the convergence *of* Paradigm of gift *and* Social Network Analysis*, it shows how the first can find a valid and coherent "complement" in the methodological apparatus of the second, to go "on the field" of empirical observation.*

Keywords: Social Relationship - Gift - Social Network Analysis - Epistemology

1. Il problema dell'analisi della relazione sociale per la sociologia e i suoi paradigmi tradizionali

Le relazioni sociali, e in particolare quelle di una determinata qualità, che le definisce come «beni»[1] e che in letteratura viene detta anche «propriamente umana»[2] e «propriamente sociale»[3], rappresentano una componente fondamentale, come l'«aria» che respiriamo[4], per la fioritura umana e sociale[5]. Nonostante la loro rilevanza, da un punto di vista epistemologico, esse restano, a causa della loro natura invisibile e immateriale, un oggetto di studio piuttosto enigmatico[6] e sfuggente, soprattutto per gli "sguardi" con cui nelle scienze sociali sono state tradizionalmente osservate.

La stessa sociologia, sebbene abbia da sempre posto al centro delle sue riflessioni questo fenomeno[7], nella sua tradizione di pensiero ha elaborato principalmente due "sguardi" che rischiano di cogliere solo parzialmente la loro essenza, trattandole o come un derivato dell'individuo, nel caso dell'individualismo metodologico, o piuttosto come qualcosa di preesistente e dunque scontato per l'analisi sociologica, nel caso dell'olismo. Da oltre trenta anni ormai, a partire dalle riflessioni maturate entro diverse scuole di pensiero, anche questa disciplina vive una sorta di rivoluzione interna nella direzione di una "svolta relazionale", orientata ad individuare categorie concettuali ed epistemologiche *terze* per conoscere questo elemento primordiale della vita sociale, rispettandone la natura *sui generis,* non totalmente individuale, né totalmente collettiva, ma "emergente"[8] nella tensione

---

1 - Il riferimento è al concetto di «bene relazionale», sviluppato a partire da metà degli anni '80 del Novecento in ambito interdisciplinare da parte di vari autori tra cui l'economista B. Gui, la politologa C. Uhlaner, il sociologo P. Donati, la filosofa M. Nussbaum. Per approfondimenti e sintesi si veda: L. Bruni, *Economia, felicità e gli altri. Indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2004; M. L. Paglione, *Incontri di valore. I beni relazionali e la loro emergenza*, Pacini Editore, Pisa 2018; P. Donati, *Scoprire i beni relazionali. Per generare una nuova socialità*, Rubettino, Sovaria Mannelli 2019.

2 - A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 124.

3 - J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 22 e p. 176.

4 - P. Donati, *Sociologia della relazione*, Il Mulino, Bologna 2013.

5 - Questi termini non intendono connotare in senso moralistico il concetto. Il termine "bene" è inteso qui nel senso di «realtà che soddisfa dei bisogni propriamente umani, ed è "buona" in quanto realizza questo soddisfacimento», in P. Donati - R. Solci, *I beni relazionali. Cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 8.

6 - Come suggerisce Donati già nel suo testo *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015.

7 - G. Iorio, *La nascita della sociologia e la relazione sociale*, in «Nuova Umanità», 162 (2005/6), pp. 831-849.

8 - Il concetto di «emergenza», come caratteristica dei fenomeni sociali, in sociologia fu già individuato da E. Durkheim per indicare che essi fossero detentori di proprietà diverse dalla semplice somma delle

"tra" questi due poli attraverso cui si snoda la vita sociale ed entro cui si sono consolidate le prospettive per il suo studio[9].

2. Lo sguardo di un terzo paradigma sulle relazioni: il Paradigma del dono

Tra questi sguardi "terzi" vorrei richiamare quello conosciuto come *Paradigma del dono*. Esso nasce, ponendosi esplicitamente "tra" i due grandi paradigmi tradizionali nelle scienze sociali e come "terzo" rispetto a loro, a metà degli anni '80 del Novecento ad opera di un gruppo di intellettuali principalmente francesi[10] che cominciarono a riconoscersi in un progetto sintetizzato nell'acronimo M.A.U.S.S. - *Mouvement anti-utilitariste dans sciences sociales*. Questo nome esprime un doppio intento che questo gruppo assunse, di critica all'utilitarismo[11] e di sviluppo di una nuova prospettiva epistemologica, a partire dal noto *Saggio sul dono* (1923-24) dell'antropologo francese Marcel Mauss[12], scommettendo sul fatto che esso «fornis[se] i fondamenti di un paradigma positivo - e non soltanto critico o per difetto -, in sociologia e antropologia, e, più in generale, per l'insieme delle scienze sociali»[13]. Si trattava, a parere dei membri del M.A.U.S.S., di un *Terzo Paradigma* per le scienze sociali, necessario «per superare i punti di vista ugualmente limitati dell'individualismo e dell'olismo»[14], che non sono da considerarsi falsi, ma parziali dato che «illuminano soltanto su casi estremi»[15]: troppo concentrati sull'individuo o troppo sulla totalità sociale, non riescono ad avere una teoria adeguata dell'attore e dell'azione sociale, né a comprendere la genesi del legame sociale. Il *Terzo paradigma* che con ambizione cominciarono a costruire invece, prendendo a fondamento il dono, fenomeno scoperto nella sua essenza - che in realtà è una dinamica - come «il vero universale sociologico e

qualità delle loro componenti individuali, appunto *sui generis* rispetto ad esse.

9 - Su questo dibattito si veda anche il lavoro di P. Donati, che, con la sua prospettiva relazionale, resta un riferimento fondamentale.

10 - Molti sono gli autori del M.A.U.S.S. Qui in particolare sono considerati Alain Caillé e Jacques T. Godbout.

11 - A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 9.

12 - M. Mauss, *Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002 [1923-24].

13 - A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 34.

14 - *Ibid.*, p. 12.

15 - *Ibid.*, p. 40.

antropologico»[16] fondativo di tutte le società, e, da un punto di vista epistemologico, «categoria forte dell'analisi […] delle scienze sociali»[17], intendeva offrire un'altra comprensione sulle relazioni:

> «non pretende di pensare la generazione del legame sociale né dal basso - a partire dagli individui sempre separati -, né dall'alto - a partire da una totalità sociale sovrastante e sempre preesistente -; ma in qualche modo a partire dal suo ambiente, orizzontalmente, a partire dall'insieme delle interrelazioni che legano gli individui e li trasformano in attori propriamente sociali»[18].

Ma cosa si intende per "dono" in questa prospettiva? E come si "muove" sociologicamente ed epistemologicamente?

Il dono, sulla scorta delle osservazioni raccolte da Mauss, è da considerare non solo un oggetto donato da qualcuno a qualcun altro (il dono), né solo un'azione individuale di donazione (il donare), ma piuttosto una forma di scambio, quindi un fenomeno dinamico che scaturisce da un primo dare che arriva a coinvolgere, attivandoli e rendendoli partecipi, più attori sociali, che a loro volta agiscono, ricevendo e ricambiando, strutturando un'azione reciproca, una rel-azione. Il dono, infatti, veniva scoperto da Mauss non come un atto unilaterale, ma come un insieme di tre atti - un dare, un ricevere e un ricambiare -, che assumevano la forma di uno scambio chiamato «reciprocità»[19], la cui funzione sociologica era quella di creare e rafforzare alleanze, legami pacifici e di fiducia tra singoli e gruppi, relazioni definibili «propriamente umane»[20] e «propriamente sociali»[21].

Ciò che stupiva i primi osservatori di questo tipo di forma di scambio era che alla base vi fossero motivazioni individuali difficilmente immaginabili come compatibili tra loro, fatte allo stesso tempo di senso di obbligo, ma anche di libertà, elementi di gratuità, ma anche di interesse. Il dono cioè funzionava attraverso la compresenza, da un certo punto di vista paradossale, nell'agire individuale di "moventi misti": era proprio questa che permetteva al dono di operare da collante sociale, di generare legami. Da questi spunti il sociologo Alain Caillé, uno dei più noti studiosi del M.A.U.S.S., propone una «piccola teoria idealtipica»[22] dall'azione

---

16 - *Ibid.,* p. 68.

17 - G. Gasparini, *Il dono: tra economia e società*, in «Aggiornamenti sociali», 55, (2004/3), p. 206.

18 - *Ibid.,* p. 12.

19 - Cfr. K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974 [1944].

20 - A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 124.

21 - J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit., p. 22 e p. 176.

22 - A. Caillé, *Note sul paradigma del dono,* in P. Grassatelli - C. Montesi, *L'interpretazione dello spirito del dono*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 32.

sociale, modello analitico per osservare i fenomeni sociali, tenendo conto contemporaneamente dei diversi moventi e chiedendosi «ogni volta [...] come si incrocino queste dimensioni plurime dell'azione sociale che sono l'obbligo, la libertà, l'interesse per sé e l'interesse per l'altro»[23]. In base alle diverse combinazioni tra questi moventi è possibile, infatti, che il dono generi diversi effetti relazionali, cioè diverse qualità e tipi di relazione, non sempre propriamente umane e sociali: a seconda della «dose»[24] delle diverse motivazioni racchiuse, alla loro tendenza a collocarsi verso un polo o l'altro o l'altro o l'altro tra i quattro menzionati, potrebbero nascere anche relazioni «di potere» o «di interesse»[25], meno positive per la fioritura umana e sociale. Il linguaggio stesso del dono lo rivela, come mostra la parola *gift* che vuol dire in inglese "dono", ma in tedesco "veleno": il dono può essere al tempo stesso ciò che gratifica o ciò che uccide[26], benedizione o ferita.

In base a questo "sguardo", quindi, perché una relazione abbia la qualità propriamente umana e sociale, che la renda un bene per la fioritura degli esseri umani, dovrebbe possedere due caratteristiche.

La prima è che la dinamica del dare-ricevere-ricambiare si mantenga sempre in un registro dominato in prevalenza da motivazioni individuali tendenti a gratuità e libertà, cioè che lo scambio e chi vi agisce segua una logica prevalentemente incondizionale, priva di certezze sul fatto che l'altro accetterà e ricambierà. Nella riflessione dei membri del M.A.U.S.S. l'incondizionalità si staglia come l'elemento «veramente comune ed essenziale alle diverse interpretazioni del dono»[27], tanto che - suggeriscono questi autori - la sua forma potrebbe essere concepita più che come un ciclo triadico, come una «spirale»[28] che prende il via da un primo dare totalmente incondizionale e da lì procede, replicando quel dono iniziale in ogni momento, anche nel ricevere e nel ricambiare, e in ciò rinnova l'invito all'altro ad entrare e stare in una alleanza, come in un «infinito gioco al rialzo»[29] che alimenta e rialimenta continuamente un rapporto. In una dinamica di scambio di questo tipo, dove predomina l'incondizionalità come logica dell'azione, l'obbligo si trasforma in

23 - *Ivi*.

24 - *Ibid.*, p. 33.

25 - J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit., p. 175.

26 - A. Caillé, *Note sul Paradigma del dono*, cit., pp. 32-33.

27 - A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 80.

28 - J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit., p. 169.

29 - E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 203.

gratitudine[30], creando una situazione relazionale chiamata «debito reciproco positivo»[31]:

> «Si tratta di uno stato in cui il fatto di restituire - fondato sulla reciprocità - tende a dissolversi come principio, al punto che al limite, in questi rapporti, non si restituisce più, si dà soltanto; o al contrario non si fa altro che restituire, dove l'importante è che la differenza tra restituire e donare si cancella o non è più significativa. Si potrebbe affermare che lo stato di indebitamento positivo si introduce quando chi riceve, invece di restituire, dona a sua volta. E anche le parole "a sua volta" sono forse di troppo, a causa del riferimento ancora una volta all'alternanza. Si passa dall'obbligo al desiderio di donare»[32].

La seconda caratteristica essenziale perché una relazione si qualifichi come propriamente umana e sociale è che il ciclo che la fonda non sia spezzato o che la spirale non sia interrotta, che si mantenga la forma dello scambio, cioè che resti viva la reciprocità. Caratteristica che potrebbe sembrare paradossale rispetto alla prima. A meno che non si provi a concepire la reciprocità diversamente da quella contrattuale, ma proprio per come il dono la costruisce, cioè capace di contenere anche e prevalentemente elementi di libertà e gratuità: una reciprocità che si nutre di incondizionalità[33].

Per cogliere questo, nell'analisi, occorre non fermarsi ad osservare solo a livello oggettuale «ciò che circola», ma andare più in profondità a cogliere il «senso»[34], l'intenzione, il movente di ciò che circola, lo "spirito del dono", per entrambi gli attori coinvolti nello scambio, realizzando una «analisi relazionale»[35] che tenga conto di donatore e donatario.

La prospettiva *terza* offerta dal *Paradigma del dono*, dunque, sembrerebbe suggerire che perché possano essere individuate relazioni propriamente umane e sociali occorra considerare la compresenza di una particolare forma strutturale, modellata sulla reciprocità, e di una specifica motivazione individuale dell'agire prevalentemente tendente a libertà e gratuità, fondante una logica che lascia ampio spazio all'incondizionalità.

---

30 - Cfr. A. Golino, M. L. Paglione, *Povertà e gratitudine in Georg Simmel. Declinazioni inedite della crisi postmoderna*, Mimesis, Milano 2017.

31 - J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, cit., p. 58.

32 - *Ivi*.

33 - Cfr. L. Bruni, *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma 2004, p. 112.

34 - J. T. Godbout, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 123 -145.

35 - *Ibid.*, p. 147.

3. Una proposta epistemologica e metodologica convergente per analisi di un "tra" propriamente umano

Sul piano dell'osservazione empirica, elemento epistemologico fondamentale per le scienze come la sociologia, non basta definire ed entrare solo attraverso una riflessione teorica nella dinamica generativa delle relazioni sociali e nelle sue differenze qualitative.

Diventa necessario dotarsi di strumenti che permettano di osservare "sul campo", compiendo quel passaggio di traduzione empirica dei concetti che prende il nome di "operazionalizzazione".

In tal senso, la prospettiva del dono offre uno "sguardo" che può fungere da "griglia" teorica di osservazione di grande utilità, soprattutto sul piano di un'analisi attenta a distinguere qualitativamente le relazioni sociali, declinandosi anche in senso quantitativo, se abbinata ad approcci che sul piano strumentale e metodologico offrono complementi adatti.

Seguendo questa intuizione, una proposta epistemologico-metodologica, che tenti di rendere osservabile empiricamente e quali-quantitativamente le relazioni propriamente umane e sociali, potrebbe essere costruita a partire dalla *convergenza* del *Paradigma del dono* e dell'approccio conosciuto come Analisi delle reti sociali (o *Social Network Analysis* - SNA), immaginandone un uso integrato, in cui il quadro teorico-concettuale del primo possa avvalersi dell'apparato strumentale di cui la seconda dispone, orientandola in senso teorico.

La costruzione di una simile proposta sembrerebbe possibile per via dell'esistenza, tra questi due approcci, di presupposti epistemici comuni[36].

Un primo presupposto comune, di carattere ontologico[37], riguarda la natura della realtà sociale e, conseguentemente, dell'oggetto primo dell'analisi.

Il *Paradigma del dono* analizza la realtà sociale considerandola come una struttura reticolare: «Nella prospettiva del dono, si può considerare la società come una

36 - Cfr. R. Collins, *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna 1992, P. Di Nicola, *La rete: metafora dell'appartenenza, Analisi strutturale e paradigma di rete,* Franco Angeli, Milano 1998.

37 - Il termine è utilizzato nel dibattito sui paradigmi scientifici indicando il primo elemento di essi fondante, da cui poi discendono coerentemente scelte epistemologiche e metodologiche per lo studio dei fenomeni. Si veda ad esempio P. Corbetta, *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna 1999, capitolo 1.

rete costituita dalla somma dei rapporti unici che ogni membro intrattiene con gli altri»[38]. Dalla prospettiva della SNA, pur nella sua eterogeneità interna[39], «la società può essere considerata come un intreccio complesso di relazioni sociali variamente strutturate, ed è proprio questo "intreccio" nel suo complesso a costituire il *focus* centrale dell'analisi»[40].

La natura dell'oggetto di studio di entrambi questi approcci è dunque la società intesa nella sua natura reticolare e il "tra", elemento che lega tra loro diversi attori sociali e sostiene le diverse configurazioni relazionali che si generano, rappresenta il punto centrale dell'analisi sociologica.

Un secondo presupposto comune riguarda il fatto che la centralità accordata da entrambi gli approcci al legame sociale, li porta a collocarsi da un punto di vista epistemologico in uno spazio intermedio tra le visioni estreme sviluppatesi tradizionalmente in sociologia, tentando di ricomporre l'antitesi tra olismo e individualismo, azione e struttura, micro e macro approcci.

Nella fase attuale del suo sviluppo[41] la SNA, superato quello che viene chiamato «equivoco strutturale»[42], che la portava ad eccedere nel dare importanza al determinismo della struttura sociale sull'agire individuale, riconosce che l'azione individuale rimane autonoma, sebbene "obbligata" entro alcune opzioni possibili ed influenzata da fenomeni macro, sostenendo una «prospettiva ricorsiva tra azione e struttura»[43] e la fecondità epistemologica derivante dal considerare la "circolarità" tra questi due livelli[44]. Similmente a quanto cerca di fare il *Paradigma del dono*, la SNA così «[…] si incunea nelle dicotomie classiche della sociologia e comincia[re] a produrre una qualche "incrinatura" nelle certezze consolidate: micro/macro, attore/struttura, qualità/quantità perdono il loro valore in quanto elementi "forti" di epistemologie sociologiche contrapposte, e si stemperano in una prospettiva non riduzionista, non determinista e circolare della realtà sociale»[45].

---

38 - J. T. Godbout, *Lo spirito del dono,* cit., p. 97.

39 - A. Salvini, *L'analisi delle reti sociali. Risorse e meccanismi*, PLUS, Pisa 2005, p. 35.

40 - *Ibid.,* p. 15.

41 - Cfr. A. Degenne - M. Forsé, *Introducing* Social Network, Sage, London 1994; M. Forsé - L. Tronca, *Interazionismo strutturale e capitale sociale*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 8 (2005/1), pp. 7-22.

42 - *Ibid.,* p. 26.

43 - A. Salvini, *L'analisi delle reti sociali. Risorse e meccanismi*, cit., p. 33.

44 - D. B. Tindall - B. Wellman, *Canada as Social Structure: Social Network Analysis and Canadian Sociology*, in «Canadian Journal of Sociology», 26 (2001/6), p. 2 [trad. it. mia].

45 - A. Salvini (Ed.), *L'analisi delle reti sociali*. Analisi delle reti sociali. Teorie, metodi, applicazioni, Franco Angeli, Milano 2007, p. 9.

Un terzo presupposto comune è rintracciabile nello sviluppo, in entrambi gli approcci, di uno "sguardo" focalizzato su un doppio livello di analisi, capace di ricomporre un'altra dicotomia classica per le scienze sociali: quella tra osservazione più qualitativa-soggettiva e osservazione più quantitativo-oggettiva. La prospettiva che vede nel dono e nella sua dinamica il fenomeno antropologico e sociologico fondativo si pone in un punto di intersezione empirico tra aspetti materiali, per via del suo esprimersi spesso attraverso oggetti, e aspetti simbolici e relazionali, legati ai significati di cui gli oggetti-doni sono caricati[46], integrando l'osservazione più qualitativa dei contenuti soggettivi e l'osservazione più quantitativo-oggettiva dai beni o servizi che circolano. E ciò lo pone in piena sintonia con la SNA nel suo intento di osservare contemporaneamente contenuti e forme dei legami, dei contenuti e delle forme, considerandoli elementi indissolubili delle relazioni sociali, una «realtà unitaria»[47], sulla scia del pensiero simmeliano, sebbene analiticamente differenziabili[48].

Un quarto presupposto mostra invece la possibile complementarietà tra le due prospettive. Se la SNA può essere considerata una «tecnica in cerca di una teoria»[49], il *Paradigma del dono*, potrebbe offrirsi a lei come «una validissima sponda teorica»[50] orientando in senso teorico gli strumenti di cui la SNA dispone, e lasciandosi da essa integrare in senso tecnico.

Il dibattito epistemologico intorno alla SNA sottolinea la compresenza in tale approccio di un duplice livello conoscitivo che riguarda teorie e tecniche. Secondo alcuni, essa si presenterebbe non tanto come una teoria ma piuttosto come un insieme di tecniche al servizio di vari approcci teorici: una «tecnica in cerca di una teoria»[51]. Tuttavia, se senza dubbio, nell'analisi di rete più che in altri approcci, il metodo è posto al cuore dell'analisi[52], alcuni dissentono dal ritenerlo un bagaglio puramente strumentale, nella convinzione che invece oggi la SNA costituisca una prospettiva teorica affidabile e coerente strettamente collegata in un duplice legame logico-concettuale con una metodologia di ricerca: «Il rapporto tra metodologia e teoria si costruisce sulla base dell'utilizzo di strumenti in grado di formalizzare

46 - *Ibid.*, 55, 3/2004, p. 205.

47 - G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998 [1908], p. 9.

48 - D. Knoke - S. Yang, *Social Network Analysis*, Sage, Los Angeles 2008, pp. 10-12.

49 - R. Collins, *Teorie sociologiche,* cit., p. 511.

50 - P. Di Nicola, *La rete: metafora dell'appartenenza,* cit., p. 88.

51 - R. Collins, *Teorie sociologiche,* cit., p. 511.

52 - A. Degenne - M. Forsé, *Introducing Social Network,* cit., p. 12.

con rigore e puntualità definizioni e ipotesi di lavoro in termini matematici»[53], in un rapporto di interdipendenza.

Il *Paradigma del dono*, dal canto suo, mostra un intento molto più generale, legato all'obiettivo di definire un'ampia prospettiva teorica, piuttosto che di costruire tecniche di ricerca specifiche. Pertanto potrebbe orientare in senso teorico gli strumenti offerti da altri approcci, come la SNA, lasciandosi da essa integrare in senso tecnico.

4. Un approccio integrato tra convergenze e complementarietà

In questa direzione e alla luce del fatto che le due prospettive analizzate appaiono coerenti tra loro rispetto a diversi elementi e allo stesso tempo complementari rispetto all'apporto teorico e tecnico-strumentale che possono reciprocamente offrirsi, diventa possibile immaginarne un uso integrato in cui la SNA, prevalentemente intesa nella sua veste di «tecnica in cerca di una teoria»[54], funga da «specifico complemento metodologico»[55] del *Paradigma del dono*, mettendo a disposizione strumenti utili ad osservare legami e configurazioni relazionali presenti in determinati fenomeni sociali.

La convergenza teorico-metodologica di queste due prospettive costituisce una proposta epistemologico-metodologica utile ad operazionalizzare il "tra", tentando di rendere possibile l'osservazione di una realtà sociale essenziale, ma per sua natura difficilmente visibile.

5. Scendere "sul campo" per rendere visibile l'invisibile

Tale proposta muove dal tentativo di declinare, alla luce della *convergenza* detta, il concetto teorico di "relazione sociale" in una sua particolare "tonalità", quella propriamente umana e sociale, in dimensioni più concrete ed empiricamente osservabili, avviando quel processo di operazionalizzazione appunto, tipico delle scienze sociali empiriche e necessario secondo il loro statuto epistemologico, ben sapendo che esso comporti una riduzione di complessità e ricchezza, in un certo senso concettuale, ma d'altra parte apra ad una possibilità: scendere "sul campo".

Il *Paradigma del dono* evidenzia che per analizzare le relazioni e qualificarle secondo le diverse tipologie possibili è necessario considerare «ciò che circola» ed

---

53 - A. Salvini, *Analisi delle reti sociali. Risorse e meccanismi,* cit., p. 15.

54 - Cfr. R. Collins, *Teorie sociologiche,* cit., 1992.

55 - P. Di Nicola, *La rete: metafora dell'appartenenza*, cit., Milano 1998, p. 10.

il «senso di ciò che circola», legato all'intenzione dell'agire degli attori implicati in tale circolazione.

Questo significa guardare alle relazioni come risultato *emergente* dall'interazione tra due componenti: una strutturale, legata, si potrebbe dire nel linguaggio della SNA, alla forma che la relazione sociale assume dal punto di vista della direzione, che può essere univoca o bi-univoca, e una individuale, legata all'agire degli attori e in particolare ai loro moventi, classificati secondo le quattro polarità previste dal *Paradigma del dono*, e alla loro combinazione.

Da qui si potrebbe immaginare che una relazione qualificabile come «propriamente umana» sia il risultato *emergente* dell'interazione di un particolare senso di ciò che circola, cioè di moventi tendenti prevalentemente verso libertà e gratuità – come contenuti motivazionali dei legami - e di una forma bidirezionale che questa circolazione assume tra due attori sociali.

E questo non in riferimento ad uno solo degli attori coinvolti, giacchè, perché possa parlarsi di relazione propriamente umana, occorre tener conto di ciò che circola e del suo senso per entrambi, compiere cioè una «analisi relazionale»[56].

In sintesi, ciò potrebbe essere espresso dalla seguente funzione:

$$R_umana_{ab} = f\ (\text{ciò che circola}_{ab};\ \text{senso di ciò che circola}_{ab})$$

indicando con $_{ab}$ il fatto che occorra analizzare queste due componenti per entrambi gli attori coinvolti (a e b).

Osservando un particolare fenomeno sociale, nella sua configurazione relazionale, con questi criteri, diventa possibile individuare in esso quelle relazioni caratterizzate da queste due condizioni, cioè direzionalità reciproca e contenuto motivazionale tendente prevalentemente a libertà e gratuità.

Queste possono essere considerate relazioni propriamente umane, quelle realtà immateriali ed invisibili, così preziose per la vita umana e sociale, che con questo sguardo possiamo tentare di osservare, analizzare, quantificare, cogliere nelle loro evoluzioni, per conoscere più in profondità la qualità del "tra" che intesse i fenomeni sociali che ci circondano.

Conclusione. Un approccio epistemologico fondato sul "tra" per cogliere il "tra"

Inserendosi nel dibattito epistemologico delle scienze sociali, la proposta presentata offre una possibilità di cogliere e osservare empiricamente un oggetto di studio che interessa in modo trasversale non solo la sociologia, ma diverse disci-

56 - J. T. Godbout, *Quello che circola tra noi*, cit., 2008, p. 147.

pline, ponendosi in un'ottica interdisciplinare "complementarista", che tenta cioè di rispondere ad un problema presente in alcune discipline prendendo a prestito strumenti teorici o metodologici da un'altra disciplina[57]. E ciò in continuità con quanto da sempre la disciplina sociologica ha tentato di indagare, sebbene in modo innovativo perché cerca di farlo attraversando e ponendosi oltre definizioni e conseguenti approcci conoscitivi più tradizionali riconosciuti come riduttivistici, che rischiano di trascurare ciò che anima le relazioni e la dinamica di cui si sostanziano. In linea con una "rivoluzione relazionale" interna alla disciplina sociologica, in direzione *terza* rispetto a quella dei paradigmi tradizionali di analisi della società, lo "sguardo" proposto in questo contributo muove dalla convergenza originale di due approcci coerenti, ma anche complementari tra loro. In tal modo offre una "griglia" di osservazione di uno specifico fenomeno fondandola sulla stessa logica di cui quel fenomeno si nutre: un approccio conoscitivo delle relazioni, cioè di ciò che sta "tra", che è generato e funziona intrecciando gli approcci che già esistono e incuneandosi "tra" essi per portarli ad una sintesi più ampia, un "terzo" epistemologico che valorizza il "momento di verità" che gli altri comunque racchiudono[58].

MARIA LICIA PAGLIONE
Prof.ssa incaricata dei corsi *Metodologia della ricerca sociale e analisi delle reti; Sociologia delle relazioni umane: temi scelti; Elementi di progettazione per azioni sociali* presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
licia.paglione@sophiauniversity.org

57 - Caratteristica che identifica secondo l'epistemologo Dario Antiseri il lavoro interdisciplinare. Si veda D. Antiseri, *Introduzione alla metodologia della ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 12, nota 2.

58 - Tentativo così descritto ad esempio dai referenti del paradigma del dono, come A. Caillè, rispetto ai due paradigmi tradizionali nelle scienze sociali, in A. Caillè, *Il terzo paradigma*, cit., 1998, p. 14.

Sergej Bulgakov: lo spazio fertile dell'intersoggettività

di Antonio Bergamo

This contribution comes from listening to and welcoming those anthropological moments present in Sergej Bulgakov's theology. Human intersubjectivity, open and hospitable, reaches towards the horizon of divine life in a dynamic that promotes its constitutive relation while safeguarding the freedom of the subject.

Keywords: Anthropology - Holy Spirit - The Subject - Relation - Generativity

1. La proposta di Sergej Bulgakov: ricezione e sviluppi

Nel panorama teologico del Novecento Sergej Bulgakov (1871-1944) appare come una delle figure più significative per il suo peculiare metodo e contenuto[1]. La sua ricezione ha conosciuto una accelerazione a partire dagli anni '70 del XX secolo[2]. Accanto ad un iniziale scetticismo, troviamo un riconoscimento in H. U. von Balthasar, il quale ne ha evidenziato l'apporto positivo. In particolare egli rimarca la decisività della relazionalità nella comprensione della *kenosi* come criterio ermeneutico dell'evento trinitario[3], sebbene critichi alcuni limiti quali – a suo dire – un larvato gnosticismo emergente in particolare nell'altro polo concettuale di Bulgakov, ovvero quello sofiologico[4]. Il teologo elvetico recependo la prospettiva kenotica - presente in Bulgakov sulla scia del kenotismo tedesco che da Lutero approda all'idealismo e alla quale il mondo spirituale ortodosso è attento[5] - sembra rigettare però la prospettiva sofiologica, la quale al vero conosce nel nostro autore una precisa caratterizzazione che lo distingue da altri approcci presenti nella riflessione filosofico-teologica russa, come quello di V. Soloviev[6]. Nel contesto teologico italiano Marcello Bordoni ha sottolineato, tuttavia, che «la riflessione soteriologica di questa scuola ortodossa russa ci consente di aprire uno spiraglio più positivo in un quadro teologico trinitario, per cui il mistero più oscuro e orrido dell'abbandono della croce riflette il bagliore della vita e della resurrezione, perché essa, divenuta

1 - Una pietra miliare nella ricca produzione bibliografica di Bulgakov è costituita dalla cosiddetta *Grande trilogia*: S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato,* Città Nuova, Roma 1990; Id., *Il Paraclito,* EDB, Bologna 1971; Id., *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia,* EDB, Bologna 1991.

2 - Cfr. L. Žak, *La croce fonte della teologia in S. N. Bulgakov,* in G. Cicchese – P. Coda – L. Žak, *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure,* Città Nuova 2003, pp. 283-314; P. Bernardi-N. Bosco-G. Lingua, *Storia e storiografia bulgakoviane,* in «Filosofia e Teologia», 2 (1992), pp. 236-252.

3 - La relazionalità quale chiave di comprensione della *kenosi* viene così espressa dal teologo elvetico: «l'ultimo presupposto della *kenosi* è l''altruismo' delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore; si dà quindi una *kenosi* fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, perché Dio dall'eternità assume la responsabilità della sua riuscita (tenendo anche conto della libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato 'include nel conto' anche la croce (come fondamento della creazione)» (H. U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2005[6], p. 45).

4 - Egli scrive che queste criticità sono «molto chiare in Bulgakov quando egli fa della Sophia, realtà sia creata che increata, una "condizione della possibilità" dell'unione delle due nature in Cristo, rendendola quasi uno schema sovracristologico della cristologia» e pertanto «è gnostico il motivo secondo cui la croce storica è solo la traduzione fenomenale di un Golgotha metafisico» (*Ibidem).* Questa critica in particolare peserà per un certo periodo sulla comprensione dell'intenzionalità teologica di Bulgakov.

5 - P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov,* Città Nuova, Roma 1998, pp. 63-64.

6 - Cfr. *Ibidem,* pp. 105-129.

la Croce dei Tre, cambia il suo significato diventando segno di salvezza, manifestazione di amore»[7].

Il nostro percorso si dispiegherà in tre movimenti: 1) l'ermeneutica trinitaria, 2) la ritmica kenotica 3) lo Spirito Santo quale terzo asimmetrico. A partire da essi, recependo alcune istanze presenti negli studi più significativi sul pensiero del teologo russo, si proverà a porre in luce il tratto peculiare della sua comprensione dell'intersoggettività nell'antropologia trinitaria.

2. Il punto di partenza: una ermeneutica trinitaria

In Sergej Bulgakov troviamo una comprensione della relazionalità alla luce dell'evento trinitario, ponendo in rilievo la spontaneità intersoggettiva della coscienzialità umana in seno all'antropologia. La sintesi dogmatica operata a Calcedonia costituisce il cuore di questa ermeneutica, tanto che egli afferma: «all'idea del dogma calcedonense, la bi-unità monoipostatica delle due nature, divina e umana, della Sofia divina e di quella creata, deve essere attribuito un senso non soltanto cristologico, ma altresì antropologico e cosmologico»[8]. La ripresa della prospettiva calcedonese operata dal nostro autore sembra alludere ad una intrinseca relazionalità in cui - a partire da una visione simultaneamente dall'alto e dal basso - è possibile per il soggetto umano cogliere il reale. Muovendo dalla relazione forte d'origine con Dio, l'essere umano si ritrova situato in un orizzonte innervato da un dinamismo kenotico che salvaguarda la complessità del reale nella differenza, leggendolo nell'unità d'amore dei molti riverberante in esso come chiamata ed interpellanza.

Si può ravvisare nell'impostazione della riflessione di Bulgakov l'influsso dell'ontologia fondamentale elaborata da P. Florenskij, al cui cuore è situata la coscienza della struttura antinomica della realtà. Nel nostro teologo, tuttavia, notiamo un passo in avanti nel porre in correlazione l'antinomia con il dogma calcedonese. Come sottolinea Coda «secondo Bulgakov, che scrive nella prima metà del '900, la formula di Calcedonia, in effetti attende ancor oggi di diventare non più un definitivo punto di arrivo, ma una semplice pedana di lancio, per recuperare correttamente l'originalità dell'evento soprattutto nella prospettiva della *kenosi* cristologica»[9]. L'evento pasquale in quanto evento cristologico-trinitario illumina retrospettivamente, inauguralmente e prospetticamente la realtà. Nell'evento cri-

7 - M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, vol. 3, Herder – Università lateranense, Roma 1986, p. 423.

8 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 493.

9 - P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica,* Città Nuova, Roma 2003, p. 202.

stologico-trinitario emerge una struttura ontologica che configura il reale sin dall'atto creativo originario di Dio, in maniera tale che l'incarnazione è il dirsi della forma divino-umana del creato[10].

La struttura antinomica della realtà pone in luce una polarità tra l'unità divina delle Tre divine persone e l'umanità chiamata a partecipare di essa, per la quale è fatta e verso la quale è orientata. Emerge così un principio theantropico che vede in Cristo il luogo dell'antropologia e nella luce e nella forza dello Spirito la sua realizzazione; in tal senso «la kenosi (Fil 2, 7) del Cristo, che si estende e si realizza sino all'estremo nell'evento della croce e dell'abbandono (Mc 15, 34; Mt 27, 46), diventa, nella proposta di Bulgakov, l'icona non solo della *theantropia* del Cristo, ma dell'Evento stesso dell'Amore intra-trinitario che si rivela, autocomunicandosi, nella creazione e nella storia»[11]. La prospettiva kenotica non andrebbe letta disgiuntamente dalla prospettiva sofiologica, ma muovendo dall'assunzione della *relazione* come categoria ontologica così come essa si dona nella Rivelazione trinitaria. In questo quadro gioca un ruolo decisivo lo Spirito Santo quale "tra" ipostatico, quel *terzo* che nella vita intratrinitaria lega il Padre e il Figlio e simultaneamente rende possibile agli esseri umani di accedere a questa vita partecipandovi per dono.

Al fine di comprendere in questo orizzonte l'intersoggettività umana occorre partire da una prima intuizione di fondo del nostro autore: quando leggiamo che «Dio è amore» (1 Gv 4,8) incontriamo una affermazione ontologica dell'essere divino nel suo intimo reciproco relazionarsi e nel suo aprirsi fuori di sé. L'essere è amore kenotico: la vita delle tre divine Persone è colta nella triunità che la caratterizza, nella quale vi è una correlazione concreta. La peculiarità di Bulgakov è quella di essere fedele alla tradizione ortodossa, alla sua attenzione alla monarchia del Padre, e allo stesso tempo nell'interpretarla in dialogo con la tradizione occidentale, in particolare con Agostino.

Bulgakov, come sottolinea Coda[12], recepisce la solida definizione teologica ortodossa dei primi secoli dell'era cristiana (Atanasio e i Padri Cappadoci in particolare): l'equidivinità (*omousianesimo*) sottolinea la reciproca inabitazione dei Tre. Il teologo russo ne rivela tuttavia un limite, ovvero il carattere cosale delle categorie aristoteliche utilizzate per esprimerla. Recependo la novità agostiniana, ossia la Trinità come amore, e integrandola in questo quadro, egli sottolinea l'unica *ousia*

---

10 - G. Lingua, *Una salvezza per tutti rispetta la libertà dell'uomo? Libertà, storia ed escatologia in S. Bulgakov,* AA.VV., *Annuario filosofico,* 33, Mursia, Roma 2017, pp. 387-391.

11 - P. Coda-N. Reali, *Statuto e metodo della teologia*, in G. Canobbio-P. Coda (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2003, p. 51.

12 - Cfr. *L'altro di Dio*, cit., p. 78-98.

sulla base delle relazioni di origine. Si tratta dunque di incrociare lo sguardo orientale e lo sguardo occidentale per una lettura personologica dell'essenza divina.

Questo tipo di lettura convergente aiuta a cogliere il reciproco relazionarsi della prospettiva sofiologica e della prospettiva kenotica. Il suo baricentro è dato da una terza prospettiva che fa da sfondo, ovvero Dio come *soggetto assoluto tri-ipostatico*. Se, anche in questo caso, è possibile rinvenire il debito alla filosofia idealistica moderna, ed in particolare ad Hegel, emergono tuttavia elementi di novità che permettono di superarne i limiti e le aporie. Dio come Spirito assoluto non risolve la sua identità nella sintesi livellante, ma essa estua in una dinamica in cui i tre centri personali ipostatici sono in una perenne interdonazione pericoretica. La monarchia del Padre, ipostasi rivelantesi, e il Verbo e lo Spirito Santo, ipostasi rivelatrici, secondo una *taxis* subordinata, emergono nel quadro del *dirsi/darsi* di Dio nella storia, secondo la ritmica stessa del dono aperta al compimento: «l'autorivelazione della Santissima Trinità, come Padre rivelantesi nelle Ipostasi rivelatrici del Figlio e dello Spirito Santo, è la vita divina, il mondo divino, *l'eterna Sofia. Il mondo creato è stato fatto all'immagine di questa divina Sofia*»[13].

Il simbolo della Sofia richiama pertanto l'espressività dell'essenza divina come amore. Lo Spirito è il «*tra*» ipostatico e la sua *kenosi* consiste in una sorta di autolimitazione di sé che se, da un lato, lascia emergere le altre due ipostasi divine sul versante creato, dall'altro rende possibile una compatibilità tra il Creatore e le creature nel fulcro del Verbo[14]. Su questa base si può affermare che «tale è l'amore di Dio per la creazione, che, chiamandola all'essere, le ha dato *del suo,* la divina Sofia, come fondamento del suo essere, per darle poi *Se stesso*»[15].

3. Una ritmica kenotica

La storia della salvezza si dipana secondo una intima logica trinitaria, quale elevazione della *theantropia* creaturale alla vita della *theantropia* divina. In tale elevazione la *kenosi,* quale autolimitazione per/nell'amore, è il principio fonda-

---

13 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 492.

14 - Scrive Piero Coda: «Tale *kenosi* ipostatica manifesta la vocazione della libertà dell'uomo, la sua dialettica più intima, quella che Bulgakov chiama la "dialettica della croce", "l'antinomia fondamentale" della vita cristiana, "nella quale attività e passività, accettare e prendere, s'intersecano e si confondono in uno stesso punto". Perché proprio quel rinunciare alla propria volontà, quel perdere la propria vita in cui sta, da parte dell'uomo, l'accedere al dono dello Spirito, comporta in realtà la tensione massima della libertà umana. Questo massimo di libertà della libertà umana sta nel rinunciare alla propria libertà, per riceverla trasfigurata in dono come propria. Questa è l'opera dello Spirito» (P. Coda, *L'altro di Dio*, cit., p. 147).

15 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 493.

mentale che illumina la dinamica della creazione e della salvezza le quali sono opera d'amore. Si dà dunque una certa asimmetria tra le polarità poste in gioco che salvaguarda da sovrascritture estrinseche e cerca di esprimere il nesso ontologico della vita intratrinitaria, il suo darsi nella creazione e nella storia, come anche il riceversi in essa della realtà creata. Bulgakov in questo quadro rivisita l'apporto di Gregorio di Palamas e dialoga con la tradizione occidentale.

Il superamento del dualismo platonico tra sofia creata ed increata emerge, secondo Coda, prendendo sul serio il fatto che la creazione «avviene nel Verbo incarnato» e che, quindi, il contenuto della creazione non è altro che la proiezione creata della natura *una* di Dio, «ma senza che ciò implichi porre un doppione tra l'uni-molteplicità in Dio (nel Verbo e nello Spirito) e la molteplice unità della/nella creazione. Nel Cristo, l'unità del Verbo di Dio diventa la forma ipostatica della molteplicità della creazione, riassunta ed espressa dalla molteplicità delle persone umane, che dà realtà (e in Cristo, per opera dello Spirito, realtà divina) all'infinita ricchezza e partecipabilità del Dio Uni-Trino»[16].

Vi è infatti una *kenosi* di Dio Trinità nella creazione: il Padre vive una sua *kenosi* nella creazione e nella salvezza quale amore che dona l'essere facendo spazio all'altro da sé; il Figlio è l'agnello che si sacrifica in maniera tale che la sua *kenosi* è amore che si svuota, amore sacrificale; lo Spirito Santo nel suo autolimitarsi alla misura della creaturalità e della temporalità, dipana un passaggio dall'amore sacrificale all'amore glorioso quale presenzialità di Dio Trinità, rimanendo *altro*. In tal modo si manifesta il fatto che «la *kenosi* è la condizione di possibilità perché la creatura libera esista e possa partecipare alla vita divina»[17].

Il luogo in cui l'umano e il divino si incontrano è il Verbo incarnato. Mediante l'incarnazione il Verbo guarda al Padre dalla sua umanità presupponendo in questo l'opera dello Spirito Santo che ha agito grazie al *fiat* di Maria. Nell'evento pasquale l'incarnazione trova il suo vertice; in esso la *kenosi* d'azione dello Spirito Santo subentra alla *kenosi* personale del Figlio e continua come divinizzazione dell'essere umano. Lo Spirito Santo è, pertanto, «l'ambiente trasparente nel quale e attraverso il quale si vede il Logos»[18]. L'essere umano è così condotto nella libertà a entrare nella vita divina partecipando di questa ritmica kenotica sostenuta dallo Spirito Santo mediante la rinuncia a sé per amore, realizzandosi nell'amore che non solo lo ha posto nell'essere ma lo interpella.

---

16 - P. Coda, *L'altro di Dio,* cit., p. 152.

17 - P. Coda-A. Clemenzia, *Il Terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, p. 265.

18 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 396.

Si dispiega in questo modo il rapporto tra l'individuale e il collettivo, in quanto l'essere umano fiorisce alla/nella vita divina nella reciprocità di relazione con gli altri a partire dalla sua sorgente trinitaria che lo fa maturare. La vita ecclesiale si esprime come amore reciproco aperto ed effusivo, quindi amore ecclesiale.

In tale lettura simultanea della prospettiva sofiologica e della prospettiva kenotica sulla base della realtà di Dio quale Soggetto assoluto - amore tripersonale, Coda tratteggia i tre principi strutturanti la riflessione di Bulgakov[19]. Anzitutto 1) il *principio della triunità divina* che impatta sulla pluriunità ecclesiale, superando così il riduzionismo monologico hegeliano sulla base dell'affermazione ontologica dell'essere-amore di Dio. 2) Il *principio del panenteismo* (tutto "da"/"in" Dio), in cui immanenza e trascendenza della Trinità sono asimmetricamente in relazione tra loro nella storia e nella creazione, secondo un baricentro cristologico: la sofiologia si colloca in questo versante, ponendo la questione – come sottolinea Coda – del rapporto tra natura e persona in Dio, tra unità e molteplicità nella creazione, tra incarnazione e divinizzazione. 3) Il *principio della* kenosi *intratrinitaria e storico-salvifica*, che permette di articolare la relazione reciproca di alterità tra il Creatore e la creazione[20].

La riflessione di Bulgakov è un pensiero della complessità da attingere nel suo insieme, prendendo in esame un principio alla volta, senza però disconnettere i rapporti di tensionalità antinomica che sussistono tra ciascuno di essi che trovano il proprio baricentro nel darsi di Dio-amore, il quale – attraendo a sé – offre la possibilità all'essere umano di dimorare nell'amore, aprendolo altresì ad uno scarto escatologico e pertanto senza svuotare di senso la temporalità e la spazialità dei vissuti individuali e collettivi.

È nell'evento pasquale, ineludibile accesso al mistero trinitario, che si offre l'orizzonte interpretativo di riferimento del reale nel quale l'essere umano fa esperienza di Dio ed in esso rinviene le tracce del suo passaggio e l'apertura al suo avvento nella storia[21]. La *kenosi* esprime da un lato la dinamica della vita trinitaria di Dio e dall'altro il suo riverberare nella creazione. In tale orizzonte Coda intuisce in Bulgakov l'abbozzo di una ontologia trinitaria[22], ovvero un'ontologia, e quindi

---

19 - Cfr. P. Coda, *L'altro di Dio,* cit., pp. 99-104.

20 - L'articolato percorso di Bulgakov sia per l'ampiezza di tempo in cui si distende la maturazione del suo pensiero e la relativa produzione bibliografica, che per l'arditezza della speculazione, presenta certamente delle possibili ambiguità interpretative. Tuttavia ha il merito nel contesto del primo Novecento di offrire una apertura sistematica in cui attraverso la prospettiva storico-salvifica (Incarnazione-Pentecoste) dischiude l'orizzonte trinitario d'insieme e prospetta una chiave personologica: cfr. *Ibidem,* pp. 150-154.

21 - A questo riguardo: cfr. V. Di Pilato, *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia,* Città Nuova, Roma 2019, pp. 190 e ss.

22 - Cfr. P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 65-66.

anche un'antropologia, emergenti alla luce del *proprium* della Rivelazione cristologico-trinitaria.

L'apertura dell'essere umano nella fede è pertanto relazione con una verità kenotica: «il Cristo crocifisso è il grembo che racchiude in sé la possibilità di ogni atto di fede nell'amore del Padre»[23]. Nell'umanità del Verbo incarnato tutta l'umanità, ogni carne nella carne assunta dal Figlio, è raggiunta nella luce e nella forza dello Spirito dall'amore del Padre. Il Risorto è il vivente nella Chiesa che introduce nel mistero insondabile ed inesauribile del Padre nella luce e nella forza dello Spirito.

Lo Spirito Santo è il «*tra* ipostatico» nella relazione tra il Padre e il Figlio. Egli è il *Terzo* asimmetrico perché risolve il rapporto kenotico tra il Padre e il Figlio ponendolo su un ulteriore livello ed aprendolo nella sua partecipabilità attraverso il Figlio. In tal senso dischiude lo spazio concreto e personale di rivelazione dell'UniTrinità e, in essa, del panenteismo. Nello Spirito si rende attingibile l'amore sacrificale reciproco di Padre e Figlio in cui le due divine Persone si ritrovano *con* e *in* lui. Qui si compie l'unità intra-trinitaria e l'unità nella molteplicità creaturale informata dalla sorgività dell'unità divina. In tal senso lo Spirito ha come identità quella dell'amore ipostatico[24].

3. Lo Spirito Santo come terzo asimmetrico

Resta ora, una volta abbozzato questo quadro d'insieme, da soffermarci in specifico sul ruolo dello Spirito in relazione all'intersoggettività umana. «L'azione dello Spirito Santo si esprime nell'ordine della carità: lo Spirito Santo è l'amore stesso ipostatico della Santissima Trinità, che si manifesta nel mondo quale amore di grazia, soprannaturale»[25]. In rapporto alla realtà creata lo Spirito Santo è dunque colui che si pone asimmetricamente (ambiente di possibilità della differenza e dell'incontro) come quel *terzo* nel quale si dà la compatibilità tra il divino e l'umano incorporati in Cristo, tale da far compiere un *salto* qualitativo all'individuo nella realizzazione di sé. Questo salto è la divinizzazione dell'essere umano quale «estasi ipostatica della persona umana in Cristo, mediante la rinuncia kenotica a sé»[26].

Gli esseri umani sono collocati sulla soglia tra la pluri-unità divina che si comunica effusivamente e li interpella a partecipare della sua stessa vita e una spontaneità intersoggettiva insita in essi, la quale costituisce la possibilità oggettiva del-

---

23 - Id., *L'altro di Dio,* cit., p. 65.

24 - Cfr. P. Coda-A. Clemenzia, *Il Terzo persona,* cit., p. 272.

25 - S. Bulgakov, *Il Paraclito,* cit., p. 443.

26 - P. Coda-A. Clemenzia, *Il Terzo persona,* cit., p. 267.

la loro capacità di amare. In tal modo l'essere umano avverte la spinta a superare il proprio egocentrismo sia dall'interno, che dall'esterno - per un dono di grazia che è interpellanza - poiché ogni centro individuale, per usare la terminologia di Bulgakov, può maturare la pienezza della propria identità personale solo mediante la forma di un amore gratuito e reciprocante. Lo Spirito Santo agisce mediante un «irradiamento ipostatico, come se facesse fondere i centri egoistici delle ipostasi umane per far sussistere queste ipostasi non più per se stesse ma soltanto per lo Spirito Santo. Si compie una morte dell'io personale dovuta alla grazia in vista di una nuova vita dello Spirito Santo. Ciò corrisponde alla proprietà personale della terza ipostasi, che sembra non esistere di per se stessa, ed è trasparenza delle altre ipostasi. Essa rivela Cristo, non la sua esistenza stessa, ma l'ipostasi filiale. L'Apostolo pneumatoforo afferma proprio questo: 'non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me' (Gal 2,20)»[27].

Pertanto la «facoltà di amare è l'*impronta* dell'immagine di Dio nell'uomo»[28] la quale colloca l'individuo in questa tensionalità aperta che così il teologo russo sintetizza:

> La possibilità oggettiva dell'amore, assente nel soggetto monoipostatico per il quale solo l'egocentrismo è possibile, è insita nella pluri-unità del genere umano (come nel coro degli angeli), all'immagine della tri-unità (che è già una pluri-unità) della Santissima Trinità. I molteplici centri dell'essere individuale sono collegati dall'unità di vita o dalla consostanzialità, che è data dalla natura *generica* ma soltanto *proposta* dell'individuo: è quindi un fine da raggiungere (e che non si raggiunge) nella pluri-unità libera dell'amore, nella collegialità della vita[29].

L'altruismo, evidenzia Bulgakov, è un segno di questa realtà. Esso è una «facoltà di un certo trasferimento del proprio centro personale nell'altro»[30]. Se nella vita intratrinitaria esso si realizza nella pienezza del suo senso e le Tre divine persone sono concepite come centri personali che ritrovano nell'unica essenza divina l'unità nel reciproco darsi, per gli esseri umani questa facoltà si compie in pienezza solo per grazia, sebbene alcune virtù naturali presenti nell'uomo (amicizia, amore per la famiglia, per le radici…) ne costituiscano il presupposto tale da provocare una tendenza al superamento dell'autoaffezione. È per questo che nel realizzarsi di

27 - S. Bulgakov, *Il Paraclito*, cit., p. 339.

28 - *Ibidem,* p. 444.

29 - *Ibidem.*

30 - *Ibidem.*

questo amore nell'umano si può constatare che esso «ha molti gradi e concerne tutta la triplice struttura dell'uomo: Spirito, anima, corpo»[31].

L'amore ecclesiale, cui abbiamo avuto modo solo di alludere in precedenza, è per Bulgakov quel tipo di relazionalità realizzantesi nel tempo nella ritmica trinitaria attinta dall'incorporazione in Cristo. Se l'amore naturale è capace di amare Dio e il prossimo è perché è il presupposto per ricevere il dono carismatico dell'amore-vero effuso nella Pentecoste che si manifesta quale atto teantropico. «La discesa dello Spirito Santo, che ha realizzato per noi la teantropia di Cristo e la nostra partecipazione ad essa, fa della chiesa di Cristo, unità della Sofia divina e della creata, quella *realtà* che l'azione dello Spirito Santo, l'amore 'nuovo', ecclesiale costituiscono per noi»[32]. La comunità ecclesiale vive del fluire in essa del dono attinto in Cristo e per l'azione dello Spirito Santo attraverso gli snodi vitali del Battesimo e dell'eucaristia e, pertanto, «la discesa dello Spirito Santo è il *compimento* dell'immagine di Dio nell'uomo, manifestata nel mondo, nel Cristo. Riveste dunque l'uomo di Cristo e della teantropia»[33].

L'amore vero è caratterizzato secondo Bulgakov da tre movimenti: 1) l'abbandono dell'affermazione narcisistica di sé in uno slancio creativo di apertura all'A/altro; 2) l'effusione del Tutto-amore che colma l'anima; 3) il ritrovarsi della personalità del singolo in un «centro superiore al posto del proprio ed invece di essere ec-centrica ed egoista, diventa con-centrica al Tutto»[34]. Il con-centrismo dell'amore diventa espressione di quell'alterità che fa breccia nell'individualità raccordandola sinfonicamente all'insieme, senza che questa la dissolva ma al contrario la faccia maturare nella sua pienezza.

La lettura di questo versante antropologico fa emergere come lo Spirito Santo giochi dinamicamente un ruolo simmetrizzante - pur essendo il Terzo asimmetrico, posto su un piano *altro* e simultaneamente prossimo - nella sproporzione aperta tra l'umano e il divino che trova in Cristo il suo fulcro. Questo ci aiuta a comprendere come il rapporto tra la Sofia divina e la sofia creata si situi e come possa essere coerentemente tematizzato nell'orizzonte dell'amore trinitario che si esprime nel movimento del *Darsi*, il cui vertice rivelativo e performativo è, ancora una volta, l'evento pasquale[35].

---

31 - *Ibidem*.

32 - *Ibidem*.

33 - *Ibidem,* p. 494.

34 - *Ibidem,* p. 450.

35 - In questa prospettiva afferma Graziano Lingua: «la Sofia non è una persona ma lo sfondo su cui ogni persona della Trinità trova la sua identificazione ipostatica, lo spazio vitale comune a Dio e all'uomo» (G. Lingua, *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofiologia di Sergej N. Bulgakov*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, p. 195).

Così l'essere umano è collocato nel frammezzo tra due poli dell'amore: l'amore-*eros* e l'amore-*agape*, in un gioco di relazionalità che lo apre all'A/altro. L'amore-*eros,* di cui Platone intuisce la dinamica, è esteriorità ed e-gressione, ispirazione al superamento di sé; l'amore-*agape* che si autorivela all'essere umano è santità ospitale nella quale si rende possibile l'incontro tra l'interiorità dei molti nell'interiorità di Cristo.

5. In conclusione

L'intersoggettività umana viene compresa da Bulgakov a partire dalle coordinate ontologiche emergenti alla luce della Rivelazione trinitaria. Da un lato la prospettiva kenotica è l'intima ritmica che *dalla* vita intra-divina struttura dinamicamente ed asimmetricamente il divenire dell'essere creato. Dall'altro la prospettiva sofiologica – correlata ad essa – intende esprimere il movimento esterno emergente a partire dalla ritmica trinitaria. Come sottolinea Graziano Lingua «certamente la Sofia è simbolo di una visione organica ed unitaria del mondo, dove l'uomo e la sua libertà creativa sono tutt'uno con le forze cosmiche, ma in Bulgakov, contrariamente a Soloviev, essa non ha un impianto fusionale e panteistico»[36]. La Sofia divina e la sofia creaturale sono infatti ben distinte in Bulgakov e comprese a partire dal fulcro della teantropia dell'Incarnazione secondo una relazione di trascendenza-immanenza antinomica e intersecante. L'essere-in-tensione del mondo creato e del divino si struttura come un essere-in-cammino da parte del primo verso la partecipazione piena alla vita trinitaria, secondo libertà. In tal senso John Milbank ha evidenziato come la sofiologia[37] è una visione metafisica in cui l'empirico e il sovraempirico sono livelli ontologici da tenere presenti nella loro reciproca differenza e simultanea co-implicazione. In essi non si dà tanto una sintesi dialettica, bensì una costante interazione dinamica sorgiva che trova il suo baricentro nell'espressività reciprocante dell'amore trinitario. In tale prospettiva si può intenderla come una metassologia[38]. Il *terzo* non sarebbe un mero terzo termine che risolve gli opposti, ma il punto di partenza sorgivo del darsi dell'amore trinitario ed al contempo l'approdo destinale - secondo libertà - della dinamica delle relazioni che interpellano dal di dentro il mondo dell'essere umano. Sergej Bulgakov ha posto in rilievo lo Spirito Santo quale amore ipostatico: questo fa cogliere l'antropologia nel suo ri-

36 - Id., *Una salvezza per tutti rispetta la libertà dell'uomo?,* cit., p. 388.

37 - J. Milbank, *Sophiology an Theurgy. The New Theological Horizon*, in *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the World*, a cura di A. Pabst e C. Schneider, Ashgate, Burlington 2009, pp. 45-85.

38 - Cfr. G. Lingua, *Una salvezza per tutti rispetta la libertà dell'uomo?,* cit., pp. 389-390.

svolto pneumatologico come anche nel suo radicamento cristologico, dispiegando così una antropologia trinitaria in cui il farsi persona dell'individuo matura progredientemente, in una costitutiva apertura relazionale che non fagocita le differenze ma le distende nello slancio creativo del dono attinto per grazia nella libertà. Nello Spirito Santo l'essere umano è accompagnato nel suo cammino di maturazione individuale e collettivo, nel *terzo* matura lo spazio fertile dell'intersoggettività, la possibilità della generatività del singolo in rapporto al tutto.

ANTONIO BERGAMO
Prof. invitato di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica Pugliese e Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Lecce
antonio.bergamo84@gmail.com

Sul luogo del "tra". Il contributo di Georg Simmel

di Alessandro Clemenzia

The present article presents the ontological scope of George Simmel's reflections, in the light of a particular "rhythm" that vibes both from below and from within, in a way that captures the tension between diametrical opposites. The dynamism that is unleashed from such "opposition" is not presented as a tertium quid*, or as a synthesis between two elements but rather as a relational tension capable of offering a new space and habitable existence in which to interpret that which is underneath all that is.*

Keywords: Relation - Opposition - Between - Ontology - Society

Introduzione

La "relazione" rappresenta senza ombra di dubbio la grande questione che il contesto sociale e culturale odierno sente l'urgenza di riscoprire per cogliere il senso più profondo della realtà. Seppure la riflessione filosofica e quella teologica, lungo i secoli, abbiano già offerto un rilevante apporto all'approfondimento di questo tema (sul piano del metodo, dei contenuti e del linguaggio), la "relazione", oltre a esigere di essere vissuta per acquisire una *intelligentia* che scaturisca dall'*experientia*[1], chiede a chiunque decida di imbattersi nella ricerca del suo significato di non ridurla a un sistema concettuale precostituito, in quanto ciò rappresenterebbe il tentativo di "fissare" una forma che non può essere relegata dentro una qualsivoglia definizione data *a-priori*. Tali caratteristiche hanno facilitato una certa polisemia del lemma "relazione"; ciò richiede, ogni qualvolta ci si accinga a parlare di essa, di specificare l'orizzonte ontologico all'interno del quale ci si vuole muovere. È necessario tenere presenti anche una serie di altri termini che in qualche modo sono connessi a quanto si vuole approfondire, seppure non possano essere assunti in modo sinonimico, quali reciprocità, unità, comunità, comunione, ma anche dinamismo, ritmo, etc., fino ad arrivare a vocaboli che, nel loro consueto uso linguistico, sono considerati addirittura *contrari* ad essa, come distinzione, tensione, opposizione, polarità.

La riflessione di Georg Simmel, autore conosciuto più in ambito sociologico che filosofico, può offrire alla presente ricerca un contributo di grande rilievo per sondare lo statuto ontologico della relazione come spazio "tra" coloro che entrano in rapporto[2].

La realtà e il pensare

Il primo elemento da sottolineare è il punto di partenza di questa riflessione; ciò non intende fornire semplicemente una mera informazione sul suo inizio, ma è un'operazione capace di offrire una preziosa indicazione di metodo. Il punto di partenza, infatti, vuole essere la realtà, così come essa si presenta e si dà a chi la abita, con quel suo particolare ritmo che la contraddistingue, capace di innervare una plausibile intelligenza della relazione.

---

1 - Sull'articolazione tra *experientia* ed *intelligentia* in ambito teologico, cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 11-13.

2 - Per un approfondimento sistematico e prospettico su questo tema, cfr. M. Marianelli, *Introduzione. Il luogo dell'Entre: una via per ripensare la modernità*, in *«Entre». La filosofia oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020, pp. V-XIII.

Quel processo di proporzione planetaria, denominato *globalizzazione*, che continua incessantemente, in modo più o meno evidente, a caratterizzare il contesto odierno, nonostante l'intento di eliminare ogni "confine"[3] attraverso un'intensificazione delle relazioni intercontinentali, ha prodotto una chiara relativizzazione dell'appartenenza identitaria; è evidente che la "relazione" viene colta qui in riferimento a una forma d'unità che coincide con un'uniformità del tutto alla parte più potente[4]. Ed è proprio di fronte al tentativo di eliminare ogni confine, che riappare in modo sempre più imponente la sfida dell'*altro* e la sfida dell'*unità*[5], che continuano implacabilmente a provocare il pensiero contemporaneo[6].

Il punto di partenza della riflessione, dunque, non vuole essere un astratto concetto di relazione, ma la realtà, colta come spazio umano relazionale. Essa, pur essendo estremamente dinamica, si presenta all'occhio dell'osservatore proprio nella sua "unità". E qui si pone un quesito non eludibile per la presente ricerca: come cogliere il fenomeno che sottostà alla realtà e che fa sì che quest'ultima, pur essendo composta dalla molteplicità, si dia come unità?

Il filosofo Georg Simmel tenta di offrire una risposta a tale quesito, a partire dai fenomeni che caratterizzano la realtà esistenziale di ogni persona. Egli scrive:

> Per la maniera in cui ci è dato intendere i fenomeni della vita avvertiamo in ogni punto della nostra esistenza una pluralità di forze tra loro antagoniste; sentiamo anzi che ciascuna di quelle forze aspira a oltrepassare la propria manifestazione effettiva per esplicarsi *ad infinitum*, salvo trovare un limite in una con-

---

3 - Afferma Pasquale Ferrara: «Dove manca del tutto un orizzonte di inclusione e d'identificazione di una comunità, si ergono muri. Il confine rischia quasi sempre di essere una manifestazione di determinismo culturale, enfatizzazione artificiosa degli aspetti caratterizzanti dell'*in group* rispetto all'*out group*. Il confine si sposta così molto spesso dal campo della geopolitica a quello dell'antropologia politica. I processi di definizione in senso divisivo sono riconducibili alla cosiddetta 'schismogenesi', vale a dire ai percorsi oppositivi che conducono alla lacerazione di un tessuto sociale originariamente percepito come unitario» (P. Ferrara, *Limes. Il confine nell'era postglobale*, in «Sophia» 2011-2, pp. 183-194, qui p. 192).

4 - Non manca chi ha parlato della globalizzazione come di una "occidentalizzazione" del mondo (cfr. S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 2002[2]).

5 - Cfr. P. Coda, *Quale lezione dalla crisi? Una riflessione teologica*, in *La crisi economica appello a una nuova responsabilità*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 67-86.

6 - Scrive Adele Rugini: «Nella nostra Babele globale, che sta assistendo al rapidissimo evolversi dei codici comunicativi, come interpretare il dilemma dell'*altro* e dove cercare tracce di *senso*?» (A. Rugini, *Tra Orienti e Occidenti: pensare l'alterità e il senso del mondo nell'epoca della globalizzazione*, in *«Entre». La filosofia oltre il dualismo metafisico*, a cura di M. Marianelli, Città Nuova, Roma 2020, pp. 97-110, qui p. 98).

> troforza e quindi trasformare quella tendenza all'assoluto in mera tensione statica, in un anelito[7].

In queste parole, tratte dall'inizio della sua opera *Filosofia della moda* (1905), si può cogliere il desiderio dell'autore di rintracciare uno sguardo capace di interpretare la dinamicità del reale, e in particolare quella forza tensionale, di cui la realtà stessa è espressione. Nella quotidianità dell'esistenza umana si può cogliere una costante oscillazione di poli opposti, di forze contrastanti, capace di non contaminare quell'unità a cui l'uomo aspira; anzi, è proprio quell'interazione oppositiva a generare l'unità della realtà. Ognuna di queste forze, spiega Simmel, tende ad affermarsi in modo assoluto e *ad infinitum*, ma trova un limite: la controforza oppositiva, che non oblia la tensione polare, ma evita l'assolutizzazione di un polo rispetto all'altro. Tale condizione esistenziale, prima ancora che nella realtà esteriore, l'uomo la può rintracciare in se stesso, in quella tensione interiore che nulla toglie all'unità della persona e del proprio agire: «Perché l'uomo è per natura un essere dualistico, il che nulla toglie al carattere unitario del suo agire, anzi: la potenza di quell'unità risulta proprio dal concorso di una pluralità di elementi»[8]. Secondo il nostro autore, l'opposizione, non solo non nega l'unità, ma la dinamizza; la tendenza iniziale di ciascun opposto a realizzarsi in forma pura, e cioè assoluta, si trasforma in effettiva possibilità d'unità:

> Solo nella misura in cui ciascuna energia interiore preme oltre il limite della propria estrinsecazione visibile la vita acquista quella ricchezza di possibilità non ancora espresse che integra il carattere frammentario della sua realtà fattuale; solo così le sue manifestazioni lasciano presagire dietro ogni fenomeno sensibile la presenza latente di forze più profonde, tensioni più irrisolte, dissonanze e consonanze di portata più ampia, irriducibili a ogni datità immediata[9].

Ogni opposizione presente nella realtà è epifania di una polarità originaria[10]. Osservando ogni fenomeno sociale, si può cogliere ciò che sottostà ad esso e lo

---

7 - G. Simmel, *Filosofia della moda*, in Id., *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, a cura di B. Carnevali e A. Pinotti, Einaudi, Torino 2020, pp. 199-227, qui p. 199.

8 - *Ibid.*

9 - *Ibid.*

10 - Simmel riporta alcuni di questi poli, quali moto/quiete, produzione/assimilazione, universale/particolare. Tali polarità si manifestano sia all'esterno, sia nell'interiorità della persona. Per un approfondimento su questo tema, cfr. A. Clemenzia, *Tensione polare e lettura del reale. Il contributo di Georg Simmel*, Mimesis, Milano 2021, soprattutto pp. 63-91.

genera costantemente: si tratta delle relazioni[11]. Queste ultime, pur essendo "tra" gli individui, non possono identificarsi con i soggetti in causa, né tantomeno possono essere ridotte a un mero "prodotto" dell'azione dei singoli, in quanto hanno un proprio statuto ontologico:

> Forse però si può ravvisare il limite di un essere sociale in senso vero e proprio laddove l'interazione tra le persone non consiste solo in una situazione o in un agire soggettivo delle stesse, ma porta alla luce una formazione oggettiva che ha una certa indipendenza dalle singole personalità in essa coinvolte[12].

Si può affermare, dunque, che la relazione (e, in senso più ampio e astratto, la società) "emerge" proprio dall'interrelazione dei suoi elementi senza dipendere da questi ultimi, in quanto appunto è eccedente rispetto all'azione reciproca dei singoli. Questa scoperta diventa, per Simmel, l'orizzonte all'interno del quale rileggere tutti i fenomeni sociali, compresi quelli che riguardano la vita quotidiana.

Il "tra" come spazio della relazione

Il recupero della dinamica relazionale all'interno del contesto sociale per interpretare il reale non rappresenta una vera e propria novità: basti pensare ai due approcci tradizionali, contrapposti tra loro, quali la sociologia olistica e la sociologia individualistica[13]. Nella prima, il fenomeno sociale è colto a partire da un ordine di natura superiore al singolo *io*, una realtà che trascende l'individuo e gli permette di determinarsi e di esprimersi. Dunque, dal collettivo al singolo: una tendenza che pone l'accento sul senso "oggettivo" del fenomeno sociale. La sociologia indi-

---

11 - Per Simmel, partire dalla realtà significa partire dalla concretezza delle relazioni, e non dalla società: «Nel caso della conoscenza, quindi, non si può cominciare, poniamo, con il concetto di società, dalla cui determinatezza deriverebbero le relazioni e le interazioni delle componenti: sono invece queste che devono essere accertate, e la società è solo il nome con cui si designa la somma di queste interazioni, un nome che è utilizzabile solo nella misura in cui esse siano state accertate e stabilite» (G. Simmel, *Über sociale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen* [1890]; *La differenziazione sociale*, trad. it. a cura di B. Accarino, Laterza, Bari 1982, p. 19).

12 - *Ibid.*, p. 20.

13 - Vincenzo Cesareo così descrive sinteticamente i due approcci: «Nel primo approccio l'attenzione viene … riservata al sociale nella sua globalità: il gruppo, il sistema, la struttura, la società stessa, vengono concepiti come realtà fondamentali, mentre l'individuo come realtà da questi derivante. Il tutto trascende le parti e influenza in modo massiccio i comportamenti dei singoli, assegnando a ciascuno di essi precisi scopi da conseguire e guidandoli nel loro agire. Il secondo approccio considera invece, come unità fondamentale di riferimento, l'individuo nel quale vanno ricercati i principi esplicativi degli stessi fenomeni sociali: per comprendere questi ultimi occorre cioè procedere da una o più azioni di uno, o più individui, i quali conservano sempre un largo margine di libertà» (V. Cesareo, *Sociologia. Teorie e problemi*, Vita e Pensiero, Milano 2006^2, pp. 5-6).

vidualistica, al contrario, parte dal senso "soggettivo", e in particolare dall'azione del singolo *io* e dalla sua capacità di orientarsi all'interno dello spazio dove egli è inserito.

Simmel apre, tra le due menzionate, una terza via[14] attraverso il concetto fondamentale di reciprocità (*Wechselwirkung*), intesa come modalità relazionale che viene a costituirsi tra gli individui, capace di permanere nella variabilità delle circostanze attraverso un processo di cristallizzazione (*Vergesellschaftung*)[15]. La relazione, in questo senso, è determinante al fine di comprendere la dinamicità della realtà:

> Tutte le mille relazioni che si riflettono da persona a persona, momentanee o durevoli, coscienti o inconsce, superficiali o ricche di effetti, da cui questi esempi sono scelti del tutto a caso, ci legano in modo indissolubile. In ogni attimo questi fili vengono filati, vengono lasciati cadere, ripresi di nuovo, sostituiti da altri, intessuti con altri. Qui risiedono le azioni reciproche […] tra gli atomi della società, che sorreggono tutta la tenacia ed elasticità, tutta la varietà e unitarietà di questa vita così chiara e così enigmatica della società[16].

Queste azioni reciproche, inoltre, generano tra gli individui un'unità, a prescindere dall'intensità della relazione o dai suoi contenuti:

> Né la fame o l'amore, né il lavoro o la religiosità, né la tecnica o le funzioni e i risultati dell'intelligenza costituiscono ancora […] un'associazione: la costituiscono soltanto quando strutturano la coesistenza isolata degli individui uno accanto all'altro in determinate forme di coesistenza con e per l'altro, le quali rientrano sotto il concetto generale dell'azione reciproca[17].

Due, allora, sono le grandi questioni: la prima, come sia possibile l'unità della realtà (o della società); la seconda, in che modo l'individuo possa mantenere la sua

---

14 - Per Simmel, l'oggetto proprio della sociologia è la «descrizione e l'analisi delle forme particolari dell'interazione umana e della loro cristallizzazione in gruppi distinti» (L.A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 259).

15 - «I concetti-chiave della teoria simmelliana sono stanzialmente *Wechselwirkung* e *Vergesellschauftung* ('sociazione'): mentre il primo rappresenta il motore vivo e vitale della relazione sociale, il secondo rimanda alla dimensione 'formale', alla quale queste relazioni pervengono una volta sedimentate e rinsaldate» (D. Ruggieri, *La sociologia relazionale di Georg Simmel. La relazione come forma sociale vitale*, Mimesis, Milano 2016, p. 14). Per un approfondimento su questo tema in chiave sociologica, cfr. Ch. Papilloud, *Georg Simmel. La dimension sociologique de la Wechselwirkung*, in «Revue europeenne des sciences sociales», tome XXXVIII, 2000, n. 119, pp. 103-129; G. Greco, R. Ponziano, *La svolta comunicativa. Simmel e la comunicazione*, in C. Corradi, D. Pacelli, A. Santambrogio (a cura di), *Simmel e la cultura moderna. Interpretare i fenomeni sociali*, vol. 2, Morlacchi Editore, Perugia 2010, p. 316.

16 - G. Simmel, *Sociologia*, Meltemi, Milano 2018, p. 79.

17 - *Ibid.*, p. 65.

individualità all'interno delle differenti relazioni sociali. In esse è necessario tenere conto sia del concetto di "unità", che scaturisce da un'immagine di società formata da singoli individui, sia del concetto di "distinzione", come realtà essenziale per comprendere lo spazio del "tra" gli uomini. Tale approccio intende cogliere la società, non come qualcosa di astratto o come una sintesi unitaria, ma come compresenza di elementi distinti e dinamici che coesistono e si relazionano costantemente tra loro. È da un'analisi di essi che si può ricavare il senso dell'unità. Scrive Simmel:

> Nessuno potrà negare che si verifichi un'interazione delle parti entro ciò che noi chiamiamo società. La società non è un essere completamente conchiuso in sé, un'unità assoluta, non più di quanto lo sia l'individuo umano. Rispetto alle interazioni reali delle parti essa è solo secondaria, solo un risultato, tanto dal punto di vista materiale che da quello della nostra riflessione […]: non c'è un'unità della società dal cui carattere unitario deriverebbero qualità, relazioni, trasformazioni delle parti, ma è dato trovare relazioni ed attività di elementi, e solo su questo fondamento è possibile esprimere l'unità[18].

L'azione reciproca, secondo Simmel, genera una risemantizzazione dello spazio interpersonale, vale a dire del "tra":

> Quando un certo numero di persone abita isolatamente l'una accanto all'altra entro determinati confini spaziali, ognuna riempie appunto, con la propria sostanza e la propria attività, il posto che le è immediatamente proprio, e tra questo e il posto della persona più vicina vi è uno spazio non riempito, in pratica un nulla. Nel momento in cui queste due persone entrano in azione reciproca, lo spazio tra di esse appare riempito e animato. Naturalmente, ciò dipende soltanto dal duplice senso del "tra", secondo cui una relazione tra due elementi, la quale è pur sempre soltanto un movimento o una modificazione che ha luogo in maniera immanente nell'uno e nell'altro, si svolge tra di essi, nel senso dell'inserimento spaziale. […] Il "tra" come reciprocità meramente funzionale, i cui contenuti rimangono in ognuno dei suoi portatori personali, si realizza qui anche come pretesa sullo spazio esistente tra questi, si svolge realmente sempre tra le due posizioni spaziali, in entrambe le quali ciascuno ha il suo posto designato, e riempito soltanto da lui[19].

Simmel recupera questa interpretazione del "tra", come spazio che dal nulla diviene qualcosa attraverso l'azione reciproca, dal filosofo Kant, il quale «definisce

---

18 - G. Simmel, *La differenziazione sociale*, cit., p. 18.

19 - G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), *Sociologia*, tr. it. a cura di G. Giordano, Meltemi, Milano 2018, pp. 747-748.

lo spazio come 'la possibilità dell'essere insieme'»[20]. Questo nuovo approccio si presenta come un tentativo ben riuscito di aprire una strada nuova, che tenga conto sia dell'olismo sia dell'individualismo, nella consapevolezza che ciascuno dei due, preso in assenza dell'altro, porterebbe a un'interpretazione non plausibile[21]. L'attenzione rivolta alla reciprocità come relazionalità sociale pone al centro della riflessione non l'azione del singolo o un fatto collettivo, ma ciò che è "tra" gli uomini[22].

La riflessione di Simmel ha così introdotto un terzo paradigma, che ha conosciuto nei decenni successivi una più organica sistematizzazione. Rispetto ai due metodi sociologici tradizionali, il primo, individualistico, che fa derivare la natura del *noi* dai singoli *io*, e il secondo, olistico, che parte dal *noi* per affermare la peculiarità dei singoli *io*, questo terzo paradigma si sofferma soprattutto sulla relazione, su ciò che esiste "tra" gli individui. Pur trattandosi di una relazionalità costituita dai soggetti che interagiscono, la sua natura chiede di essere compresa come una realtà a sé stante, dalla quale i singoli che la compongono sono a loro volta determinati.

In questo senso il "tra" si pone come alternativa ai due tradizionali metodi sociologici, in quanto non ha né il *noi* né il singolo *io* come punto di partenza, ma la relazione stessa.

La realtà, dunque, è determinata da un pluralismo di forze contrapposte che generano costantemente nuove forme relazionali, che a loro volta vanno a modificare gli individui coinvolti in essa: ed è proprio questo dinamismo a richiedere la

---

20 - *Ibid.*, p. 748.

21 - Scrive a tale proposito il sociologo italiano Pierpaolo Donati: «La separazione fra le due tradizioni sociologiche (olistiche e molecolari) non può essere colmata con un ponte che mantenga gli errori dell'una e dell'altra […], ma con un nuovo approccio che sia capace di distinguere le due polarità, mantenendo l'unità dell'oggetto di studio (il fenomeno sociale reale), l'unità del metodo (comprendente ed esplicativo in senso causale) e quindi l'unità articolata del rapporto: molecola (azione sociale)/totalità (sistema complesso)» (P. Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano 2002[6], p. 123).

22 - Scrive ancora Donati: «La *realtà immateriale (che sta nello spazio tempo) dell'inter-umano*, ossia che sta *fra* i soggetti agenti, e che – come tale – "costituisce" il loro orientarsi e agire *reciproco* per distinzione da ciò che sta nei singoli attori – individuali o collettivi – considerati come poli o termini della relazione. Questa "realtà fra", fatta insieme di elementi "oggettivi" e "soggettivi", è la sfera in cui vengono definite sia la distanza sia la integrazione degli individui rispetto alla società: dipende da essa se, e in che forma, misura e qualità l'individuo può distaccarsi o coinvolgersi rispetto agli altri soggetti più o meno prossimi, alle istituzioni e in generale rispetto alle dinamiche della vita sociale» (P. Donati, *La società è relazione*, in Id. (a cura di), *Lezioni di sociologia. Le categorie fondamentali per la comprensione della società*, Cedam, Padova 1998, pp. 6-7). Per un approfondimento dell'impostazione di Donati all'interno della riflessione ontologica sul "tra", cfr. U. Conti, *Tra mimesis e riflessività relazionale. René Girard e Pierpaolo Donati per pensare il bene comune*, in *«Entre». La filosofia oltre il dualismo metafisico*, a cura di M. Marianelli, Città Nuova, Roma 2020, pp. 147-163.

formulazione di una teoria in grado di affrontare la continua oscillazione presente nella realtà, una nuova *grammatica della distinzione*. La relazione, infatti, più che condizione di possibilità del singolo (visione olistica della società), va compresa insieme alla sostanza come principio originario dell'essere.

La dimensione performativa della relazione e il suo statuto ontologico

Il "tra" è una realtà che va colta anzitutto non come oggetto statico, ma in modo dinamico, nel suo attuarsi[23]; non si tratta, dunque, dell'attuazione di qualcosa precedentemente stabilito, ma è un'esperienza attraversata sempre dalla condizione di "possibilità"[24]; non soltanto nel senso che ciò che si fa potrebbe anche non essere fatto, ma soprattutto in riferimento alla stessa relazione, la quale ha una sua costitutiva possibilità, intesa come capacità di aprire costantemente nuovi scenari[25]. La possibilità sta nel fatto che si tratta di un agire capace di generare sempre ulteriori collegamenti interpersonali. E qui emerge un altro elemento essenziale della relazione, cioè il suo carattere performativamente generativo, in quanto è una dinamica in continua espansione: la relazione, dunque, è sempre in atto; si "fa" nel suo relazionarsi (dove questo "fare" è indice della sua performatività, in quanto capace di realizzare qualcosa di nuovo).

Alla luce di una tale comprensione di relazionalità, è possibile reinterpretare la portata ontologica, sia del singolo individuo, sia della comunità (come attuazione di specifiche forme di interazione). Tale interazione, infatti, determina simultaneamente sia l'*io* che il *noi*, in quanto è quell'azione capace non solo di salvaguardare le differenze, ma soprattutto di divenire luogo in cui ciascuno (rimanendo sempre

23 - Adriano Fabris ha approfondito questo tema, soffermandosi in particolare sul fatto che la relazione consista proprio nell'azione del relazionarsi, tanto da rilevare come uno dei significati del verbo "agire" sia proprio il "farsi di relazioni": «L'uso del verbo "fare" in questa forma – che è insieme impersonale e riflessiva – indica che l'attività non è solamente inaugurata da un "soggetto", che ha su di essa un effettivo controllo, ma si svolge nel contempo prima e attraverso le manifestazioni di questo soggetto stesso. Affinché vi sia un agire, in altre parole, non ci dev'essere per forza qualcuno che prende l'iniziativa. Accade anche questo, certo, ma all'interno di una dimensione più ampia: la dimensione relazionale. La stessa relazione, in quanto relazionarsi, agisce» (cfr. A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016, p. 126).

24 - *Ibid.*, p. 162.

25 - L'agire, dunque, è simultaneamente reale (in quanto è un'azione) e possibile (in quanto non è predeterminata); tale co-incidenza è descritta da Fabris come una relazione virtuale: «Si tratta di relazioni ben reali, efficaci, produttive di effetti determinati, ma nelle quali ciò che viene prodotto, anzitutto e soprattutto, è una reiterata possibilità: possibilità di nuove relazioni che sono altrettanto reali, efficaci, magari produttive e generatrici di effetti» (*ibid.*, p. 165).

differente dall'altro) può realizzare se stesso. L'alterità è fondamentale da questo punto di vista, in quanto la relazione, che determina l'identità individuale, è sempre un relazionarsi all'altro.

La relazione, dunque, non è un prolungamento della coscienza soggettiva o un semplice dato di fatto che va a plasmare l'identità dei singoli individui[26]: è un "tra" che congiunge l'individuo e la società, e che ha una sua propria consistenza; da un lato, essa è il frutto dell'azione dei singoli, dall'altro, è l'evento che li raccoglie e che si evolve in qualche modo a prescindere dalle loro intenzioni e dalle loro operazioni. Tale realtà ha, dunque, un suo statuto ontologico, tale da con-formare e in-formare anche i singoli individui; essa si presenta come legame e distinzione, non come unione fusionale (che oblia la diversità) o come un'estensione dell'individuo. Proprio qui sta la ragione per cui tale paradigma può essere in grado di rispondere alla sfida del pluralismo, in quanto è capace di offrire «una nuova semantica delle differenze/diversità»[27].

La relazione acquista una sua più peculiare dinamicità quando subentra, oltre all'*io* e al *tu*, un terzo; quest'ultimo, secondo Simmel, gioca un ruolo essenziale, tanto da inverare un «arricchimento sociologico formale»[28]. Più che per la sua individualità o personificazione, il terzo viene colto per gli effetti che produce all'interno del dinamismo relazionale; nei rapporti a tre, infatti, spiega Simmel:

> ogni singolo elemento agisce come istanza intermedia tra gli altri due e ne rivela la duplice funzione: tanto di unire quanto di dividere. Dove tre elementi *A*, *B*, *C* costituiscono una comunità, alla relazione immediata che sussiste per esempio tra *A* e *B* si aggiunge quella mediata che essi acquistano per il loro comune rapporto con *C*[29].

Nella relazione duale il "tra" ha la funzione di unire e di distinguere i due; se, invece, è lo spazio relazionale che si invera in presenza di un terzo, allora quest'ultimo non esaurisce l'inesauribile spazio del "tra" ma, attraverso il riconoscimento dell'*io* e del *tu*, diventa il punto di convergenza dei due, «che rivol-

---

26 - Riprendendo le parole del sociologo Donati, «c'è qualcosa che sta 'nel mezzo' fra le virtù dei singoli individui a cui si deve prestare una nuova attenzione» (P. Donati, *L'enigma della relazione e la matrice teologica della società*, in *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, EduSC, Roma 2016, pp. 23-72, qui p. 28).

27 - *Ibid.*, p. 52.

28 - G. Simmel, *Sociologia*, p. 160.

29 - *Ibid.*

ge a ciascuno un lato diverso e tuttavia li riassume nell'unità della sua personalità»[30].

Per esprimere la dinamicità presente nella relazione, Simmel approfondisce la fecondità che caratterizza quel complesso di legami che costituiscono la società, basandosi in particolare sullo schema del dare e del contraccambiare. Nella logica dello scambio, fortemente presente nelle interazioni sociali, la parola-chiave è soprattutto "obbligo". Per garantire un retto funzionamento di questa dinamica, scrive il nostro autore, «il sistema sociale impone il dare ed il restituire di prestazioni e controprestazioni e si prende cura di questa reciprocità d'azione, senza la quale non ci sarebbe più né equilibrio né coesione sociale»[31]. La reciprocità, in questo senso, consiste nell'obbligo della restituzione, e la forma giuridica si pone l'obiettivo di salvaguardarne la riuscita. Lì dove la legge non interviene, è sostituita da un altro elemento, altrettanto efficace: la *gratitudine*. Essa è capace di intessere legami di reciprocità, sempre intesa come «bilanciamento del dare e del ricevere tra gli uomini»[32]. Simmel si sofferma su questa particolare dinamica di scambio:

> Nell'atto in cui l'uno dà una cosa e l'altro ne restituisce un'altra che ha lo stesso valore, il carattere psichico del rapporto tra gli uomini si è trasferito negli oggetti, e questa materializzazione del rapporto, il suo crescere dentro le cose che vanno dall'uno all'altro, si realizza in modo tale che, nell'economia ben sviluppata, quella reciprocità personale scompare completamente e le merci ottengono una vita propria, i rapporti e le regolazioni tra i valori hanno luogo per così dire automaticamente, in base al mero calcolo, e gli uomini compaiono solo più come esecutori delle tendenze agli spostamenti ed alle compensazioni riposte nelle merci stesse[33].

Nello scambio di realtà che hanno il medesimo valore, il rapporto determinato dall'interiorità dei singoli si trasferisce negli oggetti scambiati, e, attraverso di essi, va in qualche modo a materializzarsi: le dinamiche interpersonali vengono così sostituite dalle merci. E proprio qui subentra la *gratitudine*: «Essa è il residuo soggettivo dell'atto del ricevere o anche del dare»[34], vale a dire è quella realtà che

---

30 - *Ibid.*, p. 161. Gli effetti prodotti dal terzo sul rapporto a due è molto più invasivo rispetto al ruolo del quarto o del quinto; mentre, infatti, il terzo opera una vera e propria mutazione del legame duale, «l'ulteriore estensione a quattro o più elementi non modifica ulteriormente in misura corrispondente l'essenza dell'unione» (*ibid.*, p. 164).

31 - G. Simmel, *La gratitudine. Un tentativo sociologico* (1907), in *Sull'intimità*, a cura V. Cotesta, Armando editore, Roma 1996, pp. 91-103.

32 - *Ibid.*, p. 92.

33 - *Ibid.*

34 - *Ibid.*, p. 93.

continua a esistere anche quando l'atto del dare e quello del ricevere raggiungono il loro compimento e sono ormai conclusi. Nello scambio c'è sia una esteriorizzazione della reciprocità, attraverso una sua materializzazione nelle "cose", sia una interiorizzazione, che invece dà vita alla gratitudine come fenomeno che si estende oltre il momento originario del rapporto. Scrive Simmel: «La gratitudine è precisamente un tale continuare ad esistere, un ideale sopravvivere a se stesso di un rapporto anche quando esso sia stato interrotto da tempo e l'atto del dare e del ricevere sia già da tempo concluso»[35].

La gratitudine, dunque, è sì una dinamica interiore, ma ricopre anche un'importanza decisiva non solo per le azioni individuali interpersonali, ma anche per generare relazioni capaci di differente intensità e dunque di più lunga durata; afferma Simmel: «Se con un colpo venissero annullate tutte le reazioni di gratitudine verso azioni precedenti che persistono nell'anima, la società, per lo meno così come noi la conosciamo, si sfalderebbe»[36]. Il contenuto della gratitudine è capace di aprire nuovi scenari relazionali. In questo contesto Simmel introduce la dinamica del dono, radicalmente differente dalla logica dello scambio, in quanto mette in atto rapporti asimmetrici tra le persone: «Un dono ricevuto, in conseguenza di una determinata situazione psicologica, si può replicare solo con un altro tipo di dono. […] Probabilmente non esiste alcuno scambio nel quale i movimenti reciproci, il dare ed il prendere si mantengono nello stesso identico ambito»[37].

La relazione reciproca, dunque, prescinde anche dall'oggetto che lega tra loro le persone; per questo tale dinamica, più che lo scambio, ricorda il concetto di "compra-vendita", vale a dire l'avere a che fare con "cose" eterogenee, ma che sono comparabili dal comune valore individuale presente in ogni cosa. Tale eterogeneità si esprime anche nella gratitudine, dove si risponde al dono con una moneta differente: in questa dinamica interiore, il donatore e il donatario, oltre all'oggetto, mettono in gioco «la totalità della soggettività»[38].

Simmel compie ancora un passaggio decisivo: la gratitudine, oltre all'asimmetria della relazione, scaturisce dalla consapevolezza da parte del donatario che il dono ricevuto non possa in alcun modo essere realmente ricambiato attraverso un semplice atto di restituzione:

> Ci troviamo infatti in presenza di qualcosa che nell'anima di chi ha ricevuto crea nei confronti dell'altro come una disposizione permanente, qualcosa che

35 - *Ibid.*

36 - *Ibid.*, p. 94.

37 - *Ibid.*, p. 95.

38 - *Ibid.*, p. 98.

> porta a consapevolezza l'idea dell'interiore infinitezza di una relazione, la quale non può essere completamente esaurita o realizzata per mezzo di alcuna attività finita[39].

La reciprocità, in questo modo, non può essere racchiusa all'interno della risposta (il contro-dono) che viene offerta al dono ricevuto; tale consapevolezza del donatario scaturisce non da un'impossibilità nel compiere l'atto di ricambiare, ma nel riconoscere la superiorità dell'assoluta gratuità del gesto di colui che ha agito per primo: «Nell'atto iniziale c'è una *volontarietà* che non è più presente nella risposta»[40]. In quel movimento originario «è riposta una bellezza, una dedizione spontanea, un aprirsi e un fiorire per l'altro […], che non possono venire compensati da nessun dono»[41]. Questo è l'atteggiamento interiore di chi riceve il dono di fronte alla libertà originaria (ossia la gratuità) del donatore; ed è proprio questa consapevolezza di non "poter" rispondere che genera in colui che riceve il dono un "residuo" interiore, come «condizione di obbligazione irreversibile»[42].

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore stabile straordinario di Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e professore invitato presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
alessandro.clemenzia@gmail.com

39 - *Ibid.*, pp. 98-99.
40 - *Ibid.*, p. 99.
41 - *Ibid.*, p. 100.
42 - *Ibid.*

El amor y su contrario

di Reynner Franco

This paper aims to show that the problematic Simmelian characterization of love as a configurative category – not founded– of the existing seems to offer arguments to develop a philosophical analysis of love as a way of being conscious based on a creative representational form with relative and recognizable epistemic values in the regulative function of unconditionality and in its distinction of spontaneous indifference.

Keywords: Love - Configurative Category - Representation - Unconditionality - Indifference

Probablemente el título de esta contribución sugiera un comienzo de fábula dialéctica, similar a lo que ocurre en el Monólogo del bien. El marcado sentido dialéctico que suele intuirse tras el amor como tema parece que contribuye a ello. Pero para que el planteamiento que espero sugerir aquí resulte tan bien articulado como el relato de Monterroso tendríamos que saber –y no es el caso– cuál es el auténtico contrario del amor, o incluso, si realmente tiene contrario. Hay varios candidatos en la literatura filosófica: el no-amor, el odio, el desprecio, el desamor y el descuido, entre otros.

Sin duda la tematización del amor es problemática, especialmente por su carácter de sentimiento o emoción escurridiza ante las formas de racionalidad humana que hemos establecido a partir de las dimensiones subjetiva (autorreferencial) y objetiva (o pretensión de acertar en nuestras experiencias del mundo y de –o respecto a– otras personas) de nuestros estados conscientes. De hecho, en nuestros días llega a causar sorpresa la afirmación de que *el amor es un estado consciente*, o un modo de ser consciente. Si esta afirmación es cierta, la temida racionalidad implícita en todo ser consciente no tendría por qué contraponerse a los actos, sensaciones y expresiones a través de los cuales se hace manifiesto el sentimiento de amor. Al respecto puede resultar esclarecedor el enfoque posdialéctico y prefenomenológico (después de Hegel y antes de Husserl) que le dio forma a algunas variantes del vitalismo. Entre los pensadores que exploran esta concepción, Bergson y Simmel han aportado intuiciones relevantes (filosóficas y psicológicas) sobre una suerte de equivalencia entre lo racional y lo irracional de emociones como el amor, el odio o el deseo. Bergson, por ejemplo, describe estas últimas como agudas o violentas en tanto susceptibles de ser eventualmente asociadas a la superficie fisiológica o "tensión muscular" que acompaña su expresión –lo que nos produce la ilusión, según Bergson, de su supuesta magnitud intensiva–, frente a las profundas y reflexivas: esperanza, alegría, tristeza o sentimientos estéticos[1].

1. Un categoría no fundada

Pero ¿en qué consiste inicialmente esta situación de "racionalidad irracional" implícita en el concepto de amor? Para intentar responder a ello quisiera recuperar

1 - Se inspira en la descripción fisiológica del amor que propone Darwin para sugerir que el incremento de la violencia del amor y el odio consiste realmente en su proyección hacia afuera, hacia la superficie, cuando se produce una sustitución de los elementos internos por sensaciones periféricas. En todo caso, esto no anularía que la intensidad de los sentimientos (tanto superficiales como profundos, violentos o reflexivos) consista realmente en la multiplicidad de estados simples que distinguimos siempre de modo confuso o progresivo, nunca yuxtapuestos (cfr. H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. J.M. Palacios, Salamanca: Sígueme, 1999, 33-34).

aquí la tesis con la que comienza el fragmento póstumo de Simmel "Sobre el amor" (1921/1922)[2]. Un presunto paso en falso de Schopenhauer en su intento de explicar la exigencia de egoísmo vinculado a la voluntad de vivir sirve de contexto para la propuesta crítica de Simmel. La ambivalencia tanto del egoísmo como del altruismo hace imposible, por una parte, delimitar el alcance de la voluntad en las acciones que queremos designar como vinculadas o motivadas por el amor. La razón es que la voluntad "objetiva" (realizadora o configuradora de situaciones o estados de cosas) no siempre puede ser relacionada estrechamente con las consecuencias para un "yo" o un "tú", de hecho, podría entenderse incluso como ajena o más allá –en palabras de Simmel– de la conciliación o antagonismo del dualismo yo-tú[3]. Tampoco parece una solución acudir a las explicaciones naturalizadas –o "por debajo", como prefiere decir Simmel– de dicho dualismo, como el impulso de lograr fines orientados a la autoconservación, pues los resultados pueden ir en todas las direcciones: autodestrucción, el bien no pretendido de otros o un desenlace completamente sin sentido. Algo parecido sucede con la reducción a altruismo de la acción motivada por amor. La búsqueda del beneficio del otro tampoco parece ofrecer la forma básica de este sentimiento, donde el ser-para-sí (*das Fürsichsein*) tanto del yo como del tú se impone sin necesidad de fenómenos intermedios ("puentes" que unen y separan a la vez)[4].

Esta vía plantea las mismas dificultades que identificar los actos motivados por amor con una síntesis de numerosos factores, ninguno de los cuales resulta vinculable con la causa del sentimiento o "protofenómeno" que se experimenta. La forma general la encuentra Simmel en la relación básica que conformamos progresivamente entre el alma (vida anímica) y el mundo, solo que en el caso del amor su surgimiento procede de "profundidades vitales completamente irracionales"[5], está disociada de cualquier tipo de motivos (prácticos, teóricos, juicios de valor, etc.). Pero esto no impide que puedan reconocerse aspectos epistémicamente relevantes en su surgimiento y desarrollo que lo muestren como una competencia del sujeto para generar un objeto de representación completamente diferenciado de otros, situándolo en un orden categorial análogo al de otros sistemas de creencia con criterios de preferibilidad epistemológica ampliamente estudiados y determinados desde distintas tradiciones filosóficas: "mediante esta incomparabilidad

2 - G. Simmel, *Über die Liebe (Fragment),* en *Postume Veröffentlichungen. Ungedrucktes. Schulpädagogik,* T. Karlsruhen y O. Rammstedt (eds.), *Gesamtasugabe,* 20 (en adelante GSG 20, seguido del número de página), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, pp. 116-175.

3 - Cfr. GSG 20, 116-117.

4 - Cfr. GSG 20, 117-118.

5 - Cfr. GSG 20, 122.

trascendental el objeto amado se sitúa en un orden paralelo formal respecto al objeto conocido, creído, juzgado"[6].

En esto encuentra Simmel motivos para tratar el amor como un modo originario de configurar lo existente, un hecho que habitualmente es escamoteado por factores anímicos o teóricos: "Que el amor pertenece a las grandes categorías configuradoras (*Gestaltkategorien*) de lo existente, es igualmente velado tanto por ciertas cualidades fácticas espirituales como por ciertos modos teoréticos de representación"[7]. Pero sería una "categoría" peculiar ya que, a su vez, demanda conformación, es decir, no configura o determina la existencia desde formas a priori deducibles, sino desde la modulación de una impresión inicial global no analizable, o conocible solo de modo fragmentario, cuya forma representacional ("forma configuradora") paradójicamente también se encuentra en conformación –junto con su objeto–, en torno a la producción constante de una forma-objeto total[8]. Creo que esto logra mostrar los principales motivos por los que puede resultar problemática y aceptable a la vez la caracterización del amor como categoría configuradora no fundada.

2. Conocimiento previo y representación

Lo que precede al amor sería por tanto un tipo de conocimiento previo de una "imagen verdadera", en tanto se presume como "no moldeada, dislocada, reteñida o falseada" –así Simmel– aún por el afecto amoroso, especialmente por el factor erótico[9]. Pero esto solo podría entenderse en sentido teórico, es decir, concediendo

6 - GSG 20, 122.

7 - GSG 20, 123.

8 - Al respecto resulta ilustradora la aplicación de J. Raab del concepto simmeliano de amor como "categoría configuradora" a las modulaciones que se producen en los enlaces basados en el amor romántico, el cual se entiende como el auténtico motivo de la elección de pareja de la alianza duradera o del fundamento inamovible del matrimonio. Aún concebido como el más fuerte sentimiento de atracción incondicional y de la unidad profunda de alguien con otro, el amor romántico no afecta a los singulares de modo completamente decidido en su autopercepción. En este caso el amor parte de unas representaciones y expectativas acerca de una configuración (*Ausgestaltung*) común del presente y el futuro, razón por la cual modifica la experiencia del mundo vital su conducta de vida. Por eso Simmel contaría, según Raab, al amor entre "las grandes categorías configuradas de la existencia". Una categoría que demanda diseño o configuración. Es decir, una producción constante de exteriorizaciones que procuran darle forma y contenido, por ejemplo, a la idea del "día más feliz de mi vida", como ocurre en el resultado que buscan y obtienen - desde un punto de vista audiovisual - las videograbaciones de las bodas. Cfr. Raab, J. (2017): *Visuellen Wissenssoziologie. Theoretische Konzeption und materiale Analysen*, Köln: Herbert von Halem Verlag, [apartado 8.1 (Liebe, Hochzeit und Videotapes)], p. 210s.

9 - Cfr., GSG 20, 123.

que el hecho de que la persona amada preexista al afecto amoroso conlleva el presupuesto de que hay una imagen verdadera, una que de algún modo conozco para poder dirigirme hacia ella como a alguien amado. Cuando esto sucede inevitablemente se modifica la imagen existente en su "determinabilidad cualitativa" (*qualitative Bestimmtheit*), pero esto pasa, en palabras de Simmel, "sin que sea abandonado su nivel teórico y sin que sea producida una nueva figura categorial"[10].

Si cabe ilustrar este planteamiento podríamos pensar en un abeto que elegimos porque nos gustó por sí mismo y en su totalidad. Es el árbol que contemplamos, que admiramos por lo que es, pero inmediatamente empezamos a vislumbrar su inmenso potencial, posteriormente lo adornamos, cada vez más y más hasta sobrecargarlo… (incluso hasta no reconocerlo). Justamente esta sobrecarga de significación de la imagen intelectual es la que nos conduce a un juego de reconocimiento, un juego que podría llegar a ser una lucha si aquello que configuramos de ese modo no es un árbol sino otro ser humano. En el caso de las configuraciones a partir del amor el clamor de reconocimiento solo puede surgir por sobrecarga, pues si surge por deficiencia entonces la necesidad de reconocimiento se debería más bien a lo que podríamos entender como lo contrario del amor (primera aproximación que encuentro vinculable al ensayo de Simmel).

Un presupuesto onto-vitalista relevante para describir el conocimiento previo de esa "imagen verdadera" de lo amado, antes de ser amado, puede ser la caracterización del "Tú" como protofenómeno. En otro lugar he propuesto interpretar que la "interacción incondicionada" (o relativa), la cual se encuentra en la base de toda relación epistémológico-intersubjetiva, no es posible a través de procesos alguno de "identidad", "asimilación" o "transmisión", los cuales resultan superficiales, además de indemostrables, al recaer ineludiblemente en una concepción atomista que requiere presuponer una "identidad esencial" o aspira lograr un conocimiento de las cosas "tal como son realmente"[11]. Tampoco es posible plantear esta interacción desde una "diferencia" absoluta. Simmel emplea la noción "categoría" del "Tú" como equivalente a la comprensión o conocimiento originario: "El Tú y el comprender son precisamente lo mismo, por así decirlo, expresado una vez como sustancia y otra como función; son un protofenómeno del espíritu humano, como el ver y el oír, el pensar y el sentir, o como la objetividad en general, como espacio y tiempo, como el Yo"[12]. El ámbito ontológico en el que se sitúan estos

10 - GSG 20, 123.

11 - Cfr. GSG 16, 155. Trato con más detemimiento esta interpretación en R. Franco, (2015) "Identidade e diferença, expressões superficiais: sobre o "Uso da Intuição" como fundamento da compreensão em Simmel", en D. Ferrer, - L. Utteich (eds.), *A Filosofia Transcendental e a sua crítica*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra 2015, pp. 193-211.

12 - GSG 16, 162.

protofenómenos, o la relación de referenciadidad en la que se encuentran al ser todos fuente del actuar comprendedor –o actitud epistemológicamente orientada hacia la totalidad del escenario articulador de los fenómenos–, solo permite extraer una impresión global. En palabras de Simmel: "más bien percibimos todo el hombre y la corporeidad aislada en una abstracción adicional a partir de ello, al igual que en el que percibe no ve el ojo anatómicamente aislado, sino que ve *todo el hombre*, cuya vida global sólo está presente como si estuviera canalizada a través del órgano sensorial particular"[13]. Una percepción inicial de una "vida global" que no admite análisis ulterior –como hemos anticipado arriba–, a no ser que continuemos la investigación a partir de la canalización de dicha totalidad a través de los sentidos, por lo que el conocimiento derivado estaría necesariamente determinado por la fragmentación. Este tipo de conocimiento originario sería como la pauta inicial para seguir un ritmo vital, el cual puede continuar con una relación de trato en dos direcciones generales: a) epistemológicamente diferenciada en sentido analítico y descriptivo, o b) epistémico-afectiva. En el primer caso será necesario, para su avance, una mediación teórica con el carácter originario de los protofenómenos; en el segundo no requiere tal mediación y su despliegue puede desarrollar una nueva configuración de la imagen originaria, como sucede con la categoría simmeliana del amor.

2.1 La imagen del ser amado: a priori a posteriori, y viceversa

Aunque las consideraciones que expondré a continuación se centrarán en el amor intersubjetivo, creo que es posible extender buena parte de sus implicaciones y descripciones a cualquier acto que implique este sentimiento, sea hacia un objeto, una actividad, un lugar, una divinidad o hacia una persona. Sin duda con matices para cada caso, que no podré desarrollar en este trabajo, pero con una raíz común que espero poder mostrar.

En el orden temporal (y sentido ontológico) la persona amada ya estaba ahí antes de ser amada y permanece tal cual, como cognoscible sin ser modificada, aunque esto termina por ser irrelevante una vez que la persona es amada. En el sentido epistémico-emocional (intelectual, según Simmel) la persona amada como tal "es una imagen originaria y unitaria que previamente no existía"[14]. Esto se debe a que la acción del sujeto que ama consiste en la generación de una nueva categoría: "ha nacido creativamente en el sujeto una categoría fundamental completa-

13 - GSG 16, 158.

14 - GSG 20, 124.

mente nueva"[15], lo que permite captar la fuente común de legitimación entre la justificación del amor hacia otro y la justificación de una representación mental vinculante, basada fundamentalmente en la *categorización de lo representado o amado* por *apropiación intelectivo-creativa* del sujeto que representa o ama. En palabras de Simmel: "Con el mismo derecho con que el otro es «mi representación», justamente con ese mismo [derecho] es «mi amor»"[16]. El fundamento del supuesto derecho al que se refiere esta formulación es, paradójicamente, la ausencia de fundamento, es decir, algo gratuito, sin motivo reconocible, no fundado.

En principio este sentido representacional *infundado* se cumpliría en todos los tipos de amor. Para mostrar esto Simmel propone una lectura en estos términos no solo para el caso del amor erótico sino también en el místico-religioso, concretamente en la proclama del Maestro Eckhart: "no debemos amar a Dios a causa de esta o aquella cualidad u ocasión específica, sino exclusivamente porque él es Él. Inequívocamente esto pone de manifiesto al amor como una categoría primaria infundada"[17]. El carácter creativo del amor sería uno de sus sellos de identidad: genera un objeto previamente no existente y lo determina en la existencia total o ultimada de su ser. Lo mismo sucede con el sujeto que ama:

> como yo mismo, en tanto amante, *soy* otro que antes de amar –pues no ama esta o aquella de mis «partes» o energías, sino el ser humano en su totalidad– […], así también el amado es, como tal, otro ser que se erige a partir de otro *a priori* distinto al hombre conocido o temido, indiferente o admirado. Así está primariamente ligado el amor absolutamente a su objeto y no meramente asociado: el objeto del amor en su completo significado categórico no está ahí antes que él, sino a través de él.[18]

Podríamos decir que a partir de este momento el amor es algo que solo ocurre en y procede de su portador, pero su alcance afecta tanto la totalidad de su vida como la del amado. En consonancia con la teoría de Bergson podríamos decir que para Simmel tanto los estímulos del mundo como la existencia de intereses, sensaciones o prejuicios que se manifiesten junto a un sentimiento de amor no afectan su carácter (o "función", así Simmel) de unidad que remite a la totalidad relativamente indiferenciada de la vida del sujeto amado. Se entiende por tanto como "una dinámica que se produce a partir de la autosuficiencia de lo interno", un movimiento que se experimenta como un hecho originario y último o no se tiene en

15 - GSG 20, 123.
16 - GSG 20, 123-124.
17 - GSG 20, 124.
18 - GSG 20, 124.

absoluto[19]. Es decir, no tiene sentido situarlo en causas o estímulos internos o externos que tengan mayor alcance que la causa de su ocasión. Una cualidad, una virtud, una razón, una circunstancia etc., nada de ello es determinante para que subsista el sentimiento de amor. La exigencia de Eckhart de que el amor ha de sobrevivir a todas las condiciones sería pertinente, según Simmel, para justificar todo tipo de amor en tanto orientado a la absolutez de su objeto. En este sentido se trata de un sentimiento cuya dinámica conserva una polaridad notoria, "es aquel sentimiento que […] está vinculado a su objeto de modo más estrecho e incondicional que ningún otro"[20].

Como observamos, la dimensión categorial del amor solo se sostiene en la interioridad del individuo que ama, el cual adhiere su vida entera al objeto amado y genera un nuevo significado del mismo. Esto es problemático al no existir –o resultar completamente inocuo– contenido alguno que deba ser articulado por esta forma o categoría vacía. Cualquier contenido previo conocido pasa a un segundo plano, más aún, lo que se genera no es un contenido nuevo en sentido estricto sino más bien una imagen, una representación sin enlace causal con lo representado. Los parámetros para entender esta forma de categorialidad se encuentran parcialmente vinculados a la función kantiana del entendimiento que unifica y articula en una experiencia los contenidos de la sensibilidad, pero se aleja de ella al no contemplar una forma de normatividad que vaya más allá de la relación asimétrica entre amante y amado, y ejecute por tanto la función unificadora de contenidos.

Sin duda esta es una zona resbaladiza en la que las investigaciones sociológicas del amor se topan con no pocas dificultades. Que el objeto o persona amada sea producida solo a través del sentimiento del amor, sin ningún tipo de mediación, plantea sin duda una conexión entre el enfoque filosófico categorial (relativizado en su alcance formal o normativo, como hemos sugerido) y la investigación sociológica que encuentra en los códigos interpersonales algunas claves para insistir en el carácter sistemático de sociabilidad del individuo sobre la base de los afectos[21]. Aunque hacia ello se dirigen gran parte de los esfuerzos de Simmel, es importante señalar que se trata de un aspecto no culminado de su filosofía, y se encuentra compendiado en la concepción categorial del amor como último resquicio emocional/simbolizador para hacer explícita la díada racional/irracional de las relaciones interpersonales. Amante y amado se ajustan de algún modo a un fluir o a una co-

19 - GSG 20, 124.

20 - GSG 20, 127.

21 - Véase la interpretación de Corsten, M. (1993), *Das Ich und die Liebe: Subjektivität, Intimität, Vergesellschaftung,* Opladen: Leske und Budrich, pp. 16ss.

rriente que les lleva (*Strömung*), a un ritmo en el que pueden acoplarse a pesar de la insuperable contraposición o de la latente dimensión violenta de semejante acto reconfigurador. La clave para ello es la incondicionalidad como forma regulativa que no requiere de elementos o instancias mediadoras.

> Tal como lo veo, no hay ningún otro sentimiento con el que la interioridad del sujeto dirija su vida tan puramente hacia la absolutez de su objeto, en tanto el término a quo y el término ad quem, en insuperable confrontación, se ajustan incondicionalmente a un flujo que en ningún lugar se extiende través de una instancia intermedia[22].

Sin duda esta descripción de Simmel ha resultado de utilidad como material para reforzar las teorías sociológicas del amor como código en un constante proceso de intimización[23]. Esta apertura de la categorialidad (o cierre socio-sistemático), apunta a la intervención "sociadora" (racionalizante) ante el reconocimiento del drama implícito en la pureza y carácter regulativo que incorporan los códigos y patrones especialmente en el amor incondicional. Que el amor sea un sentimiento infundado, también una categoría configuradora, y consista en una dinámica en la que, además de representaciones, se generan y reconocen códigos y patrones, todo ello le da forma a su sentido ambivalente: deformador y regulador de lo existente.

3. El contrario del amor

Como hemos descrito, sea lo que sea lo que vinculemos como punto o motivo de surgimiento del amor puede desaparecer y este sentimiento mantenerse invariable. Con el odio no sucede igual: si desaparece la causa que se le atribuye, desaparece el sentimiento[24]. Aunque esta distinción sea de utilidad, ello no implica que estemos ante el contrario del amor. El sujeto que odia también se aproxima de modo ambivalente al objeto odiado, con la peculiaridad de que no necesariamente se lleva a cabo una nueva configuración de la imagen originaria, puede incluso no disponer de ninguna previa que quedara reemplazada por otra creativa. Es posible, y común, odiar una totalidad que no se conoce desde un motivo externo específico y reductivo, por abstracción.

En una breve y conocida nota Simmel rechaza tanto al vinculación trivial que asemeja amor y odio, como la consideración errónea que los entiende como con-

22 - GSG 20, 128.

23 - Cfr. Corsen 1993, 16ss. Corsen extrae de Simmel algunos ejemplos de la concepción del amor como código: exclusividad del amor, alta relevancia de la persona amada, etc. (cfr. 18).

24 - Cfr. GSG 20, 127.

trarios. El argumento es que cuando el odio entra en escena se requieren nuevas causa positivas para ello que solo se vinculan con el amor de modo secundario, por lo que no resulta suficiente la percepción de que el amor con relativa frecuencia se transforme en odio, y viceversa. Las consecuencias prácticas de uno no pueden ser tenidas como el contrario inmediato del otro, razón por la que: "El verdadero contrario de amor es No-amor, esto es, indiferencia"[25].

Entender la indiferencia como el contrario del amor puede ser discutible, especialmente si aceptamos la tesis de Bergson de que los sentimientos en su intensidad para la conciencia no admiten yuxtaposición sino más bien una progresión cualitativa. No obstante, si se entiende el amor no solo como sentimiento, sino también como categoría configuradora, frecuentemente velada –como observa Simmel– por cualidades espirituales o modos teóricos de representación, podría tener sentido la consideración de un contrario, aunque quizá resulte ineludible la equivocidad del resultado. La indiferencia ciertamente es un contrario equívoco en el sentido de que podría contraponerse a todo sentimiento, entendiéndose como "antisentimiento" o, en sentido artificial como "prótesis" de las emociones en general[26]. Sin duda esta comprensión resulta plausible desde un punto vista psicológico o sociológico, en tanto puede llegar a conformar no solo un mecanismo consciente de defensa ante el riesgo, sino también un estilo de vida, un movimiento artístico, etc., todos ellos marcados bien sea por el temor o bien por la pretensión de objetividad (*Sachlichkeit*), que tiende a separar las emociones de los criterios de atención a lo fáctico o a lo pragmáticamente preferible, especialmente en sociedades modernas.

No obstante, si tenemos en cuenta las causas de demanda de reconocimiento del sujeto en el contexto de las relaciones recíprocas que se encuentran en la base de cualquier tipo de sociedad, en tanto vida social en último término, pueden distinguirse dos direcciones: por exceso y por defecto. Puede resultar extraño sugerir que un sujeto clame ser reconocido por exceso de afecto, no obstante es posible que la sobrecarga amorosa de la reconfiguración de su percepción identitaria como individuo, como un sujeto producido o idealizado por otros, genere diversos desen-

---

25 - GSG 20, 127, nota 1.

26 - Tomo prestada la sugerente metáfora que emplea D. Kimmlich para referirse a la indiferencia: "Prótesis del sentimiento". Plantea un recorrido por la semántica de la indiferencia y el desinterés remarcando la fuente helenística del cinismo de Nietzsche, la persona *cool* de Plessner y el *kynismus* de Sloterdijk, que se ocupan de las tecnologías del yo y cuya argumentación gira en torno al desinterés como modo de supervivencia. Plessner, Simmel y Jünger argumentarían además que la vida urbana en un entorno capitalista genera distancia o frialdad emocional. Cfr., D. Kimmlich, (2009), "Indifferenz oder: Prothesen des Gefühls. Bemerkungen zur Variation einer männlichen Emotion", en *Arcadia. International Journal for Literary Studies*, 44/1, 161ss.

laces afines o contrapuestos: complacencia (y aprovechamiento en beneficio propio), participación en la permanente idealización ajena de sí mismo, o –por otro lado– la anulación angustiosa de las formas propias de autorepresentación. El clamor de reconocimiento en este caso puede lograrse en cierto modo porque el sujeto amado, a fin de cuentas, forma parte de la dinámica reguladora del sentimiento de amor. La falta de afecto también puede producir diversos desenlaces, pero al estar enraizada en la indiferencia (entendida como no-amor), deja fuera del alcance del sujeto la posibilidad regulativa de la categoría del amor, al no ser objeto de afecto alguno. De este modo parece tener sentido entender la indiferencia espontánea –de ser esta posible– como un contrario radical del amor, especialmente por su capacidad de anular toda posibilidad de una configuración creativa de lo existente dentro de una dinámica relativamente ajustadora. La indiferencia intencional o "protésica", por su parte, parece ciertamente el contrario artificial de afectos y emociones en general, en tanto son considerados contraproducentes para el desarrollo de estilos de vida con pretensión de eficiencia en entornos hostiles, capitalizados o algorítmicamente organizados.

3.1. Amor como tragedia

Si la forma del amor rompe con la estructura de las relación impulso-medio-fin, sin duda se trata de un sentimiento que rebasa los límites que puedan imponer las causas y entorno de su surgimiento. Ante el punto de vista que destaca el carácter contradictorio del amor que desemboca en autodestrucción, separándose de cualquier sentido que sirva de mediación, cabe plantear que no es necesario ni relevante entenderlo como contradicción. El modo como Simmel lo plantea en efecto introduce la contradicción en el centro de su análisis, pero no es en la contradicción donde radica la peculiaridad de esta noción, sino en la disociación, en la separación de cualquier sentido que lo justifique. Entraña una ruptura que lleva en su seno el germen de la tragedia, que es algo más que una simple contradicción.

> Tal vez el amor tiene ya en su mera mismidad un aspecto trágico, pues existe una contradicción entre la insoslayable permanencia en el interior del sentimiento de su portador y el abarcar del otro, entre el penetrar en sí y el desear fusionarse en el proceso entre el yo y el tú, el cual no puede preservar esta última instancia de una continuación ininterrumpida. Aquí se trata de la otra tragedia que ensombrece al amor desde la vida conforme a la especie: con el amor esta vida se ha trascendido a sí misma, ha generado a partir de sus propias fuerzas la infidelidad contra sí, ha dejado al descubierto un estrato que todavía puede ser abarcado por su sentido cósmico-metafísico porque tal sentido hacia la vida es

precisamente más-que-vida, pero en el que está abatida por su ley de ser más-vida.[27]

La idealización (más-que-vida) y la determinación conservadora de la propia existencia (más-vida) conforman dos corrientes de una misma fuerza o movimiento vital que se enraízan en la propia condición temporal del presente como colisión entre pasado y futuro. Las corrientes o determinaciones que operan en ello son formas intuitivas del concepto de vida como autotrascendencia que Simmel intentó desarrollar en sus últimos escritos. Desde un punto de vista metafísico podría ser descrito como un momento dramático de la conciencia entre dos fuerzas en tanto ser viviente. Más vida, porque en cada instante, así Simmel, arrastra algo hacia sí para transformarlo en vida; y más que vida, porque se produce un rebasarse (*hinausschreiten*) de ella sobre sí misma, una transgresión de sus propios límites[28]. La consideración del amor a partir de estas intuiciones le confiere una forma trágica en su seno, al ser posible reconocer su objeto como una idealización absoluta sin límites deducibles[29].

Bibliografía:

Bergson, H. (2003), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* Salamanca: Sígueme, 2003 (or. 1888).

Corsten, M. (1993), *Das Ich und die Liebe: Subjektivität, Intimität, Vergesellschaftung,* Opladen: Leske und Budrich.

Franco, R. (2015), "Identidade e diferença, expressões superficiais: sobre o "Uso da Intuição" como fundamento da compreensão em Simmel", en D. Ferrer - L. Utteich (eds.), *A Filosofia Transcendental e a sua crítica*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, pp. 193-211.

27 - GSG 20, 136.

28 - GSG 16, 229. En otro lugar (Franco, 2008) he estudiado el marcado sentido "pleonéxico" con el que Simmel aborda las tendencias de lo vivo recogidas en el doble impulso de ser más-vida y más-que-vida, así como la impronta de la voluntad de poder del superhombre nietzscheano en esta caracterización simmeliana.

29 - K. Lenz recuerda la distinción de Goffman del sentido de inevitable idealización de otros del amor, a diferencia de la autorepresentación como idealización de la propia persona. La relación que se erige sobre la idealización del otro lleva implícito un elevado potencial de desengaño, que no siempre se aplica del mismo modo en la idealización de sí mismo. Esta distinción entre ambos modos de representar, junto con la especificación de Simmel de que la "interioridad total del sujeto" que ama es lo que se vuelca hacia la "absolutez de su objeto", plantea elementos de una dinámica paradójica en el sujeto que ama: por un lado se trata de una fuerte referencialidad hacia el otro y, por otro, una fuerte referencialidad al yo, como cita Lenz a partir de Nedelmann (vease, K. Lenz, 2018, 276-277).

Franco, R. (2008), "Intuición y concepto. Ampliación simmeliana de la epistemología de Nietzsche", en *Euphyía. Revista de Filosofía*, n° 2, 2008, 9-24.
Kimmlich, D. (2009), "Indifferenz oder: Prothesen des Gefühls. Bemerkungen zur Variation einer männlichen Emotion", en *Arcadia. International Journal for Literary Studies*, 44/1, 161-174.
Lenz, K. (2018), "Paare und die Liebe", en Lautmann R.; Wienold (eds.): *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart*, Wiesbaden: Springer VS, 2018, pp. 263-282.
Raab, J. (2017), *Visuellen Wissenssoziologie. Theoretische Konzeption und materiale Analysen*, Köln: Herbert von Halem Verlag. [En el apartado 8.1 (Liebe, Hochzeit und Videotapes),
Simmel, G. *Gesamtausgabe (= GSG)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
GSG 16: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, G. Fitzi; O. Rammstedt (eds), 1999.
GSG 20: *Postume Veröffentlichungen. Ungedrucktes. Schulpädagogik.* T. Karlsruhen y O. Rammstedt (eds.), *Gesamtasugabe,* 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, [*Über die Liebe (Fragment),* pp. 116-175].

REYNNER FRANCO
Professore di Filosofia presso l'Universidad de Salamanca
rfranco@usal.es

La comunità come "terzo". Un contributo a partire dalla fenomenologia di Edmund Husserl

di Tommaso Bertolasi

It is on the basis of this doctrine of Parts and Wholes - studied by E. Husserl in the Third Logical Investigation *- that reflections on social ontology are being developed. The texts of the 1920s on the* eidos *of the community are highly topical in the face of the resurgence of liberal individualism on the one hand and exclusivist identitarianism on the other. Is there an alternative way to these two extremes?*

Keywords: Community - Social Ontology - Material A Priori - Love - Empathy

Recenti sfide globali mettono in discussione il rapporto tra i diversi, basti pensare ai flussi migratori oppure alla spinosa questione del bilanciamento di libertà individuali e collettive che la pandemia ha posto sul tappeto. Al centro del dibattito si trova il nesso tra identità individuali e collettive, tra io e noi, tra noi e gli altri. E ciò esige di essere pensato. Di qui due domande antitetiche riguardo alle ermeneutiche comunitarie che oggi incontrano ferventi sostenitori: la comunità è la somma dei suoi membri (liberalismo)? Oppure è un insieme in cui lo stile dell'identità dei membri *coincide* con quello dell'identità comunitaria (identitarismo)?

Tali questioni possono essere illuminate da una delle domande più antiche e mai risolte che attraversano la storia della filosofia, cioè quella circa il rapporto tra l'uno e i molti. Di primo acchito questo può sembrare problema ozioso, in effetti, ci si può chiedere che utilità abbia oggi continuare a interrogarsi su tale relazione e sulla sua declinazione in termini di teoria dell'intero e delle parti. Ebbene, se da un piano puramente formale ci spostiamo all'ontologia sociale, cioè alla forma delle relazioni che si instaurano o si rompono in una società, la domanda filosofica sull'unità e la molteplicità suona meno velleitaria.

La proposta di Edmund Husserl (1859 – 1938) ci pare pertinente per indagare, in primo luogo, un nuovo modo di impostare il problema dell'uno e dei molti che egli designa nella terza delle *Ricerche Logiche* con il titolo di *Teoria degli interi e delle parti* [1]; in secondo luogo, perché a partire da questo cardine della nuova scienza, la fenomenologia, è possibile indagare la struttura delle relazioni sociali dove il singolo soggetto e la comunità di soggetti sono descritti mantenendo l'equilibrio tra l'originalità di ogni membro e il *Gemeingeist* – lo "spirito comune" – portatore dello stile di quella comunità. Ecco esplicitata la tesi che si vuole sostenere in questo lavoro: la comunità non è né somma di individualità, né dispensatrice di identità standard per ogni suo membro. Per sostenere questa tesi, rivolgeremo la nostra attenzione a un gruppo di testi husserliani degli anni '20 accomunati dal titolo *Gemeingeist*.

Tuttavia, i testi che studiamo non si fermano a una fenomenologia descrittiva formale della regione ontologica della comunità, ma ne sondano la portata etica aprendo piste di ricerca feconde – percorse da Husserl in altri luoghi[2] – per un'etica sociale dell'amore. Gettare uno sguardo su tale fenomeno permette di rinvenire la visibilità dell'amore quale darsi dei soggetti l'uno all'altro, in una terzietà che fa

1 - E. Husserl, G. Piana (ed.), *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 373–426.

2 - Cfr. E. Husserl, F. S. Trincia (ed.), *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920-1924*, N. Zippel (trad.), Laterza, Bari - Roma 2019; cfr. E. Husserl, C. Sinigaglia (ed.), *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Cortina, Milano 1999; cfr. E. Husserl, R. Sowa – T. Vongehr (ed.), *Grenzprobleme der Phänomenologie: Texte aus dem Nachlass (1908 - 1937)*, Kluwer, Dordrecht 2014, pp. 265–527.

dell'uno l'altro per l'altro e, al contempo, di ciascuno se stesso nel nuovo soggetto che è la comunità dell'amore.

1. L'armonia nelle cose. La novità della Terza Ricerca Logica

Nella prefazione alla seconda edizione delle *Ricerche Logiche* del 1913 Husserl lamenta la scarsa attenzione riscossa dalla *Terza Ricerca*: «ho l'impressione – afferma – che questa ricerca sia stata letta troppo poco» e aggiunge un dato rilevante: «essa mi è stata di grande aiuto, e inoltre costituisce una premessa essenziale per la piena comprensione delle ricerche successive»[3]. Ecco il punto: una delle colonne portanti dell'intero edificio della fenomenologia è esposta in modo consistente per la prima volta in questa breve ricerca, i cui temi fondamentali verranno poi ripresi e rielaborati in vario modo nella successiva produzione filosofica husserliana[4].

Con la teoria dell'intero e delle parti, Husserl si inserisce in quella tradizione nata attorno al laboratorio di C. Stumpf e alla psicologia della *Gestalt*. Il punto di partenza che accomuna gli allievi di Stumpf è, in primo luogo, la formalizzazione del principio secondo cui *un intero è diverso della somma delle sue parti* e, in secondo luogo, la comprensione del fatto che *la percezione sensibile è organizzata*. A partire da queste acquisizioni e andando oltre esse, Husserl – in opposizione all'impianto teoretico kantiano e neokantiano – propone una propria concezione dell'*apriori sintetico materiale*. Egli afferma che l'oggetto materiale è organizzato nella sua materialità in modo strutturato e questa struttura non è un'astrazione logica o solamente una semantica con cui ci si riferisce all'oggetto né tantomeno un'operazione organizzativa cognitiva. *È il modo di darsi delle cose che struttura il mio modo di percepirle*. Per Husserl ciò non vale solamente per gli oggetti materia-

3 - E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 11.

4 - In effetti, le premesse di un lavoro sull'intero e sulle parti erano state già poste in E. Husserl, G. Leghissa (ed.), *La filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001, cap. 11. Un esempio della ripresa delle conseguenze insite nel tema si trova già in E. Husserl, V. Costa (ed.), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione alla fenomenologia pura*, V. Costa (trad.), Einaudi, Torino 2002, cap. 1. Per una rielaborazione del rapporto tra intero e parti cfr. E. Husserl, F. Costa – L. Salmonà (ed.), *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 2007[1], §§ 30–32. A proposito di questa Ricerca, R. Sokolowski afferma: «trascurare questa *Ricerca* potrebbe infatti rivelarsi disastroso per la comprensione del pensiero di Husserl» (R. Sokolowski, *The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations*, «Philosophy and Phenomenological Research», 28/4 (6/1968), p. 537). E con certa arditezza R. De Monticelli sottolinea che la *Terza Ricerca* è «forse l'anima teorica dell'intera fenomenologia. O la sua interiore corazza» (R. De Monticelli, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano 2018, p. 69).

li, ma per tutto ciò che si manifesta, sia esso reale oppure no: vi è sempre una legalità secondo cui è organizzata "la scena del dato"[5]. Egli si sbarazza così della metafisica aristotelica della sostanza, del naturalismo positivista e, al tempo stesso, inscrive il formalismo kantiano nella materialità. Da una parte, questo gli è possibile per il postulato della sintesi materiale apriori, d'altra parte, è quanto egli esprime mediante la categoria di *fondazione unitaria*[6].

Per parlare della struttura della scena del dato, Husserl recupera il concetto di *essenza*. Ogni cosa ha dunque un'essenza, ovvero delle proprietà che normativamente determinano il suo essere quella cosa. L'*eidos* potrà variare infinitamente, ma dentro dei limiti, trasgredendo i quali non si potrà più parlare, per esempio, di un bicchiere[7].

L'oggetto impone dunque al pensiero le sue leggi d'essenza, per cui non si tratta più di concepire le leggi di pensabilità dell'oggetto, ma semmai della sua possibilità di esistenza. È la possibilità della costituzione del senso dell'oggetto intenzionato che determina la pensabilità dell'oggetto e impone i vincoli al pensiero dell'oggetto stesso. Ciò vale al di là dell'esistenza empirica della cosa pensata, ma non al di là delle condizioni richieste dalla sua – eventuale – costituibilità, ovvero della sua esistenza. Non vi è dunque possibilità di pensiero al di fuori della donazione, infatti: «ciò che noi non possiamo pensare non può essere, ciò che non può essere noi non lo possiamo pensare»[8].

Si comprende allora il motto «alle cose stesse»[9] che dà inizio al programma della fenomenologia e che esprime che «ogni conoscenza "*comincia* con l'esperienza", ma non per questo "scaturisce" dall'esperienza»[10]. Husserl sta dicendo che non si tratta di inferire leggi dalla raccolta empirica di fattualità materiali, quanto piuttosto di volgere lo sguardo al modo organizzato in cui l'esperienza stessa si dà.

Stando così le cose, anche la comunità, quale tipo particolare di oggetto, può essere letta con gli strumenti offerti dalla teoria dell'intero e delle parti. Non si tratta però di applicare uno schema formale, quanto di osservare la comunità e di

---

5 - L'allusione è al volume di C. Meazza, *La scena del dato. Materiali per una ontologia trinitaria*, InSchibboleth, Roma 2019.

6 - Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., pp. 413–414.

7 - Husserl cristallizza questa idea nel concetto di "variazione eidetica", per cui: «La svincolabilità non vuol dire altro che la possibilità di mantenere identico nella rappresentazione questo contenuto in una variazione illimitata dei contenuti collegati e in generale dati insieme a esso (variazione che è arbitraria, non impedita da alcuna legge fondata nell'*essenza* del contenuto); inoltre significa anche che esso non viene toccato dalla soppressione di un complesso qualsiasi dei contenuti dati insieme» (*ibid.*, p. 383).

8 - *Ibid.*, p. 386.

9 - *Ibid.*, p. 204.

10 - *Ibid.*, p. 72.

pensarla a partire da se stessa, così come si dà al pensiero e nei limiti in cui a esso si dà[11].

2. L'ontologia sociale dell'intero e delle parti

In alcuni testi degli anni '20, Husserl denomina la ricerca intorno all'*eidos* comunitario, cioè alle essenze secondo cui è organizzata una comunità, *ontologia sociale*[12]. Il punto di partenza per la descrizione dell'intero "comunità" è l'individuazione dei nessi tra le "parti" che la fondano. Tali vincoli sono dati dal dispositivo dell'empatia, il quale permette di descrivere e spiegare «l'esperienza vissuta originaria dell'essere l'uno-di-fronte-all'altro»[13]. Ciò è fondamentale perché sia io che l'altro capiamo che ciascuno sta di fronte all'altro come *alter ego*, cioè come un io provvisto di una vita di coscienza che si esprime attraverso il corpo analogamente a quanto avviene per me. Inoltre, anche se come mera possibilità, noi possiamo cogliere qualcosa delle esperienze vissute dell'altro. Al suo livello più inferiore, l'empatia è quel dispositivo che mi fa percepire che l'altro percepisce e che percepisce che io percepisco il suo percepire. Questo "faccia a faccia" apre la strada a entrambi, tra l'altro, per poter decifrare le reciproche motivazioni e finalità.

Ora, per questo canale che va dalla mia coscienza a quella dell'altro deve transitare un qualche tipo di esperienza comune, affinché si possa avanzare nella direzione di un'unità sociale. L'atto diventa sociale quando è in gioco un qualche tipo di comunicazione, sia essa verbale o segnica. La comunicazione produce un contatto tra i soggetti coinvolti in essa. Questa può essere sia diretta che indiretta. Vi può essere cioè un vincolo di contiguità, cioè un «nesso immediato» perché effettivamente i soggetti della comunicazione accedono direttamente e in originale all'atto comunicativo. Può però anche darsi il caso che sussista una distanza tra le parti e

11 - E. Husserl, *Idee I*, cit., § 24.

12 - Questo lemma è usato per la prima volta da Husserl in un testo del 1910. Cfr. E. Husserl, I. Kern (ed.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 98–104. Per un approfondimento del tema cfr. S. Strasser, *Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 29 (1975), pp. 3–33; J. G. Hart, *i, We and God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, in S. Ijsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht / Boston / London 1990, pp. 125-150; E. Caminada, *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserls Ideen II: sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*, Springer, Cham 2019.

13 - E. Husserl, I. Kern (ed.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Nijhoff, The Hague 1973, p. 167.

quindi vi sia un nesso solo «mediato» tra esse[14], come nel caso della lettura di una lettera: «io e tu non si "toccano". Essi si tendono una mano spirituale oltre una distanza temporale, l'io passato è un soggetto di un atto comunicativo, egli è il donante; [l'io] seguente, il futuro, è il recettore»[15].

Ora, gli atti, non hanno solamente una finalità comunicativa, ma ne posseggono altresì una pratica. La comunità, pertanto, se non è anche intesa come comunità pratica, corre il rischio di essere inscritta unicamente nel quadro di un discorso gnoseologico. Ecco, dunque, che la riflessione sul nesso che vincola le parti acquisisce nuova forza; infatti, la "comunità pratica delle volontà" si forma ed è attraversata da due forze, da un lato dalla legge della motivazione, dall'altro dalla teleologia.

La comunità di aspirazione e volontà fa emergere la persona proprio *nel* nesso interpersonale. Quest'ultima, in quanto soggetto di motivazioni e aspirazioni:

> *diventa un io* e in tal modo *un io* personale. Giunge così, nella relazione-io-tu nella comunità di aspirazione e volontà resa possibile dalla comunicazione, a una "*autocoscienza*" *personale*. Nell'empatia l'io scopre *se stesso* come soggetto della propria vita e soggetto del proprio mondo circondante[16].

L'io è insufficiente perché abbia luogo la conoscenza di sé; non solo, affinché la persona possa palesarsi nelle sue diverse facoltà, disposizioni, carattere, convinzioni, ecc. è necessario che ella manifesti una certa coerenza nel suo agire, volere, pensare, decidere, ecc., ma questi non avvengono se non nella relazione e nell'azione per/con altri.

Questo nesso intersoggettivo, che rende possibile la comunicazione, fa altresì in modo che le motivazioni di soggetti relativamente indipendenti divengano patrimonio comune influendo le une sulle altre. Infatti: «in quanto soggetto di motivazioni io entro nella relazione-io-tu originaria non solo *accanto* all'altro, ma lo motivo e lui motiva me»[17]. Ora, il tessuto intersoggettivo motivazionale promuove e fonda decisioni comuni che vengono poi assunte da ogni membro della comunità come proprie. Pur con tutte le possibili variazioni che vi sono all'interno di una comunità, rimane il fatto che esistono delle convinzioni, dei valori, una volontà che pur nel loro svilupparsi costante permettono di parlare di uno stato, una lingua, una religione, una letteratura, ecc.[18].

---

14 - Nel §20 della *Terza Ricerca* "Parti che sono tra loro più vicine o più lontane", Husserl aveva sviluppato la riflessione sulla distanza tra parti in relazione.

15 - E. Husserl, *Hua XIV*, cit., p. 168.

16 - *Ibid.*, pp. 170–171.

17 - *Ibid.*, p. 171.

18 - Cfr. *ibid.*, p. 194.

Per poter parlare di una comunità nel senso appena indicato, è necessario che le convinzioni, i valori, le volontà condivise divengano relativamente stabili, abituali. È infatti il carattere di abitualità che permette l'emergere, e dunque il manifestarsi, di uno stile comunitario. Tutto ciò si inscrive però, primordialmente, in un mondo sperimentato come mondo in comune, cioè uno spazio di oggettualità materiali e ideali familiari e sperimentabili da tutti.

La comunità soggiace a un doppio ordine di fondazione: da una parte univoco, dall'altra reciproco. Univoco perché essa è frutto di una ricomprensione e rilettura del proprio patrimonio culturale, della propria storia; reciproco perché è fondata dall'interazione multidirezionale di più soggettività personali.

> Dovunque abbiamo qui una pluralità di persone con molte facoltà personali, con molti flussi coscienziali, in cui entrano e si inseriscono diversi atti di coscienza – e tuttavia "uno spirito", una personalità "di ordine superiore" come portatore effettivo di un carattere, di una facoltà (un tipo di popolo, il carattere del popolo, ecc.) con una coscienza che abbraccia le singole coscienze in un insieme[19].

Husserl rimane fedele allo sforzo di comprensione unitaria fatto nella *Terza Ricerca Logica*, senza che essa implichi una uniformità; pertanto "uno spirito", "una personalità di ordine superiore", si dà assieme a "una pluralità di persone". Tra me e te, dunque, vi è un terzo, una "soggettività di ordine superiore" – dice Husserl – che è la comunità. Cioè né io né tu coincidiamo con il noi, né il noi è la somma di te più me, ma è terzo, altro da noi e altro di noi perché è il nostro rapporto dinamico che lo costituisce. La comunità è descrittivamente persona di persone o, nel lessico fenomenologico, intersoggettività trascendentale aperta, costituita e costituente. Essa si avvicina di più a un organismo dinamico le cui infinite connessioni e interazioni tra le parti si manifestano in un tutto, più che a un contratto sociale statico in cui è la mancanza di fiducia a giustificare la comunità (Hobbes). La comunità pensata come terzo tra me e te, non è la somma dei suoi membri, né un dispensatore di identità standardizzate, ma un insieme intricato e connesso da nessi di motivazione che si contaminano tra loro, di valori, di fini, di azioni che appartengono in modo dinamico e cambiante a una comunità. Essa, pertanto, si sottrae anche all'idea di un noi statico e impositivo in cui si dissolvono le infinite variazioni eidetiche in cui si esprimono le costanti comunitarie, le quali, pertanto, possono anche cambiare.

È il dispositivo empatico che permette di mantenere congiunti l'unità dell'insieme e la molteplicità delle sue parti. Ora, a scanso di equivoci, la personalità di ordine superiore, cioè la comunità, non è un insieme che ha uno statuto metafisico

19 - *Ibid.*, p. 199.

come fosse uno spirito assoluto metastorico, ma è il manifestarsi di uno stile, di certe convinzioni e di certe azioni in qualche modo comuni. Pertanto, il "luogo" della comunità è la simultaneità in coscienze distinte di esperienze vissute similari: si pensi, per esempio, alla lingua. Questa simultaneità e coincidenza dei vissuti è resa possibile, in ultima istanza, dal dispositivo empatico: «la coscienza diviene uno con l'altra coscienza, necessariamente individuale e separata, divenendo così unità di una coscienza sovrapersonale»[20].

3. L'unità duale. Sguardi sull'etica dell'amore

Nel gruppo di testi che compongono il materiale per un'ontologia sociale, Husserl avanza la proposta di un'etica dell'amore[21]. L'esperienza vissuta dell'amore, a ben vedere, pone a prova la teoria dell'intero e della parte, tanto da far escogitare a Husserl un termine di nuovo conio per definire la tensione tra l'uno e l'altro nell'amore: *unità duale* (*Zweieinigkeit*).

In questo particolare caso di nesso sociale si ha a che fare con una forma peculiare di empatia. In effetti, in un manoscritto del 1931, Husserl spiega che essa non è solo una questione gnoseologica, come solitamente viene interpretata a partire dalla *V Meditazione Cartesiana*, ma anche un nesso che concerne l'ambito dell'affettività.

> L'empatia ammette in generale una doppia modalità di avere di fronte all'altro: comprendendolo come altro, cioè avendolo oggettivamente, e con-vivere nell'altra vita, fare esperienza comune, pensare in comune, condividere la gioia, sciogliersi nell'essere dell'altro e così aspirare nella sua aspirazione[22].

Se con la prima modalità empatica si conquista la conoscenza oggettiva dell'altro, con la seconda modalità si entra in una relazione intersoggettiva comunionale. L'amore è esattamente un'esperienza empatica di questo tipo.

---

20 - Ibid.

21 - Per una panoramica sul tema dell'amore cfr. U. Melle, *Edmund Husserl: From Reason to love*, in J.J. Durmmond, L. Embree (edd.), *Phenomenological approaches to moral philosophy*, Springer, Dordrecht 2002, pp. 229-248; U. Melle, *Husserls personalistische Ethik*, in B. Centi, G. Gigliotti (Edd.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2004; M. Crespo, *El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl*, in «Anuario Filosófico» 45 (2012), pp. 15-32; R. Sánchez Muñoz, *Ética y amor en la fenomenología de Husserl*, in A. Menassé Temple, R. Sánchez Muñoz (Edd.), *Perspectivas Éticas*, Tirant Humanidades, Ciudad de México 2018; C. Cabrera, *Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón ética de E. Husserl*, in «Revista de Filosofía» 39 (2014), pp. 73-94.

22 - E. Husserl, *Hua XLII*, cit., p. 468.

Husserl spiega che la motivazione e l'anelito alla comunione con l'altro scaturiscono da una chiamata personale, da una vita di vocazione (*Berufsleben*)[23]. A tal proposito il fenomenologo scrive che in ogni anima umana si trova una vocazione al bene che si sviluppa spontaneamente[24]. Per Husserl la vocazione è una questione personale, non ve n'è una standard; pertanto, la vocazione a costituire la comunità etica dell'amore non soppianta la chiamata personale, ma la armonizza, valorizza, manifesta e realizza.

In relazione con quanto esposto, è importante rilevare che per Husserl la vocazione non coincide con l'amore, ma è una «forma preliminare all'amore»[25]. Infatti, il fenomeno dell'amore si manifesta nell'azione; pertanto, solamente nella vita pratica si può riconoscere la vocazione personale. Tale azione si deve realizzare anche in favore dell'altro. In questo senso afferma il filosofo:

> L'io "più alto", l'io che non vive nel mondo per possedere e godere, non è soggetto per il possesso e per la ricchezza, ma è soggetto dell'amore, l'io che sta nella chiamata, ridestato per l'amore e chiamato a esercitare l'attività-dell'-amore[26].

In questo senso, si comprende allora che il fenomeno dell'amore si manifesta come e nella correlazione tra soggetto amante e soggetto amato in un compito che impegna tutta la vita. Amare, implica, infatti, condividere l'orizzonte intero della vita[27]. L'amore non ha a che fare solamente con una prossimità di vita, ma anche con la sintonia delle aspirazioni, in uno sforzo collettivo per la realizzazione di una comunità di volizioni e di aspirazioni. In altre parole, come amante, voglio che tu, l'amato, possa realizzare nella tua vita le tue aspirazioni verso il bene. In tal modo l'amante è accettato e accolto nella sfera intenzionale dell'amato e viceversa. Husserl riassume tutto ciò come segue: «gli amanti non vivono uno-accanto-all'altro e uno-con-l'altro, ma uno-nell'altro, attualmente e potenzialmente»[28]. L'uso che in questo caso viene fatto dell'avverbio *ineinander* (uno nell'altro) è da intendere nel senso della convergenza delle motivazioni che orientano le vite degli amanti verso una finalità/valore etico.

Husserl apre, in tal modo, una via per una nuova comprensione della soggettività nell'intersoggettività, cioè di me e te in una terzietà. Egli sembra intuire che

---

23 - E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 34.

24 - Cfr. E. Husserl, *Hua XIV*, cit., p. 174.

25 - E. Husserl, *Hua XLII*, cit., p. 385.

26 - *Ibid.*, p. 469.

27 - *Ibid.*, p. 509.

28 - E. Husserl, *Hua XIV*, cit., p. 174.

nell'esperienza amorosa vi è una convergenza verso un'unità nella quale permane una distinzione non escludente e non annichilente tra gli amanti, quanto piuttosto una distinzione relazionale. Ecco che trova qui applicazione pratica e affettiva la teoria dell'intero e delle parti anteriormente esplicitata.

Per Husserl la dinamica amorosa non vale solo nel reciproco commercio tra amante e amato, ma, a partire senz'altro dall'esperienza pratica della prossimità esercitata nel rapporto con l'altro, essa può essere estesa indefinitamente[29]. La dimensione dell'amore e, per così dire, la sua estensione, sono potenzialmente infinite e possono pertanto raggiungere tutti, costituendo così la *comunità etica dell'amore*.

4. Conclusione

In modo convincente, Husserl riesce a concepire un'ontologia sociale dell'unità e della molteplicità, dalla quale si evince che tra l'individuo e la comunità sussiste un rapporto di fondazione reciproca. In altri termini, gli individui fanno la comunità, la comunità fa gli individui. Prendendo a prestito un'espressione di K. Hemmerle, si può affermare che la comunità è "l'uno distinguente" che fa emergere le peculiarità dei molti in quanto terzo che non coincide totalmente né con te né con me. Al tempo stesso, per l'empatia, il soggetto è il distinto unificante, poiché solo tra i molti distinti emerge il terzo che è la comunità. Pertanto, né somma di individui, né dispensatore uniformante di identità, la comunità è soggettività intersoggettiva di ordine superiore: il terzo-comunità.

Il terzo-comunità assume inoltre i caratteri etici e ontologici dell'amore che ne qualifica i nessi relazionali in termini (anche) affettivi. Nella comunità la persona non solo conosce se stessa, ma nella pratica della reciprocità amorosa con l'altro rende visibile la chiamata del valore etico a cui vuole rispondere. In tal modo, il progetto teleologico di pratica del bene, non è solamente una questione soggettiva, ma piuttosto comunitaria. Infatti, afferma Husserl:

> Appartiene, dunque, alla mia vita autenticamente umana il desiderio che non solo io sia buono, ma che l'intera comunità sia una comunità di buoni, e per quanto posso, debbo assumerlo nell'orizzonte pratico della mia volontà, dei miei scopi[30].

Il noi comunitario non è esclusivo ed escludente, ma è potenzialmente estendibile a tutta l'umanità. Il terzo-comunità, pertanto, non corre il rischio del ripiegamento in una logica oppositiva "noi e gli altri", ma è sempre aperto all'alterità. Se

29 - Cfr. *ibid.*, p. 175.

30 - E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 56.

non vi fosse tale apertura, la comunità non manterrebbe il suo carattere di terzo poiché ricadrebbe nell'identitarismo (eliminando ogni alterità e dunque ogni terzietà), oppure nell'idea liberalista di contenitore di individualità, onde ridursi a mero concetto.

TOMMASO BERTOLASI
Ricercatore in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
tommaso.bertolasi@gmail.com

«Lien de poésie et d'amour entre des âmes humaines et l'univers»: La città come μεταξύ nel pensiero di Simone Weil

di Noemi Sanches

In Simone Weil's philosophy, the "city" appears as a physical and ontological place from where every human being achieves his full development, both corporal-spiritual and individual-relational. And this not only horizontally, but also – and above all – vertically. The city thus represents a privileged "entre-deux", as well as a necessary and indispensable one, so that every man, individually and together with others, can take deep root in his one and true homeland, situated "dans l'autre côte du ciel".

Keywords: City - Metaxy - Beauty - Rootedness - Recognition

«*Ce pays situé de l'autre côté du ciel*»[1].

In questo contributo vorremmo delineare, senza pretendere di essere esaustivi, alcuni degli aspetti più salienti della meditazione filosofica di Simone Weil (Parigi, 1909 - Ashford, 1943) sulla "città", nozione su cui la pensatrice riflette in modo particolare in alcuni suoi scritti e appunti elaborati nel periodo del suo soggiorno a Marsiglia e durante l'esilio (1940-1943)[2].

1. Bellezza e città

La riflessione di Weil sulla città si colloca sullo sfondo della sua concezione della *bellezza*[3] e dell'innato sentimento del bello che essa risveglia nei cuori umani: «À mes yeux bientôt sans regard *que la ville est belle* !»[4]. Nel suo scritto marsigliese *Forme dell'amore implicito di Dio* (1942), il punto su cui la filosofa si soffer-

1 - S. Weil, *La philosophie*, in *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille*, vol. 1: *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*, Gallimard, Paris 2008, p. 63, d'ora in poi OC IV 1.

2 - A causa dell'invasione nazista durante la Seconda Guerra Mondiale, Simone Weil insieme ai suoi genitori abbandona Parigi il 13 giugno 1940. La filosofa non sarebbe mai più tornata nella sua città natale. Questo fatto non ci sembra secondario, tenendo conto che, in concomitanza con questi avvenimenti, la pensatrice abbia dato inizio a una importante riflessione teoretica sulla città e sulla madrepatria, riflessione che prenderà sempre più forma e che l'accompagnerà fino alla sua morte, avvenuta a Londra tre anni dopo. Con questo non intendiamo dire che Weil non abbia mai riflettuto in precedenza sul ruolo e l'importanza della città; infatti, prima degli eventi menzionati, lei aveva già iniziato a scrivere la sua pièce *Venise Sauvée* (di cui parleremo più avanti); peraltro, molte delle sue intuizioni sulla città possono già essere rintracciate nelle sue lettere scritte in occasione del primo e secondo viaggio in Italia (1935 e 1937 rispettivamente), esperienza di particolare *bellezza* per la pensatrice (su questo cfr. Ead., *Viaggio in Italia*, a cura di M. A. Vito e D. Canciani, Castelvecchi, Roma 2015).

3 - Sul bello in S. Weil, cfr.: M. Shibata, *La beauté du monde comme la voix qui nous appelle*, in «Cahiers Simone Weil», XVI (1993/1), pp. 1-16; Ch. Passot, *Des Beaux Arts à la beauté (d'Alain à Simone Weil)*, in «Cahiers Simone Weil», XVII (1994/3), pp. 256-269; AA.VV., *The beauty that saves: Essays on Aesthetics and Language in Simone Weil*, Mercer University Press, Georgia 1996; AA.VV., *Estetica ed esistenza. Deleuze, Derida, Foucault, Weil*, Franco Angeli, Milano 2001; C. Calò, *Simone Weil: L'attenzione. Il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città Nuova, Roma 1996; M. Marianelli, *"La percossa del bello". La bellezza come discesa e ascesa in Simone Weil*, in «Sophia», II (2010/2), pp. 190-208; Id., *Dalla ferita, la bellezza: l'arte e il pensare*, pp.189-235, in G. Argiolas (a cura di), *Sulle tracce della Sapienza. Prospettive in dialogo*, Città Nuova, Roma 2021; Ch. Zyka, *L'esthétique de Simone Weil. La terre et le ciel : une double origine de l'œuvre d'art*, in E. Gabellieri - F. L'Yvonnet, *L'Herne : Simone Weil*, Éditions de L'Herne, Paris 2014, pp. 185-190.

4 - S. Weil, *Poèmes suivis de Venise sauvée*, Gallimard, Paris 1968, p. 133, corsivo nostro. D'ora in poi PVS. Questa è la frase che Weil mette in bocca a Jaffier – protagonista della sua opera teatrale incompiuta *Venise Sauvée* (1940) – poco prima che lui abbandonasse definitivamente Venezia (città paradigmaticamente bella per la filosofa).

ma maggiormente è proprio quello dell'*Amore per l'ordine del mondo*[5] che, come lei stessa spiega, è l'amore per la bellezza del mondo, cioè per l'intero l'universo e per tutto ciò che, in modo unitario e armonico, vi è intessuto.

Ispirandosi a Platone e all'*amor fati* stoico, Weil sostiene che la bellezza del mondo si basa sulla "conformità" (*convenance*) delle cose a un ordine (*logos*) che le trascende e al quale si sottomettono docilmente e obbedientemente senza opporre resistenza[6]. È da questa assenza di intenzione e di finalità come piena sottomissione delle cose al regno della *necessità* che risplende la bellezza pura, segno evidente per la filosofa della *presenza nascosta*, ma *reale*, del soprannaturale in questo mondo[7]. Ciò significa che la bellezza, sebbene annunciata dal mondo sensibile, non è un attributo della materia in quanto tale, ma una *relazione*, una *mediazione* "tra" il mondo e la nostra anima attraverso la sensibilità corporea. Le cose in sé non hanno fine, solo cause, sono quindi «un mezzo in vista di qualcos'altro», l'unica finalità è la bellezza che è un bene in sé stessa e che dona alle cose quello «splendore che li colora di finalità»[8], donando così senso all'irriducibile desiderio del bene presente nel profondo di ogni uomo e che rappresenta «quasi la sola via attraverso la quale si possa lasciar penetrare Dio» in questo mondo[9].

Dalla bellezza dell'universo, essenzialmente universale e infinita, partecipano direttamente e indirettamente tutte le bellezze particolari che, quando sono pure, costituiscono vere e proprie *ouverture* verso l'universale: «Tutte queste bellezze secondarie possiedono un valore immenso in quanto squarci sulla bellezza universale. Ma se ci si limita ad esse, sussistono al contrario come veli e dunque tendono a corrompere»[10]. Un chiaro esempio lo troviamo nell'arte di "primo ordine" che, come frutto di un'ispirazione trascendente e imitazione dell'universo, è *materia fi-*

---

5 - Ead., *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, pp. 118-139. D'ora in poi AD.

6 - Sul concetto di *convenientia* si veda: M. Marianelli, *Ontologia della relazione. La «convenientia» in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma 2008.

7 - «La bellezza è l'eternità in questo mondo» (AD, p. 131). «Il soprannaturale è presente ovunque in segreto» (*Ibid.* p. 133). Citando Platone Weil sostiene nei *Cahiers* che la bellezza è «incarnazione di Dio» (S. Weil, *Quaderni,* vol. 4, Adelphi, Milano 2005, p. 371. D'ora in poi Q 4) e che addirittura «Dio non incarnato non è veramente Dio» (Ead., *Quaderni,* vol. 2, Adelphi, Milano 1997, p. 143. D'ora in poi Q 2). In questa logica la bellezza viene pienamente identificata con il *Logos* incarnato cristiano, Anima del mondo del *Timeo* ma anche «Beauté du Père» (Ead., *Œuvres Complètes VI*: *Cahiers*, vol. 2: *La science et l'impensable [septembre 1941- février 1942]*, Gallimard, Paris 1997, p. 548. D'ora in poi OC VI 2). Il Figlio è perciò il Supremo μεταξύ tra Dio e creazione come cercheremo di evidenziare successivamente.

8 - AD, p. 126.

9 - *Ibid.*, p. 122. Questa inclinazione naturale dell'anima verso la bellezza è una "trappola" attraverso cui Dio discende nell'anima «per amare e ammirare tramite suo la bellezza sensibile della propria creazione» (*Ibid.*, p. 122).

10 - *Ibid.*, p. 124.

nita capace di svelare l'infinita bellezza del mondo[11]. Questo amore che suscita la bellezza universale a partire dal particolare non implica però un allontanamento dal mondo concreto, ma una maggiore consapevolezza e comprensione di esso e, di conseguenza, un maggiore amore e impegno da parte dell'uomo verso il mondo[12]. Inoltre, *la bellezza è una condizione del radicamento dell'uomo*: «Ciascun essere umano è radicato quaggiù grazie a una certa poesia terrena, riflesso della luce celeste, che è il suo legame – più o meno vagamente sentito – con la patria universale»[13]. Questa patria universale è precisamente l'universo, l'*unica patria legittima* dell'uomo in quanto riflesso della patria celeste.

> Proprio perché l'universo è bello e lo si può amare, esso è una patria. La nostra unica patria quaggiù. […] Noi abbiamo una patria celeste. Ma in un certo senso è troppo difficile amarla, giacché non la conosciamo; e in un altro senso è troppo facile amarla, giacché possiamo immaginarla come ci aggrada. Corriamo così il rischio di amare sotto quel nome una finzione. […] Amiamo dunque la patria di quaggiù. È reale; resiste all'amore. Questa è la patria che Dio ci ha dato da amare[14].

Da queste affermazioni, il valore della città emerge in modo particolare: «Le città umane *soprattutto* […], avvolgono di poesia la vita di coloro che vi abitano. Esse sono immagini e riflessi della città del mondo»[15]. Così, tra tutte le bellezze subordinate – che, come abbiamo visto, devono essere sempre prese come *mezzo* e mai come fine –, quella della città sembra essere particolarmente privilegiata, poiché incarna paradigmaticamente quell'unità di rapporti intrecciati che contraddistingue la patria universale dell'uomo.

---

11 - «L'arte è un tentativo di trasferire in una quantità finita di materia plasmata dall'uomo un'immagine della bellezza infinita dell'universo intero. Se il tentativo riesce, quella porzione di materia non nasconde l'universo, ma al contrario ne disvela la realtà tutt'intorno» (*Ibid.*, p. 127).

12 - «L'amore per la bellezza del mondo, pur essendo universale, comporta un amore secondario e subordinato, ovvero l'amore per tutte le cose veramente preziose che la cattiva sorte può distruggere. Veramente preziose sono quelle cose che costituiscono dei gradini verso la bellezza del mondo, degli squarci su di essa. Chi è andato più lontano, fino alla bellezza stessa del mondo, non per questo le ama meno, anzi le ama molto più di prima» (*Ibid.*, p. 138). Anche Christine Zyka sostiene che l'opera d'arte di primo livello tende a far rivolgere lo sguardo sia verso la terra sia verso il cielo: «De par leur lourdeur, le temple grec et l'église romane semblent reposer fermement sur le sol. Devant l'architecture sacrée, notre vue est comme tirée vers le bas, vers la terre porteuse d'un monde nécessaire. Or, en même temps, ces édifices sacrés indiquent, par une simple flèche ou un tour, la légèreté de l'infini, le haut-lieu d'un ciel doux et inconnu» (Ch. Zyka, *L'esthétique de Simone Weil*, cit., p. 185).

13 - AD, p. 138.

14 - *Ibid.*, p. 136.

15 - *Ibid.*, p. 138, corsivo nostro.

Sulla scia di quanto detto precedentemente, presenteremo ora in che senso, nello specifico, il concetto di città viene utilizzato da Simone Weil, cercando di evidenziarne le caratteristiche e le implicazioni più significative ed essenziali. A questo scopo, ci baseremo in particolar modo sulla riflessione al riguardo presente nel suo "testamento spirituale" *L'enracinement* (1943)[16] – scritto pochi mesi prima della sua morte e rimasto inconcluso, nel quale la filosofa condensa e sviluppa ulteriormente le sue precedenti riflessioni su questo argomento[17] –, complementandolo con quanto l'Autrice già sostiene in *Venise Sauvée* (1940); nei suoi due articoli dedicati al Genio d'Oc: *L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique* (1941)[18] e *En quoi consiste l'inspiration occitanienne* (1942)[19]; e, certamente, negli appunti vari dei suoi *Cahiers* stesi durante questo periodo riflessivo (1940-1943).

2. La città come milieu di radicamento e di "nutrimento" della bellezza

Nella riflessione weiliana la città si presenta come uno spazio con caratteristiche uniche, in cui passato, presente e futuro si intrecciano e si offrono a ciascuno dei suoi membri in vari modi: cominciando dal *linguaggio comune* e la tradizione locale – insieme ai suoi valori e costumi più tipici –, fino ad arrivare alla sua particolare architettura, la sua natura peculiare, ecc. La nozione di città non ha dunque niente di astratto, ma si riferisce precisamente a un territorio concreto dove una data comunità umana vive e svolge quotidianamente, in modo più o meno coordinato, i compiti più diversi in vista di un *fine condiviso*. In questo modo, si tratta di un *milieu humain* fondamentale, grazie al quale l'uomo può forgiare la propria identità sulla base delle varie relazioni armoniose che stringe con gli altri, soddisfacendo così, allo stesso tempo, quelli che Weil chiama i *bisogni vitali dell'anima* umana (sia fisici che morali e spirituali)[20].

---

16 - S. Weil, *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres*, vol. 2: *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain (1943)*, Gallimard, Paris 2013; tr. it., F. Fortini, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990. D'ora in poi PR.

17 - Come argomentato e dimostrato in dettaglio da Francesca Veltri: «Il suo testamento ideale, *L'Enracinement*, le cui proposizioni sul potere politico, sul rapporto tra individuo e società e sulla definizione di *patria*, risentono molto di ciò che ella riteneva, a torto o a ragione, essere stata la civiltà in Linguadoca, tanto dal punto di vista religioso che politico» (F. Veltri, *La città perduta. Simone Weil e l'universo di Linguadoca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 14, corsivo nostro).

18 - S. Weil, *Œuvres Complètes*: *Écrits de Marseille IV*, vol. 2: *Grèce – Inde – Occitanie (1941-1942)*, Gallimard, Paris 2009, pp. 403-413. D'ora in poi OC IV 2.

19 - *Ibid.*, pp. 414-424.

20 - Cfr. PR, pp. 13-45. In questa linea sostiene ancora Veltri: «Avere una patria, per lei voleva a questo punto dire avere delle radici profonde, un'identità» (F. Veltri, *La città perduta*, cit., p. 52).

Questa è in effetti la base della dottrina weiliana del cosiddetto "radicamento", *conditio sine qua non* per accedere alla Luce soprannaturale presente nel proprio patrimonio storico e che è alla base di ogni civilizzazione umana. Un aspetto interessante del radicamento è che esso non avviene come un evento puramente individuale e privato, ma *coinvolge l'intera comunità locale*. La città si presenta allora come un vero e proprio *μεταξύ*, ovvero, una *porta*, un *ponte*, una *soglia*, un *cammino comunitario* inedito verso il trascendente. Così spiega Veltri:

> La parola *metaxy*, di ascendenza platonica, indica un tramite, un mezzo, un intermediario che conceda di raggiungere un obbiettivo altrimenti irrimediabilmente lontano. La città weiliana, nel senso più puro del termine, rovescia del tutto i caratteri negativi del sociale, trasformandosi in un mezzo capace di permettere all'uomo di maturare ciò che di migliore ha in sé, e quindi di guidarlo, paradossalmente proprio come comunità, verso il proprio destino sovrannaturale[21].

In sintesi, la città appare come lo scrigno di un patrimonio remoto e antico, che ha come fonte la Verità originaria. In questo senso il primato appartiene al passato[22], non solo come condizione di possibilità per il presente e il futuro, ma soprattutto come *fonte dell'eterno*, raggiungibile attraverso l'adesione e la pratica di ogni cittadino a dei valori più propri della cultura di appartenenza; valori che, essendo di origine trascendente, sono necessariamente di natura spirituale e religiosa[23]. Radicarsi dunque è letteralmente *incarnarsi* nel territorio, cioè interessarsi ad esso e ai suoi membri, proteggendo e preservando i suoi spazi da ogni tipo di minaccia, anche con la propria vita se necessario[24]. È amare la madrepatria nella sua particolarità e nelle caratteristiche che la rendono unica, facendo proprie le ricchezze della tradizione ereditata, ma anche rispettando e obbedendo alle leggi stabilite[25].

Come detto all'inizio, *la bellezza è condizione di possibilità del radicamento*. In effetti, la città è bella e perciò *sacra* per Weil, perché rappresenta un *riflesso singolare di quel divino* che emana dalle cose senza appartenere ad esse e che si lascia "bere" da ogni sguardo sensibile e *attento* al bene, propiziando così, inconsa-

---

21 - F. Veltri, *La città perduta*, cit., p. 41.

22 - «Noi non possediamo altra vita, altra linfa che i tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati da noi. Fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato» (PR, p. 55).

23 - Tali valori veicolano la verità e, perciò, sono capaci di illuminare tutta la vita "profana" e intellettuale di un popolo. Cfr. PR, p. 225 ss.

24 - Cfr. *Ibid.*, p. 150 ss.

25 - Cfr. *Ibid.*, p. 165 ss.

pevolmente, una trasformazione profonda nell'anima[26]. Infatti, la bellezza è "trappola del bene" che "seduce la carne", con il fine ultimo di catturare l'anima ed elevarla[27]. È quanto accade a Jaffier quando, dopo un momento di attenzione pura e vuota (*à vide*) verso la affascinante e travolgente bellezza naturale e architettonica della città di Venezia, la sua anima "si sveglia" e finisce, contro ogni ragione umana[28], per consegnare sé stesso e tradire i suoi propri compagni e amici nel denunciare alle autorità veneziane il saccheggio che essi avevano complottato contro la città: «Le moment de méditation de Jaffier à la fin du deuxième acte est le moment où la réalité entre en lui, parce qu'il a fait attention»[29].

Così, contemplare con attenzione e amore la bellezza tipica di una città non è solo uno stimolo positivo per i sensi fisici, ma anche per quelli dell'anima[30]. Allo stesso modo possiamo dire che prendersi cura della propria patria è prendersi cura del proprio corpo e – con esso – della propria anima[31]. Mettere le radici è, infine, *assaporare* letteralmente la bellezza del proprio luogo attraverso la sua contemplazione nei diversi modi in cui essa si manifesta nella città, ma anche attraverso il consumo dei suoi prodotti tipici e dei suoi frutti locali (in cui la bellezza si nasconde), impregnati del *gusto ineguagliabile* di quel sole e di quella terra dove si trovano i propri antenati, sapore che non può essere replicato in nessun'altra parte del mondo[32].

---

26 - Lo straordinario nell'ordinario è un segno del divino, che si caratterizza appunto per il suo nascondimento e il suo desiderio di rimanere nascosto "nel segreto". In tal senso, nutrirsi del divino in modo inconsapevole è addirittura preferibile per Weil, al fine di evitare degenerazioni e assolutizzazioni idolatriche.

27 - «La bellezza seduce la carne per ottenere il permesso di giungere fino all'anima» (S. Weil, *Quaderni,* vol. 3, Adelphi, Milano 2006, p. 273. D'ora in poi Q 3).

28 - «Dio l'ha costretto a questa follia per salvare Venezia. Non lo comprende affatto» (Q 4, p. 79).

29 - PVS, p. 47.

30 - Sophie Bourgault ribadisce questa correlazione tra città e corpo-anima nel sostenere che «the soul and the city were one for Simone Weil» (S. Bourgault, *Simone Weil's politics of silence and attention*, in «Cahiers Simone Weil», XXXV [2012/4], pp. 487-512, qui p. 511).

31 - In questo senso Weil afferma che esiste «analogia tra la presa di una città e la violenza carnale» (Q 3, p. 95). E su questa scia Veltri scrive: «Jaffier salva la città dal saccheggio allo stesso modo in cui salva dallo stupro l'innocenza felice di una bambina veneziana» (F. Veltri, *La città perduta*, cit., p. 53).

32 - È vero che la bellezza è un oggetto di contemplazione, ma essa è anche un *nutrimento*, non solo nel senso spirituale ma anche letteralmente parlando. Una delle metafore di cui si serve Weil per spiegare questo è quella dei raggi del sole che discendono nella materia, facendo crescere le cose e donando sapore ai frutti della terra: «L'universo si dà all'uomo nel nutrimento e nel calore solo se l'uomo si dà all'universo nel lavoro» (PR, p. 267). Un'idea simile troviamo anche in modo implicito nel racconto mistico del *Prologue*: «Mi fece uscire e salire fino a una mansarda da dove si vedeva attraverso la finestra aperta tutta la città, qualche impalcatura in legno, il fiume dove alcune imbarcazioni venivano scaricate. […] Talvolta taceva, prendeva da un armadio un pane e lo dividevamo. Quel pane aveva davvero il *gusto* del pane. Non ho mai più ritrovato quel gusto. Mi versava e si versava del vino *che aveva il gusto del sole e*

Dall'esempio di Jaffier si evince inoltre che l'esperienza della bellezza per Weil – come quella del radicamento – non è priva di efficacia, ma comporta necessariamente un'azione concreta e giusta nel mondo perché ispirata dal bene e dal bello. Come per un bambino che cresce nutrendosi inconsciamente del latte della madre, l'uomo che si "nutre" della bellezza della sua terra possiede un'anima molto sviluppata nel suo rapporto con il bene, distinguendosi particolarmente in docilità e purezza, anche di fronte alle durezze e alle disgrazie della vita. Weil ha individuato questa *gioia pura* della vita soprattutto nella gente semplice del popolo e nei contadini, il cui modo di vivere e lavorare la terra è già di per sé, secondo ella, una "metafora vivente delle verità divine"[33].

Ma c'è anche un'intera *civiltà* che nell'immaginario filosofico di Weil incarna in questo senso *un modello e una ispirazione per ogni città* e per ogni popolo: quella di Linguadoca vissuta in Occitania tra i secoli XII-XIII. La caratteristica essenziale di questa civilizzazione sta nel suo *rifiuto della forza* fondato sul *profondo radicamento spirituale* nella propria patria che veniva identificava con la loro *lingua*. Questo radicamento rese storicamente possibile un rapporto armonioso, intessuto di castità, affetto e ammirazione, come mai visto prima tra catari e cattolici, fino allo sterminio dei primi da parte dell'Inquisizione all'inizio del XIII secolo[34]. Questo *equilibrio sociale* secondo Weil è stato anche la condizione di possibilità per un'*atmosfera* intellettuale e morale favorevole alla circolazione delle idee e al pensiero critico dei suoi membri[35].

3. Amore alla patria e déracinement

Queste dichiarazioni sulla città, come si può giustamente intuire, non devono essere interpretate come una sorta di nazionalismo esacerbato e chiuso. Niente potrebbe essere più odioso e visceralmente rifiutato dalla Weil. Infatti, per lei il

della terra dove era costruita quella città» (Ead., *Quaderni,* vol. 1, Adelphi, Milano 2004, p. 104, corsivo nostro. D'ora in poi Q 1).

33 - Cfr. S. Weil, *Le christianisme et la vie des champs,* in *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962, pp. 263-279. Cfr. anche: Ead., *Viaggio in Italia*, cit.

34 - Veltri sottolinea ugualmente il ruolo essenziale della loro religione nella concretizzazione di questo radicamento *giusto* ed *equilibrato* da parte della civiltà occitana (cfr. F. Veltri, *La città perduta*, cit., p. 19).

35 - Sulla civiltà d'Oc nella riflessione di Weil, oltre all'opera di Veltri citata più volte, cfr. anche: D. Avery, *Patriotisme viscéral. La nostalgie de Simone Weil pour les appartenances perdues*, in *Les civilisations inspiratrices I*, in «Cahiers Simone Weil», XXXVI (2013/3), pp. 267-277; F. Veltri, *Cités perdues, cités retrouvées. Premiers contacts entre l'Occitanie et la pensée de Simone Weil*, in «Cahiers Simone Weil», XXXVI (2013/4), pp. 351-364; D. Canciani, *Bâtir une civilisation nouvelle. Simone Weil et l'inspiration occitane*, in «Cahiers Simone Weil», XXXVI (2013/4), pp. 365-379; G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 155 ss.

concetto di città, sinonimo di quello di *patria*, è totalmente opposto e contrario a qualsiasi esclamazione altisonante di superiorità o di gloria nazionale, adiacente invece alla concezione idolatrica di *stato-nazione* – eredità di Richelieu – nella quale individua la radice dei fatidici eventi del suo tempo[36].

Perché fondamentale per il radicamento dell'uomo, la patria come *luogo vitale* [37] racchiude una realtà pura, legittima e profondamente umana, che non ha nulla a che vedere con quel fervore patriottico di tipo espansionista e che costruisce delle mura intorno a sé. È vero che l'amore per la patria implica un sentimento di obbligo e di lealtà verso il proprio paese e luogo d'origine, ma è anche vero che esso, quando è puro, sa riconoscere – come nel caso della bellezza – la finitudine, la fragilità e la vulnerabilità del suo oggetto che, come tutte le realtà terrene, si trova irrimediabilmente esposto alla sventura e alla morte[38]:

> Un amore per la patria che sia veramente puro ha una qualche affinità con i sentimenti che un uomo prova per i giovani figli, per i vecchi genitori, per la donna amata. […] *La compassione per la fragilità è sempre legata all'amore per la vera bellezza*, perché sentiamo intensamente che alle cose veramente belle dovrebbe essere assicurata un'esistenza eterna e che così non è[39].

Così com'è stato per la civilizzazione di Linguadoca, l'amore per il proprio paese non deve basarsi sulla forza, l'orgoglio o la gloria nazionale, ma deve essere un amore *compassionevole* e pregno di *pietà* [40], «l'unico amore terrestre che sia vero e giusto»[41] perché l'unico che può *amare il particolare in modo universale*. Questo "patriottismo nuovo" che propone Weil porta l'uomo non solo ad amare e proteggere la propria città e ciascuno dei suoi membri, ma anche ad amare e proteggere

---

36 - Cfr. PR, p. 108 ss.

37 - «Per la patria, sono sufficienti le nozioni di radicamento, di ambiente vitale» (*Ibid.*, p. 146).

38 - È un'affermazione dura (quale anima non si strazia davanti al pensiero della possibilità di distruzione della propria patria?) ma necessaria secondo Weil, perché è *reale*. Tutte le cose, l'abbiamo detto, sono solo mezzi e non fini, sono quindi dei μεταξύ: «I veri beni terrestri sono dei μεταξύ. Non è possibile rispettare quelli altrui (es. le città straniere) se non si considerano i propri soltanto come μεταξύ – questo implica che già ci si diriga verso il punto in cui se ne può fare a meno» (Q 2, p. 194).

39 - PR, pp. 156-157, corsivo nostro.

40 - Attraverso la pietà è possibile non solo amare la propria patria e quella dell'altro, ma anche le grandi civiltà che ci hanno preceduto e che, come ogni patria umana, contengono una ispirazione e una ricchezza spirituale inesauribile. Ecco quanto scrive Weil in riferimento ancora alla civilizzazione occitana: «Rien ne vaut la piété envers les patries mortes. […] Hors d'Europe, il est des traditions millénaires qui nous offrent des richesses spirituelles inépuisables» (OC IV 2, p. 416).

41 - PR, p. 158.

la patria degli altri che, come la sua, è anche unica e fragile[42]. Il *distacco* (o *castità*) è dunque una caratteristica essenziale dell'amore umano autentico, perché pur essendo diretto verso un bene terreno, in fondo tende desiderosamente verso il bene imperituro e trascendente, al quale – paradossalmente – si può accedere solo attraverso un oggetto immanente[43]. Questa, secondo la Weil, è la *contraddizione* essenziale e insormontabile dell'esistenza umana. Il compito dell'uomo in questa circostanza è quello di *accettare la contraddizione*, cercando il massimo equilibrio possibile tra i piani e riconoscendo che le cose sono sempre e solo "mezzi"[44]. Questo vale certamente e soprattutto per la patria, come sottolinea giustamente Veltri:

> È necessario accettare la contraddizione, e, nel farlo, tentare di intuire in che modo il concetto relativo ed imperfetto di patria possa essere in relazione con un concetto di bene puro e assoluto. Sullo sfondo ricompare l'immagine della città come μεταξύ, come strumento per l'uomo di elevazione, di sviluppo interiore, oltreché fisico. La città, la patria, per quanto limitata può avvicinare all'illimitato, se ben compresa[45].

La sacralità e il valore profondo dell'amore verso la propria patria terrena si radicano dunque nel *bene assoluto* che si nasconde in essa e che si lascia presagire dalla sua bellezza. Di conseguenza, il radicamento è essenziale non in sé, ma in vista dello sradicamento[46], cioè, del radicamento nella vera e unica patria, quella trascendente[47]. Infine, la città oltre ad essere un μεταξύ per il radicamento, è più propriamente un intermediario per «essere radicati nell'assenza di luogo»[48]; la sua essenza profonda è quella di aiutare i suoi membri a guardare verso la patria celeste, destinazione ultima di ogni essere umano e di ogni comunità[49].

---

42 - «Sulla superficie della terra ci sono numerose nazioni. La nostra è certo unica. Ma ognuna delle altre, considerata di per se stessa e con amore, è ugualmente unica» (PR, p. 122). Sia detto *en passant*, questa è la stessa idea di fondo della famosa affermazione weiliana: «Ogni religione è la sola vera» (Q 2, p. 326).

43 - «Soltanto attraverso le cose e gli esseri di quaggiù l'amore umano può penetrare fino a ciò che sta dietro» (PR, p. 145).

44 - Cfr. PR, p. 144.

45 - F. Veltri, *La città perduta*, cit., p. 53.

46 - «La città è un μεταξύ per lo sradicamento» (Q 2, p. 250).

47 - Cfr. PR, p. 123.

48 - Q 2, p. 252.

49 - Non esiste dunque dicotomia tra la "piccola" e "grande" patria, tra la patria terrena e quella trascendente (cfr. PR, p. 148).

4. Bestia sociale vs amicizia sociale

La città è quindi un bene prezioso, ma resta sempre un bene relativo perché appartiene al dominio dei fatti e come tale essa è inevitabilmente mescolata con il bene e con il male. Pertanto *non può e non deve essere mai assolutizzata*. Tuttavia la possibilità e il rischio di cadere in un'assolutizzazione illusoria e idolatrica è sempre presente nelle collettività umane, anzi, è per natura inerente ad esse[50]. Come evitare allora di essere presi nella trappola di ciò che Weil chiama "la bestia sociale"?[51]. Il rimedio per la filosofa parigina sta nell'idea di *relazione* che solo un'anima razionale, cioè l'essere umano nella sua individualità, può concepire e facilitare:

> È il sociale che getta sul relativo il colore dell'assoluto. […] Il rimedio è nell'idea di relazione. La relazione nasce violentemente dal sociale. Essa è monopolio dell'individuo. […] La relazione appartiene allo spirito solitario. Nessuna folla può concepire la relazione[52].

Relazione, armonia, proporzione… sono dei sinonimi per Weil ed evocano l'idea di *equilibrio* tra le parti, un concetto cardine – come abbiamo accennato – nel-

---

50 - Colpisce il fatto che anche Martin Buber, filosofo di origine ebraica come Weil e contemporaneo suo, concepisca negativamente la collettività, contrapponendola all'idea di comunità nella quale vi è piena reciprocità tra i suoi membri: «La collettività non è solidarietà, è affastallamento: impacchettati insieme, individuo vicino a individuo, insieme armati, insieme allineati […]. Ma la comunità, la comunità in divenire (solo questa finora conosciamo) consiste nel non essere più semplicemente uno vicino all'altro, ma nell'essere uno presso l'altro di una molteplicità di persone che, anche se si muove insieme verso un fine comune, ovunque fa esperienza di una reciprocità, di un dinamico essere di fronte, di un flusso dall'io al tu: comunità è là ove la comunità avviene» (M. Buber, *Sul dialogo. Parole che attraversano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, pp. 71-72).

51 - La "bestia sociale" è un'immagine presa dalla *Repubblica* di Platone (VI, 493 a-d), e indica allo stesso tempo sia l'ego personale che ambisce il prestigio sociale, sia le collettività i cui membri siano privi di esercizio critico. Essa è dominata dal "noi" irrazionale, in cui ci sono degli interessi nascosti in vista del potere e della vanagloria a scapito del bene di tutti e, naturalmente, del Bene assoluto. Inoltre, la "bestia sociale" è rivestita di una falsa divinità, è *diable déguisé*, pertanto non ha niente a che vedere con l'essenza originaria della patria e della città ma, tutt'altro, è composta da uomini sradicati che non fanno altro che sradicare gli altri: «Chi è sradicato sradica. Chi non è sradicato non sradica» (PR, p. 53). Altre espressioni che Weil utilizza per riferirsi alla bestia sociale sono: "collettività", "grosso animale", o, semplicemente, il "sociale", termini che indicano l'esatto opposto dell'idea di città: «Un'etichetta divina su qualcosa di sociale: miscuglio inebriante che racchiude ogni sorta di licenza. Diavolo travestito. E tuttavia una città … (Venezia …). Ma non si tratta di qualcosa di sociale; è un ambiente umano del quale non si ha maggiore coscienza che dell'aria che si respira. Un contatto con la natura, il passato, la tradizione; un μεταξύ […]. Città, non evoca qualcosa di sociale […] Il radicamento è altra cosa dal sociale» (Q 2, pp. 247-248).

52 - Q 3, p. 316.

la concezione weiliana della città. E poiché la relazione può essere concepita solo da un individuo che pensa, raggiunge il suo apice quando avviene *tra* due o più individui pensanti. La relazione, pitagoricamente parlando, è "unità di contrari" o più semplicemente, *amicizia*. Infatti, il condiscendente e libero *consentimento reciproco* che si dà tra gli uomini[53] – che è, tra l'altro, immagine della *giustizia* per Weil[54] – è il *giusto equilibrio* capace di avvolgere gli ambienti umani di una *poesia soprannaturale*, che splende nella città e propizia il legame *tra* gli uomini, la loro patria e – attraverso di essa – l'ordine dell'intero universo, fino a raggiungere Dio: «il poeta supremo»[55]. In questa linea annota Weil in un saggio del 1942:

> Perché il popolo è costretto a portare tutto il suo desiderio su quel che già possiede, la bellezza è fatta per lui e lui per la bellezza. […] Il popolo ha bisogno di poesia come di pane. […] Ha bisogno che sia poesia la sostanza quotidiana della sua stessa vita. Una poesia simile può avere solo una sorgente. Questa sorgente è Dio. Questa poesia può essere solo religione[56].

Queste affermazioni di Weil hanno come sfondo la sua *concezione trinitaria dell'essere*. Infatti, per lei Dio è relazione in sé stesso, l'Amicizia originaria, idea che sviluppa particolarmente in alcuni dei suoi scritti marsigliesi[57]. Un'immagine idealtipica di questo particolare rapporto di consenso e di rinuncia reciproca a livello comunitario è quella delle "cerimonie", in cui Weil nota l'esistenza di un *silenzio individuale* – segno di un giusto esercizio di pensiero – *vissuto comunitariamente*, in una dinamica in cui l'*ordine* del mondo viene coerentemente imitato[58]. In questa maniera le cerimonie sono *belle* e in esse avviene il "miracolo" della *contemplazione comunitaria del trascendente*, il che rende possibile inoltre l'evento e il passaggio della verità trascendente tra i suoi membri (anche se inconsciamente), fatto che successivamente facilita la loro azione comune in modo armonioso in tutte le altre

---

53 - Questo rapporto di libertà e obbedienza tra i cittadini è una manifestazione dell'amore soprannaturale che rende possibile l'equilibrio e l'armonia sociale, favorendo così «la transmission et la réception d'idées compatibles avec les vrais besoins de l'âme» (D. Avery, *Patriotisme viscéral*, cit., p. 273). Weil vedeva nella fedeltà medievale, in particolare in quella di Linguadoca, un'incarnazione di questa condiscendenza reciproca e trascendente: «La *Merci'* occitana è cosa prossima alla grazia. Al contrario l'amore naturale è schiavitù e tende ad asservire. È necessario che anche l'amore del cittadino per la città, del vassallo per il signore sia amore soprannaturale. La fedeltà è il contrassegno del soprannaturale, perché il soprannaturale è eterno» (Q 3, p. 157).

54 - Cfr. S. Weil, *Luttons-nous pour la justice ?*, in *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres*, vol. 1: *Questions politiques et religieuses (1942-1943)*, Gallimard, Paris 2019, pp. 239-249.

55 - Q 4, p. 86.

56 - Ead., *Prima condizione di un lavoro non servile,* in *La condizione operaia*, SE, Milano 1994, p. 285.

57 - Cfr. AD, p. 156 ss.; Ead., *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, cit., p. 274 ss.

58 - Cfr. Q 4, pp. 108; 163; 177; 342.

sfere della società[59]. Ecco perché la religione è considerata da Weil una "leva" del sociale, a condizione di non voler dominarlo: «Qual è il rapporto tra il soprannaturale e la società? […] La leva nella società è il bello, le cerimonie, ecc. Quindi, la religione»[60].

In breve, Dio è il Bene assoluto, e quindi fonte della bellezza e di tutto ciò che esiste. Come abbiamo visto all'inizio, la bellezza è il modo in cui Dio si relaziona con il mondo, la sua "incarnazione". A questo riguardo Weil, ispirata dal dogma cristiano della Trinità come armonia tra diversi, va oltre l'interpretazione greca classica e identifica pienamente la bellezza del mondo con il *Logos* incarnato, "bellezza del Padre" e *Supremo mediatore tra Dio e il mondo*, ma anche tra le diverse relazioni che si intrecciano nell'intero universo[61]. In questo senso, il *Logos* divino personifica anche la relazione armoniosa che si stabilisce tra le persone in una città in vista del loro pieno sviluppo e del loro senso ultimo: «Egli è anche l'anima collettiva della società formata da quelli che lo amano. Ma non si tratta di una vera e propria società. È un'amicizia»[62]. In altre parole, l'Anima del mondo è anche l'anima della città, colei che *infonde* in essa quella poesia soprannaturale che è fonte di bellezza, di giustizia, di verità e di gioia pura di ogni ambiente umano vitale[63].

---

59 - «Il fatto che in ogni attività una parte dell'anima si ritrae e si concentra in Dio è una cosa buona come tappa, ma non è il termine. […] Ogni attività profana deve essere esercitata in modo che vi appaia il significato con cui Dio l'ha creata» (*Ibid.*, p. 314).

60 - Q 2, pp. 138-139. Cfr. anche: PR, p. 112.

61 - Cfr. *Ibid.*, p. 263; Q 3, p. 413.

62 - Q 4, p. 276.

63 - Per ragioni di spazio e di coerenza con il discorso fatto finora, non possiamo sviscerare ulteriormente quest'ultimo punto, per cui ci limitiamo a porre la questione – aprendola ulteriormente – del fondamento cristologico e trinitario della presente riflessione weiliana. In questa stessa linea, da una prospettiva più estetica, anche Zyka sottolinea questa logica cristologico-trinitaria in S. Weil: «Cette hiérarchisation est possible uniquement dans la logique d'un Dieu trinitaire. Ceci s'éclairage davantage, lorsque, comme le veut S. Weil, nous transposons la beauté, inscrite dans l'ordonnance du monde, dans le Christ. Car si le Christ est le *Logos*, il doit également être le Beau. Selon l'interprétation proposée par notre auteur du mythe du *Timée* de Platon, le Beau est beau parce qu'il est créé selon le Modèle éternel. Autrement dit, le Fils est le Beau, parce qu'il est l'image de Dieu» (Ch. Zyka, *L'esthétique de Simone Weil*, cit., p. 190). Per altri studi critici in questa prospettiva cfr.: E. Gabellieri, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Éd. Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain), Louvain-Paris 2003; M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004. Sul tema del "tra" (*entre*) più specificamente, raccomandiamo: E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxiologie*, Hermann, Paris 2019; M. Marianielli (a cura di), *«Entre». La filosofia oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020.

Conclusione

A partire da questa breve e incipiente presentazione del pensiero weiliano sul significato ontologico della città declinato in vari modi, ci sembra opportuno sottolineare alcuni punti che possono aprirci ad una ulteriore riflessione sul tema.

Abbiamo visto che un essere umano attinge il suo pieno sviluppo sia dal punto di vista fisico che morale e spirituale, solo insieme agli altri nel *milieu* della propria città attraverso il proprio radicamento/sradicamento. Ma allo stesso tempo dobbiamo ricordare che anche una città è tale grazie ai suoi cittadini, perché essa è fondamentalmente "luogo di relazioni" e quindi se non è animata da coloro che la abitano, semplicemente non esiste, *non è*. Questo evidenzia una sorta di *reciprocità ontologica*, in cui sia la città che il cittadino ricevono mutuamente, da e attraverso l'altro, una maggiore esistenza[64].

Il centro della riflessione weiliana sulla città non è quindi la città in sé che, come abbiamo sottolineato più volte, resta sempre un bene parziale e condizionato ad una realtà originaria ed eterna che solo l'uomo però può riconoscere e consentire. In questa direzione, in ultima istanza, *è l'uomo, anzi, gli uomini, il cuore della meditazione filosofica di Weil sul concetto di città e di patria*. In effetti, riprendendo la trama di *Venise Sauvée*, Jaffier salva Venezia perché in fondo vuole salvare Violetta, giovane veneziana di cui si innamora silenziosamente. L'amore lo porta, da un lato, ad identificare la giovane con la sua terra e, dall'altro, a guardare la città con gli occhi puri dell'amata fino al punto che la realtà delle cose lo invadono in modo stravolgente[65]. Questo è l'effetto della "trappola del bello", che permette a Dio di discende nell'anima «per amare e ammirare tramite suo la bellezza sensibile della propria creazione»[66].

Dio è presente ovunque nel segreto e anche nel profondo del cuore di ogni uomo perché è lui la fonte di quell'innato desiderio umano di bene e della naturale inclinazione verso il bello. Se l'uomo si lascia catturare dalla sua *pièg*e, Dio agisce attraverso lui nel mondo, ricongiungendo ogni cosa al suo vero ordine. In questa dinamica la città, con le *infinite finestre di bellezza* che custodisce (natura, architettura, religione, tradizioni, linguaggio, lavoro, relazioni umane, ecc.…) svolge un

---

64 - In questa direzione annota Weil in uno dei suoi primi *Cahiers*: «È bene ciò che dà maggiore realtà agli esseri e alle cose, male ciò che gliela toglie. I Romani hanno *fatto il male* spogliando le città greche delle loro statue, perché le città, i templi, la vita di quei Greci avevano minore realtà senza le statue, e perché le statue non potevano avere altrettanta realtà a Roma che in Grecia» (Q 1, p. 199).

65 - «*Venise sauvée*. Nel secondo atto, Jaffier ha solo due momenti di effusione. Il primo con Pierre nell'espressione dell'amicizia. L'altro con Violetta nell'espressione dell'amore per Venezia (incarnata per lui da Violetta)» (Q 4, p. 109; PVS, p. 47).

66 - AD, p. 122.

ruolo decisivo[67]. Ecco perché distruggere la città rappresenta per Weil uno dei peggiori crimini di sradicamento che si possa commettere agli uomini: «Ma distruggere una città, sia materialmente che moralmente, oppure escluderne alcuni esseri umani precipitandoli tra i rifiuti della società, significa recidere ogni legame di poesia e di amore fra le anime umane e l'universo. Significa sprofondarle a viva forza nell'orrore della bruttezza. Non può esserci peggior crimine»[68].

Perché ci sia equilibrio sociale è dunque cardine il pieno *riconoscimento* dell'altro, poiché, in fine dei conti, sono i suoi membri che rendono sacra la città[69]. Nella città dunque, come sottolinea Weil in vari modi nel suo *Prélude*, ogni membro è importante e deve sentire che il suo contributo è vitale e indispensabile nella società in cui vive. Arrivare a riconoscere il valore di ciascuno in modo reciproco è vivere la pienezza dell'esistenza, la pienezza della gioia[70]. Andando un po' oltre, riconoscere pienamente l'altro è riconoscerlo come l'unica patria terrena degna di essere abitata, perché è il volto dell'altro che rende possibile l'attuazione concreta dell'armonia soprannaturale in questo mondo, o, in termini più mistici, di quel "Dio che ama Dio" nella sua creazione[71]. Questo è il compito e la vocazione più alta e più bella che – per *grazia* – ogni persona, con e nell'a(A)ltro, è chiamata a realizzare e a vivere nello spazio della sua città.

NOEMI SANCHES
Ricercatrice in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
noesanches10@gmail.com

67 - «Poiché è Dio che deve venire a cercare l'uomo, e prendergli l'anima sorprendendo i sensi, ci sono a tal fine solo due mezzi: le bellezze naturali (il cielo, il mare, le stagioni, le pianure, montagne, fiumi, alberi, fiori, gli spazi – e, i bei corpi e bei visi di uomini, di donne e di bambini) – e i segni sensibili (linguaggio, opere d'arte, azioni…) provenienti dalle anime in cui egli è entrato. Queste hanno allora un'immensa responsabilità. Spetta a loro testimoniare, come un melo in fiore, come le stelle. Lo possono solo con la perfezione dell'obbedienza» (Q 3, p. 131).

68 - AD, pp. 138-139.

69 - Non si tratta solamente di un riconoscimento *dell'essere dell'altro*, ma anche di un riconoscimento *che fa essere l'altro*, grazie a ciò che Weil chiama *attenzione creatrice* (cfr. *Ibid.*, p. 109 ss.).

70 - Così viene interpretata da Weil la scena di riconoscimento che avviene tra Elettra e Oreste nella tragedia sofoclea: «Il a compris, en l'entendant parler, que c'est sa sœur […]. Ils se regardent dans les yeux, ils se touchent, ils se reconnaissent ; leurs pensées se confondent dans un élan de joie pure» (Ead., *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques*, vol. 2*: L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution [juillet 1934-juin 1937]*, Gallimard, Paris 1991, pp. 346-347). Il riconoscimento è, inoltre, un atto redentivo perché in qualche modo "resuscita" e "riscatta" l'altro dallo smarrimento del suo essere.

71 - «Le dogme de la Trinité est nécessaire pour qu'il n'y ait pas dialogue de nous avec Dieu, mais de Dieu avec lui-même en nous. Pour que nous soyons absents» (OC VI 2, p. 123).

Intersoggettività, reciprocità e terzo nel riconoscimento a partire da Ricoeur

di Raul Buffo

Through some passages of P. Ricoeur's The course of Recognition *we want to look into the original configuration of intersubjectivity and the "third" that emerges from his reading of the Hegelian* Ankerkennung *in terms of mutual exchange of gifts in the horizon of* agape*, with particular attention to the status of the third as other than the subjects of recognition, to its impersonal or personalizing character and to the problem of its "intentionality".*

Keywords: Recognition - Intersubjectivity - Reciprocity - Third - Between

0. Attraverso un confronto con alcuni passi di *Percorsi del riconoscimento*[1] di Paul Ricoeur ci proponiamo di indagare l'originale configurazione dell'intersoggettività che emerge dalla sua lettura del riconoscimento (*Anerkennung*) hegeliano in termini di scambio reciproco di doni nell'orizzonte dell'amore-*agape*.

Vorremo con ciò portare l'attenzione su alcune questioni a nostro avviso decisive e ancora non tematizzate: in primo luogo, sulle aperture ricoeuriane al discorso sul "terzo" in quanto altro dai soggetti che si scambiano il riconoscimento; in secondo luogo, sul carattere impersonale o personalizzante di questo terzo; infine, sulla questione dell'"intenzionalità" del terzo.

1. L'idea hegeliana di riconoscimento, delineata nel periodo di Jena, è una pietra miliare e un punto di confronto ineludibile per ogni successiva riflessione sul tema dell'intersoggettività. Al di là delle molte interpretazioni di questa dinamica in chiave antropologica, ma anche sociologica, psicologica e perfino ontologica, ciò che caratterizza il profilo concettuale dell'*Anerkennung* è la correlazione originaria tra la relazione con se stessi e la relazione con l'altro[2].

Due passi apodittici del capitolo IV-A della *Fenomenologia dello spirito* consacrano questo principio: «l'autocoscienza è *in sé* e *per sé* solo quando è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè in quanto è qualcosa di riconosciuto»[3]; e poi, in questo movimento duplice delle autocoscienze, «i due estremi si *riconoscono* come *reciprocamente riconoscentesi*»[4].

C'è in questo stesso capitolo, tuttavia, un'ultima e decisiva questione che riguarda l'apparire del "terzo" che precede e consente lo strutturarsi intersoggettivamente del riconoscimento. Infatti, con la figura dell'autocoscienza – dato che essa «ottiene il proprio appagamento solo in un'altra autocoscienza» – *per noi*, dice Hegel,

> è già dato il concetto *dello Spirito*. E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che Spirito è: sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse coscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*.[5]

---

1 - P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005 (di qui innanzi, *PR*).

2 - Cfr. *PR*, p. 197.

3 - G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 275 (di qui innanzi, *PhG*).

4 - *PhG*, p. 277. Da notare che ciò vale a livello del *per noi* del filosofo (cioè a livello teorico), perché *in sé* (a livello storico-fenomenologico) esso deve ancora divenire.

5 - *PhG*, p. 273.

Lo Spirito si presenta qui come un Io che è altro dalle autocoscienze, ossia come terzo. Il riconoscimento, dunque, viene visto, da un lato, come dinamica o movimento, cioè come correlazione originaria tra soggettività e alterità; dall'altro, come terzo, che è insieme sostanza-soggetto (Spirito) e condizione di possibilità e luogo di compimento dell'autonomia (*Selbständigkeit*) di ogni autocoscienza, del suo effettuale essere in sé e per sé nella reciprocità con l'altra autocoscienza.

In questo quadro, è importante ricordare che – come è stato ampiamente evidenziato dalla critica –, l'impianto teoretico sul quale Hegel modella il concetto di *Anerkennung* tra reciprocità e terzietà ha le sue radici in un'originaria e possente ispirazione teologica: il concetto ontologicamente rivelativo e regolativo di Trinità, ovvero di Dio come amore-*agape* [6]. Ciò, come si vedrà, sarà decisivo per il nostro discorso.

2. Il fallimento dei sistemi di pensiero totalizzanti che ha caratterizzato la filosofia del '900 ha avuto effetti immediati nella successiva riflessione sul riconoscimento. Il rifiuto allo Spirito assoluto ha comportato tacitamente – consciamente o inconsciamente – la rimozione dell'intuizione teologica e ontologica costitutiva del riconoscimento hegeliano, cioè lo Spirito come terzo. Come conseguenza, l'unità originaria e destinale nella quale ciascuna autocoscienza poteva essere in sé e per sé, ossia essere riconosciuta, viene per sempre persa; in tal modo la dinamica riconoscitiva diventa, o quanto meno rischia di diventare – sia a livello teorico che a livello storico –, dinamica frammentaria ed esclusivamente conflittuale, cioè "lotta per il riconoscimento".

È così che Ricoeur, in *Percorsi*, da un lato, denuncia le aporie di un'impostazione solo conflittuale del riconoscimento; dall'altro, propone una via di uscita a questa impasse che non implichi il ricorso a un soggetto assoluto.

Si profilano dunque, già in questa fase, alcune delle domande di cui dovremo prendere atto nella parte finale di questo saggio. Senza il ricorso allo Spirito, che ne è della figura del terzo? È possibile in ogni caso dire che la lettura di Ricoeur, sebbene non lo menzioni esplicitamente, presupponga un terzo quale mediatore, realizzatore e luogo del mutuo riconoscimento? Se sì, qual è il carattere di questo terzo: un mediatore impersonale, una rappresentazione normativa, una comunità

6 - Così, A. Honneth riconosce che è proprio sull'*agape* che Hegel modella originariamente la sua teoria dell'*Anerkennung* che sta poi alla base del concetto di Spirito (cfr. G. Iorio – F. Campello, *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, «SocietàMutamentoPolitica», 2/4 [2011], p. 261). Cfr. anche R. R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany 1992; P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, 2012^{2}; Id., *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007. Nei lavori di Coda si evidenziano anche i limiti e i tradimenti di Hegel a questa intuizione teologica.

spirituale di vita o un soggetto intenzionale ma non assoluto che lascia pertanto spazio alla libertà dei singoli e, quindi, anche al loro fallimento?

3. Nel terzo studio di *Percorsi*, Ricoeur muove una critica ad A. Honneth e a tutti coloro che riducono il mutuo riconoscimento a sola dinamica conflittuale[7]. Secondo il modello hegeliano ricostruito in *Lotta per il riconoscimento*[8], l'autonomia del soggetto va conquistata attraverso una serie di strati o livelli progressivi di riconoscimento (familiare-intimo, giuridico e socio-politico). Il motore che permette il passaggio da un livello più elementare a uno più complesso di riconoscimento è il conflitto, ossia l'innescarsi di una serie di lotte per il riconoscimento del sé come soggetto degno di fiducia, di rispetto e di stima sociale. Il punto problematico per Ricoeur è che benché la realizzazione del sé passi dalla mediazione dell'altro, essa non può e non deve essere necessariamente ed esclusivamente conflittuale.

La mediazione pressoché esclusiva del conflitto nel processo di riconoscimento comporterebbe, a suo avviso, un'aporia insieme teorica ed esistenziale: dato che la lotta si presenta come momento necessario nella realizzazione del soggetto, essa è – a livello effettuale – inarrestabile, poiché l'avanzare nel cammino del riconoscimento richiede sempre l'innescarsi di nuove lotte, e ciò condurrebbe a un "cattivo infinito"[9]. Più problematico ancora è il fatto che un riconoscimento ottenuto mediante la lotta non può per definizione essere reciproco, ma unilaterale e ineguale: la parte vincitrice costringe la parte sconfitta a riconoscerla senza dover a sua volta ricambiare il riconoscimento. In tal modo il sé rimane prigioniero di una situazione di scissione perenne, come descritto dalla figura hegeliana della coscienza infelice.

---

7 - Questa è oggi la posizione di un crescente numero di studiosi: cfr., ad esempio, G.W. Bertram – R. Celikates, *Towards a Conflict Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflict*, «European Journal of Philosophy», 23/4 (2015), pp. 838-861; E. Renault, *Riconoscimento, lotta, dominio. Il modello hegeliano*, «Post-filosofie», 3/4 (2007), pp. 29-45.

8 - A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.

9 - Se in Hegel questa successione di lotte ha un orizzonte finale di compimento come riconoscimento mutuo, insieme teorico ed effettuale, nel fenomeno della riconciliazione con cui si chiude il capitolo VI della *Fenomenologia* [«La parola della riconciliazione è lo Spirito *esistente* (…). E questo riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*. (…) Il *Sì* della riconciliazione, in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l'*esistenza* dell'*Io* esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la certezza di se stesso nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario: il Sì è Dio manifestantesi (*erscheinende Gott*) in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro» (*PhG*, pp. 889-893)], in Honneth questo orizzonte viene a mancare: o meglio, c'è sì un orizzonte, ma è solo "formale" (cfr. A. Honneth – M. Foessel, *La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale*, «Esprit», 7 [2008], pp. 88–95, in particolare, pp. 93-94).

«Quando un soggetto potrà ritenersi davvero riconosciuto?»[10] – si chiede allora Ricoeur. Come evitare di cadere nella via di un riconoscimento unilaterale e perciò ineguale? Dove e a quali condizioni è possibile parlare di riconoscimento reciproco sul piano concreto dell'esperienza interpersonale e sociale? Un tale orizzonte significa, per il filosofo francese, postulare la possibilità di accedere a esperienze effettive di mutuo riconoscimento non conflittuali, che egli individuerà nello scambio di doni sul modello dell'*agape*.

4. Ricoeur tenta, dunque, una strada alternativa – a dire il vero, già battuta dai pensatori orbitanti intorno alla *Revue du MAUSS* – riconducibile in ultima istanza alle riflessioni del celebre *Saggio sul dono* di M. Mauss: quella del "paradigma del dono"[11]. A tal fine, si serve della tesi antropologica di M. Hénaff secondo cui il fenomeno dello scambio cerimoniale di doni descritto da Mauss è da intendersi come mutuo riconoscimento simbolico, che sta alla base della socialità[12]: ciò che in realtà si scambiano i soggetti quando si fanno reciprocamente dei doni è il riconoscimento, perché – per dirla con C. Lefort – «gli uomini, attraverso un'identica operazione, quella del dono, si confermano a vicenda di non essere cose»[13]. Tuttavia, a differenza di Hénaff e sulla scia di L. Boltanski[14], Ricoeur colloca la categoria del dono nel quadro più ampio degli stati di pace (opposti cioè agli stati di lotta o conflitto), tra cui si trova quello dell'*agape*. Per dirla in breve, per lui lo scambio di doni altro non è che il modo in cui s'esprime e opera l'*agape*.

È grazie a questa lettura del fenomeno del dono per mezzo dell'*agape* che egli è in grado di penetrarne il paradosso fondamentale, cioè il fatto che esso possa essere insieme gratuito e reciproco.

---

10 - *PR*, p. 244.

11 - Per una panoramica sul tema, cfr. C. Lazzeri - A. Caillè, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, «Post-filosofie» 1/1 (2005), pp. 45–75.

12 - La tesi è formulata in M. Hénaff, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, tr. it. di R. Cincotta e M. Baccianini, Città Aperta, Troina 2006; cfr. anche, più recentemente, Id., *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, tr. it. di F. Fistetti, ETS, Pisa 2018.

13 - C. Lefort, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, tr. it. di P. Montanari e B. Aledda, Il Ponte, Milano 2012, p. 29. «L'idea che il dono debba essere ricambiato presuppone che l'altro sia un altro "me" che *deve* agire come me; e questo gesto di restituzione deve confermarmi la verità del mio gesto, cioè la mia soggettività» (*Ibid.*, p. 28).

14 - Cfr. L. Boltanski, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, tr. it. di L. Gherardi, Vita e Pensiero, Milano 2005.

5. Occorre allora chiarire innanzitutto lo statuto dell'*agape*. Ciò che per Ricoeur risulta fondamentale è la mancanza in esso di ogni riferimento all'idea di equivalenza:

> Non che l'*agape* ignori il rapporto con l'altro, come è attestato dal discorso sul prossimo e sul nemico, ma essa inscrive questo rapporto di ricerca apparente di equivalenza sottraendolo al giudizio. Nel migliore dei casi si tratta di una equivalenza che non si misura e non si calcola. […] Insieme con il giudizio viene a cadere anche il calcolo, e con il calcolo la cura. L'incuranza dell'*agape* è ciò che le consente di sospendere la disputa, anche nell'ambito della giustizia.[15]

Alla luce dell'*agape*, il dono appare regolato da una logica della sovrabbondanza opposta a quella dell'equivalenza degli scambi commerciali e del mondo della giustizia. Tuttavia, proprio per questa ragione l'*agape* sembra *prima facie* inappropriata per il registro della mutualità che contraddistingue l'idea di *Anerkennung*, posto che l'uomo di questo regime dona senza aspettarsi nulla in cambio. In altri termini, non c'è in lui alcun desiderio di riconoscimento: riconosce senza pretendere di essere riconosciuto. Eppure, accanto a questa dimensione unilaterale, iperbolica e impossibile del dono[16] (e quindi, dell'*agape*) c'è un'altra sua dimensione, in apparenza inconciliabile con la prima, che lo mostra come un vero e proprio scambio reciproco, che è volontario, cioè libero e gratuito – e quindi appartenente a un ordine diverso da quello degli scambi commerciali – e, al contempo, obbligato e interessato.

Da qui Ricoeur sviluppa due aspetti della problematica del dono. Da un lato quello del paradosso tra la gratuità del gesto e l'obbligo della reciprocità e, dall'altro, quello del carattere cerimoniale e festivo dello scambio. Queste linee porteranno poi, indirettamente, al recupero della dimensione del "terzo" nel fenomeno del riconoscimento.

6. A introdurre nel dibattito sociologico e filosofico la dimensione dell'obbligo di reciprocità del dono è stato Mauss. Nel *Saggio sul dono*, l'antropologo francese illustra la sua scoperta transculturale fondamentale, ch'egli definisce «fenomeno o fatto sociale "totale"»: a partire dallo studio del comportamento di diverse popolazioni aborigene, egli conclude che tutte le forme di società – sia quelle cosiddette primitive, sia quelle moderne – poggiano sullo scambio di doni, scandito dal ciclo del donare/ricevere/ricambiare[17].

---

15 - *PR*, p. 249.

16 - Cfr. J. Derrida, *Donare il tempo*, tr. it. di G. Berto, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 9, 14.

17 - Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1991, p. 239.

Ciò che resta enigmatico nella costatazione di Mauss è il carattere «apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato, di queste prestazioni»[18]. Seguendo la credenza dei Maori neozelandesi secondo cui la cosa donata porta con sé l'anima del donatore, egli afferma che è lo spirito (lo *hau*) della cosa ciò «che costringe i doni a circolare, ad essere dati e ricambiati»[19].

In virtù di questa spiegazione, nella sua *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, C. Lévi-Strauss lo accuserà di essersi lasciato mistificare dall'indigeno e di non vedere l'unità strutturale dei tre gesti di dare, ricevere e ricambiare: per lui, è la "struttura dello scambio", in quanto agire che obbedisce a regole, il comune denominatore di queste operazioni. Crede così di risolvere il paradosso tra gratuità e obbligo: ciò che si chiama dono non è che uno scambio regolato, e il concetto di *hau* ha la sola funzione di dissimulare agli occhi degli attori dello scambio, tramite la sua reificazione in uno spirito, questa verità inconscia.

7. Nel cuore di questa discussione s'inserisce il contributo di M. Anspach. Nella prefazione di *A buon rendere*, egli afferma: «una relazione di reciprocità non può ridursi a uno scambio tra due individui. Ogni volta emerge un terzo trascendente, anche se questo terzo non è nient'altro che la relazione stessa che si impone come attrice protagonista»[20]. Secondo l'autore, ciò che è in gioco nella credenza degli indigeni non sono tanto le transazioni particolari tra individui quanto la circolazione degli oggetti nella società: è per questo che egli intende lo scambio in termini di circolarità o flussi e affronta l'enigma dell'obbligo di contraccambiare come una questione riguardante il «sapere ciò che assicura il ritorno dei beni» ovvero, «di scoprire da dove nasce la necessità assoluta di non interrompere un flusso di ritorno»[21].

La strategia di Anspach è quella d'innalzare l'enigma del controdono al rango di paradosso del tipo di *double bind*: riconoscere un regalo contraccambiandolo significa distruggerlo in quanto regalo, cioè generare un circolo vizioso e autodistruttivo. In effetti, nella prassi, non sembra possibile conciliare la gratuità del dono – che dipende da una fenomenologia delle intenzioni immanenti alle condotte degli individui quali, ad esempio, «*offrire* al momento di donare, *aspettarsi,* in una maniera o nell'altra, di essere contraccambiati, senza contare l'atto di *prendere*

18 - *Ibid.*, p. 157.

19 - *Ibid.*, p. 227.

20 - M. R. Anspach, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, tr. it. di C. Fontanile, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 7.

21 - *Ibid.*, pp. 36–37.

l'iniziativa»[22] – con una regola di reciprocità che lo fa circolare – che si colloca a livello trascendente.

Per poter pensare questa distinzione tra livello immanente e livello trascendente dello scambio bisogna uscire dal contesto ristretto di una reciprocità duale tra donatore e donatario poiché è proprio all'interno di questo quadro binario che si ripresenta ogni volta il paradosso del *double bind*. Occorre quindi, secondo questo autore, spezzare il faccia a faccia oppressivo tra colui che dona e colui che riceve e pensare, come fa Mauss, alla presenza di un "terzo", lo spirito del dono: «In questo nuovo gioco a tre, l'obbligo di rendere persiste, ma non è imposto più dal donatore» quanto dallo *hau* del dono che

> dice a colui che riceve: "Rendigli dunque il dono". […] Reificato sotto forma di spirito, l'obbligo passa a un livello superiore e l'oscillazione tra il messaggio di generosità e l'esigenza di reciprocità viene interrotta»; in tal modo, grazie alla reificazione, «la gratuità del dono può essere salvaguardata a livello degli individui». Perché l'obbligo non è imposto dal donatore ma dal metalivello della relazione incarnata dallo spirito: «riconoscendone la trascendenza sotto forma di spirito, si esce dal circolo vizioso passando dall'alto.[23]

8. Tuttavia, secondo Ricoeur, la distinzione di questi due livelli – l'uno immanente, l'altro trascendente o sistemico – è una costruzione del teorico e opera solo sul piano logico: che ne è, invece, dello statuto di questa trascendenza sul piano dell'esperienza concreta? In che modo si collega agli atti intenzionali degli individui? Si tratta soltanto di una semplice credenza magica nella gratuità (Mauss) o di una rappresentazione inconscia che nasconde un semplice scambio interessato e regolato (Lévi-Strauss)?

Lo stesso Anspach offre una pista quando concede che «ricambiare un dono, riconoscere la generosità del primo donatore con un corrispondente gesto di reciprocità, equivale a riconoscere la *relazione* di cui il dono precedente non è che un veicolo»[24]. Ricoeur commenta:

> Il verbo "riconoscere", in questa citazione, funziona contemporaneamente a due livelli: nel primo membro della frase il riconoscimento evoca la generosità raddoppiata del gesto stesso di donare; nel secondo membro il riconoscimento va ricondotto alla relazione; ma questo secondo tipo di riconoscimento è ancora

22 - *PR*, p. 259.

23 - M. R. Anspach, *A buon rendere*, cit., p. 33.

24 - *Ibid.*, p. 53.

una operazione effettiva degli attori dello scambio oppure è soltanto una costruzione del teorico?[25]

La questione decisiva è capire se la reciprocità di cui qui si parla si colloca a livello trascendente sistemico oppure se è qualcosa che accade effettivamente *tra* gli individui. In gioco, è evidente, c'è l'oscillazione già evidenziata in Hegel tra la dinamica del riconoscimento delle singole autocoscienze e l'idea di uno Spirito assoluto totalizzante. Per uscire da questo paradosso, Ricoeur propone di usare il termine "mutualità" per designare gli scambi *tra* individui e il termine "reciprocità" per i rapporti sistematici o normativi[26].

Questa distinzione avviene sulle tracce della tesi di Hénaff secondo cui occorre spostare l'accento dalla forza coercitiva della relazione alle intenzioni immanenti del donatore e del donatario per «cercare la chiave dell'enigma nella mutualità stessa dello scambio *tra* protagonisti». E così, Ricoeur può concludere:

> L'enigma iniziale della forza che si presume risieda nella cosa stessa si dissolve se la cosa donata e ricambiata è ritenuta essere il pegno e il sostituto del processo di riconoscimento, ossia il pegno dell'impegno del donatore nel dono, il sostituto della fiducia nel verificarsi del gesto del contraccambiare. Sarebbe la qualità della relazione di riconoscimento a conferire il proprio significato a tutto ciò che prende il nome di presente.[27]

9. Nell'epilogo di *La memoria, la storia, l'oblio*, valicando il limite parossistico del perdono impossibile[28] e ispirato all'*il y a* levinasiano, Ricoeur afferma che, così come *c'è* la gioia, la saggezza, la follia, l'amore, *c'è* anche il perdono[29]. E se *c'è* l'amore, *c'è* pure l'*agape* e, quindi, il dono e il riconoscimento.

Questo *c'è*, però, si dà solo nel "tra" della mutualità. Un "tra" che pertanto si offre – fenomenologicamente – come qualcosa di reale, di esistente, seppur sotto la forma intangibile di un *il y a*. O meglio, sotto forma simbolica: perché la relazione di mutuo riconoscimento è simbolizzata dalla cosa donata e ricambiata. In questo modo, il "tra" non è solo esperibile ma diventa anche, in qualche modo, "tangibile" in quanto "cosa".

---

25 - *PR*, p. 260.

26 - *PR*, p. 261.

27 - *PR*, pp. 264-265.

28 - Perché il perdono è senza condizioni: «si dirige all'imperdonabile oppure non è» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. di D. Iannotta, Raffaelo Cortina, Milano 2003, p. 663); perché sfugge a ogni logica equivalente, a ogni tentativo di «ristabilire una normalità» (*Ibid.*, p. 665).

29 - Cfr. *Ibid.*, pp. 661-662.

Ciò però non è tutto: pur riposando immediatamente nei gesti e nella capacità d'iniziativa degli individui, il "tra" del riconoscimento gli eccede, in quanto sopravviene come evento gratuito fruibile nella modalità intersoggettiva e gioiosa del festivo. In altre parole, il "tra" non è semplice *medium* ma simbolizza – e quindi fa presente – esso stesso un terzo. Che si dà giustamente come festivo e può essere accolto solo nella modalità dello stupore, cioè dell'inatteso. Perché il *c'è* del festivo non può essere oggetto di una "rappresentazione", in quanto non è qualcosa di disponibile, di sempre lì per il soggetto bensì è un evento: è, cioè, contemporaneo al suo darsi, è presente della presenza[30].

10. Ora, secondo Ricoeur, il carattere festivo del mutuo riconoscimento riuscito è custodito dal carattere cerimoniale o rituale del dono, che lo protegge dalla ferialità degli scambi commerciali ed evita così che venga appiattito e assorbito definitivamente dalla razionalità calcolante e onnipervasiva del mercato[31]. È un terzo festivo, dunque, ciò che tiene al sicuro il riconoscimento simbolizzato dal dono, custodendo così il suo paradossale essere insieme gratuito e reciproco, cioè il suo essere evento che insieme "accade" ed è "fatto accadere" intersoggettivamente.

Ma che significa tutto questo? Senz'altro che la presentificazione del "tra" nel dono (ovvero, hegelianamente, l'*Erscheinung* "in mezzo" dello spirito) dipende sì dall'intenzione dei soggetti e dunque dall'incontro delle libertà nella reciprocità del riconoscimento, ma anche che la sua è, per così dire, un'esistenza fragile, che poggia più sulla capacità di ricevere che sul potere-di donare. Il *c'è* del dono (e del per-dono) – scrive P. Valenza – è un «esserci del quale non è specificata l'origine né la destinazione, e che tuttavia è personificante e donatore di senso»[32].

Che sia personificante significa che in quel terzo si realizza il riconoscimento di ciascuno come soggettività, come uomo (secondo la dicitura di Lefort) o come libertà (secondo la dicitura di Hegel). Giacché è questo, in definitiva, lo scopo dell'operare del dono, a differenza del moderno mercato dove «il dono non esiste più» perché le transazioni tra gli individui «sono regolate dalla legge dell'"impersonalità"»[33].

---

30 - Su ciò, cfr. L. Boltanski, *Stati di pace*, cit., p. 82; *PR*, p. 250.

31 - «Le festif en général est l'héritier de la cérémonie du don dans nos sociétés marchandes. Elle interrompt le marché et tempère sa brutalité en y apportant sa paix» (P. Ricoeur, *Devenir capable, être reconnu*, «Esprit», vol. 316, n. 7/2005, pp. 125–129, qui p. 129).

32 - P. Valenza, *Asimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, «Archivio di Filosofia», vol. 81 1/2 (2013), p. 24.

33 - M. R. Anspach, *A buon rendere*, cit., p. 51.

Dicevamo prima che l'esistenza, il *c'è* di questo terzo è fragile. Ciò significa che non s'impone da sé ma – anche se, in quanto festivo, irrompe e straborda – ha bisogno che gli sia fatto spazio per poter presentificarsi. Questo è, appunto, lo spazio del dono reciproco. In questo senso, Ricoeur si chiede:

> non bisognerebbe forse mettere un accento particolare sulla seconda componente della triade donare-ricevere-ricambiare? Ricevere diventerebbe allora la categoria cardine, per il fatto che la maniera in cui il dono viene accettato decide della maniera in cui il donatario si sente obbligato a contraccambiare. Ci viene in mente una parola evocata di passaggio poco fa: "gratitudine". Ora, […] "gratitudine" si dice anche "riconoscimento", "riconoscenza".[34]

La grammatica del dono, superando il paradosso del *double bind*, viene definitivamente ricondotta a quella del riconoscimento. E con ciò si rientra anche nel terreno dell'*agape* come forma mutuale – e quindi non conflittuale – del riconoscimento.

A questo punto occorre mettere insieme la fenomenologia del dono, attenta alle intenzioni degli individui, con l'incuranza e l'assenza di calcolo dell'*agape*: in questo caso, più che di obbligo di contraccambiare – che è sempre una costruzione teorica e non fenomenologica – si deve parlare di «risposta a un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale». La gratitudine introdotta dall'*agape*, che ignora rammarico e attesa, spezza la triade donare-ricevere-ricambiare in due coppie e produce tra di esse uno «scarto di *inesattezza*»[35] che fa di ciascuno di questi doni due eventi diversi. Eppure, nello spezzarli, essa tiene insieme i due momenti, evitando così che vengano confusi nell'indifferenza e nell'impersonalità teorica del circolo o della regola.

11. Nello spazio dello "scarto d'inesattezza" tra il donare e il ricambiare suscitato dal saper ricevere – cioè l'essere grato o riconoscente – il *c'è* del riconoscimento si rende effettuale. In questo contesto, donare e ricambiare non si limitano soltanto ad essere semplici azioni, sono invece espressioni di un'intenzionalità intersoggettiva, quindi terza.

Perciò, più che uno spazio trascendentale è uno spazio abitato – per cui, connotato intenzionalmente – che si apre, si protrae e si espande nella contemporaneità dello scambiarsi il dono di sé dei soggetti. È lo spazio ontologico-esistenziale del "l'un l'altro", di un'intersoggettività mutuale dove l'uno è se stesso nell'altro, o meglio *ciascuno è l'altro*. Ecco che si ritrova qui, sul piano fenomenologico dell'e-

34 - *PR*, p. 271.
35 - *PR*, p. 272.

sistenza (e non solo della metafisica), l'intuizione teo-ontologica di Dio Trinità-*Agape* da cui era partito Hegel.

In questo senso, forse l'espressione più alta di questa reciprocità esistenziale si trova nell'amicizia vissuta nella logica senza misure del dono agapico:

> Montaigne, affranto dal dolore per La Boétie, scriveva queste righe, nel capitolo sull'amicizia che si trova nel Libro I dei *Saggi*: "Nell'amicizia di cui parlo, [le anime] si mescolano e si confondono l'una nell'altra con un connubio così totale da cancellare e non ritrovar più la commessura che le ha unite. Se mi si chiede di dire perché l'amavo, sento che questo non si può esprimere che rispondendo: 'Perché era lui; perché ero io' ".[36]

RAUL BUFFO
Assistente di *Ontologia trinitaria* presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
raulfbuffo@gmail.com

36 - *PR*, p. 290.

L'incontro tra Costituzione e realtà sociale: quando il diritto diventa vivente e generativo

di Chiara Galbersanini

In pluralist democracies, when Constitution is interpreted and applied to the concrete case, there is an encounter between constitutional law and social reality. This encounter generates those "rules" that regulate the life of a community, express its history, its identity and cultural elements: law "lives" when it encounters human experience.

Keywords: Italian Constitution - Multiculturalism - National communities - European Union

1. Premessa: l'interpretazione delle disposizioni costituzionali come fattore vivificante del diritto

L'interpretazione del diritto, e in particolare del diritto costituzionale, è un'attività indispensabile per la sua applicazione. La prospettiva per cui il legislatore possa produrre norme giuridiche così chiare e complete da permettere un'applicazione meccanica al singolo caso è, infatti, irreale. Si tratta un orientamento storicamente superato e sconfitto, poiché esso faceva affidamento eccessivo sulla precisione del linguaggio legislativo, che spesso invece si è dimostrato oscuro, obbligando il giudice ad un'azione interpretativa[1]. In particolare, è proprio l'interpretazione che permette al diritto di esistere nel tempo e che lo rende applicabile ad una realtà sociale in continuo divenire. Una situazione giuridica non è mai compiuta e finita perché le norme contengono riferimenti ad una tipologia di atti ed eventi, che mutano nel tempo: la determinazione dei tipi variabili spetta all'interprete[2].

In tal senso, anche la chiarezza del testo è "sempre un risultato dell'interpretazione"[3] e non un dato a priori. Inoltre, è necessario tener presente che non solo il linguaggio legislativo non è sempre chiaro, ma la norma stessa, per sua natura, subisce uno sviluppo diacronico nel corso della sua esistenza. Essa deve essere calata nel caso concreto e di volta in volta le condizioni in cui ciò avviene sono diverse: la sua applicazione al caso concreto non è pensabile come assoluta e fuori dal tempo. In altri termini, l'interpretazione ha una azione vivificante per il diritto,

1 - N. Zanon - F. Biondi, *Diritto costituzionale dell'ordine giudiziario*, Giuffré, Milano 2002, pp. 3-4. Emerge come «nei sistemi costituzionali pluralistici contemporanei l'entrata in vigore della legge non è affatto un punto di arrivo definitivo, dal quale il giudice possa partire per determinare con sicurezza la volontà dell'ordinamento nelle fattispecie particolari: costituendo l'esito di compromessi parziali ed imperfetti che generano risultati non univoci, l'entrata in vigore di una legge, anziché rappresentare l'introduzione di una nuova regola dal contenuto determinato e misurabile, costituisce il punto di partenza di una "lotta" per la specificazione del suo significato, e dunque per la definizione della regola stessa. Il giudice non si limita ad applicare meccanicamente la decisione politica assunta in via generale dal legislatore, ma attribuisce alla legge uno dei significati possibili, così che la sua diventa una vera decisione, spesso orientata da una pre - comprensione del singolo caso alla luce di valori soggettivi».

2 - L. Caiani, *La filosofia dei giuristi*, CEDAM, Padova 1955; M. Cavino, *Interpretazione discorsiva del diritto. Saggio di diritto costituzionale,* Giuffré, Milano 2004; S. Cassese, *Ordine giuridico europeo e ordine giuridico nazionale*, incontro di studio tra la Corte costituzionale italiana e il tribunale costituzionale federale tedesco sul tema "Problemi per le Corti nazionali a seguito degli ulteriori sviluppi dell'Unione Europea ed in relazione alla giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo", Karlsruhe, 20 novembre 2009; M.E. Ferrarese, *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*, Il Mulino, Bologna 2002.

3 - T. Ascarelli, *Problemi giuridici I*, Giuffré, Milano 1959, p. 139.

affinché non diventi "lettera morta", e il diritto stesso può essere definito come norma in "fieri" (o in divenire).

L'azione vivificante dell'interpretazione del diritto opera, a maggior ragione, per la Costituzione, frutto di un compromesso tra istanze politiche diverse, le cui disposizioni vengono necessariamente interpretate per calarsi nella realtà concreta. Si ricorda infatti che ogni disposizione costituzionale vive in un sistema che ne condiziona l'interpretazione e dunque l'estrazione della norma: un conto è un dispositivo legislativo considerato nella sua singolarità, un altro è un dispositivo inserito in un ordinamento giuridico, inteso come l'insieme delle norme che regolano la vita di una determinata comunità. In tal senso l'interpretazione (e reinterpretazione) è un fattore vivificante per le disposizioni costituzionali.

Così Calamandrei[4], parlando ai giovani, descrive la Costituzione: «essa non è una Costituzione immobile che abbia fissato un punto fermo, è una Costituzione che apre le vie verso l'avvenire. Non voglio dire rivoluzionaria, perché per rivoluzione nel linguaggio comune s'intende qualche cosa che sovverte violentemente, ma è una costituzione rinnovatrice, progressiva, che mira alla trasformazione di questa società". Proprio in questo senso, gli anni '60 e '70 in Italia videro protagonista un fermento culturale particolarmente forte, che diede inizio al "decongelamento" progressivo di quei principi contenuti in Costituzione che avrebbero potuto portare ad applicazioni tanto progressiste da non trovare uno spazio di attuazione immediata al momento della loro formulazione: ciò sarebbe infatti risultato eccessivamente anticipatore dei tempi, all'interno di una società che ancora doveva mutare.

Le Costituzioni lunghe, poi, come quella italiana, non si limitano a disciplinare la materia strettamente costituzionale (organizzazione dello Stato, rapporti tra governanti e governati), ma contengono anche principi e valori costituzionali, nonché diritti civili, politici, sociali, che necessitano di essere interpretati e calati nella realtà per poter trovare la loro applicazione[5]. L'interpretazione del testo di una disposizione costituzionale ha proprio la funzione di colmare quello *hiatus* esistente tra il dispositivo legislativo e la situazione reale cui esso fa riferimento[6].

---

4 - P. Calamandrei, *Discorso ai giovani sulla Costituzione*, pronunciato in occasione dell'inaugurazione di un ciclo di sette conferenze sulla Costituzione italiana organizzato da un gruppo di studenti universitari e medi nel salone degli Affreschi della Società Umanitaria, Milano, 26 gennaio 1955.

5 - G. Zagrebelsky, *La virtù del dubbio*, Laterza, Roma-Bari 2007.

6 - P. Calamandrei, *La Costituzione e le leggi per attuarla*, Giuffré, Milano 2000.

2. L'incontro fra realtà sociale e diritto costituzionale: il diritto vivente come "terzo" generato

Quando principi e disposizioni costituzionali vengono interpretati e applicati al caso concreto, possiamo dire che esiste un incontro tra Costituzione e realtà sociale. Questo incontro è fecondo poiché Costituzione e realtà sociale entrano in relazione, generando un "terzo": la norma, ovvero la disposizione legislativa calata nella realtà, che diventa diritto vivente e regola la vita di una comunità. Si tratta di un diritto che non è avulso dall'esperienza umana, ma vive quando la incontra. L'azione vivificante del diritto, infatti, si verifica solo nel momento in cui il testo costituzionale incontra i rapporti che si sviluppano all'interno di una comunità. L'interpretazione delle disposizioni costituzionali ha dunque la funzione di mantenere in vita la Costituzione e di «conservare in perenne efficienza nella vita di una società precetti, norme e valutazioni normative, che sono destinate a regolarla e a servirle di orientamento»[7]: senza l'interpretazione la Costituzione rimarrebbe un'"impalcatura vuota"[8].

Tale incontro, poi, non si esaurisce portando da una parte la Costituzione e dall'altra la realtà sociale a richiudersi e ripiegarsi su sé stesse. Al contrario, quando Costituzione ed esperienza umana si incontrano, esse entrano in relazione e in dialogo, poiché reciprocamente si parlano: il diritto costituzionale entra in relazione con l'esperienza umana e va a regolare la vita di una comunità; la comunità (intesa come elemento personale dello Stato) orienta l'interprete (il legislatore o il giudice quando applica la legge) nella sua attività di interpretazione.

Il dialogo è, quindi, costante e il rapporto tra dispositivo legislativo e realtà sociale è, riprendendo le parole del filosofo francese François Jullien, in tensione continua: «nello scarto, proprio grazie alla distanza, ognuno dei due termini resta invece a confronto con l'altro (…) è grazie al "tra" aperto dalla distanza divenuta visibile che ognuno dei termini, invece di ripiegarsi su se stesso, di riposare in sé, resta rivolto verso l'altro, messo in tensione da lui – e in questo lo scarto ha una vocazione etica e politica. È proprio nel "tra" che "qualcosa" passa (accade) »[9].

Così si esprime il filosofo francese sull'uso di due termini posti in relazione, sottolineando la condizione generativa di quel "tra" che lega un termine (la disposizione costituzionale, nel caso del diritto) e la sua applicazione ad una realtà so-

---

7 - E. Betti, *Le categorie civilistiche dell'interpretazione*, Giuffré, Milano 1948, p. 34. E prima a p. 33: «il testo letterale del codice funziona come impalcatura o intelaiatura, che non si rianima se non al contatto con la vita della società cui è destinato».

8 - G. Zagrebelsky, *Intorno alla legge. Il diritto come dimensione del vivere comune*, Einaudi, Torino 2009.

9 - F. Jullien, *L'identità culturale non esiste*, G. Einaudi, Torino 2018.

ciale in continuo divenire (lo Stato-comunità). È, appunto, nel "tra" che qualcosa accade: il diritto diventa "vivente".

3. Principio personalista e di solidarietà sociale alla luce delle attuali sfide sociali: una lettura in chiave relazionale

In questa prospettiva, considerando la norma costituzionale come risultato di una interpretazione che nasce dall'incontro tra realtà sociale e Costituzione, è allora possibile adottare una chiave di lettura "evolutiva" nell'interpretazione delle disposizioni costituzionali, tenendo in considerazione la realtà sociale di cui anche il diritto è parte, alla luce delle attuali trasformazioni sociali.

In particolare, si sottolinea come oggi una delle maggiori sfide sociali per una comunità politica (intesa come elemento personale dello Stato), caratterizzata da un forte pluralismo e multiculturalismo interno, sia legata alla necessità di favorire da una parte rispetto della diversità e dall'altra quella di promuovere coesione e unità sociale. Sappiamo infatti come le democrazie europee siano oggi contraddistinte da una forte riaffermazione delle differenze, soprattutto identitarie: se da un lato il "globale" investe l'intero tessuto sociale, economico, culturale e politico, creando interdipendenze e interconnessioni, assistiamo anche alla configurazione di un "mondo in frammenti", percorso da una riaffermazione delle differenze, con una tendenza alla polarizzazione, riterritorializzazione e all'appartenenza. In particolare, proprio il bisogno di appartenenza si traduce spesso in un forte e diffuso bisogno di comunità, con una tendenza alla valorizzazione del locale come ciò che si oppone specularmente alle derive del globale, sfociando, talvolta, in derive nazionaliste e polarizzazione dei conflitti identitari nelle democrazie europee.

In aggiunta, nell'età globale, essendosi incrinato quel meccanismo di espulsione dell'altro al di fuori dei propri confini che nella prima modernità consentiva ad una determinata struttura sociale di risolvere la minaccia di disgregazione prodotta dall'insicurezza e dalla paura, cade l'opposizione dentro/fuori su cui a lungo si era fondata la certezza di poter confinare all'esterno lo straniero-nemico al fine di rinsaldare i legami e un Noi certo e coeso. Il "diverso" arriva per restare: non è più colui che possiamo relegare all'esterno né colui che se ne va, ma è sempre più identificabile con la figura dello straniero interno, rendendo così impossibile spostare altrove ciò che turba pace e coesione.

Alla luce di queste trasformazioni sociali, appare allora indispensabile interrogarsi anche sul piano del diritto costituzionale, sulla necessità di valorizzare nello Stato democratico-pluralista una lettura dei principi costituzionali che vada nella direzione di una apertura verso l'alterità (l'altro da me) e verso la diversità, sia essa di cultura, religione, opinione, a livello personale (del singolo), ma anche a livello collettivo (Stato-comunità). L'intento, come già sottolineato, non è quello di forzare

l'interpretazione della disposizione costituzionale, ma di rendere la disposizione costituzionale applicabile ad una realtà sociale in continuo divenire, plurale e, oggi, multiculturale.

a. Principio personalista e diritto all'identità personale

Come è noto, il principio personalista è uno dei principi fondamentali della Costituzione italiana: esso afferma la "centralità" della persona umana nell'edificio costituzionale e impegna la Repubblica nel promuovere lo sviluppo della personalità dell'uomo, preso non solo singolarmente ma anche nel suo "essere-in-relazione", in rapporto agli altri, e come parte di una collettività.

A tale proposito, si sottolinea che tali considerazioni riflettono quella prospettiva per cui l'individuo viene considerato come un essere relazionale: la struttura ontologica fondamentale dell'uomo sarebbe, infatti, la relazionalità e il suo essere si configurerebbe come essere-in-relazione e cioè come apertura e dialogicità[10]. Tale prospettiva, come è noto, è stata ripresa anche nel dibattito che ha portato all'elaborazione della Costituzione, soprattutto in relazione all'art. 2 Cost., per cui, in sede di Assemblea Costituente, si raggiunse, infine, un compromesso tra istanze di matrice cattolica, orientate a riconoscere la socialità della persona, altre proprie della "cultura di sinistra", che sottolineavano il ruolo dello Stato nel rendere efficaci i diritti, e altre di matrice liberale, orientate a sottolineare la dimensione individualista dei diritti.

Dal principio personalista la Corte Costituzionale italiana ha fatto derivare, con la propria giurisprudenza, il diritto all'identità personale. Esso consiste nel diritto ad essere se stessi, con il relativo bagaglio di convinzioni ideologiche, religiose, morali e sociali che differenzia, al tempo stesso qualificandolo, l'individuo. Il diritto all'identità personale è dunque, strettamente legato al principio personalista, teso proprio alla preservazione della stessa identità personale, per cui a ciascuno è riconosciuto il diritto a che la sua individualità sia preservata[11].

---

10 - Cfr., tra gli altri, G. Milan, *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Città Nuova, Roma 1994; E. Mounier, *Il personalismo*, A.V.E. (Anonima Veritas Editrice), Roma 2004; P. Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia 2006. A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010; G. Pietrobelli - C. Rossitto, *La Crisi della Cultura Politica Contemporanea e il Pensiero Personalista*. Atti Del Seminario Internazionale Di Studi (Montebelluna, 19-21 Ottobre 1979). Quaderni Di Praglia 1. Centro Studi di Veneto "J. Maritain".

11 - P. Haberle, *Per una dottrina della Costituzione come scienza della cultura*, Carocci, Roma 2001; J. Luther, *Le frontiere dei diritti culturali in Europa,* in G. Zagrebelsky, *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 8.

Tale diritto, allora, potrebbe essere interpretato in un'ottica relazionale tale da garantire, da una parte, il godimento della propria identità e di quella del gruppo di appartenenza, ma, dall'altra parte, una dimensione di apertura all'incontro con l'alterità e al dialogo con essa. Infatti, sappiamo come lo sviluppo dell'identità personale non possa prescindere da un confronto con l'altro che permetta all'individuo, da una parte, di riconoscere e affermare la propria identità diversa dalle altre, e, allo stesso tempo, di entrare in relazione con la diversità[12]. Pertanto, una condizione indispensabile per l'esercizio di tale diritto è, necessariamente, l'apertura relazionale: il rapporto con l'altro non implicherebbe la rinuncia alla propria identità e ai propri valori, ma, al contrario, ne permetterebbe l'affermazione, e, allo stesso tempo, renderebbe possibile la conoscenza e la comprensione della diversità, in una condizione di reciprocità relazionale. La necessaria apertura relazionale per lo sviluppo dell'identità culturale è evidenziata anche dallo stesso art. 2 Cost., da cui la Corte fa discendere il diritto all'identità personale e che, accanto alla dimensione personale dell'individuo, sottolinea l'accentuazione sociale nella vita del singolo; pertanto, l'esercizio del diritto all'identità personale non si risolverebbe solo nella garanzia di protezione e godimento della propria cultura, ma anche in una necessaria apertura nei confronti di chi è "altro", al fine di riconoscere la propria identità, e, allo stesso tempo, quella altrui. La possibilità di riconoscere e affermare la propria identità contribuisce, in effetti, allo sviluppo della personalità di ciascun individuo, come singolo e nelle formazioni sociali, a cui lo stesso articolo 2 Cost. fa riferimento.

b. Principio di solidarietà sociale

In questa prospettiva, anche il principio di solidarietà sociale presente nella Costituzione italiana potrebbe essere riletto in un'ottica relazionale, con particolare riferimento all' elemento personale dello Stato[13], ovvero allo Stato-comunità. I Costituenti hanno sottolineato il legame fra diritti e solidarietà, indicando il duplice fine del riconoscimento dei diritti "inalienabili e sacri": «assicurare l'autonomia e la dignità della persona» e «promuovere ad un tempo la necessaria solidarietà sociale».

La Corte costituzionale ha chiarito bene quel legame (sentenza. 75/1992) ribadendo che la solidarietà è un principio posto dalla Costituzione «tra i valori fondan-

12 - In altri termini, lo sviluppo dell'identità è situato, in quanto può avvenire solo se l'individuo si trova inserito in una comunità che, secondo forme e finalità differenti, lo socializza e gli dona un'identità, nella libertà di confrontarsi anche con altri mondi culturali.

13 - G. Amato, *Forme di Stato e forme di governo*, in *Manuale di diritto pubblico*, I, a cura di G. Amato - A. Barbera, Il Mulino, Bologna 1997.

ti dell'ordinamento giuridico, tanto da essere solennemente riconosciuto e garantito, insieme ai diritti inviolabili dell'uomo, dall'art. 2 della Carta costituzionale come base della convivenza sociale normativamente prefigurata dal Costituente» e fissando il valore vincolante del principio dell'art. 2. La convivenza sociale deve essere costruita sulla base del principio di "solidarietà", perché la Costituzione «pone come fine ultimo dell'organizzazione sociale lo sviluppo di ogni singola persona umana» (sentenza n.167/1999).

Alla luce di queste considerazioni, tale principio potrebbe allora essere inteso nella direzione di una dimensione dialogico-relazionale legata al concetto di Stato-comunità, tale da favorire unità politica e coesione sociale, nel rispetto delle differenze. La cifra caratterizzante di una comunità politica "solidale" sarebbe quella della relazionalità e dialogicità.

Non solo: il principio di solidarietà sociale riletto in un'ottica relazionale potrebbe legarsi anche al concetto di "cura", inteso nell'accezione non soltanto di responsabilità verso l'altro, ma anche di apprensione e sollecitudine del tessuto di relazioni sociali in cui si svolge la personalità dell'uomo, collocando la dimensione della cura in una prospettiva giuridico-politica[14].

4. Riflessioni conclusive

Una comunità politica caratterizzata in senso relazionale-dialogico, che metta al centro la persona nell'edificio costituzionale e la relazione con l'alterità e diversità, si configurerebbe come comunità politica che nell'età globale è capace di inserirsi nell'ambivalenza che la globalizzazione porta con sé (globale e locale) in una logica non più oppositiva, ma inclusiva.

Sarebbe, dunque, una comunità attenta alla tutela e valorizzazione della propria identità storica e culturale, ma allo stesso tempo capace di entrare in relazione con quella dell'altro; una comunità solidale con i proprio cittadini, ma allo stesso tempo capace di aprirsi alla "cura" intesa come sollecitudine del tessuto sociale che mette al centro la persona.

In questo senso, tale rilettura potrebbe favorire la costruzione di una narrativa nuova anche a livello europeo, dove la dimensione di appartenenza alla comunità politica andrebbe rivista nella direzione di una apertura verso l'alterità e la pluralità di culture fra Stati membri dell'Unione europea. Questa visione rafforzerebbe la dimensione politica e comunitaria dell'Europa, nella direzione di una coesione e unità anche a livello identitario, in una logica di appartenenza comune, pur nel rispetto nella diversità. Alcuni autori si sono già espressi in questo senso, mettendo

14 - E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit.

in evidenza come l'identità europea non si costruisca su una logica oppositiva, ma comprensiva della diversità. A livello europeo, ciò che costruisce l'Europa «è il suo essere laica e allo stesso tempo cristiana (e altro), e di essersi sviluppata nello scarto tra le due cose: nel grande scarto tra la ragione e la religione, tra la fede e i Lumi; nel tra dei due, un "tra" che non è un compromesso, ma un metterli entrambi in tensione, ravvivandoli».

Questo processo di costruzione identitaria, inoltre, potrebbe essere supportato anche da una rilettura del tema della sovranità, che si lega in qualche modo anche alla tensione tra esigenza di tutela della diversità nazionale e unità e coesione di una comunità europea di cittadini. Sappiamo bene come la storia della costruzione europea sia andata avanti per cessione progressiva di quote di sovranità da parte degli Stati nazionali verso un'entità sovranazionale: gli Stati hanno "rinunciato" all'esercizio di alcune competenze trasferendole alle Istituzioni europee. La nostra Costituzione fa riferimento alla limitazione di sovranità all'art. 11, dove si legge che "L'Italia consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni". E non a caso la limitazione di sovranità è collegata al ripudio della guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali.

La cessione progressiva di quote di sovranità è stata, quindi, fondamentale nel processo di integrazione europea: ha portato a conquiste che non sarebbero state, altrimenti, immaginabili. Tuttavia, proprio la paura di una perdita eccessiva di sovranità da parte degli Stati membri ha rallentato o, in alcuni casi, bloccato il processo di integrazione europea, anche nella direzione di una maggiore coesione e unità di una comunità politica. Un passo fondamentale in questo senso sarebbe stata infatti la creazione di una Costituzione per l'Europa, quel testo normativo capace di esprimere anche l'identità, la storia e i valori di un popolo. Allora, sarebbe importante rivedere anche il concetto di sovranità, iniziando a slegare la questione della cessione di sovranità da una perdita di potere da parte dello Stato-Nazione nell'esercizio delle proprie competenze. La perdita di sovranità andrebbe riletta non come limitazione ma come condivisione di sovranità e quindi anche condivisione politica.

CHIARA GALBERSANINI
Ricercatrice in Diritto Pubblico presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
chiara.galbersanini@sophiauniversity.org

La scuola nel mezzo: l'istituzione scolastica come luogo "terzo". Note di filosofia dell'educazione

di Federico Rovea

The article claims that the identity of the school as an institution is rooted in its thirdness*. Firstly, Ivan Illich's critique of the school is discussed as an attempt to free school from societal demands. Secondly, the re-discovery of the school as a place characterized by* thirdness *– a space for free and independent study, condition of possibility of the development of the other societal components – by contemporary philosophy of education is presented.*

Keywords: School - Illich - Deschooling - Attention - Teaching

1. Introduzione: maestri di scuola e maestri senza scuola

Immaginando di avere tra le mani una storia dell'educazione che ancora non è stata scritta, leggeremmo l'eredità dei grandi formatori del passato suddivisa in una doppia genealogia. Da un lato troveremmo la schiera di coloro che, secondo stili e approcci differenti, hanno fondato delle scuole: istituzioni ben regolamentate o gruppi di discepoli che si auto-organizzano per portare avanti il lavoro del maestro. La fondazione di una scuola ha sovente nella storia coinciso con lo stabilirsi di un canone interpretativo, con la volontà di salvaguardare la "purezza" del pensiero del capostipite, ma anche con la ricerca delle migliori modalità per formare altri ad una cultura[1].

Spostando la nostra attenzione all'altro versante, ci imbatteremmo nella nutrita schiera dei "maestri senza scuola". I sapienti presocratici, Socrate, il Buddha, molti mistici cristiani della modernità, filosofi extra-accademici come Kierkegaard o Benjamin: è nutrita la schiera di coloro che ritennero, per scelta o per contingenza, che il proprio contributo al pensiero non potesse essere racchiuso tra le mura di un'istituzione o in un gruppo selezionato di discepoli.

All'interno di questa ipotetica storia dell'educazione troveremmo teorizzazioni radicalmente diverse della scuola, del suo funzionamento e del suo ruolo sociale. Scuola come luogo in cui si sviluppa il pensiero inaugurato da un maestro, scuola come luogo di ritiro dal mondo per contemplare la verità, scuola come luogo che forma democraticamente i futuri cittadini, scuola come apparato di Stato che riproduce le disuguaglianze esistenti. E oggi, che ne è della scuola (o delle scuole)? Quale il ruolo che ricopre o potrebbe ricoprire nelle società ipermoderne? In tensione tra diverse spinte sociali che la vorrebbero funzionale a interessi specifici[2], la

1 - Due esempi-limite: la prima scuola fenomenologica nata al seguito di Edmund Husserl si costituì come collettivo dedito alla speculazione filosofica, mentre gli allievi di Adorno e Horkheimer che gravitarono attorno alla Scuola di Francoforte ebbero certamente anche un intento di formarsi politicamente e socialmente. Si vedano E. Stein, S*toria di una famiglia ebrea: lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, Città Nuova, Roma 1992 e T. Adorno et al., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005.

2 - Jan Masschelein riporta un lungo elenco di derive alle quali la scuola è sottoposta. Tra quelle più evidenti e urgenti troviamo, ad esempio, la sua *psicologizzazione* (la riduzione della scuola ad agenzia che si occupa del benessere psicologico delle allieve e degli allievi) e la sua *politicizzazione* (il tentativo da parte di diverse forze politiche di fare della scuola un luogo di propaganda). Pur essendo questi di per sé obiettivi degni di interesse, secondo la prospettiva di Masschelein essi non costituiscono il cuore dell'esperienza scolastica. D'altra parte, Gert Biesta ha con il termine *learnification* identificato la deriva che sta portando in alcuni contesti la scuola a diventare semplice funzione di un sistema di mercato: la sana prospettiva dell'inserirsi nel mondo del lavoro dopo la scuola non può essere l'unica prospettiva che guida l'esperienza scolastica. Si veda J. Masschelein e M. Simons, *In defense of the school. A public issue*,

scuola sta emergendo dai lavori di diversi teorici contemporanei come istituzione che presenta come carattere peculiare quello della *terzietà*: né luogo degli affetti privati né *agorà* totalmente pubblica, né solamente collettiva né completamente a servizio dell'individuo, né totalmente astratta né solamente funzionale alla collocazione professionale. La scuola, ancora, come *ênter-deux,* scriverebbe Michel de Certeau[3]: né l'uno e né l'altro, spazio vuoto che separando rende visibili due sponde opposte e apre all'apparire del nuovo.

Per comprendere meglio a partire da quale storia oggi le teorie dell'educazione stiano scoprendo la terzietà della scuola, ci concentriamo inizialmente su un apporto critico. A partire da ciò che la terzietà della scuola non è, cercheremo di far emergere ciò che essa può essere. Ripercorreremo brevemente la critica alla scuola come istituzione proposta negli anni '70 del secolo scorso da Ivan Illich, che nel suo celebre *Descolarizzare la società* auspicava l'avvento di una società in cui l'apprendimento fosse definitivamente slegato dall'istituzione scolastica. La scuola che Illich criticava, come approfondiremo tra breve, può essere descritta come la scuola funzionale alla riproduzione dell'esistente, ingranaggio di un sistema di diseguaglianze che mira a ripetere sé stesso[4]. Attraverso il confronto critico con questa prospettiva, esploreremo brevemente alcune delle proposte contemporanee che, seppur con accenti anche radicalmente divergenti, stanno ponendo particolare attenzione al carattere specificamente *scolastico*[5] della scuola, ovvero la sua *terzietà* rispetto ad ogni richiesta sociale, politica, psicologica o economica.

Education, Culture & Society Publishers, Leuven 2013, pp. 93-107; G. Biesta, *Against Learning. Reclaiming a language for education in an age of learning*, «Nordisk Pedagogik», 25 (2005), pp. 54-66.

3 - Si veda M. De Certeau, *La scrittura della Storia,* Jaca Book, Milano 2006 e M. De Certeau, *Culture in the Plural*, Minnesota University Press, Minneapolis 1997.

4 - Il lessico che abbiamo scelto di utilizzare in questo passaggio è debitore verso un altro classico della critica all'educazione istituzionalizzata apparso negli stessi anni, *La riproduzione* di Bourdieu e Passeron. Si veda P. Bourdieu e J.-C. Passeron, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guaraldi, Rimini 2006.

5 - "Scolastico" in quanto custode della *scholé*, del tempo liberato dalle occupazioni mondane e reso disponibile per la formazione e la cultura. È centrale a questo proposito sottolineare una distinzione, operata a partire dalle celebri analisi di Baudrillard sulla società dello spettacolo, tra il tempo "liberato" (scolastico) e il "tempo libero" per come è comunemente inteso, a cui è strettamente connessa la distinzione tra "cultura" e "intrattenimento". Se il primo è il tempo reso disponibile – salvaguardato dalle occupazioni necessarie alla vita – per lo sforzo intellettuale e per la formazione di sé fini a sé stesse, il secondo è invece un tempo residuo, ciò che avanza dal tempo del lavoro e che è riempito dal riposo e allo svago. Il tempo che rimane dopo le attività produttive è un tempo funzionale alle attività produttive stesse, nel quale è necessario riposarsi e riprendere le forze per poter produrre ancora: a questo tempo corrisponde una richiesta di intrattenimento, ossia di svago passivo e senza sforzo. Lo scolastico è qualcosa di affatto diverso. Si vedano G. Debord, *La Società dello spettacolo,* Baldini e Castoldi, Milano 2008 e B. C. Han, *The burnout society*, Stanford University Press, Stanford 2015.

2. Una società senza scuola? Rivedere oggi un'ipotesi utopica

Tra gli anni '60 e gli anni '80 del secolo passato la riflessione sociale e politica si è occupata grandemente, in un clima di forte contestazione e di rapidi mutamenti culturali, del ruolo delle istituzioni nelle società contemporanee, in una prospettiva prevalentemente critica[6] che non ha risparmiato la scuola.

Tra le teorizzazioni più celebri della questione scolastica – proposta forse liquidata troppo rapidamente come espressione *naif* di un generico clima di ribellione ma che ancora oggi merita una certa attenzione[7] – troviamo certamente quella della «descolarizzazione», elaborata da Ivan Illich soprattutto in *Descolarizzare la società*[8] e *Per una storia dei bisogni*[9]. Illich, accanto a pensatori come Scherer, Goodman o Lapassade, è interprete dell'indirizzo che Franco Cambi ha definito «pedagogia radicale»[10]: un lavoro pedagogico teso allo smascheramento e al superamento dell'ideologia sottesa all'istituzione scolastica e in generale al sapere pedagogico, concepiti come repressivi e funzionali al mantenimento di sistemi di disuguaglianza sociale. Come è noto, Illich argomenta che la scuola sia un'istituzione il cui scopo reale – apparentemente un luogo progressista che lavora per dare la migliore istruzione al maggior numero possibile di persone – sia il mantenimento di un sistema entro cui il sapere è monopolizzato e controllato capillarmente da un apparato burocratico, in cui l'apprendimento libero e creativo sono svalutati perché coltivati al di fuori del campo "autorizzato" dalla scuola stessa. La scuola, prosegue Illich, insegna a valutare le conoscenze secondo il "titolo di studio" rilasciato e non secondo il valore delle conoscenze stesse: in questa maniera, con l'estendersi dell'accesso all'istruzione scolastica nel mondo, si estende anche

---

6 - Possiamo ricordare tra i protagonisti di questa stagione critica Michel Foucault riguardo la critica all'istituzione carceraria, Franco Basaglia sul potere psichiatrico, Frantz Fanon e Edward Said per la critica ai dispositivi culturali razziali. Si vedano come introduzione a queste tematiche M. Foucault, *Sorvegliare e Punire. La Nascita della Prigione*, Einaudi, Torino 2013; P. A. Rovatti (a cura di), *Restituire la soggettività. Lezioni sul pensiero di Franco Basaglia*, Edizioni alpha beta Verlag, Merano 2013; F. Fanon, *I dannati della terra,* Einaudi, Torino 2007; E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2002.

7 - È quanto sostiene Giorgio Agamben nella sua prefazione alla recente pubblicazione degli inediti di Illich precedenti a *Descolarizzare la società,* oggi raccolti in I. Illich, *Celebrare la consapevolezza. Scritti 1951-1971*, Neri Pozza, Vicenza 2020. Sulla stessa linea interpretativa si pone anche l'antropologo Franco La Cecla, allievo diretto di Ivan Illich, che al maestro ha dedicato il volume in parte biografico F. La Cecla, *Ivan Illich e l'arte di vivere*, elèuthera, Milano 2018.

8 - I. Illich, *Descolarizzare la società,* Mimesis, Milano 2009.

9 - I. Illich, *Per una storia dei bisogni*, Mondadori, Milano 1981.

10 - F. Cambi, *Le pedagogie del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 142.

l'impossibilità di riconoscere come degne di valore le conoscenze che transitano al di fuori di essa[11]. La scuola insegnerebbe, insomma, a confondere «processo» e «sostanza»: così è necessario possedere un "titolo" – cioè essere giustificati dall'istituzione – perché il proprio sapere o saper fare sia riconosciuto dalla società[12].

L'unica alternativa possibile secondo il teorico austriaco è quindi quella di una «descolarizzazione» della società intera: non viene invocata una possibile riforma della scuola, ma si argomenta in favore dello sradicamento della stessa concezione del sapere/saper fare come prodotto "certificato" di una specifica istituzione. L'alternativa all'istituzione scolastica, sperimentata per un lungo periodo nell'istituto fondato a Cuernavaca dallo stesso Illich[13], sarebbe quella di una rete di libero scambio tra individui, una circolazione del sapere che permetta a ognuno di sviluppare il proprio interesse personale con autonomia, ri-appropriandosi della libertà e della responsabilità del proprio apprendimento[14].

La proposta di Ivan Illich è certamente radicale e non scevra da intenti provocatori; proprio per questo ha negli anni suscitato più entusiasti sostenitori e battaglieri detrattori che autentici e puntuali analisti. Oggi, complice una certa distanza temporale e di temperie culturale, ci sembra possibile un recupero critico di alcune sue intuizioni che, lasciate sedimentare, possono ancora oggi costituire fruttuosi spunti di riflessione[15]. Infatti, a fare da *fil rouge* tra le opere di Illich non è tanto la critica alla scuola in quanto tale, ma invece una più generale attenzione alle istituzioni e al processo di alienazione che nella tarda modernità esse mettono in atto

11 - La terminologia di Illich trova una eco contemporanea, seppur implicita, nel celebre volume *Il Maestro Ignorante* di Jacques Rancière, dove il maestro di scuola tradizionale è accusato di «stultificare» gli allievi invece di istruirli, poiché il suo insegnamento (attuato prevalentemente attraverso la «spiegazione», cioè l'esposizione di un sapere che il docente possiede e che il discente è supposto essere incapace di procurarsi da sé) rende psicologicamente indispensabile la propria figura di maestro ai fini dell'apprendimento (in altre parole, non è in grado di rendere gli allievi dei discenti indipendenti). Si veda J. Rancière, *Il Maestro Ignorante,* Mimesis, Milano 2009.

12 - Tra le conseguenze di questo sviluppo della scolarizzazione ci sarebbero secondo Illich la svalutazione dei saperi tradizionali, l'esclusione dal mondo sociale delle popolazioni non scolarizzate, l'inibizione della creatività e della gioia nell'apprendimento che sono tipiche dell'età giovanile.

13 - Si veda T. Hartch, *The prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the crisis of the West*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 30-48.

14 - Si tratta, ovviamente, di una pesante semplificazione dovuta alla limitatezza dello spazio. Si rimanda ai testi citati sopra per una maggiore articolazione.

15 - È opportuno ricordare che alcune riprese del pensiero pedagogico di Illich sono state proposte in tempi recenti, in particolare riguardo al rapporto tra educazione e nuove tecnologie. Si veda la bibliografia riportata in L. Marin, J. Masschelein e M. Simons, *Page, Text and Screen in the University: Revisiting the Illich Hypothesis*, «Educational Philosophy and Theory», 50/1 (2018), pp. 49-60.

nei confronti degli individui. Da *Descolarizzare la società* a *Nemesi medica*[16] , l'obiettivo critico di questo pensatore è *in primis* l'espropriazione di processi vitali per i soggetti umani – l'educazione, la salute, la mobilità, l'abitare etc. – la cui pratica, attraverso la progressiva specializzazione e tecnicizzazione, è sottratta alla vita quotidiana degli individui stessi, per venire esercitata in maniera totalizzante da gruppi (istituzionalizzati) di esperti, che si rendono così insostituibili. Lo sviluppo dei trasporti a motore, ad esempio[17], sebbene abbia facilitato la mobilità di un gran numero di persone, oltre una certa soglia di diffusione è diventato contro-producente e alienante: la diffusione delle automobili procede di pari passo con la costruzione di strade adatte a questi veicoli, escludendo o rendendo difficoltoso muoversi altrimenti, produce agenti inquinanti, traffico, stress, mezzi così complessi da non poter essere riparati quando si rompono, etc. Insomma, il monopolio della mobilità da parte dell'automobile crea un sistema nel quale l'automobile stessa diventa un bene indispensabile (come la scolarizzazione) e la mobilità viene così monopolizzata dalle aziende produttrici (come la scuola monopolizzerebbe l'istruzione).

Ecco, è su questa necessità di dis-alienazione del vivere quotidiano che Illich può ancora essere di attualità. Se alcune delle sue proposte appaiono oggi utopistiche o ingenuamente rivoluzionarie, la necessità di ri-appropriarsi dell' "arte di vivere" ci è dolorosamente conosciuta. Si pensi al crescere anarchico e sregolato di proposte alternative riguardo all'abitare, allo smaltimento di rifiuti, all'approccio al lavoro[18], all'auto-produzione, a un vivere ecologicamente sostenibile, etc[19]. Di-

---

16 - I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*. Pearson Italia, Milano 2004.

17 - Questo è il caso al centro del volume I. Illich, *Elogio della bicicletta*, Bollati Boringhieri, Torino 2006. A conferma di quanto si sosteneva sopra a proposito della rappresentazione quasi parodistica a cui Illich è spesso sottoposto, si noti che il titolo originale di questo volume era il ben più serio *Energie et équité*.

18 - Mentre scriviamo questo articolo è di stringente attualità il dibattito sulla cosiddetta *"great resignation"*, il picco di dimissioni verificatosi nel mercato del lavoro nordamericano come conseguenza della crisi pandemica. Per un crescente numero di lavoratori i *lockdown* avrebbero ri-orientato in maniera radicale le priorità della vita individuale, portando al primo posto la vita personale e la famiglia e mettendo la carriera in secondo piano. In conseguenza, molti hanno preferito il rischio della ricerca di un impiego più adatto alle proprie esigenze esistenziali rispetto a una carriera che richiede sacrifici troppo importanti. Si tratta di un esempio dell' "espropriazione" del vivere di cui Illich è stato un interprete lungimirante. Si veda https://www.ilsole24ore.com/art/the-great-resignation-spiegata-il-tunnel-san-gottardo-AEyqTiz

19 - Siamo coscienti dell'ambiguità di questo genere di proposte e della complessità della questione. Non intendiamo sostenere che ogni tentativo di ri-appropriazione del vivere sia automaticamente auspicabile (il problema della sfiducia negli esperti della salute e dell'affidamento ingenuo a terapie "alternative" in tempo di crisi pandemica ne è un esempio tragicamente attuale). Intendiamo sostenere che dietro all'ambiguità delle soluzioni si celi una domanda ancora inascoltata di dis-alienazione del vivere quotidiano.

ventare protagonisti attivi del proprio vivere quotidiano è una necessità sentita socialmente nell'occidente sviluppato e iper-specializzato, in cui il vivere stesso sembra essersi frantumato in un pulviscolo inafferrabile di ambiti specialistici inaccessibili.

Lo stesso genere di argomentazione si può addurre riguardo alla scuola. L'argomento illichiano che ci sembra ancora valido oggi non è tanto la chiamata all'abolizione della scuola (né tantomeno l'invito a un ingenuo e pericoloso "fai-da-te" educativo), quanto la necessità di liberare l'apprendimento da maglie istituzionali troppo strette e di fare dell'apprendere un processo significativo, personale, libero e vitale. Il reale obiettivo polemico di una «descolarizzazione» interpretata alla luce del presente non sarà tanto l'istituzione scolastica in sé, ma l'istituzione scolastica in quanto riproduttrice di una logica alienante, che fa dell'istruzione un processo di assimilazione passiva di sapere o una semplice forma di assicurazione sul proprio ingresso qualificato nel mondo del lavoro. Una scuola paradossalmente «descolarizzata» apparirebbe allora come un luogo in cui sperimentare la realtà in relazione ad altri, in cui fare esperienza della *scholé,* del tempo autenticamente libero per un apprendimento secondo interesse e necessità esistenziale. La scuola criticata da Illich è la scuola che non è *scholé*, perché schiava del proprio ruolo sociale e istituzionale: una scuola che risponde a necessità esterne ad essa (cioè non inerenti all'apprendimento e alla formazione di per sé) è alienante, e deve essere profondamente ri-orientata.

3. La riscoperta dello «scolastico» e la terzietà della scuola

La necessità di liberare la scuola da pretese che non hanno a che fare con essa – come la riproduzione di un potere istituzionale – ha spinto una parte della critica contemporanea a ripensare il ruolo della scuola stessa insistendo, per superare propositivamente l'*impasse* critica, sul carattere di *terzietà* o, appunto, sulla dimensione autenticamente *scolastica* della scuola.

Le proposte di studiosi come Masschelein e Simons, Thoilliez[20], Vlieghe[21] e Biesta[22], infatti, seppur attraverso prospettive anche molto diverse, hanno in comune una riscoperta del cuore dell'esperienza scolastica come luogo di studio libero, non

20 - B. Thoilliez, *The Craft, Practice, and Possibility of Teaching*, «Studies in Philosophy and Education», 38/5 (2019), pp. 555-562.

21 - J. Vlieghe, e P. Zamojski, *Towards an Ontology of Teaching. Thing-Centred Pedagogy. Affirmation and Love for the World*, Springer, Cham 2019.

22 - G. Biesta, *The beautiful risk of education*, Paradigm Publisher, Boulder 2013.

riducibile a uno specifico obiettivo sociale[23], fosse anche il lodevole sforzo di aiutare i giovani a inserirsi nel mondo del lavoro.

Se la critica di pensatori come Ivan Illich ha avuto il merito di sottolineare la pericolosità di un'istituzione scolastica sottomessa a finalità decise al suo esterno (dove la stessa riproduzione del monopolio istituzionale del sapere risponde a una logica che non pertiene all'obiettivo dello *studio* in quanto tale), è oggi in atto una riscoperta ed elaborazione della scuola come luogo necessariamente *terzo*[24], in cui è possibile «sospendere»[25] la vita sociale, i suoi significati e le sue richieste per poterli osservare insieme ad altri, per conoscerli a fondo ed eventualmente criticarli lucidamente. L'antropologo Tim Ingold a questo proposito scrive della necessità di passare da una scuola della «trasmissione» a una scuola dell'«attenzione», una scuola, cioè, che presenti agli allievi e alle allieve quelle porzioni del mondo che sono degne di ricevere la loro attenzione incondizionata, e che grazie a tale attenzione possono essere ri-conosciuti e rinnovati[26]. Presentato come «sospensione», come «amore per il mondo» o come forma di «artigianato»[27], il carattere individuato come fondamentale per l'esperienza scolastica sembra essere la sua *medietà*: luogo che mette in relazione e permette di conoscere il privato e il pubblico, la casa e la piazza, il non-sapere e il sapere; avvicinamento mediato alle cose del mondo che non è ancora il caotico e pressante presentarsi della vita quotidiana, ma un tempo e un luogo per l'approfondimento, per la scoperta e per lo studio fini a sé stessi. La scuola, ancora, è come l'onda che si infrange sulla spiaggia, afferma

23 - L'inserimento nel mondo del lavoro non può certamente essere il fine ultimo della scuola ma, sostiene ad esempio Masschelein, non lo sono nemmeno la socializzazione dei ragazzi o il raggiungimento di un certo benessere psicologico. Seppur obiettivi lodevoli, non sono questi a definire la specificità della scuola, che invece si distingue da altre forme di organizzazione per l'accento sullo studio libero o, nelle parole dell'autore, sull'esperienza del «mettere sul tavolo» un elemento del mondo per osservarlo insieme ad altri. Si veda J. Masschelein e M. Simons, *In defense of the school. A public issue*, op. cit.; J. Masschelein e M. Simons, *Education in Times of Fast Learning: The Future of the School*, «Ethics and Education», 10/1 (2015), pp. 84-95.

24 - Ispirazione comune agli autori citati è la trattazione della scuola proposta da Hanna Arendt in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999. La pensatrice tedesca ha per prima descritto la scuola come spazio mediano tra la casa – luogo degli affetti privati, dell'infanzia e del familiare – e la piazza – il linguaggio pubblico, la politica e la responsabilità della vita adulta. Non riconducibile a uno di questi due poli, la scuola è il tempo di «introduzione» al mondo che permette alla casa e alla piazza di essere conosciuti in quanto tali.

25 - J. Masschelein e M. Simons, *In defense of the school. A public issue*, cit., pp. 31-37.

26 - Si veda T. Ingold, *Anthropology and/as education*, Routledge, New York 2018.

27 - Scrive Bianca Thoillez che l'insegnamento, come l'artigianato, non persegue altro obiettivo che quello di «un lavoro ben fatto». L'artigiano – come il maestro – è colui che è capace di anteporre al proprio guadagno personale e alla ricerca dell'eccellenza il valore a sé stante di un lavoro ben condotto fino alla fine. Si veda B. Thoilliez, *The Craft, Practice, and Possibility of Teaching,* cit.

Tyson Lewis riprendendo una metafora di Walter Benjamin[28]: né spiaggia e né mare, l'onda è il luogo – scolastico? – che dividendo mette in relazione e permette l'apparire di due sponde.

Ovviamente, non si tratta di una prospettiva totalmente inedita. Il XX secolo è stato testimone di diversi tentativi di ri-fondare la scuola liberandola da influenze ad essa eterogenee. La Scuola di Barbiana di Don Lorenzo Milani, le scuole della «maieutica reciproca» di Danilo Dolci e i Centri di Orientamento Sociale di Aldo Capitini, i progetti di alfabetizzazione di Paulo Freire[29], la pedagogia democratica di John Dewey e – più recentemente – la *Philosophy for Children* di Mattew Lipman, etc. sono esempi di un cammino di riflessione e pratica guidato dalla necessità di "liberare" la scuola da ciò che ne impedisce la piena realizzazione. Ciò che ci sembra importante sottolineare è allora, per concludere, la presenza di una tendenza che, nata sotto la spinta riformatrice che ha caratterizzato la seconda metà del secolo passato, sta forse giungendo oggi a piena maturazione nel ripensare alla scuola come un luogo autenticamente *terzo*, nel quale le giovani generazioni possano sperimentare il proprio tempo e il proprio essere nel mondo in maniera libera e creativa (libera anche, paradossalmente, dalla preoccupazione per il proprio futuro personale): né l'uno, né l'altro, la scuola può diventare oggi pienamente il luogo in cui è possibile sperimentare modi alternativi di conoscere e di essere insieme.

FEDERICO ROVEA
Ricercatore in Pedagogia Generale presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
federico.rovea@sophiauniversity.education

28 - T.-E. Lewis, *The Waves of Education: Swelling as a Metaphor in the Work of Walter Benjamin*, «Studium Educationis», 2 (2019), pp. 7–17.

29 - Si veda ad esempio il volume A. Vigilante e P. Vittoria, *Pedagogie della liberazione. Freire, Boal, Capitini, Dolci*, Edizioni del Rosone, Foggia 2011, che raccoglie i contributi di alcuni educatori centrali per lo sviluppo di una visione critica e liberatrice della formazione.

L'ontologie trinitaire des couleurs. Une relecture de la loi de complémentarité chromatique

di Pascal Ide

This article seeks to show that trichromatism is an authentic analogy of the Trinitarian mystery: not a pedagogical metaphor like the three-leafed clover, but a participation of the uni-trinity God. Starting from two fundamental experiments, it presents the scientific and aesthetic interpretation proposed by the great color theorist Johannes Itten. After having evoked some philosophical interpretations, it presents a metaphysical rereading in Trinitarian key.

Keywords: Trinitarian Ontology - Metaphysics - Holy Trinity - Colour - Johannes Itten

> « Grâce au miroir des choses sensibles, on peut contempler Dieu […] dans ses créatures,
> où il réside par son essence, sa puissance et sa présence. Cette […] considération […]
> nous conduira à voir Dieu dans toute créature qui entre en nous par les sens corporels [1] ».

1) Introduction

Le titre est peut-être presque aussi intrigant que le sous-titre ! Il convoque la notion d'*ontologie trinitaire*, lancée en particulier par Klaus Hemmerle et élaborée notamment par le philosophe et théologien italien Piero Coda[2]. Pour faire simple, elle renvoie à la métaphysique implicitement contenue dans la Révélation du Dieu unitrine ; elle est comme la projection au plan des raisons d'une vérité qui n'est accessible qu'aux yeux de la foi : bien que réellement distinctes, les trois Personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont l'unique essence divine.

Cette ontologie trinitaire est ici appliquée aux couleurs, tout en recevant en retour une confirmation inattendue. Assurément, certains théologiens ont parfois convoqué l'image de la décomposition spectrale de la lumière blanche pour illustrer la théologie trinitaire : de même que l'unique lumière blanche contient les différentes couleurs, de même le Dieu unique est Père et Fils et Saint-Esprit. Mais cette explicitation ne prétend pas être plus qu'un exemple ou une métaphore pédagogique, au même titre que le trèfle à trois feuilles. Tout au contraire, nous affirmons que le trichromatisme est une authentique analogie du mystère trinitaire. Assurément, grande est la défaillance, donc le *partim diversæ*, ne serait-ce qu'à cause du caractère matériel de l'analogué. Toutefois, nous le verrons, éloquent, voire saisissant est le *partim non diversæ*.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, nous ne ferons pas immédiatement appel au trichromatisme. Il existe aussi d'ailleurs des approches fort suggestives des différentes couleurs qui sont métaphysiques – par exemple, celle de Hans Andre[3] –, voire mystiques – par exemple, celle de Chiara Lubich[4]. Mais, et c'est ici

---

1 - Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. Henry Duméry, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris [4]1981, chap. 2, 1, p. 47.

2 - Cfr. Pascal Ide, « 'L'autre est constitutif du moi'. L'ontologie trinitaire de Piero Coda. À propos de… Piero Coda, *Ontologie trinitaire* », *Nouvelle revue théologique*, 143 (2021) n° 4, p. 455-467.

3 - Cfr. Gustav Siewerth, *La philosophie de la vie de Hans André*, trad. Emmanuel Tourpe, introduction et commentaire de Pascal Ide, DDB, Paris 2015, chap. 12 : « Ontologie des couleurs ».

4 - Elle a inspiré Anne-Laure Drouard Chanel, *Les couleurs du bonheur.* J'équilibre et j'illumine ma vie. Sagesse de vie 'Arc-en-ciel' », coll. « Vie des hommes », Nouvelle Cité, Paris 2018 ; *Nouvelle cité*, 578 (mars-avril 2016) : « Spiritualité et vie pratique, 7 couleurs pour harmoniser sa vie ».

qu'entre en jeu le sous-titre, nous convoquerons la loi de complémentarité des couleurs qui, avant d'être tripolaire, est dipolaire : toute couleur possède une et une seule couleur qui lui est complémentaire ; par exemple, rouge et vert sont des couleurs complémentaires.

Pour exposer cette loi et ainsi proposer cette ontologie trinitaire, nous nous fonderons sur les remarquables travaux d'un des grands théoriciens et praticiens des couleurs, Johannes Itten (1888-1967)[5], encore trop peu connu en France[6]. Ce peintre et dessinateur suisse qui, en 1910, a découvert à Paris le cubisme, Picasso et Cézanne, et, en 1911, a découvert à Munich le groupe du Blaue Reiter, est aussi un enseignant au Bauhaus, une école allemande d'architecture et d'arts appliqués, qui fut fondée en 1919 à Weimar par Walter Gropius. Après un séjour en Suisse, il fonde en 1926 une nouvelle école à Berlin, puis dirige une école professionnelle à Krefeld. En 1938, il émigre à Amsterdam, puis retourne à Zurich où il dirige la Kunstgewerbeschule (école des arts appliqués), qu'il quitte en 1954 pour se consacrer entièrement à la peinture et à l'écriture de ses ouvrages théoriques[7], dont le plus célèbre est *L'art de la couleur*, publié en 1961[8] et traduit en français[9].

La spécialité d'Itten est la couleur et la forme, en son lien avec la couleur[10]. Nous nous centrerons sur la seule couleur, plus précisément sur sa vision, plus précisément encore sur cette question des contraires ou pôles colorés. Nous présupposerons connu le *cercle chromatique* qui est une représentation ordonnée des couleurs selon l'ordre de l'arc-en-ciel qui va du rouge au violet – la fermeture s'effectuant par une transition qui passe par les pourpres.

Après avoir décrit deux expériences fondamentales (2), nous exposerons l'interprétation scientifique et esthétique qu'en propose Itten (3), puis nous évoquerons quelques interprétations philosophiques (4), avant de proposer notre relecture métaphysique en clé trinitaire (5).

---

5 - Cette brève notice se fonde sur l'entrée Wikipédia en français.

6 - Cfr. Michel Laclotte, Jean-Pierre Cuzin et Arnauld Pierre (éds.), *Dictionnaire de la peinture*, Larousse, Paris 2003, pp. 399-400 ; Philip Ball, *Histoire vivante des couleurs*, trad. Jacques Bonnet, Hazan, Paris 2010, pp. 450-456.

7 - En français, outre les ouvrages qui seront cités, cfr. Johannes Itten, *L'étoile des couleurs*, Dessain et Tolra, Paris 1985 ; Rainer Wick en coll. avec Anneliese Itten éds., *L'Étude des œuvres d'art*, trad. Annick Bigot, Paris, Dessain et Tolra, 1990.

8 - Johannes Itten, *Kunst der Farbe. Studienausgabe*, première édition, 1961, édité et préfacé par Anneliese Itten, Otto Maier Verlag, Ravensburg 1970.

9 - Johannes Itten, *Art de la couleur*. Approche subjective et description objective de l'art, éd. abrégée, trad. Sylvie Girard, Dessain et Tolra/Larousse, Paris 2018.

10 - Johannes Itten, *Le dessin et la forme*, trad. Albert Garreau, Dessain et Tolra, Paris 1983.

2) Expériences

Notre propos se fondera sur deux expériences perceptives que tout le monde peut aisément faire[11].

a) Expérience de sensations successives

Contemplons un carré vert un certain temps. Puis, fermons les yeux. Nous voyons se dessiner en nous (comme sur l'écran que serait la face interne de notre paupière) un carré rouge.

Contemplons maintenant un carré rouge, puis fermons les yeux. Désormais, nous observons qu'un carré vert apparaît.

Si nous continuons avec les autres couleurs : après l'observation extérieure de l'orangé apparaît la perception intérieure du bleu (et le contraire) ; après la contemplation du violet, celle du jaune (et vice versa).

Insistons. Dans ces différents exemples, la deuxième sensation est bien réelle : elle est une expérience indubitable. Toutefois, elle ne correspond à rien d'extramental, elle est totalement intrapsychique. La deuxième couleur est produite par le psychisme. Comme le note Itten de manière suggestive, « on ne peut pas la photographier[12] ». Jamais une photographie n'a noté l'apparition de cette nouvelle couleur.

Précisons enfin que l'apparition de cette seconde couleur est nécessaire ; toutefois, elle n'est exigée mentalement que si elle n'existe pas réellement. Autrement dit, le psychisme ne l'engendre que parce qu'il ne la trouve pas dans les réalités visibles accessibles.

Or, les couples rouge et vert, orangé et bleu, violet et jaune sont des couleurs complémentaires. Il est facile de l'observer à partir d'un cercle représentant les différentes couleurs. Il est aussi aisé de le comprendre en se souvenant de la composition trichromatique des différentes couleurs. De prime abord, nous pourrions nous étonner de cette correspondance entre les trois couleurs fondamentales et ces oppositions bipolaires. Mais tout s'éclaircit si nous nous rappelons que les couleurs simples se composent et s'additionnent. En l'occurrence, si la couleur complémentaire n'est pas une des trois couleurs fondamentales, elle se constitue à partir des deux autres couleurs fondamentales. Par exemple, la complémentaire

11 - J'aurais pu en considérer d'autres auxquelles Itten fait appel. L'ouvrage d'Itten étant répétitif et malaisé à organiser, j'ai choisi ce qui me semblait le plus représentatif.

12 - Johannes Itten, *Art de la couleur*, cit., p. 52.

de la couleur fondamentale qu'est le rouge est le vert, qui est la composition des deux autres couleurs fondamentales, le bleu et le jaune.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons conclure que, face à une perception donnée, l'image résiduelle ou résiduaire que forme notre psychisme et notre cerveau est toujours la couleur complémentaire.

b) Expérience de sensations simultanées

L'on pourrait objecter à l'expérience précédente qu'elle faisait se succéder une sensation extérieure et une sensation intérieure. L'imagination ne s'en mêlerait-elle pas? Non point, parce que la sensation concerne bien un objet actuellement, présentiellement senti.

Pour nous en convaincre, faisons une expérience où nous gardons les yeux ouverts, écartant donc tout parasite. Soit une surface d'une couleur pure homogène, par exemple, le vert. Plaçons sur cette surface un carré gris clair de même valeur de clarté. Nous verrons alors le gris virer à un gris rougeâtre. Si nous avions pris comme fond la couleur rouge, est nous aurions observé un gris verdâtre, un gris jaunâtre sur surface violette (et le contraire) ou un gris violacé sur fond jaune. Itten précise d'ailleurs : « Les effets simultanés sont d'autant plus prononcés que l'on regarde la couleur principale plus longtemps et que celle-ci est plus brillante [13] ». Or, derechef, nous sommes face à des couples de teintes complémentaires s'étendant à la totalité du cercle chromatique.

Ces expériences universelles peuvent s'énoncer sous la forme d'une loi, dite *loi des complémentaires* ou *loi de complémentarité* : « notre œil, pour une couleur donnée, exige en même temps, c'est-à-dire simultanément, la couleur complémentaire et la produit lui-même si elle ne lui est pas donnée[14] ».

3) Interprétations scientifiques

Tel étant le fait, qu'énonce la *loi des complémentaires*, quelle en est la cause, ou plutôt la signification?[15]

---

13 - *Ibid.*

14 - *Ibid.*

15 - Sur la différence entre ces deux approches, cfr. site pascalide.fr : « La signification métaphysique de la polarité blanc-noir ».

a) La totalité

Tout d'abord, les deux couleurs complémentaires ne sont pas seulement opposées de manière maximale ; elles constituent, par leur addition, la totalité des couleurs.

En effet, l'optique physique nous apprend que le blanc est la couleur totale. Une expérience très fameuse d'Isaac Newton, en 1676, l'a établi, et elle est si simple que chacun de nous peut la réaliser. Soit la lumière solaire qui est la lumière par excellence. Vu (très brièvement) de face, le disque solaire est blanc et émet une lumière. Interposons maintenant un prisme à trois arêtes entre cette lumière dite blanche et un écran (ou une feuille blanche). Nous observons alors une série de couleurs en forme de bande qui sont à la fois différenciées et pourtant continues. Précisément, nous constatons la présence des sept couleurs suivantes : rouge, orange, jaune, vert, bleu, indigo et violet ou, en sens inverse : violet, indigo, bleu, vert, jaune, orange et rouge[16]. On dit que, par le prisme, la lumière blanche se réfracte, se diffracte ou se décompose selon le spectre ou la bande spectrale des couleurs. Confirmation en est donnée par le contraire. Plaçons une lentille après la bande colorée. L'on voit alors que les couleurs se concentrent à nouveau et donnent une teinte blanche.

Or, si l'on mélange deux couleurs complémentaires, nous obtenons le blanc ; plus précisément, nous obtenons, du point de vue physique ou optique, c'est-à-dire objectif, du blanc, et du point de vue pigmentaire ou physiologique, c'est-à-dire subjectif, un mélange gris noir. L'expérience le montre. Prenons une bande de couleurs diffractées par un prisme et isolons-en une, par exemple, la couleur verte. Puis, rassemblons les autres couleurs, rouge, orangé, jaune, bleu et violet par une lentille. Or, nous verrons alors apparaître la couleur rouge.

Par conséquent, la somme des deux chromies opposées que sont les complémentaires comprend l'ensemble. Autrement dit, les deux pôles extrêmes contiennent la totalité. Comprenons bien. Ils ne constituent pas seulement les bornes extrêmes, comme l'atteste le cercle chromatique. Ils englobent proprement le tout, puisque nous avons vu que, adéquatement décomposée, la couleur blanche engendre l'entièreté du spectre.

16 - L'acronyme *VIBUJOR* permet de les retenir, si l'on accepte de transformer l'initiale de vert en U, selon l'alphabet latin qui ne distingue pas le « v » du « u ».

b) L'harmonie

1') Preuve

Faisons un pas de plus avec Itten qui, lui-même, s'appuie sur les travaux du physicien Rumford. En 1797, il énonce une règle dite *règle de Mumford* : « Deux couleurs voisines sont en parfaite harmonie [*perfect harmony*] – et seulement telles – lorsque de leur mélange résulte un blanc parfait[17] ». Itten rend cette loi de manière plus lâche : « les couleurs n'étaient harmonieuses que si leur mélange donnait du blanc[18] ».

Ce qui est vrai du point de vue physique ou optique, c'est-à-dire objectif, l'est aussi du point de vue physiologique, c'est-à-dire subjectif. Itten se tourne ici vers le physiologiste Ewald Hering. Celui-ci se fonde sur l'expérience suivante. Contemplons un carré blanc sur fond. Si nous détournons les yeux (expérience successive décrite en premier), l'image qui s'imposera à notre regard sera alors celle d'un carré noir. Si maintenant nous regardons un carré noir sur fond noir, l'image résiduaire sera celle du carré blanc. Or, blanc et noir sont des couleurs complémentaires. Donc, quand il ne la trouve pas dans son environnement, le cerveau ou plutôt le psychisme engendre de lui-même la couleur complémentaire. Enfin, observons un carré d'un gris moyen sur fond lui-même gris. En regardant ailleurs, nous projetterons un carré de même couleur. Par conséquent, le gris est bien la couleur qui somme les autres couleurs. Or, nous avons vu qu'il est l'équivalent subjectif du blanc objectif analysé par l'optique.

Or, l'harmonie est l'équilibre des contraires au sein d'un tout. Par conséquent, la loi des complémentaires montre que l'œil cherche cette totalité au nom même de l'équilibre. C'est ce qu'Hering affirme :

> « Au gris moyen ou neutre correspond l'état de la substance visuelle dans lequel la dissimilation – détérioration de la substance par la vue –, et l'assimilation – régénération de la substance visuelle – sont de même importance, de sorte que la quantité de substance visuelle demeure la même. C'est-à-dire que le gris moyen crée dans l'œil un état d'équilibre parfait »[19] .

Nous pouvons donc conclure avec Itten : « Le contraste successif et le contraste simultané démontrent que l'œil exige un équilibre et n'est satisfait que si la loi des

17 - William Nicholson, *A Journal of Natural Philosophy, Chemistry and the Arts*, 2 (1797), pp. 101-106.

18 - Johannes Itten, *Art de la couleur*, cit., p. 20.

19 - Cité *Ibid.*

complémentarités est réalisée »[20]. Inversement, « tous les autres mélanges de couleurs qui ne donnent pas de gris sont de nature expressive et non harmonieuse »[21].

2') Confirmations

D'autres chercheurs ont noté cette harmonie. C'est ainsi que Johann Wolfgang von Goethe a constaté que si l'œil perçoit une couleur, immédiatement apparaît une autre couleur qui, avec la première, totalise le cercle chromatique. Par conséquent, une couleur isolée excite dans l'œil le besoin de voir le reste du groupe. Le penseur allemand (qui fut autant dramaturge, poète que scientifique et homme d'État) avait donc fait de cette loi de complémentarité-totalité le fondement de l'harmonie des couleurs[22].

De même, le chimiste français Michel-Eugène Chevreul (1786-1889), connu pour son travail sur les acides gras et la saponification, a élaboré une loi du contraste simultané des couleurs[23].

Le chimiste anglais George Field (1777-1854)[24], lui, énonce une règle qui porte son nom, selon laquelle les couleurs séparées doivent être choisies et ajustées de sorte que de leur mélange résulte à grande distance un gris neutre. Pour cela, un moyen consiste à combiner 8 parts de bleu, 5 de rouge et 3 de jaune.

On pourrait aussi évoquer, à la même époque, l'historien, critique d'art et graveur français, Charles Blanc (1813-1882), et, au siècle dernier, le peintre allemand et enseignant d'art au Bauhaus Josef Albers (1888-1976)[25]. En fait, la liste des chercheurs qui ont exploré (et discuté) cette loi d'harmonie est fort longue[26].

---

20 - Johannes Itten, *Art de la couleur*, cit., p. 19.

21 - *Ibid.*, p. 21.

22 - Cfr. Johann Wolfgang von Goethe, *Zur Farbenlehre*, Cotta, Tübingen 1910, vol. 1, p. 301.

23 - Cfr. Michel-Eugène Chevreul, *De la loi du contraste simultané des couleurs et de l'assortiment des objets colorés, considérés d'après cette loi dans ses rapports avec la peinture, les tapisseries*, Pitois-Levrault, Boulogne-Billancourt 1839, réédité Gauthier-Villars et fils, Paris 1889.

24 - Cfr. George Field, *Chromatics. Or the analogy, harmony, and philosophy of colours*, David Bogue, London 1845.

25 - Cfr. Josef Albers, *L'interaction des couleurs*, trad. Claude Gilbert, Hachette, Paris 1963, rééd. coll. « Bibliothèque Hazan », Hazan, Malakoff 2013.

26 - Cfr. les très nombreuses références dans l'ouvrage : *Color Harmony : An Annotated Bibliography*, . Il en existe une version numérique sur Google books, consulté le 22 mars 2021 : https ://books.google.fr/books?id=Wlap0tNC_SMC&pg=PA1&lpg=PA1&dq=Rumford,+Nicolson+Journal,+1797+colour&source=bl&ots=Q_tjCipO-_&sig=ACfU3U2K1DthVuj0t-x2EnROK1bt449Mxw&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEwit66yfvMTvAhWJDxQKHQ9LA0MQ6AEwAHoECAMQAw#v=onepage&q=Rumford%2C%20Nicolson%20Journal%2C%201797%20colour&f=false

3') Approfondissement

Disons plus. Il est pour moi hautement significatif que nous pouvons conclure à la loi des complémentaires physiologiquement autant que psychologiquement. En effet, à la suite de la bifurcation (Whitehead) opérée par Descartes et Locke, une grande fracture s'est introduite entre substance étendue (corps) et substance pensée (esprit), entre qualités premières et qualités secondes, entre l'objet et le sujet, entre sciences de la nature, considérées comme explicatives, et sciences de l'esprit, considérées comme interprétatives. Or, nous venons de le voir, la loi d'harmonisation vaut autant pour le vécu psychique de la couleur que pour sa nature optique : au gris moyen neutre correspond le blanc sommation des chromatismes : par conséquent, cette loi de totalité s'étend à l'équilibre supérieur du corps et de l'âme – et en retour, en reçoit une confirmation. Autrement dit, ce n'est pas seulement l'œil qui recherche une harmonie, mais c'est la totalité de notre être somatospirituel.

4') Application à l'esthétique

Johannes Itten accorde à cette loi des complémentaires une signification *esthétique*. En effet, la chose belle présente trois propriétés qui sont comme les parties intégrales de la *pulchritudo* : « l'intégrité [*integritas*] ou perfection des parties ; la proportion due ou consonance [*debita proportio vel consonantia*] ; la clarté ou splendeur [*claritas vel splendor*] »[27]. Or, la proportion ou consonance, c'est identiquement l'harmonie. Par conséquence, cette loi de complémentarité est aussi une loi esthétique. Voilà pourquoi elle fut si développée et si âprement discutée par tant d'artistes, peintres, architectes, etc.

Un exemple parmi une multitude. La dernière œuvre de Laurent de La Hyre, réalisée l'année de sa mort (1656), s'intitule *Noli me tangere*, « Ne me touche pas », car elle représente l'apparition du Ressuscité à Marie-Madeleine (cfr. Jn 20,17. Vg). Ennemi du lyrisme baroque romain et ami du classicisme français, le peintre du Grand-Siècle représente la rencontre en se fondant au maximum sur l'harmonie des couleurs (et des formes). Or, la tunique du Christ resplendit d'un bleu quasi-magnétique, mêlant indigo et lapis-lazuli, tandis que le vêtement de la Madeleine conjugue la couleur terre de Sienne et la pourpre pour finalement, sur la droite, tirer vers un lumineux orange. Ainsi, pour signifier la communion sans fusion du Dieu

27 - S. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 39, a. 8, c. Cfr. Francis Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*. Eine genetische und systematische Analyse, coll. « Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie » n° III, Walter, De Gruyter, Berlin 1961, pp. 106-144.

fait homme et de la pécheresse pardonnée, donc divinisée, Laurent de La Hyre convoque la loi d'harmonie chromatique[28].

4) Interprétations philosophiques

La notice Wikipédia en français dont nous tirions la brève biographie ajoute qu'Itten est « un fervent pratiquant du mazdaznan, un néo-zoroastrisme ». Or, l'on sait que cette religion est dualiste. Ainsi pourrait s'expliquer l'intérêt accordé par Itten à la bipolarité. Mais autres les faits, autre leur interprétation. Nous avons eu l'occasion de développer ailleurs ce principe méthodologique de découplage[29]. L'on ne saurait donc faire refluer l'erreur du dualisme, voire du manichéisme, sur les faits découverts et valorisés, ainsi qu'une partie des interprétations d'Itten.

Surtout, cette observation pointe une vérité profonde qui est une loi : *la polarité* (ici des couleurs) *comme accès à la totalité*. Non seulement les contraires ou les pôles sont profus de sens, mais, dans leur empan, ils donnent, c'est-à-dire contiennent la totalité. Cette affirmation est contre-intuitive. Par exemple, les extrêmes des sons, grave et aigu, ne semblent pas comprendre toute la richesse de l'entre-deux, les partis politiques d'extrême gauche et d'extrême droite ne paraissent pas englober toutes les nuances des autres partis, etc. Plus encore, il semble que cet énoncé contredise des évidences plus universelles. En effet, la réalité est diverse et complexe ; or, les pôles contraires sont limités, voire rigides et simplistes. Enfin, n'est-ce pas tout concéder à la dialectique hégélienne : « La loi dialectique est-elle la loi du réel, a-t-elle valeur ontologique? »[30], interroge George Cottier de manière rhétorique.

Pourtant, nous avons vu que l'expérience de la complémentarité des couleurs constitue une attestation inattendue et hautement signifiante de ce que le titre énonce comme un principe et comme un premier constat d'une induction qui demanderait à être élargie.

Ce principe de polarité-totalité n'est pas non plus une concession à la dialectique hégélienne, ainsi que semble l'entendre l'observation de Cottier relevée dans l'introduction. En effet, pour le philosophe allemand, la négativité englobe non seulement les termes opposés, mais le sujet lui-même, de sorte que ce dernier est absorbé par le devenir. Or, si épiphanique soit la couleur, si connectée soit-elle au

---

28 - Cfr. *Magnificat*, 341 (avril 2021), 1ère de couverture et le commentaire du père Pierre-Marie Varennes, pp. 367-368.

29 - Cfr. Pascal Ide, *Des ressources pour guérir*. Comprendre et évaluer quelques nouvelles thérapies : hypnose éricksonienne, EMDR, Cohérence cardiaque, EFT, Tipi, CNV, Kaizen, DDB, Paris 2012, pp. 19-21.

30 - Georges Cottier, « Hegel, la théologie et l'histoire. À propos de *L'actualité historique* du R.P. Gaston Fessard », *Revue thomiste*, 61 (1961) n° 1, pp. 88-108, ici p. 92.

fondement, elle demeure une qualité et ne peut donc affecter la substance jusqu'en sa profondeur.

En revanche, la cosmologie et la métaphysique aristotéliciennes ne sont pas dénuées de ressource pour éclairer le principe de polarité-totalité. En effet, pour le Stagirite, tout devenir s'effectue entre des contraires et les contraires sont les termes les plus opposés au sein d'un même genre. Or, entre les opposés se trouvent tous les intermédiaires. Il demeure que ceux-ci sont juxtaposés à ceux-là, et ne peuvent être engendrés par eux.

5) Interprétation à la lumière de l'ontologie trinitaire

Allons plus loin et cherchons plus haut. J'émets l'hypothèse que la loi de complémentarité ne révèle toute sa profondeur qu'à la lumière de l'ontologie trinitaire. Pensée de la raison (*Verstandt*) et non de l'entendement (*Vernunft*), une ontodologie, a fortiori une ontodologie trinitaire, possède encore plus de ressources pour rendre compte de la loi de polarité-totalité que nous venons d'évoquer. En effet, l'ontodologie trinitaire se fonde notamment sur cette vérité que le Père et le Fils constituent comme les deux pôles extrêmes des relations intradivines, l'Esprit étant interprété non pas comme un troisième terme, extérieur aux deux premières Personnes, mais comme jaillissant du plus intime du Père pour être recueilli par le Fils en son sein. Or, cette différence introduit comme des espaces infinis. Dès lors, une théologie trinitaire tend vers un panenthéisme qui, chez Balthasar, atteint son extrême, puisque la diastase patri-filiale inclut non seulement la création, mais jusqu'à la possibilité même de la chute. Projetée dans l'ontologie trinitaire, au sein même des étants, la pulsation intradivine devient celle du couple désormais métaphysiquement premier de la donation et de la réception. Voilà pourquoi la polarité contient la totalité et l'appelle.

Mais il faut dire plus et plus précisément. C'est véritablement la vie uni-trinitaire qui se reflète dans cette complémentarité chromatique. Montrons-le en trois étapes. Non sans avoir relevé combien une telle entreprise semble de prime abord vouée à l'échec. En effet, comment corréler la trinité des Personnes divines avec la binarité des couleurs complémentaires ?

a) Une unité riche d'une pluralité

Nous l'avons évoqué en parlant de la métaphore de la couleur.

Tout d'abord, le mystère trinitaire est celui de trois Personnes qui sont identiquement l'unique Dieu, comme si elles réfractaient l'unique mystère divin. Précisons aussitôt que, contre tout modalisme, les Hypostases sont réellement distinctes les unes des autres. Voilà pourquoi on a aussi pu les représenter comme les

trois angles ou les trois côtés d'un unique triangle. Or, l'unique lumière blanche se réfracte en différentes chromies. Plus encore, elle se décompose en trois et seulement trois couleurs fondamentales dites primaires : le bleu, le jaune et le rouge. Et seule la totalité de ces teintes donne le blanc (optique) ou le gris neutre (psychologique).

Par ailleurs, la distinction des Personnes trinitaires n'est pas statique, mais dynamique. Nous y reviendrons dans le prochain développement.

Enfin, à la distinction se joint de manière obligatoire la communion, qui est circulation ou circumincession infiniment harmonieuse des Hypostases. Or, de même, la lumière qui a été analysée en raies spectrales se réunifie par la médiation d'une lentille. Plus encore, les couleurs se différencient et s'unifient de manière profondément harmonieuse.

Soulignons aussitôt ce en quoi cette analogie défaille : alors que les Personnes divines s'identifient réellement à l'essence divine, en revanche, les couleurs se différencient du blanc, puisqu'aucune d'elles ne peut s'égaler à celui-ci. Autrement dit, on ne peut affirmer que l'indigo est le blanc, alors qu'il est vrai d'énoncer que le Père est Dieu. Mais l'on pourrait aussi dire que, considérée en son *quo*, la Personne, en tant que personne, se distingue des autres Personnes, alors que, considérée en son *quod*, la Personne s'identifie à l'essence divine.

b) La polarité patrifiliale

La complémentarité chromatique ne révèle pas seulement l'unité ou plutôt l'uni-pluralité trinitaire. Elle exprime aussi la relation ou la distinction entre le Père et le Fils : en son existence nécessaire et en son essence.

1') Existence de la distinction

Appliquons plus précisément ce propos aux couleurs. Goethe a proposé une passionnante détermination :

> « Quand l'œil perçoit la couleur, il est aussitôt mis en action, et il est conforme à sa nature de faire surgir sur-le-champ une autre couleur aussi inconsciemment que cela est nécessaire ; et cette couleur renfermera, avec la couleur donnée, la totalité du cercle chromatique. Par son impression spécifique, une couleur isolée excite dans l'œil une tendance à l'universalité. Pour devenir conscient de cette totalité, pour se satisfaire soi-même, il cherche à côté de tout espace coloré un espace qui ne le soit pas afin d'y faire surgir la couleur désirée. C'est ici la loi fondamentale de toute harmonie de couleurs » [31].

31 - Cité par Johannes Itten, *Art de la couleur*, cit., p. 21.

Ce passage exprime derechef la loi de polarité-totalité. Tout d'abord, en effet, dans une formulation résolument finaliste, Goethe affirme que l'œil est animé par « une tendance à l'universalité ». Or, universalité rime avec « totalité », terme qu'il utilise aussi. Le penseur allemand formule donc autrement ce que nous avons appelé loi de totalité. Même une puissance particulière tournée vers un objet lui-même régionalisé comme la couleur est habitée par cette recherche du tout. Précisons que cette finalité universalisante n'est pas une intention de la volonté : Goethe note bien que la propension opère « inconsciemment » et de manière « nécessaire », déterminée comme tout processus naturel. Ensuite, Goethe relève que cette totalité-universalité s'opère par la quête, tout aussi spontanée, naturelle et inconsciente, de la teinte complémentaire, avec laquelle la couleur perçue forme « la totalité du cercle chromatique ». Par conséquent, nous aboutissons à la loi énoncée au début de l'article : la polarité contient en elle la totalité.

Or, loin d'être scalaire ou symétrique, cette polarité est vectorielle ou fléchée. En effet, l'un des pôles engendre l'autre. La couleur extramentale qui est observée dans la chose colorée suscite la couleur intrapsychique. C'est à dessein que nous avons employé le verbe « engendrer », triadologiquement très signifiant. De fait, Itten n'hésite pas à l'utiliser : il parle, par exemple, de « la couleur complémentaire engendrée simultanément dans l'œil du spectateur »[32].

Or, le Père, « amour dans la source »[33] , est celui qui engendre le Fils, selon un ordre irréversible. Sa primauté est une primauté fontale : il est la plénitude de l'amour se communiquant. Par conséquent, cette dualité des couleurs dit quelque chose de la relation entre le Père et le Fils. De même que le Père est « Dieu en tant qu'il donne » et le Fils, « Dieu en tant qu'il reçoit »[34] , la couleur première, celle qui provient directement du carré coloré, est donatrice, engendrante et la couleur seconde, celle qui est produite dans l'œil ou plutôt la puissance visuelle, est la couleur reçue, engendrée. Plus précisément, le Fils est celui qui, ayant tout reçu du Père, lui donne tout en retour (cfr. Jn 1,1-2). Or, la première couleur est donnée à l'œil, alors que la deuxième couleur, elle, est émise par ce même œil.

2') Nécessité de la distinction

Il faut dire plus. La loi de complémentarité ne montre pas seulement la distinction, elle l'exige.

---

32 - *Ibid.*, p. 52.

33 - « Amour dans la source [*fontali amore*] », littéralement « amour fontal » (Concile Œcuménique Vatican II, Décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, 7 décembre 1965, n. 2).

34 - Cette double formule « *Deus ut dans* » et « *Deus ut recipiens* » est… de saint Thomas lui-même à propos de la toute-puissance divine (cfr. *Somme de théologie*, Ia, q. 42, a. 6, ad 3um).

> « Deux couleurs complémentaires […] sont opposées, mais exigent leur présence réciproque. Leur rapprochement avive leur luminosité, mais leur mélange les détruit et produit du gris – comme l'eau et le feu. Il n'y a jamais qu'une seule couleur qui soit la complémentaire de l'autre » [35].

Itten souligne avec insistance ce fait : le psychisme « exige » la présence de la couleur complémentaire, donc leur coprésence « réciproque ». Si l'œil ne la trouve pas dans son environnement sensoriel, il la suscite au-dedans de lui, comme une nouvelle sensation, au statut singulier. Or, les corrélatifs s'appellent nécessairement. Et même si la relation entre la Personne du Père et la Personne du Fils n'est assurément pas soumise à une loi plus universelle dont elle serait une application, on doit dire que le Père n'est Père que parce qu'il engendre le Fils. Inversement, la négation de cette distinction conduit à la confusion et à la destruction : le « mélange [des couleurs complémentaires] les détruit et produit du gris ».

Dans ce riche extrait, l'intuitif Itten affirme aussi que cette nécessité rime avec unicité : « Il n'y a jamais qu'une seule couleur qui soit la complémentaire de l'autre ». De même unique est le Fils bien-aimé du Père, celui que l'Écriture appelle « le Monogène ».

Enfin, le « rapprochement [des couleurs complémentaires] avive leur luminosité ». Or, la lumière est dans le monde corporel ce que la communication est dans le monde de l'esprit et la gloire dans le monde divin. Donc, cette acutisation réciproque des couleurs est un écho de la glorification que les Personnes du Père et du Fils se rendent mutuellement : « Père, […] glorifie ton Fils, afin que le Fils te glorifie » (Jn 17,1). Voire, dans l'Évangile selon saint Jean, il semble que l'œuvre du Père soit de glorifier son Fils : « Alors, du ciel vint une voix qui disait : 'Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore' » (Jn 12,28). Or, Itten note une sorte d'asymétrie dans les deux sensations : « La couleur de base [celle qui engendre la couleur seconde] semble après un certain temps diminuer d'intensité, l'œil se fatigue, tandis que l'impression donnée par la couleur engendrée simultanément devient plus forte »[36]. Ainsi, à l'instar du Père vis-à-vis du Fils, la couleur engendrante se retire pour célébrer la couleur engendrée.

3') Nature de la distinction

Mais l'expérience nous révèle quelque chose de plus. En effet, les deux couleurs sont distinctes non seulement quant à l'origine, l'une engendrant l'autre, ainsi que nous l'avons dit, mais quant à leur statut ontologique. Comment caractériser cette différence? Écartons résolument une interprétation dénivelante : pour

---

35 - Johannes Itten, *Art de la couleur*, cit., p. 49.

36 - *Ibid.*, pp. 52-53.

être subjective ou intérieure, la seconde image colorée n'est pas pour autant déréalisée ou imparfaite. En ce sens, la complémentarité chromatique conjure analogiquement toute herméneutique arienne ou subordinatianiste de l'engendrement!

Montrons-le en plein. Tout d'abord, la loi de complémentarité corrèle les couleurs les plus opposées dans le cercle chromatique : c'est d'ailleurs au nom de ce hiatus maximal qu'elles engendrent la totalité. Or, le Père et le Fils sont en quelque sorte distincts maximalement. Une telle affirmation qui est difficilement compréhensible dans le cadre de l'analogie psychologique l'est davantage dans celui de l'analogie interpersonnelle, *a fortiori* lorsqu'elle est interprétée dans le cadre dressé par Balthasar[37]. Et nous évoquions ci-dessus l'intuition de celui-ci selon laquelle l'altérité infinie du Père et du Fils englobe toute différence, voire toute contradiction créaturelle, sans jamais devenir une déchirure dans l'unité divine.

Ensuite, nous l'avons aussi évoqué à propos de la bifurcation et de la réconciliation opérée par la complémentarité, la couleur première est à la couleur seconde (engendrée) comme l'extérieur est à l'intérieur, comme le modèle à sa reprise qui, loin d'être une copie, l'exprime de manière subjectivée. Or, les Saintes Écritures et la Tradition disent du Fils qu'il est le Verbe et l'Image. Donc, cette différence entre les images, engendrante et engendrée, reflète la distinction entre les deux premières Personnes divines[38].

c) Le tiers médian

Enfin, passons de ces deux déterminations, unitaire et polaire, à une détermination ternaire. Autrement dit, la loi de complémentarité manifeste aussi la troisième Personne divine. Par plusieurs voies convergentes.

1') Une ternarité secrète

Il est d'abord hautement significatif que la loi de complémentarité qui est apparemment binaire est secrètement ternaire. En effet, nous l'avons montré, l'une des couleurs complémentaires est une couleur primaire, alors que la seconde est toujours un composé des deux autres couleurs primaires. Par exemple, au rouge, qui

37 - Pour le détail, cfr., par exemple, Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique divine.* III. *L'action*, trad. Robert Givord et Camille Dumont, série « Ouvertures » n° 6, Culture et Vérité, Namur 1990, pp. 294-305. Pour un commentaire détaillé, cfr. site pascalide.fr : « La sotériologie balthasarienne sous l'angle du don. Analyse de deux textes de la *Theodramatik* ».

38 - Nous pourrions confirmer et affiner notre analyse en entrant dans le détail des couleurs, en l'occurrence des deux couleurs extrêmes que sont le blanc et le noir. Nous renvoyons à l'article déjà cité : « La signification métaphysique de la polarité blanc-noir ».

est une couleur primaire, fait face le vert qui est la composition des deux autres couleurs primaires, le bleu et le jaune.

Or, alors que le Fils procède du seul Père, l'Esprit procède d'une manière spécifique, puisqu'il procède des deux autres Personnes. Plus encore, ils procèdent de leur unité la plus intime – peu importe la manière dont on interprète cette unité, de manière *notionnelle*, comme le propose saint Thomas et l'École à sa suite, ou de manière seulement *personnelle*, comme le propose majoritairement la théologie contemporaine.

Par conséquent, la manière même dont les deux couleurs complémentaires se font face dit déjà quelque chose du mystère trinitaire. Toutefois notre interprétation pourrait à juste titre faire craindre que nous ne recyclions la relation entre les deux chromatismes compémentaires relue à partir de la génération au profit de la spiration, ce qui conduirait à un recouvrement équivoque et donc à une confusion. Demeure toutefois cette donnée mystérieuse qu'un des deux termes complémentaires est le fruit d'une communion féconde.

2') Une ternarité explicite

Nous devons donc dire autre et plus. Nous n'avons pas épuisé le texte de Goethe. Le génie allemand y suggère aussi l'existence d'un troisième principe. En effet, l'œil ne se contente pas de voir la couleur extrapsychique, ni de faire surgir la couleur complémentaire qui, elle, est intrapsychique, mais « il cherche à côté de tout espace coloré un espace qui ne le soit pas afin d'y faire surgir la couleur désirée ». Autrement dit, antérieurement à l'apparition de la seconde couleur, que Goethe qualifie de « désirée » et que nous qualifions d'intrapsychique, doit exister un « espace » et, plus encore, un espace qui est comme une source à partir de laquelle surgira cette couleur. Or, dans les interprétations interpersonnelles ou sociales de la pneumatologie, celle qui me paraît la plus pertinente, voit dans l'Esprit un tiers médiateur entre les deux premières instances.

De plus, Itten expose volontiers la relation entre les deux couleurs complémentaires apparaissant simultanément dans le lexique de la vibration : la couleur qui « n'est engendrée que dans l'œil […] éveille en nous une impression […] de *vibration* vivante dont la force change constamment »[39] . Or, en son sens originaire, la *Ruah* hébraïque comme le *Pneuma* grec désignent le vent, c'est-à-dire l'air en mouvement, cet air qui porte cette vibration qu'est le son et notamment la parole ; de plus, selon une induction ascendante, l'onde est ce transfert d'énergie et d'information sans déplacement de matière (solide ou dense) qui permet la communication riche de sens entre les entités stabilisées ; de sorte que, riche de cette polysé-

39 - Johannes Itten, *Art de la couleur*, cit., p. 54. Souligné par moi.

mie et de cette ana-logie, l'Esprit, dans le nom même qu'il s'est donné, peut être approché à partir de l'analogie interpersonnelle ou systémique elle-même relue à partir de la pulsation donation-réception, comme la con-corde entendue en son sens plénier de syn-cardie, c'est-à-dire de communion engageant le plus intime, c'est-à-dire encore d'un « être-inter » (*in-between*) qui soit aussi un « être-intra ». Par conséquent, l'harmonie complémentaire en tant qu'elle est complémentaire révèle le mystère de l'Esprit.

Itten ajoute une observation qui attirera toute l'attention d'une pneumatologie chromatique, si je puis dire :

> « La plupart du temps, [les couleurs complémentaires] perdent toutes les deux leurs caractères réels et semblent rayonner selon de nouveaux effets. Les couleurs semblent avoir une luminosité particulièrement dynamique. Leur stabilité a disparu et elles sont en proie aux vibrations les plus variables. Elles perdent leur caractère objectif et réel pour déployer des effets de nature irréelle, gagnant par là une nouvelle dimension »[40].

Là encore, cette expérience notifie des caractéristiques propres à la troisième Personne : la nouveauté, voire la créativité – par son Esprit, le Père fait « toutes choses nouvelles » (Ap 21,5) – ; l'effacement relatif de la « stabilité » au profit d'« une luminosité particulièrement dynamique » ; mais aussi le service des couleurs déjà existantes qui se trouvent être encore plus rayonnantes. Ainsi, la complémentarité harmonieuse honore l'originalité de l'Esprit tout en conjurant les deux hérésies contraires du modalisme qui le dissout dans l'unique essence divine et du joachimisme qui le sépare des autres Personnes divines.

d) Une ternarité analogique

Contre une lecture souvent univocisante de la notion trinitaire de Personne, il est toujours nécessaire de rappeler que, bien que tous deux égaux en nature, Père et Fils ne sont pas *personnes* de la même manière. Or, nous n'avons pas corrélé bijectivement les trois Personnes divines et les trois couleurs primaires. Indépendamment de la question posée par une attribution univoque d'une couleur donnée à chaque Personne (ce que les expériences ci-dessus ne permettent pas de faire, ce qui n'en interdit pas le principe), une telle attribution accréditerait une égalisation non pas du *quod* de la personne (qui est l'essence divine), mais de son *quo* (qui est sa spécificité personnelle). Il est donc hautement significatif que nous ayons mis en connexion la binarité des couleurs complémentaires avec la trinité des Hy-

40 - *Ibid.*, p. 54.

postases. Cette *lectio difficilior* s'est finalement avérée riche d'une très importante leçon métaphysique autant que théologique.

6) Conclusion

Johannes Itten a résumé ainsi toutes ses observations et ses interprétations :

> « Il a été physiologiquement prouvé que l'image résiduaire comme l'effet simultané mettent en évidence un fait étrange et resté inexpliqué jusqu'à nos jours : pour une couleur donnée, notre œil exige la couleur complémentaire et, si celle-ci ne lui est pas donnée, il la produit lui-même ». Or, « la loi des complémentarités est la règle de base de toute création artistique, car le respect de cette loi crée pour l'œil un équilibre parfait »[41].

Partant de ce « fait étrange et resté inexpliqué », nous avons conclu qu'il est *mystérieusement*, au sens le plus métaphysique du terme[42], informé par l'ontologie trinitaire. Et comme la Trinité ne va jamais sans la kénose, de manière admirablement kénotique, le plus sublime, à savoir la vie éternelle des Personnes divines, se donne à contempler dans le plus infime, à savoir l'humble acte qu'est la sensation visuelle d'une couleur.

Le monde si extraordinairement profus du chromatisme est encore presque totalement ignoré des sagesses philosophique[43] et théologique, et seulement exploré par les sciences physiques, en l'occurrence optiques, du côté de l'objet connu, et les sciences psychologiques, surtout cognitives, du côté du sujet connaissant – avec le risque immense de réductionnisme. Nous avons ici proposé une hypothèse audacieuse, qui dérangera plus d'un, tant les approches sapientielles sont aujourd'hui secrètement minées par une tentation gnostique, c'est-à-dire dématérialisante.

Mais cette hypothèse n'épuise en rien les possibles. Bien d'autres chemins méritent d'être arpentés, comme la signification (catégoriale, voire transcendantale) des trois, six ou sept couleurs fondamentales[44], la relation entre les couleurs et les formes, etc.

---

41 - *Ibid.*, p. 49.

42 - Cfr. Pascal Ide, *Être et mystère*. La philosophie de Hans Urs von Balthasar, coll. « Présences » n° 13, Culture et Vérité, Namur 1995, notamment chap. 1.

43 - Une exception récente de taille : Claude Romano, *De la couleur*, coll. « Cours de », Chatou, Éd. de la Transparence, 2010 ; rééd., coll. « Folio. Essais » n° 660, Paris, Gallimard, 2020. Nous n'avons lu cette rééd. augmentée malheureusement qu'après rédaction de l'article.

44 - Cfr., par exemple, site pascalide.fr : « Le bleu, couleur métaphysique ? En marge de la 'verdure vitale' chère à sainte Hildegarde de Bingen ».

Nous placions en exergue une parole tirée de l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Le saint théologien de l'ordre franciscain contemplait partout dans la nature, mais aussi dans les cinq sens qui l'appréhendaient, la présence de la Sainte Trinité. Plus que jamais, à la suite de *Laudato sì*, son programme est d'actualité et constitue l'une des voies les plus adaptées à notre monde pour retourner vers son Créateur et Sauveur.

> « Le saint franciscain nous enseigne que toute créature porte en soi une structure proprement trinitaire, si réelle qu'elle pourrait être spontanément contemplée si le regard de l'être humain n'était pas limité, obscur et fragile. Il nous indique ainsi le défi d'essayer de lire la réalité avec une clé trinitaire » [45].

PASCAL IDE
Professore presso il Collège des Bernardins, Paris
pi.roma@laposte.net

45 - François, Lettre encyclique *Laudato sì* sur la sauvegarde de la maison commune, 24 mai 2015, n. 239.

Natura e identità diacronica delle persone umane: la posizione animalista

di Vittorio Pellico

What are we human persons? What do we need to persist over time? These are fundamental questions of the long standing debate on personal identity also involving contemporary philosophers belonging to the so-called Analytic Philosophy. One of the dominant positions among those taking part in current debate states that each of us is a human animal and that the conditions of our persistence are the same as those of animals. In addition to the content of animalism, the paper explores some of the arguments for, and the objections to that matter, concluding with some reflections on the importance of dialogue among the different philosophical traditions in order to study in depth the understanding of our metaphysical distinguishing features.

Keywords: Animalism - Personal Identity - Human Persons - Rational Animal - Metaphysics

Una delle questioni più dibattute nella storia del pensiero, e che tutt'ora tiene desta l'attenzione di ricercatori che afferiscono ai settori disciplinari più diversi, è senz'altro quella dell'*identità personale*. Basta guardarsi attorno per richiamare alla mente quanto sia fitto l'ordito della realtà, quanto sia denso di oggetti l'arredo del mondo. Ognuno di essi, anche quelli con cui abbiamo commercio quotidiano, ha suscitato e continua a suscitare interrogativi e problemi di non poco conto, ma, con ogni probabilità, nessun'altra entità ha mai stimolato la nostra riflessione più di quanto abbia fatto ciò che ognuno di noi è solito chiamare "io": la *persona*. Tanto che «la nozione di persona costituisce forse il più grande, complesso, affascinante e trafficato crocevia tra ricerca filosofica, scienze umane e senso comune» e, allo stesso tempo, forse il più grande mistero nelle cui nebbie si sia mai inoltrato il pensiero umano. Tanto più grande è il mistero, quanto più avvertiamo l'urgenza di rispondere all'appello che ne scaturisce: non a caso la ricerca non ha mai subito una battuta d'arresto, non ci siamo mai dati per vinti rinunciando al tentativo di diradare, almeno in parte, le nebbie che offuscano la comprensione della nostra natura. Anzi, a tal riguardo, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, l'indagine sull'identità personale ha ricevuto un nuovo e ulteriore impulso anche da parte di un nutrito gruppo di filosofi appartenenti alla cosiddetta corrente *analitica*. Il seguente intervento muove proprio dall'esposizione delle direttrici principali lungo le quali si articola la discussione metafisica contemporanea sulla dimensione personale alimentata dai filosofi analitici. Un passo introduttivo, volto a illustrare brevemente le questioni e i problemi di fondo del dibattito, propedeutico alla trattazione dell'oggetto principale del lavoro, alla presentazione critica di una delle posizioni dominanti sulla natura metafisica delle persone umane presenti nel panorama filosofico odierno di lingua inglese: l'animalismo.

1. 1. Identità personale: il contesto teorico di riferimento

Iniziamo con le premesse da cui prende l'abbrivio l'indagine sulle persone ponendo la seguente domanda: cosa si intende con il termine "persona"? In cosa consiste, cioè, l'esser-persona? Una domanda apparentemente balorda, rispetto alla quale è lecito attendersi – si dirà – un profondo disaccordo tra coloro che tentano di fornire una risposta. Eppure, a discapito delle apparenze, tra gli autori che prendono parte al dibattito c'è un sostanziale accordo nel ritenere che vadano annoverate tra le persone tutte quelle entità in grado di intrattenere una vita mentale "sofisticata", caratterizzata cioè da razionalità e autocoscienza (quale che sia il modo di intendere la natura delle proprietà mentali e dei loro legami). Un resoconto, quello delle cosiddette *conditions of personhood* – delle condizioni necessarie e sufficienti a rendere tale una persona –, che risale a Locke, il quale, nel celebre capitolo XXVII, libro II del suo *Saggio*, definisce la per-

sona come «un essere pensante e intelligente che possiede ragione e riflessione, e può considerare sé stesso in quanto sé stesso, ossia la stessa cosa pensante ch'egli è, in tempi e luoghi diversi». Ognuno di noi, dunque, è quello che è in quanto possiede una vita mentale personale, ma occorre precisare che il termine "noi", così come viene impiegato nella discussione odierna, non si riferisce in maniera generica a ogni persona. Io e voi siamo persone *umane*, persone che intrattengono un rapporto molto intimo (quale che sia la natura di tale rapporto) con un corpo umano, ma nulla esclude che esistano altri tipi di persone. Persone che hanno un rapporto con un organismo di altra natura rispetto al nostro e che magari abitano un pianeta di qualche galassia sconosciuta, o persone immateriali, ossia del tutto prive di un corpo, come Dio e i suoi angeli. Che tali creature esistano o siano dei meri *possibilia* poco importa: il semplice fatto che potrebbero esistere (o sarebbero potute esistere) suggerisce di circoscrivere l'ambito della ricerca a noi persone *umane*: non c'è ragione infatti di pensare che, fra cielo e terra, tutte le persone possibilmente esistenti condividano le nostre caratteristiche fondamentali dal punto di vista metafisico.

Questi, in estrema sintesi, i preliminari da cui parte l'indagine metafisica sulle persone umane. Preliminari, poiché, evidentemente, definire il termine persona e limitare l'ambito della riflessione alle sole persone umane lascia ancora del tutto aperte le questioni fondamentali. Anzitutto la definizione di Locke non ci dice se siamo entità materiali o immateriali, né se siamo entità semplici o composte. Insomma, la risposta alla *personhood question* lascia del tutto indeterminate le nostre caratteristiche di fondo dal punto di vista metafisico, dal momento che non fornisce alcuna indicazione che permetta di rispondere all'interrogativo sulla nostra natura, sulla nostra essenza: "Che cosa siamo noi persone umane?". Una domanda che può essere formulata anche nei seguenti termini: "A che cosa siamo identici noi persone umane?". Dove la parola "identità" ha un significato "tecnico" che ha poco o per nulla a che a fare con quelli impiegati dal linguaggio comune, riferendosi alla relazione riflessiva, simmetrica e transitiva che ogni cosa intrattiene con sé stessa e con nient'antro: l'identità *numerica*, ciò per cui due o più cose sono una e una medesima cosa, ciò per cui, nella fattispecie, due o più persone sono una e una stessa persona. Il chiarimento terminologico ci permette di introdurre un'ulteriore e altrettanto significativa domanda metafisica sulle persone rispetto alla quale la risposta alla *personhood question* non è in grado di gettare alcuna luce: la domanda che chiede l'enunciazione di un criterio di identità *diacronica* delle persone umane. La definizione di Locke (così come le riformulazioni contemporanee che affondano le proprie radici in quella dell'empirista inglese) infatti, senza ulteriori indicazioni, oltre a non fare chiarezza sulla nostra natura, non stabilisce nemmeno se la nostra esistenza si protrae nel tempo o si

consuma in un attimo. E anche ammesso che le persone siano entità che persistono nel tempo – difficile immaginare che un essere pensante sia tale senza ammetterne la permanenza nel tempo –, non ci dice quali sono i fattori che garantiscono la sua sopravvivenza. In altri termini, non ci dice alcunché riguardo a una possibile risposta alla *persistence question*: "Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti affinché una persona conservi la propria identità nel corso del tempo?". Dove la risposta a tale quesito – la risposta che permette di distinguere i cambiamenti meramente *qualitativi* da quelli che compromettono la continuità della nostra esistenza – consiste nel completare l'enunciato "Necessariamente, data una persona x al tempo t_1 e una persona y al tempo t_2, $x = y$ se e solo se Φ" sostituendo Φ con le appropriate condizioni *costitutive* che determinano l'identità numerica (=) di x e y.

Una delle teorie che negli ultimi anni ha goduto di maggiori consensi tra quelle candidate a rispondere agli interrogativi metafisici fondamentali riguardanti le persone umane è proprio quella *animalista*, a cui, come già anticipato, è dedicato il presente lavoro. Assolto il compito di illustrare le premesse di fondo della discussione sull'identità personale, passiamo dunque alla presentazione dell'animalismo, cercando anzitutto di chiarire quali sono i capisaldi teorici difesi dai suoi sostenitori.

2. La posizione animalista

2.1 La nostra essenza

L'animalismo – il termine *animalism* è stato utilizzato per la prima volta da Snowdon, per poi essere ampiamente adottato tanto dagli altri suoi sostenitori quanto dai suoi detrattori – sostiene che noi persone umane «siamo animali: organismi biologici, membri della specie *Homo sapiens*». Una definizione ricorrente in letteratura, che pure si presta con troppa facilità a diversi fraintendimenti. Stando ai difensori della teoria animalista, infatti, non siamo animali nel senso che abitiamo un corpo umano, lo possediamo o ne disponiamo, come, a partire da Platone, hanno creduto molti sostenitori dell'*immaterialismo* – la teoria secondo la quale la persona è identica a una sostanza immateriale semplice, a un'anima (o, in termini cartesiani, a una *Mens*). Né siamo *parzialmente* animali umani – la posizione difesa dalle teorie *dualiste* alla Swinburne, per le quali ogni persona è un composto di anima e corpo. E non siamo tali nemmeno nel senso che siamo *costituiti* da animali umani, come credono i "teorici della *costituzione*", per i quali la persona umana coincide materialmente, e quindi è spazialmente co-localizzata, con un animale umano, e ciononostante è distinta da quest'ultimo in quanto le due entità possiederebbero diverse condizioni di persistenza e diverse proprietà (o le stesse proprie-

tà in maniera diversa). Secondo gli animalisti, quell'intima relazione che intratteniamo con il nostro corpo altro non è che la relazione di identità: ognuno di noi è numericamente identico a un organismo umano. Pertanto, il modo corretto di enunciare la concezione animalista rispetto alla nostra natura è il seguente:

(A) noi siamo *essenzialmente* animali umani.

Le precisazioni da fare non finiscono qui. Stando agli animalisti, il termine "animale umano" si riferisce a una *sostanza* composta interamente materiale, all'esemplificazione del *tipo* naturale corrispondente. Dal punto di vista concettuale, "animale umano", infatti, è un *sortale sostanziale*, un concetto che, esprimendo la *sorta* di appartenenza di ciò che cade sotto di esso, determina l'essenza stessa e le condizioni di persistenza di ognuna delle sue istanziazioni. E se le cose stanno così, allora "persona" non può essere un sortale sostanziale al pari di "animale umano": non avrebbe alcun senso dire che una sostanza è identica a un'altra sostanza di un altro tipo. Non a caso, Snowdon, coerentemente con (A), dichiara esplicitamente che proferendo il termine "persona" non nominiamo un sortale sostanziale, e Olson ammette che noi siamo persone solo «in maniera contingente». In altri termini, noi *non* siamo *fondamentalmente* persone, ma organismi umani. Ma allora a cosa si riferisce il termine "persona"?

La risposta da parte dei sostenitori dell'approccio biologico è la seguente: il termine "persona" esprime un *sortale di fase* o, per dirla con Hacker, uno «*status* concept». Entrambi i termini rimandano al concetto di *phased-sortal* ("sortale fasale", come a volte viene tradotto in italiano) discusso da Wiggins. Chiariamo la distinzione tra i due tipi di sortali. Un sortale sostanziale, esprimendo l'essenza e le condizioni di identità delle sue esemplificazioni, è un concetto tale per cui gli individui che cadono sotto di esso non possono esistere senza essere esemplificazioni del tipo individuato dal concetto stesso. Se *x* cade sotto il concetto sortale *F*, dire che "*x* non è più un *F*" o che "*x* non soddisfa più le condizioni di persistenza sortale di *F*" equivale a dire "*x* non esiste più". Diversamente, un sortale fasale è un concetto sotto il quale le esemplificazioni di un dato tipo cadono in un frangente della loro esistenza. Così, ad esempio, il concetto di "cane" si riferisce a una sostanza – un *continuant* – che, finché esiste, preserva la sua identità di genere nel tempo, mentre "cucciolo" è un concetto che si riferisce a un periodo dello sviluppo naturale della sostanza in questione. E, ovviamente, il fatto che il mio cane non sia più un cucciolo non implica in alcun modo che il mio cane non esista più. Un sortale di fase individua una «restrizione» temporale di un sortale sostanziale. Pertanto, così come, raggiunta una certa età, diciamo di essere nella fase adolescenziale, il termine "persona" indica una fase che un'esemplificazione del sortale "animale

umano" attraversa, o meglio, può attraversare nell'arco della sua esistenza: quella in cui possiede razionalità e autocoscienza.

Seguendo la terminologia di Olson – ma la sostanza del discorso non cambia –, "persona" è un «tipo funzionale», come, ad esempio, "locomotore". Un locomotore è tutto ciò che è in grado di muoversi autonomamente, «sotto il proprio potere», poco importa che si tratti di una nave, di un serpente o di un missile balistico: un locomotore non è una sostanza che esemplifica il tipo "LOCOMOTORE", ma soltanto una fase di ognuna delle sostanze elencate se e fintanto che possiedono la capacità di muoversi in maniera autonoma. Lo stesso vale per il concetto di persona, che individua "soltanto" la fase in cui un animale umano possiede le capacità di pensiero descritte nella definizione con cui si risponde alla *personhood question*. Se "persona" fosse un concetto sostanziale: *a*) ogni tipo di persona, in fondo, avrebbe la stessa natura, precisamente ciò che rifiuta l'animalismo, accettando la distinzione tra persone umane e (possibili) persone non-umane; *b*) ogni cosa che è una persona in un determinato momento dovrebbe essere tale in ogni momento della sua esistenza, il che renderebbe del tutto inintelligibili espressioni come "x era una persona e ora non lo è più", a meno che non si intenda dire che x, come tale, non esiste più. Dichiarazione che invece è del tutto coerente con quanto sostenuto dagli animalisti, per i quali non tutti gli animali umani sono persone. Se le persone sono tali in quanto possiedono una specifica vita mentale, allora solo e soltanto agli animali umani dotati di certe proprietà mentali sarà riservata l'attribuzione di persone umane. Un feto, non possedendo (ancora) una vita mentale caratterizzata da ragione e autocoscienza, non è una persona, così come non lo è (più) un animale umano entrato in stato vegetativo. Quest'ultimo era una persona e ora non lo è più, senza per questo essere uscito dall'esistenza come animale umano (senza cioè aver perso la sua identità di genere).

Ormai dovrebbe essere chiaro che la posizione animalista comporta una *desostanzializzazione* del concetto di persona:

> Mi sono basato – scrive Olson – sull'assunto che animale, o comunque animale umano, sia un genere naturale e pertanto un concetto sostanziale, e che ogni animale abbia le condizioni di persistenza che ha in virtù del suo essere animale […]. Quale concetto sembra di più un concetto sostanziale: animale o persona? […] Faccio fatica a comprendere come la vita possa essere un attributo accidentale di qualcosa. D'altro canto non faccio alcuna fatica a ritenere che il pensiero sia un attributo accidentale.

E ancora:

> Dire che qualcosa è una persona equivale a dire ciò che quel qualcosa può fare, non ciò che è. Dire che qualcosa è una persona equivale a dire che quel

> qualcosa può pensare in un certo modo […]. Ma non a dire cos'è che può pensare in questo modo.

Una desostanzializzazione che – precisa Baker – comporta l'assunzione di una posizione *riduzionista*. Difatti, l'animalismo, assumendo che le persone umane sono essenzialmente animali e annoverando solo il concetto di animale tra quelli sostanziali, non farebbe altro che stabilire un'identità "di riduzione" tra persona umana e animale umano. Quando dico, ad esempio, "Il mio vicino di casa è il sindaco della mia città" sto affermando che due descrizioni definite che apparentemente denotano due oggetti diversi – "vicino di casa" e "sindaco della mia città" – sono in realtà coreferenziali, si riferiscono cioè al medesimo oggetto. E dato che l'identità è una relazione simmetrica, posso leggere l'asserto sia da destra verso sinistra che da sinistra verso destra. Ma l'identità postulata dall'animalismo tra persona umana e animale umano non è una relazione simmetrica, poiché i termini della relazione non sono coreferenziali. Infatti, se per gli animalisti è vero che ogni persona umana è identica a un animale umano, lo stesso non si può dire della reciproca, dal momento che non tutti gli animali umani sono identici a persone umane (come mostrano gli esempi del feto e dell'animale in stato vegetativo). In questo caso, la relazione di identità perde la proprietà di essere simmetrica, e deve essere letta secondo un ordine preciso, quello che va dalla persona umana all'animale umano: questo il senso in cui il primo termine della relazione viene ridotto al secondo. Nell'ottica animalista, definire la persona come animale umano dotato di certe capacità mentali significa *ridurre* il concetto di persona ad altri concetti che ne spiegano il significato senza incappare nella circolarità, ossia senza ricorrere in alcun modo al concetto da definire nella definizione stessa. Quando dico persona non dico – riportando nuovamente le parole di Olson – «ciò che è» qualcosa, per questo possiamo concludere a buon diritto che ridurre le persone a entità di altro tipo che possiedono determinate caratteristiche significa, di fatto, estrometterle dall'elenco degli oggetti di base presenti nella realtà.

2.2 La nostra identità nel tempo

Aver chiarito il senso in cui la posizione animalista è una posizione riduzionista ci permette di fare ulteriori considerazioni e precisazioni anche in merito alla risposta alla *persistence question* avanzata dai suoi sostenitori, e, anzitutto, sul modo in cui essi credono vada riformulato l'enunciato che permette di stabilire le condizioni necessarie e sufficienti affinché si dia identità personale. Chiedendo a quali condizioni (Φ) una persona a t_1 è identica a una persona t_2, secondo lo schema esposto nel paragrafo precedente, si assume che per conservare la sua identità nel tempo una persona debba necessariamente restare una persona, ossia che una

persona sia *essenzialmente* una persona. Ma, da quanto appena detto, è evidente che gli animalisti non possono condividere l'approccio del cosiddetto "essenzialismo personale" (*personal essentialism*), secondo cui la risposta alla *personhood question*, di fatto, coincide con la risposta alla domanda relativa alla nostra natura metafisica (determinando, pertanto, anche il criterio da adottare per ciò che concerne l'identità diacronica).

> Potremmo voler sapere se ognuno di noi è mai stato un embrione o un feto, o se sopravviverebbe qualora cadesse in uno stato vegetativo irreversibile (dove l'essere risultante è biologicamente vivo ma non possiede proprietà mentali). Queste sono chiaramente domande su ciò che occorre per persistere nel tempo. Ma l'esser persona è spesso definito a partire dal possesso di proprietà mentali speciali.

Ciò implica, prosegue Olson,

> che feti ed esseri umani in stato vegetativo, che non possiedono alcuna proprietà mentale, non sono persone in quei momenti. Se le cose stanno così, da un principio su ciò che occorre affinché una *persona* passata o futura sia tu, non possiamo inferire nulla riguardo a ciò che concerne il fatto che tu, un tempo, sia stato un embrione o che, un giorno, potresti cadere in uno stato vegetativo.

Saremmo altresì costretti ad assumere che tra il feto e la persona in possesso di una vita mentale sofisticata ci sia una discontinuità sostanziale, ossia che feto e persona siano due individui distinti che cadono sotto diversi sortali sostanziali. Di nuovo, precisamente ciò che negano i fautori dell'animalismo, stando ai quali il modo di formulare l'enunciato riguardante le condizioni di persistenza delle persone umane presentato sopra è indebitamente restrittivo e tendenzioso, e va riformulato come segue: "Necessariamente, dati x a t_1 e y a t_2, dove almeno uno di essi è una persona, $x = y$ se e solo se Φ".

Appurato ciò, almeno di primo acchito, sembra che il completamento dell'enunciato sostenuto dall'animalista sia il seguente:

(B) necessariamente, dati x a t_1 e y a t_2, dove almeno uno di essi è una persona, $x=y$ se e solo se *x e y sono lo stesso animale umano*.

In realtà la questione è più complessa e (B) non è affatto un criterio valido. Anche in questo caso il motivo dovrebbe essere già chiaro: se della persona x a *t* si chiedono le condizioni necessarie e sufficienti affinché sia identica a y in un momento del tempo passato o futuro, e se "persona umana" non significa altro che "animale umano in grado di pensare", non è in alcun modo informativo rispondere "x=y se e solo se x e y sono lo stesso animale umano". La domanda a cui rispondere è "Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti affinché sopravviva un anima-

le umano?". In altri termini, se alla domanda metafisica sulla natura della persona si risponde riducendo il concetto di persona a quello di animale umano, di fatto si sta spostando il problema metafisico dalla persona a un'altra entità. Come dire che il problema diviene quello di capire la natura fondamentale di un organismo umano, di un animale della nostra specie, così da individuarne le condizioni che consentono la sua persistenza nel tempo. Pertanto (A) richiede il completamento di:

(A') un animale umano è essenzialmente…

e (B) deve fornire una spiegazione di ciò che garantisce la permanenza nel tempo di un animale umano tenendo conto di tale completamento; altrimenti, pena la "trivialità".

Sulla definizione di animale umano, e perciò anche sui fatti a cui appellarsi per formulare un criterio di identità diacronica, emergono però differenze tutt'altro che trascurabili tra i sostenitori della posizione animalista. Seguendo l'indirizzo dominante, un organismo umano sopravvive «nel caso in cui le proprie funzioni puramente animali – il metabolismo, la respirazione, la circolazione sanguigna e così via– continuino». Per gli animalisti appartenenti a questo filone, infatti, l'animale umano è ciò che è in quanto possiede la *vita*, descritta come

> un evento biologico auto-organizzante che mantiene la complessa struttura interna dell'organismo. I materiali di cui sono costituiti gli organismi sono intrinsecamente instabili e devono quindi essere costantemente riparati e rinnovati, altrimenti l'organismo muore e i suoi resti si deteriorano. Un organismo deve costantemente assorbire nuove particelle, riconfigurarle e assimilarle nel suo tessuto vivente ed espellere quelle che non gli sono più utili. La vita di un organismo gli consente di persistere e conservare la sua struttura caratteristica nonostante il costante ricambio di materiale.

Seguendo l'indicazione di Blatti, possiamo definire questo approccio «organic animalism»; approccio condiviso da molti animalisti e quanto in genere presuppongono anche i loro critici. Stando a questo criterio, l'organismo è soggetto a continui processi biologici che, oltre a mantenerlo in vita, determinano la sua identità nel tempo. In altri termini, nascita e morte biologiche coincidono con i limiti temporali della sua esistenza. E quando un organismo muore? Un animale morto non è pur sempre un animale? La risposta è no: ciò che noi chiamiamo animale morto o cadavere, semplicemente, non è un animale. Se la sopravvivenza dell'animale in termini metafisici coincide con la sua sopravvivenza biologica, allora i resti di un organismo non possono in alcun modo essere identici all'animale.

Tuttavia, altri animalisti – i sostenitori del cosiddetto «somatic animalism» – sposano un criterio diverso. Anche se, ovviamente, un organismo biologico ha una struttura e un'organizzazione che lo rende adatto alla vita, da ciò non segue che la

sua sopravvivenza in termini metafisici venga necessariamente compromessa dalla morte intesa come fine dei processi vitali. Vale a dire: se la morte non è un evento così nefasto da compromettere la struttura delle parti che lo compongono, la fine dei processi vitali non comporta l'uscita dall'esistenza dell'animale. La sua sopravvivenza – la sua identità numerica nel corso del tempo – dipende, in altri termini, dal (sufficiente) mantenimento dell'organizzazione delle parti costitutive dell'animale stesso. Con le parole di Ayers:

> La vita è essenziale per la cosa [vivente] in quanto è inconcepibile che essa (questa cosa) sia venuta alla luce come una cosa non vivente. […] Ma ciò non significa che quando la vita cesserà la cosa stessa cesserà di esistere: semplicemente, una spiegazione dell'esistenza e della struttura della cosa si riferirà a una vita che è finita.

Dover distinguere tra vita in senso biologico e sopravvivenza metafisica di un animale per dar conto delle due posizioni, dimostra che il disaccordo, più o meno dibattuto a fondo, non è certo trascurabile. E le questioni problematiche da porre all'attenzione del lettore, soprattutto se attratto dalla posizione animalista, di certo non mancano: si pensi, ad esempio, ai casi in cui la vita di un organismo è temporaneamente "sospesa" (è questo il termine da utilizzare per descrivere i casi di morte apparente, nei quali si verifica un arresto temporaneo della funzione cardiocircolatoria?). Questioni spesso foriere di critiche da parte delle posizioni rivali, in particolare da parte dei numerosi sostenitori del "paradigma psicologico", tesi di ispirazione lockiana per la quale l'identità diacronica delle persone dipende dalla *continuità psicologica* e non da fattori biologici.

Sperando di aver presentato con sufficiente chiarezza i suoi tratti fondamentali, veniamo ai principali argomenti portati a sostegno della posizione animalista. Iniziamo da alcune considerazioni volte a sottolineare la capacità della tesi animalista di accattivarsi il favore del senso comune; a seguire, analizzeremo gli argomenti schiettamente filosofici.

3. Argomenti a favore dell'animalismo

3.1 L'appello al senso comune

Nonostante non abbia goduto di espliciti consensi nella storia del pensiero occidentale, e tanto meno in quella di altre culture, i suoi sostenitori ritengono che l'adesione all'animalismo sia questione di "semplice buon senso": ognuno di noi, in fondo, presuppone di essere identico a un animale umano. Ed è anzitutto il modo in cui ci esprimiamo quotidianamente – il linguaggio comune – a mostrare che la concezione animalista è il presupposto implicito di ognuno di noi riguardo alla nostra essenza.

Quando pronuncio frasi come "Ho gli occhi castani", "Peso ottanta chilogrammi" o "Tra poco uscirò per andare a correre", come ognuno di voi, intendo dire, alla lettera, che *proprio io* ho gli occhi di un certo colore, ho un certo peso e mi appresto a uscire per andare a correre. Proprio io in quanto (persona identica a un) organismo umano. Ognuno di noi presuppone di essere un'entità visibile, tangibile, un essere del tutto concreto delle dimensioni di un animale umano. E, dopotutto, le attività intelligenti che svolgiamo quotidianamente, come parlare, disegnare o giocare a tennis, non vanno forse attribuite agli organismi umani che le realizzano? Di più: tanto la biologia quanto il senso comune sembrano deporre a favore dell'animalismo anche per quanto riguarda le nostre condizioni di persistenza, dato che le teorie rivali non sembrano possedere le risorse concettuali per accertare quella che sia per la scienza che per il buon senso è una banale evidenza: la nostra storia è la storia di organismi umani. Non è forse un'idea bislacca negare che io sia identico al feto che i miei genitori hanno visto in un'ecografia prima che nascessi? Pare proprio di sì; infatti, chi non ne fosse convinto, è costretto ad ammettere che anni fa esisteva un feto, mentre ora ci sono io. Ma allora la domanda sorge spontanea: che cosa è accaduto al feto quando sono arrivato io? Insomma, che fine ha fatto il feto? E se entrassi in uno stato di coma irreversibile, i miei amici dovrebbero concludere che non sono (più) io l'essere che, suo malgrado, giace nel letto di un ospedale? In pochi ammetterebbero che, nonostante la perdita di alcune facoltà – al limite tutte – che distinguono la persona come tale, l'individuo in stato vegetativo sia numericamente diverso dalla persona che precedentemente esercitava certe facoltà. Insomma, quale che sia il grado di attenzione che ognuno di noi abbia mai rivolto alla questione, stando ai sostenitori dell'animalismo è evidente che tutti noi pensiamo e parliamo presupponendo di essere essenzialmente organismi umani.

3.2. Olson: l'argomento dell'animale pensante

Uno degli argomenti più robusti a sostegno della tesi animalista, formulato da Olson, prende il nome di *argomento dell'animale pensante* (*thinking-animal argument*). Immagina di essere nel bel mezzo di una discussione sulla natura delle persone umane e che il tuo interlocutore sia proprio Olson: l'appello al senso comune dell'animalismo non ti convince fino in fondo, e continui a negare la bontà della tesi animalista. Battibeccate ormai da un po', seduti uno di fronte all'altro, fino a quando il filosofo americano sottopone alla tua attenzione il seguente ragionamento:

(1) In questo momento c'è un animale umano seduto sulla tua sedia.

(2) L'animale umano seduto sulla tua sedia sta pensando.

(3) Tu sei l'essere pensante seduto sulla tua sedia.

(C) L'animale pensante seduto sulla tua sedia sei tu.

La prima è una premessa della quale sembra sensato dubitare solo a patto di mettere in discussione l'impianto ontologico che sta alle spalle dell'intero argomento. Anzi, negare (1) equivale *ipso facto* a sconfessare ogni posizione che ammette l'esistenza di cose come gli organismi. Due le possibili strategie. Si potrebbe anzitutto difendere una prospettiva monista che riduca la realtà fisica a quella mentale, abbracciare cioè una posizione *idealista*, per cui esiste solo il pensiero e non c'è spazio per conferire piena rispettabilità ontologica agli oggetti materiali, si tratti di organismi piuttosto che di artefatti o di altri oggetti concreti. L'alternativa, diametralmente opposta alla precedente, consiste nell'assunzione del *nichilismo mereologico*, per il quale, in ultima analisi, esistono soltanto i cosiddetti *simples*, entità semplici di natura fisica come quark, elettroni e leptoni (le particelle elementari indagate dalla fisica), e non si dà mai il caso che queste entità di base compongano un aggregato, un intero di cui sono parti. Saremmo così sollevati dall'impegno ontologico nei confronti di qualsiasi oggetto composto con cui abbiamo a che fare quotidianamente, compresi gli organismi. Due strategie decisamente radicali, così radicali da essere ritenute impercorribili dalla maggior parte dei detrattori stessi dell'animalismo.

Che dire di (2)? Se si accetta (1), cioè salvo negarne l'esistenza, non si vede come fare a meno di concedere che certi organismi (secondo alcuni non solo i vertebrati) possiedano una vita mentale, ancorché non concettuale. E se si ammette che delfini, gatti e perfino molluschi come i polpi possiedano una vita mentale, non si vede perché negarla a un animale della nostra specie anziché attribuirgliene una di ordine o grado superiore. Se il tentativo di negare facoltà di pensiero agli animali umani appare una mossa disperata, al fine di contestare la validità dell'argomento gli avversari dell'animalismo possono comunque ribattere che un animale umano adulto e in salute abbia capacità mentali qualitativamente diverse da quelle della persona, o che possieda una vita mentale solo in maniera derivata (a pensare in senso proprio sarebbe la persona, che non è identica a un animale ma intrattiene con esso una relazione di altra natura, un rapporto che salvaguarda l'eccedenza ontologica della prima rispetto al secondo). Evidentemente, rivedere (2) in questo modo equivale a preparare il terreno per rifiutare (3): anche se l'organismo umano è in grado di pensare, io, in quanto persona, non sono identico all'organismo seduto sulla mia sedia. Ma se le cose stanno così – questa la replica di Olson – ci sono (almeno) due esseri pensanti seduti sulla tua sedia. Forse il mondo è molto più affollato di quanto pensassimo? È plausibile ammettere che là dove c'è un animale umano ci sia anche un altro essere pensante che "coabita" con il primo? Pare proprio di no: uno sembra di troppo – è il cosiddetto "problema del sovraffollamento" (*overcrowding problem*) o dei "troppi pensatori" (*too-many-thinkers problem*) – e

anche ammettendo un'idea così stravagante, non è certo un'impresa semplice rendere conto del rapporto che sussiste tra i due esseri pensanti. Per non considerare i problemi linguistici ed epistemici che derivano da questa coabitazione: a quale dei due esseri pensati si riferisce il pronome "io"? Chi fa o pronuncia cosa, e in che modo i due esseri pensanti numericamente distinti possono appurarlo?

> È difficile vedere come potremmo mai sapere che non siamo l'animale: se ci sono veramente due esseri, una persona e un animale, che stanno pensando i tuoi pensieri, dovresti chiederti quale sei dei due. Puoi pensare di essere la persona – quello che non è un animale. Ma dal momento che pensa esattamente come te, [anche] l'animale pensa di essere una persona.

3.3 Snowdon: sovraffollamento e incoerenza linguistica

A suffragio della tesi animalista, Snowdon propone argomenti simili a quello dell'animale pensante, che oltre a sollevare nuovamente il già menzionato problema dei troppi pensatori, pone l'accento sull'"incoerenza linguistica" in cui incapperebbero i revisori della premessa (2) dell'argomento di Olson. Supponiamo, scrive Snowdon, che la persona umana intrattenga una relazione diversa da quella di identità con l'animale umano (AU), di cui si ammette la capacità di pensiero. Ne segue che:

(1) AU è una persona o non è una persona.

(2) Non è plausibile negare che AU – un essere pensante, cosciente di sé, in grado di formare credenze sul mondo e deliberazioni coerenti – sia una persona.

(C) AU è una persona.

(3) Se AU è una persona, dove c'è AU ci sono due persone (l'animale e la persona che intrattiene un rapporto con quell'animale).

(4) È assurdo ammettere che ovunque ci sia un animale umano ci sono due persone.

(C*) AU non è una persona.

Poiché (C) e (C*) sono contraddittorie, l'obiezione sembra valida: se è così, l'assunzione per cui ovunque ci sia un animale c'è anche una persona numericamente distinta è falsa.

Altro argomento che agli animalisti sembra inoppugnabile è quello basato sulla "coerenza linguistica", che Snowdon presenta come *reductio ad absurdum* delle tesi avversarie. La posizione animalista afferma che

(S) Io sono identico a un animale umano.

Chiamiamo di nuovo AU l'animale con cui la persona ha un rapporto diverso da quello di identità e concediamo alle tesi avversarie che (S) sia falsa. Ne segue che:

(1) Quando affermo (S) proferisco un enunciato falso.

(2) Come ogni animale, AU si è evoluto sviluppando la capacità di impiegare il pronome "io".

(3) Dato (2), gli enunciati in cui compare "io" proferiti da AU sono enunciati in cui AU si riferisce a sé stesso.

(4) Dato (4), l'enunciato (S) proferito da AU era vero.

(C) (S) è vero.

In sintesi, una volta ammessa la capacità di riferirsi a sé stesso da parte dell'animale umano, il soggetto della credenza che ha come contenuto la tesi animalista ("Io sono identico a un animale umano") risulta inequivocabilmente l'animale umano stesso, il quale è indubbiamente nel vero asserendo (S): chi pronuncia "io" è sì la persona, ma in quanto identica a un animale umano in una particolare fase del suo sviluppo che lo vede attore di una vita mentale autocosciente.

3.4 Blatti: l'argomento evoluzionista

Diversamente dagli altri animalisti, Blatti ritiene che la strategia adottata dai precedenti argomenti smarrisca la cifra della posizione animalista, portandola proprio sul terreno psicologico delle teorie neo-lockiane e, così facendo, esponendola a delle critiche che altrimenti non ne metterebbero a repentaglio la credibilità. Secondo Blatti, infatti, che si possa rispondere efficacemente all'argomento dell'animale pensante o meno,

> c'è una certa ironia nel fatto che l'argomento distintivo dell'animalismo rimanga in bilico tra le dispute sulla natura delle proprietà mentali e l'individuazione degli esseri pensanti. Il pensiero è una componente essenziale non della teoria animalista riguardo alla nostra natura fondamentale, ma delle teorie neo-lockiane rivali dell'animalismo. Che la capacità di pensiero sia essenziale per le persone è proprio ciò che l'animalismo intende negare.

L'obiettivo è quello di riportare l'animalismo sul suo terreno, ossia entro un contesto evoluzionista. L'argomento tramite cui Blatti intende basare la difesa della posizione animalista prende il nome di *argomento degli antenati animali* (*animal ancestors argument*): anch'esso ha la forma di una *reductio ad absurdum* delle teorie che intendono negare l'identità tra persona e animale, ma, come già anticipa-

to, la novità consiste nel cercare di dimostrare la validità della tesi animalista senza appellarsi direttamente alla capacità di pensiero degli organismi umani. Poniamo allora di partire dall'ipotesi delle teorie rivali assumendo che io, in quanto persona, non sia identico a un organismo della specie *Homo sapiens* e che, pertanto, (A) sia falso. Se le cose stanno così, allora – prosegue l'argomento – non lo sono nemmeno i miei genitori, né i loro genitori, e lo stesso vale per tutti i miei antenati a ritroso nel tempo. Ma ciò significa che ricusare l'animalismo comporta anche la negazione della teoria evoluzionista, o almeno ne compromette la validità riguardo a noi umani: come potremmo, noi persone umane, essere un prodotto dell'evoluzione se i nostri antenati non erano identici ad animali? Se le conclusioni cui giungono le teorie rivali dell'animalismo esigono il rifiuto della teoria dell'evoluzione, e se tale rifiuto comporta un costo teorico a dir poco eccessivo da pagare, allora sembra ragionevole, se non doveroso, abbandonare il presupposto per cui l'animalismo è falso e adottare il criterio biologico per rendere conto della nostra natura metafisica: se ogni persona umana è un prodotto dell'evoluzione, allora è identica a un animale umano.

Conclusa la presentazione dei ragionamenti che suffragano la proposta animalista, passiamo a quella di alcune delle principali obiezioni che le vengono rivolte, iniziando proprio dalle repliche agli argomenti appena esposti.

4. Obiezioni

4.1 L'obiezione al senso come animalista

Anche ammesso che il modo in cui solitamente ci esprimiamo sottintenda una sorta di consenso implicito alla tesi animalista, ciò non significa che la maggior parte di noi sia incline a pensare che siamo essenzialmente animali umani. Non è forse vero che molte persone rivendicano una distinzione tra animali e persone, quello che nel linguaggio filosofico potremmo tradurre in un "salto" ontologico tra i primi e le seconde, negando che tra le due entità sussista una relazione di identità? E in realtà, restando sul terreno del linguaggio comune, il modo in cui ci esprimiamo spesso sembra smentire questo presunto consenso all'animalismo a cui si appellano i suoi sostenitori. Si pensi a una persona che di fronte a un proprio caro in stato vegetativo pronuncia frasi come "Quello non è mio marito" o "Mio fratello non c'è più", alludendo al fatto che a giacere sul letto d'ospedale è solo il corpo della persona con cui ha condiviso la sua vita. Senza considerare che, quando si parla dei fattori che garantiscono la nostra identità diacronica, la maggior parte delle persone occidentali, sia quelle estranee alla speculazione filosofica sia insegnanti e studenti di filosofia, sembra propendere per il criterio psicologico piuttosto che per quello animalista. E tornando alla discussione filosofica, Olson sembra

così impegnato a mostrare come le teorie rivali debbano fare i conti con lo spiacevole "problema del feto", da non accorgersi che, se il suo argomento è valido, allora l'animalismo ha un problema analogo, il "problema del cadavere". Se, stando all'approccio "organico" difeso da Olson e da gran parte degli altri animalisti, un animale umano è tale finché mantiene le sue funzioni vitali, e perciò non può essere identico al cadavere una volta venute meno tali funzioni, che cosa accade all'animale quando non è più in vita? «Da dove viene il cadavere?».

4.2 Le obiezioni all'argomento di Blatti

Molti autori hanno messo in discussione la validità dell'argomento proposto da Blatti. Il passaggio indubbiamente più fragile è quello per cui ammettere che la persona umana sia un prodotto dell'evoluzione comporti necessariamente anche l'assunzione dell'identità tra persona umana e animale umano. Ad alcuni, ad esempio Gillet, è sembrato arbitrario classificare come prodotti dell'evoluzione i soli organismi: anche ammesso che io sia un prodotto dell'evoluzione, perché non potrei essere identico a un cervello – come credono i sostenitori della cosiddetta teoria *cerebralista* – piuttosto che a un animale umano? Nessuno nutre dei dubbi sul fatto che anche il cervello umano sia frutto dell'evoluzione: come fondare allora la verità della premessa secondo cui "Se *x* è un prodotto dell'evoluzione, allora *x* è identico a un animale"? L'appello all'evoluzionismo, peraltro, sembra troppo debole anche per escludere la plausibilità di altre posizioni: anche identificando la persona con una sostanza immateriale, non si vede perché si sia perciò costretti a rinunciare alle spiegazioni fornite dalle scienze biologiche riguardo alla storia evolutiva degli organismi umani: la nostra autocoscienza potrebbe anche essere *emersa* nel corso del tempo, come crede Hasker – sostenitore del *dualismo emergentista* –, per il quale l'esistenza e l'identità diacronica dell'anima dipendono (in maniera forte) da appropriate condizioni di organizzazione e funzionamento del corpo, in particolare del cervello.

E i problemi dell'argomento degli antenati animali non finiscono qui. Secondo molti filosofi che si oppongono all'approccio biologico – tra cui Baker –, l'argomento proposto da Blatti mostra chiaramente che la tesi animalista, assumendo che ciò da cui proveniamo determina ciò che siamo, incorre nella cosiddetta «fallacia genetica», e finisce per coincidere con una sorta di «darwinismo metafisico». Forse, in linea con il "darwinismo scientifico", la prospettiva autocosciente tipica della persona è davvero un prodotto della selezione naturale, o forse no. In ogni caso, non si può escludere che il possesso di tale prospettiva coincida con la nascita di una «vita personale» cui va conferita piena autonomia ontologica rispetto al corpo.

4.3 L'obiezione di Noonan: personal pronoun revisionism

Noonan, sostenitore del criterio psicologico, ritiene che gli argomenti di Olson e Snowdon non forniscano ragioni conclusive a favore dell'animalismo. La sua tesi è la seguente: gli animali umani (adulti e in salute) sono in grado di pensare e di formulare enunciati contenenti il pronome personale "io", ma solo le persone sono oggetti dei riferimenti in prima persona. Sembra «banalmente vero», infatti, che se qualcosa è una persona, allora è il riferimento dei propri «'io'-pensieri», e che ogni cosa capace di essere oggetto di tali riferimenti in prima persona sia una persona. Non a caso "io" è un pronome *personale*. E se ogni persona è tale in quanto possiede una vita mentale sofisticata, allora – questa la tesi avanzata dai fautori della continuità psicologica – ognuno di noi è un *psychological continuer*, un "sé" avente come proprie condizioni di persistenza nel tempo fatti riguardanti la continuità psicologica. Ma un animale umano non è un continuatore psicologico – l'identità diacronica degli animali umani riposa su condizioni di tipo biologico –, dunque non può essere oggetto dei suoi io-pensieri. Insomma, mancando delle condizioni di persistenza appropriate, un animale umano, pur essendo soggetto di pensieri in prima persona, non è oggetto di riferimento di tali pensieri: i pensieri e gli enunciati in prima persona si riferiscono solo e soltanto alla persona, all'"io" che soddisfa le condizioni di persistenza appropriate (quelle psicologiche).

4.4 Parti di organismi umani pensanti e trapianti di cervello.

L'argomento dell'animale pensante e quelli di Snowdon sollevano problemi tutt'altro che trascurabili per gran parte delle teorie rivali, ma, a ben guardare, sembra che anche sull'animalismo gravino gli stessi problemi che i suoi sostenitori attribuiscono ai loro avversari. Anzitutto perché non è difficile immaginare un argomento simile a quello presentato da Olson che abbia come soggetto dell'attività mentale personale un cervello umano e non l'intero organismo (*thinking-brain problem*) – quale potrebbe essere la funzione del cervello se non quella di presiedere *stricto sensu* alla realizzazione dell'attività mentale? Ma anche ammettendo che noi non siamo essenzialmente cervelli umani, sembra che sia plausibile identificare una persona con un organismo solo perché quest'ultimo possiede un cervello. E se le cose stanno così, perché l'organismo umano nella sua interezza dovrebbe essere l'unico candidato a svolgere il ruolo di soggetto dell'attività mentale personale? Voglio dire: se un animale umano pensa in quanto possiede un cervello, allora perché non possono svolgere il ruolo di soggetto della vita mentale personale anche cose dai confini meno estesi, come la testa, la metà-superiore-dell'organismo, la parte-complementare-della-mano-destra o magari l'organismo-meno-un-atomo, che pure possiedono il cervello come parte propria? A questo punto, se

l'obiezione è corretta, l'animalista si ritrova con gli stessi problemi – sia quello del sovraffollamento sia quello epistemico-linguistico – sollevati dai suoi portavoce, moltiplicato però per un numero pari a tutte quelle sezioni dell'organismo che pensano in quanto includono al loro interno il cervello stesso. Infatti, non c'è più soltanto un essere pensante di troppo, ma un numero elevatissimo di esseri pensanti, ognuno dei quali occupa una parte più o meno estesa della regione di spazio occupata da un animale umano. Davvero là dove riteniamo ci sia una persona c'è una pletora di esseri pensanti? E come mai potrei sapere a quale di questi numerosissimi esseri pensanti sono identico?

La soluzione più nota a questo problema (*thinking-parts problem*) è quella elaborata da van Inwagen, e la replica all'obiezione parte dalla discussione intorno a quella che il filosofo americano chiama s*pecial composition question*: quali sono le condizioni necessarie e sufficienti affinché, data una pluralità di oggetti, questi realizzino un'entità composta? La risposta di van Inwagen, fatta propria dalla maggior parte degli altri animalisti, è la seguente: se e solo se questi oggetti costituiscono una *vita*. La stoffa ultima della realtà è fatta di particelle fisiche elementari, e solo e soltanto quando le loro interazioni danno luogo a un essere vivente – una cellula o un organismo – tali interazioni comportano aggiunta d'essere nel mondo, portano cioè alla formazione di un oggetto composto. Al di fuori del nostro modo di esprimerci, guidato perlopiù dai nostri interessi pragmatici, non esistono oggetti composti come sedie, tavoli e rocce. Attenzione: l'espressione "non esistono" va sì presa alla lettera, ma senza fraintenderla. Ovviamente, van Inwagen non dice che dove siamo abituati a sederci o ad appoggiare il cibo che ci apprestiamo a mangiare non ci sia nulla: sta solo dicendo che i legami fisici che intrattengono le particelle subatomiche di quell'«oggetto virtuale» che noi chiamiamo "sedia" sono mereologicamente impotenti, non comportano cioè l'esistenza di un ulteriore oggetto che ha quelle particelle come parti proprie, dal momento che non costituiscono una vita. E non costituendo una vita, non esistono nemmeno cervelli, teste, polmoni, o strane parti dell'organismo ritagliate a piacere. E quando, in seguito a un incidente, un animale umano perde una mano pur sopravvivendo alla disgrazia? La parte dell'organismo che sopravvive non è forse un oggetto composto adeguato a realizzare una vita? Sì, ma in quanto organismo. Prima dell'incidente non ci sono un organismo e, tra gli altri, un oggetto corrispondente a quello che abbiamo chiamato "organismo-meno-la-mano-destra" che sopravvive al primo: prima dell'incidente c'è soltanto un organismo che, dopo aver perso la mano destra, si è ridotto alle dimensioni di quell'oggetto virtuale che abbiamo chiamato "organismo-meno-la-mano-destra". Lo stesso vale, in linea teorica, per un incidente così nefasto da lasciare intatto soltanto il cervello.

Per quanto elegante, la replica animalista al problema delle "parti pensanti" viene spesso giudicata come una soluzione *ad hoc*, priva di ragioni stringenti e anche molto distante dal senso comune. (Davvero, eccezion fatta per cellule e organismi, la realtà non è altro che uno sciame di particelle?). E i problemi non finiscono qui: la proposta di van Inwagen, infatti, sembra essere ancor meno convincente rispetto all'esperimento mentale del *trapianto*. Supponiamo che il mio cervello venga trapiantato con successo in un altro organismo, e che l'animale umano a cui sono identico, con il cranio ormai vuoto, venga tenuto in vita (in stato vegetativo) grazie a un prodigioso macchinario. Se ciò che rende tale la persona è il possesso di una vita mentale sofisticata, e se un animale umano pensa in quanto ha un cervello, difficile negare "l'intuizione del trapianto", per la quale il trapianto di cervello è, letteralmente, un trapianto di persona. E i presupposti alla base di tale intuizione sono perlopiù due: o la persona è identica al cervello o il cervello è ciò che permette la continuità psicologica della persona. Lo stesso van Inwagen non ha dubbi sul fatto che, seguendo il motto ampiamente diffuso in letteratura, *where my brain goes, go I*, ma solo *lato sensu*: non esiste il mio cervello, esiste solo il mio organismo ridotto alle dimensioni di un cervello che, in seguito all'operazione, trova una nuova "casa" e acquisisce dimensioni simili a quelle che aveva in precedenza. Già, ma perché mai le cose starebbero così? Il caso del trapianto è molto diverso da quello dell'amputazione (e da altri casi di variazione mereologica): l'organismo umano a cui viene trapiantato il cervello, *ex hypothesi*, sopravvive al trapianto (mantiene le sue funzioni vitali): allora perché, accettando il criterio animalista, sarei identico all'organismo ricevente piuttosto che a quello donatore (ormai ridotto a un organismo-meno-il-cervello)?

Considerazioni conclusive

Dato il carattere prettamente introduttivo del lavoro, concludiamo con alcune brevi considerazioni in merito alle motivazioni che hanno presieduto alla stesura di questo intervento dedicato alla presentazione della posizione animalista e, prima ancora, delle premesse del dibattito sull'identità personale nell'odierna filosofia di lingua inglese. Un dibattito alimentato dagli eredi di quella corrente conosciuta col nome di "filosofia analitica", che se da una parte non faceva mistero della sua vena dissacrante, condannando senza mezzi termini le speculazioni metafisiche e pratico-normative della tradizione occidentale, dall'altra, paradossalmente, finiva per isolarsi in una sorta di paradiso iperspecialistico dal quale i suoi «adepti» speravano di risolvere i "veri" problemi filosofici con analisi del linguaggio tanto capziose quanto sterili. O almeno questa era l'immagine percepita dalla sponda continentale, immagine attestata da considerazioni come la seguente:

> A volte si alzano gli occhi verso i filosofi analitici del linguaggio quasi con un senso di riverenza o di inadeguatezza: ci si presentano come gli adepti del più asettico e neutrale modo di filosofare, come pensatori sempre sereni nel loro distacco analitico ed inaccessibili a qualsiasi turbamento. In altri momenti, tuttavia, l'ingegnosità della filosofia analitica appare quasi come un'attività troppo fanciullesca ritagliata in un ambito privo di rischi dove si fanno giochi garbati, e dove con terapia linguistico-analitica si neutralizza ogni aspetto della vita che possa inquietare tale sereno clima filosofico.

Poco importa attardarsi a valutare quanto, già allora, fosse (del tutto) giustificato un giudizio del genere. Ciò che conta, invece, è rilevare che i filosofi analitici sono progressivamente usciti dai confini delle «disamine linguistiche», estendendo così tanto i loro interessi da arrivare a sporcarsi le mani con i grandi temi della cultura occidentale, con i «pensieri pericolosi» dell'etica, della religione, del diritto e dell'ontologia. Fino ad accettare la sfida di tentare di sciogliere il nodo teoretico *par excellence* della tradizione metafisica, quello riguardante la natura delle persone umane. E allora sorge l'urgenza non solo di prendere (davvero) nota di questa "seconda svolta" della filosofia analitica, ma anche di lavorare alla costruzione di spazi condivisi, di occasioni di dialogo tra le differenti tradizioni filosofiche, tra le loro categorie e le loro impostazioni metodologiche, così da abbattere steccati che, se mai l'hanno avuta, non hanno più alcuna ragion d'essere. Fare il punto sullo *status quaestionis* della ricerca condotta nei paesi anglofoni, dunque, non ha solo una finalità di carattere divulgativo – da qualche anno, ormai, si registra una considerevole diffusione dell'approccio analitico anche nell'Europa continentale per ciò che riguarda la riflessione sull'identità personale – ma anche un intento coesivo: l'auspicio, in breve, è che rappresenti anche un primo passo verso la realizzazione di questo clima cooperativo a cui si accennava poc'anzi, di uno spazio dialogico da cui poter dare l'abbrivio a un autentico confronto. Solo così, come anticipato nelle battute iniziali, si può sperare di gettare nuova luce su quell'«immensità di mistero», per dirla con Mounier, che è la persona. E a tal proposito, l'esposizione della tesi animalista, al di là del suo posto di rilievo nella discussione contemporanea, sembra particolarmente adatta allo scopo: quale miglior incipit di questo agognato confronto critico sul concetto di persona se non quello volto a ripensare il rapporto che intercorre tra l'esser-umani e l'esser-persone?

VITTORIO PELLICO
Collaboratore di cattedra e cultore della materia in Filosofia della mente e Gnoseologia delle scienze umane presso l'Università di Perugia
vittorio.pellico@gmail.com

Aspettative di sviluppo dell'estetica teologica. Orizzonti reali e immaginari

di Carlos Medina Labayru

Of the two aspects that make up the consciousness of the Logos *in the Christian tradition the modern rationalist paradigm unilaterally considers only one of them; the moment of the pure concept, outlawing that of the* eidos *or imaginal form. The response that Balthasar suggests to restore the form, and in particular the* Christi *form, is not to fight in vain against the consummation of historical events that have reduced the* Logos *in this way, but to conceive a new alternative that is not properly a* Theology *but rather an* Aesthetics *that is theological. In relation to the novel by Herman Hesse,* The Glass Bead Game*, I postulate that this project of* Theological Aesthetics *displays useful elements not only for theological reflection, but also for the ecclesiological one.*

Keywords: Von Balthasar - Theological Aesthetics - Hesse - Ecclesiology

1. Un'estetica teologica massimamente eidetica.

La trilogia di Von Balthasar sviluppa un'estetica teologica che, come l'ha definita O'Ryan, è "massimamente eidetica" [1], cioè centrata sulla visione, o forma (*eidos*) della realtà nel suo senso più completo possibile. Il fondamento ultimo di questo *eidos* del Reale è la forma della Trinità, o *forma Christi*, e quindi è un'estetica specificamente "teologica". Il fatto che sia una *Estetica Teologica* e non una *Teologia Estetica* equivale alla proclamazione di una certa preminenza dell'*eidos* su un concetto razionalista e ristretto del *Logos* privo di un significato che il termine includeva nelle sue origini greche e con forza ancora maggiore in seno alla mentalità cristiana. È chiaro che per i filosofi greci la parola *Logos*, che esprime il pensiero nel suo aspetto discorsivo, è intesa a sua volta come la sostanza stessa o la causa del mondo, il che rende possibili due interpretazioni alternative. Innanzitutto, se si enfatizza la componente relativa al discorso, l'identità descritta può prestarsi all'affermazione di un certo razionalismo intellettualistico in cui tutta la realtà come testimonianza della metafisica è compresa nella Logica intesa come sistema esaustivo delle leggi del mondo esibite di fatto, o potenzialmente, in senso formale. Al contrario, se viene enfatizzata la seconda componente dell'equazione, che concepisce il *Logos* come la sostanza ultima, allora sembra che il *Logos* sia qualcosa di più della mera razionalità del concetto e che al suo interno entrino anche le figurazioni dell'immaginazione dotate di un legittimo valore noetico. L'opera di Platone è l'epitome di questa ambiguità di significati nella tradizione greca, perché sebbene sia stato accusato – come ha fatto Heidegger tra gli altri – di concepire la verità come correttezza delle proposizioni – e quindi di essere il pioniere di un idealismo razionalista ostinato nella tradizione occidentale – egli stesso era un poeta, e le sue affermazioni ontologiche fondamentali non si ancorano esclusivamente nella ragione formale.

Il pensiero cristiano, da parte sua, partito da questa eredità greca, ha chiarito l'oscillazione semantica a favore del secondo senso, approfondendo l'idea che il *Logos* fosse la sostanza del mondo. Infatti, identificando il *Logos* con il Verbo di Dio, che dà origine alla creazione e che si è incarnato nella persona di Gesù Cristo, il termine è stato consacrato nel suo significato di Assoluto, testimonianza del Reale. Così, mentre in Occidente prevalse la convinzione paradigmatica che la struttura dell'essere del mondo equivale a quella del pensiero (ed é espressione del reale), il concetto del *Logos* come forma integrale della realtà è stato confermato. Questa situazione finisce, però, con l'arrivo della modernità, che

1 - C. O´Regan, *The Anatomy of Misremembering. Von Balthasar´s reponse to philosophical modernity.* Vol. I *Hegel*, Herder & Herder Book, St. Louis 2014, pp. 374-517.

rompe con questo modello e dissacra il mondo, installando un nuovo paradigma mentale che non solo separa il mentale (*res cogitans*) dal fisico (*res extensa*), ma che anche stabilisce esplicitamente l'eterogeneità di questi ordini. Questa tendenza successiva del razionalismo è sancita, infatti, con Kant, quando decreta che il Reale in definitiva costituisce un piano *noumenale* che non è governato dalle categorie del nostro intendimento (*Verstand*). Non è più solo che le nostre idee abbiano un'origine soggettiva o psicologica, separata dalla sfera del fisico-naturale, ma che le strutture (categoriche) che animano questi due mondi sono completamente eterogenee tra loro. La metafisica è cognitivamente impossibile in relazione alla realtà ultima.

Il nucleo dell'impresa filosofica di Hegel risiede nel tentativo di ricostituire il modello ontico del *Logos*[2] in uno stadio di pensiero e cultura moderno e post-illuminato. Sebbene la *Conoscenza Assoluta* – come avverte Hegel – sia ridotta nella sua verità se limitata a una formula monolitica, è comunque utile vedere che l'ontologia che egli postula non è altro che l'esistenza di una piena identità tra pensiero ed essere; *che il razionale è reale e il reale razionale*, o che la struttura del pensiero è la stessa della struttura dell'essere *in re*, con il quale sia il dualismo cartesiano che l'esistenza di un mondo *noumenale* vengono annullati contemporaneamente. Con ciò sembrerebbe a prima vista che l'antica tradizione sia stata recuperata, portata al suo culmine nella versione cristiana che concepisce il *Logos* come qualcosa di più della ragione formale-logica. Ma la verità è che secondo Balthasar non è così, e che anche quando l'opera di Hegel sembra essere un superamento della modernità illuminata e perció un effettivo recupero della tradizione cristiana, questa viene ancora piú nascosta. Anzi, quando inosservato, questo costituisce un movimento ancora più dannoso dell'esplicita contravvenzione della verità cristiana che il pensiero moderno comporta, considerato in genere. Si tratta del fatto che una falsificazione che pretende di corrispondere a una certa dottrina è molto più pericolosa per essa di una dottrina contraria che cerca di confutarla direttamente, perché agendo dall'interno – diciamo – in modo surrettizio, installa gradualmente se stessa al posto della versione originale senza creare scompiglio fino al punto che un effettivo lavoro di sostituzione è già consumato e non c'è modo di tornare indietro.

Ciò che O'Ryan vuole sottolineare in relazione al massimo carattere eidetico dell'opera di Balthasar indica la critica che quest'ultimo rivolge a Hegel, poiché

2 - Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, dove Taylor parla del modello del *Logos ontico* riferendosi all paradigma mentale – proprio dell'antichità – che fonda la convinzione che la struttura dell'essere del mondo è equivalente a quella del pensiero e mostra ciò che è reale.

l'Estetica Teologica è proprio l'opposto di una filosofia del concetto auto-mediato come quella che sviluppa Hegel, che perdendo di vista l'*eidos* come forma della visione estetica potrebbe al massimo costituire – anzi – una *Teologia Estetica* che privilegia il *Logos* nella sua ristretta accezione moderna. Balthasar osserva che la gerarchia stabilita da Hegel per la sequenza storica delle "forme assolute dello Spirito", che concepisce la religione come superiore all'arte, si traduce nell'opinione che l'avvento del cristianesimo, come vera religione, significherebbe la fine dell'Arte[3] (in particolare, del dramma antico, e più in particolare della tragedia). Il problema in relazione a questo è che Hegel non concepisce il *Logos* cristiano nel modo integrale che sostiene Balthasar, ma piuttosto lo riduce alla dialettica del concetto, quindi non riconosce uno spazio effettivo in questo transito che preservi – e ancor meno sviluppi – il valore (noetico) dell'immagine. Ciò si perde nel corso storico che Hegel immagina, il che è confermato dall'idea che la filosofia, dopo tutto, costituisce il discorso maestro che a sua volta sostituisce la religione come espressione della verità dello Spirito. Così, la stessa dialettica che incoraggia il superamento dell'arte da parte del cristianesimo è quella che più tardi – nel sistema hegeliano – descrive il superamento della religione cristiana da parte della filosofia[4].

Questo background razionalista che abroga l'*eidos*, sublimandolo nel concetto, non si limita a rivelare una comprensione ristretta del valore noetico dell'arte nel contesto della genuina tradizione cristiana, ma, a parere di Balthasar, impedisce a Hegel di cogliere la vera Essenza del dramma universale oltre la sfera greca come qualcosa che compromette non solo la possibilità della conoscenza, ma l'esistenza stessa dell'uomo nel suo destino ultimo. La conformazione più alta e più rivelatrice che il dramma – o il drammatico – acquisisce si ha con il cristianesimo, che ne rivela la portata escatologica nella sua interezza. Ciò che definisce correttamente il dramma è che è vissuto esistenzialmente, non una mera rappresentazione[5]. La religione dell'arte greca registra questo fatto in una certa misura. Il dramma è una forma di culto politico-religioso. È un evento civico che compromette l'esistenza della *polis* e con essa quella dei cittadini. In quanto tale, il dramma viene recitato esistenzialmente, o ha una componente esistenziale. Tuttavia, con il cristianesimo l'orizzonte di questo impegno si allarga ancora di più, collegandolo alla verità escatologica universale che governa sul piano personale per ogni individuo come tale. Il mondo è propriamente il teatro in cui l'uomo interpreta il suo destino ultimo rappresentando il suo ruolo di persona oltre alla sua partecipazione di cittadino della

3 - H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica V.1 Introduzione al Dramma*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 58-61.

4 - *Ibid.*, p. 65.

5 - *Ibid.*

polis etica. Ma, dato che il destino ultimo dell'uomo è definito nel cristianesimo dall'attesa dell'aldilà, della sua perdizione o salvezza dopo il giudizio, il dramma acquista un carattere escatologico che in rapporto alla storia allude ad un'apocalisse. In sintesi, il dramma nella sua costituzione più integrale, come postula Balthasar, implica una sorta di *apocalittica escatologica*. Questo è il *Teodramma*, in cui si rivela il contenuto tematico dell'Estetica Teologica, poiché il valore noetico delle forme – o immagini – esaminate, risiede nella capacità di queste d'insegnare la verità di tali motivi escatologici e in definitiva la forma per eccellenza del *Logos* divino.

Niente di tutto questo, però, troviamo in Hegel, che postula la fine del dramma – e dell'arte in generale – perché non contempla questo coinvolgimento esistenziale (e performativo) della persona con il suo orizzonte escatologico. Egli infatti non vede che l'ambientazione del dramma è effettivamente la scena del mondo e non solo il palcoscenico del teatro formale, o perché non tiene conto – se lo diciamo diversamente – della dimensione esistenziale inclusa nella vita drammatica. Balthasar descrive questa situazione di omissione del vero dramma, che caratterizza la scrittura di Hegel nel suo contenuto sulla storia, più come un'epica che come un dramma in sé, perché nell'epica si tratta di eventi che vengono raccontati da un narratore esterno che affronta la storia da una posizione esterna. Il cristianesimo per Hegel è la religione in cui Dio si rivela esplicitamente come è in se stesso mentre lo Spirito, da parte sua, è l'atto di questo manifestarsi nella storia; è l'attività stessa di questa auto-manifestazione di Dio e del suo dispiegarsi. Ma questo significa che "non c'è più nulla di segreto in Dio"[6], nulla di potenzialmente nascosto alla Ragione, che come tale corrisponde all'attualità dello Spirito. Ciò non significa – ovviamente – che l'intera natura di Dio sia *de facto* smascherata, ma significa che è conoscibile e che allo stesso modo il significato della storia è concettualmente appropriabile. Pertanto, Balthasar giudica il lavoro di Hegel come una versione moderna e rinnovata dello gnosticismo della prima era cristiana, che riduce la fede a una forma umana di conoscenza[7]. Quindi, se c'è un apocalittico nel racconto hegeliano della storia è comunque un apocalittico gnostico in stile epico, non drammatico come quello che sostiene Balthasar. In realtà, argomenta Balthasar, la verità di Dio, nel suo Spirito, non è appropriabile nè conoscibile affatto, ma il mistero rimane sempre, e questo è infatti sottolineato dalla reale natura della drammatica condizione dell'esistenza, che rende la storia qualcosa che alla fine sfugge alla ragione perché vive – e quindi si rifà – nella decisione sempre attuale dell'uomo. L'anima dell'uomo – di ogni singolo uomo – è ciò che si impegna esistenzialmente

6 - G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* V.1, Clarendon Press, Oxford 2007, p. 332.

7 - H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica,* V.5, Jaca Book, Milano 2015, pp. 510-525.

sotto l'orizzonte dell'*eschaton* così che la storia non è solo il processo di certi eventi che descrivono il raggiungimento della *Conoscenza Assoluta*, ma una storia di salvezza personale e collettiva che potrebbe essere meglio descritta come il reclutamento o la selezione di coloro che saranno gli abitanti della città di Dio, o Paradiso, e la definizione di quegli altri invece che lo saranno del fuoco. Questa dimensione escatologica non ha posto nella descrizione di un'epica, ma richiede il dramma. Oppure, in altre parole, dato che ciò che viene riprodotto nella storia è l'anima stessa della persona e non una semplice conoscenza indipendente il cui valore è esogeno ad essa, la sua descrizione autentica può avere solo la forma del drammatico[8].

In sintesi, seguendo questi ragionamenti possiamo già vedere perché, secondo Balthasar, non è la teologia che dovrebbe venire al primo posto nella scienza cristiana di cui abbiamo bisogno oggi. Dire che questa scienza deve essere un'estetica teologica e non una teologia estetica equivale a sostenere che è, in senso stretto o fondamentalmente, un'estetica e non una teologia. Ma questo movimento di trasformazione che Balthasar postula da una teologia a un'estetica è una necessità a causa dei tempi attuali e della loro rispettiva mentalità paradigmatica. È dovuto in particolare al fatto che la comprensione del *Logos* nella modernità è stata risolta da un concetto del *Logos* gnostico, razionalista, che ha dimenticato – o negligentemente omesso – il momento della forma, ovvero dell'*Eidos*. È in questa contingenza che il cristianesimo non può più fondamentalmente poggiare su una teologia come nei tempi precedenti, perché il *Logos* significa adesso qualcos'altro, molto più ristretto.

2. Hegel e la moderna deformazione secolare della Trinità cristiana

L´affettazione più profonda della distorsione moderna del significato tradizionale del *Logos* si verifica nella concezione cristiana della Trinità in quanto *forma Christi*[9]. La moderna ipertrofia razionalista porta a perdere di vista il senso *eidetico* del *Logos* e, così facendo, lo stabilisce nel suo mero carattere logico-razionale, privandolo del momento estetico della forma. Ma la forma universale che più propriamente costituisce l'essenza del *Logos* per la tradizione cristiana è la *forma Christi* della Trinità. In questo modo, al suo livello più profondo, l'indebolimento dei

8 - "noi possiamo interrogarci sull'«essenza» dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua esistenza. Non esiste altra antropologia fuori di quella drammatica". H.U. von Balthasar, *TeoDrammatica,* V.2: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio,* Jaca Book, Milano 2012, p. 317.

9 - P. Coda, *La percezione della forma, fenomenologia e cristologia in Hegel*, Cittá Nuova, Roma 2007.

fondamenti della tradizione occidentale – causata dalla distorsione del *Logos* – risiede proprio in questa affettazione della *forma Christi* nella misura in cui è vissuta sotto il nuovo clima mentale moderno.

Se ammettiamo che la filosofia costituisce l'istanza per eccellenza in cui si effettua la chiarificazione critica dell'esperienza quotidiana degli individui, e quindi si esprime l'ontologia di un paradigma attuale – cioè la mentalità e l'*ethos* di una certa epoca – allora sembra che possiamo indicare la concezione hegeliana della struttura triadica del *Logos* come l'epitome in cui la suddetta deturpazione del significato della *forma Christi* è esibita con maggiore fermezza. Abbiamo già visto che il sistema di Hegel, nonostante le sue pretese di superare il razionalismo moderno che eredita dall'Illuminismo, subordina l'equazione estetica al dominio della razionalità, con il quale in realtà non fa altro che portare al suo maggior raggio d'azione il derivato razionalistico, anche se in modo surrettizio. Ora si tratta di vedere rigorosamente come questo movimento sia correlato alla rispettiva concezione e deformazione della Trinità.

Sulla deformazione hegeliana del concetto cristiano della Trinità ci sono già indagini decisive[10], ma ciò che mi interessa sottolineare qui è solo il modo in cui questa azione riflette la deriva iper-razionalista della cultura. In questo senso, credo che ciò che ha fatto Hegel nel concepire la dialettica nella sua struttura triadica sia stato spersonalizzare e portare a un concetto puro la dinamica intrinseca del *Logos* che nelle epoche precedenti era sperimentata sotto la figura della divina Trinità. Il *Logos* appare ora chiaro come la pura attività dell'intelletto (pensiero), anch'esso incarnato nell'essere reale, ma distaccato dalla sua figurazione umana.

Diamo un'occhiata a questo in modo più dettagliato. In definitiva, il nucleo tematico della metafisica hegeliana si è concentrato sulla relazione stessa tra le parti dell'oggetto e il soggetto che costituiscono la struttura dell'autocoscienza, invece che su nessuna di queste separatamente. O in altre parole, nel concepire il sistema della struttura dialettica stessa come veramente reale, in ultima analisi, al di sopra dei poli particolari[11]. Il reale non è né l'oggetto né il soggetto

---

10 - Sto pensando specificamente ai lavori di P. Coda, *Il negativo e la Trinitá, ipotesi su Hegel,* Cittá Nuova, Roma 1987; e di C. O´Regan, *The Heterodox Hegel*, SUNY, Albany 1994.

11 - Questa concezione dell'essere come rapporto dialettico tra soggetto e oggetto è chiaramente evidenziata nell'introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito* dove Hegel stabilisce i termini della struttura che la soggiace. Dobbiamo intendere la parte del soggetto come *il sapere che conosce l'oggetto*, o il *per-sè* dell'oggetto per la coscienza, mentre l'oggetto, da parte sua, costituisce la verità o il *in sè*. Ebbene, da qui in poi, ciò che fa Hegel è sostituire, come criterio ultimo della realtà, la distinzione interno-esterno del soggetto-oggetto con l'idea che la dialettica che regge l'opposizione della coscienza tra la sua verità e la sua conoscenza dell'oggetto è la stessa dialettica che avviene nella realtà – potremmo dire extra-menta-

separatamente, indipendentemente, ma piuttosto entrambi (entrambi i momenti sono reali) ma in quanto determinati dal movimento dialettico. Ora, questo movimento possiede intrinsecamente una struttura triadica che presumibilmente, se applicata alle dinamiche dello Spirito, esibirebbe lo sviluppo stesso della Trinità cristiana nella storia. Nel contesto del sistema hegeliano ciò significa passare dal campo di studio trattato nella *Logica* a quello della *Fenomenologia*. Tuttavia, se osserviamo attentamente la dialettica del *Geist* ci rendiamo conto che il motivo che spiega la trasformazione delle figure dell'autocoscienza – cioè il passaggio dall'una all'altra nella serie – è ancora una mera necessità logica, non storica, o almeno non proprio storica nel senso più profondo in cui la teologia cristiana intende la storia, che include l'*eschaton*. Si pensi a cosa spiega, ad esempio, il passaggio dalla *coscienza stoica* alla *coscienza infelice* o da una figura qualsiasi all'altra e si vedrà che ciò che è coinvolto sono mere considerazioni logiche sul significato di ogni momento storico empirico per il divenire dell'autocoscienza verso il raggiungimento di un certo stato comprensivo del soggetto (conoscenza assoluta) così come ciò che, in base a questo divenire, corrisponderebbe dialetticamente ad affermarsi nella fase successiva. La forma logica o dialettica è ciò che guida la successione delle figure[12], ma non c'è spazio per ciò che potrebbe essere completamente al di fuori della stretta giurisdizione dell'intelletto poiché non avviene ancora, ma è comunque governato da uno specifico senso dell'ordine scatologico. Nello specifico, mi riferisco alla storia della salvezza – personale e collettiva – che è una parte fondamentale della vita dello Spirito per la religione, che non potremmo tagliare senza snaturarne la posizione, come sostiene Balthasar[13]. È quella che si potrebbe chiamare – lo abbiamo già detto – come la storia del reclutamento degli abitanti della città di Dio, immancabilmente associata, nella vera tradizione cristiana, all'azione salvifica di Cristo. In questa azione Gesù si rivela nella sua forma personale, il che significa che ciò che è coinvolto è la figura concreta delle tre persone, e non semplicemente una figurazione astratta dei momenti logico-epistemici della divina Trinità, come la concepisce Hegel, operante nella storia.

Questo mostra poi che Hegel ha elevato al più alto livello la dialettica con la sua intrinseca struttura triadica, concependola come la consistenza ultima di ciò che è reale. La rivelazione originale di questa essenza trina della struttura, o

---

le o *in re* –. O cos'è lo stesso ma detto in un altro modo, che ciò che è reale alla fine è la dialettica, o il movimento stesso; non l'oggetto o il soggetto separatamente (cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Akademie-Verlag, Berlin 1998, pp. 68-69).

12 - *Ibid.*, pp. 72-73.

13 - H.U. von Balthasar, *Teodramática,* V.3: *Las Personas del Drama: el hombre en Cristo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007, p. 37.

forma del mondo, avviene con il cristianesimo, e quindi sembra che il lavoro di Hegel fosse legato a questa tradizione. Tuttavia, Hegel in realtà sottoscrive solo l'aspetto logico-razionale del *Logos* dialettico, sottolineando la struttura triadica della sua dinamica. Ma gli eventi di questa – così concepiti – sono soltanto dei momenti astratti della razionalità, che tralasciano la figurazione "personale" della Trinità. Il fatto è che, per la tradizione cristiana, le tre istanze implicate sono più che semplici tappe di una determinata successione di superamento storico-epistemico, o di conoscenza – che si suppone agisca nella storia –, ma piuttosto il dispiegarsi concreto della realtà di Dio nelle sue tre persone. E poiché quest'ultima, la *forma Christi*, è la più alta e profonda espressione della forma essenziale, o *eidos*, nella tradizione cristiana occidentale, questo riduzionismo quindi non solo implica che Hegel abbia erroneamente decretato la fine dell'arte, rimuovendo la forma, come abbiamo visto prima, ma che con esso abbia anche stravolto tutta la metafisica.

L'opera di Hegel, in sintesi, non è il superamento ma il successivo e più perfetto compimento del paradigma e dell'*ethos* moderni, la cui più profonda affettazione di deformazione del *Logos* incombe sulla tradizione cristiana, in particolare, sostituendo l'autentica *forma Christi* della Trinità delle persone con una figurazione razionalistica della struttura triadica della realtà unitaria dell'essere e del pensiero.

3. Ecclesiologia ed estetica teologica. Una prospettiva immaginata.

Dal momento che la filosofia moderna, e con essa l'intero *ethos* del modo di vivere e di pensare moderno, hanno privato la figura del *Logos* – nel pensiero cosciente dell'uomo – del suo contenuto estetico, o immaginale-*eidetico*, e che questo è anche tradotto in una completa trasgressione della metafisica tradizionale senza aver eretto però una nuova alternativa di pari sistematicità e robustezza nel suo spessore storico, vale la pena interrogarsi sui nuovi presupposti sulla base dei quali forse si potrá erigere una rinascita della Chiesa che la riporti al suo vero posto e importanza nel contesto delle istituzioni sociali dopo la sua relativa perdita di influenza nella modernità. La storia non torna indietro né si ripete nella sua essenza, per cui non è sensato aspettarsi che si ripristini quella situazione (premoderna) in cui la chiesa si mescola e si confonde con lo Stato, condividendo in modo ibrido la funzione coercitiva del diritto civile sugli uomini. "A Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio", disse Gesù Cristo. La perdita di potere e influenza politica che la Chiesa ha subito in Occidente durante la modernità può ben costituire uno scenario virtuoso che finisca per favorirla in futuro quando si guardi indietro all'opera della modernità. Infatti, se guardiamo attentamente al nostro tempo, vediamo

che una conseguenza pratica centrale del pensiero iperrazionalista è stata l'idea paradigmatica che una riforma sociale verso un mondo più etico potrebbe essere prodotta attraverso mezzi politici. Questa però è ed è sempre stata un'illusione, con la differenza forse che prima della separazione tra Stato e Chiesa – come effettivo assetto istituzionale – sembrava più difficile vederla, mentre oggi, se siamo vigili, pare che siamo in una posizione migliore per arrivare a capire in pieno il senso storico profondo di quelle sagge parole di Gesù. La Chiesa non è lo Stato. Ed è bene che siano separati. Ai fini della formazione di una società buona o ben ordinata, le istituzioni politiche sono certamente importanti. Sono una base minima che non può mancare. Ma con quella base minima raggiunta e mantenuta in uno stato operativo relativamente desiderabile, la missione della Chiesa è molto più importante. È un'istituzione, in realtà, della sfera della società civile in contrapposizione allo stato-pubblico, il cui messaggio punta non alla coercizione legale o morale, ma alla profonda conversione interna e sincera degli uomini. Per questo, è solo attraverso la religione, e attraverso la sua istituzione, la Chiesa, che potrebbe avvenire una vera riforma spirituale ed etica dell'umanità, mentre aspettarsela dalla politica è insensato.

Quindi, se la separazione chiesa-stato si rivela una virtù e la mancanza di potere politico non è un danno, il vero problema che ha colpito la Chiesa nei tempi moderni è stato piuttosto la perdita della sua influenza culturale. Di conseguenza, dato che questo deterioramento obbedisce, nel profondo, al corso storico di deformazione del *Logos* che abbiamo descritto – in cui la funzione logico-razionalista prevale sul momento della forma *eidetica*, e finisce per nasconderla –, si scopre che l'impresa di Balthasar di erigere la dottrina ecclesiale come un'estetica – fondata nell'*eidos* – piuttosto che come una teologia –fondata nel "logos" moderno – è di vitale importanza. Qui nella possibile esecuzione dell'*estetica teologica* per la riformulazione della dottrina risiede l'enorme potenziale pratico del lavoro balthasariano per la storia della Chiesa.

Ma infine, quale forma potrebbe assumere una Chiesa la cui dottrina è fondata sull'estetica (teologica) in contrapposizione all'antica Chiesa fondata sulla teologia? È impossibile saperlo in anticipo e qualsiasi visione deliberatamente tentata non ci riesce. Credo però che un'immaginazione idealizzata, appunto artistico-letteraria, di quel modello di futura istituzione si possa trovare prefigurata nel romanzo "Il giuoco delle perle di vetro" di Herman Hesse, titolo che costituisce una delle sue opere più ampie e molto probabilmente nell'intenzione dell'autore il suo capolavoro. Non ho molto spazio per descrivere nel dettaglio il modo in cui l'istituzione dell'Ordine immaginata da Hesse, del gioco, evoca una possibile forma della futura Chiesa umana, ma ci sono almeno due aspetti centrali che vorrei rilevare qui – almeno menzionarli e descriverli breve-

mente – che possono renderne conto, tenendo conto della prevista evoluzione a favore dell'Estetica.

Il primo punto è che il gioco delle perle, che è l'attività e il prodotto del lavoro dei membri dell'Ordine, non è una dottrina eretta alla maniera di una dogmatica delle proposizioni teologiche corrette, ma piuttosto costituisce un esercizio spirituale il cui prodotto è un particolare tipo di opera d'arte. Hesse si preoccupa di non chiarire affatto cosa sia uno di questi giochi, poiché la scena si riflette in un futuro di un grado più elevato di evoluzione culturale, quindi sembra normale che situati nel nostro presente moderno non siamo capaci di concepire cosa implichi quel mondo e con esso il gioco stesso. Comunque, ciò che è chiaro è che il gioco è un prodotto che riunisce le più alte conoscenze della cultura umana, inclusa la filosofia, e che si incarna come un "gioco" alla maniera dell'Arte[14]. Si tratta, quindi, eminentemente di un'espressione artistica più che limitatamente razionale, il che implica, secondo quanto esposto, il recupero della forma – dell'*eidos* – all'interno del *Logos*, che si era persa durante la modernità con la sua enfasi paradigmatica del momento concettuale. Quindi, anche se non c'è tacita menzione della *forma Christi*, se guardiamo alla tradizione cristiana c'è da aspettarsi che sia ancora implicita, poiché è la più alta espressione della forma spirituale. Con questo, l'istituzione del gioco delle perline è un'espressione dello spirito oltre che della religione. È, infatti, la forma culminante che la dottrina può raggiungere e che le viene data come postula Balthasar non come una teologia, ma come un'estetica teologica massimamente eidetica.

Che l'istituzione del gioco sia concepibile come una religione sembra essere confermato anche dal fatto che appare istituzionalizzata nella pratica come un Ordine, caratterizzato dalla disciplina e dalla coltivazione dello spirito sotto un regime che evoca quello del monachesimo[15]. Questo ci porta al secondo punto, dell'istituzionalità della religione nella società umana, come Chiesa, e del suo rapporto con lo Stato, poiché nella scena narrata da Hesse tutto indica che è stata finalmente raggiunta una completa maturazione di ciò che oggi vediamo forse sviluppato nella sua prima fase, in cui si comincia a comprendere appieno che il consolidamento della separazione Chiesa-Stato non significa di per sé un danno alla Chiesa ma anzi la indirizza nel suo vero ruolo sociale e culturale. Questo, ovviamente, non significa che gli uomini di Chiesa non esercitino un'attività "politica" o "diplomatica"; è certo che devono farlo, a maggior ragione se occupano posizioni di gerarchia istituzionale, ma piuttosto che non è più, però, la Chiesa, considerata di per sé un'Istituzione legata allo Stato, direttamente o indirettamente coinvolta nella pro-

14 - H. Hesse, *Das Glasperlenspiel*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012, pp. 7-8.

15 - *Ibid.*, pp. 253-254.

mulgazione e attuazione delle leggi. La differenza è importante e potrebbe essere illustrata dicendo che il coinvolgimento della Chiesa nella lotta per il potere dovrebbe essere limitato a ciò che è solo necessario per preservare la propria esistenza in modo positivo, ma non invece per estendere la sua influenza come dottrina globale sulle coscienze facendo le leggi come se fosse a capo di uno stato teocratico. Ed è proprio questo ciò che sembra essere completamente assunto e decantato nella coscienza culturale del mondo futuro immaginato da Hesse nel suo romanzo. La storia biografica di José Knecht, il protagonista della storia, non è solo quella della sua ascesa come grande maestro nel gioco delle perline man mano che cresce, ma anche quella della sua ascesa gerarchica all'interno dell'Ordine come grande diplomatico, o politico in questo senso, incaricato di assicurare l'esistenza e la prosperità dell'Ordine a livello sociale e culturale. L'Ordine, tuttavia, non è confuso con lo Stato in quanto istituzione politica incaricata della legislazione e del controllo dell'ordine sociale, né è coinvolto in una temporanea lotta per il potere. Invece, la sua indipendenza è sancita come istituzione culturale sostenuta spontaneamente dalla società civile.

Ma ecco un altro punto decisivo, che spiega quella che ho descritto come la completa maturazione del ruolo sociale e culturale della Chiesa, riflessa nel romanzo di Hesse, non compiuta solo nella sua prima fase ma, ancor di più, in una seconda, da cui la nostra età moderna è ancora lontana, e che denota così, più chiaramente, che l'immagine mostrata si riferisce a un'epoca futura di cultura superiore. È il fatto che nel mondo descritto, l'istituzione dell'Ordine del gioco delle perline – analoga alla Chiesa – sembra chiaramente godere di un completo riconoscimento sociale ed essere in prima linea nell'influenza culturale[16]. La Chiesa è, per così dire, l'istituzione per eccellenza della cultura umana e quindi è riconosciuta in un clima di cultura e di evoluzione sociale superiore dell'umanità. Con questo la Chiesa realizza davvero la sua essenza.

In breve, tenendo conto del modo in cui il romanzo del Gioco delle Perline mostra – forse – nella sua impostazione immaginata, la relazione essenziale tra la natura della dottrina di una religione (la religione cristiana), nel suo successivo stato evolutivo come Estetica, e l'istituzione della Chiesa, possiamo forse estrarre il seguente insegnamento. Lo Stato è l'istituzione politica per eccellenza, ma il suo raggio d'azione in una società buona è in realtà inferiore. Il massiccio sviluppo di una democrazia robusta, con le sue istituzioni funzionanti e un'economia prospera, come sembra essere stato relativamente raggiunto attualmente in alcune delle nazioni più sviluppate, potrebbe essere preso come prova in questa direzione. La politica in esse è sempre meno rilevante, almeno rispetto alle aspettative utopiche

16 - *Ibid.*, pp. 34-40.

che erano nutrite per il suo rendimento atteso nella coscienza del XIX e XX secolo. Lo Stato dovrebbe limitarsi a governare, cioè legiferare e amministrare ragionevolmente la Res-publica sulla base della volontà di una società civile spiritualmente sana. Da parte sua, invece, la Chiesa è l'istituzione culturale o di civiltà per eccellenza, che sostiene e riflette questa armonia dello spirito e del senso comune della popolazione all'interno della società civile. È chiaro che questa funzione è molto più decisiva e profonda della funzione politica. La Chiesa non aspira in primo luogo a dare una verità teologica da imporre proposizionalmente, ma ha come fondamentale esibire la bellezza della *forma Christi* che da sola espone la verità. La Chiesa manifesta la gloria di Dio in modo artistico e solo secondariamente formula la sua verità in modo dottrinale o filosofico-dogmatico. In questo modo rimane aperta al riconoscimento spontaneo e intimo dell'uomo, le coscienze aderiscono al corpo della Chiesa perché vedono che esso interpreta pienamente le loro individualità soggettive, cosa che solo puó fare una Chiesa la cui dottrina si basa soprattutto sull'immagine-eidos, e non su un logos razionalista.

In definitiva, vediamo che la prevalenza dell'*eidos* nell'estetica teologica, mostrando la dottrina a modo suo, è associata all'evoluzione di una certa forma istituzionale della Chiesa, che le corrisponde. La rivendicazione di una verità teologica, intesa come correttezza delle proposizioni, si presta facilmente ad una disputa tra ordini ideali opposti in campo pratico. Se, inoltre, in questo contesto, la Chiesa viene confusa con lo Stato, in un modo o nell'altro, tale disputa diventa una volontà di controllo, tipica del carattere paradigmatico iper-razionalista di realizzare quegli ideali attraverso il diritto positivo nel mondo (la figura dello Stato Teocratico). Ma ciò che finisce per essere imposto in questo modo sono sempre i termini della volontà puramente umana. Cioè la volontà che detta la storia del mondo, o della città degli uomini, non quella di Dio e la sua storia escatologica di salvezza. Al contrario, una dottrina che privilegia l'espressione dell'*eidos*, nella forma artistica che si limita a esibire la gloria di Dio e la *forma Christi*, sfugge a quella volontà di controllo, perché nessuno è in possesso di una verità ultima e completa propositivo-dogmatica. Riconosce, invece, che c'è sempre un residuo di mistero nella rivelazione divina, e che questo residuo può essere vissuto solo esperienzialmente, evocato nell'angolo più intimo del cuore dell'uomo, o della comunità che è unita a Dio. È una verità che non può essere razionalmente detta in modo esaustivo, ma solo evocata e risvegliata nel sentimento di bellezza dall'arte. In questo modo, e lungo questo percorso, la volontà di controllo, e la sua idea di costruire uno stato teocratico attraverso il potere della legge perde naturalmente forza. Ma con questo, lungi dal perdere una reale influenza, la Chiesa si avvicina alla sua vera e gloriosa realizzazione come istituzione che per sua natura è, non come capo di questo o di un altro organo

politico – nazionale o locale – ma dell'impresa della civiltà, o della società umana; diventa così veramente una Chiesa cattolica, universale. E quando questo è compreso e assimilato, o profondamente impostato nella mente, riflette che è stato raggiunto un più alto livello culturale e di civiltà dell'associazione umana, come tende a mostrare il racconto dell'Ordine del Gioco delle Perline.

CARLOS MEDINA LABAYRU
Profesor Adjunto. Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Valparaíso, Chile
carlos.medina@uv.cl

LABORATORIO

Il μεταξύ nel *Politico* di Platone

di Alessandro Borghesi

This article analyzes Plato's dialogue by highlighting the role of a politician as μεταξύ internal to a city. Similar to Solone, he is the instigator of a common, contingent and fragile space, capable of integrating the opposing differences that make up a city. His artisan technique allows for an unpredictable return of conflict and although he wants harmony in the city, he is incapable of knowing a priori the outcome triggered by his decisions which could go wrong at any time.

Keywords: Plato - Metaxy - Statesman - Metretic - Weaving

Il *Politico* costituisce uno dei dialoghi redatti da Platone nella tarda maturità. Il pensatore ateniese dopo aver ultimato la *Repubblica* si volge ai dialoghi "dialettici": *Teeteto, Parmenide, Sofista*, *Il Politico, Filebo*, *Timeo, Le Leggi* [1].

Il *Politico* si colloca, idealmente, all'interno di una trilogia drammatica composta dal *Teeteto* e dal *Sofista*. Tutti e tre i dialoghi sono ambientati nello stesso luogo, il ginnasio di Atene, nel periodo che precede il processo a Socrate e la sua condanna a morte avvenuta nel 399 a.C.

Gli interlocutori sono gli stessi: Socrate, due grandi matematici, il pitagorico Teodoro, il giovane Teeteto, uno straniero proveniente da Elea seguace della scuola di Parmenide, e infine Socrate, il giovane allievo di Platone, che secondo alcune fonti aristoteliche è posto a capo dell'Accademia negli anni del secondo viaggio di Platone a Siracusa (367/365).

Nel *Politico* non sarà Socrate a discutere con lo Straniero di Elea ma il suo omonimo, Socrate il Giovane, esperto di costituzioni e di leggi. Socrate il "vecchio" è presente, ma rimane in silenzio.

Le varie parti del dialogo sono guidate dalla ricerca dell'*idea* del politico, dall'indagine sull'arte specifica che qualifica la politica così da distinguerla da tutte le altre tecniche, dall'enucleazione della fisionomia del politico rispetto alle altre figure presenti nella πόλις: come quella del tiranno e del sofista.

Chi è il politico? E cosa legittima la sua capacità di guidare la πόλις nel suo complesso? Qual'è in sostanza l'attività della politica?

Il dialogo è costituito da due parti separate da un intermezzo sulla tecnica della tessitura (277 A – 287 B). Nella prima sezione del dialogo Platone ottiene, grazie a una lunga διαίρεσις, una prima definizione del politico quale pastore degli uomini (257 A – 268 D), ma questa definizione non risulta convincente. Per questo, dopo la narrazione mitica della storia del cosmo (268 D - 276 E) l'equiparazione del politico con il dio pastore viene abbandonata.

La seconda sezione, contrapposta alla prima, è riservata alla descrizione della dimensione statuale e dei suoi componenti (287 B - 305 E), alla natura del vero

1 - Per studi sul *Politico* si cfr. E. Voegelin, *Plato,* Louisiana State University Press, Baton Rouge 1966, trad. it., *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone,* Il Mulino, Bologna 1986; G. Cambiano, *Platone e le tecniche,* Editori Laterza, Roma - Bari 1991; M. I. Santa Cruz, *Platón, Polìtico,* Traducciones, Introducciones y notas por M. I. Santa Cruz, in Platón, *Diàlogos,* V, Editorial Gredos, Madrid 1988, 1992, pp. 483 - 617; G. Casertano, *Nome, linguaggio, realtà nel Politico,* in AA.VV., *La tradizione critica della filosofia,* a cura di G. Cantillo e R. Viti Cavaliere, Napoli 1994; M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone,* Vita e Pensiero, Milano 1996. M. Migliori, *L'Unità del pensiero politico di Platone*, Vol. 95, 2003, pp. 337 - 388; A. Tordesillas, *Le point culminant de la métrétique,* in AA.VV., *Reading the ''Statesman'',* pp. 102 - 111. Cfr. G. Cambiano, *Platone e le tecniche,* Piccola Biblioteca Einaudi, Roma, 1971.

politico attraverso un nuovo paradigma traslato dalla metafora della tessitura (306 A – 311 C). Il politico appare come colui che è nel ''tra'' ed è istitutore del μεταξύ. Nel dialogo Platone non usa, in realtà, questo lemma, ma di fatto vi allude concettualmente nella misura in cui il politico appare come l'istitutore di uno spazio di mediazione e di unità nelle differenze.

Il politico è colui che detiene una conoscenza regale (Βασιλικὴν ἐπιστήμην) ed è chiamato parimenti uomo regale (Βασιλικός). Il pensatore ateniese è ben consapevole, e lo sottolinea durante il dialogo, che essendo la politica una scienza (ἐπιστήμην) ed un'arte regia che comanda su e tra gli uomini non può trovare la sua piena realizzazione nel mondo storico e sociale, sempre imperfetto. Infatti per Platone sono ben distinte l'applicazione e il possesso di una scienza, perché distinti sono i mondi in cui viviamo o abbiamo vissuto[2]. Questa distinzione assumerà evidenza nel momento in cui si passerà al confronto tra Dio e uomo nella prima parte del dialogo, ed emergerà nella seconda parte per la difficoltà insuperabile di un'applicazione totale ed immediata della scienza al mondo storico e sociale.

Nella prima sezione (257 A – 268 D) e nella seconda (268 D- 276 E) Platone intavola un processo complesso di analisi e divisioni dialettiche finalizzate alla ricerca di una prima definizione della politica e del suo specifico campo.

La politica è una scienza conoscitiva accompagnata dalla capacità di dare direttive in proprio per la πόλις. Il politico è dotato sia di una conoscenza intellettuale fondata sulla parziale conoscenza dei modelli ideali e di virtù, ma costui ha anche necessità di comandare e agire su realtà animate e non inanimate, non su animali singoli ma su greggi, non su animali acquatici ma terrestri, non su volatili ma su animali che camminano, bipedi e implumi.

> Diviso così il gregge e messa oramai in luce la tecnica di condurre al pascolo gli uomini, bisognava prendere l'uomo politico e regale e collocarlo ad auriga di questa tecnica, affidargli le redini della città perché gli appartengono e perché quel sapere è suo[3].

L'arte politica viene definita da Platone come «la scienza dell'allevamento in comune degli uomini[4]». Il politico sarebbe quindi dotato di un potere pastorale sul gregge umano e ottempererebbe a soddisfare tutti i bisogni vitali degli uomini. Platone si serve del termine κοινοτροφικήν per definire la politica come la tecni-

---

2 - Sulla differenza tra la conoscenza ideale e quella imperfetta relativa al sensibile si cfr. F. Trabattoni, *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana,* Carocci editore, Roma 2020. Dello stesso autore cfr. Id., *La filosofia antica. Profilo storico-critico*, Carocci Editore, Roma, 2008. Id., *Eros antico. Un percorso filosofico letterario,* Carocci Editore, Roma, 2021. Id., *Platone,* Carocci Editore, Roma 2009.

3 - Platone, *Politico,* a cura di P. Accattino, Editori Laterza, Roma - Bari 2020, p. 31, 266e.

4 - *Ivi,* p. 35, 267d.

ca, simile a quella del pastore e dell'allevatore, che conduce gli uomini alla maniera degli animali, dando loro nutrimento e permettendo la loro sussistenza vitale.

Ma se la scienza del governo è scienza dell'allevamento degli uomini non rischia di diventare solo una delle tante forme della pastorizia? Quale sarebbe il suo campo specifico rispetto a quello di tanti altri tecnici nella πόλις che, parimenti, potrebbero rivendicare di essere allevatori del gregge umano? Mercanti, contadini, fornai, maestri di ginnastica e medici potrebbero contestare il primato ai politici e pretendere di possedere anche loro le tecniche capaci di occuparsi della crescita e dell'allevamento degli esseri umani.

Lo statuto della politica come scienza dell'allevamento degli uomini non garantisce una precisa demarcazione della sua arte rispetto ad altre.

> Non avevamo, dunque, ragione, poco fa, di manifestare timore, quando sospettavamo che, pur essendo riusciti a delineare un certo profilo della figura regia, non saremmo giunti a determinare con precisione il ritratto del politico, finché non avessimo eliminato tutti quelli che gli sono intorno e che lo contrastano per quanto riguarda la pastorizia e, separatolo da quelli, non lo avessimo mostrato da solo, nella sua purezza?[5]

A questo punto Platone introduce un racconto mitico sulla storia del cosmo (268 D – 276 E) per intraprendere una strada diversa da quella battuta e liquidare il paradigma pastorale. Il mito narrato da Platone racconta che nella storia del cosmo si alternano sempre due fasi secondo un movimento circolare che prima si muove in senso orario e poi anti-orario. In uno stadio, l'universo è guidato dal dio, nell'altro è lasciato libero dal dio di muoversi in senso contrario. Il cosmo nella seconda fase, quella di Zeus, è destinato a concludersi nel caos e nel disordine e a necessitare di un ulteriore intervento del dio ordinatore.

La determinazione delle fasi dipende da un ordine oggettivo: quando i tempi sono compiuti e le anime purificate, il dio lascia il cosmo al suo movimento autonomo. Questi due movimenti, il cosmo e la presenza o il ritirarsi del dio, costituiscono lo sfondo della descrizione sulla situazione umana. Qual è la vita degli uomini al tempo dell'età d'oro di Crono? E quale nell'età di Zeus? Tra le due fasi inoltre intercorre una distruzione cosmica e capovolgimenti epocali[6].

---

5 - *Ivi*, p. 37, 268c.

6 - Sul tema del μεταξύ nella dimensione temporale dell'istante cfr. M. Martino, *D'improvviso. La via del ''non'' a partire da Platone,* Citta Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2020; M. Martino - A. Clemenzia, *Sul principio e la libertà,* Città Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2021; G. Casertano, *L'istante. Un tempo fuori dal tempo secondo Platone,* in *Filosofia del tempo,* L. Ruggiu, Mondadori, Milano 1998; M. Cacciari, *Chronos e Aion,* in «Il Centauro», Rivista di filosofia e teoria politica, 17-18, 1986, pp. 3-17.

Nella prima fase regna, grazie al dio, un ordine perfetto e gli uomini sono guidati e sorvegliati in prima persona da lui, poiché sovraintende e amministra tutte le necessità di cui hanno bisogno in ogni momento come un mandriano di greggi. Nella seconda fase il dio abbandona l'amministrazione diretta del mondo e gli uomini, gettati e privati della cura del dio, si scoprono manchevoli e finiti.

Nell'era di Zeus invertendosi il movimento nel cosmo appare per la prima volta nel *Politico* una dimensione temporale e storica ovvero si apre uno spazio di azione e di libertà umane. La vita degli uomini viene gettata nel tempo e quindi nella finitezza, nella mancanza e nei bisogni. Costoro, privi di difesa dalle bestie feroci, di arti necessarie al nutrimento e alla sopravvivenza, sono in grande difficoltà fino all'intervento diretto di Prometeo, di Efesto ed Atena che donano loro le tecniche necessarie a sopravvivere come il fuoco, l'agricoltura e l'intelligenza. A questo punto Platone, riprendendo parte del mito di Protagora, interrompe il racconto e riallacciandosi alla definizione precedente del politico come scienza dell'allevamento degli uomini afferma che era sbagliata. Il politico non alleva gli uomini e non è un pastore per svariate ragioni.

La prima è che lui non è un dio ma un uomo e il paradigma pastorale appartiene al dio che ha la forza e la potenza necessaria per sovraintendere a tutti i bisogni dell'essere umano in ogni istante. Il politico non può occuparsi di tutti gli aspetti della vita sociale umana e non riesce ad essere contemporaneamente al fianco di ogni soggetto umano per tutti i momenti della sua vita. In secondo luogo, il politico non può essere un pastore, dal momento che questa definizione non è stata capace di circoscrivere una competenza specifica. Inoltre con questa correzione Platone intende sottolineare una terza cosa, ovvero che la vita umana nel tempo del divenire è una vita limitata, imperfetta e tendente al disordine e al caos.

La negazione platonica di un'età dell'oro è legata non solo all'impossibilità di una totale conoscenza perfetta, ma anche all'applicazione di tale scienza regale nella πόλις umana. In sostanza una cosa è la scienza politica implicante una ἐπιστήμην perfetta, altra è la sua applicazione nel mondo.

L'uomo vive nel mondo sensibile e non in quello dell'anima disincarnata ed è in questo mondo temporale che deve saper collocare l'ideale nel reale, l'unità nella molteplicità. Solo Dio possiede tanta sapienza e tanta potenza da poter essere vero pastore e vero signore, tale da far coincidere l'ideale e il reale, ma tale figura è troppo elevata per i re della terra (275 B).

Questo non significa che i politici che vivono nel contesto storico e limitato non debbano mirare al meglio e al miglioramento delle società in cui vivono. Il politico non può certamente realizzare il Bene assoluto o la πόλις ideale, ma il meglio, la felicità della πόλις, dato il contesto limitato in cui abita. Costui, come afferma Maurizio Migliori, vive nel mezzo e nello scarto tra dover essere ed essere: «perché

l'intento di Platone è, all'opposto, quello di aprire una prospettiva che consenta di evitare il puro cinismo conservatore o l'idealismo utopico. Proprio perché filosofo del giusto mezzo, il pensatore ateniese ha sempre due nemici, uno ''a destra'' e uno ''a sinistra''»[7].

Dal momento che anche altri pretendono di essere governanti sostenendo di «nutrire» il gregge, Platone si avvale adesso di un termine diverso per qualificare l'arte regia ossia quello di «accudire» (ἀγελαιοκομική), sì da enfatizzare l'aspetto del servizio (θεραπευτική) e della cura (ἐπιμελητική).

> *Straniero di Elea.* Innanzitutto, come stiamo dicendo, avremmo dovuto cambiarle nome collocandola dalla parte della ''cura'' piuttosto che in quella dell'allevamento'', e in secondo luogo avremmo dovuto dividerla, perché essa potrebbe avere ancora divisioni non piccole.
>
> *Socrate il Giovane.* E quali? Straniero di Elea. Una, mi pare, là dove avremmo potuto distinguere da una parte il pastore divino e dall'altra il ''curatore'' umano[8].

Il politico è dotato allora di una scienza conoscitiva accompagnata anche da una capacità direttiva e di decisione, si prende cura e si pone al servizio di una società complessa, diversificata nei suoi lavori e interessi, a volte contrastanti e generatori di conflitti sociali e politici. Infatti gli uomini, gettati nella seconda fase del cosmo, si riuniscono insieme per cooperare, si specializzano in attività ed arti utili per sé e per gli altri e generano una società complessa.

Il politico deve allora non solo accettare questo tutto articolato in parti che è la πόλις, ma costui deve accogliere l'operato di altri sapienti e competenti come mercanti, artigiani, fabbri necessario per la sopravvivenza della società e ricavare in questo contesto complesso il proprio scopo. Possedendo una scienza conoscitiva e direttiva, ma non essendo un dio, cura e presta servizio per la πόλις in co-presenza con altre tecniche che curano il composto umano, e lo fa con la persuasione e il consenso, ma non con la forza. Quest'ultima caratteristica attiene al tiranno e non al politico[9].

---

7 - M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica,* cit., p. 272.

8 - Platone, *Politico,* p. 59, 276d.

9 - La teoria di legittimazione del potere dei sapienti in Platone, in accordo e in divergenza con Socrate, si fonda sulla virtù come eccellenza, ovvero come competenza e conoscenza di uno specifico oggetto che sono le Idee. Questo sapere non è dato una volta per tutte per il sapiente, poiché lui è un *metaxy.* Al pari della filosofia egli si colloca nel mondo sensibile tra ignoranza e conoscenza e, attraverso i ragionamenti e la discussione, è chiamato a riaffermare la propria opinione vera rispetto all'opinione falsa del Sofista, del Retore, del Demagogo. Si cfr. in proposito M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Roma 2017, pp. 85 – 86. Afferma Vegetti: «Ma nessuno prima di Platone aveva formulato la tesi rivoluzionaria che soltanto il possesso del sapere - un sapere razionale, pubblicamente enunciabile e

Terminata questa prima parte del dialogo, Platone è giunto a un buon traguardo, ma intende spingersi oltre e indagare più a fondo. La via scelta da Platone per proseguire la ricerca sull'attività politica viene estrapolata da una comune attività del suo tempo che era l'arte della tessitura. L'arte del tessere può contribuire a fornire alla ricerca sulla politica una metafora pregnante e un'immagine ricca di significati (279 A – 283 A).

Produrre un vestito di lana è lo scopo di una molteplicità di tecniche che collaborano fra loro. Tra esse v'è la tecnica della tessitura. Analogamente la politica si cura e si pone al servizio della complessa e diversificata società umana utilizzando saperi e lavori diversi, indirizzandoli per il bene comune.

Nella produzione di un tessuto concorrono molteplici tecniche e occorre distinguere fra le arti, che sono cause dirette della produzione del vestito di lana, e quelle che concernono le concause, cioè si occupano della fabbricazione degli strumenti necessari alle tecniche di produzione come la creazione di spole, fusi e altri strumenti.

Platone poi distingue tra le tecniche che collaborano a produrre il tessuto di lana da quelle cosmetiche e di abbellimento come la follatura e il ricamo[10].

E infine distingue, tra le tecniche di produzione del tessuto, la cardatura e la tessitura. La prima, la cardatura, è la tecnica che separa e scioglie i nodi (διάκρισις), la seconda, la tessitura è quella che compone (σύνκρισις) due generi di filo: quello dell'ordito e quello della trama.

L'arte della tessitura consiste nell'intreccio di almeno due tipi di filo: il primo, solitamente posto in posizione verticale, si chiama ordito, è solido e meno adatto alla tensione; il secondo, chiamato trama, procede in direzione orizzontale ed è più adattabile e malleabile. Il tessitore utilizzando la spola afferra il filo e intreccia, stringe, mescola, collega e tesse la trama e l'ordito componendo il tessuto da fili diversi.

> *Straniero di Elea.* A questo punto è chiara a chiunque, credo, quella parte della tecnica del combinare che è compresa nella lavorazione della lana, attraverso il corretto intreccio di trama e ordito produce un tessuto, il complesso del

trasmissibile - può costituire la fonte di legittimazione del potere. Di questo sapere fondativo Platone offriva due versioni differenziate, anche se non alternative: nella prima, proposta nella *Repubblica*, si tratta di una "scienza" normativa, capace di orientare l'opera di riformatori-legislatori e di custodi della costituzione; nella seconda, delineata nel *Politico*, si tratta piuttosto di una "scienza regia" destinata all'esercizio diretto del governo».

10 - La follatura è l'insieme delle diverse operazioni, bagni, sfregamenti, pressioni, con cui si purificano e rassodano i panni di lana. Platone la colloca tra le tecniche dell'ornamento e dell'abbellimento del tessuto.

> tessuto lo chiamiamo vestito di lana e la tecnica ad esso preposta la chiamiamo tecnica del tessere[11].

La tessitura è il giusto intreccio del filo della trama con quello dell'ordito. Essa si avvale della presenza di altre svariate tecniche per completare il suo lavoro di intreccio: sia tecniche di produzione di strumenti (con-cause), sia tecniche di produzione come la cardatura o arti di abbellimento. In ogni fase però il tessitore controlla attentamente che l'operato delle altre tecniche sul materiale sia all'altezza.

Il politico secondo Platone è come il tessitore che si avvale di vari saperi e tecniche, ma li riunifica e li intreccia per costruire il tessuto comune della πόλις, generando felicità e concordia tra i cittadini.

I retori, gli strateghi, i giudici, i produttori di materie prime, gli educatori svolgono le loro attività cooperando nella πόλις, ma solo il detentore della scienza regia come il tessitore si pone al servizio delle parti ed intesse e utilizza le varie tecniche per generare un tessuto sociale, ovvero un'unità di genere superiore alle parti che lo compongono.

Il politico è un μεταξύ[12], nella πόλις e nella storia, un mediatore e creatore dell'unità tra le differenze. Costui intreccia fili più tesi con fili più flessibili, unisce ad attività di combinazione quelle di divisione, agisce con un occhio rivolto alla trascendenza del Bene e con un altro all'esistenza e alla pluralità nel contesto storico-umano cercando di costruire un bene comune, analogo ma imperfetto, con un intreccio che dia unità alla πόλις nelle diversità oppositive che l'attraversano.

Il detentore della scienza regale che Platone delinea si colloca, nel contesto culturale del suo tempo, in continuità con una figura non nominata ma ben presente nella storia di Atene: Solone. Il legislatore ateniese, uno dei sette grandi saggi della Grecia, fondatore della politica ateniese, era stato capace di porre fine alla guerra tra i ricchi e i poveri creando uno spazio legale di mediazione, atto a porre fine al dominio della violenza e della guerra civile.

Come nota bene Vegetti, nell'*Etica degli antichi,*

> «La medietà del politico legislatore è tema centrale in Solone: «Difendendomi da tutte le parti, mi aggirai come un lupo in mezzo a molti cani», «Io, come in mezzo a due eserciti, mi posi a fare da limite (*horos*) […]». Questa precaria neutralità si trasforma appunto in Solone nella stabile medietà del luogo politico, nel quale le parti opposte si eguagliano, reperendovi regole di mediazione e norme valide ed omogenee anche per chi è socialmente diverso. La posizione

11 - Platone, *Politico,* 77, 283.

12 - Nel dibattito contemporaneo sul μεταξύ in Platone cfr. M. Marianelli, *«Entre». La relazione oltre il dualismo metafisico,* Città Nuova e Istituto Universitario Sophia, Roma 2020. Cfr. E. Gabellieri, *Le phènomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie,* Hermann, Paris 2019.

> mediana della legge e del legislatore rispecchia certamente, in Solone, l'ideologia del sacerdozio delfico, la sua morale della medietà («nulla di troppo»). Molto più tardi, essa verrà incorporata nell'etica e nella politica aristoteliche, non senza una singolare proiezione sociologica. Il mediatore (*diallaktes*) Solone, scrive Aristotele riecheggiandone le parole, «attacca entrambe le parti nell'interesse di ambedue»; e aggiunge che Solone «per sostanze e condizione sociale era un cittadino medio *(mesos*)»[13].

È forse questo un possibile motivo della collocazione temporale del dialogo, la cui ambientazione precede il processo a Socrate, un processo sorto nel clima di scontro tra gruppi e parti differenti nella *polis* che aveva generato la crisi di Atene e portato alla morte del maestro. Platone vede in Solone il saggio/sapiente, ovvero un modello storico che era stato capace di fondare e istituire la sfera politica. Infatti era stato proprio Solone a porre ad Atene un buon ordine e uno spazio medio e universale della politica come bene generale rispetto alle parti. Inoltre è affascinante svelare la presenza sotterranea di un filo rosso che lega Solone, Platone e Aristotele proprio sul concetto di medio e mediazione.

Questo piccolo inciso è collegato alla parte finale del *Politico*. Infatti Platone descrive la realtà storica politica non come una realtà ontologicamente pura, come è quella dell'Iperuranio, ma come un misto, una mescolanza tra ideale e reale, esistenza ed essenza. Solo nel mondo ideale le Idee e le loro divisioni dialettiche possono sussistere in relazione fra loro senza legami oppositivi ''pericolosi''. Al contrario, quando esse partecipano del mondo sociale e umano possono generare conflitti. Il mondo delle anime incarnate, misto di materia e di idee, necessita di uno spazio di mediazione e di composizione, di una ricostruzione dell'unità e per giungere ad una forma bella e armoniosa nel tempo del divenire.

Platone nella *Repubblica* aveva affermato che la politica non era solo rivolta alla costruzione di un giusto ordine ''esterno'' nella πόλις, ma tale risultato era anche legato alla costituzione di un buon ordine psicologico interno, analogo all'anima dei cittadini. Come nota bene Vegetti:

> Si tratterà qui di articolare un progetto che consenta di ricomporre un'ordinata unità della polis e dell'anima, e di ripristinare l'armonia dell'una con l'altra, in un parallelismo che è anche un gioco di specchi: l'anima ne risulterà intrisecamente politicizzata, e viceversa la πόλις ne verrà altrettanto intrinsecamente psicologizzata[14].

---

13 - M. Vegetti, *Etica degli antichi,* Editori Laterza, Roma - Bari 2005, pp. 41-42. Vegetti estrapola la prima citazione da *Athenaion Politeia* 5 di Aristotele, la seconda citazione dalla *Politica* di Aristotele IV 11, 1296a19.

14 - M. Vegetti, *Etica degli antichi,* cit., p. 116.

Inoltre la πόλις e l'Anima sono poste in relazione all'interno del modello ontologico composto dai due piani, ideale e sensibile, e dalle figure di mediazione e di scambio. Nel *Politico* questa relazione tra anima e πόλις è mantenuta,

> *Straniero di Elea.* E pressoché nella maggior parte dei casi noi troviamo che queste qualità, come pure la natura temperante e quella coraggiosa che sortisce l'opposto – al pari di idee cui è toccato di militare in fazioni avverse – non si mescolano tra loro nelle attività che concernono quei tipi di cose e, se li osserviamo da vicino, vedremo che pure coloro che le posseggono nelle loro anime sono in contrasto fra loro.
>
> *Socrate il G.* A che proposito?
>
> *Straniero di Elea.* Proprio in tutte quelle cose che abbiamo detto poco fa, e così verosimilmente in molte altre. Credo infatti che a motivo della loro parentela con l'una o l'altra qualità, lodando alcune cose perché sono loro affini e biasimando quelle degli avversari perché sono loro estranee, entrano in grave inimicizia reciproca e su parecchi punti.
>
> *Socrate il Giovane.* È probabile.
>
> *Straniero di Elea.* Orbene il contrasto tra queste due forme, quello cui si è accennato per lo meno, è come un gioco. Ma quando tocca le cose della massima importanza viene a essere una malattia, la più detestabile di tutte per le città[15].

Le idee-virtù non sono solo idee o aspetti di un'unica virtù che convivono pacificamente, come pensava Socrate. Il Coraggio o la Temperanza possono incarnarsi nella πόλις in alcuni caratteri umani o gruppi sociali e possono determinare, nella loro assolutezza polare, conflitto ed inimicizia. Così il prevalere di una virtù sull'altra, ad es. il coraggio sulla moderazione, può generare una situazione critica. Questo accade quando le classi dirigenti o gruppi di individui propendono per una politica estera o interna eccessivamente aggressiva e temeraria in modo da causare conflitti e guerre, interne ed esterne, non necessarie. Al contrario, se nei gruppi o negli individui della πόλις prevale, in modo unilaterale, la virtù della temperanza, dedita alla pace e al commercio, la πόλις non avrà alcun timore per i nemici e sarà presto conquistata.

Come il tessitore lega l'ordito, filo più solido ma meno elastico, con la trama, filo dotato di più elasticità, analogamente il politico intreccia e tesse il tessuto sociale unendo i cittadini di animo guerriero e energico con quelli pacifici e dediti al commercio. Egli intreccia e tiene insieme le differenze riunificandole in un'unità superiore, in uno spazio di relazione capace di mediare e legare tra di loro gli opposti polari, qualitativi e quantitativi. Mediante un'attenta opera legislativa egli

15 - Platone, *Politico,* 149, 307d – 307e.

orienta l'educazione dei suoi concittadini verso l'alto e verso il basso, sceglie e mescola nei ruoli di comando uomini dotati di coraggio e di temperanza, intesse e costruisce il tessuto che tiene insieme le parti nelle loro reciproche opposizioni polari.

> *Straniero di Elea.* Quanto a tutti quelli che restano, le cui nature, se sottoposte all'educazione, sono in grado di essere elevate a ciò che è nobile e sono in grado di accogliere una reciproca mescolanza accompagnata da tecnica, la scienza regale – ritenendo che il solido carattere di quelle nature che convergono piuttosto verso il coraggio sia costituito come l'ordito, mentre quelle che convergono verso la regolatezza facciano uso, per restare nel paragone, del gonfio e morbido filo della trama, nature che vanno in direzione di cose reciprocamente opposte – tenta di legarle insieme e di intrecciarle in un modo di questo tipo.
>
> *Socrate il G.* Di che tipo?
>
> *Straniero di Elea.* Innanzitutto componendo in armonia mediante un legame divino, come vuole l'affinità, quella parte della loro anima che è eterna; e dopo la parte divina la loro parte generata mortale con legami umani[16].

Lo scopo del politico raffigurato da Platone è moderare il conflitto e il caos causato dal prevalere assoluto di una polarità nella πόλις; costui infatti, mescolando le virtù e i caratteri opposti, come il coraggio e la temperanza, tesse un intreccio pregiato e opportuno. Il suo fine è ottenere una mediata unità in una ordinata pluralità, un bene generale superiore ma che tiene insieme le parti e le differenze.

Per ottemperare a questo compito il politico non solo rivolge il proprio sguardo al Bene e al modello ma esso agisce con una saggezza pratica, legata allo spazio e al tempo, capace di dosare la giusta misura di gradazione, di un polo rispetto ad un altro, onde arrivare alla forma possibile di unità a partire dalle condizioni date. La mediazione del politico è concreta, suggerita dal contesto temporale, aperta al subentrare di nuovi elementi che richiedono di essere legati e integrati.

Non è un caso se Platone, giunto a questo livello della trattazione, introduce l'intermezzo sulla Giusta Misura (283 B – 287 B) che si collega alla parte conclusiva del dialogo, quella sulla natura del vero politico che, in parte, abbiamo ricordato (306 A – 311 C).

Riassumiamo: il politico è dotato di una scienza conoscitiva rivolta ai modelli ideali ma anche direttiva, poiché prevede un momento operativo e di azione. Il politico tesse in una tensione dialettica la sfera ideale con la sfera dell'agire nella storia. Il re ha la scienza degli universali ma è anche colui che deve prendere decisioni misurate per cogliere e afferrare il loro καιρός nella vita della πόλις. Consa-

16 - *Ivi*, 153, 309b.

pevole che fino a quando le idee si limitano ad essere indagate nella sola dimensione conoscitiva e teoretica esse non rappresentano un problema, ma quando si applicano alla scena politica esse instaurano una serie di relazioni non necessariamente pacifiche. Il politico è chiamato allora ad instaurare nel mondo storico unità e mediazione in grado di legare le idee e i particolari.

L'intermezzo sulla Giusta Misura intende chiarire proprio il criterio operativo del politico. Come afferma Vegetti:

> Essa consiste per l'essenziale nell'attitudine a trovare quella «giusta misura» che consente nel fare nel momento opportuno (*kairòs*) quel che si deve in modo appropriato (*to prepon, to deon*) (284 E). […] Questa tecnica dovrebbe colmare il divario fra la "scienza regia" che legittima il potere e che come ogni scienza (platonica) constata di verità universali e invarianti, e l'effettivo esercizio di governo che si deve misurare con l'indefinita variabilità e instabilità delle circostanze, appunto la dimensione del *kairòs*[17].

Allo scopo è fondamentale la *metretica* ovvero la scienza della misura tra l'eccesso e il difetto[18].

La metretica qualifica il giudizio, teorico e pratico, della scienza politica il quale stabilisce quel che bisogna fare nel tempo opportuno valutando la giusta scelta da compiere tra opposti polari. Platone parla di due metretiche.

> *Straniero di Elea*. Dobbiamo quindi ammettere che duplice è il modo in cui il grande e il piccolo sono e sono giudicati, e non bisogna porli soltanto l'uno rispetto all'altro come abbiamo detto poco fa, bensì bisogna piuttosto dire come abbiamo appena detto che una cosa è l'essere l'uno in rapporto all'altro, altra cosa invece è l'essere in rapporto alla giusta misura. Vogliamo capire perché?
>
> *Socrate il giovane*. Eccome!
>
> *Straniero di Elea*. Se si ammette che il maggior non sussista in rapporto con nient'altro se non col minore, non potrà mai essere in rapporto con la giusta misura. Non è così?
>
> *Socrate il G*. Sì, è così.
>
> *Straniero*. Ma con questo argomento non distruggeremo le tecniche stesse e tutte le opere e quindi non faremo sparire anche la tecnica politica di cui siamo ora alla ricerca e la tecnica della tessitura di cui abbiamo parlato? In re-

---

17 - M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I greci e il potere*, cit., p. 95.

18 - Sul rapporto tra la concezione platonica della metretica e la riflessione di Aristotele sul giusto mezzo contenuta nell'*Etica Nicomachea* si cfr. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Heidelberg 1966, tr.it., *Aristotele,* a cura di P. L. Donini, Mursia, Milano 1976; C. Natali, *Il Politico di Platone e la natura del sapere pratico in Aristotele,* «Elenchos», 2, 1981, pp. 134-142.

> altà tutte le tecniche di questo tipo, tengono d'occhio quel che è in più o in meno della giusta misura non come qualcosa che non è, ma come qualcosa che è pericolo per le loro attività e, salvaguardando appunto in questo modo la misura, portano a termine opere che sono tutte buone e belle[19].

La prima metretica è capace di delineare le relazioni tra gli opposti polari in vari ambiti come possono essere il grande/piccolo, caldo/freddo, temperanza/coraggio; l'altra permette invece di misurare le relazioni oppositive non in base al loro rapporto ma ad un intero, a un tutto. Le opposizioni polari misurate con la prima metretica non forniscono il perché e il come esse si intreccino le une con le altre in un ulteriore unità. Come afferma Milena Bontempi: «Con la prima metretica, gli aspetti di tempo, di luogo, il come, il quanto, il grado ect. Sono assunti ognuno in sé, isolato dagli altri, come dimensioni reciprocamente incommensurabili; col riferimento al *metrion*, di contro, il singolo fattore spazio-temporale è colto in rapporto ad un'unica complessità»[20].

La giusta misura ha un carattere prismatico e risponde all'istanza di far emergere quanto accomuna o rende possibile una *koinonia*: «non bisogna forse costringere il più e meno a rendersi misurabili non solo nel rapporto reciproco, ma anche nel rapporto col generarsi della giusta misura?»[21].

Una cosa è individuare molteplici particolari differenti e relazioni oppositive, un'altra è compiere un salto di qualità per cui le opposizioni polari sono misurate non più solo fra di loro ma anche rispetto a una dimensione di intreccio capace di generare una Forma e un tessuto bello e buono, una πόλις unita nelle diversità.

Le idee, le virtù opposte, come le varie tecniche e arti nella πόλις, vengono poste in relazione con un livello superiore di unità che le ricomprende al suo interno. Il politico, guardando ai modelli ideali, diviene il costruttore del bene comune della πόλις, colui che mescola i diversi elementi portandoli sapientemente a sintesi. Egli non sa, a priori, se l'effetto delle sue azioni andrà a buon fine. La tecnica politica non è una tecnica meccanica, fondata su un procedimento ripetibile, ma è una arte artigianale che detiene una razionalità aperta all'imprevedibile; essa ignora a priori gli effetti dei processi innescati ed è fondata da decisioni prese nei momenti opportuni. Realizzare una forma bella e buona come l'unità e la felicità dei cittadini nella πόλις significa saper attuare il modello ideale nel mondo, rende-

---

19 - Platone, *Politico*, 81, 284a.

20 - M. Bontempi, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone,* Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 140. Cfr. M. Bontempi, *L'agire umano e le arti della misurazione in Platone*, Editoriale scientifica, Napoli 2004.

21 - Platone, *Politico,* 81, 284c.

re visibile l'invisibile. La giusta misura è quella che si stabilisce tra la sfera del molteplice e il regno delle idee e del Bene.

Il politico assembla, collega, intreccia in modo circostanziato elementi diversi e opposti per generare una forma bella la quale, nel mondo del divenire, non può mai essere definitiva. Infatti il μεταξύ realizzato dal politico rappresenta uno spazio mutevole, continuamente minacciato dalla dialettica variabile degli opposti che minaccia di lacerare l'unità dell'intero. Per questo l'ideale sarebbe, per il politico, quello di star: «seduto accanto a ciascuno ogni momento della sua vita, prescrivergli il conveniente con esattezza»[22]. Nella realtà non esiste una regola fissa capace di riunire e tessere in uno spazio unitario le istanze molteplici ed opposte.

> In effetti, anche nel Politico, gli estremi non si eliminano, ma piuttosto si accasano (284e) rivolti al termine medio (elemento determinante, poi, nella gestione politica). Una realtà composita è dunque l'oggetto delle arti e della politica. […] La giusta misura è allora quella misura particolare di un singolo aspetto di un complesso, tale per cui quello venga a trovarsi strutturato in accordo alla tenuta unitaria di quest'ultimo, armonizzato al meglio con gli altri sì da star dentro – contribuire a sufficienza senza sforare nell'eccesso – ad un ordinamento nella sua interezza compiuto e bello, ad una corretta *koinomia*[23].

Le decisioni misurate del politico sono finalizzate alla generazione di una grandezza determinata e concretissima, che va ogni volta individuata e afferrata. La misura attuata dal re è un essere di un certo tipo, un *tra,* un tessuto e intreccio costituiti da realtà particolari e in movimento. Questa unità tra le differenze è un *con-stare* che va alimentato, sorretto e rifondato ad ogni crisi politica scatenata dal conflitto dei poli nell'emergere di nuove condizioni. Le giuste misure del politico legano l'uno ai molti e i molti all'uno, sono il segno di una realtà ideale che le possiede in maniera eminente e trascendente: il Bene modello di ogni misura. La misura, il tra, il μεταξύ istituito e generato dal politico è medio e legame, grandezza che misura e mette insieme le altre grandezze, ciò che fa stare gli estremi nel medio. Suo compito è decidere le giuste misure tenendo a freno le possibili guerre intestine ricreando, di volta in volta, l'unità della πόλις. Costui è creatore di una musica che genera accordi[24] e stabilisce il ritmo nelle differenze e nelle tensioni poiché: «La filosofia è la musica più grande»[25].

---

22 - Platone, 111, 295b.

23 - M. Bontempi, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, cit., p. 146.

24 - E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone,* Vita e Pensiero, Milano 2002.

25 - Platone, *Fedone*, 73, 61 A, in Platone, *Tutti gli scritti,* a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991.

Straniero di Elea. Allora dobbiamo dire che questo costituisce il compimento del tessuto che è opera dell'attività propria del politico: il fatto che il carattere degli uomini coraggiosi risulti intrecciato con corretto intreccio insieme con quello degli uomini temperanti, quando cioè la tecnica regale, dopo averli condotti a condividere il loro tipo di vita attraverso concordia e amicizia, dopo aver compiuto il più magnifico e il migliore dei tessuti e avervi avvolto tutti gli altri – schiavi e liberi – che vivono nella città, li tenga tutti quanti insieme con questo intreccio e, senza tralasciare assolutamente nulla di quanto rende felice una città, nella misura in cui lo può essere, eserciti il potere e sovraintenda.

Socrate il Giovane. Ottimo è il modo in cui, o straniero, ci hai ricostruito a sua volta l'uomo regale, ossia il politico [26].

La scienza regale dell'uomo regale governa la πόλις e si pone al suo servizio. Essa tesse reti e intrecci tra parti diverse, generando una forma bella e buona di concordia e di amicizia tra i suoi cittadini.

ALESSANDRO BORGHESI
Dottorando in Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia e l'Università di Perugia
borghesirufo@gmail.com

26 - Platone, *Politico*, 159, 311c.

El camino místico en Juan de la Cruz: del conocimiento racional al conocimiento "cara a cara"

di Gustavo Socías Visconti

The phenomenological analysis of the mystical experience witnessed by John of the Cross in his Spiritual Canticle *shows two concrete forms of knowledge, expressed as "drawing of faith" and "drawing of love". Klaus Hemmerle, for his part, proposes a* fassendes Denken *and a* lassendes Denken *based on two ways of understanding the cognitive process. Both thinkers identify the relationship between these forms of knowledge and how the mystical experience allows access to knowledge that pure reason alone is not capable of achieving.*

Keywords: Mystical Way - John of the Cross - Poetry - Knowledge

0- Introducción

Si por experiencia mística[1] entendemos aquella forma de conocimiento inmediata, íntima y existencial de Dios, nos proponemos aquí, a través de una breve fenomenología hermenéutica[2] de los aspectos fundamentales de la experiencia mística que Juan de la Cruz nos presenta en su *Cántico Espiritual*, describir y tematizar la inescindible relación que existe entre dos particulares formas de conocimiento que se presentan en el camino recorrido por el santo carmelita bajo impulso del deseo de penetrar con todo su entendimiento y su ser el misterio de Dios.

Encontramos así, por un lado, una forma de conocimiento conceptual o intelectual que, en el *Cántico*, como veremos más adelante, viene identificada con las ideas de "dibujo de fe" y de "proposiciones y artículos de semblantes plateados", que se refieren a la doctrina de la fe; y por el otro, una forma de conocimiento experiencial o existencial, descripta como "dibujo de amor" o como "el oro" de las verdades y sustancias que son contenidas en las proposiciones doctrinales de la fe[3].

Con esto no queremos decir que Juan de la Cruz haya pretendido elaborar una específica teoría del conocimiento ni mucho menos. Nuestro objetivo consistirá en evidenciar como, en la obra que tratamos, el autor recurre a dos modos diversos de ejercicio del entendimiento y como éstos se reclaman y se refieren recíprocamente el uno al otro. A partir de allí, intentaremos describir con mayor precisión el tipo de inteligencia que viene puesta en acto cuando el pensamiento se dirige intencionalmente a una verdad que no es simplemente un objeto, sino que es ante todo un

---

1 - Cfr. P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004, véase en particular el cap. 3; J. Sesé, *La "cuestión mística". Estudio histórico-teológico de una controversia*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

2 - Uso el término fenomenología hermenéutica, en primer lugar, en el sentido amplio de la descripción de los elementos constitutivos de la vivencia mística de Juan de la Cruz, para, en segundo lugar, realizar una interpretación de los mismos.

3 - Sobre el tema especifico de la fe en Juan de la Cruz, cfr. Karol Wojtyla, *La fe según San Juan de la Cruz,* BAC, Madrid 1997; H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica,* vol. III, Ediciones Encuentro, Madrid 1986; J. D. Gaitán, *Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en san Juan de la Cruz* en F. Ruiz, *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz,* Editorial de Espiritualidad, Madrid 1999, pp. 251-269; J. D. Gaitán, *Interiore ed esteriore in Giovanni della Croce* en A. Clemenzia – V. Di Pilato – J. Tremblay (eds.), *Castello Interiore e Castello Esteriore. Per una grammatica della esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2015, pp. 59-88; A. Álvarez-Suarez, *Fe teologal*, en E. Pacho (Dir.), *Diccionario de san Juan de la Cruz,* Monte Carmelo, Burgos 2000; S. Castro, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1986, pp. 57-65.

sujeto. Y no un sujeto cualquiera, sino Dios mismo, el Dios revelado en Jesucristo como amor, que como tal ama y es amado porque es Trinidad.

Estas dos formas de conocimiento – intelectual y experiencial – no deben ser consideradas como contrapuestas entre sí ni deben ser jerarquizadas en modo verticalista. En este sentido, intentaremos mostrar el modo dinámico relacional que adquiere cada una de ellas cuando viene considerada como intrínsecamente vinculada a la otra, dado que cada una está ya, de algún modo, presente en la otra.

En definitiva, si consideramos la modalidad intelectual de conocimiento como un ejercicio puramente racional o discursivo del pensamiento, se debe afirmar que el pensamiento es tal solo en cuanto piensa y da razón del ser de las cosas a partir de y en conformidad con sus propias leyes – las leyes de la lógica. La razón, entonces, por definición, no puede jamás quedar satisfecha con una respuesta que no sea cabal y definitiva: está llamada a responder responsablemente a y de su esencia, pensando y en consecuencia todo cuestionando. Sin embargo, como hemos anticipado, existe otra modalidad de ejercicio del pensamiento, que no se limita a forma puramente conceptual o intelectual, donde el pensamiento hace experiencia de lo otro de sí que, en cuanto lo excede, no puede reducir a sí y a sus propias leyes. Veremos, entonces, a través de la descripción que Juan de la Cruz nos propone, el modo en el cual el pensamiento hace experiencia de aquello que lo excede y justamente a partir de la experiencia de su excedencia, puede de todos modos pensar su objeto – en cuanto excedente –, siendo así fiel a su esencia cuestionadora.

En consecuencia, nos moveremos en el ámbito de la fenomenología de la experiencia religiosa en general y en particular aquella de la revelación cristiana. Junto a Juan de la Cruz, tomaremos en consideración el pensamiento de K. Hemmerle en cuanto, al igual que el santo carmelita, nos presenta las diversas formas que adquiere la inteligencia frente al estudio del fenómeno de lo sagrado o divino. En este sentido nos confrontaremos particularmente con su texto *Lo sagrado y la divino.*

1- ¿Cuál relación entre el conocimiento conceptual y el conocimiento existencial?

Desde los primeros versos del *Cántico Espiritual,* Juan de la Cruz nos presenta una relación amorosa entre un sujeto, al cual denomina "alma", y el Amado (el Verbo-Cristo), quien es objeto-sujeto, que el alma desea conocer para poder unirse a Él a través de un vínculo de amor.

Antes que nada, es necesario asumir un presupuesto fundamental de la experiencia del santo carmelita que en definitiva no es sólo suyo, sino que determina el

ser de toda alma creyente en Cristo: el deseo de conocer/mirar[4] el rostro del Dios revelado por y en Jesús de Nazaret como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En efecto, la canción primera describe así esta tensión:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.[5]

El tipo de conocimiento de Dios que se desea alcanzar según el modo en el cual el santo lo presenta no es, sin embargo, un conocimiento puramente representativo o intelectual, tal como lo entiende aquel modelo que ahonda sus raíces en los albores de la modernidad, que se consolida con el Iluminismo, y que ha encontrado acogida y definitiva consolidación con el asentarse del moderno y omnipenetrante paradigma técnico-científico[6] en todos los ámbitos del saber. Ello por cuanto este paradigma gnoseológico considera al sujeto como punto de partida y como fin del proceso de conocimiento, siendo el intelecto humano la forma y la medida de todas las cosas, que caen bajo su poder aferrante y son mensuradas según las categorías

4 - Para un análisis de la idea del mirar el rostro de Dios por parte del alma en Juan de la Cruz, cfr. Colin P. Thompson, *Ya bien puedes mirarme, después que me miraste: La mirada del amado en el "Cantico Espiritual" de san Juan de la Cruz,* en *Actas del II Congreso Internacional de Mística, en los 500 años de santa Teresa de Jesús,* PUCPR, Puerto Rico 2016.

5 - Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual* (1) en *Obras completas*, preparada por Eulogio Pacho, Monte Carmelo, Burgos 2010, pp. 686-940. De ahora en más nos referiremos a esta obra como *Cántico*, indicando entre paréntesis la estrofa, seguida del número de la declaración.

6 - Este paradigma es, por un lado, expresión de una "racionalidad instrumental" y de un "pensamiento calculador" denunciados en el análisis critico de la Escuela de Frankfurt, así como también por M. Heidegger (cfr. T. Adorno – M. Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, J. J. Sánchez [trad.], Trotta, Madrid 1994; M. Heidegger, *Serenidad*, Y. Zimmermann [trad.], Ediciones del Serbal, Barcelona 1989). Por el otro, este expresa la inversión de la relación el hombre y la técnica por la cual, si en la edad pre-tecnológica el hombre esta previsto como sujeto y la técnica como instrumento, en la edad de la técnica el hombre no es mas un sujeto sino un producto de la alienación tecnológica, que se pone a sí misma como sujeto y al hombre como su predicado. Sobre esta cuestión, cfr. U. Galimberti, *Psiche y Techne. El hombre de la edad de la técnica.* Revista Artefacto. *Pensamientos sobre la técnica,* N° 4, Buenos Aires, edición independiente, 2001; A. Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1987. Una exposición sintética impregnada de actualidad se encuentra en el volumen *Manifiesto* de P. Coda donde se polemiza contra el modelo tecnocrático global que gobierna la actual sociedad mundial, en cuanto está basado en una revolución tecnológica de tipo digital, biogenética y robótica, que en su proceder se muestra como carente de alma y orientación ética, y que deja así de lado la integridad de la persona humana para concentrarse no en el bien común sino en el bien propio. Cfr. P. Coda, (con M.B. Curi – M. Doná – G. Maspero) *Manifesto. Per una riforma del pensare,* Città Nuova, Roma 2021.

propias de la racionalidad humana. De este modo, ambos polos de la relación de conocimiento – sujeto y objeto – vienen reconducidos y reducidos al primero de ellos, dándose un primado del sujeto.

¿Cuál es entonces el modelo de relación entre el sujeto cognoscente y el objeto-sujeto a conocer que nos viene ofrecido en la experiencia mística sanjuanista que testimonia el *Cántico*? La intensidad propia de su poesía nos presenta verbos que describen una experiencia cognitiva en la cual el sujeto está compenetrado enteramente, no solo con su inteligencia, sino también con su sentimiento y su voluntad: en la primera estrofa del *Cántico* apenas citada encontramos verbos cuales esconder, dejar, gemir, herir, huir, clamar[7]. Este otro modo de entender la relación cognitiva es, por así decirlo, de carácter sapiencial: se trata de un tipo de conocimiento que inviste todos los ámbitos de la existencia del hombre sin reducir la experiencia del conocer a la aprehensión de conceptos, sino que tiende a la plena unión intelectual, sensible y volitiva con el objeto conocido. La tradición bíblica la expresa con el verbo *jadá*[8], es decir, aquella forma de conocimiento interpersonal íntima, profunda y concreta que se realiza, por ejemplo, en la relación conyugal. Por lo tanto, en este caso el objeto conocido no implica una pura representación intelectual del mismo, sino que se "toca", se "gusta"[9], es decir, se experimenta, conservándose al mismo tiempo como algo real y distinto del sujeto.

Ahora bien, si asumimos como válido que el pensamiento – es decir el sujeto en cuanto uno de los polos de la relación de conocimiento – es el inicio absoluto de dicha relación, caemos en una aporía en la cual todo es pensamiento y nada existe fuera de él, porque es el pensamiento que se pone a sí mismo y se autojustifica, siendo así él mismo su propio fundamento. Juan de la Cruz, aún sin tematizar formalmente el punto de partida de la relación cognitiva, en el describirla poéticamente porque lo ha experimentado, parece identificar dicho inicio con un deseo profundo del alma, que es el *eros* propio de la búsqueda del conocimiento[10]. Sin embargo, este deseo de ir tras el Amado, no puede ser entendido como un

7 - En el uso de estos verbos – que en cierto modo intentan expresar poéticamente aquello que Pascal llama "movimientos del amor" – se trasluce una constante alusión al *Cantar de los Cantares* bíblico. Sobre esto, cfr. F. Contreras, *El espíritu, fuente viva del amor,* BAC, Madrid 1998.

8 - Cfr. la voz "jada" en E. Jenni – C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, 2 vv., J. A. Mugica (trad), Ediciones Cristiandad, Madrid 1978.

9 - En el prólogo al *Cántico*, dirigido a Madre Anna de Jesús, se lee: «aunque a Vuestra Reverencia le falle el ejercicio de la teología escolástica, con que se entienden las verdades divinas, no le falla el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, más juntamente se gustan» (Juan de la Cruz, *Obras completas,* cit., p. 695).

10 - Esta dimensión erótica del conocimiento es la que Platón describe en los diálogos *El banquete* y *Fedro.*

punto de partida absoluto, ya que – como dice San Agustín sobre la estela de Platón, conocimiento es *anamnesis*, un recordar y un revivir lo ya conocido – no se puede desear conocer aquello que no se ha visto o de algún modo ya conocido con anterioridad. Y si aquello que de algún modo se ha conocido antes, debe ser aun plenamente y acabadamente conocido, el deseo de unirse a la cosa amada no puede que nacer de un inicio que está fuera de sí, fuera del sujeto que desea.

He aquí entonces la novedad que sólo la experiencia de conocimiento místico puede hacer emerger: Juan de la Cruz, inspirándose en San Pablo, nos dice – cantando – que el deseo de conocer nace del hecho que descubro que alguien antes ya me ha conocido y me conoce[11], más propiamente me ha amado y me ama. El pensamiento como eros cognitivo no parte por lo tanto de sí, sino de la alteridad, de lo otro, dándose así una inversión en el punto de partida. Esto porque la iniciativa no pertenece al sujeto sino a quien es el/lo otro del sujeto, que para el santo carmelita es el Amado del *Cántico*. Y es por ello, también, que el conocimiento intelectual, movido por un movimiento de amor, "inicia" su camino hacia el conocimiento de su objeto-sujeto intencional como respuesta a dicho movimiento de amor. Así, las respuestas que el intelecto quiere dar son respuestas a problemas que no es él a poner, sino que emergen espontánea y gratuitamente en la forma de solicitaciones amorosas.

2- Movimientos del pensar

El impulso amoroso del Amado[12] – en cuanto otro del pensamiento – como decíamos con anterioridad, es el punto inicial del camino gnoseológico que lleva al alma a salir de sí. Ahora bien, ¿qué acontece con el alma en la medida en que progresivamente se encamina hacia su Amado? Para intentar responder a esta cuestión es menester, en un primer momento, afrontar la problemática desde la perspectiva del alma, es decir desde el sujeto cognoscente, para luego sí hacer una evaluación de la entera relación de conocimiento.

En este avanzar del alma por la vía que lo lleva hacia el Amado, Juan de la Cruz deja entrever el emerger de un doble movimiento que caracteriza esta experiencia. Por un lado, un movimiento que podríamos definir "ascendente", el cual coincide con la dimensión propiamente erótica de la búsqueda del Amado y que, como hemos visto con anterioridad, abarca el entero plano de la existencia del sujeto: la

---

11 - Juan de la Cruz tiene presente en varias partes de su obra el pasaje de la *1 Cor* 13,12, donde Pablo escribe: «y ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara; ahora conozco en parte; mas entonces conoceré como soy conocido». Cfr., por ejemplo, *Cántico* (37,3; 38,2).

12 - «Como un ciervo huiste / habiéndome herido» (*Cántico*, [1]).

dimensión intelectual, la dimensión volitiva y aquella sentimental. Por el otro, paralelamente, se verifica un movimiento de "vaciamiento", en el cual el pensamiento, a medida que más se acerca a su objeto intencional – el Esposo o Verbo Divino –, más descubre su límite, es decir el límite de su pensar conforme a sus propias leyes. Podríamos entonces establecer una relación inversa proporcional entre este "ascender" y el vaciamiento de sí del alma, es decir mientras más se acerca uno al Amado, más vacío de sí estará.

Ahora bien, ¿cómo se articula y se sincroniza este doble movimiento? ¿Se trata de dos movimientos separados o de un único movimiento que el santo nos describe a través de un doble aspecto? Evidentemente la respuesta no es sencilla. Si consideramos este doble movimiento como dos movimientos autónomos, el riesgo que se presenta es el de no tratar su interrelación. Una manera a todas luces errada de afrontar la cuestión sería la de considerar el movimiento de ascensión como exclusivamente dependiente de la fuerza de atracción erótica – ciertamente fruto de la herida inicial de amor – que el Amado ejerce sobre el alma, y el movimiento de vaciamiento como dependiente solamente de la fuerza de voluntad del sujeto de dejar afuera de su deseo todo aquello que no sea el Amado. Creemos, por lo tanto, que el modo más fructuoso de afrontar el tema es considerar la dinámica cognoscitiva como un único movimiento que se despliega en dos momentos correlativos: la ascensión y el vaciamiento.

Veamos entonces como describe Juan de la Cruz el modo en el cual el alma vive este doble movimiento y los efectos que el mismo provoca en el sujeto.

El momento inaugural del *Cántico* nos presenta ya el doble aspecto de un único movimiento amoroso: a la solicitud del Amado corresponde una espontánea salida del alma de sí hacia el Amado: «salí tras ti clamando, y eras ido». Este salir de sí indica, por un lado, el movimiento mismo del vaciamiento, que es vaciamiento de sí, y por otro el comienzo de una búsqueda, de un camino que llevará al alma a, paso a paso, acercarse a su Amado. En términos de relación de conocimiento, ello quiere decir que el pensamiento que quiere conocer en el modo del amor – pues de lo que se trata aquí es de una relación amorosa entre amante que quiere conocer a su Amado – debe abandonar sus pretensiones de saber todo a partir de sí y según sus propias leyes o categorías, y, aun así, continuando a ser fiel a su esencia pensante.

Esta aparente contradicción encuentra sentido solo en un pensamiento amante, puesto que, es característico del amor cristiano la radicalidad de la donación de sí al otro: de algún modo, cuando se ama así tanto a alguien, la persona amada se transforma en el baricentro del amante, gracias al cual su pensamiento y su voluntad están completamente dirigido/expuesto hacia el Amado. En efecto, el máximo del conocimiento coincide con el máximo de la ignorancia, si consideramos el co-

nocimiento como posesión de proposiciones conceptuales y de verdades. Este modo de entender la relación de conocimiento nos dice que se conoce verdaderamente aquello que se ama, y se ama solo aquello que no se posee.

Quien ha individuado el nudo central de esta aparente aporía ha sido K. Hemmerle, quien, en el ámbito de la filosofía de la religión, indaga fenomenológicamente la relación que se instaura entre el pensamiento humano cuando está intencionado hacia lo Sagrado, que es el objeto propio de la fenomenología de la religión. Así, en su ensayo *Lo sagrado y el pensamiento*[13], el filósofo y teólogo alemán nos presenta diversos modos del pensamiento, en especial uno aferrante (un *fassendes Denken*) y otro que deja ser (un *lassendes Denken*). La primera intencionalidad tiene que ver con el pensamiento estático y rígido, que parte de sí mismo. W. Hagemann, a partir de una lectura de Hemmerle, explica en qué consiste este modo de pensamiento: «el hombre toma el dominio sobre las cosas que piensa, poseyéndolas; considera la palabra "concepto", (del latín *con-ci-pere*), tomar en mano, y cuando lo logra lo moldea a sus propias categorías. Con la expresión "pensamiento aferrante" se refiere al pensamiento que toma posesión del propio objeto y quiere doblegarlo a sí mismo»[14]. En referencia a esta modalidad del pensamiento dice Hemmerle: «Esto es lo seguro del pensamiento: lo que el pensamiento piensa es su pensamiento (mismo), pero está pensado como algo que es, en la medida en que está pensado retiene (conserva) para sí mismo y de manera inmediata ser precisamente lo que piensa. […] Esto es el profundo señorío de un pensamiento aferrante: ahora yo tengo, he poseído lo que está delante de mí y por lo tanto está bajo mi poder aferrante»[15]. Entonces podemos decir que la intencionalidad del pensamiento aferrante es dominar todo lo que esté bajo su control y poder. Un pensamiento que siendo fiel a sí mismo todo lo pregunta y todo lo cuestiona, o mejor aún, vive de la pregunta, en la cual se contrae sobre sí mismo.

Existe por otra parte un segundo tipo de intencionalidad, la misma se da con el pensamiento que deja ser, un *lassendes Denken.* Es cierto que el aferrar no viene sustituido totalmente por el dejar ser, ya que sin el primer movimiento aferrante del pensamiento que busca poseer, lo que fue admitido y permitido en el pensa-

---

13 - K. Hemmerle, *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro* en V. Gaudiano (ed.) *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia,* Città Nuova, Roma 2018, pp. 62-117.

14 - W. Hagemann, *Pensare il sacro* en *Sulla soglia tra filosofia e teologia. In dialogo con Klaus Hemmerle*, V. Gaudiano – A. Clemenzia (eds.), Città Nuova, Roma 2019, p. 19, trad. nuestra. Sobre el pensamiento de Hemmerle, Hagemann ha escrito varios textos: W. Hagemann, *Klaus Hemmerle. Innamorato della parola di Dio*, Città Nuova, Roma 2013; Id., *Klaus Hemmerle. Un vescovo secondo il cuore di Dio*, Città Nuova, Roma 2001.

15 - K. Hemmerle, *Il sacro e il pensiero*, cit., pp. 71-73, trad. nuestra.

miento se desvanecería. El pensamiento será capaz de su universalidad sólo si deja de aferrar para darle prioridad al dejar ser, el pensamiento que deja ser también comprende al que aferra. Dice Hemmerle: «El pensamiento que pregunta dando la palabra a su pregunta, o como una solicitud, es capaz de superar el pensamiento aferrante por aquel que deja ser».[16] Y continúa: «no importa, en efecto, si el pensamiento quiere aferrar o dejar ser, igualmente está preguntando y, *por el hecho que* pregunte, está abierto a ambas posibilidades […] Quiere poseer a partir de su dejar ser: la identidad de las dos posibilidades pasa por el hecho que el dejar precede al aferrar»[17]. El pasaje que se da entre ambos tipos de pensamiento se puede comprender mejor cuando el pensamiento se pone de frente a lo Sagrado. Este pensamiento aferrante que todo lo quiere poseer cuando se para de frente a Dios se da cuenta que no puede, no logra capturarlo con sus categorías, porque en el momento en el que intenta aferrarlo éste escapa. Entonces es aquí que se da el pasaje al pensamiento que deja ser: es en la experiencia del fracaso que vive el pensamiento que se da cuenta que debe dejar de agarrar para soltar, o sea ser un *lassendes Denken*. Debemos sin embargo explicitar que este pasaje no implica el pasar de un pensamiento equivocado a un pensamiento justo, lo que nos lleva a la conclusión de que se trata de dos modos complementarios del único movimiento del pensar, aquel de conocer la cosa (por así decirlo, aferrándola conceptualmente) y al mismo tiempo no fijarla en la categoría inmóvil y abstracta sino dejarla ser en el modo típico y liberador del amor. En efecto, como hemos mencionado con anterioridad, el pensamiento aferrante es el típicamente y auténticamente humano y como tal deberá permanecer. Sin embargo, la experiencia que se genera en esta relación entre el pensamiento y lo Sagrado (en términos de Juan de la Cruz, entre el alma y el Esposo) indica que el aferrar no alcanza, porque lo Sagrado es tan grande que lo excede. Estando así las cosas, el pensamiento no lo puede abarcar y por ende tampoco aferrar. Cuando en este tentativo de conocer y entrar en relación con lo Sagrado, el pensamiento que deja ser ha entendido que no logra capturar, el mismo depone sus armas propias y se rinde.

El diálogo que hemos instaurado con Hemmerle nos ha confirmado – si bien el autor alemán se limita inicialmente a un análisis en el ámbito de la fenomenología de la religión – cómo las dos formas de conocimiento que hemos individuado en Juan de la Cruz presentes en el *Cántico Espiritual*, deben ser comprendidas como un único movimiento del pensamiento, que oscila entre un aferrar conceptual – fiel a su esencia racional – y un dejar ser el objeto intencional que se da o se presenta al pensamiento y que lo solicita.

---

16 - *Ibid.,* p. 83, trad. nuestra.

17 - *Ibid.,* p. 85, trad. nuestra.

3- Transformación y milagro

En la canción 12 del *Cántico* Juan de la Cruz nos presenta en un modo que podríamos denominar lineal, que el camino hacia el conocimiento del Dios Trino debe pasar a través de un aferrar conceptual, pero sin detenerse allí. En efecto, él presenta el conocimiento doctrinal como algo valioso, y sin embargo no finalizado a sí mismo (el dogma en sí) sino a la cosa concreta y realmente existente a la cual se refiere (el contenido del dogma). Dejemos que él hable:

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados![18]

La anotación a esta estofa es iluminante:

> A las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama semblantes plateados. Para inteligencia de lo cual y de los demás versos es de saber que la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contiene son comparadas al oro.[19]

He aquí una primera exposición en donde Juan de la Cruz, hablándole en primera persona a la fe, identifica la relación entre la proposición conceptual y la cosa que dice el concepto. Siguiendo la línea de la relación entre el acto de fe y el contenido de la misma, dice:

> Según el entendimiento, tiene estas verdades infundidas por fe en su alma. Y porque la noticia de ellas no es perfecta, dicen que están dibujadas; porque así como el dibujo no es perfecta pintura así la noticia de la fe no es perfecto conocimiento. Por tanto, las verdades que se infunden en el alma por fe esta como en dibujo […] Pero sobre este dibujo de fe hay otro dibujo de amor en el alma del amante, y es según la voluntad, en la cual de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno.[20]

---

18 - *Cántico*, (12).
19 - *Cántico*, (12,4).
20 - *Cántico*, (12,6).

Con el uso de esta imagen, nos presenta definitivamente dos modalidades de conocimiento, intelectual (doctrinal) y volitivo (existencial), y cómo es que ambos se relacionan. Dirá que el entendimiento en cuanto forma dogmático-conceptual de conocimiento no es perfecta. Sin embargo, no debemos darle un sentido negativo a esta afirmación, arriesgando con esto, anular todo valor a dicha modalidad de conocimiento. Creemos que una lectura más acertada podría encontrarse concentrando nuestra atención en la relación necesaria, profunda y verdadera que debe sostener el conocimiento intelectual con el conocimiento volitivo. Es en la voluntad – el amor – que el pensamiento encontrará, como lo dice el santo de Castilla, la unión verdadera con el Amante.

La perspectiva aquí propuesta encuentra en la precedente canción número 11 una guía que nos permitirá definir dos cosas fundamentales con respecto a la unión verdadera con el Esposo: por un lado, define cómo es la relación de conocimiento conceptual y por el otro cuál es la consecuencia que trae consigo el enfrentarse a la verdad. Veamos primero la canción:

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.[21]

Comencemos por el final de esta canción 11 para dar mayor claridad al punto, la misma expresa como hemos visto «la dolencia de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura». Si hasta el momento hemos dicho que la relación de conocimiento parte de lo otro del pensamiento, de aquello que se encuentra fuera de sí y que lo atrae, y por otro lado también hemos afirmado que el intelecto busca conocer según sus propias leyes siendo fiel a sí mismo, podemos entonces afirmar que no cesará de preguntar hasta encontrarse en presencia de la verdad. Así lo expresa el santo cuando canta que sólo «con la presencia y la figura» el alma (el intelecto) se podrá apaciguar. Vemos aquí como decíamos con antelación, cómo es y cómo se da la relación de conocimiento conceptual, una tensión continua que encontrará su fin sólo cuando el pensamiento se encuentre de frente con la verdad, arribando de esta manera al punto máximo del conocimiento conceptual. Esto nos abre paso a una posterior pregunta ¿Qué sucede entonces cuando se arriba a este punto máximo?

Para intentar responder haremos uso del segundo pasaje fundamental que esta canción 11 nos brinda, cuando el santo canta «y máteme tu vista y hermosura». A

21 - *Cántico*, (11).

partir de esta expresión, decimos que la verdad de la relación de conocimiento intelectual es la muerte, porque como bien los expresa la canción, su presencia hermosa culmina con la vida[22]. En la estructura poética Juan de la Cruz ubica antes la consecuencia que la causa, hecho que sin embargo no modifica el hilo lógico que venimos siguiendo hasta el momento, es decir, el alma herida de amor sale en busca de su Amado, la herida sólo se sanará con la presencia del mismo, que paradójicamente traería como consecuencia la muerte del alma. Ahora bien ¿qué sucede si declinamos esta secuencia lógica en términos epistemológicos? Si la relación de conocimiento conceptual nos dice que el pensamiento seguirá siempre preguntando hasta encontrar la verdad, esta línea del *Cántico* nos detalla la consecuencia: atención que la presencia de la verdad termina con la vida, te mata. Alcanzamos de esta manera una respuesta milagrosa, de tinte socrático, ¡que nos dice que la verdad de la relación del conocimiento intelectual en definitiva es la ignorancia! El máximo de la inteligencia cognoscente (estar de frente a la verdad) coincide con su total ignorancia conceptual, siendo entonces la muerte misma del intelecto.

4- Conclusión

Como hemos evidenciado a lo largo de este trabajo, en la perspectiva sanjuanista el alma conoce a Dios en un primer momento a través de la doctrina mediante el uso del intelecto. El dogma expresa por sobre todas las cosas la toma de conciencia por parte del alma de que el objeto de la experiencia y de la fe cristiana (en el caso de Juan de la Cruz) no es el concepto en cuanto tal sino la realidad que el concepto dice e indica. Por lo tanto, el dogma no afirma algo subjetivo, sino más bien ontológico. Esto significa que el dogma es funcional al conocimiento experiencial o inmediato de la realidad que expresa, dado que no es finalizado a sí mismo sino a la realidad que reconoce[23]. No por nada las confesiones de fe son formuladas – del punto de vista del conocimiento – a través de un "juicio" (por ejemplo "Jesús es el Señor"), porque en el juicio yo afirmo una realidad y me empeño en el

---

22 - Para expresar la experiencia de verse cara a cara con Dios, utiliza en variadas ocasiones [en *Cántico* (11,5; 36,3), en *Subida al Monte Carmelo-Noche Oscura* (2 S 8,4; 2 S 24,2; 3 S 12,1) y en *Llama de Amor Viva* (4,12; 1,5)], el episodio de Moisés en el Sinaí, que le pide a Dios que le muestre su rostro, a lo que Dios responde: «no podrás tu ver mi rostro, porque no me verá un hombre y vivirá» (*Ex* 33,20). Es éste un *locus* clásico de la mística de los Padres de la Iglesia, el cual nos remite a la tradición de Orígenes y Pseudo Dionisio Aeropagita.

23 - Como lo expresa Tomás de Aquino: «El objeto de la fe no es, pues, el enunciado, sino la realidad (en él expresada)» Santo Tomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q 1, a 2, ad 2: *Suma de Teología,* vol. III, Parte II-II (a), traducción y referencias técnicas de O. Calle Campo y L. Jiménez Patón, BAC, Madrid 1990, p. 45.

reconocimiento de la verdad de cuanto digo (el juicio es *per se* "per-formativo")[24]. Por otra parte, el conocimiento intelectual es en cierto sentido, como hemos visto, limitado. Podemos definirlo como propedéutico y mistagógico, es decir como el inicio de un camino de profundización y testimonianza. Es en gran parte por esto que Juan de la Cruz denomina a la fe, en cuanto dogma, como plata ya que aún no alcanza a ser como el oro (metal más precioso), es decir la relación existencial de amor con Dios.

No obstante, el conocimiento conceptual es igualmente de vital importancia, ya que la articulación de la fe actúa de garantía en cuanto a la autenticidad de la transmisión del significado y de la verdad del acceso originario. Es decir que el dogma cuenta con el valor de la verdad y de la realidad, ya que nos dice la misma, el ser y el sentido de las cosas, es decir no solo utiliza un lenguaje doxológico (de confesión de fe) sino que también aplica un lenguaje ontológico (introduciendo conceptos como *homoousía*, *hypostasis* o Trinidad). En otras palabras, el dogma expresa a nivel conceptual aquella inteligencia ontológica de la novedad que viene testificada en la fe cristiana a partir del evento donde se encuentra la humanidad con Dios Padre en Jesucristo por gracia del Espíritu Santo.

Estas dos formas de pensamiento, intelectual y experiencial, se presentan come polos de una circularidad hermenéutica donde desde la inteligencia de la fe se accede a la experiencia amorosa del objeto/sujeto de la fe y viceversa. Conozco y así amo; amando conozco mejor y así amo más: lo que implica que la relación circular no se limita a un mantenimiento del *status quo* cognitivo, sino que acrece en una especie de espiral ascendente y expansivo. Cada una de ellas se nutre de la otra, ya que en definitiva el fin de todo conocimiento es el amor y el fin del amor es el conocimiento.

Es por esto que, en Juan de la Cruz, la fe en Cristo no viene entendida como una formulación dogmática en cuanto tal, sino como la realidad que el alma reconoce con esa formulación y que vive, gusta y experimenta como respuesta total a la Revelación. Solo así el conocimiento intelectual del dogma, en cuanto fe, tiene para el alma un valor per-formativo.

En este sentido, la reflexión de J. Maritain en su estudio sobre la mística de Juan de la Cruz es determinante. En *Distinguir para unir o Los grados del saber*, el pensador francés expresa:

> La vida intelectual en nosotros no alcanza a sí misma […] El conocimiento introduce en nuestra alma todas las formas y todos los bienes, pero despojados de su existencia propia y reducidos a la condición de objetos de pensamiento.

24 - En este sentido cfr. P. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo,* LUP, Roma 2004, pp. 117-118.

> Presentes, como injertados en nosotros, pero bajo un modo de ser esencialmente incompleto, exigen ellos completarse, engendran en nosotros unas como fuerzas de gravedad, encienden el deseo de alcanzarlos en si existencia propia y real, de poseerlos, no ya en su idea, sino en su realidad.[25]

Es por esto que el amor – escribe siempre Maritain – «impulsa al alma a una unión de orden real que la inteligencia por sí sola, salvo el caso extremo de la visión de Dios, no puede hacer efectiva»[26]. Es el amor que nos lleva a lo profundo de las cosas divinas y que, en esa especie de conciencia pura e inefablemente espiritual donada por el Espíritu Santo que obra con sus dones, ella misma se convierte en la luz del conocimiento.[27]

En conclusión, Juan de la Cruz puede explicar el conocimiento doctrinal gracias a la experiencia transformante del amor en el matrimonio espiritual. El *Cántico* del santo carmelitano muestra como él, en principio, vive el evento del amor, es decir hace experiencia de Dios y la canta en poesía. Sucesivamente, intenta en cierta medida comunicarla a sus seguidores y por ende trata de explicarla leyendo su experiencia a la luz de la doctrina. Ello implica que entre las dos formas de conocimiento hay un orden preciso, una *taxis*, sin que ello implique una jerarquía de tipo piramidal: a nivel propedéutico y conceptual, la condición de posibilidad para acceder a la experiencia del conocimiento del amor es la fe en el sentido de conocimiento intelectual. En cambio, a nivel vivencial, se parte del evento del conocimiento inmediato del objeto/sujeto, que se vive y gusta para luego, mediante el uso del intelecto, intentar comunicar. Es por ello que el conocimiento inmediato, amoroso y experiencial no es ciertamente de tipo apofático aún siendo al mismo tiempo inabarcable al lenguaje humano. Coda dice al respecto: «El conocimiento doctrinal, en cuanto transmite la verdad de fe, es necesario para alcanzar el conocimiento místico. El cual, a su vez, se debe expresar y comunicar también (en la medida de lo posible) a través de un conocimiento intelectual»[28].

Es así que cuando Juan de la Cruz explica que los ojos del amado están dibujados en sus entrañas, es decir «en su alma según el entendimiento y la voluntad, porque, según el entendimiento, tiene estas verdades infundidas por fe en su

---

25 - J. Maritain, *Distinguir para unir o los grados del saber,* A. Frossard (trad.), Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, pp. 27-28.

26 - *Ibid.*, p. 28.

27 - Para una lectura más profunda sobre el tema, cfr. P. Coda, *L'ontosofia e i gradi del sapere, ovvero dell'ineludibile apporto della sapienza mistica alla sapienza dell'essere* en G. Botta – E. Mauri (eds.), *Verità e Bellezza in Jacques Maritain*, Studium, Roma 2016, pp. 31-47.

28 - P. Coda, *Dove l'uno è l'Altro, Giovanni della Croce e l'accesso mistico al Deus Trinitas,* en E. Severino – V. Vitiello (eds.), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari,* Morcelliana, Brescia 2015, pp. 211-226, aquí p. 216 (trad. nuestra).

alma»[29], no hace otra cosa que afirmar que el conocimiento puede darse según el intelecto o según la voluntad, es decir conceptual o experiencialmente. La cuestión decisiva, entonces, está en articular en modo pertinente estas dos dimensiones del pensamiento. En este sentido la lección de Hemmerle resulta fundamental: en el único movimiento del pensamiento, el mismo oscila entre un "aferrar conceptual" constantemente propiciado por su esencia racional y un "dejar ser" de su objeto intencional para que sea éste que se done al pensamiento solicitándolo.

GUSTAVO SOCÍAS VISCONTI
Dottorando in Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia e l'Università di Perugia
gjsocias@hotmail.com

29 - *Cántico* (12, 6).

FORUM

Rosmini, Fichte e il «non dell'amore». Un dialogo a partire da «Se l'uno è l'altro» di Emanuele Pili

In this paper, the authors discuss a recent volume on Antonio Rosmini's thought, and in particular around the relationship between Rosmini and Fichte and the notion of «nothingness of love».

Keywords: Rosmini - Fichte - Nothingness - Ontology - Love - Idealism - Relation - Carabellese

La differenza italiana e l'aporetica del "non"

*di Mattia Cardenas**

Nell'opera *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico* (Sansoni, Firenze 1946) Pantaleo Carabellese sostiene la fondamentale distinzione della tradizione filosofica italiana dall'esito gnoseologistico cui sarebbe andata incontro, la modernità filosofica separando la *coscienza* dall'*essere*. A differenza della "filosofia del conoscere", l'intera filosofia italiana (incluse le sue declinazioni moderne) sarebbe invece custode dell'intrinseco carattere *oggettivo-ontologico*, tale da esprimersi come *filosofia dell'essere* (cfr. *ivi*, pp. 267-269). Nelle intenzioni carabellesiane ciò non significava arretrare rispetto all'istanza genuina del criticismo o del soggettivismo moderno; si trattava bensì di inverarla, di riconoscere il *conoscere* (la soggettività) *nell'essere*, di affermare il loro originario coappartenersi mostrando l'impossibilità di separare l'uno dall'altro. Tale movenza speculativa, secondo cui la coscienza è sempre *coscienza dell'essere*, verrebbe in chiaro con la dottrina dell'*idealità dell'essere* rosminiana. Stando a Carabellese, il Roveretano rappresenterebbe l'autentico prosecutore dell'istanza critico-trascendentale, a dispetto delle «deviazioni» costituite tanto dal soggettivismo-idealismo (moderno) quanto dalla concezione realistica-oggettivistica (tradizionale) del conoscere (cfr. *ivi*, p. 239). La scoperta del Roveretano consiste dunque nella fondamentale *ontologicità della coscienza*, entro cui troverebbe dimora l'intera tradizione filosofica italiana.

A questo e a ulteriori luoghi teoretici e storici si rivolge lo studio di Emanuele Pili *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*. L'indagine, condotta all'interno di un quadro esegetico-interpretativo di "ontologia trinitaria", meriterebbe un'analisi ben più approfondita di quanto si possa offrire in tale sede. È tuttavia utile soffermarsi su alcuni aspetti specifici dello studio, in particolar modo sulla sezione in cui viene discusso il confronto tra Rosmini e la filosofia classica tedesca (cap. III, § 5, pp. 157-179), focalizzando l'attenzione sulla *relazione* tra "soggettività" e "oggettività" in modo da procedere ad alcune osservazioni a pro-

* Assegnista di ricerca e docente a contratto presso l'Università Ca' Foscari di Venezia
mattia.cardenas@unive.it

posito del nucleo concettuale sotteso all'intera analisi che trova nella tematica del *nulla* e dell'*inaltrarsi* il suo asse fondamentale (cap. IV, § 4-5, pp. 187-221).

Sebbene il recupero, in funzione anti-soggettivistica, della filosofia rosminiana perseguito dall'*ontologismo critico* carabellesiano non trovi spazio nell'indagine di Pili, esso contribuisce ad entrare in *medias res*. Infatti, se per Carabellese la filosofia trascendentale, contrariamente alla filosofia rosminiana, non consente di individuare nella coscienza, e quindi nell'intersoggettività, il suo originario radicamento nell'essere, l'analisi di Pili sembra invece scorgere una possibile analogia tra quanto viene affermato dal Roveretano in merito alla soggettività e all'intersoggettività con la filosofia fichtiana, sostenendo che in taluni snodi concettuali i rilievi critici rosminiani nei riguardi del plesso della filosofia trascendentale siano eccessivi (p. 175). Ciò che accomuna la posizione *idealistica* è la negazione della "cosa in sé" (*Ding an sich*) introdotta dal criticismo kantiano, ovvero dalla concezione soggettivistica del conoscere che, secondo Rosmini (e Carabellese) non può che condurre all'esito scettico, in quanto non può oltrepassare l'orizzonte solipsistico della coscienza.

Che il "soggettivismo" inaugurato dalla filosofia trascendentale non abbia in sé nessun elemento di relativismo o, addirittura, di scetticismo è fuori discussione: l'affermazione della soggettività come perno dell'attività conoscitiva non rinvia a un conoscere privo di valore universale, necessario e oggettivo. Se nel quadro della filosofia trascendentale kantiana gli elementi del conoscere ("categorie" e "intuizioni") hanno un'origine soggettiva, non per questo il conoscere dismette la propria oggettività, cioè la sua validità universale e necessaria. Per Kant, com'è noto, l'unico modo per garantire al conoscere oggettività – a fronte dell'esito, questo sì scettico, della posizione humeana – consiste nell'intendere l'oggettività in quanto *per noi*, e non più *in re* come presume (dogmaticamente) la concezione realistica del conoscere. Al fine di garantire fondamento al conoscere, il criticismo kantiano è obbligato a presupporre una realtà, indipendente rispetto a quella *funzione* che è l'attività conoscitiva della soggettività, denominata "cosa in sé" (*Ding an sich*): se non vi fosse questo nucleo indipendente dall'attività del soggetto lo stesso conoscere, la traduzione in termini *fenomenici* o *rappresentativi* (*per noi*) di ciò che rimane ignoto nella sua inseità, sarebbe impossibile. L'oggettività del conoscere, la sua universalità e necessità, non viene disconosciuta in quanto organizzata secondo la *funzionalità* o l'*attività* (trascendentale) del conoscere. A fronte dell'immediato dibattito post-kantiano e, soprattutto, della critica scettica di Schulze – il quale, contrapponendosi al noto tentativo di Reinhold di dedurre in modo compiuto il sistema kantiano dal "principio di coscienza" (o di rappresentazione), mostrerebbe che la modalità con cui opera la (nostra) coscienza significa non già riconoscere un principio, ma descrivere un dato di fatto e in quanto tale si presta alla sua (inevita-

bile) negazione in quanto non implica l'impossibilità del suo essere altrimenti – Fichte viene a interrogarsi proprio sulla possibilità di dedurre la rappresentazione da un'attività che la produca. L'interrogativo fichtiano trova risposta nella celebre *Tathandlung*, cioè nell'attività-soggettività quale *autoporsi*: un fatto che è tale nella misura in cui è prodotto da un atto che si pone da sé e che, pertanto, è autofondativo. L'auto-coscienza, per Fichte, è precisamente questa attività autoponentesi, che non richiede altro rispetto a sé, che produce spontaneamente le proprie rappresentazioni. È con tale soggettività che Rosmini polemizza in quanto fondamentalmente estranea alla forma platonico-agostiniana del suo filosofare, quella su cui insiste Carabellese quando afferma, non a torto, che la coscienza, se è tale, è *coscienza dell'essere*. Il monito carabellesiano non può essere sottaciuto, tanto sotto il profilo teoretico che storiografico: in antitesi rispetto all'interpretazione spaventiano-gentiliana, responsabile di aver frainteso l'idea dell'essere con l'*a priori* trascendentale, Rosmini ripristinerebbe l'«oggettività della coscienza», la *«positiva oggettività dell'umano conoscere*» (*Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 234). Il rischio, che per il Roveretano si radicalizza con l'idealismo hegeliano, è che si confonda «il soggettivo coll'oggettivo, il pensiero col suo oggetto il reale coll'ideale» (*Teosofia*, Bompiani, Milano 2011, n. 783, nt. 33).

La questione da dirimere è in che misura sia effettivamente possibile un raffronto (come pare prospettato da Pili) con la posizione *lato sensu* idealista quando in Rosmini l'*essere* è la medesima oggettività della coscienza, nel senso che ne è *principio*. Le categorie del conoscere non vengono dedotte dalla soggettività trascendentale, o dall'autocoscienza, bensì dall'*idea dell'essere* come principio stesso dell'*intelligere* (*intus-legere*). In tal senso Carabellese attribuiva al filosofare rosminiano un'originalità e un'attualità nell'aver inverato la "critica" (la rivoluzione trascendentale moderna) radicandola nel suo fondamento ontologico, in quanto l'essere non soltanto non può essere estraneo alla coscienza (idealità dell'essere o coscienzialità dell'essere), ma ne sta a fondamento come principio, consentendo sia l'oggettività della coscienza e l'intersoggettività, l'oggettività del reale e la co-intelligenza dei pensanti. Le analogie o il possibile raffronto sul tema della soggettività e dell'intersoggettività con la filosofia classica tedesca e in particolare con Fichte (inteso nella sua intera produzione e non legata *simpliciter* alla *Dottrina della scienza*), rischiano quindi di infrangersi nella concezione rosminiana dell'idea dell'essere come *id in quo sumus cogitantes*. Nei termini della tradizione platonico-agostiniana a cui Rosmini si richiama (e che emerge nelle sue varie declinazioni anche nella recente 'Scuola bonaventuriana bolognese' attraverso il magistero che conduce da Teodorico Moretti-Costanzi a Tina Manferdini, fino a Maurizio Malaguti) l'idea dell'essere è *lumen mentis*: è la condizione di possibilità del pensante, ciò che consente alla *coscienza* di *sapersi* poiché coscienza è *sapere l'essere*. Per tale

ragione Rosmini insiste sulla relazione o sulla *presenzialità* per la quale l'essere sarebbe presente a un'intelligenza. Questo è il significato metafisico – nel senso della *metafisicità del pensante* – che sembra racchiuso nel *sintetismo* caratteristico del pensiero filosofico e teologico del Roveretano e che lo distingue dalla concezione idealista della coscienza, al netto beninteso di ogni eccesso polemico che l'indagine di Pili evidenzia. "Sintesismo" che, a differenza della filosofia classica tedesca che secondo Rosmini confonde i termini, congiunge distinguendo *soggetto* (*mens*) e *oggetto* (*essere ideale)*.

Il "circolo solido" di soggettività e oggettività per cui è indispensabile riconoscere la *presenza* dell'idea dell'essere alla mente che conosce – «l'essere oggetto, altro non esprime che la presenza dell'essere a una mente» (*Teosofia*, cit., n. 783) – ci conduce a considerare, da ultimo, quello che si è accennato essere il nucleo concettuale sotteso all'intera analisi di Pili, ovvero il concetto di *relazione* così come emerge in rapporto al tema del *nulla* e dell'*inaltrarsi*. Concetto di relazione che viene meramente assunto, cioè senza essere in alcun modo problematizzato. Problematicità che può rinviare anche a un tratto aporetico di fondo qualora lo si esplori alla luce di una prospettiva di stampo *neoparmenideo*. L'*inaltrarsi* – la questione dell'essere un altro, da Pili considerata nei termini non esclusivamente teologici ma tali da rendere intelligibile l'intersoggettività umana – esige, seppur in breve, un'esplorazione del tema del *non*, del negativo. Dopo aver illustrato il ruolo svolto da Fichte, e in particolare del *non-Io*, per la riflessione rosminiana sulla coscienza, Pili interpreta il *non* come «negativo non escludente» (pp. 16-17). Affinché l'*uno* possa incontrare l'altro (*inaltrarsi*), perché possa dirsi unito e distinto all'altro, l'Autore suggerisce una forma di relazione non escludente che egli definisce *nulla dell'amore* e che in termini formali così sintetizza: «l'uno, infatti, *negandosi* per e nell'altro, *s'afferma*, ossia *è* proprio perché *non è*» (p. 17). Ciò che importa rilevare è che il *nulla relazionale* appare, almeno a un primo esame, concettualmente inafferrabile. Si potrebbe anzitutto osservare che proprio in quanto relazione il nulla cessa di esser nulla in quanto partecipe di quello stesso che lo fa essere "nulla relazionale". Richiamando le preziose analisi di Gennaro Sasso e di Mauro Visentin (accomunati da un esito che, in quest'ultimo, viene espressamente tematizzato in senso *neoparmenideo*), posto quale parte di un rapporto o di una relazione – inserito entro una trama di reciprocità –, il nulla si dissolve come tale. Sostenere, e interpretare in tale direzione Rosmini, che il nulla non è il *nihil negativum* di memoria eleatica né il *nihil privativum* di matrice platonica, ma un "nulla relazionale" dove questa, la relazione, esprime l'*amore*, non elimina affatto la difficoltà a cui va incontro il concetto di relazione, a cui il nulla come "nulla relazionale" (o amore) si riconduce. Per poter infatti concepire una relazione, vuoi quella tra soggettività e oggettività, tra coscienza e intersoggettività, è indispensabile assumere

la differenza tra i termini, altrimenti si avrebbe l'assurdo di mettere in relazione degli identici e non già dei diversi o degli eterogenei. Per *pensare* la relazione – anche nei termini dell'amore che il nulla relazionale vorrebbe esprimere – occorre distinguere non soltanto i differenti, ma tener ferma la *differenza* tra i differenti, la quale, nel volume di Pili, rimane presupposta o non emerge con la radicalità che il tema esige. Venendo alla questione da dirimere (e da cui l'analisi di Pili potrebbe trovare ulteriore alimento e sviluppo qualora venisse soddisfatta), ammesso che il nulla relazionale (l'amore) sia quel «ritmo» di comunione che consente l'*inaltrarsi* per cui l'uno è se stesso essendo l'altro, il nulla viene pur sempre *concepito* e in quanto concepito non è più nulla, ma *qualcosa*. Assunto in una dialettica o in una sintesi giudicativa – seppur nei termini del nulla relazionale – il *nulla* si risolve nel suo opposto. Perché la relazione, cui Pili si rivolge, sia afferrabile concettualmente è indispensabile venire a capo dell'aporetica del nulla, ovvero di quella circostanza per cui non appena il nulla viene evocato è ontologizzato, perso cioè come nulla, sì che a venir preclusa è quella stessa relazione che Pili interpreta come nulla relazionale o amore, quale ritmo che, esso solo, consentirebbe l'*inaltrarsi* e quindi il rapporto di intersoggettività o di comunione tra gli uomini, a cui mira l'indagine dell'Autore.

A fronte delle difficoltà sopraesposte – stando alle quali si tratterebbe quindi di chiarire, da un lato, in quali termini sia possibile considerare il rapporto Rosmini-Fichte alla luce, però, del monito carabellesiano e dell'istanza fondamentalmente platonico-agostiniana del Roveretano e, dall'altro, di render ragione del *non* senza cadere nell'aporetica ben evidenziata dal recente neoparmenidismo italiano – le preziose pagine di cui qui si è fatta breve discussione avvalorano e incoraggiano ciò che è più essenziale in filosofia: il *sumphilosophein*, la perenne e continua ricerca che ogni pensante è chiamato a svolgere nell'*unità*, per dirla con Rosmini e Carabellese, dei *co-intelligenti* o dei *cum-scientes*, di cui lo studio di Pili è significativa espressione.

L'ultimo Fichte e il nulla d'amore

di Emanuele Pili *

Non è così frequente avere la possibilità di confrontarsi con qualcuno che legge e medita il proprio lavoro, entrandovi con consapevolezza critica. È poi ancor più raro se questo avviene cercando di illuminare le questioni inevase e intravedendo, così, i possibili approfondimenti di una ricerca, come quella filosofica, che rifugge la staticità dei risultati e richiede, semmai, il perseverante arrischiarsi oltre il già dato, verso il non ancora pensato. Sono dunque grato a Mattia Cardenas per la sua analisi lucida e puntuale, la quale peraltro è da cima a fondo informata di quello spirito di amicizia che davvero – come ben illustra il *Menone* di Platone – provoca al «maggior rigore dialettico» (75d).

Le questioni che mi si pongono, come riassume Cardenas in coda al suo intervento, sono essenzialmente due. (1) Da una parte, si tratta di delucidare meglio come Rosmini possa rapportarsi a Fichte, stante l'ispirazione platonico-agostiniana del primo e dato l'invito di Carabellese a tener ferma la differenza della tradizione italiana da quella modernità filosofica dall'esito idealistico e soggettivistico. (2) Dall'altra, si tratta di capire se il *non dell'amore* abbia e/o possa avere un fondamento teoretico serio, tenendo conto – in particolare – della celebre aporetica del nulla (ben evidenziata, ad esempio, nel *neoparmenidismo* italiano).

(1) Il rapporto tra Rosmini e Fichte è studiato con una certa precisione storiografica solo da un paio di decenni (a dir tanto). Con l'operazione svolta nel mio volume, ho voluto scandagliare, se non tutti, sicuramente i principali e decisivi luoghi di tale confronto, nell'orizzonte di una più vasta ricerca sulla comprensione delle fonti attraverso cui è venuto maturando il pensiero rosminiano. La conclusione cui sono giunto è che è assai probabile che Fichte abbia giocato un qualche ruolo, anche se rimane difficile definire quale sia. Quando infatti un filosofo critica (anche aspramente) un altro, nel distanziarsi frequentemente accoglie qualcosa, poiché nel segnare la propria differenza definisce chi è anche a partire dalle posizioni dell'altro. Da qui, procedono molte delle nostre difficoltà interpretative. Il tutto, però, si complica ulteriormente se si considera che la riflessione di un filosofo può subire, nel corso del tempo, modificazioni di grande rilievo. Fichte, in tal senso, rappresenta un caso emblematico, poiché – in seguito all'accusa di ateismo – ac-

* Ricercatore di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia
emanuele.pili@unipg.it

coglie diverse istanze dei suoi critici, penso soprattutto a Jacobi, e intraprende un percorso di revisione profonda della *Dottrina della scienza*, tanto che le versioni oggi a nostra disposizione superano la decina.

Poste queste premesse, ritengo sia di massima importanza considerare due elementi, i quali chiariscono e definiscono meglio il senso di un avvicinamento, pur nella differenza delle impostazioni, tra i due pensatori.

Da un lato, infatti, occorre non dimenticare le parole di Rosmini, il quale accoglie favorevolmente gli sviluppi speculativi del tardo Fichte, conosciuti attraverso l'edizione (che presenta poco più che un indice, a dire il vero) della *Dottrina della scienza* del 1810. Infatti, afferma il filosofo italiano, la «nobile intelligenza» fichtiana, «alla parola Io, sostituì finalmente la parola Dio», ammesso non come «un'idea morta, ma come un essere vivente» (*Saggio storico critico sulle categorie*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 224-226). Si noti che, seppur rare, queste osservazioni sono tanto più rilevanti quanto più si considera che chi le pronuncia avrebbe tutto l'interesse, anche in virtù della propria posizione nel contesto ecclesiale, a mostrarsi lontano dai pensatori tedeschi. Questo è dunque un primo indizio che lascia intendere quanto sia lo stesso Rosmini a non percepire il tardo Fichte, e dunque non quello della *Dottrina della scienza* del 1794, come abissalmente distante da sé.

Dall'altro lato, a ciò si deve aggiungere che gli studi recenti sul filosofo tedesco, almeno a partire dalla pubblicazione dell'edizione critica (promossa da Reinhard Lauth), hanno messo in luce il carattere provvisorio, nell'*intentio auctoris*, della *Dottrina della scienza* 1794, sottolineando che essa non può essere rappresentativa dell'intera riflessione fichtiana. Come noto, però, è proprio questa l'edizione che, per varie ragioni, ha avuto maggiore circolazione; ed è principalmente questa, peraltro, la *Dottrina della scienza* criticata duramente da Rosmini (e da tanti altri). Tuttavia, quando si guarda allo sviluppo complessivo della produzione di Fichte, si deve riconoscere che l'economia generale e l'esito della sua speculazione si avvicinano, se non alla linea platonico-agostiniana, sicuramente a quella neoplatonica (qualificata anche evangelicamente, sebbene Fichte intenda mantenere le distanze, per motivi sui quali non posso dilungarmi, da nozioni quali *persona* e *creazione*, originariamente forgiate in ambito giudaico-cristiano). Sicché, in sintesi estrema, Rosmini vede correttamente quando, pur basandosi solo sulle poche indicazioni contenute nella *Dottrina della scienza* 1810, ritiene che il pensiero fichtiano si stia avvicinando al suo.

Ora, questi due elementi – ossia: l'approccio non escludente di Rosmini con Fichte e gli ultimi esiti degli studi fichtiani – non sono o non potevano essere presi in considerazione da Carabellese, il cui monito rimane valido da un punto di vista orientativo (soprattutto con riferimento alla *Dottrina della scienza* 1794), ma – alla luce delle ricerche più recenti – richiede di essere aggiornato, almeno per quanto

riguarda il rapporto tra Rosmini e Fichte. *En passant*, si noti che Carabellese considera il tardo Fichte come un filosofo che (A) «volgarizza» il proprio pensiero e che (B) viene talora a confondere, in virtù di tale "volgarizzazione", l'Io con Dio (cfr. *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 196): questa doppia valutazione, da un lato (A), riporta una lettura storiografica ormai superata e, dall'altro (B), propone un'interpretazione del pensatore tedesco, da questa angolatura, più indietro di quella rosminiana.

(2) La questione relativa al *non dell'amore* è altrettanto delicata. In proposito, mi si consenta di rilevare che il mio studio non aveva tanto l'intento di dare fondamento teoretico a quella nozione, quanto piuttosto di mostrare come una corretta comprensione del pensiero rosminiano debba considerarla attentamente e, di più, metterla in opera. Le mie fatiche, dunque, si sono concentrate sul fondamento storico più che sul fondamento teoretico. Tuttavia, sarebbe puerile, da parte mia, nascondersi dietro un dito e far finta che quel *non* non abbia un ruolo significativo, forse perfino decisivo, nella proposta teorica complessiva che il mio volume, dando conto della riflessione rosminiana, offre. Cardenas, pertanto, tocca uno snodo fondamentale, che ritengo sia utile meditare nel reciproco rimando tra filosofia e storia della filosofia.

Da dove nasce, *in primis*, l'esigenza di introdurre quella categoria? Provo a spiegarlo telegraficamente. Rosmini parla di *negazione* – e di negazione che non distrugge la persona, ma che anzi ne garantisce la fioritura (cioè la piena *affermazione*) – in ambito prettamente morale, tanto da sostenere che tutto ciò che è morale è tale poiché internamente attraversato dalla *negazione* (cfr. *Teosofia*, cit., n. 1037). Ora, gli studiosi sono soliti distinguere la dimensione morale dalla dimensione ontologica, venendo così a specificare che la disciplina dell'annullamento richiesta sul piano morale – e, nella sua variante più elevata, mistico – non ha alcunché da spartire col nulla di cui parla l'ontologia. Così, il *non* non intercetterebbe il piano dell'essere, ma solo quello morale-esistenziale, inteso come un cammino o un esercizio di purificazione interiore. Rosmini, pur mantenendo anche questo significato, spiega però che la moralità deve considerarsi come una delle tre forme nella quale l'essere si manifesta, al pari di oggettività e soggettività (tutta la *Teosofia* lo mostra chiaramente). Con ciò, il ragionamento è presto chiuso: se la negazione attraversa la moralità e la moralità è una forma dell'essere, allora la negazione deve dire qualcosa a livello ontologico. Questo è, in una parola, il percorso che mi ha spinto a introdurre la nozione del *non* per comprendere la riflessione rosminiana, e a qualificarla come *non dell'amore*, poiché propriamente riferita alla moralità (*non dell'amore*, di fatto, traduce e formalizza l'espressione *annichilimento morale*, utilizzata dal pensatore italiano). In Rosmini, si tratterà poi di articolare tale nozione differentemente, a seconda che si riferisca all'Essere infinito, laddove il *non* è immediatamente positivo, o all'essere finito, che può vivere positivamente il *non*,

ma mediatamente, ossia in quel *metaxù* – direbbe Simone Weil – che è l'esperienza dell'*agape* vissuta «fino alla fine» (*Gv* 13, 1).

Prima di essere articolata, però, tale nozione va adeguatamente fondata (il mio sforzo, lo ripeto, era più storico che teoretico). Cardenas ha pertanto ragione nel sostenere che questo aspetto richiede di essere approfondito e ulteriormente sviscerato. Se, da un lato, ben volentieri rinvio agli studi di Massimo Donà (cfr. *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004: soprattutto per quanto riguarda il rapporto col *neoparmenidismo*), di Stefano Mazzer (cfr. *"Li amò fino alla fine": il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014) e di Marco Martino (cfr. *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020), i quali mi paiono avviarsi, in particolare gli ultimi due, nella direzione prospettata da Rosmini, dall'altro lato – sollecitato da Cardenas – provo a tratteggiare brevemente qualche linea che possa, almeno in forma aurorale, configurare l'auspicabile ampliamento della questione.

Anzitutto, devo rilevare che, se per concepire la relazione occorre tener fermi non solo i differenti, ma la stessa *differenza* tra i differenti, con Rosmini tale *differenza* è esaltata nella forma dell'*opposizione correlativa* (soggettività-oggettività, Padre-Figlio, creatore-creatura, finito-infinito…). Così, essa si presenta come un originario spazio – "tra" – relazionale che, in quanto terzo "tra" i due, esprime lo stesso *differire* quale prima forma dell'*unità* dei distinti. Se però l'essere è anche moralità, ossia anche amore, questa *unità* espressa dalla *differenza* prelude e apre a una dinamica, per così dire, nuova. Nella moralità, infatti, non solo l'uno non è sé senza l'altro (il soggetto non è soggetto senza l'oggetto), ma l'uno vive la *differenza* affinché l'altro sia. Con ciò, l'unità iniziale risulta destinata, nella *koinonia* instaurata dalla moralità, a una unità ancora più ricca, e in certo modo nuova, non perché abbia rimosso la *differenza*, ma perché, anzi, l'ha esaltata, scoprendola come condizione di possibilità e arricchimento dell'unità stessa. Esaltando la *differenza*, quindi, l'uno e l'altro sono tanto più se stessi (*per sé*) quanto più sono *per l'altro*. Ecco affacciarsi, pertanto, il linguaggio paradossale tramite cui esprimere il dinamismo dell'essere: se, nell'evento dell'amore, l'*essere-per-sé* si dice nell'*essere-per-altro*, allora c'è un *non-essere-per-sé* che, essendo l'*essere-per-altro*, dice l'*essere-per-sé*. Nella ragionevole follia dell'amore, *non-essere* è *essere*, e dunque *negarsi* è *affermarsi*.

Questo *non*, si dirà, pare però svanire come tale nella misura in cui viene concepito, poiché verrebbe immediatamente ontologizzato e, dunque, perso in quanto *nulla*. In proposito, svilupperei l'idea – già presente in Rosmini, pur diversamente articolata – secondo cui tale ontologizzare il *nulla* ha riscontro solo a livello linguistico, ma non nel piano dell'essere: è il dover, in qualche modo, vedere e nominare il *non* che costringe a forzare il linguaggio nella direzione del paradosso, fino a

mettere in tensione lo stesso principio di non contraddizione. Principio che dovrebbe essere caro non solo al filosofo, bensì a chiunque voglia *dire* qualcosa di senso compiuto. In questa direzione, penso sia corretto dire "mettere in tensione", piuttosto che "superare" o "sospendere": d'altra parte, se quel principio non fosse operante, non potremmo neanche sentire il paradosso che intendiamo esprimere. Tuttavia, al di là del livello linguistico, e pertanto nel piano dell'*essere morale* (*amore*), quel *non* si dà proprio in quanto *non*. E Aristotele, curiosamente, affermava che l'unico che sfugge al principio di non contraddizione è chi, nell'*hic et nunc* di un incontro vivo e reale, *non dice nulla* (cfr. *Metafisica*, Γ 4, 1006a11-15) e, pertanto, si toglie dal livello linguistico per restare in quello dell'essere, rendendosi ὅμοιος φυτῶ, simile a una pianta. Nella moralità, infatti, la *negazione* si dà *in quanto tale*, ossia non essendo *qualcos'altro* (come invece accade nel linguaggio). Sarà forse un caso che, nell'evento dell'amore, la parola più densa e piena di significato è proprio il *silenzio*? E che tutte le altre parole sono pregnanti di senso (e, insieme, paradossali) proprio perché espressione di quel *silenzio*?

È vero, quanto fin qui argomentato non solo non basta a designare una fondazione del *non dell'amore*, ma probabilmente apre il pensiero a ulteriori problemi; eppure, nello spazio concessomi, sembra che sia sufficiente a delineare almeno le principali questioni che andrebbero attentamente percorse per dare adeguata solidità teorica al discorso ontologico-morale di Rosmini. In conclusione, però, anche per indicare l'apertura di vie per ripensare un autentico umanesimo, mi si permetta di notare che il pensatore italiano, in fondo, non ha desiderato altro che declinare orizzontalmente – e non è poca cosa, specie nel rimarcarne la valenza non solo morale, ma ontologica – quel *non* che già Giovanni della Croce, in alcune pagine di profondissima densità mistica, aveva delineato (e sperimentato) verticalmente: «nell'unione e trasformazione d'amore, ognuno cede il possesso di sé all'altro, e ciascuno lascia se stesso e si dona e si scambia con l'altro. E così ognuno vive nell'altro, e l'uno è l'altro, e per trasformazione d'amore tutti e due sono uno solo» (*Cantico spirituale*, Strofa 12, 7).

RECENSIONE

"Sul principio e la libertà" di Alessandro Clemenzia, Marco Martino

Città Nuova, Roma 2020.

The authors propose a reflection starting from the recent publication by Alessandro Clemenzia and Marco Martino on the theme of principle and freedom, with particular attention to the philosophical and theological approach that the book proposes.

Keywords: Principle - Freedom - Philosophy - Theology

L'indisponibile

Accostando un testo ci si trova coinvolti, di fatto e inevitabilmente, nell'imprescindibile *essere-di-fronte* al frutto di un cammino, di un percorso altrui che però, nel momento in cui si è fatto e si fa *dono* al lettore, è anche, e nello stesso tempo, esperienza dell'*essere-uno*. Se questo vale per ogni lettore davanti ad ogni testo, nel caso de *Sul principio e la libertà* di Marco Martino e Alessandro Clemenzia, tale *essere-di-fronte essendo-uno* acquista una rilevanza del tutto particolare. Il lettore si sente *nel mezzo* (come direbbe Martino) di un vero e autentico *dia-logo* tra i due autori, tra loro e le figure da essi accostate, tra loro e le discipline – la filosofia e la teologia – che animano la ricerca: un dialogo *pericoretico*, nel quale il *T/terzo* che unisce distinguendo, che apre lo spazio di una reciprocità reciprocante è, nello stesso tempo, il lettore e quel Principio del quale il libro è appassionata indagine. *Oggetto* della ricerca e *soggetto* del lettore si trovano così a condividere lo stesso spazio *tra*: non ci potrebbe essere condizione più favorevole di questa per lasciarsi coinvolgere e pro-vocare nel farsi prossimi a quanto Marco Martino e Alessandro Clemenzia testimoniano (parlo non a caso di testimonianza, perché di questo si tratta laddove il pensiero onora davvero la sua intima essenza: la verità non può che accadere nella forma testimoniale e testimoniata).

Nella logica e natura di un forum, non intendo sottolineare le innumerevoli e affascinanti piste di ricerca che il volume addita, percorre, immagina, che sono tante e tali da lasciare un senso di gratitudine profonda nel lettore. Desidero piuttosto rilanciare alcuni spunti, a mo' di uno schizzo nel quale non si sa bene ancora *come* sarà il futuro dipinto, ma la mano si fa *gesto* che comincia ad intuire ciò che il cuore presagisce e ciò verso cui la mente si sente attratta.

Alla domanda sul Principio si arriva sempre *dopo*. L'esperienza dell'inizio, del cominciamento, dell'origine (e Clemenzia ci aiuta a capire le diverse sfumature che in questi termini sono custodite), ci trova sempre *dopo*, il nostro essere e il nostro esserci arrivano irrimediabilmente dopo. A tutti i livelli, cominciando da quelli antropologici più fondamentali. Una nuova vita si manifesta *dopo* il suo concepimento, che viene attestato, riconosciuto quando è già accaduto. La generazione avviene così: il suo inizio è nascosto, sottratto e, di fatto, può essere solo riconosciuto e onorato (non è un caso che il quarto comandamento, in una logica di perfetta reciprocità, inviti a *onorare* il padre e la madre). L'inizio di ogni vita sembra presentare come suo primo movimento quello del *sottrarsi*: davvero *un abisso che invoca l'abisso*. Ma da questo movimento scaturisce l'incontenibile ricchezza ed energia della vita. Quando io, per la prima volta, mi pongo la domanda circa il Principio, mi

trovo, di fatto sempre *già posto* in quell'essere e in quella libertà che, pure, desidero traguardare.

Il sottrarsi del Principio, però, non è espressione di custodia gelosa di sé: anzi, è l'esatto contrario, è l'unico modo per permettere a chi lo cerca, a chi cerca davvero la verità, di non trovarla su altre strade che quelle della libertà. Un sottrarsi, quindi, che è *metodo*, via e strumento di educazione: sì, educazione, perché mai come ai nostri tempi sembra smarrita la consapevolezza e la pratica della necessità di educare e lasciarsi educare: al senso della vita, della verità, delle domande ultime, si può e si deve educarsi ed educare. E l'educazione è evento, accadimento e incontro reciproco e asimmetrico di libertà.

Se il Principio ci immette sulle sue strade proprio sottraendosi, significa che siamo chiamati anche noi a *sottrarci*, a vivere quell'espropriazione di sé che solamente l'amore spiega nel suo significato ultimo. La via del *non*, così efficacemente evidenziata dalla ricerca di Martino e Clemenzia, si rivela ancora una volta come il sentiero dell'essere pensato come libertà. Il *non essere relazionale* cui ci riferiamo è trinitariamente inteso: si tratta del motore primo delle relazioni che le divine persone sono, in quanto esse completamente e senza residui si donano l'una alle altre, e solo così si ricevono nella glorificazione reciproca.

Ma torniamo alla dinamica del *sottrarsi* come via *verso* e *nel* Principio, come via di libertà e di educazione della libertà. Come notavamo, la nostra domanda sull'inizio ci trova sempre già *posti*; la ricerca sulla libertà ci trova già consegnati alla libertà. Il Principio si manifesta, in tal modo, come l'*indisponibile*, colui che non solo non è posto da altro, ma che non è disponibile, non è a disposizione. Non ci è possibile disporre del Principio, e questo *non*, questa possibilità che *non* si dà, va indagata con attenzione perché può suggerirci una forma del Principio che ha a che fare proprio con il suo essere amore. L'essere *indisponibile* suggerisce, a tutta prima, un movimento di rifiuto, una non volontà di consegna. Forse è così entro una logica *umana troppo umana*. E se, invece, l'essere indisponibile del Principio fosse segno di un'eccedenza di dono, fosse la traccia e la forma nella quale colui che è solo donazione può venirci incontro con il suo dono facendoci donatari e, a nostra volta, donatori? E se la libertà fosse, nel Principio, il nome della relazione che non può derivare da altro, essere fondata su altro che non sia l'amore stesso, e, per questo, non può che essere donata dal Principio a coloro che, per amore, sono posti nell'esistenza? Una libertà che istituisce un possedere come se non si possedesse (cfr. *1Cor* 7,29-30). Nel Principio, infatti, il rapportarsi con l'altra persona considerandola indisponibile significa una relazione che ha i caratteri dello stupore: «tutto ciò che esiste – non solo tutto ciò che è stato creato, ma anche il suo stesso essere – l'eterno Padre lo dona al Figlio; il Figlio lo accetta per ridonarlo al Padre; ed entrambi lo lasciano scorrere nello Spirito Santo. Le persone divine "posseggono

quindi come se non possedessero" nella perfetta libertà che è "la perfetta povertà di spirito"»[1]. L'indisponibilità dell'altro, voluta, scelta, promossa, si esprime nel volere che l'altro sia, e sia quell'altro che è. Allora la postura ontologica della creatura, che si trova già sempre posta nell'essere da colui che, così e solo così, l'ha anche consegnata alla libertà, trova il suo fondamento nella postura della Seconda persona della Trinità. L'indisponibilità che la domanda sul Principio rivela, diventa via all'umiltà, la sola in virtù della quale il Figlio può rivelare il mistero del Padre (cfr. *Mt* 11,25-27). La libertà donata alla creatura, nella logica della reciprocità trinitaria che innerva l'essere, diventa, vertiginosamente, *indisponibilità* della creatura anche da parte di Dio. Dio sceglie di non disporre dell'uomo. La libertà donata all'uomo è tale da non permettere nemmeno a Dio di poter disporre di coloro che senza il suo atto creativo (che è atto continuo) neppure esisterebbero.

Questa dinamica del sottrarsi ci può condurre a riconoscere nella forma del Principio e nella relazione che con esso l'uomo ha – ma anche, in una reciprocità asimmetrica, che il Principio ha con l'uomo – la dinamica del *desiderio*. Il desiderio, infatti, è sempre desiderio del desiderio dell'A/altro: desiderio di essere desiderato dall'A/altro, di essere per lui segno di una *mancanza*, di un non poter essere senza l'A/altro. Non siamo tanto abituati a leggere la dinamica del desiderio in chiave teologica: la filosofia e, soprattutto oggi, la psicologia e la psicanalisi, sembrano più allenate e avvedute nel descrivere la *forma* del desiderio nelle sue diverse sfaccettature. Il Socrate del *Simposio* platonico, nel suo sottrarsi al gesto di Agatone che vuole giacere vicino a lui per essere riempito dalla sapienza del maestro, è indicativo del rapporto che il desiderio disegna nella relazione[2]. Oppure si pensi alla profondità della riflessione di Lacan in merito alla dinamica del desiderio[3]. In teologia, invece, il peso di una concezione statica e apatica di Dio – ovunque stigmatizzata ma che, di fatto, stenta a morire – ha influenzato la ricerca, espungendo dall'orizzonte ermeneutico dell'ontologia di Dio non solo temi come quello del desiderio ma anche altri come la sorpresa, lo stupore, l'attesa, il gioco, la gioia. Non è forse il desiderio il motore più vero e potente della *libertà*? Se la libertà è la forma in cui la verità muove la persona, se è segno della ricerca di sé solo *dalla*, *nella* e *per* la relazione con l'altro, come non riconoscere un nesso ontologico forte tra verità e desiderio? E quindi tra desiderio e Principio? Agostino ha

1 - E. Stein, *I tre Re*, in Id., *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, Edizioni OCD, Morena Roma 2004, p. 535.

2 - Platone, *Simposio*, 175.

3 - Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, Einaudi, Torino 2011.

definito la felicità come il desiderare ciò che si ha[4]. In tal senso, la prospettiva del desiderio non solo non è da escludere dalla forma del Principio ma, quand'esso è trinitariamente compreso, è assolutamente presente, e nel grado sommo. Ci sembra che anche la *narrazione ontologica* proposta da Piero Coda nel suo *Dalla Trinità*[5], così ben presentata da Clemenzia nel volume di cui ci occupiamo, possa essere letta anche in questa prospettiva *desiderante*. La mancanza, il desiderio del *segno* del desiderio dell'altro, colti entro la dimensione del *non essere relazionale* trinitario, divengono indice non di povertà ontologica bensì di sovrabbondanza. Tale, infatti, è il senso del *non dell'amore*: eccedenza dell'essere, suo accadimento nella forma della totalità del dono, anima di quella autorinuncia e dedizione totale di sé all'Altro nel Terzo che è la sostanza-atto-relazione (per dirla con Florenskij) di Dio Trinità. Il Padre può desiderare il Figlio proprio perché lo *ha*, perché da sempre è in relazione con lui. E viceversa. E tale desiderio reciproco fonda la sua dinamica, la sua vitalità, esattamente nel *non essere per amore* che ciascuna divina persona *è*. Una mancanza che dice relazione, che *dice amore*, e non incompletezza, *penìa*[6], povertà d'essere. Questo desiderio reciproco è lo *spazio* della relazione tra Padre e Figlio: è, in persona, lo Spirito Santo. E non è un caso che proprio l'idealismo tedesco – magistralmente richiamato da Martino – abbia posto al centro della sua ermeneutica del Principio la realtà dello Spirito, del *Geist*: certo, in un modo che si allontana – e non poco – e smarrisce il *proprium* cristiano, e, pur tuttavia, rimane indice di un'intuizione che conserva la sua pertinenza. Desiderio, dunque, come forma della *libertà* in Dio: proprio in quanto dice il *proprium* di ciascuna persona *solo* nel suo essere in riferimento all'altro da sé, in una dinamica che non si chiude binariamente su se stessa ma che, nel Terzo, ipostatizzazione del desiderio stesso, si compie aprendosi. Un desiderio che dice mancanza *già da sempre colmata* dalla presenza dell'altro: stupore che sempre si rinnova nel trovarsi glorificati e costituiti nella propria ipseità dall'alterità dell'altro. Alterità che non va pensata nella forma dell'esclusione ontologica, perché, anzi, l'alterità e il differire dei differenti dice, *in uno*, la loro identità. Identici proprio in quanto e perché distinti. Distinti proprio perché e in quanto identici. Leggere la dinamica della negazione non escludente, che il *non essere relazionale* rivela nei termini del desiderio, può davvero aiutarci a cogliere il Principio come mistero di amore e, quindi, di libertà. Già, perché, come ricorda L. Paris, «Dio non ama perché è libero (come se in libertà potes-

4 - Cfr. Sant'Agostino, *La felicità*, in Id., *La controversia accademica; La felicità; L'ordine; I soliloqui; L'immortalità dell'anima*, III/1, Città Nuova, Roma 1970.

5 - Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 579-583.

6 - Non è un caso che, nella mitologia greca, Penìa sia la madre di Eros, generato dall'unione con Poro (abbondanza, ricchezza).

se decidere di fare altro) ma è libero perché ama e per amare. È libero per amare e libera per amare»[7].

Ma la strada del desiderio può aprire scenari inediti e arditi anche nel considerare il modo in cui Dio, il Principio, l'Essere che è Amore, libertà, non solo ci viene incontro in Cristo nella potenza dello Spirito, ma anche ci *desidera*. Sottolineare la gratuità, la non necessità della creazione da parte di Dio, non sarà mai banale o scontato. Ma, assodato, e proprio a partire da tale mistero di gratuità nel quale trova *spazio* la creazione[8], occorre riconoscere in modo forte quanto la Rivelazione ci "costringe" a contemplare: che cioè Dio si fa realmente *mendicante* dell'amore, del desiderio, della creatura. Benedetto XVI ha coraggiosamente affermato che «sulla Croce è Dio stesso che mendica l'amore della sua creatura: Egli ha sete dell'amore di ognuno di noi»[9], ponendo in Dio un amore che non solo è agape, ma anche eros, quella forza «che non permette all'amante di rimanere in se stesso, ma lo spinge a unirsi all'amato»[10]. Non solo ad unirsi, ma a volere il desiderio dell'altro: a voler essere ri-amato. L'indisponibile si rivela così come Colui che è tutto e solo dono, apertura, desiderio, ricerca dell'altro: non si mette a disposizione dell'altro, non accetta di entrare in una logica che non sia quella della totalità della relazione che l'amore è. Il tutto è superiore alla parte (cfr. EG 234-237): per questo l'essere "a disposizione di" è impedire all'altro di riconoscere l'indisponibilità dell'amore ed essere, a sua volta, indisponibile, voluto e promosso come soggetto *libero*.

Voler disporre dell'indisponibile, escludere l'altro dal proprio spazio ontologico per assegnare a se stesso (e all'altro) una "parte" del tutto: questa è la forma del male. Sin dal racconto genesiaco, il male si presenta come *scelta*, come de-terminazione, de-cisione. La mano si allunga per disporre dei doni di Dio, convinta che la divinità stessa sia "a disposizione", sia afferrabile dal proprio gesto, possa essere carpita con astuzia a colui che il serpente (la più astuta tra tutte le bestie) dipinge come il custode astuto e geloso della propria identità e del proprio potere. È il fallimentare tentativo di ritagliare, dall'orizzonte dell'essere, uno spazio che non sia dono, che non dica relazione, che segni una separazione, con il pretesto dell'uguaglianza (sarete come Dio). Il delirio di un'uguaglianza, di un'identità degli iden-

---

7 - L. Paris, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Città Nuova, Roma 2012, p. 322.

8 - Cfr. P. Coda - A. Clemenzia, *Il Terzo Persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2020, pp. 85-99.

9 - *Messaggio di sua santità Benedetto XVI per la Quaresima 2007. «Volgeranno lo sguardo a Colui che hanno trafitto» (Gv 19,37)*, in http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20061121_lent-2007.html (ultima visita 20.10.2020).

10 - Dionigi l'Aeropagita, *De divinis nominibus*, IV, 13: *PG* 3, 712.

tici fuori dalla realtà e verità della differenza: questa la peccaminosa scelta dell'uomo e della donna. Ma, appunto, di scelta, decisione, *factum*, stiamo parlando. In tal senso possiamo e dobbiamo dire che il male *è*[11]. Perché anche quando lo definiamo come *privazione di bene*, con ciò stesso gli stiamo assegnando uno "spazio" ontologico. Esattamente così è avvenuto, da Parmenide in poi, nella filosofia, rispetto all'inquietante *non essere*, capace di mettere in scacco la "verità ben rotonda". Con questo, che è l'*im-pensato* della cultura occidentale, anche la teologia non ha fatto davvero i conti. C'è da chiedersi se il concetto di *privatio boni*, appena sopra accennato, abbia davvero "risolto" (ed è da vedere se lo possa) la questione del male: quale lo statuto ontologico di questa privazione? Quale non essere è capace di dire l'inconsistenza del male unitamente alla sua drammatica e concretissima fattualità? Pensare l'essere, e l'essere del Principio, come qualcosa a propria disposizione, come qualcosa di desiderabile (cfr. *Gen* 3,6), fuori però dalla logica del *segno* del desiderio dell'altro, escludendo il riconoscimento della mancanza come spazio di libertà e per la libertà, è, infatti, un esito tutt'altro che ipotetico. Di qui le vertiginose pagine che Pareyson ha dedicato al tema del male *in* Dio, e le specificazioni altrettanto vertiginose che Coda opera in merito e che Clemenzia ricostruisce con appassionata partecipazione. Il male è la scelta di rendere possibile l'impossibile, di rendere disponibile l'indisponibile, di desiderare senza che il desiderio proprio sia, *in uno*, desiderio dell'altro. Il Principio, però, rimane *impossibile*, *indisponibile*, *desiderio desiderante e desiderato*: per questo, paradossalmente, il male e il peccato non appartengono a un'altra "regione" se non a quella dell'essere. Per quanto assurdo possa sembrare, le conseguenze del rifiuto positivamente voluto e deliberato, non inaugurano uno spazio "altro", "accanto" all'essere amore del Principio (i differenti continuano ad essere identici, proprio nel loro differire, e nel differire estremo). Di qui la cecità, la furia sorda, della libertà che ha scelto di determinarsi nella negazione escludente. E di qui l'unica strada per la redenzione di una simile scelta: che il Principio stesso, in Cristo, non solo assuma l'altro in unità ontologica (l'unione ipostatica) ma, nell'evento pasquale, si lasci colpire e sprofondi nella tenebra che si è opposta alla luce: rivelando alla tenebra, nell'atto di entrarvi, il suo (della tenebra) essere *non altro* rispetto al regno dell'essere. E rivelandolo nel momento stesso in cui anche tale tenebra è guardata *dall'*amore, attraversata *con* amore, cambiata di segno *per* amore. Perché proprio il Figlio fatto peccato e maledizione per noi (cfr. *Gal* 3,13; *2Cor* 5,21), e quindi distante dal Padre

11 - «Il male non è assenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà, ma è realtà, più precisamente realtà positiva nella sua negatività. Esso risulta da un positivo atto di negazione: da un atto consapevole e intenzionale di trasgressione e rivolta, di rifiuto e rinnegamento nei confronti d'una privazione positiva» (L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 167-168).

di una distanza *in*-finita quale nessuna creatura mai potrà esperire, è e rimane *homooúsios* al Padre: identico nel differire, altro essendo *non-altro*, distinto – fino ad entrare nella cattiva negazione – proprio e solo perché e in quanto *uno*. Lo Spirito Santo è lo spazio *in cui* tale distanza si consuma, rimanendo distanza, senza alcuna scorciatoia accomodante (anche per la teologia): è nel Terzo che i distinti si rivelano identici, *della stessa sostanza*, l'unico Dio e, ciascuno, pienamente e tutto Dio. Per questo non è senza l'effusione dello Spirito – che il Crocifisso Risorto soffia sui discepoli riuniti nel Cenacolo – che vengono perdonati i loro peccati: non un'altra regione dell'essere è quella del peccato, perché essa è raggiunta da quello stesso Spirito nel quale e solo attraverso il quale le cose *sono*. Se lo Spirito Santo è «l'evento stesso della libertà di Dio in Dio, l'eterno movimento di desiderio e di stupore relazionale»[12], non può che essere nello spazio che il Terzo Persona è che la libertà colpevole, l'impossibile esclusione tentata dalla scelta del male, viene redenta. La sera di Pasqua, l'agape di Dio *accade* nel cuore di una intersoggettività umana: non viene ri-consegnata la libertà che Adamo aveva nell'Eden, viene donata l'indisponibile libertà, l'unica che, avendo attraversato e vinto lo spessore reale e tragico del male, è degna di Dio e dei suoi figli, anticipo della consumazione finale e umile forza per osare ogni giorno il cammino.

STEFANO MAZZER
Docente straordinario di Teologia Sistematica, Università Pontifica Salesiana di Torino
stefanomazzer@hotmail.com

12 - A. Clemenzia - M. Martino, *Sul principio e la libertà*, Istituto Universitario Sophia - Città Nuova, Firenze-Roma 2020, p. 172.

Già e non ancora

0. «Già e non ancora» è la paradigmatica e pregnante espressione, desunta dalla scrittura neotestamentaria (cfr. *Rm* 9, 18-30), che potrebbe illuminare efficacemente almeno una delle angolature da cui leggere il prezioso lavoro che Alessandro Clemenzia e Marco Martino ci consegnano nel loro recente volume intitolato *Sul principio e la libertà* (Città Nuova, Roma 2020). Sì, perché esercitare il pensare intorno all'ἀρχή e al suo rapporto con la libertà comporta, evidentemente, tutta una serie di accorgimenti – metodologici, storico-teoretici, e perfino esistenziali – che implicano non tanto il raggiungere, quanto lo "scivolare" in un *già*, mantenendo acceso il desiderio e la consapevolezza del *non ancora*.

1. Nell'approccio teologico, il *già* esprime quell'evento che, nella persona di Gesù Cristo, ha squarciato (cfr. *Mc* 15, 38) e ricapitolato in sé (cfr. *Ef* 1, 10), senza cancellarla, la distanza tra l'umano e il divino: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno giunge presso il Padre se non per mezzo di me» (*Gv* 14, 6). Così, l'esperienza della fede dischiude anticipatamente, *già*, l'evento che solo escatologicamente sarà definitivo, poiché ora, appunto, è solo prolettico, e cioè *non ancora* per sempre. Tale *non ancora* si rende esplicito nell'esercizio della fede «fino alla fine» (*Gv* 13, 1), laddove l'ultima parola del vissuto umano di Cristo, pronunciante paradossalmente anche la sua resurrezione, non è un'affermazione edificante, ma una domanda abissale: «perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15, 34). E il *de-mandare*, per sua natura, è consegna, ossia offerta di vie e spazi per sé dialoganti, e pertanto capaci di lasciarsi ridefinire anche da chi abita quella domanda come il suo *proprium*.

Nell'approccio filosofico, infatti, il *già* è precisamente il domandare spinto fino ad aver le vertigini (cfr. Platone, *Teeteto*, 155c), cioè fino al giungere a quelle altezze inusuali che lasciano balbettanti, quasi incapaci di proferire parola di fronte allo sgomento (meraviglia che è θαῦμα) della problematicità del reale. Non è dunque artificioso o retorico quel luogo in cui Platone descrive colui che tenta di guardare in fondo a tale problematicità: «chiamarlo sapiente mi pare troppo, e che tale nome convenga solamente a un dio; ma chiamarlo filosofo, ossia amante di sapienza […] sarebbe più adeguato» (*Fedro*, 279d). Il *già* del filosofo è dunque, socraticamente, il *non sapere* domandante, declinantesi nell'essere amico del sapere, anziché sapiente in senso stretto. Eppure, proprio il domandare, nella misura in cui si rivela come un *quaerere*, per sé rinvia al *non ancora*. Non si può cercare, infatti, se non si viene in qualche maniera toccati da quel che si cerca; insomma, non si può cercare se non si è cercati. In questo senso, come ben sapeva Platone, la ricerca della ve-

rità non è altro che *ricordare*, ossia riportare nell'oggi quel che, in un tempo fuori dal tempo, *era* e che oggi *non è ancora*. Ecco quindi il *non ancora* della filosofia: l'evento della verità verso cui lei è interamente protesa o, meglio, di cui lei è desiderante attesa.

Date queste brevi considerazioni sulla possibile circolarità tra filosofia e teologia, si potrebbe conseguentemente e ulteriormente affermare che il *già* del teologo è il *non ancora* del filosofo e che il *già* del filosofo è il *non ancora* del teologo. Se poi sostituissimo ai termini teologo e filosofo, rispettivamente, i cognomi Clemenzia e Martino, non sbaglieremo di molto nella ricerca dell'individuazione dell'architettura del loro volume, così come nella comprensione dell'intenzionalità che ne informa l'andamento complessivo. E dovremo riconoscere, credo, il merito di una proposta coraggiosa e qualificata, rischiosa ma fondata, che anzitutto mostra la fecondità del dialogo tra filosofia e teologia, al di là dell'astratta separazione cui siamo normalmente abituati – anche perché influenzati da una certa concezione della storia del pensiero.

Il *già e non ancora*, tuttavia, attraversa l'intero libro anche in ognuna delle sue parti, le quali vorrebbero richiamarsi circolarmente, nell'idea che in filosofia e in teologia «questo accade relativamente alla verità di cui si fa ricerca: cerchiamo come coloro che mirano a trovare e troviamo come coloro che sempre di nuovo tornano a cercare» (p. 183). Così, una delle virtù di questo lavoro a quattro mani è che risulta leggibile anche nell'ordine inverso a quello materialmente proposto, tanto che vorrei tentare brevemente di tratteggiarne l'itinerario in questa direzione contraria, per poi quantomeno rilevarne la potenziale generatività.

2. Il saggio di Clemenzia, il più lungo dei due, muove dal constatare che il tema della libertà, specie in relazione alla questione del principio, si trova tutto sommato ai margini dell'interesse teologico; pertanto, ne risulta necessario un approfondimento che tenga conto, da un lato, dei guadagni di rilevanti prospettive eminentemente filosofiche e, dall'altro, dei sondaggi di alcune significative vie aperte in ambito schiettamente teologico. Con queste premesse, il suo studio ripercorre le principali intuizioni di Nicolaj Berdiaev e, più diffusamente, di Luigi Pareyson, soffermandosi inoltre, forse con interesse ancor maggiore, sulla sua recente e innovativa riformulazione in Claudio Ciancio, il cui sguardo consente di rilevare l'importanza dell'incontro tra riflessione filosofica intorno alla libertà *del/nel* Principio e l'istanza teologica della Trinità. Alla luce di questi guadagni, l'Autore s'inoltra nella *Theodramatik* di Hans Urs von Balthasar, illuminandone i tratti salienti in merito al tema in oggetto, e con particolare riferimento all'articolazione del rimando tra libertà increata e creata; successivamente, egli si mette in dialogo con l'attuale ricerca di Leonardo Paris, il quale studia teologicamente la questione della libertà, peraltro in ottica trinitaria, ma con precipuo rimando alle sfide poste dalle odierne neuroscienze.

Si giunge così all'affondo conclusivo, che Clemenzia conduce – con penna chiara e attenta – attraverso una intelligente riorganizzazione dei diversi contributi che Piero Coda ha offerto sull'argomento. Ne emerge un quadro, però, che restituisce non solamente una ricostruzione precisa e puntuale, bensì un arricchimento, teoreticamente avvertito, di non poca rilevanza (*de facto* lo si avverte nelle stesse parole di Coda nell'*Introduzione* al volume). Si pensi, tra il resto, al teologicamente raffinato tema della libertà quale evento originariamente trinitario che, proprio in virtù del suo dinamismo, ritma lo stupore del Figlio, nel suo scoprirsi "Dio da Dio", e anche quello del Padre, in quanto in definitiva *è* pienamente «il suo libero essere Padre» (p. 171) nel libero *riceversi* dal Figlio. Certo, non manca – ed è decisivo – lo stupore "terzo" dello Spirito Santo, ma quel che ora vorrei rimarcare, in queste poche righe, è il *riceversi* del Padre, poiché testimonia almeno uno dei momenti dirimenti dello scavo teologico ardito, ma insieme equilibrato, di Clemenzia. Il quale non si limita ad assegnare tale evento di libero stupore al Principio, ma – in coerenza con la rivelazione neotestamentaria – lo mostra esercitabile nell'interazione umana, quand'essa si lascia plasmare *dalla* e *nella* verità che è Cristo. Ma tutto questo, è evidente, si muove nel *già e non ancora*. Pertanto, se la vita in Cristo, da un lato, attesta la vera e reale partecipazione alla vita trinitaria, dall'altro lato rispetta – compiendo il suo annuncio nel grido – il limitato ordine del necessario (direbbe Simone Weil) nel quale l'umano stesso è da sempre inserito. Da qui, sorge spontanea una fondamentale domanda che riguarda l'ordine creaturale: è possibile l'accadere dello stupore senza che esso non sia anche θαῦμα? È possibile, cioè, che il *riceversi* dall'a/Altro (e in particolare il *riceversi* del Padre, *in statu viae* impersonato da chi genera l'altro nella libera relazione con sé) avvenga nella pienezza della gioia (come nella Trinità), senza che ciò non sia traumatico o quantomeno spiazzante?

Non penso, almeno immediatamente, al dolore generato da una libertà chiusa alla relazione con l'a/Altro (in tal caso, teologicamente, si tratterebbe di peccato: una dimensione di cui comunque occorre tener conto, poiché l'umano non è mai perfettamente docile all'azione dello Spirito), quanto piuttosto a quello dovuto all'intrinseco e necessario limite nel quale la creatura, anche quella mediata cristologicamente, opera. Chiara Lubich, citata nel volume, in un denso e luminoso passaggio de *Il grido* afferma icasticamente che la libertà manifestantesi nella massima distinzione tra il Padre e il Figlio incarnato è «sussulto di nuova gioia in Dio-Amore sempre nuovo. Grido di infinito dolore nell'umanità del Cristo» (Città Nuova, Roma 2000, p. 20). Il miracolo della libertà finita è dunque il miracolo della distinzione – percorsa dolorosamente fino in fondo – nell'unità. E allora, se questo è vero, verrebbe da concludere che la libertà umana germoglia *veramente* solo là dove c'è il coraggio di coltivarla nel terreno buono, ancorché impervio, del dolore.

3. Nella misura in cui la questione dell'ἀρχή rinvia al tema dell'inizio e del cominciamento, l'itinerario tracciato da Martino muove invece dall'interrogare alcune grandi e immortali figure della storia del pensiero – più precisamente: quelle che ne stanno all'origine –, nella convinzione che sarebbe fin presuntuoso avviare uno studio di tale rilievo senza quantomeno considerarsi, secondo la celebre espressione attribuita a Bernardo di Chartres, nani sulle spalle dei giganti. Peraltro, nell'impostazione del libro I della *Metafisica*, ne lascia testimonianza lo stesso Aristotele: non si può andare avanti senza voltarsi indietro. Così, Martino inaugura la propria riflessione tornando su alcune parole fondamentali, tra le quali spiccano – oltre ad ἀρχή – σοφία, φιλοσοφία, μύθος, πάθος, μεταβολή, come a volerne rivedere il loro sorgere, affinché nulla si perda della loro essenziale pregnanza e, di concerto, sia possibile scorgerne l'inesauribilità di approfondimento. Lo studio si sofferma quindi su aspetti cruciali del pensiero di Platone, Aristotele e Plotino, non solo considerati in se stessi, bensì in quanto rappresentanti ed eredi *par excellence* della tradizione greca. Successivamente, l'interesse si sposta su quel decisivo momento della storia della filosofia che trova il suo punto di partenza in Kant, per giungere, passando per Fichte e Schelling, fino a Hegel. L'idealismo trascendentale, difatti, può essere letto come uno dei più poderosi tentativi di ripensamento del principio come assoluta libertà, per cui Martino ha buon gioco nel rilevarne l'ineludibilità e nel saggiarne i movimenti interni, fino a sottolineare – specialmente in Hegel e Schelling – che il suo sforzo si potrebbe configurare come il potente desiderio, insoddisfatto, di «sostare nella vertiginosa punta della libertà ove gli opposti sono in unità» (p. 39).

Martino, però, non chiude qui la sua indagine, che anzi sembra prendere rinnovato slancio quando si lascia interrogare dalla rivelazione cristiana. Quest'ultima, infatti, destabilizza e riorienta il pensiero (in certa misura, ciò è già evidente nella filosofia classica tedesca), offrendogli tuttavia ulteriori e preziosi stimoli. Mi permetto quindi di indicare semplicemente alcuni nodi che mi paiono particolarmente significativi e ricorrenti. Partendo, anzitutto, dall'idea prima accennata della libertà come *punta* sulla quale giacere, poiché libertà è «sperimentare l'unità di inizio e fine, di gioia e dolore, di realtà apparentemente incompatibili ed opposte, significa stare sospesi sulla *punta di un capello* […] o sulla *punta di uno spillo* […]» (p. 42). Queste affermazioni, come l'andamento dell'intero saggio, sono però accompagnate da uno stile delicato, prudente e di grande rispetto per una verità che può esser detta solo da chi per definizione vive *nel mezzo*. Intendendo con ciò sia la condizione umana *qua talis* (di cui già Socrate, nota Martino, è magistrale interprete), sia «il luogo in cui il Verbo si rivela» (pp. 46-47), poiché, come ricorda la scrittura, Egli «venne ad abitare *in mezzo* a noi» (*Gv* 1, 14) e ha promesso: «dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono *in mezzo* a loro» (*Mt* 18, 20). Certo è

che, se Gesù pone la sua tenda *nel mezzo*, allora misteriosamente si apre una via "nuova", quella – conclude Martino – che consente di dire il «*principio senza principio*: *Abba*, Padre! Che nell'infinita ricchezza dello Spirito continua a suscitare un pensiero nuovo: Amore» (p. 61). Un pensiero, però, capace infine di spingersi fino a un nuovo domandare: «Gesù, che "abita nel mezzo", è il punto d'approdo ed insieme l'inizio del cammino?» (*ibidem*). *Già e non ancora*, dunque. Giacché l'essere in Cristo esprime il *non ancora* della filosofia, ormai esposta al di là di sé, ma proiettata nel suo *già*, che è incessante e nuovo, ma non per questo drammaticamente inquieto, *quaerere*.

4. Un'ultima osservazione, scaturente da quanto si diceva *supra* in merito alla circolarità tra il filosofo e il teologo; e, pertanto, intorno alla possibile lettura invertita del libro, il quale permette di andare sia da Martino a Clemenzia, sia da Clemenzia a Martino. La conclusione del volume, infatti, nella misura in cui attesta che il comune orizzonte formale dei due autori è un'*ontologia trinitaria* (cfr. pp. 183-184), potrebbe essere rimodulata alla luce della direzione contraria proposta in queste poche righe. E ciò perché, a ben vedere, il saggio di Martino – come altri suoi studi – quasi non usa il lemma "trinità" (*et similia*) e appare restio anche verso la parola "ontologia". In quale senso, dunque, è possibile collocarlo nel medesimo orizzonte formale del lavoro di Clemenzia?

Ritengo che l'unica risposta plausibile a tale interrogativo consista nel riconoscere serenamente che *ontologia trinitaria* è solo un nome, un accessorio radicalmente insufficiente a contenere quanto intende contenere. La verità è infatti infinitamente più vasta, più profonda, più alta e più sublime di lei. Sicché, essa può dirsi al servizio del pensare solo nella misura in cui si esercita nello *spegnersi*, *kenoticamente* (cfr. *Fil* 2, 6-11), di fronte all'altro (anche quell'altro che, ai nostri occhi, pare non capirla), per poi con lui risorgere; ma risorgere nuova. E dunque, forse, perfino con un nome nuovo. Da qui l'enorme responsabilità di chi la esercita, che *veramente* deve *possederla non possedendola*. La sua forza è *veramente* nella sua debolezza (cfr. *2 Cor* 12, 9). Senza questa pratica esistenziale – che comporta altresì il mettersi in discussione, per quanto disorientante e faticoso, con le più diverse vie offerte dalla storia del pensiero passato e presente – un'*ontologia trinitaria* è destinata a irrigidirsi, putrefarsi e, alla fine, a morire. Ma non perché si è *kenoticamente* donata, bensì perché ha cercato di conservarsi gelosamente, non senza rischiare di scadere in un sistema tra gli altri: un castello meraviglioso, con stanze dall'arredamento ricercato – *reciprocità reciprocante*, *trinitizzazione*, *ritmo*… –, ma che in definitiva è casa di pochi, poiché incapace di accogliere lo straniero. Eppure, il nostro più profondo desiderio non è quello della comodità della nostra dimora, poiché, come dice il salmista, la nostra anima «languisce e brama gli atri del Signore. [E] per me un giorno nei tuoi atri è più che mille altrove» (*Sal*

84, 3.11). In questo senso, allora sì, un'*ontologia trinitaria* può presentarsi come il comune orizzonte formale di entrambi i saggi che compongono questo bel volume. Ma solo perché essa non si è pensata come luogo di se stessa, bensì, *veramente*, come *luogo di luoghi*, ossia come evento esposto sul proprio baratro e, proprio per questo, capace di incontrare l'a/Altro. Senza ridurlo a sé, ma semmai lasciandosi rischiosamente da lui ricevere.

EMANUELE PILI
Ricercatore di Storia della Filosofia presso l'Università degli Studi di Perugia
emanuele.pili@unipg.it



Sapienza di Dio che scende dal Cielo
e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra
diventano "uno" al centro:
la mente di Gesù (1 Cor 2,16)
a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo