SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XV n. 1
2023

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XV – 2023/1 (Gennaio-Giugno 2023)
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, Raul Buffo (Segreteria Scientifica), 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 STR PRESS s.r.l.
Via Carpi, 19 – 00071 Pomezia (Roma) – tel. 06.91251177 - Fax 06. 91601961

Listino Fascicolo singolo E. 14
Abbonamento annuale (cartaceo + digitale) (2 numeri): Italia E. 25 / Europa E. 35
Extra-Europa E 40 /Abbonamento digitale E 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 *2023* INDICE

9 15 anni dopo
Piero Coda

EDITORIALE

11 Il ’900 e il pensiero del/dal femminile
Noemi Sanches

SAGGI

19 La *qualità* del femminile a partire da Edith Stein. Prospettive per la costituzione di una *comunità personale*.
Nicoletta Ghigi

31 Simone Weil. Un pensiero del distacco
Noemi Sanches

43 Maria Montessori. La forza redentiva dell’educazione
Giuseppe Milan

59 Hannah Arendt. La libertà nella storia di una vita
Laura Boella

67 Simone de Beauvoir. Il “secondo sesso” tra passato e presente
Angela Ales Bello

79 María Zambrano. Il germinare dell’aurora e le crisi della storia
Antonio Bergamo

95 Adriana Zarri. Mistica ed eremita «contempl-attiva»
Francesco Occhetto

111 Le prime donne Dottori della Chiesa
Christof Betschart

121 Paolo Scirpa. Voragini che indagano l'ignoto
Marta Michelacci

RICERCHE

141 Fralezza e trascendenza nell'antropologia esodale di Madeleine Delbrêl
Edi Natali

153 Maria e il pres-*ente*. Per una esegesi trinitaria della parola. Spunti ontologici sul greco neotestamentario della *koinè*
Rosario Cerciello

169 Democratic societies under the spell of the culture of fear: the perspective of Martha C. Nussbaum and Pope Francis
Valerio Aversano

LABORATORIO

183 Etty Hillesum. Dall'apertura di sé verso l'umanità
Camila Bortolato Putarov

RECENSIONI

199 Quando l'intelligenza d*e*ll'Agápe diventa quella che è: intelligenza d*a*ll'Agápe crocifissa
Eduard Prenga

205 *Alius in alio, quia non aliud in utroque*. L'unità come cifra distintiva della teo-ontologia relazionale trinitaria
Robert Cheaib

15 anni dopo

Il presente fascicolo di "Sophia" è l'ultimo che ho la gioia di firmare in qualità di Direttore scientifico. Nel congedarmi dal Comitato di redazione, dal Comitato Scientifico Internazionale, dalla Segreteria di redazione e, in particolare, dai miei più stretti, qualificati e fidati collaboratori: Alessandro Clemenzia, Lia Bigliardi Parlapiano e Julie Tremblay, con il contributo all'inizio di Fabio Dipalma e poi, negli anni, di Marco Martino e Raul Buffo, e da tutti coloro che, in vario modo, hanno accompagnato la storia e sostenuto la mission della Rivista in sintonia con quella dell'Istituto Universitario Sophia, non posso anche non ricordare, con immensa gratitudine, Chiara Lubich, Pasquale Foresi e Giuseppe Maria Zanghì che ne hanno ispirato e promosso la nascita.

Sono stati anni belli e intensi, nei quali – grazie al contributo di questa ricca amicizia – si sono potuti raggiungere obiettivi che di molto hanno superato le aspettative che ci eravamo all'inizio proposte. Il profilo inter- e trans-disciplinare che qualifica "Sophia", e che si esprime nel sottotitolo che la designa: "Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi", si è rivelato di cruciale significato ed oggi è ancor più attuale di quando, 15 anni or sono, ha preso le mosse l'avventura. Lo confermano la maturazione del dibattito epistemologico e la Costituzione Apostolica "Veritatis gaudium" di Papa Francesco. In quest'orizzonte sono davvero lieto per il fatto che, con un'imprevista coincidenza, questo fascicolo mette a tema in un suggestivo caleidoscopio lo strategico contributo di alcune grandi donne al cammino della famiglia umana che è fiorito con straordinaria e ispirativa incisività lungo il '900: una profezia invitante di quanto ci attende e c'interpella.

L'auspicio e l'augurio che di cuore formulo a chi accoglie ora questa piccola eredità, che abbiamo cercato di custodire e implementare con fiducia e convinzione, è che si possa proseguire con creativa fedeltà, con perseverante passione e con frutti sempre più apprezzabili: in ricerca e ascolto di quella Sapienza che è Vita e tutti ci illumina e guida. Per quanto mi sarà concesso, continuerò finché e come mi sarà possibile a offrire il mio contributo.

PIERO CODA
piero.coda@sophiauniversity.org

EDITORIALE

Il ’900 e il pensiero del/dal femminile

1. Il XX secolo, con le sue luci e le sue ombre, è un secolo emblematico per i grandi e significativi cambiamenti che hanno segnato l’umanità a tutti i livelli. Ciò gli ha valso l’appellativo di “secolo breve”. Basti citare alcuni poderosi eventi per richiamare l’immane portata del ’900: le spaventose tragedie belliche mondiali e, direttamente o indirettamente ad esse collegate, le rivoluzioni politiche, economiche, sociali e culturali in ogni parte del globo; la rivoluzione tecnologica e spaziale; il protagonismo dei mass media; l’inaugurazione della società globalizzata e iperconnessa che oggi, nel bene e nel male, condiziona la nostra quotidianità...

Di fronte al contesto per sé plurale – carico di contraddizioni e tensioni – in cui un intero secolo ha finito con lo sperimentare, nella carne e nella coscienza, la “morte di Dio”, anche la riflessione filosofica e la percezione che l’individuo ha della realtà e di sé hanno subito una vertiginosa trasformazione. Tanto che lo spettro del nichilismo, in cui l’uomo finisce per implodere in sé, ha disteso l’ombra oscura della solitudine del nulla e il vuoto angosciato o indifferente di una “notte epocale e collettiva”[1]. D’altra parte, paradossalmente, il ’900 è stato anche il “secolo della persona”: scenario di nuovi e creativi tentativi di superare il razionalismo soggettivista e solipsistico. È il caso appunto del personalismo e della filosofia dialogica, che hanno operato nell’impegno a recuperare il valore dell’essere umano nella sua essenza relazionale e per sé aperta alla trascendenza. Di qui un importante e promettente rinnovamento teoretico e antropologico, nella riflessione sia filosofica sia teologica, come nell’ambito delle scienze sociali e umane[2].

---

1 - Su questo cfr. G. Rossé – P. Coda, *Il grido d’abbandono. Scrittura Mistica Teologia*, Città Nuova, Roma 2020, più specificamente il § 4.1: “Il Dio del XX secolo“, pp. 245-255.

2 - Cfr. P. Coda, *Personalismo cristiano, crisi nichilista del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, in I. Sanna (a cura di), *La teologia per l’unità d’Europa*, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, pp. 181-205.

2. Ed è sullo sfondo di questo rinnovamento e della sua profezia[3] che vogliamo concentrare l'attenzione su un fatto che contraddistingue il XX secolo: lo stagliarsi imprevisto, sulla scena politica, sociale e intellettuale, di alcune straordinarie figure femminili che hanno saputo promuovere un pensare incarnato e originale, affrontando senza sotterfugi il compito di dar senso alla vita assumendone responsabilmente la grazia e l'onere al servizio degli altri, della giustizia e della fraternità. In questo senso, il secolo breve rappresenta un momento storico singolare, e sotto tanti profili inedito, per la fioritura di testimonianze femminili che risultano di portata discriminante per una riforma del pensiero nelle sue molteplici declinazioni: poesia, filosofia, fede, politica, antropologia, educazione…[4].

Volendo offrire un contributo all'impegno di sviscerare questo prezioso e innegabile apporto del genio femminile a quell'invito a "ripensare il pensiero" che oggi ci interpella, e in ideale continuità con i due fascicoli dedicati alla figura di Chiara Lubich (2/2020 e 1/2021), è stato pensato il presente fascicolo della rivista "Sophia", che raccoglie contributi di autorevoli autori e di giovani studiosi – uomini e donne – in riferimento ad alcune delle figure femminili emblematiche del '900, dai più diversi orientamenti e nei più diversi campi: Edith Stein (1891-1942), Simone Weil (1909-1943), Maria Montessori (1870-1952), Hannah Arendt (1906-1975), Simone de Beauvoir (1908-1986), Maria Zambrano (1904-1991), Adriana Zarri (1919-2010), Madeleine Delbrêl (1904-1964), Etty Hillesum (1914-1943). Attraverso la loro vita e opera, si vuole mettere in luce a partire da come hanno esercitato il loro pensiero l'originale apporto di ciascuna alla configurazione del ruolo e del contributo imprescindibile delle donne oggi nella cultura e nella società.

---

3 - Così leggiamo nel *Manifesto* per una ontologia trinitaria: «La formula "ripensare il pensiero", lanciata nell'agorà culturale da Edgar Morin [*La tête bien faite. Repenser la réforme, réformer la pensée*, Seuil, Paris 1999, tr. it., Cortina, Milano 2000], è il pungolo del pensiero più radicale e profetico del '900» (P. Coda con M. B. Curi – M. Donà – G. Maspero, *Manifesto. Per una ri-forma del pensare*, [Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria, 1], Città Nuova, Roma 2021, p. 67 ss.).

4 - Naturalmente, con questo non intendiamo indicare che il pensiero e il protagonismo femminile non siano presenti in altri periodi storici – come si rileverà anche nelle pagine successive – ma piuttosto evidenziare la singolare coralità e pluralità di voci di alcune donne, per lo più contemporanee, che nel cuore martoriato del '900 si sono espresse in maniera risoluta e singolare. Per approfondimenti e confronti con altre figure femminili che dall'antichità fino ad oggi hanno segnato la storia del pensiero sotto diversi profili, suggeriamo: R. Buxton & L. Whiting (a cura di), *Le regine della filosofia. Eredità di donne che hanno fatto la storia del pensiero*, Tlon, Roma 2021. Sul ruolo delle donne nella storia della Chiesa è suggestivo e bibliograficamente ricco l'articolo di Marzia Ceschia, *Le storie delle donne nella Chiesa: parole e cammini di madri spirituali. Qualche suggestione per cominciare*, in «Studia Patavina», 68 (2021-3), pp. 515-528.

Un aspetto che ci sembra di concerto rilevante notare è che nel '900, per la prima volta nella storia della Chiesa, tre donne sono state proclamate "Dottori": Caterina da Siena (1347-1380), Teresa d'Avila (1515-1582) e Teresa di Lisieux (1873-1897), cui poi è stata affiancata nel 2012 Ildegarda di Bingen (1098-1179): riconoscendo, in tal modo, lo specifico e profetico valore teologico e dottrinale della loro opera.

3. In quest'ottica d'indagine sulla specificità del pensiero che nasce dal femminile, il saggio che apre le danze del fascicolo è quello di Nicoletta Ghigi, che ci illustra, a partire da un aspetto preminente dell'antropologia fenomenologica di Edith Stein – quello del nucleo (*Kern*) –, la specificità dell'elemento femminile come caratteristica e possibilità dell'umano (*Mensch*), insieme a quello proposto dal maschile. L'Autrice mette in evidenza come la specificità del femminile non sia solo una qualità propria di ciascun uomo e donna, ma rappresenti qualcosa di essenziale perché ogni persona arrivi al pieno e autentico sviluppo di sé, a livello sia individuale che interpersonale e comunitario. Custodire, formare e nutrire consapevolmente e responsabilmente il femminile, in ogni individuo, si propone così come la vera vocazione del *Mensch*: nonché come l'unica via per giungere alla fioritura di un'umanità autentica, in sé e negli altri.

Segue il contributo di Noemi Sanches, focalizzato su un concetto cardine della riflessione della filosofa francese Simone Weil: il distacco (*détachement*). Contrapponendosi al pensiero "afferrante" della modernità (per tanti versi tipicamente maschile), la gnoseologia weiliana si fonda sulla rinuncia a possedere la verità infinita con le proprie limitate facoltà intellettive. In questo modo, il distacco si mostra atteggiamento caratteristico e caratterizzante di ogni genuina riflessione filosofica: in quanto capace d'aprire l'intelligenza all'accadere della grazia, e cioè dell'amore trascendente. La figura di Cristo come *Logos* incarnato e crocifisso, e quella della Vergine come rappresentazione dell'intera creazione nella sua purezza e piena sottomissione all'ordine trascendente, simboleggiano realisticamente i modelli antropologici del distacco e, come tali, sono i prototipi di ogni autentica genialità: che, di conseguenza, possiede essenzialmente dei tratti tanto maschili quanto femminili.

In prospettiva educativa, Giuseppe Milan presenta una delle figure più importanti del pensiero pedagogico universale: Maria Montessori. A partire da un puntuale e ricco profilo biografico e intellettuale della medico, pedagoga e filosofa italiana – nonché "femminista pratica" –, l'Autore mette mano mano in evidenza alcuni dei temi e dei contributi centrali dell'innovativa pedagogia montessoriana. Successivamente, ribadendone la persistente attualità, Milan si addentra in quella "scoperta dell'infanzia" che regola e scandisce il metodo della pedagogia scienti-

fica della Montessori quale condizione *sine qua non* per un vero e proprio rovesciamento pedagogico nella prospettiva dell'educazione ai valori e alla pace di portata universale e persino cosmica.

Laura Boella, autorevole studiosa del pensiero femminile, illustra il tema della libertà personale nel pensiero di Hannah Arendt. Inspirandosi in particolare a uno scritto giovanile della pensatrice tedesca consacrato alla vita di Rahel Varnhagen (1771-1833), l'Autrice sostiene che per la Arendt la libertà è fondamentalmente ritrovamento di sé e della propria dignità grazie a un rapporto d'amore con il mondo e con le proprie origini. A partire da questo rapporto si costituisce la storia di ogni uomo e di ogni donna: così che la rigidità del dato di realtà e le proprie fragilità corporali non vengono negati ma accettati come parte della condizione umana e, a partire da ciò, "riscattati". In questo modo, la libertà non è più "fuga" o indipendenza dal mondo e dall'eredità ricevuta, ma diventa "nuova nascita" e "nuovo inizio". Nelle parole della Boella: «discontinuità nella continuità del divenire attraverso l'irruzione dell'inatteso». Un inatteso che si dà nella parola e nell'agire umano responsabile: in colui e in colei che, sapendo inserirsi nel mondo, diventa capace di costruire insieme agli altri una vita più umana e umanizzante.

La parola libertà risuona forte anche sullo sfondo della riflessione di un'altra figura di rilievo del '900: Simone de Beauvoir. Attraverso una raffinata rivisitazione storica e critica del famoso scritto *Il secondo sesso*, Angela Ales Bello, oltre a evidenziare le idee più salienti della proposta emancipatrice della pensatrice esistenzialista, ne sottolinea anche con acuto sguardo fenomenologico i punti deboli rispetto ai fondamenti filosofici, così come le questioni rimaste aperte circa la problematica del senso della libertà e dell'amore. In un secondo momento, Ales Bello mette a confronto la riflessione della de Beauvoir con l'antropologia duale di Edith Stein, elaborata vent'anni prima e che, secondo l'Autrice, resta fino a oggi un punto di riferimento filosofico importante. A mo' di conclusione, Ales Bello richiama brevemente alcuni ulteriori sviluppi del femminismo, avvertendo in qualche sua posizione più radicale non soltanto un allontanamento della proposta di fondo della de Beauvoir, ma anche il rischio di un declino ideologico del femminismo.

Nel saggio successivo, Antonio Bergamo, con spiccato linguaggio teoretico di tenore teologico ed estetico, sviluppa un'interessante lettura del significato del *tempo* – in senso sia cronologico che kairologico – nel pensiero di Maria Zambrano, a partire dalla sua interpretazione dinamica e dialogica della realtà. In mezzo alla crisi che caratterizza il postmodernismo, in cui il tempo viene ridotto a mera coscienza individuale, chiusa in sé e svuotata di senso e di legami autentici con il mondo, la riflessione della pensatrice spagnola invita a recuperare l'essenza relazionale di ogni individuo come *essere che va nascendo* e che è *promessa di vita*,

anzi: *fame di vita* e *attesa* dell'a/Altro. Da questa "logica" ogni storia umana è chiamata a e/Essere, e ogni individuo a diventare sé stesso abitando concretamente lo spazio aperto delle relazioni in cui il *Logos* eterno disegna una trascendenza interpellante nell'immanenza: spazio in cui ogni attimo si dà come rivelazione di qualcosa che costantemente accade e sorpassa l'intelligenza, dischiudendola all'abisso d'amore dell'eternità divina.

Di Adriana Zarri, originale teologa, mistica ed eremita italiana scomparsa nel 2010, si occupa il contributo di Francesco Occhetto. Sullo sfondo della vocazione mistica e teologica della Zarri, l'Autore focalizza la sua lettura sull'orizzonte ontologico-trinitario entro cui si stagliano le riflessioni della teologa. Nella luce del Dio cristiano concepito come relazione, la Zarri, con metodo intuitivo e sapienziale, riconosce – andando oltre le contraddizioni di superficie – la grammatica di un ritmo trinitario in un perfetto equilibrio e armonia dei diversi nell'intera trama del reale. Questa la base della sua "teologia del probabile" e del "quotidiano", nel compromesso con la vita e il vissuto concreto di ogni giorno. Occhetto conclude il suo contributo abbozzando i tratti della "dimensione esistenziale" propria dell'essere donna che, secondo la Zarri, contiene gli elementi necessari e indispensabili per il "farsi accoglienza" di Dio e della terra con ogni sua creatura.

Christof Betschart, da parte sua, ci presenta un contributo dedicato alla proclamazione delle prime donne come Dottori della Chiesa: Teresa di Gesù e Caterina di Siena nel 1970, Teresa di Gesù Bambino nel 1997 e Ildegarda di Bingen nel 2012. Dopo un meticoloso excursus che va dai primi tentativi ufficiali di riconoscimento di questo titolo a una donna sino all'approvazione avvenuta dopo il Concilio Vaticano II, l'Autore si pone la domanda fondamentale sul contributo proprio e insostituibile delle donne nel campo dell'insegnamento e del governo della Chiesa. Inspirandosi e sviluppando la specificità del linguaggio teologico di queste prime donne Dottori della Chiesa – ricco di simboli e di agganci all'esperienza personale dei misteri cristiani – Betschart abbozza con centrata arditezza alcune prospettive future di configurazione di una tipologia di dottorato ecclesiale conforme al genio femminile.

Chiude la sezione un contributo di taglio estetico a firma di Marta Michelacci dedicato alla figura dell'artista siracusano Paolo Scirpa, il "calligrafo della luce elettrica": nelle cui opere, attinenti all'ambito ottico-cinetico, ha giocato un ruolo essenziale il concetto di "unità" appreso grazie al suo incontro con Chiara Lubich negli anni '50.

Nella sezione *Ricerche*, Edi Natali illustra il "pensiero che si fa gesto" di Madeleine Delbrêl. Il contributo è frutto della ricerca dottorale svolta dall'Autrice presso l'Istituto Universitario Sophia, nata dal desiderio di offrire, a partire dai testi delbreliani, un ripensamento sia della spiritualità contemporanea sia dell'antropo-

logia, attraverso l'attenzione alla fragilità e vulnerabilità materiale e spirituale di ogni uomo e donna. Dalla riflessione della Delbrêl si desume infatti che la fragilità non si pone soltanto come qualcosa da superare o correggere, ma è costitutiva dell'essere umano come creatura ferita dal peccato. Essendo un dato ontologico, la fragilità rende l'essere umano naturalmente aperto all'*altro* e all'*oltre* ed è ciò che – dal punto di vista etico – dà fondamento tanto al riconoscimento dell'altro come persona quanto all'andare verso di lui rivolgendogli la propria cura, in un costante *esodo* da sé che diventa vero e proprio *itinerarium ad hominen* e *ad Deum* indissolubilmente tra loro imbricati.

Per complementare questi colpi di sonda sul femminile nel Novecento, si propongono a continuazione due stimolanti elaborati incentrati, rispettivamente, su di una centrale figura neotestamentaria e su di una rinomata pensatrice contemporanea. Si tratta dei contributi di Rosario Cerciello e Valerio Aversano: *Maria e il Pres*ente*: Per una esegesi* trinitaria *della parola. Spunti ontologici sul greco neotestamentario della koiné*; e *Democratic societies under the spell of the culture of fear: The perspective of Martha C. Nussbaum and Pope Francis*.

Dulcis in fundo, nella sezione *Laboratorio*, Camila Bortolato Putarov descrive in modo coinvolgente e accattivante l'emozionante evoluzione spirituale della giovane ebrea olandese Etty Hillesum, autrice approfondita nella sua tesi di Laurea Magistrale in Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia. In un crescendo che parte dalla conoscenza di sé, passando per la scoperta di Dio nella propria anima fino a riconoscerlo nell'intera umanità e creazione, si scandisce l'avventura di vita della Hillesum: una donna come qualsiasi altra che, rimanendo radicalmente fedele a se stessa e a Dio, ha vissuto la grazia d'incarnare e testimoniare con delicatezza e dolcezza commovente un'etica evangelica altissima, fino al sacrificio ad Auschwitz nel 1943.

4. Già da questi brevi cenni è possibile rilevare la ricchezza prospettica di ogni contributo, così come di riconoscere in essi, nella specificità e coloritura specifica del lascito di ogni figura trattata, una sorprendente e profonda affinità e sintonia. Soprattutto in ciò che ha a che fare con il saper guardare all'altro fino in fondo, specie ai più deboli e alle vittime dell'ingiustizia; nella scelta consapevole e responsabile di una vita vissuta in pienezza; nella ricerca costante di armonia con sé, con gli altri, con il mondo circostante e il trascendente; nella capacità naturale di andare oltre se stessi e di tessere rapporti riconducendoli a un'unità sempre più grande, persino lì dove tutto può sembrare irrimediabilmente frammentato e razionalisticamente impossibile da ricomporre… Queste alcune delle impressioni che nascono da un primo confronto tra le figure riproposte nel presente fascicolo e che possono propiziare un ulteriore stimolo e arricchi-

mento nel dibattito sul pensiero femminile: sulla sua specifica novità e sulla promessa che oggi a noi consegna[5].

A mo' di conclusione, val la pena di segnalare un'altra caratteristica comune alle riflessioni riportate in questo fascicolo dedicato al pensiero del/dal femminile del '900: l'assenza di una contrapposizione o dicotomia con il maschile, quando non addirittura l'esatto contrario, come viene esplicitamente indicato in più di un contributo. Il che, se da un lato conferma quella tendenziale attitudine all'armonia e all'unità che caratterizza il femminile, dall'altro non indica forse anche il suo contributo più proprio a un rinnovato e generativo esercizio del pensiero secondo quella dinamica di reciprocità *inter* e *trans* personale – e disciplinare – intravista e profetizzata dalla riflessione del '900?[6].

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

5 - Significativo in questo senso l'appello fatto da Papa Giovanni Paolo II più di trent'anni fa: «Soprattutto i nostri giorni attendono la manifestazione di quel "genio" della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza: per il fatto che è uomo! E perché "più grande è la carità"» (Giovanni Paolo II, *Lettera Apostolica Mulieris Dignitatem*, 15 agosto 1988, n. 30).

6 - Non possiamo qui non richiamare, anche se *en passant*, l'essenzialità della relazione originaria e paradigmatica tra maschile e femminile per il darsi del luogo e dell'esperienza dell'esercizio relazionale e comunitario del pensiero che caratterizza il metodo di una Ontologia trinitaria. Per essa, infatti, la «mancata esplorazione del significato paradigmatico, a livello interpersonale, del rapporto tra maschile e femminile […] non può non provocare l'assenza di un'adeguata esperienza e intelligenza ontologica della dinamica della reciprocità e della sua effettualità nel "terzo" come espressione antropologica essenziale della teologia stessa del *Deus Trinitas*» (P. Coda con M.B. Curi – M. Donà – G. Maspero, *Manifesto*, cit., pp. 148-149).

SAGGI

La *qualità* del femminile a partire da Edith Stein. Prospettive per la costituzione di una *comunità personale*

di Nicoletta Ghigi

This work highlights the specificity of the feminine in humanity from the perspective of Edith Stein. Through the idea of personal vocation, we underline personal individual and its specific characters of uniqueness, showing how, in both man and woman, what is truly peculiar is the personal core and the feminine that can express itself in each core. The emphasis on the feminine should therefore be conceived, in our view, as a further quality that each person possesses in personal quantities and in personal ways, but still constitutive of each individual. To this goal, will show and describe the characteristics, peculiarities and emerging possibilities of this quality in Steinian anthropology.

Keywords: Phenomenological essence, Personal Core, Quality, Feminine, Individual

1. La *qualità* dell'essenza umana: il nucleo personale

L'aspetto sicuramente preponderante dell'antropologia fenomenologica è il nucleo (*Kern*) personale. Da qui prende avvio ogni ricerca sull'origine e sul senso dell'umano, inteso nella sua individualità personale. Husserl descrive tale nucleo come quella parte di ciascuno che, seppure «data insieme al suo corpo», "per principio" non si può «cogliere *originaliter*»[1].

Il nucleo caratterizza l'individuo in ogni suo aspetto. Tuttavia, non è immediatamente visibile o esperibile. Esso è piuttosto qualcosa di apparentemente non tangibile e di immateriale. La sua struttura profonda, o profondamente intima, lo situa nella parte più nascosta dell'umano, che Stein chiama: l'"anima dell'anima"[2], l'essenza di ciascun individuo. Come sua struttura, scrive Stein, esso può dirsi «centro dell'esistenza umana»[3]. Sullo sfondo di ciascuna scelta, motivazione, stimolo, reazione, vi è il nucleo. Anzi, più precisamente, a tale *essenza individuale* si deve «ciò che la persona è in sé e ciò che permane nel cambiamento del come»[4].

Tuttavia, nulla consente una acquisizione diretta, un afferramento esplicito di tale essenza. Ad uno sguardo analitico o ad un'osservazione diretta il nucleo appare nascosto. Le indagini che mirano a disvelarne le caratteristiche pertanto restano interdette. Il nucleo sfugge. Risulta difficile anche «capire che cosa significhi questa profondità»[5]. La sua apprensione sfugge persino allo stesso individuo che lo incarna. La prima ragione di tale incomprensibilità, secondo Stein, è data dal fatto che non possiamo pensare al nucleo come ad una realtà spaziale. Piuttosto, esso precisamente «non è niente di spaziale; innanzitutto non è qualcosa composto di parti, in modo tale, cioè, che si possa tradurre senz'altro il rapporto spaziale tra superficie e profondità in un *analogon* spaziale»[6].

Esso è certamente esistente, reale. Tuttavia la sua è, senza dubbio, una realtà *sui generis*. Non spaziale, non quantitativa, ma *qualitativa*, immateriale o insondabile e, al contempo, evidente e caratterizzante ogni individuo nella sua irripetibile singolarità. Soltanto particolari eventi come atti, scelte, preferenze, ne palesano l'esistenza. A dire che, il fatto che vi sia un nucleo che ci distingue gli uni dagli altri come esseri unici, può essere afferrato unicamente *durante* il compimento di quegli atti di una persona, nel suo *esprimere* preferenze, e solo *indirettamente*.

---

1 - E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. F. Costa, Bompiani, Milano 1997, p. 143.

2 - E. Stein, *La struttura della persona umana,* tr. it. M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2013, p. 178.

3 - *Ibidem*.

4 - E. Stein, *Potenza e atto*, tr. it. A. Caputo, Città Nuova, Roma 2003, p. 198.

5 - *Ivi*, p. 201.

6 - *Ibidem*.

Soltanto, cioè, in virtù della realizzazione dei suoi atti, delle sue varie modalità di espressione personale o delle scelte che esplicitano il suo mondo interiore.

Malgrado questa difficoltà di apprensione del nucleo, tuttavia, seguendo Stein, possiamo affermare che soltanto grazie a questa sua essenza - o fondamento - che la sostiene e la struttura costitutivamente, la persona ha una sua identità personale irriducibile che si mantiene identica, nonostante la inarrestabile crescita personale, lo sviluppo continuo della personalità, le sue preferenze particolari e mutevoli, e nonostante le più svariate possibilità di trasformazione che attraversano la persona nel tempo.

Per tali ragioni, il nucleo personale può dirsi *il senso proprio dell'individuo*, centro "caratterizzante" la persona stessa, che resta sullo sfondo di ogni suo agire, come sua *invariabile costante* che non muta a dispetto dei mutamenti della persona. Quand'anche dovesse sorgere il dubbio su questa realtà insondabile che struttura l'individuo, perché in controtendenza rispetto al suo sviluppo e alle costanti trasformazioni della sua corporalità[7] o, più precisamente, «se questo nucleo persista completamente immutato attraverso tutte le trasformazioni […]»[8], la risposta di Stein è netta: il nucleo resta costantemente il perno invariato e invariabile di ogni persona.

«Si deve perciò dire della persona che essa muta costantemente, sebbene il nucleo che determina intrinsecamente l'intero processo di formazione, non si formi e non muti a sua volta»[9]. Pur essendo, cioè, il motore dell'intero processo di formazione e di trasformazione o, altrimenti, ciò che determina gli atti di preferenza, le motivazioni, le azioni e le reazioni di un individuo, esso resta invariato, immutabile*, malgrado i cambiamenti che esso provoca*. Tale nucleo è dunque il pilastro della persona, il suo fondamento, il principio, la possibilità e l'originario di ogni sua distinzione da tutti gli altri suoi simili ed è coglibile solo *indirettamente*, negli atti di preferenza di ciascuna persona.

2. Le specifiche *qualità* del femminile

Proprio per questa sua non immediatezza, la presa di coscienza e lo sviluppo di questo centro essenziale, imprescindibile, secondo Stein, richiede tuttavia un pre-

7 - Seguendo la proposta di Helmut Plessner, qui prediligiamo il termine corporalità rispetto alla semplice corporeità, che sottintende un dualismo mente-corpo. La corporalità è, infatti, una personalità incarnata e non vi è alcuna frattura tra l'espressione personale spirituale e quella del corpo, che sono, appunto, un tutt'uno, tenuto insieme dal nucleo o struttura personale (H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 59; p. 157).

8 - E. Stein, *Potenza e atto*, cit., p. 198.

9 - *Ibidem*. (La traduzione è stata leggermente modificata).

ciso cammino che abbisogna della specificità del femminile. Poiché infatti la caratteristica principale di ogni nucleo, come detto, è l'autenticità o singolarità irripetibile, e ciascuno è secondo l'essenza di cui è portatore, scoprire la propria autenticità richiede attenzione e cura. Per poter realizzare l'essenza che siamo, scrive Stein, siamo chiamati a scegliere la via della consapevolezza e, di seguito, della responsabilità. «Quando vediamo una pianta o un animale che si sono "atrofizzati", nei quali cioè ciò che è proprio della specie non è arrivato a svilupparsi, diamo la responsabilità di questo alle sfavorevoli condizioni di vita o, eventualmente, a chi li ha lasciati in tali condizioni inadeguate. Ora, pur potendo considerare tali eventualità anche nel caso dell'essere umano, principalmente riteniamo tuttavia lui stesso responsabile di ciò che è o non è diventato, di per sé»[10].

La nostra scelta di divenire un Sé, di sviluppare la propria corporalità secondo il nucleo di cui siamo portatori, richiede dunque un atto di consapevolezza e di responsabilità. Detto in altri termini, una scelta "di cura". Ciascuno di noi è «signore della sua anima»[11] e la volontà di seguire la via che "riteniamo" dentro noi stessi riguarda soltanto noi e la nostra personale scelta. *Curarsi* del proprio nucleo, averne *costante* cura è pertanto un atto volontario, particolare e, allo stesso tempo, "in mano" a ciascuno di noi. Frutto, dunque, della nostra piena consapevolezza e della nostra volontaria scelta o responsabilità. Rivolgersi alla persona, guardare alla sua intrinseca specificità, saper cogliere le sfumature che caratterizzano le sue differenze, le sue preferenze, scegliere la via del Sé e curare la sua profondità in maniera responsabile, è ciò che Stein attribuisce esclusivamente all'essenza "femminile".

«L'atteggiamento della donna – sottolinea al riguardo – *è un atteggiamento di attenzione alla persona*, e ciò ha un significato molteplice. Anzitutto ella partecipa volentieri con tutta la sua persona a ciò che fa. Poi ha un interesse particolare per la persona viva, concreta, e quindi tanto per la propria vita personale quanto per le altre persone e per circostanze e casi particolari»[12].

Per sua natura, la donna giunge con facilità alla responsabilità del Sé, all'aver cura del processo di consapevolezza che le consente di avvertire le profondità della sua anima e che, infine, le permette di contraddistinguersi per la sua specificità personale. La donna, spontaneamente, intravede, avverte, riconosce "l'anima dell'anima" dell'altro. Per sua natura è empatica. Non ha difficoltà a raggiungere

10 - E. Stein, *La struttura della persona umana,* cit., p. 108. (La traduzione è stata leggermente modificata).

11 - *Ivi*, p. 109.

12 - E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni*, tr. it. O. Nobile, Città Nuova, Roma 2010, p. 6.

spontaneamente, seppure *mediante un sentire indiretto*[13], l'emozione, lo stato d'animo altrui. Pur tuttavia, questo suo lato profondamente umano, può essere portato all'eccesso. Nella donna, scrive Stein, la sua naturale predisposizione alla cura, all'ascolto dello stato d'animo proprio e altrui, può scadere nell'eccessivo riguardo alla persona, nell'«eccessiva sopravvalutazione della propria e dell'altrui personalità» o, anche, di contro, nell'«impeto ad abbandonarsi totalmente ad un'altra persona, non rendendo giustizia alla propria e all'altrui umanità e al tempo stesso rendendosi incapace di altri compiti»[14]. Questa sua doppia natura, la considerazione e l'ascolto del Sé personale e, contemporaneamente, il rischio di incorrere nell'eccesso di zelo perdendo "terreno sotto i piedi", richiede un soccorso[15]. Secondo Stein, la donna ha bisogno di formare il femminile di cui, in quanto persona, è portatrice, attraverso una precisa formazione lavorativa o, più precisamente, attraverso «un *lavoro preciso e oggettivo*»[16], che le consenta un equilibrio e la giusta valutazione delle proprie risorse e possibilità. La formazione a cui Stein fa riferimento comprende quindi un approccio più equilibrato alla vita comunitaria e, quindi, una relazione più stretta e "oggettiva" con il mondo circostante.

Il lavoro, ossia la *formazione professionale* che «ogni giovane donna dovrebbe, a suo avviso, ricevere»[17], è l'unica possibilità per contrastare la tradizionale convinzione, radicata nella cultura occidentale, che la donna non abbia da lavorare e che piuttosto debba essere educata a restare a casa, senza avere alcun accesso alla vita professionale. Questa solitudine forzata e innaturale, questa totale abnegazione, avverte Stein, è molto pericolosa per la formazione e per l'equilibrio psicofisico della donna: «Non vi è miglior terreno di coltura per la degenerazione della specificità femminile e delle sue manifestazioni morbose (l'isteria) – scrive infatti – che la vita della *giovane di buona famiglia* di vecchio stile e della signora benestante nullafacente»[18].

Il lavoro, l'attività fuori da casa o comunque l'attività professionale conducono a piena espressione il femminile. Ma ciò non significa, avverte nuovamente Stein, che la donna debba assumere gli atteggiamenti dell'uomo, perché egli, da sempre, ha svolto un'attività professionale e il costume abituale e la sua attitudine sono

---

13 - Sappiamo per l'appunto che, per Stein, l'empatia è un sentire indiretto di quanto l'altro sta direttamente esperendo. Detto in termini steiniani, precisamente, è «un vissuto non-originario, che manifesta un vissuto originario» (E. Stein, *Il problema dell'empatia*, tr. it. E. Schulze ed E. Costantini, Studium, Roma 2003 (rist.), p. 84).

14 - E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni*, cit., p. 8.

15 - *Ivi*, p. 9.

16 - *Ibidem.*

17 - *Ibidem.*

18 - *Ibidem.*

quelle di formarsi naturalmente, spontaneamente, ad un'attività professionale fuori da casa. Il femminile non consiste affatto in un adattamento agli abiti del maschile o, ancora peggio, in una mera imitazione degli elementi del maschile. L'idea del movimento femminista dell'«assimilazione» all'uomo cui spesso precedentemente si tendeva, secondo Stein, «non sarebbe un gran guadagno né per noi né per gli altri»[19]. Cercare di essere "come l'uomo", avere i suoi stessi comportamenti e imitare gli atteggiamenti "da uomo" piuttosto che liberare la donna dall'«eccessivamente femminile»[20] è fuor di dubbio pericolosissimo. Si perderebbe infatti la specificità del femminile che tanto è necessaria, per quanto detto, per la comprensione empatica tra persone e per la cura responsabile del Sé individuale. Ancora peggio, si tenderebbe ad una formazione che, piuttosto che liberare la persona dalla sua abnegazione, la porterebbe in una nuova prigione, quella appunto del dover imitare un comportamento che non le appartiene.

3. Il femminile come *qualità* della persona.

La via da intraprendere, sostiene Stein, è un'altra: «Dobbiamo andare ancora avanti, da questo atteggiamento oggettivo a un giusto atteggiamento di attenzione alla persona, che in fondo è anche l'atteggiamento che è oggettivo al massimo grado»[21]. Dobbiamo dunque superare le linee del femminismo e quelle di una oggettività ingenua, imitativa. Se vogliamo che il femminile diventi funzionale nella vita, dobbiamo liberare la persona dai pregiudizi che sono radicati nella sua mente e nella sua cultura. Innanzitutto, quello che la donna per potersi esprimere degnamente in una professione "da uomo" debba necessariamente mascherarsi/occultarsi dietro atteggiamenti tipici dell'uomo. Le professioni non hanno infatti un genere. Sono gli esseri umani e gli ambienti lavorativi a costruire intorno alle professioni pregiudizi e limiti. In secondo luogo, occorre superare il pregiudizio che il femminile e il maschile appartengano solamente ad un genere o all'altro. La specificità del femminile così come del maschile sono caratteri della persona che appartengono ad essa costitutivamente[22].

È la persona a dover essere riconsiderata nella sua centralità. Il suo nucleo personale, portatore di un senso unico e irripetibile, deve essere nuovamente por-

---

19 - *Ivi*, p. 10.

20 - *Ivi*, p. 9.

21 - *Ivi*, p. 10.

22 - Un punto importante della descrizione di maschile e femminile in Stein, scrive Ales Bello, «riguarda la presenza di elementi maschili e femminili in ogni "singolo" essere umano» (A. Ales Bello, *Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla Gender Theory*, Castelvecchi, Roma 2017, p. 66).

tato al centro dell'attenzione. Il modello di Cristo che, secondo Stein, deve sempre essere riprodotto nella memoria dei giovani formandi e dei loro formatori, funge da presupposto. Si aggiunge a questa formazione e alla presenza di un modello trascendente di riferimento la giusta considerazione delle attività professionali. Per chiarire questo suo pensiero, Stein fa riferimento a differenti professioni che sono tradizionalmente pensate "di monopolio" dell'uomo, come, ad esempio, alla professione del medico. Ella sostiene che tale professione, quand'anche esercitata da un uomo, «in maniera autenticamente femminile (in senso buono)», ossia con «una partecipazione attenta e amichevole»[23], ottiene un successo maggiore. Ciò significa che non è l'appartenenza ad un sesso, ad un pregiudizio, ad una presunta capacità di genere, a fare la differenza. *La vera differenza è costituita dall'atteggiamento e dalla cura che il femminile porta con sé*.

Se è vero che il maschile offre, come sostiene Stein, una stabilità e una protezione "hyletica"[24], queste "qualità personali"[25] possono essere incarnate altrettanto bene dalla donna. Ma ciò non significa che ella si stia trasformando, *sformandosi*, in un uomo. Significa piuttosto che le qualità del femminile e del maschile appartengono all'umano o, ancora meglio, a tutto ciò che è creato in quanto rispecchiamento di una Unità di Senso sovrumana. La differenza tra la persona umana e le altre entità create sta proprio nella responsabilità della scelta. Nella consapevolezza, cioè, che se si vuol divenire una persona autentica occorre realizzare il proprio nucleo personale, coniugando la propria personalità, la propria missione, con il mondo circostante e, quindi, anche con la professionalità che abbiamo valutato essere quella "giusta" per tale realizzazione.

La qualità del femminile è, dunque, spendibile da chiunque scelga una professione in cui è primario il sapere esprimere cura, amorevolezza, attenzione alla per-

---

23 - E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni*, cit., p. 15.

24 - Qui ci riferiamo alla forza spirituale che ogni cosa, in quanto creata, porta con sé nella sua materia (*hyle*), ossia nell'appartenere alla natura creata nella sua forma sostanziale. Altrove Stein propone il celebre esempio del blocco di granito che, potremmo dire, come il maschile, simboleggia istintivamente, per noi, la stabilità e l'affidabilità e, dunque, specifiche "qualità personali". Quando ci riferiamo ad un blocco di granito, scrive, parliamo di una realtà che, «nella sua specifica peculiarità, è piena di senso, e ci parla in un modo che gli è proprio. Quella solidità e quella mole incrollabili non sono semplicemente qualcosa che cade sotto i nostri sensi e che possiamo stabilire intellettualmente come un fatto – ne siamo colpiti interiormente, in esso ci si manifesta qualcosa, vi leggiamo qualcosa. Si tratta, da un lato, di un senso simbolico, che troviamo in essa: essa ci parla di un'incrollabile stabilità e di una sicura affidabilità come qualità personali […]. Vi è, poi, un senso pratico, che ci dice qualcosa […]. Il significato simbolico e quello pratico sono intimamente connessi, rispondono l'uno all'altro, ed entrambi rimandano a qualcosa che è al di sopra di loro, lasciano presagire la presenza di uno spirito personale, che sta dietro al mondo visibile e che ha conferito a ogni realtà il suo senso» (E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 160).

25 - *Ibidem*.

sona. Pertanto, professioni come quella dell'insegnante, del medico, del formatore, in genere, necessitano di una cura e di un'attenzione allo spirito che è soltanto propria del femminile. Chi sceglie queste professioni con consapevole dedizione e onestà, sarà dunque propenso a sviluppare spontaneamente questi aspetti. In caso contrario, avremo professionalità nocive sia per chi le esercita (per cui l'esercizio stesso sarà non pienamente edificante) sia, soprattutto, per chi fruirà di tale esercizio, il quale non troverà alcun sollievo dalle cure attese, né alcuna formazione adeguata corrispondente ai propri bisogni. Ogni professione, scelta con cura, è infatti una autentica missione, una *vocazione* rivolta a realizzare il proprio Sé o nucleo personale, e a far sì che anche gli altri possano esprimersi e realizzarsi in conformità al proprio individuale nucleo della personalità.

4. La *vocazione femminile*: "portare a pieno sviluppo l'umanità autentica"

«Nella specificità femminile – chiosa Stein – è tracciato un alto compito: portare a pieno sviluppo l'umanità autentica, in sé e negli altri»[26]. A tale fine occorre, però, che ciascuno prenda su di sé la responsabilità della scelta: si diviene ciò che si sceglie di divenire. Se non si sceglie, difficilmente si potrà aspirare ad una realizzazione piena. Scegliendo consapevolmente invece, scegliendo cioè per il proprio Sé, per un sano e armonico sviluppo del proprio nucleo personale, per l'essere umano può prospettarsi una vita felice e per la comunità sociale lo sviluppo di un'umanità autentica.

Ma come possiamo arrivare a questa consapevolezza? Chi può aiutarci a far luce sulla giusta via per il Sé?

La "scuola del lavoro" (*Arbeitschule*), come la chiama Stein riprendendo alcune proposte pedagogiche del tempo[27], è un'ottima occasione per ciascun essere umano, per poter apprendere la via da seguire verso la scoperta della propria vocazione, al fine poi di scegliere *autonomamente* di realizzarsi in essa. Ciascun nucleo personale ha infatti un suo preciso posto nel mondo, una destinazione; ciascuno è chiamato ad assolvere il compito che gli è proprio. L'obiettivo del formatore di una tale scuola è appunto quello di promuovere nel discente una sollecitazione che,

26 - E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni*, cit., p. 17.

27 - E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'umanità*, tr. it. A.M. Pezzella, A. Togni, Città Nuova, Roma 2017, p. 65. Qui Stein si riferisce al lavoro di Kerschensteiner: *Der Bergriff der Arbeitschule* (Teubner, Leipzig 1912), che cita direttamente in nota.

dall'interno, lo sappia dirigere alla piena espressione di tale nucleo e alla sua realizzazione sociale. Questo è ciò che Stein intende con "pienezza di umanità"[28].

Occorre, secondo la filosofa, porsi in ascolto di questa chiamata. È necessario porsi nella dimensione di accoglienza della vocazione che ognuno porta con sé. Ma qui il massimo rilievo è dato al formatore che, contrariamente a quanto l'approccio pedagogico tradizionale – ancora oggi – sostiene, *non deve proporre modelli dall'esterno*, metodi o scorciatoie utili al raggiungimento del Sé nel più breve tempo possibile. La piena consapevolezza della vocazione richiede piuttosto l'atteggiamento opposto. Per evitare che vi sia un *addestramento* «oppure una deformazione», la formazione autentica (*Bildung*) «deve contare su una formazione dall'interno»[29]. Il formatore deve altresì porsi tra parentesi, come un "osservatore sospensivo"[30] che *osserva partecipando* al processo formativo, senza tuttavia interporsi o imporsi, opponendo modalità e metodi "dall'esterno". «Il bambino – sottolinea Stein – deve attivarsi autonomamente. Si deve lasciare che si formi liberamente, secondo i suoi impulsi: non si deve esercitare dall'esterno alcuna coercizione»[31].

Il professionista della formazione, dunque, ha come obiettivo primario quello di *attendere* i tempi e i modi di espressione della specificità del discente, della sua personale via verso la "presentazione" del suo Sé. Egli ha il solo compito di *orientare* il formando verso i propri bisogni, verso i propri talenti, verso, insomma, il proprio nucleo personale, senza aggiungere o modificare nulla. Solo in questo modo, egli può ambire ad una sua autentica formazione. È infatti questa l'unica via, per il cui tramite ogni persona ha la possibilità di esprimere la sua reale specificità. Per questo, secondo Stein, la finalità ultima della formazione è esattamente una *autoformazione* (*Selbstbildung*)[32].

L'atteggiamento dell'attesa, dell'ascolto paziente, dell'accoglienza sono le migliori caratteristiche del femminile in ambito formativo. La donna, infatti, predisposta naturalmente alla maternità, è costitutivamente portata all'accoglienza di una corporalità estranea, nel suo stesso corpo. Ella non teme la differenza che questa personalità nuova porterà con sé. Non pretende nulla a riguardo: non ha insomma pregiudizi. Spontaneamente, ama questa nuova vita alla cui formazione partecipa

---

28 - E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni*, cit., p. 20.

29 - E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'umanità*, cit., p. 55.

30 - N. Ghigi, *The Qualitative Trainer*, in M. Brinkmann, J. Türstig, M. Weber-Spanknebel (Eds.), *Phenomenological Research in Education,* Springer, Dordrecht 2023, in corso di stampa.

31 - E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'umanità*, cit., p. 13.

32 - *Ivi*, p. 54.

con tutta la sua corporalità, in maniera incondizionata, *prima ancora di conoscere* la persona che porta in grembo.

Questo atteggiamento che Stein chiama "maternità spirituale"[33], è il senso più proprio del femminile che ella vorrebbe a fondamento di una umanità autentica. Un femminile che, sulla base di quanto appartiene, per natura, costitutivamente, alla donna, può e deve divenire il motore della formazione sociale, *la ragione del cambiamento* che, fino ad oggi, la formazione non ha ancora conosciuto. Formare esseri umani attendendo ai loro bisogni, avendo cura affinché questi vengano espressi e soddisfatti con crescente consapevolezza dall'individuo stesso, significa, per Stein, mirare alla *liberazione* del Sé, all'armonia con se stessi. Piuttosto che *plasmare* esseri umani *deformati* e, conseguentemente, una comunità di individui (o sarebbe meglio dire una "massa" informe di "io empirici") privi di consapevolezza, allontanati dal proprio Sé, occorre dunque recuperare l'approccio femminile «verso *il tutto*. Proteggere, custodire e tutelare, nutrire e far crescere: questo è tutto ciò a cui la spinge il suo desiderio naturale, autenticamente materno»[34].

Conclusione. Nutrire il femminile nell'individuo personale

L'elemento femminile da cui, secondo Stein, può sprigionare la buona autoformazione e, conseguentemente, una comunità sana e armonica, diviene dunque imprescindibile nel contesto educativo. Il lato femminile della cura, della tutela, della accoglienza, rappresenta il presupposto per una nuova umanità che esprime autenticamente e consapevolmente il proprio scopo e il proprio fondamento. Se, dunque, il luogo precipuo per una eventuale rivoluzione possibile va immaginato nel contesto pedagogico/educativo, occorre ripensare in profondità l'idea di formazione, immaginando che la vera formazione è dell'umano, ma soltanto a partire dalla singolarità.

L'approccio femminile che, ora è chiaro, è per Stein un approccio umano *di ogni singolarità*, che esula dalle differenze sessuali («la specie, quella maschile come quella femminile, si esprime in ogni individuo in un modo differente»)[35], è quanto noi dobbiamo curare in ciascuno di noi per poter crescere e progredire umanamente. L'atteggiamento di cura "al tutto" della persona, ossia alla sua particolare struttura essenziale (*Wesensbau*), alla corporeità, alla spiritualità, alla socialità, tipico del femminile, rappresenta, per quanto detto, la possibilità per la realizzazione di una comunità autentica e, quindi, per un reale progresso dell'umano.

---

33 - E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni*, cit., p. 71.

34 - *Ivi*, p. 27.

35 - *Ivi*, p. 229.

Che ogni individuo, indipendentemente dal sesso, possa e debba impegnarsi in tale direzione, è del tutto evidente nell'antropologia steiniana. Non vi è un'altra via, se davvero desideriamo un reale progresso dell'umano, se vogliamo divenire un'umanità di persone e non piuttosto degli enti *senza forma* che trascorrono il loro tempo privi di consapevolezza. Ciascuno può conquistare l'atteggiamento femminile della cura del Sé, della corporalità, del "proprio" e farsi promotore dello sviluppo e del progresso della comunità universale, quella "umana", come un unico organismo personale «corporeo-spirituale»[36].

NICOLETTA GHIGI
Professore associato di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione dell'Università degli Studi di Perugia
nicoletta.ghigi@unipg.it

36 - E. Stein, *La struttura della persona umana*, cit., p. 189.

Simone Weil.
Un pensiero del distacco

di Noemi Sanches

Detachment is a fundamental concept in Simone Weil's theor-etical thought. At the level of thinking, it is qualified by the thinker as the "highest value" of philosophy. Based on this conception, the attempt of the present article is to eviscerate the profound meaning of detachment declined from its relation to philosophical exercise and seeking to delineate the essential features of Weil's pensée détachée. A thinking that is positioned as an original critical alternative to the "objectifying thinking" that has characterized in particular modern philosophy. Ultimately, we would like to highlight two figures or models that embody and ground in a paradigmatic way the dynamic of Weilian detached thinking. Figures who, being one masculine and the other feminine, can open us to further horizons of reflections about anthropological and ontological meaning of thinking as such.

Keywords: Detachment, Death of the ego, Logos, Metaxu, Matter

«Non si possiede che ciò a cui si rinuncia»[1].

Tra i tanti termini che abbondano nella riflessione della filosofa francese Simone Weil – considerata da qualcuno "una delle intelligenze più alte e pure del Novecento"[2] –, uno dei più significativi e determinanti è senza dubbio quello del "distacco" (*détachement*)[3] che, in un certo senso, qualifica non solo il contenuto e la forma delle sue riflessioni – spesso frammentarie e inconcluse –[4], ma anche il metodo weiliano proprio del fare filosofia.

Un altro dato rilevante da notare è la relazione essenziale esistente tra questo termine e altre categorie centrali della dottrina matura di Weil, quali: impersonale, decreazione, attenzione, mediazione, ecc.[5]. Questo, se da un lato conferma la centralità del distacco nella riflessione della filosofa parigina, dall'altro lo rivela anche come un'importante chiave di lettura del suo pensiero, in modo particolare quello dei suoi ultimi anni.

La filosofia *détachée* di Weil, come lascia intendere l'aggettivo, è diametralmente e sostanzialmente opposta al modo di pensare moderno – soprattutto se si considera il razionalismo metafisico di matrice hegeliana –, precisamente etichettato dai suoi critici come pensiero "oggettivante" o "afferrante" [6]. Tuttavia, a nostro avviso, essa non si annovera soltanto come una delle tante critiche del XX secolo fatte alla modernità[7]; ma è anche, e soprattutto, un originale e valido invito a riflettere e a riscoprire

---

1 - S. Weil, *Quaderni*, Vol. 3, Adelphi, Milano 2006, p. 257, d'ora in poi Q 3.

2 - Cfr. C. Bo, *Nel fuoco della Weil*, in G. Fiori, *Simone Weil*, Garzanti, Milano 2006, pp. 7-11.

3 - Soprattutto se consideriamo le sue varianti e i termini correlati: rinuncia, abdicazione, spogliazione, abbandono, vuoto, svuotamento (kenosi), morte, attesa, umiltà/umiliazione, castità, silenzio, ecc.

4 - Due interessanti contributi che evidenziano questo sono: F. Castellana, *Simone Weil. La discesa di Dio*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1985; N. Przybylska, *Ascèse de la parole. Écriture personnelle de Simone Weil*, Éditions Universitaires Européenes, Saarbrücken 2010.

5 - Da questo fatto però, dall'altro lato, gli studi weiliani focalizzati sul tema del "distacco" a sé stante sono scarsi. Tra i pochi, citiamo un vecchio articolo: B. C. Farron-Landry, *Détachement, renoncement et origine du mal selon Simone Weil*, «Cahiers Simone Weil II», n. 2 (1979), pp. 71-84; e uno studio di Adriano Fabris sul distacco e la filosofia della mistica, dove Weil viene semplicemente menzionata riguardo alla sua dottrina dell'*attenzione*: A. Fabris, *L'esperienza del distacco. Elementi di una filosofia della mistica*, «Etica & Politica», VIII, 2006, 2, pp. 8-24, soprattutto p. 12.

6 - Cfr., ad esempio, J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968; trad. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 140-141.

7 - Sulla scia della critica alla modernità, secondo Iolanda Poma il pensiero di Weil rappresenta «una decostruzione religiosa di quell'antropocentrismo che nella modernità ha raggiunto il suo apice e che,

il senso profondo della filosofia e della vocazione critica di ogni uomo e di ogni donna, nel rispetto del proprio destino insieme storico e trascendente.

1. Distacco: "supremo valore" filosofico

Nella sua opera marsigliese *Quelques réflexions autour de la notion de valeur* (1941)[8], Simone Weil sostiene che il vero pensiero non è quello che si pone arrogantemente di fronte alla verità, credendosi erroneamente capace di afferrarla e di inscatolarla in un sistema chiaro e senza contraddizioni, ma il contrario. Una vera riflessione filosofica sa riconoscersi "incompleta", cioè limitata e incapace di possedere la Verità che, essendo trascendente, rimane sempre estranea al *cogito* umano.

Stando così le cose, l'attività filosofica può sembrare inutile e priva di valore, mentre Weil sostiene non solo che la filosofia ha un valore, ma che *è* un valore in sé e che, allo stesso modo, la *nozione di valore* è fondamentale e caratterizzante ogni vero esercizio filosofico: «La notion de valeur est au centre de la philosophie. Toute réflexion portant sur la notion de valeur, sur une hiérarchie de valeurs, est philosophique»[9]. La nozione di valore è centrale per Weil, perché ha a che fare con qualcosa che *governa e guida* la naturale tensione di ogni spirito umano verso il *bene*. In questo senso, pure il valore è esso stesso un bene, al quale ogni vita umana si trova inevitabilmente e "vitalmente" legata; ragion per cui si configura come un elemento indispensabile nella ricerca personale della verità[10].

> Car à chaque instant notre vie s'oriente en fait selon quelque système de valeurs; un système de valeurs, au moment où il oriente une vie, n'est pas accepté sous condition, mais purement et simplement accepté. La connaissance étant conditionnelle, les valeurs ne sont pas susceptibles d'être connues.
>
> Mais on ne peut pas renoncer à les connaître, car ce serait renoncer à y croire, ce qui est impossible, parce que la vie humaine ne peut pas ne pas être orientée. Ainsi, au centre de la vie humaine il y a une contradiction[11].

---

nonostante il processo di critica (se non di destituzione) in cui si è successivamente imbattuto, persiste a tutt'oggi» (I. Poma, *Simone Weil. Per una decostruzione religiosa del soggetto moderno*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 9).

8 - S. Weil, *Œuvres complètes* IV, Vol. 1, *Écrits de Marseille. Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*, Gallimard, Paris 2008, pp. 53-61, d'ora in poi OC IV 1.

9 - *Ibid.*, p. 54.

10 - Anche la verità è di per sé un valore che guida e orienta verso il bene. In un altro saggio di questo stesso periodo di riflessione, *Essai sur la notion de lecture* (OC IV 1, pp. 73-79), Weil evidenzia il legame essenziale esistente tra la nozione di valore e i trascendentali dell'essere (verità, bene e bellezza). Cfr. *ibid.*, p. 79.

11 - *Ibid.*, p. 55.

Il valore è quindi legato alla conoscenza, ma paradossalmente è qualcosa che non può essere definito razionalmente, cioè non può essere conosciuto. Ogni valore umano è qualcosa semplicemente "accettato" in modo puro e incondizionato, poiché la sua funzione non è altro che quella di illuminare e "orientare l'anima"[12]. Infatti, Weil sottolinea che la filosofia come valore «ne consiste pas en une acquisition de connaissances, ainsi que la science, mais en un changement de toute l'âme»[13]. Questo cambiamento radicale dell'anima non si riduce a un'attività puramente intellettuale e astratta, ma tocca anche la vita pratica e sensibile, cioè l'intera esistenza dell'essere umano[14]. In questo senso, come abbiamo accennato, sebbene il valore abbia a che fare con il bene trascendente, paradossalmente è anche indissolubilmente legato ai beni particolari e immanenti. Ed è a causa di questo legame essenziale tra immanenza e trascendenza che comporta la nozione di valore, che l'attività di pensiero corre sempre il rischio di "sbagliare orientamento", cadendo così in una falsa oggettivazione della verità e, con essa, nella confusione tra i diversi piani dell'esistenza.

Come si può evitare questo equivoco? Weil individua la soluzione precisamente nel *distacco di tutti i valori*, o meglio, nell'avere il *distacco come supremo valore filosofico*: «pour opérer ce détachement, l'esprit doit regarder ce détachement même comme la suprême valeur»[15]. Il pensiero deve quindi tendere al bene, avendo certamente come stella polare i propri valori, ma siccome essi hanno sempre a che fare con questo mondo, il pensiero deve *tendere distaccatamente*; perché il bene ultimo, pur non escludendo i beni terreni, sarà sempre superiore e irriducibile alle cose, le quali, infine, non sono altro che semplici *mezzi* (μεταξύ)[16].

Ma sebbene il distacco sia una *caratteristica propria* del pensiero filosofico, esso è "contronaturale" per la *persona* in quanto tale, ragion per cui Weil sostiene che ogni vero esercizio del pensiero rappresenta sempre una sorta di *miracolo*, una

---

12 - Cfr. *ibid.*, pp. 54-55.

13 - *Ibid.*, p. 57.

14 - La circolarità tra pensiero e prassi è un aspetto caratteristico dell'intera riflessione della Weil, come ben nota anche Emmanuel Gabellieri in *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Hermann, Paris 2019, pp. 149-150.

15 - OC IV 1, p. 56.

16 - Qui si svela la natura profonda di ciò che è il valore per Weil: esso come *orientamento* verso il bene è μεταξύ, cioè *intermediario*. Si tratta dunque di un legame, un ponte, o meglio ancora, di una *armonia* tra immanenza e trascendenza. Ecco perché non può mai diventare fine a sé stesso e tanto meno un "possesso" da parte dell'uomo. Per un approfondimento di questo termine di origine platonica, suggeriamo particolarmente: M. Martino, *Sul μεταξύ in Platone. Un itinerario*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 2022.

grazia[17]. Grazia che è sempre possibile e disponibile per chiunque desideri e cerchi sinceramente la verità.

Cerchiamo ora di approfondire il significato del distacco nell'universo concettuale weiliano, servendoci in particolare dei *Cahiers* e di altri scritti della sua ultima riflessione, per delinearne a partire da ciò i tratti e le sfumature più preponderanti, declinati a partire dal suo rapporto con l'esercizio del pensiero.

2. Tratti di un pensiero distaccato

In prima battuta ci vuole chiarire perché il distacco sia impossibile per la persona. Questo termine, infatti, riceve connotazione negativa nella riflessione di Weil, che lo interpreta non da una prospettiva essenziale ma accidentale, associandolo piuttosto al ruolo (maschera) che l'individuo svolge in un determinato contesto sociale[18]. Weil preferisce allora adottare il termine *impersonale* per riferirsi a ciò che è veramente essenziale e quindi universale e trascendente in ogni essere umano[19]. Inoltre, la persona per lei ha a che fare con la soggettività e l'arroganza dell'"io", elementi contrari e controproducenti per l'esercizio filosofico. Ponendosi sulla scia di Platone e del pensiero orientale[20], la pensatrice chiarisce fin dai suoi primi scritti[21] che la filosofia in quanto tale non è altro che un vero e proprio apprendistato di *morte del soggetto*[22], che consiste, precisamente, nel *distacco dall'io egoista e meschino*, che in termini weiliani assume il nome di *decreazione*[23].

Questa morte è indispensabile per un autentico esercizio del pensiero perché, secondo Weil, l'io non costituisce un essere in sé, ma è un derivato. Il soggetto

---

17 - «La réflexion philosophique implique le détachement, et que le détachement est une sorte de miracle» (*Ibid.*, p. 59); «[…] le mot grâce exprime ce caractère miraculeux» (*Ibid.*, p. 56).

18 - Cfr. R. Chenavier, *La personne et le sacré*, in S. Weil, *Œuvres Complètes* V, Vol. 1, *Écrits de New York et de Londres. Questions politiques et religieuses (1942-1943)*, Gallimard, Paris 2019, pp. 205-211.

19 - Cfr. S. Weil, *La persona è sacra?*, in *Una costituzione per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani – M. A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013, pp. 188-211.

20 - Più precisamente, nel caso del distacco, dal pensiero *induista* e *buddista*, come accenneremo nei prossimi paragrafi.

21 - Cfr. S. Weil, *Œuvres Complètes I. Premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988, p. 59.

22 - «Le détachement a toujours été comparé à la mort et l'initiation à la sagesse regardée comme une sorte de passage à travers la mort» (OC IV 1, p. 58). La morte qui va intesa, chiaramente, non come morte fisica, ma come distacco dall'io: «Uccidere è sempre uccidersi. Due modi di uccidersi, suicidio (Achille) o distacco» (*Quaderni*, Vol. 1, Adelphi, Milano 2004, p. 254, d'ora in poi Q 1).

23 - Sulla *decreazione*, cfr. J. P. Little, *Simone Weil's concept of decreation*, in R. H. Bell (ed.), *Simone Weil's Philosophy of culture. Readings toward a divine humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 25-51; B. Estelrich, *Creación y decreación en la filosofía de Simone Weil*, «PENSAMIENTO», 63 (2007), pp. 777-795.

arrogante, perciò, credendosi autonomo e autosufficiente, proietta una prospettiva distorta e illusoria sulle cose, così da vivere nell'inganno e nell'alienazione[24], sia propria che altrui (come avviene con l'autoritarismo). Per superare questo filtro ingannevole dell'io, il distacco da esso è imperativo: «L'attaccamento fabbrica illusioni, e chiunque vuole il reale deve essere distaccato»[25]. Questa morte dell'io non va però intesa come una soppressione della propria individualità, ma come *consenso* e *conformità* all'essere più proprio[26].

E qual è l'essere più proprio dell'essere umano? Come leggiamo in *L'amore di Dio e la sventura*[27], l'uomo in quanto essere creato è *materia* e ha come patria l'universo (vocazione universale); come tale, deve prendere il suo posto nel mondo alla maniera di tutto il creato, cioè sottomettendosi docilmente alle *leggi necessarie* che governano la natura e gli astri[28]. D'altra parte, però, l'uomo è anche dotato di capacità intellettiva – possiamo dire, quindi, che è *materia pensante* –, per cui la sua adeguazione alla necessità deve essere frutto del suo *pieno utilizzo dell'intelligenza*. In questo modo, il consenso è legittimo solo quando l'individuo assume il suo posto nel mondo riconoscendosi *razionalmente* parte di un tutto armonioso; in altre parole, quando, leggendo dentro le diverse relazioni esistenti un'*obbedienza perfetta* di tutte le cose a un *ordine* superiore che governa l'intero cosmo, è capace di *volere* e di acconsentire a quest'ordine.

La metafora del "punto di vista" aiuta a comprendere ulteriormente questo ragionamento di Weil: poiché particolare, lo sguardo dell'io è ingannevole e obnubilato, perciò l'io deve *decentrarsi*, divenire *trasparente*, in modo da allargare lo sguardo, *mettendo in atto* un punto di vista più universale. Questa attuazione si verifica secondo Weil proprio e precisamente quando il pensiero è *in atto*, cioè,

---

24 - In questo caso, la realtà del mondo è apparente perché si tratta, alla fine, di un mero riflesso dell'io e non delle cose in quanto tali: «Per noi la realtà del mondo è fatta del nostro attaccamento. È la realtà dell'io, trasferita da noi nelle cose. Non è affatto la *realtà esteriore.* Questa non è percepibile che attraverso il distacco totale. Se ne resta anche solo un filo, c'è ancora attaccamento» (Q 1, p. 275).

25 - S. Weil, *Quaderni*, Vol. 2, Adelphi, Milano 1997, p. 293, d'ora in poi Q 2. Lo stesso vale per le altre entità create. Le cose terrene *esistono*, e quindi hanno un *valore*, ma non in se stesse, perciò «*solo il distacco perfetto permette di vedere le cose nude e senza questa caligine di valori menzogneri*» (Q 3, p. 267).

26 - «Acconsentire per amore a non essere più, ed è questo che dobbiamo fare, *non significa annientamento*, ma trasporto verticale nella realtà superiore all'essere» (Q 3, p. 253, corsivo nostro). Su questo scrive Gabellieri: «La dé-création, comme destruction de toute prétention à posséder l'être par soi-même, conduisait à une "nouvelle naissance" impliquant une refonte totale de l'être créé» (E. Gabellieri, *Simone Weil, de l'élargissement de la métaphysique à l'élargissement du christianisme*, in R. Chenavier - T. Pavel (dir.), *Simone Weil, réception et transposition*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 243-257).

27 - S. Weil, *Attesa di Dio,* Adelphi, Milano 2008, pp. 171-189, d'ora in poi AD.

28 - Sulla necessità, cfr. M. Marianelli, *Le hasard des événements*, in «Versants», n. 61 (2014/1): *Penser le hasard et la nécessité*, pp. 93-111.

attraverso la riflessione critica e la *lettura intelligente delle relazioni* necessarie che regolano il mondo[29]. Solo da questo utilizzo critico della ragione, e *non prima*, si può legittimamente riconoscere successivamente la presenza di un ordine superiore o divino nel mondo[30].

Così vediamo che il distacco non implica la rinuncia o l'abdicazione del pensiero, ma piuttosto il suo pieno utilizzo, fino all'esaurimento, cioè fino a toccare il proprio limite e a riconoscere con l'intelligenza la superiorità di certi misteri e contraddizioni che avvolgono il mondo. È questo riconoscimento della propria vulnerabilità intellettuale che rende successivamente possibile il passaggio alla *grazia* o all'*amore soprannaturale* che, lungi dall'annullare l'intelligenza, la eleva e la illumina in modo nuovo[31]. Intelligenza e amore non sono quindi contrapposti nella riflessione di Weil, ma sono coessenziali per lo svelamento del reale[32].

In questo modo, l'intelligenza esercitata a partire dalla dinamica del distacco diventa un'*intersezion*e tra naturale e soprannaturale e, in un certo senso, diventa anche un'*incarnazione* della stessa *Sapienza eterna*. Così spiega Weil in un passo dei suoi *Cahiers*:

> Poiché la necessità in Dio è Persona pensante, in noi essa è *pensiero in atto*, rapporto concepito, dimostrazione [...]. Attenzione dell'intelligenza, immagine di Saggezza. Intelligenza, intersezione della natura e del soprannaturale. Produce una semi-realtà (necessità condizionale). L'Amore (consenso) produce la realtà[33].

Il punto di vista distaccato/decentrato/spogliato/decreato, cioè, senza veli dell'io, comporta uno *sguardo attento* sul mondo, davanti al quale il reale si mostra

---

29 - Nella sua essenza, l'esercizio del pensiero è di per sé umile e "dimentico di sé", poiché pienamente orientato verso l'oggetto di riflessione; ecco perché esso è in qualche modo "fatto" per riconoscere l'amore e la sua superiorità. Cfr. S. Weil, *Lettera a un religioso*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996; Ead., *Riflessioni sul buon uso degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio*, in AD, pp. 191-201. In questa linea, la matematica è per Weil un instrumento privilegiato per il darsi di questo *pensiero in atto* e il successivo passaggio della grazia. Cfr. M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004, in particolare pp. 161-173.

30 - «La necessità è il velo di Dio. […] leggere la necessità dietro la sensazione, leggere l'ordine dietro la necessità, leggere Dio dietro l'ordine. È necessario amare tutti i fatti, non per le loro conseguenze, ma perché in ogni fatto Dio è presente» (Q 2, p. 205).

31 - Come afferma anche Maria Concetta Sala: «La via della conoscenza e la via del distacco intersecano quella dell'amore» (M. C. Sala, *Il promontorio dell'anima*, in AD, pp. XI-XXVIII, qui pp. XXIV-XXV).

32 - In questo senso siamo d'accordo con Gabellieri quando sostiene che Weil «resta massimamente razionalista nella prospettiva di legare assieme ragione e amore, ragione ed esistenza, non come un dilemma o un'alternativa assoluta» (E. Gabellieri, *Mediazione e Entre-deux oltre il dualismo metafisico. Dialogando con Emmanuel Gabellieri sull'idea di metaxologia*, in M. Marianelli [a cura di], *«Entre». La filosofia oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020, p. 168).

33 - Q 3, p. 414, corsivo nostro.

in tutto il suo splendore[34]. Ma tale apparizione del reale non è sempre automatica o immediata, per cui l'*attesa desiderante*, paziente e umile[35], rappresenta un altro tratto caratteristico del pensiero svuotato di sé[36]. Questo è, infatti, quanto esprime la filosofa all'inizio del taccuino londinese, il suo ultimo *cahier* (K 18), quando descrive "il metodo proprio" del pensiero filosofico:

> Il metodo proprio della filosofia consiste nel concepire in modo chiaro i problemi insolubili nella loro insolubilità, quindi nel contemplarli senz'altro, fissamente, instancabilmente, per anni, senza nessuna speranza, nell'attesa.
>
> […] Il passaggio al trascendente avviene quando le facoltà umane – intelligenza, volontà, amore umano – cozzano contro un limite, e l'essere umano resta sulla soglia, al di là della quale non può fare un passo, e questo senza lasciarsene distogliere, senza sapere ciò che desidera e teso nell'attesa. È uno stato di estrema umiliazione. Impossibile a chi non è capace di accettare l'umiliazione.
>
> *Il genio è la virtù soprannaturale di umiltà nell'àmbito del pensiero*[37].

2.1. Distaccarsi da tutto per attaccarsi al tutto

Abbiamo visto che il distacco non comporta un'alienazione identitaria, né un'abdicazione al pensiero critico e intellettuale. Allo stesso modo, il distacco dai beni materiali non comporta indifferenza o disinteresse per il mondo concreto in cui si vive[38]. Il pensiero che nasce dall'individuo decretato è un pensiero incarnato, cioè radicato nel *qui e ora*[39].

Un chiaro esempio di ciò possiamo individuare nella frase del *Upanishad* che Weil annota ripetutamente nelle pagine dei suoi quaderni: «Mediante il distacco

---

34 - Cfr. Q 2, p. 293. Questo è il senso profondo della dottrina weiliana dell'*attenzione*, che consiste propriamente nell'esercitare uno sguardo puro e paziente sulle cose fino al disvelamento della realtà. Si tratta di uno sguardo impregnato di *attesa* e di *desiderio*, inteso quest'ultimo non in senso egoistico e possessivo, bensì come un *distaccato desiderio di bene*. Su questo, cfr. C. Calò, *Simone Weil: L'attenzione. Il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città Nuova, Roma 1996.

35 - L'umiltà è per Weil la madre di tutte le virtù, tra le quali il *distacco*. Cfr. S. Weil, *Quaderni*, Vol. 4, Adelphi, Milano 2005, p. 110, d'ora in poi Q 4; Q 3, p. 95; Q 4, p. 118.

36 - Questa attesa di bene, anche se spesso lunga, dolorosa e incerta, viene sempre, quando meno ce lo si aspetta, "esaudita" dalla *grazia* divina: «[…] *non possiamo fare altro che distaccare il nostro desiderio da tutti i beni e attendere. L'esperienza mostra che questa attesa è colmata*» (Q 3, p. 264).

37 - Q 4, p. 363, corsivo nostro. Sulla figura del *genio* ci torneremo all'ultimo punto.

38 - In realtà il distacco è sì un'indifferenza, ma in un senso più elevato da quello comunemente inteso. Nell'universo concettuale di Weil esso ha piuttosto a che fare con l'atarassia e il non turbamento. Cfr. Q 2, p. 179; Q 4, p. 85.

39 - «Distacco rispetto a ciò che si è stati (προτετύχθαι ἐάσομεν [quel che è stato lasciamolo andare]) e a ciò che si sarà» (Q 1, p. 255). Cfr. anche: Q 3, p. 264 e p. 268, Q 4, pp. 117-118.

godi»[40]. Qui vediamo chiaramente che il distacco non provoca una semplice e pura rinuncia al mondo – che peraltro si tratta di una forma inferiore di distacco[41] – ma un abbracciare e godere completamente di esso, come si può dedurre anche dalla seguente affermazione: «Non ci si distacca, si cambia attaccamento. Attaccarsi a tutto»[42]. La rinuncia all'essere particolare e finito porta al *possesso* dell'essere assoluto e universale e, dal punto di vista gnoseologico, della verità. Possesso che, naturalmente, deve essere inteso nella logica del distacco, cioè, come *rinuncia a possedere*: «Non si possiede che ciò a cui si rinuncia. Ciò a cui non si rinuncia ci sfugge»[43]; un possesso che non rimane puramente astratto e intellettuale, ma che si concretizza in un *amore purificato* verso il mondo[44].

In sintesi, la nozione weiliana di distacco deve essere compresa nel registro dell'amore e riassume sia il superamento dell'io possessivo e arrogante per giungere alla sua sublimazione e, di conseguenza, a un autentico esercizio del pensiero; sia l'*amor fati* di ispirazione stoica[45], che la pensatrice interpreta come amore del mondo e/o della *bellezza*: «"L'estinzione del desiderio" (buddhismo) – o il distacco – o *l'amor fati* – o il desiderio del bene assoluto – è sempre la stessa cosa: svuotare il desiderio di ogni contenuto, la finalità di ogni contenuto. Il valore del bello è di essere una finalità priva di fine»[46]. La bellezza come "trappola del bene" è, infatti, «realtà senza attaccamento»[47] e si configura come un altro modo di vivere il distacco, insieme a quello dell'intelligenza. Tuttavia, non si tratta di due vie alternative, ma, come abbiamo cercato di mostrare – anche se in modo un po' rapsodico –, sono coessenziali perché hanno come fonte e stimolo l'amore soprannaturale[48].

---

40 - Cfr. Q 2, p. 195 e p. 136; Q 3, p. 96; Q 4, p. 322.

41 - «Distacco e rinuncia: spesso sinonimi in sanscrito, ma non nella Gītā*;* qui "rinuncia" (samnyāsa) è la forma inferiore che consiste nel farsi eremita, sedersi ai piedi di un albero e non muoversi più. "Distacco" (tyāga) è "usare di questo mondo come se non se ne usasse"» (Q 2, p. 357).

42 - Q 1, p. 228.

43 - E prosegue: «In questo senso non si può possedere checchessia senza passare per Dio» (Q 3, p. 257).

44 - «Amare per un verso tutto, indistintamente. Per l'altro, soltanto il bene. Mistero» (Q 2, p. 147). L'amore purificato è *l'amore soprannaturale*, cioè, quello che attraverso il distacco ascende a Dio, inteso come Essere assoluto e come Amore, e da lui ridiscende sul mondo: «L'amore puro delle creature […]. Amore che si distacca completamente dalle creature per ascendere a Dio, e ne ridiscende associato all'amore creatore di Dio» (Q 3, p. 350).

45 - L'"amore del destino" è, nella concezione weiliana, amore per la necessità e quindi per il mondo e la sua bellezza. In ultima analisi, è amore per la volontà di Dio: cfr. S. Weil, *Autobiografia spirituale*, in AD, pp. 22-43, p. 26.

46 - Q 3, p. 264.

47 - Q 2, p. 275.

48 - Emanuel Gabellieri nel suo libro *Le phénomène et l'entre-deux* propone l'intelligenza e la bellezza (o amore) come le due vie dell'*entre*: termine che traduce quello di μεταξύ e che, tra le sue tante interpre-

Infine, vorremmo sottolineare il fatto che *la pensée détachée* della Weil è, in ultima analisi, un *pensiero libero*, cioè che non è schiavo di nessuno, né dell'ego né dei beni del mondo[49]. Infatti: «L'accettazione della morte è l'unica liberazione»[50]. È, insomma, un pensiero *felice*, donde la gioia perfetta è segno di pienezza e generatività generosa dell'essere: «"Godi mediante il distacco". Per i beni, la gioia pura è il criterio del distacco»[51].

3. Due modelli del *détachement*

Sono sostanzialmente due le figure che percorrono gli appunti weiliani come modelli massimi del distacco, tra le quali, come nel caso delle vie dell'intelligenza e della bellezza, c'è un'essenziale corrispondenza e convergenza. Queste figure paradigmatiche sono quelle di *Cristo* e della *Vergine*. Una figura maschile e una femminile. La prima come incarnazione del *Logos* eterno, supremo *mediatore* (μεταξύ) tra il piano naturale e quello soprannaturale; la seconda come *personificazione della creazione*, cioè, la *materia* docile e obbediente nelle mani della necessità e, per estensione, della volontà divina[52].

Sul piano immanente o necessario, le due figure convergono a tal punto da essere quasi equivalenti l'una all'altra per il fatto che l'essere dell'una dipende in qualche modo dall'essere dell'altra. Questo è evidente quando pensiamo al rapporto di dipendenza esistente tra la creazione e il Creatore. Tuttavia, per una sorta di "complicità originaria", anche la presenza del soprannaturale in questo mondo "dipende", per così dire, dal naturale[53]. In questa logica, Weil sostiene che nella stessa maniera che la creazione è stata fatta *in vista* dell'incarnazione divina, «Dio non incarnato non è veramente Dio»[54]. Perciò è nell'essenza di Dio l'incarnarsi, ma per

tazioni, può essere declinato anche come distacco. Cfr. E. Gabellieri, *Le phénomène et l'entre-deu*, cit., pp. 161-166.

49 - L'uomo è tuttavia schiavo della necessità, che Weil riconosce come unica sovrana del mondo e come – l'abbiamo visto – perfetta obbedienza ad un ordine superiore (cfr. Q 3, p. 414).

50 - Q 4, p. 138.

51 - Q 2, p. 136. Per la Weil, infatti, l'esercizio intellettuale può essere esercitato solo attraverso la gioia. È quanto si legge nelle sue *Intuizioni precristiane*: «L'intelligenza non si esercita se non nella gioia. È forse la sola delle nostre facoltà alla quale la gioia sia indispensabile. L'assenza di gioia la asfissia» (S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974, p. 175, d'ora in poi IPC).

52 - «La Madre del Cristo è l'intera Creazione. Maria è un equivalente della Creazione. Da qui l'Immacolata Concezione. La Creazione come totalità è senza macchia. [...] L'acqua è un'immagine della purezza e della docilità originaria della creazione» (Q 4, p. 103).

53 - La bellezza è per Weil una prova inconfutabile di questa complicità o "patto originario" tra natura e soprannatura. Cfr. IPC, p. 273 ss.; Q 1, pp. 157-161; Q 3, p. 414; Q 4, p. 389.

54 - Q 2, p. 143. Ugualmente: «La Trinità implica l'Incarnazione – e *quindi* la Creazione» (Q 4, p. 163).

questo passaggio ha "bisogno" della creazione. Reciprocamente, anche la materia (essendo creata) è da sempre desiderosa (fin dalla Creazione, appunto) di accogliere il divino nel suo seno. Questo dimostra che il primato resta sempre soprannaturale, ma per una "complicità originaria", frutto della grazia generosa del divino, l'incarnazione si realizza pienamente solo attraverso il *fiat*, cioè attraverso il *consenso* che nasce dall'anelito della materia ad accogliere in sé obbedientemente al divino. In questa prospettiva, leggiamo nelle *Intuizioni pre-cristiane*: «Ma dopo i primi appelli della grazia, egli non dà se non si chiede. Come avrebbe dato Dio il suo Figlio unico al mondo se il mondo non l'avesse chiesto? Questo dialogo rende la storia infinitamente più bella»[55].

Insomma, da un lato Dio è pienamente se stesso incarnandosi (*discendendo*) attraverso il suo *Logos*; dall'altro la materia raggiunge la sua pienezza accogliendo e generando Dio nel suo essere, diventando così "nuova creazione": «Questa nuova creazione è come un'incarnazione. La seconda creazione non è creazione, ma generazione. […] Quelli che sono stati generati dall'alto non sono figli adottivi di Dio, bensì figli veri»[56]. E nel quadro di questa reciprocità feconda tra naturale e soprannaturale, così come Dio "ha bisogno" della materia per incarnarsi, pure l'uomo *si nutre* di Dio attraverso la materia e la contemplazione della sua legge più profonda (logos):

> Il seme del Padre è il latte dei bambini. Noi viviamo bevendo questa unità tra le cose visibili. Il Padre ha una sposa che trasforma il suo seme in latte per nutrirci; è la natura. Sakti. La Vergine Madre. Il seme del Padre, che è il Figlio, è ricevuto e bevuto da noi solo attraverso lei[57].

La convergenza e quasi equivalenza tra Cristo e la materia si nota soprattutto nella *massima spogliazione del soprannaturale* vissuta dal *Logos* incarnato nell'evento della Croce[58], dove, obbedendo alla volontà divina, si riduce a pura e semplice *materia inerte*. E, paradossalmente, è proprio qui che il Mediatore supremo, Verbo incarnato, raggiunge il punto culminante della sua missione terrena, cioè la piena unità e armonia del creato con il divino, unità che traduce quell'"attaccamento al tutto" di cui sopra[59]. Osserva Weil: «La più bella armonia, massimo di separazione e

---

55 - IPC, p. 169.

56 - Q 4, p. 256. Sulla nuova creazione nella lettura di Weil, cfr. anche: E. Gabellieri, *Simone Weil, de l'élargissement de la métaphysique à l'élargissement du christianisme*, cit.

57 - Q 4, p. 275.

58 - Cfr. Q 2, p. 181.

59 - Unità suprema che si ottiene essendo nulla, o più semplicemente, essendo ciò che si è: "schiavi senza valore": «"Siamo schiavi senza valore". Non c'è niente al di sopra di questo per una creatura umana. Per il

di unità, che una Persona divina sia cosa, materia inerte (un uomo schiavo e in agonia). Agonia del Cristo. "Perché mi hai..." – Il Cristo ha molti giovani fratelli»[60].

È evidente che è sullo sfondo di questa riflessione religiosa sulla kenosis divina – fondamentalmente cristologica, ma possiamo anche dire mariologica da una prospettiva molto originale –, che ella fonda e regge la sua concezione del *détachement* come passaggio imprescindibile e caratterizzante di ogni pensiero genuino e autentico. Pensiero che, come accennato nella citazione del taccuino di Londra, appartiene solo al *genio*, ovvero all'*uomo* e alla *donna* che, vivendo pienamente e fruttuosamente il loro essere creaturale, il loro essere *materia pensante*, diventano intercezione, detto altrimenti, ricettacolo della *Sapienza divina*[61].

Infine, alla luce di queste due figure paradigmatiche riportate, non ci sembra un caso il fatto che Weil riconosca in ogni genio tratti e qualità di natura sia femminili che maschili: «In tutti gli esseri veramente di prim'ordine, c'è negli uomini qualcosa di femminile, nelle donne qualcosa di virile»[62].

Lasciamo aperta questa coesistenza e correlazione essenziale tra maschile e femminile nella figura del genio weiliano perché ci spalanca altre piste di riflessioni antropologica e gnoseologica, così attuali quanto necessarie, che varrebbe certamente la pena esplorare e approfondire ulteriormente[63].

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

vetro non c'è niente di meglio che essere assolutamente trasparente. Per un essere umano non c'è niente di meglio che essere niente. Ogni valore in un essere umano è realmente un valore negativo» (Q 4, p. 387).

60 - Q 3, p. 409.

61 - «Far tacere in sé i motivi e i moventi, e agire: miracolo analogo a quello dell'incarnazione. Il ricettacolo (Platone) è al di fuori delle forme; immagine del trascendente. Idea di ricettacolo. Υη [terra]. La grande madre» (Q 2, p. 179). Per inciso, vale la pena ricordare che in latino la parola "madre" (*mater*) ha la stessa radice di "materia", termine che Weil assegna alla Vergine: «Un altro simbolo è in relazione con la Vergine. È quello della *Terra*. La *Madre* degli Dei e degli uomini» (Q 3, p. 315, corsivo nostro).

62 - Q 3, p. 298.

63 - Da questo punto di vista, sarebbe interessante approfondire questo aspetto, per esempio, rapportandolo con la *dimensione mariale* dell'ontologia trinitaria che vede, precisamente, nella figura di Maria «il compito risolutivo del pensare» (P. Coda con MB. Curi - M. Donà - G. Maspero, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 284-288).

Maria Montessori. La forza redentiva dell'educazione

di Giuseppe Milan

Maria Montessori is known for being the creator of one of the most popular pedagogical theories in the world: the Montessori method. Her alternative pedagogy is opposed to traditional teaching, which advocates homogeneous and standardized learning. Montessori advocated that children have The Absorbent Mind*, the capacity to develop and learn on their own. In this article, we summarize her fascinating life and some of the most important contributions she has made to education.*

Keywords: Childhood education, Child respect, Absorbent mind, Scientific pedagogy, Peace education

Maria Montessori (1870-1952) è una delle figure più importanti della pur ricca storia del pensiero pedagogico universale, la donna italiana probabilmente più conosciuta nel mondo, ma alla quale è stata rivolta effettiva attenzione più all'estero che nel nostro Paese. Negli anni più recenti, comunque, una serie di celebrazioni connesse al 150° dalla nascita e al 70° dalla morte hanno finalmente evidenziato anche qui tra noi la grandezza della sua opera, aperta a tanti ambiti di ricerca e di impegno, la spiccata modernità delle sue proposte, la sua curiosità aperta all'incontro con altri popoli, con altre culture, la forza della suo pensiero e della sua azione in difesa dei diritti dell'infanzia e delle donne, il suo specifico impegno per una teorizzazione pedagogica scientificamente fondata, innovativa dal punto di vista metodologico-didattico e determinata a costruire, soprattutto con una prassi educativa efficace e coerente, un mondo di pace a ogni livello.

È perciò con gratitudine che rispondo all'invito di collaborare a questo testo con un mio contributo, che mi ha permesso di riaprire qualche pagina montessoriana, sempre preziosa per chi è consapevole che sull'educazione si è sempre apprendisti in formazione. Lo farò iniziando da alcuni cenni sulla biografia di questa scienziata, una biografia che, tra l'altro, lo scorrere degli anni arricchisce di sempre nuove conoscenze. Le iniziali note biografiche anticiperanno alcuni dei temi montessoriani che saranno affrontati nella seconda parte del contributo.

1. Una vita intensa.

Maria Montessori è nata il 31 agosto 1870 a Chiaravalle (An), nella casa che ora ospita il museo a lei dedicato e gestito dalla Fondazione Chiaravalle-Montessori. I suoi genitori, Alessandro Montessori e Renilde Stoppani, erano istruiti e aperti agli ideali politici risorgimentali. Zio di Maria era l'abate Antonio Stoppani, celebre scienziato naturalista, convinto della possibilità di accordo tra religione e scienza, autore dell'importante opera *Il Bel Paese*[1], una figura che sicuramente ha contribuito a promuovere l'interesse della nipote per la scienza in generale, orientandola a scegliere – in forte contrasto con le attese del padre, che l'avrebbe voluta insegnante, ma con il costante sostegno della madre – un percorso scolastico allora del tutto singolare e difficile per una donna. Maria, infatti, decise di non frequentare un liceo ma – immaginando dapprima di poter diventare ingegnere – si iscrisse alla *Regia scuola tecnica*. Rivolse però presto il suo interesse verso la Facoltà di Medicina, alla quale non poté inizialmente iscriversi (non avendo la maturità classica). Superò l'ostacolo iscrivendosi alla Facoltà di Scienze e trasferendosi dopo due anni a Medicina: una scelta strana, che le procurò già una certa notorie-

1 - A. Stoppani, *Il Bel Paese*, Ed. Giacomo Agnelli, Milano 1876.

tà ma anche problemi e ostacoli causati dai pregiudizi che ritenevano irragionevole e perfino scandaloso che una donna svolgesse la sua attività di studio e di ricerca in un ambiente frequentato da soli uomini e che prevedeva, ad esempio, la pratica di anatomia con la vivisezione dei cadaveri.

Maria affrontò tutto questo con estrema determinazione e con intelligente impegno, ottenendo riconoscimenti già durante il percorso universitario, e nel 1896 fu la terza donna italiana a laurearsi in medicina, con specializzazione in neuropsichiatria. Ebbe ben presto la nomina ad assistente presso la clinica psichiatrica dell'Università di Roma, dove si dedicò al recupero di bambini-bambine che presentavano vari problemi psichici, convincendosi che molte patologie erano soprattutto espressione e conseguenza di marginalità sociale e di carenze educative[2]. Queste esperienze la convinsero a spostare decisamente il suo interesse questa volta verso l'area pedagogica, e questo la orientò a considerare con particolare attenzione gli studi del primo Ottocento dei francesi Jean Marc Itard (1765-1835) e Édouard Séguin (1812-1880)[3] – che vengono considerati tra i fondatori dell'attuale

2 - Questa consapevolezza guidò da allora tutta la sua vita e la sua ricerca. Maria Maccheroni, una delle pioniere del metodo montessoriano, ha scritto: «Un giorno Maria venne in una stanza dove stava un gruppetto di bambini deficienti. Erano affidati alle cure di una donna che senz'altro li presentò come ghiotti e sudici. "In che modo?", domandò la dottoressa. E l'altra subito: "Appena finito di mangiare si gettano per terra, raccolgono le briciole di pane e le mangiano". Maria si guardò intorno. In quella stanza non c'era nulla, assolutamente nulla, che i bambini potessero mettere in mano. Quelle briciole di pane davano l'unica occasione di servirsi della mano e del pollice. E Maria capì in un lampo di intuizione che i piccoli avevano bisogno di fare, di stabilire un contatto con il mondo. Erano imprigionati e dovevano essere liberi; erano isolati, ma cercavano disperatamente di sviluppare il corpo, la mente, la personalità. Vide che nei loro occhi c'era la fiammella di intelligenza che c'è in tutti gli uomini, e decise di alimentarla». A.M. Maccheroni, *Come conobbi Maria Montessori*, Ed. Vita dell'Infanzia, Roma 1956, p. 193 (il libro è stato inizialmente pubblicato in Scozia, col titolo *A True Romance: doctor Maria Montessori as I knew her*, The Darien Press, Edinburg 1947).

3 - Maria Montessori ha affermato: «Non credo di commettere errore dicendo che la mia esperienza rappresenta il lavoro di tre medici, che da Itard a me mossero i primi passi nella via della psichiatria» (M. Montessori, *La scoperta del bambino*, Garzanti, Milano 1950, p. 39). Su Itard, scrisse: «Itard fu il primo che abbia tentato una metodica educazione del senso dell'udito, nell'Istituto dei sordomuti fondato da Pereire a Parigi, riuscendo a rendere udenti i sordastri; e in seguito, avendo avuto in cura un fanciullo idiota detto il selvaggio dell'Aveyron, estese a tutti i sensi quei metodi educativi che già avevano dato per l'udito eccellenti risultati. Allievo del Pinel, Itard fu il primo educatore a praticare *l'osservazione* dell'allievo, similmente a quanto si faceva negli ospedali per l'osservazione dei malati, specialmente per i malati del sistema nervoso. I lavori pedagogici dell'Itard sono interessantissime descrizioni minuziose di tentativi e di esperienze pedagogiche: e chi oggi li legge, deve convenire che quelle furono le prime prove della psicologia sperimentale» (*ibid.*, p. 24). E su Séguin: «Il merito di aver completato un vero sistema educativo per fanciulli deficienti, spetta a Edouard Séguin, dapprima maestro, poi medico, il quale partendo dalle esperienze di Itard, le applicò modificandole e completando il metodo, durante dieci anni di esperienza su fanciulli che erano stati tolti dal manicomio e riuniti in una piccola scuola in via Pigalle a Parigi. Tale me-

"Pedagogia speciale" – riguardanti il recupero educativo di bambini allora definiti "anormali", "deficienti", "idioti", "frenastenici" (terminologia che oggi sarebbe del tutto inappropriata). Per conoscere più direttamente queste ricerche si trasferì per alcuni mesi in Francia, dando estrema importanza – fin dagli anni giovanili – all'internazionalità della propria esperienza culturale e alla necessità di conoscere i contesti educativi e le sfide implicate non tanto dalle teorizzazioni spesso astratte ma dal vivo contatto. Tutta la prima fase della sua opera è stata contrassegnata da questo approccio positivista, fedelissimo alla minuziosa osservazione della realtà, dei comportamenti dei bambini problematici e dei processi di cambiamento conseguenti a determinate sollecitazioni.

Nel 1898 presentò al congresso pedagogico di Torino i risultati delle sue prime ricerche ed espresse autorevolmente, insieme alla convinzione della necessità di un'alleanza tra medicina e pedagogia, l'urgenza di istituire, come in altri paesi europei, "classi speciali" con insegnanti adeguatamente preparati per l'educazione di bambini in difficoltà.

Nello stesso anno nacque suo figlio Mario, avuto dal medico collega Giuseppe Montesano, al quale fu legata sentimentalmente in quel periodo. Per Maria si trattò di un'esperienza problematica e difficile, avvenuta in assoluta segretezza (in particolare nel periodo di permanenza in Francia) e influenzata da entrambe le famiglie, soprattutto dalle due madri per le quali il matrimonio avrebbe decisamente ostacolato la brillante carriera che si profilava per i due giovani. Inizialmente il figlio non fu riconosciuto dai genitori e fu affidato alle cure di una balia, Vittoria Pasquali, nel paesino laziale di Vicovaro (un paesino del Lazio) e successivamente fu iscritto in un collegio.

Maria gli faceva frequenti visite, senza però rivelargli il segreto legame che le giustificava, soffrendo per quella situazione innaturale che, d'altra parte, motivava ancora più intimamente il suo impegno in favore dell'infanzia in difficoltà: i delicati risvolti di questa esperienza – che ebbe una soluzione positiva quando Maria, soltanto dopo la morte di sua madre, accolse con sé il figlio ormai quattordicenne – la posero infatti di fronte a una serie di palesi contraddizioni, che d'altra parte evidenziano la comune fragilità di noi esseri umani, e che nel suo caso sembrano riguardare il rapporto teoria-pratica rispetto alla responsabilità della "cura" educativa e anche alle problematiche connesse ai diritti della donna, alla sua autodeterminazione e, in ultima analisi, a molte delle istanze del femminismo.

Maria Montessori, al riguardo, fin da giovane si impegnò strenuamente in difesa dei diritti della donna, anche in questo caso con "positivistica" attenzione alle

todo fu esposto la prima volta in un volume di oltre 600 pagine, pubblicato a Parigi nel 1846 con il titolo *Traitement moral, hygiène ed éducation des idiot*» (*ibid.,* pp. 32 ss.).

concrete situazioni di vita ma rendendosi anche conto dell'importanza di approfondire le basi umanistiche e valoriali della sua attività, tanto che volle laurearsi anche in filosofia (1903).

Sta di fatto che, fin dalle sue prime relazioni scientifiche in ambiti nazionali e internazionali, Maria Montessori ha saputo imporre all'attenzione generale l'importanza delle sue ricerche, in particolare del suo *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione nelle Case dei Bambini* (1909)[4] basato sull'osservazione scientifica e sulla conseguente giustificata convinzione della forza trasformatrice dell'educazione: un *Metodo* che fu minuziosamente definito facendo riferimento soprattutto all'importante esperienza della *Casa dei Bambini*, fondata nel 1907 a San Lorenzo, un quartiere popolare di Roma, un modello di ambiente educativo che la Montessori descrisse nell'opera fondamentale, appena citata, che le diede notorietà a livello internazionale. Questo le consentì di presentare in varie parti del mondo la sua pedagogia che, come dimostrano i dati relativi alla diffusione, ha avuto e ha moltissime applicazioni nei contesti più vari.

In Italia, come già accennato, dopo una iniziale fase di attenzione e di sostegno, la Montessori ha trovato numerosi ostacoli, opposizioni, critiche accanite, già a partire dal fascismo, che soltanto inizialmente aveva cercato di utilizzare a proprio vantaggio la fama della ormai nota studiosa ma che poi si era reso conto che l'educazione montessoriana alla libertà, ai diritti umani, alla pace universale era del tutto inconciliabile con i propri paradigmi politici, culturali e pedagogici fondati su autoritarismo e ordine.

Il moltiplicarsi di diffidenze e ostilità, da parte sia del regime fascista (al quale lei si oppose nettamente) sia della vasta area del tradizionalismo religioso, indusse la Montessori e il figlio ad abbandonare l'Italia e a trasferirsi prima in Spagna, poi in Inghilterra e in Olanda. Se nel nostro Paese, come nella Germania nazista, le scuole montessoriane vennero chiuse (da noi venne ufficialmente diffuso il metodo Agazzi), in altri contesti ne vennero aperte moltissime, sia laiche che cattoliche. La sede dell'Associazione Montessori Internazionale (AMI), fondata dalla Montessori nel 1929, venne trasferita in Olanda, dove funziona tuttora come organizzazione non governativa.

Prima dello scoppio della seconda guerra mondiale fu invitata a tenere corsi di formazione per insegnanti in India, dove, bloccata come cittadina di uno stato nemico, rimase fino alla fine del conflitto (complessivamente per circa sette anni) continuando comunque le sue ricerche sull'infanzia e aprendo la riflessione pedagogica anche al piano che ha definito "cosmico", attento all'armonia universale,

4 - M. Montessori, *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione nelle Case dei Bambini*, Ed. Opera Nazionale Montessori, Roma 1909.

all'ecologia, dimensioni che coinvolgono ogni essere vivente come attore del bene comune nel mondo e partecipe del progetto divino.

Rientrata e stabilitasi definitivamente in Olanda nel 1946, tornò in varie occasioni in Italia per riorganizzare l'Opera Montessori e continuò a viaggiare nel mondo per aprire scuole e partecipare ai Congressi Internazionali Montessori, accompagnata da un'altissima e crescente notorietà. Fu anche candidata tre volte al Premio Nobel per la Pace. Attiva fino alla fine dei suoi giorni, il 6 maggio 1952 morì in Olanda, dove fu sepolta nel cimitero cattolico di Noordwijk.

Già il rivisitare, in sintesi, la biografia di questa illustre protagonista del secolo scorso induce a definire la sua vita "intensa", "complessa", ricca di motivi problematici e sfidanti. Allo stesso modo, posso affermare che l'innovativa proposta pedagogica montessoriana è quella di una "pedagogia complessa"[5], che sa mettere in sinergia dimensioni assai diverse, a volte apparentemente inconciliabili. Ad esempio, dopo l'approccio chiaramente positivista dei primi anni, legato alla concretezza della realtà visibile, il pensiero e l'opera di Maria Montessori si sono aperti, soprattutto a partire dagli anni Trenta, a dare fondamenti etici e spirituali al suo pensiero e alla conoscenza scientifica, a perseguire perciò – specialmente nell'ambito educativo - valori alti, anche esplicitamente religiosi, una visione "cosmica" dell'essere umano e dell'umanità in generale, l'attenzione alla grande tematica della pace: tutte dimensioni che si dischiudono alla prospettiva utopica e alla speranza. Scienza e utopia si uniscono perciò nel pensiero montessoriano, in stretta sinergia – come "opposizioni polari"[6] e non come posizioni antinomiche e inconciliabili, a partire dal fatto che sempre la conoscenza scientifica può dialogare con le prospettive etico-valoriali e dal fatto che l'utopia si configura come istanza pedagogica, come "isola che ancora non c'è, ma che potrebbe e dovrebbe esserci" , perciò come "idea regolativa", non come sogno avulso né come modello rigido e schematico da applicare meccanicamente[7].

Si può perciò affermare, con Battista Quinto Borghi, che la Montessori

> «indossa contemporaneamente due lenti, quella del microscopio e quella del telescopio, guarda cioè nello stesso tempo alla concretezza della quotidianità e al futuro, all'azione del singolo bambino sul materiale di sviluppo e ai grandi temi del diritto e della pace, alla vita pratica e all'utopia pedagogica»[8].

---

5 - Cfr. M. Baldacci - M.A. Zabulza (edd.), *L'utopia montessoriana. Pace, diritti, libertà, ambiente*, Erickson, Trento 2019, pp. 11-14.

6 - R. Guardini, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 152.

7 - Cfr. G. Milan, *Riflessioni sul rapporto utopia-pedagogia* in «Studium Educationis», 1999/4, pp. 788-791.

8 - B.Q. Borghi, *Prefazione* in M. Baldacci - M.A. Zabulza (edd.), *L'utopia montessoriana*, cit., p. 13.

Di questa sinergia dinamica microscopio-telescopio troviamo conferma anche riguardo ai temi fondamentali proposti nelle prossime pagine.

2. Un primo ambito di impegno: la condizione delle donne

Aveva idee chiare Maria Montessori già a 26 anni, quando partecipò a Berlino a un congresso internazionale delle donne, come delegata dall'Associazione femminile di Roma. E intervenne con energia su alcuni dei più rilevanti motivi dell'emancipazione femminile, come la parità salariale e la lotta all'analfabetismo. Senza rivendicare l'appartenenza a una parte politica, sentiva di doversi impegnare per i diritti delle donne, e lo fece ripetutamente in quegli anni, partecipando a congressi internazionali, come a Londra nel 1899, e nazionali. A Milano, ad esempio, sempre nel 1899, in una conferenza intitolata *La donna nuova* sostenne che la condizione di inferiorità della donna non era proclamata dalla scienza in quanto tale, ma da consolidati e antiscientifici pregiudizi diffusi nella società e alimentati anche da tanti scienziati maschi. Al riguardo, la convinzione della Montessori era quella di affidarsi alle argomentazioni rigorose e ben documentate, cioè alle ragioni della mente e non a quelle spesso ingenue del cuore. In altri termini, alla mera deplorazione e allo sterile lamento vanno contrapposti gli elementi reali che determinano condizioni negative non soltanto per le singole persone ma anche per tutto il contesto sociale. Così i suoi interventi insistevano, da un lato, sui rischi reali del superlavoro femminile per la salute integrale della donna, per la maternità e, di conseguenza, per l'umanità intera; dall'altro, arrivavano a proporre soluzioni normative atte a proteggere e valorizzare le donne contro la mera subordinazione del lavoro agli interessi della produzione. Ugualmente importante era, nei suoi interventi, l'attenzione alla condizione delle donne nel mondo della scuola: le maestre subivano trattamenti atti a subordinare e a inferiorizzare sia in ambito economico che culturale e intellettuale, date le conseguenze provocate dalla marginalità alla quale erano ridotte.

In questa prospettiva, mise al centro del suo impegno la formazione femminile, specialmente delle insegnanti, per promuovere quella "maternità sociale" che lei riteneva fondamentale per il progresso complessivo della società e che, in particolare, implicava impegno per i diritti civili, per l'accesso al mondo del lavoro e all'educazione, per il voto e per il suffragio universale, per attenuare fino ad eliminare le piaghe dell'analfabetismo, della povertà, della prostituzione. Può essere perciò definito, quello di Maria Montessori, un "femminismo pratico" o "femminismo sociale", impegnato per rivendicazioni che, in realtà, la impegnarono tutta la vita e che vedevano la stretta connessione tra diritti dell'infanzia e diritti delle donne.

Quando, già nei primi anni del nuovo secolo, divenne per lei del tutto prevalente, quasi totalizzante, l'impegno pedagogico, non smise di mantenere viva l'attenzione alla promozione integrale delle donne, con le quali lo stesso mondo scolastico, e dell'educazione in genere, le consentiva di tenersi in stretto contatto.

3. L'impegno di una vita: dall'"abbandono" alla "scoperta" del bambino

«E si udì sulla Terra
una voce tremante,
che non si era mai udita; uscente da una gola
che non aveva mai vibrato.
Mi dissero di un uomo, vissuto nell'oscurità più profonda; i suoi occhi non avevano visto mai nessun più lieve chiarore, come in fondo a un abisso.
Mi dissero di un uomo vissuto nel silenzio, non un rumore, nemmeno impercettibile, era mai giunto al suo orecchio.
Sentii parlare di un uomo che era vissuto realmente sempre immerso nell'acqua; un'acqua di strano tepore, e che d'un tratto spuntò fuori tra i ghiacci.
E spiegò dei polmoni che mai avevano respirato (sarebbero lievi le fatiche di Tantalo a tale confronto!) ma visse.
L'aria distese d'un tratto solo i suoi polmoni ripiegati fin dall'origine.
E allora l'uomo gridò.
E si udì sulla Terra
una voce tremante che non si era mai udita,
uscente da una gola che non aveva vibrato giammai.
Egli era l'uomo che aveva riposato.
Chi potrebbe immaginare che sia il riposo assoluto?
Il riposo di chi non fa nemmeno la fatica di mangiare, perché l'altro mangia per lui;
e sta nell'abbandono delle sue fibre, perché altri tessuti viventi fabbricano il calore necessario alla sua vita;
e nemmeno i suoi tessuti intimi lavorano a difendersi dai veleni e dai bacilli, perché altri lavorano per lui.
Suo solo lavoro fu quello del cuore, che batteva prima che egli fosse. Sì, mentre ancora non esisteva, batteva però il suo cuore, doppiamente come pulsa ogni altro cuore.
E seppi che quello è il cuore di un uomo.
E ora…, è lui che si avanza:
e prende sopra di sé tutti i lavori:
ferito dalla luce e dal suono, affaticato fin nelle più intime
fibrille del suo essere,

emettendo il gran grido:
«Perché mi hai abbandonato?»
E questa è la prima volta che l'uomo riflette in sé
il Cristo che muore, e il Cristo che ascende!»[9]

Tra le sterminate pagine di prosa scientifica e pedagogica che la Montessori ci ha regalato e che destano ammirazione per la profondità del suo pensiero e per la credibilità della sua ricerca, mi hanno suscitato autentica meraviglia e, non lo nascondo, una vera emozione le righe che ho qui riportato. Maria Montessori le ha incuneate all'interno del libro *Il segreto dell'infanzia*, pubblicato per la prima volta in lingua italiana nel 1938. Anche se pochi commentatori le hanno evidenziate, denotano a mio parere una speciale volontà dell'autrice, che utilizza un linguaggio poetico e che le ha inserite fuori capitolo, incastonate tra i vari titoli, apparentemente superflue o incoerenti rispetto a tutto il resto. In realtà, è evidente che per la Montessori queste righe assumono un valore centrale, come se tutto il resto dell'argomentazione fosse imperniato qui.

Con la forte intensità del linguaggio poetico, che qui sembra farsi anche preghiera e che in vari altri scritti assume il registro della narrazione suggestiva carica di spiritualità e di speranza – senza nulla togliere all'estremo rigore della sua metodologia –, Maria Montessori esprime in questa pagina la sua intima convinzione: la vicenda essere umano è contrassegnata e sfidata dall'abisso esistenziale che si apre tra "abbandono" e "redenzione", e già la nascita getta nel pieno di quel "gran grido" che chiede soltanto di essere ascoltato.

È il grido del neonato, che il trauma del parto getta nel panico della solitudine, della separazione. Ma questo naturale grido, che emerge dall'estrusione del corpo biologico espulso dallo spazio accogliente della relazionalità, rischia troppo spesso di sedimentarsi nella condizione esistenziale dell'essere umano integrale, a partire proprio dal bambino, quando questi non viene abbracciato dall'amore educativo e da un ambiente che sappia davvero accoglierlo come dono meraviglioso, rispettando così la sua autentica grandezza: il bambino – quello concreto che Maria ha osservato da attenta scienziata della vita reale, scoprendolo ogni volta unico e diverso negli infiniti volti dei bambini che ha incontrato – la induce a dichiararne l'infinita grandezza, perfino con parole che accostano l'infinitamente piccolo (il bambino stesso), all'infinitamente grande, al Cristo Salvatore. Ecco che la dinamica morte-resurrezione, che per Gesù passa attraverso l'immane dolore dell'"abbandono" («Perché mi hai abbandonato?»), per Maria Montessori si ripresenta drammaticamente nell'esperienza frequente del fallimento educativo, quando il

9 - M. Montessori, *Il segreto dell'infanzia*, Garzanti, Milano 2022, pp. 23-24.

bambino viene letteralmente "abbandonato". E la redenzione chiama in causa l'agire educativo, ma quello che fa davvero rinascere. Si manifesta perciò in Montessori una religiosità che richiama sì la pagina evangelica, cogliendo la chiara centralità dell'evento pasquale, ma che si esprime nella coerente trasposizione del dinamismo redentivo nella concretezza della vita del bambino, le cui reali potenzialità di sviluppo – se davvero comprese – consentono perfino di definirlo "divino". Si situa qui la convinzione, dichiarata in tutti gli scritti dell'illustre pedagogista e confermata dal suo operare, che proprio dal bambino – visto come bambino-messia – può venire l'opera redentiva dell'umanità: è nel bambino che si deve situare la speranza di salvezza per l'essere umano e, perciò, per l'umanità intera, è lui la promessa teleologica e utopica che bisogna scoprire e custodire. La "scoperta" dell'infanzia sta proprio, in ultima analisi, in questo rovesciamento culturale e pedagogico, che detronizza l'adulto e la sua presunzione di detenere la paternità del mondo, oltre che del bambino stesso, assegnando a quest'ultimo, alla sua innata energia creativa, la possibilità di essere l'autentico agente di trasformazione e di salvezza del mondo.

Si tratta di scoprire la sorprendente capacità del bambino di apprendere dall'esperienza, dall'ambiente, dal mondo. È la "mente assorbente", come la definisce Maria Montessori, tematica sulla quale lei insiste moltissimo, ampiamente trattata nel volume *La mente del bambino* (versione italiana di *The Absorbent Mind*, pubblicato in India nel 1949)[10]. Le caratteristiche della mente infantile la differenziano qualitativamente da quella degli adulti:

> «È una specie di chimica mentale che opera in lui. Noi siamo recipienti; le impressioni si versano in noi e noi le ricordiamo e le tratteniamo nella nostra mente, ma rimaniamo distinti dalle nostre impressioni, come l'acqua rimane distinta dal bicchiere. Il bambino subisce invece una trasformazione: le impressioni non solo penetrano nella sua mente, ma la formano. Esse s'incarnano in lui. Il bambino crea la propria "carne mentale", usando le cose che sono nel suo ambiente. Abbiamo chiamato questo tipo di mente *mente assorbente*. […] senza dubbio la sua è una forma di mente privilegiata»[11].

Tante sono le affermazioni, nei testi montessoriani, che confermano la fiducia nel bambino, la meraviglia che deve destare in noi e che si manifesta anche nel potenziale di sviluppo che proprio la "mente assorbente" gli consente: affermazioni che la Montessori stessa non ricava soltanto dalle già ricordate riflessioni di

10 - M. Montessori, *La mente del bambino*, Garzanti, Milano 2022.

11 - *Ibid.*, p. 25.

ordine spirituale-religioso, perché – come esplicitamente chiarisce - «non abbiamo lo scopo di intrattenerci in simili meditazioni, ma di penetrare la realtà, addentrandoci sotto la superficie»[12].

Lei, insomma, ribadisce che la sua impostazione "scientifica" obbliga a cogliere la "realtà" integrale del bambino, ma questa comprensione autentica richiede, accanto alla minuziosa osservazione della "superficie", quell'intuizione profonda che sa appunto "addentrarsi" e, solo così, cogliere in profondità l'autentica realtà e grandezza del bambino. Emergono così, da diversi scritti, suggestive affermazioni che preferisco riportare fedelmente, proprio per evidenziare l'efficacia del testo montessoriano:

> «Dio commuove e forma l'adulto per mezzo del bambino. Ecco il significato del bambino per la vita degli adulti […]. Chi così considera il bambino tremerà di rispetto per il bambino, perché in esso vede Dio. Non considererà nel bambino il possesso da lui stesso procreato, col quale può fare ciò che gli piace. Sentirà invece vivamente che il bambino appartiene piuttosto a Dio che a lui»[13].
>
> «L'embrione e il bambino si trasformano nel creatore d'uomini, nel *Padre dell'uomo* […]. Quando si dice che il padre e la madre hanno costruito il figlio, si ripete un'espressione inesatta. Bisognerebbe dire: l'uomo è stato costruito dal bambino; costui è il padre dell'uomo»[14].
>
> «Il vero rispetto del bambino è possibile solo – visto il nostro egoismo e il nostro desiderio di dominazione e di potere – quando si rispetta proprio Dio nel bambino […]. Chi perciò vorrebbe considerare l'uomo stesso come ente supremo, ricade inesorabilmente in un'attitudine di prepotenza verso il bambino ed indubbiamente comincia sotto un'apparente preoccupazione una vera lotta col bambino per fare di lui ciò che si è pensato da sé come modello ed ideale»[15].

---

12 - M. Montessori, *Il segreto dell'infanzia*, cit., p. 39. In un altro passaggio: «Io cominciai la mia opera come un contadino che avesse a parte una buona semente di grano e al quale fosse stato offerto un campo di terra feconda per seminarvi liberamente. Ma non fu così; appena mossi le zolle di quella terra trovai oro invece che grano: le zolle nascondevano un prezioso tesoro. Io non ero il contadino che credevo di essere: ero piuttosto come Aladino che aveva tra le mani, senza saperlo, una chiave capace di aprire tesori nascosti […]. Ci volle del tempo perché io mi persuadessi che questa non era illusione» (*ibid.*, pp. 151-152).

13 - Riportato in M. Montessori, *Dio e il bambino e altri scritti inediti*, a cura di F. De Giorgi, La Scuola, Brescia 2013 (cap. II).

14 - M. Montessori, *Il segreto dell'infanzia*, cit., p. 49. In un altro libro: «Non sarà più il professore che insegna al fanciullo, ma il fanciullo che insegna al professore. Questo può sembrare assurdo, ma apparirà subito chiaro quando ci si renda conto della speciale natura della mente infantile» (M. Montessori, *Educazione per un mondo nuovo*, Garzanti, Milano 2022, p. 13).

15 - Riportato in M. Montessori, *Dio e il bambino*…, cit., cap. IV.

Insieme alla definizione del "bambino messia"[16], la Montessori sottolinea, d'altro canto, i danni provocati dalla presunzione pedagogica del mondo adulto, e lo fa anche in questo caso con affermazioni nette, tanto spietate quanto fondate sulle dirette personali esperienze con realtà scolastiche, famigliari, educative in generale[17].

> «Che cos'è l'infanzia? Un disturbo costante per l'adulto preoccupato e stancato da occupazioni sempre più incombenti […]. L'impressionante cecità dell'adulto, la sua insensibilità nei riguardi dei figli – frutti della sua stessa vita – hanno certamente radici profonde che si estendono attraverso le generazioni, e l'adulto che ama i bambini, ma che tuttavia li disprezza inconsciamente, provoca in essi una sofferenza segreta, specchio dei nostri errori, avvertimento per la nostra condotta»[18].

> «L'adulto si è fatto egocentrico rispetto al bambino […]. Per cui considera tutto quanto riguarda il bambino psichico dai riferimenti verso sé stesso, riuscendo a una incomprensione sempre più profonda. È questo punto di vista che gli fa considerare il bambino come un essere vuoto, che l'adulto riempie col suo proprio sforzo; come un essere inerte e incapace per il quale egli deve fare tutto; come un essere senza guida interiore, per cui l'adulto deve a punto a punto guidarlo dall'esterno. Infine l'adulto è come il creatore del bambino, e considera il bene e il male delle azioni del bambino, dal punto di vista dei rapporti con lui. L'adulto è la pietra di paragone del bene e del male […]. In questa attitudine che, inconsciamente, cancella la personalità del bambino, l'adulto agisce convinto di essere pieno di zelo, di amore e di sacrificio»[19].

E, considerando in modo più specifico quanto avviene negli ambienti scolastici:

> «Eccolo il bambino nel banco, sotto gli sguardi severi che obbligano i due piedini e le due manine a stare ferme immobili, appoggiate sul banco, come i chiodi di Cristo costringevano il corpo di lui all'immobilità della croce. E quando in quella mente assetata di sapere e di verità si saranno introdotte le idee dell'insegnante, che le fa penetrare a forza o nel modo che meglio crede, la piccola testa umiliata dalla sottomissione sembrerà sanguinare come per una corona di

---

16 - Su questa tematica, cfr. A. Lupi, *Dalla difesa del bambino alla costruzione della pace*, in M. Baldacci - M.A. Zabulza (edd.), *L'utopia montessoriana*, cit., pp. 168 ss.

17 - È chiaro che la radicalità della critica montessoriana può contenere, anche se non esplicitata nei suoi scritti, l'intima autocritica per la sua vicenda personale di madre, per anni indotta a nascondere la sua maternità.

18 - M. Montessori, *Il segreto dell'infanzia*, cit., (*Prefazione*), pp. IX-XIV.

19 - *Ibid.*, p. 15.

> spine. Quel cuore pieno d'amore sarà trafitto dall'incomprensione del mondo come da una spada, e amaro gli sembrerà quel che la cultura gli offre per spegnere la sua sete. È preparato il sepolcro per l'anima sua che non può vivere fra tanti artifici, e quando sarà seppellita, numerose guardie veglieranno affinché non risusciti. Ma il bambino risuscita sempre e torna, fresco e sorridente, a vivere in mezzo agli uomini […], è l'eterno Messia, che sempre ritorna fra gli uomini decaduti, per condurli nel regno dei Cieli»[20].

Si nota che questa minuziosa *pars denstruens* non impedisce alla Montessori di lasciare qualche attenuante, qualche alibi all'adulto, che spesso opera "inconsciamente", senza percepire la gravità della sua azione, anzi rischiando perfino di interpretarla in modo del tutto sbagliato.

È qui che, evidentemente, viene postulata la necessità di una nuova pedagogia, capace di riformare alla radice il pensiero e la pratica dell'educazione: pensare il bambino come salvatore – di sé stesso e dell'umanità – significa rivoluzionare il ruolo educativo degli adulti, dare autentica centralità al bambino e rigenerare radicalmente gli ambienti educativi e scolastici, con la chiara consapevolezza che «il bambino ha bisogno di essere riscaldato dall'ambiente e non dai vestiti»[21].

Si prospetta perciò tutta la metodologia innovativa montessoriana, rispettosa delle specificità delle tappe e delle repentine metamorfosi dello sviluppo umano, caratterizzato appunto da marcate differenze, da nascite e rinascite che vanno debitamente accompagnate da un intelligente e non invasivo accompagnamento pedagogico, capace anche di tener conto dell'interdipendenza che le caratterizza, e favorite da un ambiente stimolante e, anche nei minimi particolari, allestito a misura di bambino.

Il "Metodo" – esposto dettagliatamente fin dalla primissima edizione de *Il Metodo della Pedagogia Scientifica*[22], e poi divulgato e arricchito negli scritti successivi – è la minuziosa e avvincente descrizione dei risultati dell'osservazione, delle sperimentazioni, delle esperienze e della ricerca pedagogico-didattica di Maria Montessori: una vastissima serie di indicazioni sulle quali non è qui possibile soffermarci, e per le quali è d'obbligo consultare attentamente la bibliografia specifica. Ma è anche, come ho tentato di evidenziare, la limpida proposta di una filosofia, di un pensiero sull'infanzia, sull'educabilità della persona umana e di una tensione utopica che sta alla base delle singole pratiche educative e della rivoluzione culturale integrale indicata dalla Montessori.

---

20 - *Ibid.,* p. 306.

21 - *Ibid.,* p. 28.

22 - Dopo la prima edizione del 1909, già citata, seguirono altre edizioni nel 1913, 1926, 1935 e nel 1950.

4. Conclusione. Una proposta sempre attuale

L'opera di Maria Montessori è stata sottoposta a critiche spesso eccessive e ingiuste, dettate quasi sempre da pregiudizi ideologici – come quelle avanzate dalle impostazioni autoritarie del fascismo e da un gretto tradizionalismo religioso che osteggiò apertamente l'approccio montessoriano ai temi della spiritualità. Non è qui il caso di farne una rassegna. Molto più forti, argomentati e universali sono stati invece gli apprezzamenti, spesso gli entusiasmi, per le innovazioni proposte soprattutto dalla sua "pedagogia scientifica". Riporto soltanto, come rappresentativo di tutti, l'efficace e autorevole giudizio di don Luigi Sturzo, espresso proprio nell'anno della scomparsa della Montessori, secondo il quale il limitato successo del metodo montessoriano in Italia non era tanto causato dalle pur serpeggianti accuse di non perfetto allineamento con alcuni dettami in ambito religioso, ma da «un vizio organico del nostro insegnamento: manca la libertà; si vuole l'uniformità, quella imposta dai burocrati e sanzionata dai politici […]. C'è diffidenza verso lo spirito di libertà e di autonomia della persona umana che è alla base del Metodo Montessoriano»[23]. Un'affermazione che, con la sintesi di chi ha le idee chiare, evidenzia l'abissale distanza tra la concezione della Montessori e la cultura pedagogica allora imperante nel nostro Paese.

In queste pagine non è stato possibile dare adeguato spazio al preziosissimo contributo che Maria Montessori ha dato – e in realtà continua ad offrire – nella prospettiva dell'educazione ai valori e, nello specifico, alla "pace", che per lei non è un obiettivo tra tanti ma il fine dell'educazione.

I giorni, il tempo che stiamo vivendo, danno ragione alla Montessori quando afferma, con realismo, che «le guerre non sono mai cessate»[24]. Chi opera in ambito educativo sa che non può perdere la speranza e che, con intelligenza, è chiamato a reagire e a operare tenendo conto – come ha insegnato la Montessori, sempre aperta alla prospettiva utopica – che «se aiuto e salvezza possono venire, ci verranno soltanto dal bambino; poiché il bambino è il costruttore del mondo». Viene perciò richiamata fortemente in causa l'imprescindibile importanza di un'educazione scientificamente fondata, quella che – liberando e promuovendo la grandezza del bambino - contribuisce al «sorgere dell'Uomo Nuovo […] capace di dirigere e plasmare l'avvenire della società umana»[25].

In questa prospettiva, ritengo utile riprendere oggi in mano il libro *Educazione e Pace*, che presenta alcune delle ultime indicazioni pedagogiche della Montesso-

---

23 - L. Sturzo, *Ricordando Maria Montessori* in «La via», 6 maggio 1951, pp. 243-245.

24 - M. Montessori, *La mente del bambino*, cit., pp. 1-2.

25 - *Ibid.*, p. 7.

ri, che mi sembrano fortemente attuali anche per il ruolo specifico e insostituibile che assegnano all'educazione:

> «La pace vera fa pensare […] al trionfo della giustizia e dell'amore fra gli uomini: rivela l'esistenza di un mondo migliore dove regna l'armonia […]. La pace è una meta che si può raggiungere soltanto attraverso l'accordo, e due sono i mezzi che conducono a questa unione pacificatrice: uno è lo sforzo immediato di risolvere, senza violenza, i conflitti vale a dire eludere le guerre; l'altro è lo sforzo prolungato di costruire stabilmente la pace tra gli uomini. Ora evitare i conflitti è opera della politica, costruire la pace è opera dell'educazione. È urgente far comprendere la necessità di uno sforzo concorde e collettivo anche per la costruzione della pace»[26].

GIUSEPPE MILAN
Professore onorario, già ordinario di Pedagogia generale e interculturale presso l'Università di Padova
giuseppe.milan@unipd.it

26 - M. Montessori, *Educazione e Pace*, Garzanti, Milano 1949, pp. 10 e 29.

Hannah Arendt. La libertà nella storia di una vita

di Laura Boella

Hannah Arendt's first book, dedicated to Rahel Varnhagen, offers the opportunity to reflect on the interweaving of first and second birth, one of the central themes of Vita activa *(1958). Arendt's theory of political action delivers an idea of freedom which is not an affirmation of the power of the ego against what resists its control. A freedom which maintains its power of innovation intact with respect to any fixation and automatism, but remains bound to reality because in the latter it opens up space of the search for something that goes beyond pure happening, opens up the space for the search for meaning.*

Keywords: Love for the world, Fellows of suffering, Freedom, Plurality, Hannah Arendt

Nella vita di ognuno c'è un paradossale movimento di riprendersi e intrecciarsi di inizio e fine, di origine e trasformazione. In ogni esistenza è possibile che si verifichi un rovesciamento in seguito al quale una libertà che si rivela illusoria lascia il posto a un sentimento di legame, vincolo, affidamento che diventa vera autentica libertà. Il brano iniziale del testo giovanile di Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea* (1933-1938), parla di questo passaggio:

> «Che storia! – Sono una profuga dall'Egitto e dalla Palestina e trovo qui aiuto, amore e cura da parte vostra! Con entusiasmo sublime penso a questa mia origine e alla trama del destino in cui si uniscono le più lontane distanze di spazio e di tempo: le più antiche memorie del genere umano, allo stato più recente delle cose. Quello che, per tanto tempo della mia vita, è stata l'onta più grande, il più crudo dolore e l'infelicità, essere nata ebrea, non vorrei mi mancasse ora a nessun costo»[1].

Con le ultime parole di Rahel morente inizia la biografia che la giovane Hannah Arendt dedica a Rahel Levin, sposata Varnhagen. È la storia di un'ebrea che, nell'epoca dell'assimilazione, vive la sua nascita ebraica come vergogna e deficit esistenziale, si converte, cambia nome e trova una provvisoria collocazione nel mondo attraverso il matrimonio con il cattolico conservatore August Varnhagen von Ense. Nell'ultima fase della sua esistenza accetterà la sua origine e diventerà anche, con la mediazione del giovane Heine, fautrice dei diritti di libertà e di uguaglianza. Rahel rimane, nella terminologia arendtiana, ebrea e paria, il suo cuore ribelle non viene certamente meno, ma il sì che dice alla sua origine ebraica alla fine della vita è nutrito dall'autenticità del suo precedente no e in questo modo le permette di conquistare l'unica libertà che non sia vuota parola.

Dunque, la storia di Rahel è la storia, tutta moderna, di una schiava che diventa figlia, figlia del suo popolo, e in questo modo acquista una posizione nella storia dell'umanità, diventa un essere finalmente in grado di esercitare una libertà che non sia concessione o privilegio. Ci si può chiedere perché definire "schiava" un'ebrea berlinese emancipata che sul finire del '700 e l'inizio dell'800 fu protagonista della stagione illuministica dei salotti, in cui si ritrovavano donne e uomini, senza distinzioni di ceto, di etnia, di sesso o di professione, accomunati semplicemente dall'essere individui dotati di ragione.

Ogni essere umano si trova, secondo Hannah Arendt, a dover rispondere alla domanda "chi sei?". Si tratta di una domanda non priva di arroganza, ma in fondo disarmata al cospetto dell'ignoto dell'altro. Quando Faust la rivolge a Mefistofele si apre un abisso, quello della più bruciante perplessità rispetto a se stesso. Più

1 - H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 11.

tremenda ancora della risposta di Mefistofele che si presenta come "lo spirito che sempre nega", suona la rivelazione: "In fondo, in fondo, tu sei quello che sei. Mettiti parrucche con milioni di riccioli, colloca il piede su coturni alti un braccio, tu resti sempre quello che sei"[2].

In *Vita activa* (1958), l'opera in cui Hannah Arendt delinea la sua teoria dell'agire, leggiamo che il "chi" di una persona non riguarda l'eccellenza delle sue opere, bensì la sua posizione nel mondo, la qualità del suo scambio con gli altri, la presenza e la visibilità dei suoi gesti e delle sue parole[3]. Come il *daimon* dei greci, che sta sulle spalle non visto, il "chi" è ciò che gli altri vedono di noi, la profondità che ogni individuo mostra agli altri e che gli rimane oscura finché non accetta che la propria identità non sia "costruita in proprio", bensì sia un dono dello sguardo plurale rivolto verso di noi quando agiamo sulla scena del mondo. Il "chi" di una persona è un intreccio di sguardi e di cecità, propria e altrui. Poiché tuttavia la sua rivelazione avviene solo nel contesto della pluralità umana, dell'essere insieme, se ne deve concludere che nessuno può fare ciò che vuole della propria storia.

Rahel era una schiava perché, nonostante lo spirito illuministico che aveva improntato le leggi della Prussia e favorito l'assimilazione ebraica, per gran parte della sua vita Rahel Levin, poi Rahel Robert, Friederike Robert, Friederike Varnhagen, cercò di negare la sua "nascita infame", il "torto" o la "disgrazia" di essere nata ebrea, cercò di mascherarsi, di trovare altri nomi, altri modi di essere e di apparire.

Hannah Arendt, la sua "migliore amica"[4], alla domanda "chi sei?", 150 anni dopo, risponderà "sono un'ebrea"[5]. Ma la storia di Rahel è sicuramente un pezzo importante del pensiero della libertà che Hannah Arendt formulerà nelle sue opere mature, perché pone al centro una questione fondamentale: può esistere una libertà senza mondo, senza legami con la tradizione, con un passato condiviso, una libertà senza patria, senza casa, senza la trascendenza terrena costituita dal radicamento in una storia, in una lingua e insieme dall'attribuzione di un significato a ciò che accade anche al di fuori del nostro intervento? Non si tratta semplicemente di una domanda sull'origine, sull'appartenenza. Nell'epoca moderna e contempora-

2 - W. Goethe, *Faust e Urfaust*, a cura di G.V. Amoretti, I, Feltrinelli, Milano 1999, p. 67 e p. 89.

3 - Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), a cura di A. dal Lago, Bompiani 1989, pp. 130-131 e p. 134.

4 - "La mia più intima amica anche se è morta da più di cent'anni": così si espresse Hannah Arendt nel momento della pubblicazione del suo libro giovanile (1959). Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 121.

5 - Cfr. H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing,* a cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 70.

nea essa riguarda l'ardua possibilità di essere liberi in un mondo che per molti aspetti è una gabbia di inquadramenti e condizionamenti di tipo biologico, antropologico, sociale, culturale, che hanno la ferrea necessità delle leggi ingovernabili che passano sopra la testa dei singoli. Un mondo, inoltre, con cui è difficile andare d'accordo, nel quale molte persone sono "non previste", estranee, invisibili e non riconosciute. La novità e l'interesse della posizione di Hannah Arendt sta nel fatto che la pensatrice, che aveva riassunto il progetto totalitario proprio nella volontà di rendere "superflue" masse di individui, sprofondandoli nei "buchi di oblio" dei lager, elaborò un pensiero della libertà in netto contrasto con la dialettica servo-padrone, il cui esito spesso non è altro che la sostituzione dei servi ai padroni di turno.

Lo spirito servile viene superato da una libertà che non è né rassegnazione o adattamento alla realtà così com'è, né fuga da essa, bensì è ritrovamento di sé e della propria dignità in un rapporto con il mondo in cui non ne va dell'individuo e della sua affermazione, ma ne va dell'amore del mondo, della preservazione della scena su cui la propria unicità (rispondere senza mascheramenti alla domanda "chi sei?") diventa momento di un senso ulteriore – il vivere insieme, il vivere umanamente un mondo umano.

Questa libertà è una seconda nascita. A proposito di Rahel e al cospetto della sua illusione che battezzarsi, sposarsi, assumere infinite maschere avrebbero fatto dimenticare la sua origine ebraica, Hannah Arendt scrive in maniera apparentemente impietosa che non si può nascere una seconda volta[6]. Ma ciò riguarda il dato di fatto (biologico, sociale, culturale) che non si può cambiare e che si deve accettare. Su questa base, è possibile invece una seconda nascita, ritrovare un legame non come mera appartenenza, ma come esplicazione di chi si è, cioè della propria libertà e dignità.

Come avviene che gli schiavi pensano di trovare la libertà fuori dai vincoli del debito e della gratitudine? C'è una libertà senza mondo, costruita sulla semplice negazione e sulla fuga. È la libertà di coloro che non hanno storia: l'unica libertà che a lungo è stata a disposizione delle donne, alle quali nessuna eredità è stata destinata, che non sono state previste come autrici di sapere, di oggetti, di cultura. La stessa libertà è stata praticata dai perseguitati, quando hanno fatto "corpo" e si sono isolati in gruppi o mondi a parte, perché esclusi dal mondo di tutti o ancora hanno esaltato la propria diversità facendone un vincolo identitario. Si tratta di una libertà piena di elementi distruttivi. Dove si fugge o ci si rifugia, quando non si hanno più radici? Per esempio, nella libertà del pensiero, non solo del pensiero razionalistico, ma del pensiero quando diventa professione, quando il pensatore

6 - H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., p. 225.

ritiene di abitare stabilmente un mondo altro da quello reale e dimentica che la regione del pensiero, la regione delle cose invisibili ai sensi, è tale solo perché è un ritiro, provvisorio, mai definitivo, dall'unico mondo esistente, quello dei sensi e delle apparenze. La libertà del pensiero è in particolare un'illusione nel momento in cui diventa fuga nell'interiorità e nella sua onnipotenza: il soggetto acquista in questo modo un potere illimitato perché costruisce un mondo fittizio, di pure possibilità, che può agevolmente lasciar fuori i pregiudizi e le asprezze del mondo reale e ritenersi vincitore di qualsiasi battaglia. Si tratta di una libertà affetta dalla superbia di replicare la creazione divina, la produzione del mondo dal nulla. In questa fuga, la libertà che crede di potersi ampliare fino a non avere più nessun confine diventa schiava della menzogna, della paura e della vergogna. Se i fatti, per esempio, le condizioni storiche e sociali date, non hanno più realtà al cospetto dell'infinita produttività o anche dello sguardo di sorvolo della ragione, capace anche di anticipare il futuro, di sottrarsi al caso, è altrettanto vero che non si può cambiare pelle, cambiare il proprio volto, le espressioni, l'incedere, i gesti, i modi corporei attraverso cui ci si manifesta agli altri. Ecco allora che, mentre il mondo reale rimane quello che è, con i suoi pregiudizi e i suoi condizionamenti, ad essere rifiutati e negati sono il corpo, le fattezze, i sentimenti e le emozioni, le angosce notturne, la realtà vera della persona che si é. Nasce la paura di svelarsi, la vergogna di chi si è, la menzogna e lo spirito mimetico che rappresentano l'ambiguità di ogni emancipazionismo, costretto a una faticosa, costante e inconcludente lotta con i fatti, alla fatica di una perenne legittimazione pagata al prezzo della rinuncia, della negazione di sé.

"Solo gli schiavi delle galere si conoscono": ripete Rahel Varnhagen[7]. La libertà dei senza patria può diventare il vincolo stretto tra gli oppressi e i perseguitati, l'intimità del faccia a faccia, l'abbraccio caloroso con i compagni di sventura. Tutto questo ha certo un valore umano, ma non è in grado di ripagare la perdita dello spazio comune che permette di vivere relazioni intersoggettive non solo private e circoscritte ai propri simili, ma dotate di significato per l'umanità nel suo insieme.

La vicenda della libertà/liberazione vissuta come presunta indipendenza e autonomia dal mondo, il mondo responsabile della persecuzione, della discriminazione, del mancato riconoscimento, è tipica della modernità e centrale nell'esperienza delle donne e degli uomini contemporanei. Essa deve portarci a riconoscere che c'è inevitabilmente una prima nascita come schiavi, servi che vengono cacciati o devono fuggire dalla casa e si ritrovano nel vuoto, confusi, vergognosi e disorientati. Una nascita infame, come quella di Rahel, perché inchiodata alla sua base biologico-naturale, anche se sempre più spesso fatta coincidere con l'appartenenza all'a-

7 - H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., p. 232.

strazione del genere umano, e a cui si offre come possibilità di liberazione solo la negazione, l'artificioso mascheramento, l'evasione. Una nascita di esseri che rimangono comunque anonimi, giocati come sono dal ruolo (perlopiù di vittime passive) che il potere ha loro assegnato. Da questa prima nascita non ci si libera saltando oltre, varcando il confine di mondi alternativi. Per molti versi, e innanzitutto per non mentire a se stessi e non innescare una serie di tradimenti, tra i quali il primo e forse più grave è quello della propria corporeità vissuta, bisogna accettarla, ma accettarla come nascita che fa parte della condizione umana in ragione dei legami di dipendenza e di bisognosità tra esseri umani, della fragilità e vulnerabilità che sono il contrario della libertà, perché hanno a che vedere con la necessità. D'altra parte, tali legami instaurano tra gli esseri umani relazioni di aiuto, di cura, non di signoria (come quella della madre nei confronti del figlio appena nato).

La prima nascita non esaurisce tuttavia la condizione umana, non ne costituisce la cifra più autentica. È possibile infatti pensare a una "seconda nascita", quella indicata da Hannah Arendt quando scrive che "con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita", perché il mondo è "la cosa che sorge tra le persone e in cui tutto ciò che ogni individuo porta con sé dalla nascita può diventare visibile e udibile"[8].

Già per Rahel Varnhagen l'acquisizione di una lingua, la lingua poetica di Goethe, era stata la via per narrare la propria esperienza e intravvedere così i legami tra il suo destino individuale e l'umanità in generale: la lingua poetica era diventata la sua casa, la sua patria perché le aveva consentito di ritrovare nel filo della storia anche un ordine delle sue mancanze, dei suoi fallimenti.

L'aspetto di principale interesse dell'idea arendtiana di seconda nascita sta nel fatto che essa opera un riscatto simbolico del fatto della nascita, del venire al mondo degli esseri umani. Il dato di realtà, di necessità proprio della vita umana, che non scorre all'infinito, ma nell'intervallo che sta tra la nascita e la morte, spesso si irrigidisce nella naturalità del fatto biologico e finisce per rimanere incapsulato nei bassifondi inconfessabili della persona oppure viene oggettivato e usato in vario modo come etnia, sesso, età, censo, cultura per separare, dividere gerarchicamente, escludere, controllare e dominare, quindi limitare la libertà degli esseri umani. Si è visto che di qui hanno origine le diverse manifestazioni dell'esser nati schiavi e dell'illusoria libertà corrispondente. In quel dato di realtà c'è tuttavia un elemento inaugurale, di nuovo inizio, e quindi di libertà che sa introdurre una vera innovazione, una discontinuità nella continuità del divenire, attraverso l'irruzione dell'inatteso, del non previsto nel mondo che già esiste e che continuerà a esistere.

8 - H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128.

Hannah Arendt sostiene che la storia non finisce, anzi continuerà ad avere una pluralità di inizi finché verranno al mondo dei nuovi nati. Ho parlato di riscatto simbolico, usando il sostantivo in senso letterale. L'elemento di novità, che interrompe ogni automatismo, viene riscattato come si fa con un debito e ciò avviene su un altro piano rispetto a quello biologico-sociale, il piano dell'agire politico. La seconda nascita non ha niente a che vedere con il sogno di un mondo altro da quello reale, che è l'unica patria degli esseri umani. È invece il nuovo inizio a cui ogni essere umano dà luogo manifestandosi nel mondo degli altri, è l'inatteso e l'improbabile, la rottura del continuum e quindi la critica dell'esistente, possibili solo all'interno del debito che quell'individuo, agendo e parlando, riconosce o meglio è rispetto al suo primo inizio: "il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità"[9].

L'intreccio di prima e seconda nascita rende possibile una libertà diversa dall'affermazione della potenza dell'io contro ciò che resiste al suo controllo. Una libertà che mantiene integro il suo potere di innovazione rispetto a qualsiasi fissazione e automatismo, ma rimane vincolata alla realtà perché in quest'ultima apre lo spazio della ricerca di qualcosa che va oltre il puro accadere, apre lo spazio della ricerca del significato. In questo punto, non solo per il pensiero arendtiano, si apre lo spazio di un impegno che non possiamo aggirare: come far derivare dall'inizio una storia, come accettare l'idea che, quando parliamo di storia – "Che storia!" diceva Rahel – che si tratti di una vita individuale o della storia dell'umanità ci riferiamo all'istituzione di una libertà che non è altro che il riscatto di un debito e quindi una responsabilità?

LAURA BOELLA
Professore ordinario di Filosofia morale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università Statale di Milano
laura.boella@unimi.it

9 - *Ibidem*, p. 129.

Simone de Beauvoir. Il "secondo sesso" tra passato e presente

di Angela Ales Bello

Reading once again Simone de Beauvoir's book, The Second Sex*, it is possible to pinpoint some proposals in the field of feminine studies from the twenties of the last century until our times. This book was very important for the French culture in the Fifties, but one has to recognise that in other European countries the situation was different. For example, twenty years before in Germany there was Edith Stein's proposal of dual anthropology, through which it is possible to tackle the emancipation of women in a better way. The comparison between the two women philosophers let us to clarify Beauvoir's position on one hand and to deepen the question from a theoretical point of view, which requires a feminine philosophical foundation, on the other.*

Keywords: Sex, Gender, Femminism, Difference, Dual Anthropology

Dal 1949 al 2022 i costumi della società occidentale sono molto cambiati. Questa è la prima costatazione che ho fatto, quando ho riletto l'ampio trattato di Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*[1]. Mentre poteva apparire rivoluzionario, quando era apparso negli anni Cinquanta, già non lo era più negli anni Ottanta; infatti, la situazione delle donne, per lo meno di quelle appartenenti alla borghesia, e, in particolare, alla borghesia intellettuale, non era più quella descritta capillarmente in quel libro. Da questo punto di vista mi sembra che siamo di fronte ad un libro di "storia", che mette in luce uno spaccato della società "bene" francese del secondo dopoguerra, abbastanza simile certo alla società italiana, ma diversa, ad esempio, da quella tedesca.

Queste osservazioni nascono dalla mia esperienza personale. È difficile parlare del femminismo, soprattutto nei termini in cui è trattato dalla Beauvoir, in modo puramente oggettivo, perché è un fenomeno che abbiamo vissuto fortemente a livello esperienziale, per cui ci sentiamo coinvolte. Ciò è chiaro per lo meno alle donne che hanno iniziato a filosofare dagli anni Settanta. Se la descrizione fornita dall'autrice mi sembra storica, è perché già a quel tempo molte di noi, grazie anche ad una equilibrata educazione familiare, non consideravano più il matrimonio come l'unico scopo della loro esistenza, ma volevano dare un contributo concreto alla società nella quale vivevano, attraverso il lavoro. La via più facile era certamente quella dell'insegnamento ed è stata veramente una via preziosa per la realizzazione di sé, obiettivo, questo, del libro della Beauvoir. L'impegno nella scuola, o in altri tipo di lavoro, non ci ha impedito di avere una famiglia, dei figli, molte di noi sono riuscite a trovare un equilibrio fra gli impegni privati e la vita pubblica; inoltre, era lungi da noi l'idea che gli uomini fossero il "primo" sesso, anche in famiglia c'è sempre stata un'assoluta parità.

Non si tratta di una critica alla pensatrice francese, ma della costatazione di un'evoluzione che in alcuni settori della società era già avvenuta. Quella descritta dall'autrice forse era la società delle nostre madri e delle nostre nonne, e, in verità, lo era anche anagraficamente – le nostre madri erano spesso più giovani della Beauvoir -; la sua era la ricostruzione di un ambiente sociale particolarmente patriarcale. Da questo punto di vista molto interessante è la lettura della seconda parte del libro – in realtà, si tratta del libro secondo, perché l'opera originariamente era divisa in due tomi –, dedicata alla formazione della donna dall'infanzia alla vecchiaia. L'autrice sottolinea come la mentalità corrente della società nella quale ella viveva, considerava la donna inferiore all'uomo e le assegnava un posto stabi-

1 - Mi riferisco in questo caso alla recente edizione in lingua italiana ristampata nel 2016 dal Saggiatore, Milano, Prefazione di Julia Kristeva, Postfazione di Liliana Rampello, *Voci dall'Italia. Breve storia della ricezione italiana del* Secondo Sesso, Il Saggiatore, Milano, 2016.

lito una volta per tutte rigidamente. Ciò non era legato ad un fatto biologico, ma ad una valutazione sociale la cui origine si perde nella notte dei tempi, come ella dimostra nella sezione del primo tomo, in cui ricostruisce la "storia" della condizione della donna, intesa come "Altro". Questo termine ha qui un senso del tutto negativo, perché si intende un'estraneità che mina la stessa comune umanità.

L'intenzione dell'autrice è di liberarsi - la parola libertà è quella che risuona più fortemente nel libro – dalla condizione di schiavitù e riacquistare la propria funzione, si potrebbe dire, di essere umano. Questo è l'obiettivo da raggiungere attraverso la parola d'ordine posta all'inizio dell'analisi della vita delle donne degli anni Quaranta in Francia, parola d'ordine che ha avuto tanto successo: «Donna non si nasce, lo si diventa»[2].

Il contenuto di questo slogan si trova, a mio avviso, nella parte quarta del secondo libro intitolata "Verso la liberazione". Prima di arrivare alla sua delucidazione, è opportuno percorrere il cammino preparatorio che è caratterizzato da una serie di affermazioni. Per definirsi donna, secondo l'autrice, non basta essere elettrice, avere un'indipendenza economica, neppure lavorare: si tratta di cambiare una mentalità. Non basta apparire libera, se non si è raggiunta un'autonomia dal punto di vista sessuale. Questo è un argomento cruciale per l'autrice, e ciò dimostra che ella ha vissuto l'aspetto sessuale della sua personalità in modo molto tormentato. Autonomia per la Beauvoir significa vivere la vita sessuale come gli uomini e porta esempi di donne che hanno tentato di realizzare ciò, ma sono state sempre maltrattate dagli uomini, i quali non intendono realizzare "la parità" in questo ambito: «Non si ammette che lei possa come l'uomo assumersi la responsabilità dei propri desideri: ne è soltanto la preda»[3]. Il superamento di questo gioco perverso di sadismo e di masochismo avviene soltanto se «… i due compagni si riconoscono reciprocamente come simili»[4] e l'avverbio reciprocamente preannuncia una reciprocità che sta a cuore all'autrice.

La difficoltà della situazione di chi sembra indipendente è tutta, si potrebbe dire, nella mancanza di coraggio: «Finché la donna vuol essere donna, la sua condizione indipendente crea in lei un complesso d'inferiorità; inversamente, la sua femminilità le crea dubbi circa le sue possibilità professionali»[5]. Riguardo al suo stile di vita: «A diciotto anni, T. E. Lawrence compì da solo un lungo giro in bicicletta attraverso la Francia; a una fanciulla non sarà mai permesso di lanciarsi in una

2 - *Ivi,* p. 271.
3 - *Ivi,* p. 665.
4 - *Ivi,* p. 667
5 - *Ivi,* p. 672.

simile impresa»[6], perché sarebbe importante farlo? Perché queste imprese rendono liberi e fanno sentire la terra come proprio "feudo". La trasformazione può avvenire non se la donna si veste da uomo, ma se si realizza la "reciprocità" che dovrebbe sostituire «… le nozioni di vittoria e di sconfitta» [7]. Mi sembra, quindi, che si auspichi da parte della Beauvoir un cambiamento non solo nella donna, ma anche nell'uomo e ciò potrebbe accadere se ambedue accettassero di essere simili: «Il fatto di essere un essere umano è infinitamente più importante di tutte le singolarità che distinguono gli esseri umani; ciò che è dato non conferisce superiorità: la "virtù", come la chiamavano gli antichi, si definisce a livello di "ciò che dipende da noi"»[8]. La virtù, quindi, è legata alla responsabilità e la realizzazione della virtù porterebbe alla "fraternità".

La Beauvoir si accorge a questo punto che le sue considerazioni potrebbero essere utopistiche, perché, per rinnovare la società, anche gli uomini dovrebbero essere d'accordo, ma non può fare a meno di avanzare le sue proposte che sono dettate, a mio avviso, dalla fiducia nella possibilità del cambiamento che è nelle mani del singolo. Se così non fosse, chi cambierebbe la società? Mentre, da un lato, allora, sembra che, per lei tutto provenga dalla società che lega la donna ad un ruolo subalterno, dall'altro, l'esistenzialismo, al quale ella s'ispira e che condivide con Sartre, le consente, tutto sommato, di non assolutizzarla e di lasciare spazio all'iniziativa individuale. Si potrebbe anche dire che l'uomo e la donna che hanno realizzato la reciprocità nella differenza, qui auspicata, siano proprio la Beauvoir e il suo compagno Sartre, i quali non sono legati da vincoli matrimoniali e si ritengono liberi di stringere nuove relazioni, pur mantenendo il loro legame reciproco: Simone ha l'ardire di testimoniare pubblicamente ciò nel suo romanzo più famoso, *I mandarini*, suscitando le ire dello scrittore Nelson Algren, con cui aveva una relazione negli Stati Uniti e con cui trascorreva alcuni mesi, senza per questo lasciare il filosofo francese, il quale, a sua volta frequentava molte donne.

Algren, che Simone aveva conosciuto nel 1947, avrebbe voluto sposarla, ma il legame con Sartre era troppo forte, anzi, ella temeva che costui si sposasse, cosa che poi avvenne, facendola, inevitabilmente, molto soffrire. In controluce si legge nelle pagine dei suoi romanzi una tensione fra la libertà, che s'identifica con l'infedeltà, e il desiderio di un'unione stabile ed esclusiva. Il problema che si pone a proposito di quell'unione "aperta" è che tale tipo di unione era conseguente ad una scelta intellettuale, che non teneva conto dei sentimenti: la gelosia della Beauvoir nei confronti di Sartre ne è una prova. Non tutto è risolvibile a livello intellettuale,

6 - *Ivi,* p. 683.
7 - *Ivi,* p. 696.
8 - *Ibid.*

né tutto si risolve a livello erotico. Il legame fra uomo e donna richiede un impegno spirituale, ma la morale cristiana, alla quale entrambi erano stati educati forse in modo troppo rigido – si legga l'autobiografia di Sartre *Le parole* – era stata da loro rifiutata e neppure sostituita da un'unione civile a causa della loro militanza politica marxista. Queste sono le radici della condanna del matrimonio, cosa parecchio diffusa ai nostri giorni, ma per ragioni diverse, non più per contestazione, ma per abitudine: "tutti fanno così, va di moda". Che è un modo per differenziarsi dalle generazioni precedenti, le quali, ormai, si sono rassegnate ai nuovi costumi. Rimane, tuttavia, la domanda: qual è il senso delle libertà, qual è il senso dell'amore?

Un confronto con Edith Stein

Germania, anni Trenta. Dall'autobiografia di Edith Stein, *Dalla storia di una famiglia ebrea* [9], emerge che venti anni prima della descrizione della società borghese francese, la situazione della donna che Beauvoir mette in evidenza è solo in parte simile o forse per nulla simile. In primo luogo, i movimenti femministi sono già presenti nelle Università tedesche a partire dagli anni Venti del Novecento, come testimonia l'appartenenza ad essi di Edith Stein[10]. L'ambiente nel quale ella si muove non sembra relegare la donna ad un ruolo subalterno. Senza idealizzare, ella descrive la presenza di donne sole che lavorano e che sono inserite nella società. Certamente l'educazione che ella ha ricevuto è molto diversa rispetto a quella della Beauvoir. La madre di Edith, vedova in età ancora giovanile, gestisce l'impresa di legname lasciata dal marito e alleva otto figli, in modo che ciascuno sia veramente indipendente. Ciò non significa che la Stein, quando parla della società del suo tempo, non rintracci una tipologia in parte simile a quella indicata dalla Beauvoir. Donne che non hanno coscienza della loro autonomia e, quindi, non rispettano se stesse, sono indubbiamente presenti, donne che non comprendono ancora le lotte per il diritto di voto – ella faceva parte della *Lega prussiana per il diritto di voto alle donne* e siamo nel secondo decennio del Novecento. Più tardi fra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta ella parla del tipo romantico che corrisponde alla donna innamorata descritta dalla scrittrice francese. Quest'ultima scrive: «… attraverso la sua carne, i suoi sentimenti, la sua condotta, esalta estremamente l'amato, lo pone come il valore e la realtà suprema; si annienta davanti

9 - E. Stein, *Dalla storia di una famiglia ebrea,* tr. it di M. D'Ambra, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova-OCD, Roma 2007.

10 - Mi sono soffermata su questo aspetto della formazione di Edith Stein nel mio libro: *Assonanze e dissonanze. Dal Diario di Edith Stein,* "Vite Riflesse", Mimesis, Milano-Udine 2021, Cap. I, *De amore filiale* ovvero il racconto della memoria.

a lui. L'amore diventa per lei una religione»[11]. La Stein, ispirandosi alla psicologia individuale, in particolare, a quella di Else Croner[12] che distingue il tipo materno, il tipo erotico, il tipo romantico, il tipo freddo e il tipo intellettuale, nota che il tipo romantico è «…caratterizzato da un forte desiderio di "esperienze", di "vissuti" e dall'impulso a legarsi incondizionatamente ad una guida, anche, eventualmente, senza alcuna ricaduta sessuale» [13]. Questa tendenza alla sottomissione è ben messa in evidenza dalla Stein nella sottile analisi della psiche di Nora, la protagonista di *Casa di Bambola*, di Ibsen; tuttavia, qui avviene il riscatto: la coscienza di sé si manifesta in Nora, ella comprende e si libera[14].

Nella descrizione delle situazioni matrimoniali in Germania, contenuta nelle lezioni che la Stein tenne nel 1932 nell'Istituto di Psicologia Scientifica di Münster, con il titolo *Problemi della formazione delle ragazze oggi,* ella si riferisce ad un ambiente sociale più ampio rispetto a quello preso in considerazione dalla Beauvoir. Ammette che il tenore di vita delle famiglie di operai, impiegati e piccoli funzionari è di tipo patriarcale, ma l'età delle donne è compresa fra i trenta e i cinquant'anni; constata, però, che riguardo alle nuove generazioni, quelle che vanno dai venti ai trenta anni, si trovano coppie senza figli, coppie di fatto e molti separati. Nota anche mutamenti notevoli nei costumi sessuali dei più giovani fra i quali sono diffusi «… rapporti completamente liberi e senza freni»[15].

Naturalmente il punto di vista della Stein è opposto rispetto a quello della Beauvoir riguardo al matrimonio. Negli anni Trenta, ormai appartenente alla Chiesa Cattolica, ella lo considera sotto il profilo religioso, mentre la scrittrice francese considera il cristianesimo come la fonte della sottomissione della donna. Ciò potrebbe anche essere vero, riguardo ai costumi, non alla dottrina, ma l'obiettivo della Stein è quello di mantenere l'unione matrimoniale, evitando ogni sottomissione della donna, cercando di renderla libera e teorizzando proprio quella reciprocità fra i sessi che la Beauvoir aveva posto come ideale. Il suo non è un proclama generico, ma si concretizza in una scelta di carattere pedagogico che deve coinvolgere tutta la società attraverso la famiglia, la scuola e la chiesa. Non si tratta di immobilismo patriarcale, ciò è molto lontano dal progetto della Stein; ella non esita a sottolineare i limiti e i fallimenti delle istituzioni politiche e religiose e della stessa famiglia.

---

11 - S. de Beauvoir, *Il secondo sesso,* cit., p. 624.

12 - E. Croner, *Die Psyche der weiblichen Jugend,* Langensalza 1930.

13 - E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni,* trad. it. di O. Nobile, rev. di A. M. Pezzella, L. M. Zanet, G. Gubert, M. Paolinelli, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova-OCD, Roma 2010, p. 226.

14 - *Ivi,* p. 114.

15 - *Ivi,* p. 178.

Le basi di questa opera educativa sono da rintracciarsi in un'analisi antropologica di tipo filosofico, corroborata dalle indagini storiche, psicologiche e teologiche. Si tratta di un vasto progetto di cui ella traccia le linee essenziali con grande realismo. La questione del maschile e del femminile è fondamentale, ed è esaminata dal punto di vista essenziale, ma, anche, come si è già notato, in relazione ai mutamenti storici e sociali. Non siamo di fronte ad un essenzialismo astratto, al contrario, ella sa ben coniugare l'invarianza e la contingenza. Per un'esistenzialista come la Beauvoir, è necessario superare l'analisi essenziale. Il primato dell'esistenza è giustificato dal fatto che l'esistenza che conta è quella "presente" e che si espande verso «… un avvenire indefinitamente aperto» e «Ogni individuo che vuole dare un significato alla propria esistenza, la sente come un bisogno infinito di trascendenza»[16].

Il termine trascendenza è usato in questo contesto come sinonimo di apertura ed anche di realizzazione di sé, di autonomia. Cosa che è molto valida e che la Beauvoir propone ponendosi dal punto di vista della morale esistenziale. Ma immanenza e trascendenza sono due modalità dell'esistenza realizzata o non realizzata: «Ogni volta che la trascendenza ripiomba nell'immanenza v'è uno scadere dell'esistenza nell'"in sé", della libertà nella contingenza; tale caduta è una colpa morale se è accompagnata dal consenso del soggetto; ma se gli è imposta prende l'aspetto di una privazione e di una oppressione, in ambedue i casi è un male assoluto»[17]. Qui i toni sono apocalittici, i termini sembrano tratti dal linguaggio teologico: non solo trascendenza, ma anche colpa morale, male assoluto. Ritengo che veramente l'origine sia teologica e che ella combatta per la realizzazione di un ideale: il riscatto della donna come essere umano. Troviamo anche il termine "essenza": «Il dramma della donna consiste nel conflitto tra la rivendicazione fondamentale di ogni soggetto che si pone come essenziale e le esigenze di una situazione che fa di lei un inessenziale»[18]. Certamente non si parla dell'essenza del femminile come fa Edith Stein, ma l'elemento essenziale qui è la libertà.

La questione filosofica che si pone a questo punto riguarda la giustificazione della nozione di libertà. Mentre nella Stein la libertà è mostrata attraverso la descrizione delle esperienze vissute, gli *Erlebnisse,* le vivenze, come mi sembra opportuno tradurre questo termine, nella Beauvoir è solo affermata come caratteristica essenziale dell'esistenza. Vediamo brevemente il percorso della Stein nell'analisi dell'essere umano: i diversi gruppi di vivenze ci rimandano a diverse dimensioni da cui è costituito l'essere umano, ad esempio, la percezione alla cor-

16 - S. de Beauvoir, *Il secondo sesso,* cit., p. 31.

17 - *Ibid.*

18 - *Ibid.*

poreità, gli impulsi, gli istinti, le tensioni attrattive e ripulsive alla psiche, le valutazioni e le decisioni allo spirito e queste ultime mostrano di essere atti liberi e non condizionati; ecco la fonte della libertà che si manifesta nella prassi e quest'ultima si può distinguere in modo positivo o negativo a seconda dei criteri di valutazione che segue. Se questo vale per tutti gli umani, è necessario distinguere gli uomini e le donne, perché uguali (in quanto esseri umani) e differenti tra loro, e questa differenza li caratterizza in modo essenziale: «Non solo il corpo (*Körper*) è strutturato in modo diverso, non solo sono diverse alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo (*Leib*) è diversa, il rapporto dell'anima e corpo è differente e all'interno dello psichico è diverso il rapporto tra spirito e sensibilità»[19]. In che cosa consiste la diversità? Unità, completezza e sviluppo armonico delle forze per il femminile, sviluppo di singole forze per il maschile. È chiaro che negli individui sono presenti tutti questi tratti, che, però, si esprimono in ciascuno in modo diverso: se la maternità è un tratto distintivo del femminile, non si esprime in ogni donna allo stesso modo. «Ci sono donne che possono presentare una forte approssimazione alla specie virile e viceversa»[20], scrive la Stein.

Nel libro della Beauvoir si trovano certamente sottili descrizioni di atteggiamenti psichici femminili, propri di quella "specie", direbbe Edith Stein. La pensatrice francese coglie le differenze con il maschile e non vuole annullarle, da questo punto di vista è vicina alla Stein, ma la sua descrizione rimane sul piano psichico ed ella non perviene una fondazione filosofica; d'altra parte, questa è la differenza fra esistenzialismo francese e fenomenologia, anche se Sarte muove dalla fenomenologia husserliana, poi se ne allontana, optando per la descrizione dell'esistenza e non per l'analisi essenziale dell'umano. La Stein, volgendo lo sguardo al passato, darà uno spessore metafisico all'essenza. E tutto ciò non è estraneo alla questione della determinazione del maschile e del femminile.

«Nella filosofia tradizionale ben presto aveva infatti individuato un limite: l'incapacità di legare esperienza e teoria. Percepiva che, in qualche modo, la vita, la prassi e la storia rimanevano mute nelle "voci impersonali dei filosofi" che non riuscivano a dare alcun conforto»[21], così scrive Marisa Forcina interpretando il pensiero della Beauvoir. Certamente una caratteristica del pensiero filosofico femminile o della filosofia al femminile è di legarlo alle esperienze e all'esistenza. Per questo, per il legame con l'analisi dell'esperienza, credo che molte donne con inte-

---

19 - E. Stein, *La donna. Questioni e riflessioni,* cit., p. 228.

20 - *Ivi,* p. 229.

21 - M. Forcina, *Simone de Beauvoir. Raccontare Raccontarsi per trovare il senso della vita,* in *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento,* a cura di A. Ales Bello e F. Brezzi, Itinerari filosofici, Mimesis, Milano 2001, p. 212.

ressi filosofici si sono rivolte alla fenomenologia husserliana. Ciò mi aveva colpito, quando avevo iniziato a studiare la scuola fenomenologica negli anni Novanta: non solo Edith Stein era discepola di Husserl, ma anche Hedwig Conrad-Martius e Gerda Walther e altre giovani intellettuali che non sono diventate così note come loro. Per sottolineare questo fatto ho scritto nel 1992 *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*[22].

Anche la filosofia della Beauvoir è al femminile, ma, mentre la Stein utilizza quello che poteva essere ritenuto il pensiero maschile rifacendosi a Husserl e ai filosofi medievali, Tommaso d'Aquino e soprattutto Agostino, declinandoli in modo femminile, cioè, non dimenticando mai l'esperienza e la contingenza, la Beauvoir "racconta" l'esperienza. Non a caso il titolo del saggio di Marisa Forcina è *Simone de Beauvoir. Raccontare-raccontarsi per trovare il senso della vita.* Ella giustamente dice che la pensatrice francese non disprezza l'ordine, la ragione, la necessità, ma questi «… si stemperano in una costellazione di situazioni»[23] con «…una maggiore attenzione al politico, inteso come lo spazio e il senso della libertà: la propria e l'altrui»[24]. L'apertura al politico, d'altra parte, è legata all'origine delle rivendicazioni femministe all'interno delle Rivoluzioni Inglese, Francese e nelle comunità puritane delle colonie inglesi del Settecento[25]. Non a caso il femminismo nasce proprio per l'inserimento delle donne nella vita sociale e politica.

Anche questo, come si è visto, è un obiettivo di Edith Stein, ma ella si domanda la ragione ultima di tale richiesta che si può trovare soltanto se si risponde alla domanda: chi sono e come sono fatti l'uomo e la donna? Mi sembra che l'aggiunta proposta dalla Stein non sia superflua, al contrario, è profondamente filosofica.

Sviluppi del femminismo

Poche pensatrici hanno seguito Edith Stein su questa strada dell'approfondimento filosofico; ciò non vuol dire che abbiano abbandonato la filosofia, ma non la hanno esercitata fino in fondo. Non è possibile soffermarsi sugli sviluppi del femminismo nella seconda metà del Novecento in questa occasione; per quanto riguarda l'Italia, una sintesi interessante si trova nella Postfazione a *Il secondo sesso* nell'edizione del 2016, scritta da Liliana Rampello, *Voci d'Italia. Breve storia*

---

22 - A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile,* Città Nuova, Roma 1992.

23 - M. Forcina, *Simone de Beauvoir. Raccontare Raccontarsi per trovare il senso della vita,* cit., p. 212.

24 - *Ibid.*

25 - A. Ales Bello, *Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla* gender theory, Castelvecchi, Roma 2017.

della ricezione in Italia. In essa si sottolinea come la Beauvoir sia stata sì letta, ma non abbia inciso quanto altre pensatrici come Virginia Wolf e Luce Irigaray. Quest'ultima, però, riconosce il debito nei confronti della femminista francese e rispetta il valore teorico del suo impegno sociale di liberazione delle donne; nota, d'altra parte, che gli ultimi anni della vita della pensatrice francese sono segnati dalla tristezza e avanza l'ipotesi, che condivido, secondo la quale il suo dolore potesse essere provocato dall'errore della «…proposta della vita libera o a tre, una sottovalutazione di una disparità di partenza»[26], complicata dal fatto che Sartre avesse rotto il patto e si fosse sposato e che la moglie avesse ereditato tutto il suo lascito letterario.

Il libro più noto della Irigaray, *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*[27] è stato pubblicato nel 1990, lo stesso anno in cui esce il libro di Judith Butler *Scambi di genere* [28]. La Stein e la Beauvoir avevano parlato di sessi, avevano fissato la loro attenzione sui due sessi. Mentre la prima aveva dato importanza a tutta la struttura della donna dalla fisiologia all'attività dello spirito, la seconda si era soffermata sulla mentalità del tempo e sul ruolo sociale della donna. Nei decenni del Novecento che le separano dalla Butler, era accaduto qualcosa di nuovo che si avvicinava, però, a ciò che la Beauvoir aveva sottolineato: l'importanza della società. Per tale ragione il termine sesso era stato sostituito dal termine genere, tratto, appunto, dalla sociologia e indicante il ruolo che ciascuno di noi svolge nel contesto sociale. Ciò che veniva meno era il riferimento alla dimensione sessuale dell'essere umano, per dare importanza all'aspetto psichico e al contesto sociale. Tale termine è stato ormai accettato in senso ampio, perché si vuole indicare con esso sia la sfera biologica sia quella culturale dell'umano che sembrava dimenticata nel caso del sesso.

Il vocabolo genere è nato nel mondo culturale anglosassone, quindi, è la traduzione di *gender,* e può essere usato senza escludere l'aspetto biologico dell'umano, anzi, la *gender theory* contempla una pluralità di atteggiamenti sessuali che vanno dalla omosessualità, alla bisessualità e alla transessualità. Com'è noto, infatti, i generi si sono moltiplicati; tuttavia, la formula che li identificava si è ulteriormente allungata: LGBTQ+. L'aggiunta del Q (*queer theory*) è particolarmente significativa, è qui che è chiamata in causa la Butler. Si nota un'affinità con Simone de Beauvoir riguardo al riconoscimento del ruolo della società che impone schemi di comportamento e di valutazione nella discriminazione non solo alle donne – ormai negli

26 - L. Rampello, *Voci d'Italia. Breve storia della ricezione in Italia*, Postfazione a S. de Beauvoir, *Il secondo sesso,* cit., p. 715.

27 - L. Irigaray, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza,* Bollati Boringhieri, Torino 1992.

28 - J. Butler, *Scambi di generi. Identità, sesso e desiderio,* Sansoni, Milano 2014.

anni Novanta del Novecento la parità di diritti è stata conquistata –, ma anche ai neri e a coloro che hanno generi diversi rispetto alla dualità maschile e femminile. Ma un passo ulteriore è compiuto dalla Butler sulle orme dello strutturalismo di Foucault: il genere non è fisso, ma può esser scelto di volta in volta a seconda delle circostanze e ciò vale per tutti gli esseri umani.

Certamente questa impostazione, molto discutibile, è lontana dalle posizioni della Beauvoir, per la quale i due sessi rimanevano i punti di riferimento. E che cosa avrebbe detto delle recenti proposte di ibridazioni fra essere umano e macchina? Il post-femminismo, anticipando il post del post-umanesimo, sta teorizzando, ad esempio, l'utero artificiale per liberare la donna dalla maternità: l'anarchismo del *queer* è portato alle sue ultime conseguenze[29].

La proposta della Beauvoir è all'inizio di una parabola che ha il suo vertice nell'antropologia duale e il suo declino nell'elogio dell'artificio.

ANGELA ALES BELLO
Professore emerito di Storia della filosofia contemporanea presso l'Università Lateranense
alesbello@tiscali.it

29 - Posso solo accennare a tale argomento indicando la lettura di alcune post-femministe: Donna Haraway (*Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo,* Feltrinelli, Milano 2018); Rosy Braidotti (*Quattro tesi sul femminismo postumano,* in «La Camera Blue. Rivista di Studi di Genere», n.12, 2015).

María Zambrano. Il germinare dell'aurora e le crisi della storia

di Antonio Bergamo

María Zambrano's thought questions the meaning of history, outlining an original hermeneutics. This contribution retraces the essential features of her philosophy of history, starting from the metaphor of the dawn, from which a relational humanism and an aesthetics of the word emerge.

Keywords: Crisis, Humanism, Aesthetics, Anthropology, Ethics

La coscienza storica è una caratteristica dell'essere umano dei nostri giorni[1], sostiene la filosofa spagnola María Zambrano (1904-1991)[2], ed ella ha provato a scrutarvi attraverso, muovendo dalla relazione tra Dio e l'uomo, lasciando intravedere in filigrana nella sua feconda riflessione una ontologia della vita. Il suo pensiero è caratterizzato da una voluta asistematicità e poliedricità, nel tentativo di uscire fuori da categorie rigide, privilegiando un accostamento al reale più arioso e spontaneo, rispettoso della sua porosa imperfezione. Anche i suoi testi risentono di questo approccio: leggere la filosofa spagnola significa mettere in relazione idee diffusamente presenti nelle sue opere, talvolta espresse più volte anche in maniera differente, in rapporto al suo itinerario intellettuale e spirituale.

In questo contributo proveremo a prendere in considerazione il valore aurorale della crisi come momento favorevole in cui aprirsi ad una ulteriorità che interpella[3]. Dapprima ci soffermeremo sulla chiave di lettura della filosofa spagnola riguardo al crollo delle grandi sintesi della modernità, tenendo presente che «proprio perché Zambrano percepisce la radicalità della crisi di ogni "ismo" tramandatoci dalla tradizione ottocentesca, il suo volgersi e rivolgersi alla storia non implica la riproposizione di modelli deduttivi o di strategie esplicative»[4]. Successivamente porremo in evidenza la rilettura della soggettività umana come essere-per-la-vita, per poi approfondire le radici teologiche del suo pensare a partire dalle quali si dipana

---

1 - Cf. M. Zambrano, *Persona y democracia,* Departamento de Instrucción Pública, San Juan de Puerto Rico 1958; tr. it. di C. Marseguerra, *Persona e democrazia,* Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 7.

2 - Per un profilo biografico-intellettuale: P. De Luca, *Il logos sensibile di María Zambrano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004; A.M. Pezzella, *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita*, Edizioni Messaggero, Padova 2004; A. Buttarelli, *Una filosofa innamorata. María Zambrano e i suoi insegnamenti*, Bruno Mondadori, Milano 2004; R. Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano,* Cittadella, Assisi 2012; J. Sánchez-Gey Venegas, *María Zambrano,* Colección Sinergia, Madrid 2016. Si possono distinguere tre fasi nella riflessione zambraniana: 1) la prima, fra gli anni Trenta e Quaranta, centrata su una riflessione sulla Spagna, l'Europa e sullo statuto della filosofia; 2) la seconda che si colloca fra gli anni Cinquanta e Sessanta ed in cui comincia a svilupparsi la maturità del suo pensiero; 3) Dagli anni Settanta ci si trova di fronte ad una terza fase, che è la messa in opera stilistica di quanto teorizzato.

3 - Quella dell'Aurora è una metafora-chiave della riflessione della filosofa spagnola. Essa segna un modo di intendere la luce non in un mero rapporto di opposizione all'oscurità ed è strettamente legata a una «fenomenologia del vedere» che costituisce, come evidenzia Rosella Prezzo «uno dei fili più resistenti nella trama dell'opera zambraniana, e che ci consente di coglierne i movimenti interni» (R. Prezzo, *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, Raffaello Cortina editore, Milano 2006, p. 21). Sull'*aurora*, in M. Zambrano, come ciò che «equivale a quel che Aristotele esprime con il termine *nous,* intuizione», cfr. J. F. Ortega Muñoz, *La metafísica de María Zambrano*, in «Letra Internacional», (84) 2004, pp. 36-39: p. 3.

4 - G. Cacciatore, *María Zambrano: la storia come "delirio" e "destino",* in AA.VV., *Il pensiero di María Zambrano*, a cura di L. Silvestri, Forum, Udine 2005, p. 29.

un umanesimo del grido. Infine, tratteggeremo l'afflato etico della sua estetica della parola.

1. Crisi e dissonanze

Dire *crisi* significa dire *decisione*, trovarsi dinanzi a momenti decisivi che interpellano[5]. Il termine greco *krisis* indica infatti il giudizio; derivante dal verbo *krinein*, con il quale si richiama il separare, lo scegliere, il sottoporre a giudizio. Termine positivo, dunque, che implica il prendere posizione, cogliendo i momenti favorevoli (*kairoi*)[6].

María Zambrano è una testimone del crollo delle grandi sintesi della modernità[7]: l'idealismo, nel quale «tutto, la storia, il centro di tutto, è esattamente rivelazione»[8], perdendo però per strada la sproporzione del mistero; e il suo contrario, nel quale si crede «che tutta la realtà, inclusa la vita umana, sia composta di fatti»[9], in cui tutto può essere spiegato e ricondotto a mero calcolo. Di fronte a questo la filosofa spagnola prova a dare voce all'inespresso rimasto esiliato in un certo filone del pensiero occidentale. Un tentativo che si muove sulla scia del recupero di altre prospettive del pensiero antico, nella ricezione del *proprio* del cristianesimo e in una apertura al dato della mistica[10].

L'originarsi della dopo modernità sembra corrispondere ad una notte della cultura[11]. Un termine che riprende il tema della notte oscura presente in Giovanni

---

5 - Sulla crisi come motivo ricorrente nella filosofia dell'aurora di María Zambrano: cfr. E. Laurenzi, *Sotto il segno dell'aurora. Studi su María Zambrano e Friedrich Nietzsche,* ETS, Pisa 2012, pp. 18-28.

6 - François Hartog sottolinea come la medicina, ad esempio, abbia ben presente il campo semantico del termine *krisis*: sotto il disordine apparente della malattia il medico intravede un ordine. Il suo intervenire in rapporto al tempo che sfugge è quello di ricondurlo al momento favorevole (*kairos*) per agire: cfr. F. Hartog, *Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo,* Einaudi, Torino 2022, pp. 10-12.

7 - Significativo quanto María Zambrano scrive al riguardo, ad esempio, in *Horizonte del liberalismo*: «ed è proprio allora quando il mondo è in crisi e l'orizzonte che l'intelligenza esplora appare oscurato da imminenti pericoli; quando la ragione sterile si ritira, rinsecchita dalla lotta senza risultato, e la sensibilità spezzata raccoglie solo il frammento, il dettaglio, che ci resta una via di speranza: il sentimento, l'amore che, ripetendo il miracolo, torni a creare il mondo» (M. Zambrano, *Nuevo liberalismo,* Morata, Madrid 1930, tr. it. di D. Cessi Montalto, *Orizzonte del liberalismo,* Selene, Milano 2001, pp. 122-123).

8 - M. Zambrano, *El hombre y lo divino,* Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1955, tr. it. di G. Ferraro, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2009, p. 236.

9 - *Ibidem,* p. 237.

10 - Cfr. A. M. Pezzella, *María Zambrano. Per un sapere poetico della vita,* EMP, Padova 2004, pp. 32-45; A. Bergamo, *Identità reciprocanti. Figure e ritmica di antropologia trinitaria,* Città Nuova, Roma 2016, pp. 55-147.

11 - A tale riguardo: cfr. G.M. Zanghì, *Notte della cultura europea,* Città Nuova, Roma 2007.

della Croce, tanto che la filosofa evidenzia che «siamo nella "notte oscura dell'umano", che si nasconde dietro la maschera, e il mondo è un'altra volta disabitato»[12]. La cultura occidentale pare così attraversare una fase di purificazione o di messa in crisi, che provoca ad un nuovo pensare: «è la notte oscura dell'umano che somiglia al sottrarsi di una luce e di un *logos* nei quali non si trovano più altro che differenze, discernimenti»[13].

Quella della Zambrano non è pertanto semplicemente una fenomenologia della notte, ma il provare a dischiudere la luce aurorale che preme sulla notte della fenomenologia, lì dove sembra palesarsi una eclissi del senso[14]. Scrive la filosofa spagnola:

> l'uomo moderno, tanto poco dedito a riflettere, infatti, si è via via abituato a situare senz'altro la sua storia trascendente nella storia individuale – la storia che lo rende individuo –, e questa, a sua volta, nel meramente psicologico, in una psicologia resa indipendente, confinata in se stessa, dove ogni processo creativo risulta strano, accidentale e perfino anomalo[15].

Il primo livello ermeneutico a cui María Zambrano rende testimonianza è il collasso dell'interiorità verificatosi nella cultura occidentale. Il soggetto ipertrofico, che tutto può conoscere e che fa corrispondere il suo essere soggetto solo alla sua presa afferrante sulla realtà, è messo in crisi dal confrontarsi con l'oggettività del reale e con le esperienze limite che dalla storia e dai vari campi del sapere gli sopraggiungono. Il tempo trascendente è quello che trasgredendo la sua linearità cronologica imprime un movimento arioso, uno slancio creativo. Ridurre il tempo trascendente a tempo individuale, quando invece il tempo individuale è sovrabbracciato in esso, conduce a far sì che il cercare la verità, tipico dell'essere umano,

---

12 - M. Zambrano, *La agonía de Europa,* Sudamericana, Buenos Aires 1945, tr. it. di C. Razza, *L'agonia dell'Europa,* Marsilio, Venezia 2009, p. 89.

13 - *Ibid.,* p. 92.

14 - Crisi ed auroralità dell'esistenza vedono M. Zambrano vicina alla riflessione di Friedrich Nietzsche, con una intonazione divergente. La crisi dell'Occidente si delinea così sotto aspetti differenti, presentando una riflessione e un confronto filosofico profondi. A questo riguardo: cfr. A. Bundgârd, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-mistico de la María Zambrano*, Trotta, Madrid 2000, pp. 25 e ss. Quello della filosofa spagnola non è tuttavia solo l'accorgersi lungo tutta la sua riflessione di forze sotterranee presenti nel lato esiliato dell'esistenza. Ella ha anche sottolineato le virtualità e le risorse di queste forze e la capacità dell'umano di orientarle: cfr. C. Revilla, *Indicios zambranianos para una "Historia de las entrañas de la Historia"*, in «Aurora», Papeles del "Seminario María Zambrano", 1 (s.d.), p. 6. Laura Boella ne ha evidenziato l'aspetto contraddittorio, segnato da tragico-catastrofico e creativo-liberatorio nella storia: cfr. L. Boella, *María Zambrano. Dalla storia tragica alla storia etica*, CUEM, Milano 2001, 81 e ss.

15 - M. Zambrano, *Appunti sul linguaggio sacro e le arti*, in C. Della Valle (ed.), *Dire luce. Scritti sulla pittura,* BUR, Milano 2013, p. 119.

venga fatto coincidere con l'incorporarsi l'oggetto della conoscenza, sin quasi a pretendere di determinarne da sé le condizioni stesse di possibilità. In questo senso la filosofa recupera la lezione agostiniana, per la quale la verità si lascia trovare in quanto rivelazione e chiede di essere nuovamente cercata dopo averla trovata, «perché la vita ha bisogno di essere rivelata, per la ragione che non siamo compiuti, che non siamo»[16].

È in questo continuo lasciarsi raggiungere dalla verità che si costituisce l'essere se stesso dell'individuo, più che dal suo afferrarla a partire dal proprio *cogito*. L'interiorità è messa in luce dalla novità cristiana e si distingue dalla concezione stoica. Nello stoico vi è «cura di mantenere quieto e persino addormentato»[17] il dato dell'interiorità, che è sottoposto a un limite. Nel *novum* cristiano vi è una gestazione nell'interiorità che è inabbracciabile e tutto trascende, in quanto essa è conoscere-di-essere-conosciuti.

Il secondo livello ermeneutico è quello dell'implosione dell'orizzonte, mentre «lo sforzo dell'uomo europeo è stato l'instancabile tensione di protendersi verso un mondo, una città sempre all'orizzonte, irraggiungibile»[18]. L'essere in sé e l'essere verso l'altro, che caratterizzano costitutivamente l'umano, di fronte alle crisi della storia, subiscono il trauma del non senso, in esperienze limite che rimandano al tragico della vita. È la perdita della forma come perdita dell'orizzonte e del rapporto tra il soggetto e l'alterità che lo interpella nel mondo. In tal modo, «l'uomo è giunto a credere che il suo essere è ciò che gli sta accadendo»[19]. E così si fa fatica a pensare il rapporto tra assenza/presenza di Dio nella storia, come anche la presenza del tragico nell'esistenza:

> Nella crisi non c'è cammino, o non lo si vede. La strada non sembra essere aperta, perché si è oscurato l'orizzonte, evento tra i più gravi nella vita umana, che si accompagna alle grandi disgrazie. Nessun avvenimento trova una sua collocazione. Non c'è punto di vista, che è a sua volta punto di riferimento. E allora gli eventi ci vengono incontro, "ci si avventano contro". Il tempo non sembra trascorrere e dalla quiete immobile, per una scossa o un sussulto, arriva in un istante il peggio. Ci si sente vuoti e terrorizzati insieme[20].

Per questo ella sottolinea che il dramma della modernità è che «l'uomo ha creduto che il suo essere consistesse nella sua sola coscienza», e così anche l'amore come cifra dell'essere «si è trovato senza "spazio vitale" in cui respirare, come un

---

16 - Id., *L'agonia dell'Europa,* cit., p. 63.

17 - *Ibid.,* p. 67.

18 - *Ibid.,* p. 72.

19 - *Ibid.,* p. 85.

20 - M. Zambrano, *Persona e democrazia,* cit., p. 27.

uccello asfissiato nel vuoto di una libertà negativa»[21]. L'implosione dell'orizzonte di senso si determina dalla dissociazione del rapporto tra amore e libertà, un amore ridotto a mero fatto individuale e non più come legame sociale che si origina dall'ontologia della vita, rendendo possibile l'accorgersi che la mia libertà comincia quando si incontra con quella degli altri, soglia da abitare più che confine da presidiare.

Il terzo livello ermeneutico è quello della deflagrazione della corporeità ridotta a carne muta. L'essere umano che vaga confuso senza interiorità è quell'essere che ha perduto il senso profondo del suo essere corpo nel rimando al *logos* della relazione che lo trascende e allo stesso tempo lo interpella nell'orizzonte dell'immanenza. È in tale prospettiva che la Zambrano afferma che la cultura occidentale «ha dimenticato anche questa cura del cuore, e così esso si andò chiudendo»[22]. Occorre recuperare tale profondità proprio mediante la metafora del cuore, tenendo presente che la metafora possiede «la funzione di definire una realtà che la ragione non può comprendere ma che può essere captata in altro modo»[23]. In tal modo «il cuore è il simbolo e la massima rappresentazione di tutte le viscere della vita, il viscere in cui tutte trovano la loro unità definitiva e la loro nobiltà»[24]. Alla rottura dell'unità dell'essere umano come corpo che vive fa da contrappunto il ritrovamento di tale unità a partire dal sentire originario. Il recupero dell'integralità della corporeità, da non ridurre a pura animalità e nemmeno da appiattire in vissuto intrapsichico, viene espresso dal rimando al lemma *viscere*, le quali «sono durevolmente immerse nel tempo e impossibilitate a uscire da esso»[25]. Questo implica che quella relazionalità propria dell'essere corpo rimandi ad una tensione nella quale interiorità ed esteriorità si sovraccordano nell'apertura ad altri. Per questo «la crisi mostra le viscere della vita umana, l'abbandono dell'uomo che è rimasto senz'appiglio, senza un riferimento, il riferimento di una vita che non ha alcuna meta e non trova alcuna giustificazione»[26].

---

21 - Id., *L'uomo e il divino*, cit., p. 234.

22 - Id., *L'agonia dell'Europa,* cit., p. 70.

23 - Id., *Hacia un saber sobre el alma,* Losada, Buenos Aires 1950, tr. it. di E. Nobili, *Verso un sapere dell'anima,* Raffaello Cortina editore, Firenze 1996, p. 44.

24 - *Ibid.,* p. 49.

25 - *Ibid.,* p. 52.

26 - *Ibid.,* p. 81.

2. Costanti ed eccedenze

L'espulsione dell'amore dall'anima di colui che riceve la sua visita è, per María Zambrano, una delle povertà della nostra epoca. Relegato a mero accidente fattuale della individualità, esso sembra non irrorare più ontologicamente ciò che gli appartiene: la relazionalità reciproca e sistemica che intesse il reale. Questo ha prodotto uno svuotamento dell'umanesimo, anzi «tutte le forze contrarie a ciò che un giorno rispondeva al nome di "umanesimo" ne hanno assunto oggi il volto, la figura, il nome stesso. Con una leggera differenza: l'umanesimo di oggi è l'esaltazione di una certa idea dell'uomo che non si presenta nemmeno come idea, ma come semplice realtà: rinuncia dell'uomo a se stesso, alla sua limitazione; accettazione di sé come nuda realtà psicologico-biologica; il suo consolidarsi in cosa, una cosa che ha determinate necessità, tutte giustificate e giustificabili»[27].

L'individuo per María Zambrano non è segnato semplicemente dal percepire la propria mortalità. Egli è piuttosto un essere che va nascendo. Nell'esistenza umana viene in rilievo una priorità ontologica della promessa dell'avvenire che ogni venire al mondo porta con sé[28]. Il sentire che caratterizza l'individuo è permeato dall'impulso che si dà alla nascita, ovvero

> [lo] strappo, [il] punto di partenza, del sentire incancellabile sul quale precipiteranno tutti gli altri sentire. Ci sia permesso di distinguere tra la situazione e il sentire perché crediamo che l'aver tenuto conto unicamente del contesto abbia condotto una mente come quella di Heidegger in una direzione che lo ha portato a definire lo stato ultimo dell'uomo sulla terra – e lui non ha tentato di oltrepassarlo – come l'"essere-per-la-morte" (…) Senza dubbio alcuno, segnalò il sentire che l'accompagna, quello di sentirsi oppresso, lanciato, per così dire gettato fuori. Ma questo sentire è soltanto un aspetto del sentirsi vivi, nati, essendo qualcuno e partendo dal sentirsi esseri viventi e individui irriducibilmente differenti[29].

L'essere gettati andrebbe quindi inteso come l'essere consegnati ad un Altro che è altro da noi, segnati da una relazionalità originaria e di-segnati da una identità che si va facendo nella prossimità amorevole: «l'uomo è, prima di tutto, un nato, un essere vivente nato»[30]. L'angoscia non imprigiona la fame di vita che contrassegna l'essere umano. Questa fame di vita dischiude il carattere intersoggettivo di ogni esistenza. Chi viene al mondo è atteso dall'altro, accolto, nell'apertura

---

27 - M. Zambrano, *L'uomo e il divino,* cit., pp. 235-236.

28 - Cfr. R. Mancini, *Esistere nascendo. La filosofia maieutica di María Zambrano,* pp. 135-160.

29 - M. Zambrano, *Per l'amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e l'educazione,* Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 166-167.

30 - *Ibid.,* p. 167.

alla novità che egli è. «Nel nascere e per nascere non si richiede lotta ma oblio, abbandono all'amore, come suggeriscono i mistici, i mistici della "nascita"»[31].

Quando Husserl nel secondo libro delle *Idee* dedica alcune pagine al tema della intersoggettività, egli guarda a come il soggetto sia presenza vitale al mondo dei significati, soggettività concreta come esserci nel mondo, caratterizzato da una strutturale intenzionalità, da una correlazione ineludibile al mondo della vita, dall'essere in sé e proiettato verso l'altro[32]. Gli stessi significati possiedono una connotazione intersoggettiva. Questo costituisce una costante per tutte le apparenze possibili. Tale presenza originaria è fortemente corporea, sebbene enigmaticamente contrassegnata da un essere psichico e un essere corporeo.

Così María Zambrano sembra muoversi, in certo qual modo, attraverso il recupero di questa consapevolezza, legandola ad una relazione originaria con il *logos* oscuro che segna il vissuto e rende possibile il sentire originario. Quello che l'individuo percepisce non possiede una unica origine nei movimenti dell'interiorità limitata al soggetto. Ma sembra poggiare su fenomeni interumani che per loro essenza rimandano all'alterità. Per la filosofa spagnola c'è della fisica nella metafisica, un sostrato ontologico che rimanda un sussulto che risveglia: alla rivelazione che si apre si partecipa attivamente come, appunto, ad un risveglio. Ogni vita individuale viene così a situarsi in uno spazio aperto innervato di relazioni in cui il *logos* disegna una trascendenza interpellante nell'immanenza, contatto affettivo preordinato al contatto personale, secondo comunione nella reciprocità distinguente. Ecco perché «si produce una Aurora solo quando lo sguardo e il visibile si aprono all'unisono»[33].

María Zambrano sottolinea poi come «nella differenza tra la vita tutta e l'esigenza dell'esistere che si presenta all'essere umano, si schiude in lui, in questo suo essere l'intelligenza»[34]. Essa – in quanto sensibilità – è vita, ed è caratterizzata da una intenzionalità attiva, sebbene operi una sintesi passiva, ovvero riceva le impressioni dall'esterno e si presta a rivelare il loro contenuto[35]. Come in un dina-

---

31 - M. Zambrano, *Claros del bosque,* Fundación María Zambrano, Vélez-Malaga 1977, tr. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco,* Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 25.

32 - Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* Einaudi, Torino 1963, 3°.

33 - M. Zambrano, *De la Aurora,* Turner, Madrid 1986, tr. it. di E. Laurenzi*, Dell'Aurora,* Marietti 1820, Genova-Milano 2000, p. 19.

34 - M. Zambrano, *Chiari del bosco,* cit., pp. 36-37.

35 - In questo senso l'essere dato alla luce dell'essere umano è strettamente legato a un venire alla luce che ne rivela la passività originaria caratterizzata da una dimensione attiva, per la quale l'intenzionalità attiva diviene passiva nel momento in cui produce degli effetti che modificano il pensiero nella sua apertura. Come sottolinea Rosella Prezzo: «Nascere è (…) anche darsi alla luce, apparire nella luce a es-

mismo di sistole e diastole l'azione propria dell'intelligenza come sensibilità è di trasformare in vita ciò che la raggiunge. Eppure qualcosa sempre le si sottrae: è ciò che viene legato al lemma "viscere", qualcosa che rimane indecifrato, uno scarto per eccedenza che non può essere tematizzato ma accolto. È l'eccedenza del dono della vita che sempre fluisce e che l'intelligenza tende a sincronizzare nonostante la sua irriducibile diacronia[36]. Per «sincronismo (…) si intende che ciò di cui si tratta è un'astrazione che si schiude al pari dell'armonia, qualcosa che si fa e si va facendo sempre, a partire dallo stesso tempo da più punti, compimento miracolosamente matematico, incalcolabile come quell'armonia. Manifestazione dell'armonia, questa sincronizzazione»[37]. Nello spazio aperto dei vissuti accade l'incontro e la tensione dell'intelligenza ad accogliere un contenuto che rinviandomi all'altro mi fa più me stesso con e per l'altro, ed egli con me. In questo senso tale accadere è «*Logos* e numero a un tempo»[38].

Questo *logos* che permea il trascorrere del tempo ci lascia intravedere come il tempo non sia solo quello chiuso nella mia coscienza di qualche cosa, ma il tempo conviviale della molteplicità ricondotta all'unità di tale sentire. Il soggetto può accorgersi di questo nella misura in cui si dispone ad una apertura alla vita ospitale e non afferrante, per questo «tutto è rivelazione, tutto lo sarebbe se fosse accolto allo stato nascente»[39]. L'accadere di questo evento sfasa l'autoreferenzialità del vissuto aprendolo ad una alterità, scoprendo però che nelle viscere tale alterità già fa segno invitando all'incontro. Occorre oltrepassare i monologhi della soggettività ipertrofica per situarsi nella dinamica dialogica della realtà.

3. Un umanesimo del grido

La storia umana è una chiamata all'E/essere. Tale consapevolezza dispiega un itinerario in cui l'autocoscienza matura nell'incontro con una alterità che la sopravanza, interpellandola. È il passaggio dal sacro al divino, che la Zambrano descrive

---

sere visto e vedere. Tra l'essere-dato-alla-luce e il venire-alla-luce (duplice forma con cui si indica il nascere) sta quella *passività attiva* che è la sua realtà di vita: patire e trascendere, "patire la propria trascendenza"» (R. Prezzo, *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di María Zambrano*, cit., p. 40).

36 - Questo tipo di lettura zambraniana, che si inserisce nell'orizzonte dell'auroralità dell'esistenza, sembrerebbe in qualche modo echeggiare l'idea di una *interazione incarnata*, la quale ha dimensione relazionale, sebbene qui non sia possibile svilupparne tutti i risvolti: cfr. M.Turner, *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996; P. Stockwell, *Cognitive Poetics. An Introduction*, Routledge, London-New York 2002.

37 - M. Zambrano, *Chiari del bosco,* cit., p. 49.

38 - *Ibidem.*

39 - *Ibid.,* p. 55.

nel suo *L'uomo e il divino*. Il sacro è percezione umbratile, senza volto, attraverso la quale nel suo coinvolgimento l'essere umano comincia a intravedere un volto, il divino, il Dio che rivela il suo nome, la cui essenza è amore che si manifesta come aver cura, pietà nel senso più profondo del termine. Condizione di possibilità di ogni autentica *pietas* umana[40]. «La pietà è azione, perché è sentire, sentire "l'altro" come tale, senza schematizzarlo in una astrazione; la forma pura in cui si presentano i diversi piani della realtà, le diverse specie di realtà con le quali l'uomo deve vedersela»[41].

La relazione con il divino sembra essere problematica, osserva Zambrano, nella cosiddetta postmodernità. Questa sembra manifestarsi piuttosto come una sorta di modernità tardiva nella quale convergono diverse esperienze:

> Il momento attuale ci sembra il più ingarbugliato e confuso, perché è quello che stiamo vivendo (la vita è sempre confusione) e per la multiformità del processo, per i molteplici aspetti che la situazione presenta nei confronti del divino. Come se in realtà stessimo sperimentando allo stesso tempo tutte le diverse situazioni vissute dall'uomo in quel dramma essenziale di fronte a Dio o agli dèi, e l'uomo attuale fosse il protagonista di tutta la storia religiosa dell'umanità condensata, di tutti i conflitti che si sono presentati negli istanti decisivi della storia[42].

La novità di questo periodo storico è quella di trovarsi dinanzi alla rinnovata scoperta del volto di Dio nell'abissalità del suo amore. Nella nichilistica affermazione «Dio è morto», sottolinea Zambrano, «possiamo sentire l'assenza, il vuoto di Dio, sotto due forme che appaiono a prima vista radicalmente differenti: la forma intellettuale dell'ateismo e l'angoscia, l'irrealtà annientatrice che avvolge l'uomo nel momento in cui Dio è morto»[43]. Eppure questa esperienza è l'eclissi dell'idea di Dio coniata dal positivismo e dal razionalismo. Lo stupore che si rinnova è ritrovare il proprio del cristianesimo, il quale ha «nel suo stesso centro, come mistero abissale, la morte di Dio per mano degli uomini»[44].

Il culmine di questa rivelazione sembra darsi per la filosofa spagnola nel grido di abbandono di Cristo sulla croce. Qui egli assume su di sé la storia di ogni singolo individuo associandola alla sua, in una diacronia che, trapassando ogni istante

---

40 - Cfr. S. Zucal, *María Zambrano. Il dono della Parola*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 109-137.

41 - M. Zambrano, *L'uomo e il divino,* cit., p. 197.

42 - *Ibid.,* p. 121.

43 - *Ibidem.*

44 - *Ibid.,* p. 123.

della storia, vi imprime uno slancio di trascendenza[45]. «Dio, il suo seme, soffre con noi, in noi, questo viaggio infernale, questa discesa agli inferi dell'inesauribile possibilità (…). Dio può morire, possiamo ucciderlo… ma soltanto in noi, facendolo discendere nel nostro inferno, in queste viscere dove germina l'amore; dove ogni distruzione si trasforma in ansia di creazione»[46]. Il vertice della *kenosi* sulla croce è il manifestarsi dell'essere come amore, rinviando alla vocazione dell'essere umano a trascendersi nella Parola che porta in sé il grido di ogni essere umano. María Zambrano sottolinea come l'abisso che assedia l'esistenza umana, quale «momento dell'ateismo, che sente l'indifferenza nella divinità, si esaurirà nel Calvario, quando Cristo, il Figlio di Dio, si sentirà abbandonato da Lui. In questo paradosso che esaurisce la disperazione si aprirà il cammino dell'accessibilità: Dio si è reso accessibile solo dopo aver permesso a suo figlio di sentirsi abbandonato. E in esso si manifesta la dialettica della relazione tra l'uomo e il divino»[47]. L'essere amato dell'uomo da parte di Dio nell'evento pasquale rivela che colui che ama è un crocifisso, promessa in via di compimento, così che amare e conoscere sono un medesimo movimento, conoscere nell'amore[48].

Dio spalanca il mistero del suo essere-amore proprio lì dove sembra esaurirsi ogni parola che lo esprima. Nel silenzio più assoluto dell'abbandono si squaderna l'essenza dell'esserci-per-l'altro. Quello che accade nella temporalità, facendo breccia in essa, dischiude l'abisso d'amore dell'eternità divina. La filosofa spagnola si accorge di come in Hegel si dia questa intuizione del negativo in relazione alla Trinità. Ma ella sembra andare oltre quando afferma che «la morte di Dio non è la sua negazione, la negazione della sua idea o di qualunque attributo che ad essa conviene. È possibile comprendere pienamente il "Dio è morto" soltanto se colui che muore è il Dio dell'amore, poiché in verità solo quello che si ama muore,

45 - Come evidenzia Milena Mariani, ripercorrendo la riflessione zambraniana sul rapporto del pensiero occidentale con la Rivelazione cristiana, «la rimozione della discesa di Dio, la preferenza per il Dio attivo della creazione rispetto al Dio della misericordia della rivelazione cristologica segnano il volto dell'Europa sceltasi cristiana, che ripiomba in più riprese dentro una storia sacrificale in cui di nuovo l'uomo è vittima e in cui Dio ridiventa l'idolo muto» (M. Mariani, *Il Dio europeo secondo María Zambrano*, in «Humanitas», 1-2 [2013], p. 204).

46 - M. Zambrano, *L'uomo e il divino,* cit., p. 136.

47 - *Ibid.,* pp. 129-130.

48 - L'essere storico dell'uomo in questo senso non può pensarsi senza il riferimento al suo costitutivo sociale e comunitario, come pone in rilievo Ortega Muñoz, il quale pone a raffronto la riflessione zambraniana sulla coscienza storica con il carattere *gerundiale* del tempo tematizzato da Xavier Zubiri: cfr. J.F. Ortega Muñoz, *María Zambrano. La Humanización de la sociedad*, Fundación María Zambrano-UGT, Andalucía 2001, pp. 65 e ss.

entra nella morte: il resto sparisce soltanto. E solo quando Dio divenne Dio dell'amore, poté veramente morire per e tra gli uomini»[49].

Il Dio dell'amore è il Dio che *è* amore: essere-amore che si dona nel tempo dall'eternità. Spazio e tempo che si coimplicano a partire dall'evento originario e destinale di una storia chiamata nella libertà a rispondere a Colui che nell'abisso *fa segno* verso la sua infinità. L'essere donato è partecipato dall'essere-in-quanto-relazione che allarga la sua reciprocità all'*in-finito* ammettendo in esso, alla sua vita d'amore, qualcosa che è non necessario, finito, caduco. Da tale unirsi di Dio ad ogni uomo, dal quale attende la risposta al suo farsi prossimo, emerge il frutto della comunione totale con lui e tra gli esseri umani, «perché il frutto atteso dalla morte di Dio, del seme che è sprofondato, è il pane di Dio, la comunione totale»[50]. In questo dunque si dà una tensione di speranza che alberga nel camminare dell'essere umano nella storia, come dono che offrendosi invita al compimento.

4. Estetica della vita e germinazione dell'aurora

L'essere umano porta in sé l'anelito a ritrovare la forma perduta in vari modi, uno di questi è l'arte: le arti plastiche, come la pittura o la scultura, ad esempio; le arti della parola, come la filosofia e la poesia. In ogni gemito l'inespresso è il tendere a questa forma originaria perduta, dalla quale si origina la chiamata dell'individuo a essere/diventare se stesso[51]. Vi è nell'essere umano una apertura alla «reiterata germinazione dell'aurora della luce e della parola»[52]. La luce che permette la visione e la rivelazione dell'umano non è, come ha posto in rilievo Jesús Moreno Sanz, «liscia come una spada, ma una curvatura di luce e di tempo, un discendere e curvarsi in ogni recesso oscuro»[53]. Tale dinamismo consente di attraversare le oscurità verso la luce del pensiero e chiama in gioco la ragione poetica, capace di riscattare il *logos* sommerso rendendo la ragione germinativa[54].

---

49 - M. Zambrano, *L'uomo e il divino,* cit., p. 130.

50 - *Ibid.,* p. 135.

51 - Cfr. M. Zambrano, *Appunti sul linguaggio sacro,* cit., p. 110.

52 - *Ibid.,* p. 119. Il termine «germinare» viene adoperato, ad esempio, da Dante Alighieri nel canto XXXIII del Paradiso, nella preghiera di san Bernardo, ove si allude alla grazia in relazione a Maria e all'incarnazione del Verbo. Nell'utilizzo che ne fa M. Zambrano si può forse intravedere un rimando al germinare dell'Aurora in virtù dell'essere-in-Cristo. Al *germinare silenzioso dell'Aurora* è inoltre intitolato un capitolo nel libro *Dell'Aurora* (1986): cfr. M. Zambrano, *Dell'Aurora*, cit., pp. 63-64.

53 - J. Moreno Sanz, *La semántica de la luz*, in C. Revilla (ed.), *Claves de la razón poética,* Trotta, Madrid 1998, p. 38.

54 - Sul concetto di ragione poetica in M. Zambrano: A. Savignano, *María Zambrano. La ragione poetica,* Marietti, Genova-Milano 2004. Qui l'autore pone in rilievo il legame del concetto di ragione poetica con

Se le arti plastiche privilegiano lo spazio, le arti della parola privilegiano il tempo. Eppure il tempo, che nel modo di vivere umano è decisivo, è simultaneamente unitario e molteplice. Esso è mediatore esistenziale che nel suo trascorrere pone in essere delle manifestazioni. Ogni darsi fenomenico si imprime nella memoria, rinviando a una trascendenza oltre la piatta linearità temporale, secondo un anelito di speranza, che è il cercare il fulcro, il centro di quella esperienza di manifestazione[55].

Per María Zambrano la poesia esprime al meglio questa tensione a riscattare la frammentarietà del tempo recuperando il tempo perduto. La poesia è strettamente legata all'esperienza del linguaggio sacro, anzi «la prima poesia che ci è dato conoscere è linguaggio sacro, vero prologo di ciò che chiamiamo storia»[56].

La parola sacra è parola-azione: essa è attiva e operante. Essa si dona, interpellando e attraendo. La stessa filosofia, sottolinea Zambrano, spogliata di sé, nella nuda eleganza del suo rigore tende al linguaggio sacro. Eppure questa parola presuppone uno grembo vitale che è puro silenzio, silenzio quale *a-priori* dialogico della parola stessa. Così il linguaggio non opera sul *logos*, piuttosto è il *logos operante* a dirsi nel linguaggio. Il *logos* è il dare la parola nel fare spazio ad una alterità che lo rende possibile; parola che si fa corpo, e corpo che si fa parola. «La parola definisce, capta o dà la forma; rivela la plasticità dell'universo. Nella parola è rinchiusa, contenuta un'intelligenza che tende a farsi corpo; la parola sembra la scaturigine di un impeto che discende per diventare quanto più simile alla cosa; un senso in cerca della sua forma. La parola discende»[57].

Il linguaggio sacro della liturgia, evidenzia la filosofa spagnola, racchiude in sé questa dinamica: l'individuo che prega è coinvolto nella totalità del suo essere, il *logos* opera nella totalità del suo essere psicofisico, in maniera tale che «l'azione del linguaggio sacro si esercita soprattutto nell'aprire uno spazio, un vero 'spazio vitale' che prima era chiuso»[58].

Entrare dunque in questo tempo trascendente non è fuggire dal tempo, alla sua inesorabile e drammatica voracità di istanti, bensì passarvi attraverso in quella Parola che lo intesse attraendolo a sé. Sembra, in questa descrizione, di cogliere una allusione all'azione del Verbo incarnato, colui nel quale tutto è stato fatto e

---

la mistica e l'idea di sogno creatore. Per quanto sembri privilegiare di più la dimensione del sogno rispetto a quella della storia, l'attenzione alla concretezza della percezione, tipica della filosofa spagnola, permette di cogliere una continuità tra le due.

55 - Cfr. G. Blundo Canto, *María Zambrano. Un'ontologia della vita,* Cittadella, Assisi 2006, pp. 181-256.

56 - M. Zambrano, *Appunti sul linguaggio sacro,* cit., p. 111.

57 - Id., *L'uomo e il divino*, cit., p. 77.

58 - Id., *Appunti sul linguaggio sacro,* cit., p. 115.

verso il quale tutto tende: «"In principio era il Verbo", l'amore, la luce della vita, la parola incarnata, futuro che si realizza senza posa»[59]. La parola viene all'idea attraendola a sé, così che la filosofia per María Zambrano è trasformazione, in un senso quasi nietzschiano, come trasformazione del sacro in divino, esperienza dell'incontro con un volto. La *claritas* luminosa di questa parola rende possibile il superare il patimento di quei miraggi che disorientano nel cammino dell'esistenza, rinviando all'amore sorgivo e destinale di Dio stesso. Di questo si erano accorti alcuni poeti, sottolinea Zambrano, come Rimbaud e Hölderlin, definiti «credenti nell'immacolata concezione della parola innocente»[60], i quali non hanno rinchiuso il tempo trascendente nell'orizzonte del tempo individuale ridotto a mera percezione psicologica. Essi hanno piuttosto intuito che il darsi del tempo individuale riposa nello spazio ospitale di una parola che rende possibile il dirsi. Un dirsi che l'essere umano sperimenta come desiderio: desiderio della parola pura, desiderio di creazione. Ecco perché «dove lo spazio e il tempo sono vissuti in maniera trascendente e non semplicemente abitati e goduti, lì la parola poetica appare nella sua stessa essenza»[61]. Una concezione dialogica della storia, dunque, in cui la parola e il suo darsi sono il suo *ri-velarsi* e *s-velarsi,* così che quello della Zambrano è allo stesso tempo un pensiero estetico e politico, in cui la più perfetta trascendenza si rivela nell'immanenza, senza che questa sia sfuggita, ma autenticamente attraversata in Colui che dal di dentro la intesse avendola fatta sua: il Verbo incarnato.

5. In conclusione

Se è possibile collocare María Zambrano nell'ambito di quei pensatori che si sono lasciati interpellare e hanno riflettuto sulla crisi del mondo contemporaneo, tuttavia vi troviamo dei tratti speculativi singolari. Attraversandone le movenze teoriche, con ampi colpi di sonda, in questo contributo si è potuto evincere come l'esperienza storica si collochi nell'orizzonte di una percezione umile e discreta del reale, in cui all'orgoglio abbagliante del pensiero si sostituisce la responsiva capacità di accogliere quei punti di svolta accessibili quando la luce dell'aurora filtra nel profondo del bosco. Quello della Zambrano potrebbe essere interpretato dunque come uno sguardo sulla storia caratterizzato dalle eccedenze che fanno breccia nel reale[62].

---

59 - Id., *L'uomo e il divino,* cit., p. 235.

60 - Id., *Appunti sul linguaggio sacro,* cit., p. 119.

61 - *Ibid.,* p. 121.

62 - Sul concetto di eccedenza: cfr. G. Cantillo, *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Morano, Napoli 1993.

Se per la nostra autrice l'importanza della poesia risiede nel suo essere attenta alla concretezza delle cose, esperienza incarnata, mentre la filosofia rischia di estraniarsi da un ancoraggio ad essa, tale dicotomia prova a essere superata sul terreno comune dell'estetica.

A questo riguardo la filosofa spagnola muove dal legame pensiero-verità. Il termine greco *aletheia* dice lo svelarsi. La verità che il pensiero cerca è parola velata in un duplice senso: parola che si dona e parola che chiede la veglia del soggetto. Lo svelare è espresso in spagnolo, infatti, con il termine *de-velar* che ha una assonanza con il *desvelarse* che indica lo stare svegli. La parola velata non è la parola che semplicemente si nasconde, ma la parola che nel suo darsi è connessa alla concretezza della realtà in cui è posta, invitando a discernere nella percezione l'irrompere dell'Aurora. In questa prospettiva «la realtà è la rivelazione a carico dell'uomo»[63].

L'avvento della Parola nella storia, segnata dalle sue crisi, implica una attesa attiva come veglia che coinvolge tutti i modi di conoscere il mondo e gli altri. L'Aurora si annuncia nell'essere aperti ad una vigilanza in cui la parola, offrendosi nella sua *claritas*, illumina l'intelletto, disponendolo a essere fecondato da essa in una relazione con l'A/altro intenzionata dall'amore.

ANTONIO BERGAMO
Docente di antropologia teologica ed escatologia presso la Facoltà Teologica Pugliese e Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose Metropolitano "don Tonino Bello" (Lecce)
antonio.bergamo84@gmail.com

63 - J. Moreno Sanz, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano. El eje de el hombre y lo divino, los inéditos y los restos de un naufragio*, vol. IV, Editorial Verbum, Madrid 2008, p. 268.

Adriana Zarri. Mistica ed eremita «contempl-attiva»

di Francesco Occhetto

This article presents an introduction about life and thought of Adriana Zarri, the first woman in Italy who declared herself and was collegially recognized as professional theologian. Lay hermit and militant intellectual, beyond having inaugurated the actual flourishing road of italian female theology, Zarri should be especially remembered for the books she wrote. They are a reflection of an peculiar mystical attitude, characteristic element which makes her one of the protagonist of twentieth century's history of Christianity.

Keywords: Christian mysticism, Trinitarian theology, Lay activism, Emancipation of woman's role, Spirituality, Ecology

E questa è la fede, e questo è lui,
che ti cerca per ogni dove
anche quando tu ti nascondi
per non farti vedere.
Alda Merini

A distanza di oltre dieci anni dalla morte, il nome di Adriana Zarri (1919-2010) è ancora ampiamente influenzato dall'immagine pubblica che più l'ha contraddistinta nell'acceso e controverso dibattito politico ed ecclesiale del secondo Novecento: quella della teologa militante che tra le prime in Italia osò spezzare il tetto di cristallo di una disciplina – la teologia – da sempre tacciata di scarsa apertura all'universo femminile. Sottolineare il suo contributo come voce di punta della lotta teologica, ecclesiale e politica del femminismo italiano novecentesco è senz'altro corretto senonché rischia di offuscarne il profilo di autentica mistica ed eremita, capace, attraverso vibranti opere letterarie e teologiche, di suggerire inediti orizzonti alla spiritualità cristiana contemporanea e non solo. Uno sguardo complessivo alla sua parabola biografica[1], fortemente segnata dall'incontro diretto con il divino, e così alla sua testimonianza eremitica e letteraria, affondante le proprie radici nel bacino nella tradizione biblico-patristica, permette di delineare il ritratto di una «vera mistica del nostro tempo»[2] la cui esemplarità di credente e lucidità di pensatrice costituisce un esempio di cristianesimo conforme alle sfide religiose e politico-sociali del presente.

Il «lampo»: alle sorgenti della vocazione mistica e teologica

Agli albori, fu un «lampo». L'itinerario da credente di Adriana Zarri prese avvio da un evento spiazzante e rivelativo, destinato a informarne l'intero corso. In un diario giovanile di recente pubblicazione è lei stessa a definire la sua infanzia – trascorsa a San Lazzaro di Savena (Bologna) in un contesto contadino – come una fase tinteggiata da un drammatico rifiuto dell'immagine patriarcale e monolitica al tempo attribuita, in famiglia e in parrocchia, a Dio: entità troppo altisonante e disincarnata per guarire le inquietudini di un'interiorità precocemente scossa da assillanti interrogativi sul senso del vivere e della fede. Un groviglio di dilemmi psichici e metafisici che si sarebbe risolto grazie a una improvvisa e travolgente

1 - Per una esaustiva ricognizione si consiglia la lettura di M. Maraviglia, *Semplicemente una che vive. Vita e opere di Adriana Zarri*, Il Mulino, Bologna 2020.

2 - G. Piana, *Adriana Zarri monaco in dialogo*, in «Il Gallo», 73, 2019, n. 5, p. 8.

epifania del soprannaturale, dimensione ora non più estranea ed evanescente ma intima e concreta. Di tale esperienza Zarri dà un vivido resoconto nei suoi diari descrivendo la visione di una luce improvvisa caduta sulla realtà a sé circostante per illuminarne ogni frammento dopo un lungo tratto di angoscia esistenziale: scoperta nel profondo di una sorgente d'amore mai prima conosciuta, di una Presenza apportatrice di indubitabile certezza interiore in grado di sciogliere la fiera ribellione dell'infanzia.

L'immagine scelta è appunto quella del «lampo», dell'istantanea folgore che travolge e muta in un baleno l'anima assalita da insolubili dubbi e quesiti, estendendo all'intera creazione un'inedita lucentezza derivante dall'intimo rintracciamento della fonte divina che svela e irradia in ogni aspetto dell'esistenza terrena significati e prospettive ulteriori, ascrivibili soltanto alle logiche celesti. «Come c'ero giunta, Signore, non lo so, e non so nemmeno per quale mistero d'amore mi ci togliesti» scrive Zarri, sempre nel diario succitato, a proposito dell'insanabile disperazione che la travolse nel periodo dell'infanzia, ombreggiato da una vera e propria *notte mistica*:

> So che un giorno ti vidi. Così, improvvisamente, senza che nessuno mi parlasse di te, senza nulla che mi conducesse: la tua mano soltanto. E la tua mano mi gettò a terra, in ginocchio, davanti a una rivelazione così folgorante di Te che tutta l'aria ne traboccava. […] Ti guardavo nella luce dilagante di una campagna come se ti vedessi negli occhi e ti vedevo nella terra come se fosse stato il cielo. […] Ero un piccolo essere estremista che poteva soltanto odiarti o amarti […] hai avuto pietà della mia disperazione […] hai piegato le mie ginocchia, mi hai condotto al tuo amore, alla tua felicità[3].

Come vediamo, la scoperta del divino avvenne per la giovanissima Zarri (allora adolescente) molto spontaneamente, in modi e tempi non così diversi da altre mistiche del Novecento. Il pensiero va a figure come Raïssa Maritain, Simone Weil ed Etty Hillesum, donne parimenti divorate da una sete di conoscenza diretta e immediata dell'Assoluto. In particolare, l'intenso incontro mistico di Zarri ricorda la conversione di Etty Hillesum, «la ragazza che non riusciva a inginocchiarsi». L'episodio è così descritto nel suo indimenticabile *Diario*, laddove l'accento viene posto sull'abbacinante presa di coscienza dell'autrice circa una «sorgente nascosta» d'infinita pace e bellezza da sempre presente dentro sé, scopribile solo a patto di silenziare il primato della ragione in favore delle segrete facoltà del cuore e dello Spirito:

---

3 - A. Zarri, *La mia voce sa ancora di stelle. Diari 1936-1948*, a cura di F. Occhetto, Einaudi, Torino 2023, p. 128.

> Per un attimo, mentre me ne stavo […] seduta sul bidone dei rifiuti, la testa appoggiata al mastello, con i raggi che cadevano sui rami […] del castagno, ho sentito nettamente la differenza tra prima e adesso. Ora riesco a esprimere in breve ciò che ho provato, laddove stamattina avevo ancora bisogno di molte parole: quel sole sui rami scuri, gli uccelli cinguettanti e io sul bidone, al sole. Anche in passato restavo spesso a sedere così, ma non mi sono mai sentita come oggi, tranne qualche rara volta. Prima osservavo un albero sotto al sole soltanto con la mente: […] desideravo scandagliare con la mente quella profonda sensazione, quell'impulso primordiale, almeno credo. Volevo quindi assoggettare la natura, vale a dire il tutto; volevo contenerlo. E il bello invece è – ed è davvero semplice – che adesso sono io a sentirmi assoggettata al tutto. […] Nelle mie vene scorre un sano flusso vitale, tanto che, mentre me ne stavo al sole, ho inconsapevolmente piegato la testa, come se potessi assimilare meglio quel nuovo senso di vitalità. D'un tratto ho compreso come una persona, il volto nascosto dietro le mani giunte, possa crollare violentemente sulle ginocchia e poi aver pace[4].

Ma a differenza di Hillesum, che approfondì Dio (come evidenzia la sua straordinaria biografia) soprattutto in chiave esistenziale, la conversione mistica sfociò per Zarri nel perfezionamento delle sue due attitudini fondative: quella contemplativa e monastica, percepita quale sfondo primario di vita e di pensiero, e quella teologica, vissuta già dalla prima giovinezza quale insostituibile strumento a supporto della fede. Attitudini perfezionate in modo battagliero e autonomo, se è vero che, dopo una parentesi comunitaria trascorsa presso un istituto secolare facente capo alla Compagnia di San Paolo (1942-1949) – ove ebbe modo di rinforzare il proprio bagaglio culturale e teologico, intensificando lo studio della patristica greca e latina nonché dei mistici successivi, da Caterina da Siena a Teresa d'Ávila, da Giovanni della Croce fino a Teresa di Lisieux –, deciderà di perseguire la chiamata religiosa da laica, senza distinzioni di status o appartenenze, per assolvere in concreto all'esigenza di una spiritualità nuova superante lo spirito antimoderno e dunque l'atteggiamento spesso troppo mortificante dell'etica tradizionale, allo scopo di valorizzare l'esperienza umana nella sua pienezza. Una scelta di laicità, la sua, da ricondurre poi alla rivendicazione di un'identità di donna e scrittrice indipendente, affrancata da ogni veto espressivo e intellettuale non in sintonia con il monito evangelico di assoluta fedeltà alla propria coscienza e al principio della parola che scuote le coscienze altrui.

È così che, giunta a Roma per affermarsi teologa e giornalista a tempo pieno, Zarri divenne nei primi anni Cinquanta la firma femminile di punta di un cristiane-

4 - E. Hillesum, *Diario 1941-1942*, Adelphi, Milano 2012, pp. 60-61.

simo pensante e critico, promosso con articoli e scritti che la faranno conoscere al pubblico come voce «imperdonabile», affilatissima nel difendere la polemica nei termini di forma evangelica di testimonianza e pedagogia a servizio della verità. Anche nel contesto delle avanguardie cattoliche, da lei frequentate in questi anni, il suo fu un caso che fece scalpore per la forza che ne contraddistinse gli strali inviati dalle pagine di giornali e riviste (primi su tutti «Il Gallo» e «L'Ultima»), accomunati da un capillare monito di rinnovamento ecclesiale e dalla critica verso ogni fissismo non permettente alla Chiesa di aprirsi alle nuove sfide dello Spirito e alle necessità morali e mistiche del popolo di Dio; verso ogni forma di integrismo veicolato da modelli di fede dissanguati e moralizzanti, strizzanti l'occhio a clericalismi e autoritarismi; verso ogni tentativo di conservatorismo nei confronti di un'istituzione ancora troppo invischiata in logiche di potere e connubi politici. Istanze che sostenne, in modo profetico, nel suo primo libro di matrice teologico-ecclesiale, *La chiesa nostra figlia* (1962) – scritto alle soglie del Concilio Vaticano II, momento di grazia che seguirà con estrema fiducia ed entusiasmo come giornalista accreditata in sala stampa –, perorando in special modo la riqualificazione della santità dell'ordinario quale esperienza cristiana esemplare, la causa della laicità dello stato, di un ruolo non subalterno dei laici e quindi delle donne all'interno della Chiesa, da ritenersi non più voci in ombra di un sistema maschilista ma energie al servizio del rinnovamento culturale e socio-politico della società.

La trama di fondo: l'ontologia trinitaria

Il memorabile contributo di Adriana Zarri alla vita ecclesiale del Novecento non fu tuttavia giocato soltanto su un fiero attivismo giornalistico quanto piuttosto sull'ideazione di pagine di spiccata intensità mistica e raffinatezza estetica. La sua figura riscuote ancor oggi particolare interesse poiché legata a opere che ne attestano la profondità di pensiero nonché l'arguta sensibilità di scrittura, fin dagli esordi intesa e valorizzata quale strumento eletto di espressione personale e di apostolato per la diffusione dei valori cristiani.

Volendoci brevemente soffermare sui pilastri capitali della sua vasta e variegata produzione, salta subito agli occhi un tema cardine ovvero quello ontologico-trinitario. La nostra teologa – prima, perlomeno nota al grande pubblico, che in Italia sdoganò questo termine e prese parola come tale, pur non avendo studi riconosciuti alle spalle e per di più laica, al di là di ogni avallo istituzionale – pose infatti al centro del proprio impianto teologico lo scavo del mistero trinitario. A partire da *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità* (1964), sua prima opera squisitamente teologica, diede avvio a una riflessione valorizzante la natura di un Dio che ha nel concetto di relazione il proprio asse portante, il quale, pur rimanendo «Altro» dall'uomo, non si presenta come entità monistica e inviolabile ma trova

nel disegno trinitario un archetipo di unità molteplice e articolata, alla cui base sussiste la sintesi emergente della ricchezza delle diversità, non solo divine ma anche umane. Con metodo sapienziale eppure non privo degli strumenti critici e filologici richiesti dalla *scientia theologiae*, influenzata dal procedimento dialettico hegeliano, senza tregua ella privilegiò nelle sue opere la concezione del Dio cristiano come essere abitato dalla crisi, non più monolitico ma frammentato dall'incessante danza di distinzione, dialogo e ricomposizione delle tre Persone. Ritmo, questo interno al Dio cristiano, che solleciterebbe a rintracciare nel *Deus caritas est* di Giovanni (*1 Gv* 4, 8) il suo massimo inveramento in quanto distinto dall'esperienza di un amore comunionale autentico, basato sul reciproco donarsi e riaversi in sé stesse delle Persone e su un estremo atto di donazione culminato nell'offerta cosmica del Cristo; come pure a vedere riflessa un'analoga economia relazionale nell'uomo, reso finalmente libero di potersi accostare a Dio con l'audacia del «Tu», anche alla luce delle incandescenti vite e memorie dei mistici.

In *Impazienza di Adamo*, e parimenti nei suoi saggi teologici successivi quali *Teologia del probabile* (1967) e *È più facile che un cammello…* (1975), Zarri non confinò tuttavia l'indagine della Trinità a un piano puramente metafisico bensì volle riconoscere, sempre per via intuitiva, un ritmo trinitario impresso sull'intera creazione (realtà umana, relazione tra i sessi, differenti cammini di fede, ogni aspetto del vivere), risultante di un processo nel quale, come in Dio, a un caos originario si sarebbe opposta una *krisis* avente per fine la sintesi di un nuovo equilibrio, culminante nel *cosmos* così come appare oggi, entità in continuo divenire che basa il proprio sviluppo sull'armonizzazione dei contrasti e degli opposti. Similmente al procedimento che dal caos delle origini, attraverso l'esplosione della materia primordiale, avrebbe creato l'armonia del mondo, per la teologa anche nella storia umana si sarebbe riflesso un disegno trifasico, scandito in un primo tempo dal monismo indistinto dell'Adamo biblico (la creatura ai primordi addormentata nella sua uniforme androginia di platonica memoria) a cui subentrò la dualità sessuale con la nascita della donna, poi ricomposta in escatologica unità nella sintesi del Cristo risorto.

Ecco sprigionarsi dalla visione di Zarri l'idea di una circolarità virtuosa tra Dio, cosmo e uomo, impressa sulla creazione attraverso innumeri *vestigia trinitatis*, orme della Trinità, definita divino «sangue terrestre» che scorre nelle vene di tutto l'esistente. Una prospettiva, quest'ultima, che, come sottolineato da più studiosi, risente di un'eccessiva linearità nella pretesa di ricondurre allo schema trinitario (proposto come totale e onnicomprensivo) l'intero creato nelle sue dimensioni cosmologiche e antropologiche – toccate, come del resto ella sapeva, dal *mysterium iniquitatis* e dal persistere del caos stesso, elementi che non permettono di leggere in modo così sistematico e riduttivo la contraddittoria trama del reale. In simile

orizzonte, il contributo dell'autrice alla riscoperta e valorizzazione del tema ontologico-trinitario resta comunque incisivo nell'elaborazione di inedite categorie di approccio alla fede e alla teologia volte a riplasmare l'identità del cristianesimo sull'affermazione di valori come la garanzia della relazione, della pluralità e della diversità.

Nella fattispecie, l'insistere sull'impianto trinitario del Dio cristiano e dunque sul rifiuto dell'immagine di onnipotenza e assolutezza promossa da diverse interpretazioni teiste non estranee al magistero, si tradusse per la teologa nella difesa militante, pre e post conciliare, di tutti quegli scogli che rendevano la Chiesa un monolite irriformabile non permettendole di compiere passi in avanti rispetto al necessario apprendimento – suggerito dal pensiero moderno – delle categorie di «temporalità» e «storicità» della dimensione umana, divenuta dimensione divina a seguito dell'incarnazione e dell'entrata nella storia di Dio. La temporalità a cui è soggetta l'esperienza umana richiedeva invero un'attenzione costante al senso del relativo e delle plurime diversità insite anche nell'unità della Chiesa, alla quale, sulla scorta dei maggiori teologi conciliari (primi su tutti Rahner, Chenu, Schillebeeckx), non smise mai di invocare una svolta drastica e integrale verso la radicalità del Vangelo, da attuare in accordo tanto dello Spirito Santo quanto dello *Zeitgeist*, rintracciando nella mistica l'ideale terreno di fioritura di un operato profetico ed efficace. Retto da simili propositi, il cantiere messo in atto da Zarri – attraverso saggi, articoli e libri – a sostegno di una Chiesa capace di essere al passo coi tempi senza però tradire il portato più genuino della tradizione continuò in tal modo, non solo in temperie conciliare, a denunciare la mancanza di dimensione trinitaria come uno dei mali più pericolosi per la comunità ecclesiale, affetta da un eccessivo immobilismo e integrismo nell'ascolto verticale e non pregiudiziale – soprattutto quanto a etica e morale – della novità e molteplicità dell'avventura umana.

Una teologia del «probabile» e del «quotidiano»

Come abbiamo potuto riscontrare, sul piano teologico l'originalità del contributo di Zarri non è da reperirsi nella proposta dei temi, se è vero che quello ontologico-trinitario ha collezionato riferimenti, tra chiari e scuri, lungo il corso di tutta la storia della teologia cristiana, per precisarsi come grembo di vitalissimi studi nel Novecento; ciò che colpisce per originalità nei suoi scritti teologici è piuttosto il metodo che li ispirò e lo stile con cui furono composti. Un metodo che ella non esitò a definire «intuitivo» e «sapienziale» poiché nato dall'esperienza diretta di Dio, fiorito in una teologia «compromessa con il vivere» e perciò, a suggello della dialettica trinitaria, fedele alla logica dell'incarnazione, soggetta per natura al condizionamento esistenziale e storico, al di là delle resistenze tradizionaliste.

> La passione teologica – affermò a tal proposito in un suo scritto riepilogativo – mi è nata dentro con la vita; anzi, a una svolta precisa della vita. Forse ogni esistenza di credente è teologia fatta, così come ogni teologia riflessa porta il sangue e l'umore esistenziale del vissuto. Si dirà forse che questa è una teologia "impura". Sono ben consapevole che lo è e voglio chiaramente che lo sia. […] La teologia va scavata dalla teologalità della vita di fede. Il teologo di professione è colui che sa fare questo lavoro di lettura sotterranea, dell'esistenza propria e di quella altrui. Poi gli dà un nome, *sensus fidei* o qualcosa di analogo e, se è un cattivo teologo, si appaga della formula latina, dimentica il solco terrigno e sanguigno dello scavo e mette tutto in biblioteca, consegnato alla carta. Talvolta la rosicchiano i topi; ed è, di nuovo, il sopravvento della vita, della teologia vissuta. Meglio un topo vivente che una pagina morta. […] Una teologia impura, contaminata, compromessa col vivere è una teologia piena di passioni, di eventi, di topi, di tutto; una teologia totale perché il discorso su Dio è il discorso su tutto; tutto ciò che Dio assume in sé, redento e risorto; tutto tranne il peccato che è una sorta di vuoto metafisico; tutto tranne il nulla. Nemmeno un topo è nulla. Anche un topo ha dignità teologica[5].

Una teologia del «probabile» e del «quotidiano», dunque, «costantemente *in fieri*», immersa nell'incessante fiume della vita, «nella quale ogni affermazione (o formulazione) non è che un tentativo (sempre parziale) di approssimazione alla verità, perché di Dio, nonostante tutto (non escluso il contributo di prim'ordine della Parola rivelata), è sempre più quello che non conosciamo di quello che (poco), attraverso la nostra ricerca, riusciamo a conoscere. Di qui la naturale simpatia di Adriana per la "teologia negativa" (apofatica), quella dei mistici, le cui categorie scombinano, in termini sconcertanti, il nostro modo di pensare, istituendo un contatto diretto tra intuizione e razionalità e riproponendo la dialettica della rivelazione, che svela (manifesta) e copre (ri-vela, cioè vela di nuovo) il mistero assoluto»[6]. Proprio nell'inscindibile connubio intuizione-razionalità la teologia di Zarri trova invero la propria cifra, realizzando pienamente i due attributi di *scientia* e *sapientia* a essa conferiti dai medioevali. Non derogando mai dal ritenere imprescindibile l'incessante *ruminatio* della Parola e delle fonti della tradizione, attua pertanto, da un lato, l'opera di analisi ed esposizione critica dell'esperienza di fede, e dall'altro l'attività di recezione del Mistero, qualificandosi – su ispirazione della patristica – soprattutto come un modo per imparare a pregare l'ombra luminosa di un Dio restante comunque «Altro».

La necessità di avvicinarsi, mediante lo scavo teologico, anche esperienzialmente e misticamente al divino scombina poi per Zarri l'idea di uno stile di scrittu-

---

5 - A. Zarri, *Teologia del quotidiano*, Einaudi, Torino 2012, pp. 5-6.

6 - G. Piana, *Una teologia del probabile*, in «Testimonianze», 2021, nn. 537-538, pp. 11-12.

ra puramente razionale e scientifico, in favore di un approccio che permetta al lettore di cogliere l'ardente trasversalità e poeticità del contatto con il Mistero. È da qui che sgorga il suo singolare contributo alla teologia: dalla convinzione che «tutto il pensiero sia concepito per via artistica»[7], nell'armonico legame tra speculazione e preghiera, teologia e poesia. Scrisse: «il poeta è il ponte tra l'Assoluto e il tempo: non può tradire Iddio parlando, non può tradire l'uomo tacendo; il risultato è un'espressione tutta particolare che non è più discorso umano e non ancora Verbo assoluto e silenzioso»[8]. Aforisma che potremmo non a torto avvicinare al suo stesso apprendistato di scrittrice, tanto fedele ai dettami dell'ispirazione artistica quanto mirato a veicolare una precisa prospettiva filosofica e religiosa condensata negli anni in svariate pagine appartenenti ai più disparati generi, stili ed espedienti letterari, espressa con articoli accademici e non, trattati teologici – in primis *Teologia del probabile*, *È più facile che un cammello…* e *Nostro signore del deserto* (1978) –, scritti autobiografici – si pensi a *Erba della mia erba* (1981), resoconto della scelta monastica –, sillogi poetiche come «*Tu». Quasi preghiere* (1971), romanzi – tra tutti *Giorni feriali* (1955) e *Quaestio 98* (1994) –, pamphlet ecclesiologici come *I guardiani del sabato* (1981): opere parimenti qualificate da un intreccio di vita e trattazione teologica nonché da un comune anelito di trasferire, tramite parole in perenne lotta col silenzio, un'esperienza di acuta risonanza interiore.

L'eremitaggio e la carica rivoluzionaria della contemplazione

Intorno ai cinquant'anni, precisamente nel 1970, Adriana Zarri maturò l'esigenza di dedicarsi a una vita più raccolta ed essenziale rispetto a quella condotta a Roma, ove avvertì l'univoco percorso di teologa e giornalista professionista affievolirsi in favore di un progetto che prediligesse preghiera, silenzio e solitudine come principali coordinate. Si trasferì nella campagna piemontese, trovando prima nel Molinasso – una cascina fatiscente in origine senz'acqua e luce, immersa nei boschi di Perosa Canavese (Torino) – e, successivamente, nell'eremo di Crotte di Strambino (Ivrea), le soluzioni abitative più adatte per avviare un'originale esperienza eremitico-monastica, ispirata ai padri del deserto e perciò severamente laica, slegata da ogni possibile intervento della gerarchia ecclesiastica al fine di far sbocciare l'esperienza del solo-a-Solo quanto più spontaneamente.

Nei suoi due eremi, divenuti nel tempo luoghi di ricreata armonia, Zarri coltivò anzitutto l'idea di preghiera come *habitus esistenziale*, stato ontologico permanen-

7 - A. Zarri, *Teologia del quotidiano*, cit., p. 27.

8 - *Ibid.*, p. 100.

te, speciale modo di essere-al-mondo. Fedele ai ritmi monastici della tradizione cristiana, il suo fu in effetti un monachesimo fortemente orientato alla ricerca – nel tessuto ordinario e feriale – dell'alleanza stabilita dal Dio biblico con il suo popolo, da ricreare nella vita di ogni giorno rendendoglisi sempre più confidenti e intimi attraverso una postura consona a ospitarne la venuta. Recettività, ascolto, apertura al Mistero: questi i valori che per la nostra teologa favorirebbero l'instaurazione di un dialogo genuino con Dio, da costruirsi non sulle forme quantitative, esteriori e mercantili promosse dalla preghiera tradizionale ma sulla base di un atteggiamento recettivo e accogliente assunto come ritmo e stile perenne della quotidianità. Un atteggiamento, tra l'altro, indicatore del vivere controcorrente sul piano civile e politico dell'eremita, nella cui scelta di solitudine e povertà Zarri intercetta in primis una critica dei modelli culturali attuali. Nel *modus vivendi* eremitico, incentrato sull'adorazione divina e sull'incessante tentativo di armonizzazione e comunione tra persone, animali, terra, orto, stalla, lavoro manuale e mentale, si celerebbe infatti per lei la profezia di un modo diverso di essere e porsi, sovversivo, dirompente, a specchio della novella evangelica. È in tal senso che definì la preghiera, e dunque la mistica, rivoluzionaria nel suo essere «contestazione più profonda di questo nostro mondo utilitario, in quanto mette in crisi non già le forme d'oppressione in cui si manifesta ma il modello antropoculturale che le esprime: un modello essenzialmente efficientistico, privo di quegli spazi di fantasia, di poesia, di gratuità su cui si innesta appunto la preghiera»[9].

Da simili parole possiamo intuire come per l'autrice la vita contemplativa non sia stata disgiunta da quella attiva, poiché, a suo dire, la scelta di un eremitaggio basato su solitudine e silenzio non impedisce affatto l'impegno politico e sociale ma anzi promuove l'acquisizione di uno sguardo critico sui problemi e sulle contraddizioni del mondo, reso maggiormente vigile e indipendente dal dissenso incarnato verso una società sempre più proiettata alla performance e al profitto: «contestazione del nostro mondo di arrivismo, di carrierismo, di arrampicamenti, per vivere da poveri, tra i poveri, puntando a ricchezze più profonde»[10]. Di conseguenza, anche l'immagine dell'eremo muta, da romitorio isolato dal mondo e dalla storia si fa qui cuore pulsante dell'umanità, angolo nascosto ma non separato, spazio d'elezione per divenire osservatori quanto più capaci di distaccato discernimento nel filtrare e valutare gli eventi del proprio tempo. Vivere in solitudine per dedicarsi totalmente a Dio non significò dunque per Zarri estraniarsi dalla realtà circostante

9 - A. Zarri, *Un eremo non è un guscio di lumaca. «Erba della mia erba» e altri resoconti di vita*, Einaudi, Torino 2011, p. 9.

10 - *Ibid.*, p. 10.

come abitando un «guscio di lumaca»; pur divenuta eremita non dismise per nulla l'attività di teologa dissidente, partecipando, negli anni Settanta e Ottanta, a battaglie divisive quali la difesa delle norme sull'aborto e sul divorzio, da lei condotte con imperterrita libertà di giudizio rivendicando la necessaria distinzione tra legge civile e legge religiosa e così la difesa di una scomoda identità di donna e di credente.

Essere donna: una «dimensione esistenziale»

L'essere donna, per Adriana Zarri, fu in tal senso un dato estremamente significativo nel proprio itinerario di vita e di fede. In tutti i suoi scritti ella definì la specificità femminile nei termini di vera e propria «dimensione esistenziale», distinta da quella maschile non solo per differenze biologiche ma anche culturali e spirituali. Da un sommario sguardo alla sua riflessione mistico-teologica emerge nondimeno l'idea secondo cui l'attitudine indispensabile per divenire anime oranti sia proprio quella recettiva di matrice spiccatamente femminile, che destina la donna – nel suo incarnare l'attesa, la custodia e la fioritura della vita attraverso la preparazione di un clima di cavità, gratuità e ospitalità – a divenire simbolo per eccellenza dell'esperienza contemplativa.

> Il fondo della religiosità – scrisse in un suo importante saggio, *Nostro Signore del deserto,* interamente dedicato ai significati e linguaggi della preghiera – è l'accoglienza. A monte dell'impegno, a monte dell'iniziativa, a monte d'ogni fare c'è questo attendere d'essere fatti, questo ascoltare d'essere detti, nominati, chiamati da Dio. E la donna, nel dinamismo della coppia umana, è l'elemento recettivo: colei che accoglie e si qualifica nell'accogliere. Il ricevere è la sua identità, la sua specificità, il suo carisma particolare: un carisma tipicamente contemplativo; al punto che i mistici – si dice –, di fonte a Dio, sono in atteggiamento femminile[11].

La recettività quindi come ideale condizione creaturale atta all'esperienza del divino, corrispondente a un'azione di totale apertura e asservimento alla Sua venuta per nulla connessa a una logica di passività, essendo forse la più alta espressione dell'attività in quanto esigente, per potersi realizzare, di un faticoso processo di scavo e spogliazione interiore che intercetta il culmine del cammino di fede non più nell'andare verso Dio ma nel disporsi a riceverlo creando le condizioni ideali per accoglierlo, come in una specie di perpetua incubazione e maternità. Ma qui la recettività è sottolineata anche come speciale virtù interna alla Trinità, conferente

11 - A. Zarri, *Nostro Signore del deserto. Meditazioni sulla preghiera*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 37-38.

al Dio cristiano un volto «più femminile» poiché abitato dalla dinamica di interna ospitalità dell'«altro» senza la quale non raggiungerebbe la sua brulicante unità, «non tanto connotato dall'essere, quasi dall'assistere alla struttura di sé stesso, quanto piuttosto dal vivere, con somma partecipazione dal didentro di sé»[12].

La piena comprensione e promozione, a livello teologico ed ecclesiale nonché storico, socio-politico e culturale, di un Dio connotato sia dal dare che dal ricevere (e perciò, pur non essendo sessuato, «portatore e datore dei valori ontici trasmessi, fin nella biologia, dalla sessualità»[13]) metterebbe poi in crisi, per la teologa, «molti lati del nostro pensare e sentire e vivere», ponendosi «come sospetto alternativo di una civiltà che ha esaltato la morfologia intrusiva e la modalità attiva dell'uomo a danno della morfologia cava e della modalità accogliente della donna: una cultura fallica a fronte di una cultura uterina, più cosmica e avvolgente che si pone, di fronte all'iniziativa maschile, come atmosfera, come nido, come luogo dell'accoglienza, dell'ascolto, dell'espansione»[14]. Da qui, ancora una volta, la difesa della preghiera quale esperienza sovversiva e contestatrice di un mondo puramente produttivistico e virilista, privo di fantasia, abbandono e senso della gratuità, da riformare con una rivoluzione mistico-politica in grado di combattere il paradigma maschilista non opponendovisi con refrattaria ostilità ma rimanendo «nel quadro di un'unità varia, dialettica e composita», in virtù proprio della capacità tutta femminile di accogliere l'altro da sé, «arricchendo nel confronto la propria identità»[15].

Per una mistica del creato e dell'accoglienza universale

L'identificazione dell'essere donna come «dimensione esistenziale» peculiare, differente rispetto a quella maschile, articolata sull'emergere di tratti attitudinali consentanei all'istaurazione di un clima recettivo e fiduciale verso la vita e la grazia divina (prospettiva che, ad analizzarla con occhi consapevoli degli attuali dibattiti in materia di studi di genere, risulta senza dubbi viziosa di un essenzialismo troppo polarizzante nella distinzione e riduzione delle varianti sessuali umane), trova infine, nel pensiero e nella spiritualità di Adriana Zarri, una sua massima espressione nel richiamo che ella fece, lungo il frastagliato corso della propria esistenza, ai

12 - A. Zarri, *Una teologia della vita*, in L. Irigaray, *Il respiro delle donne*, EST, Milano 2000, p. 99.

13 - A. Zarri, *Donna e teologia trinitaria*, in C. Militello (a cura di), *Teologia del femminile*, Atti del colloquio *Donne: studio ricerca insegnamento della teologia*, Facoltà teologica di Sicilia, 4-6 gennaio 1985, Edi Oftes, Palermo 1985, pp. 81-82.

14 - *Ibidem*.

15 - G. Piana, *Una teologia del probabile*, cit., p. 14.

temi del rispetto del creato e del ritorno alla terra, ricercati in primo luogo in «un rapporto col mondo che non sia di possesso ma di amorosa custodia»[16].

«La sua dimensione più vera, più pacificata e più armonica», scrive Mariangela Maraviglia, studiosa che ne ha da poco redatto una preziosa biografia, la trovò per l'appunto proprio nella scelta eremitica, «nel rapporto con i suoi animali, il giardino, l'orto, i frutti della terra, che percepiva come primizie di un Eden promesso e creduto, anticipo di una vita senza fine di cui si sentiva già partecipe, "immersa", come amava scrivere, nella "comunione cosmica"»[17]. Da Teilhard de Chardin e da altri mistici del suo tempo come Raimon Panikkar Zarri prese nondimeno a prestito, applicandola alla realtà più quotidiana, la scintillante intuizione – anche qui, di stampo fortemente trinitario – di una totale solidarietà tra Creatore e creature, di uno scambio divino-umano circolante nell'intera creazione, segnata, in ogni aspetto e sfumatura, dall'incarnazione di un Dio venuto sulla terra per ricomporre lo strappo tra sacro e profano e rivendicare così come santa l'intera materia, spingendo l'uomo a riconoscere nella realtà contingente i segni profetici della Sua immanenza pur nella consapevolezza e nel rispetto della Sua enigmatica alterità.

Ricercare e stabilire un rapporto con un Dio cosiffatto significò per Zarri impastarsi le mani di terrestrità, nutrendo un ideale di eremitismo e cristianesimo basato sulla totale apertura dell'uomo all'«imprevedibile avventura del vivere», sull'urgenza di esperirne ogni coloritura, favorevole o nefasta che sia, con indomabile fiducia e certezza interiore. Un paradigma da ricondurre all'*habitus* permanente della preghiera, indossato dall'eremita sia durante i momenti dedicati all'orazione che in ogni altra attività giornaliera, nel tentativo di farsi comunione con la Terra e con ogni suo abitante – vegetale, animale e umano. Non casualmente leggiamo in *Nostro Signore del deserto*:

> Tutto questo – il contatto con gli animali, con le piante, con le cose – penso sia importante in ordine alla preghiera: aprirsi e lasciare entrare l'altro, chiunque e qualunque cosa esso sia: lasciarsi impastare di cose, di mondo, di reale, fatti parte noi stessi di questo fiume di vita che ci convoglia. Se non esiste questa disposizione all'accoglienza universale, è poi difficile aprire una finestra per far entrare Dio. Tutto, invece, il nostro essere deve farsi finestra, apertura, accoglienza, come un respiro profondo che invoca: "Sì, venite voi tutte creature, riempitemi di voi e di tutto; e, in questo tutto, tu, Signore. Ti aspetto: vieni, Signore Gesù"[18].

---

16 - A. Zarri, *Anch'io ho fatto un sogno*, in «Messaggero di Sant'Antonio», settembre 1994, p. 32.

17 - M. Maraviglia, *Adriana Zarri. Una mistica tra lotta e contemplazione*, in «Il Regno», 14 (2021), p. 443.

18 - A. Zarri, *Un eremo non è un guscio di lumaca*, cit., p. 127.

Affidarsi alla chiamata dello Spirito, stabilendo in sé uno spazio virtuoso al suo dimorare: questa, ancora una volta, l'attitudine essenziale della *metanoia* cristiana, creazione di un clima interiore di povertà e disponibilità all'accoglienza dell'Altro mediante un radicale ripensamento e ridimensionamento dell'io, tanto rimpicciolito quanto ingrandito dal contatto spontaneo con la Vita Grande, da accogliere in ogni sfumatura. Un modo di vivere e di porsi che trova in ultimo il proprio supremo suggello nell'abbandono alla terra tramite un pieno riconoscimento di appartenenza e interdipendenza al regno naturale, considerato ventre globale dell'assidua incarnazione del Padre, luogo ove impegnarsi nell'inveramento di quell'alleanza biblica tra tutte le creature invocata dal patto tra Dio e Noè (*Gen* 9, 8-19). Invito a un impegno diretto per la formazione di una comunità fraterno-sororale di esseri capaci di vivere in pace nel rispetto della casa comune, rifiutando l'antropocentrismo sfruttatore e devastatore delle società moderne e sperimentando un modo alternativo di abitare la realtà: preludio della «nuova terra» promessa dalle Scritture in cui maschio e femmina, umanità e creato vivranno in definitivo equilibrio.

Come emerso dal breve *excursus* proposto, l'invito a cooperare all'avvento di questa nuova era dell'abitare e del pensare il nostro essere-al-mondo per la teologa coincise in primis con l'attuazione della propria ricerca umana e teologica nell'approfondimento di un «semplicemente vivere» la condizione di creatura e di donna quanto più in armonia con sé stessa e con l'intero creato, auspicando di non perdere mai la capacità di coglierne la continua meraviglia anche grazie al sentire profondo dei sensi e della corporeità. «Abbandonarci alle cosmiche braccia della terra – era solita affermare – abbandonarci nelle braccia della vita è il modo femminile per abbandonarsi nelle braccia di Dio»[19].

In un suo saggio, José Tolentino Mendonça dichiara: «Quello che oggi ci manca non sono maestri di vita interiore, ma semplicemente maestri di vita, di una vita totale, di un'esistenza degna di essere vissuta. Mancano cartografi e testimoni del cuore umano, dei suoi infiniti e impervi cammini, così come del nostro quotidiano, dove ogni cosa è, e non è, straordinariamente semplice»[20]. Alla luce del suo vissuto così denso ed essenziale, intessuto di lotta e preghiera, militanza ecclesiastico-politica e insonne ricerca del divino, attenzione alla prospettiva ecosofica e proposta di un'originale «mistica degli occhi aperti»[21], il nome di Adriana Zarri non a torto potrebbe essere inclusa nel novero dei «maestri di vita totale» della nostra

19 - A. Zarri, *Una teologia della vita*, cit., p. 101.

20 - J. Tolentino Mendonça, *La mistica dell'istante. Tempo e promessa*, Vita e pensiero, Milano 2015, p. 34.

21 - Cfr. J. B. Metz, *Mistica degli occhi aperti: per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013.

contemporaneità. Pur legata a un contesto di chiara ispirazione cristiana, la sua testimonianza di fede e altresì il suo contributo di graffiante parresia a servizio della Chiesa cattolica hanno il dono di parlare al cuore dei più disparati ricercatori di senso, trasferendovi, nel pieno dialogo con culture e tradizioni diverse, un messaggio di autenticità sia umana sia spirituale assai luminoso per l'oggi.

FRANCESCO OCCHETTO
Dottorando in Ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
occhettofrancesco@gmail.com

Le prime donne Dottori della Chiesa

di Christof Betschart ocd

The present contribution reflects on the first women to be proclaimed Doctors of the Church: Teresa of Avila and Catherine of Siena (1970); Thérèse of Lisieux (1997); Hildegard of Bingen (2012). The first point of interest explored here is that of the status of teaching in the Church, outside of the ordained ministry. The article then examines the symbolic and spiritual theology of these women. In conclusion, it attempts to define future points of reference for the ecclesial doctorate, in consideration of what may be described as the specifically female genius.

Keywords: Women in the Church, Doctors of the Church, Munus docendi*, Priesthood, Female theology*

1. Introduzione con un cenno storico[1]

Il ruolo delle donne nella Chiesa sta lentamente cambiando. Questo vale anche per un titolo riservato fino al 1970 ai soli santi appartenenti al clero, cioè il titolo di "Dottore della Chiesa". Oggi la Chiesa cattolica celebra liturgicamente 37 dottori, tra i quali ci sono quattro donne proclamate dottori[2] dopo il Concilio Vaticano II: Teresa di Gesù e Caterina da Siena (1970), Teresa di Gesù Bambino (1997) e Ildegarda di Bingen (2012). A dire il vero, i primi tentativi ufficiali di assegnare il dottorato ecclesiale a una donna risalgono alla prima metà del XX secolo, in particolare a una richiesta del Preposito Generale dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi per Teresa di Gesù, nel 1923[3], e a una richiesta del gesuita Gustave Desbuquois per Teresa di Gesù Bambino, in occasione del Congresso teresiano del 1932[4]. Non accordando il suo *nihil obstat*, papa Pio XI rifiuta le due proposte per lo stesso motivo: *sexus obstat*, in linea con l'interpretazione letterale delle affermazioni dell'apostolo Paolo (in particolare *1 Cor* 14, 34). Altri decenni dovranno trascorrere prima che Paolo VI proclami Teresa di Gesù e Caterina di Siena Dottori della Chiesa, nel 1970, esattamente il 27 settembre per Teresa e il 4 ottobre per Caterina. La condizione necessaria è la risposta positiva alla domanda sulla possibilità per una donna santa di diventare Dottore della Chiesa. Nel 1965, quattro religiosi di Ordini diversi – il carmelitano scalzo Pietro della Madre di Dio, il francescano Alessio Benigar, il gesuita Charles Boyer e il domenicano Alvaro Huerga – sono incaricati di presentare il loro parere, risultato unanimemente positivo[5]. Paolo VI chiede allora un giudizio alla Congregazione dei riti, basandosi sulla *Positio peculiaris* introdotta dal Segre-

1 - Questo paragrafo riprende ampiamente una parte di un mio recente articolo «Edith Stein, dottore della Chiesa?», in «Humanitas», 78 (2023), in preparazione.

2 - Seguiamo in questo articolo l'uso liturgico comune che applica la formula «dottore» sia alle donne che agli uomini. Riteniamo però che questo uso linguistico italiano potrebbe cambiare, su esempio di altre lingue come lo spagnolo, che distingue tra «*doctora*» e «*doctor*», il portoghese che distingue tra «*doutora*» e «*douton*», e il tedesco che distingue tra «*Kirchenlehrerin*» e «*Kirchenlehren*».

3 - Cfr. C. Tesson, «Des femmes docteures de l'Église? Une question inédite dans l'Église au XX^{e} siècle», in «Revue d'histoire de l'Église de France», 106 (2020), pp. 261-281, qui p. 262. Tesson si appoggia in particolare all'articolo di Macca, il quale approfondisce l'idea del dottorato di Teresa dal XVI secolo in poi: V. Macca, «Il dottorato di santa Teresa. Sviluppo storico di una idea», in «Ephemerides Carmeliticae», 21 (1970/1-2), pp. 35-113, qui pp. 103s.

4 - Cfr. C. Tesson, «Des femmes docteures de l'Église?», cit., pp. 262s., che riprende in particolare P. Droulers, «Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932», in «Ephemerides Carmeliticae», 24 (1973), pp. 86-129.

5 - Per ulteriori dettagli, cfr. V. Macca, «Il dottorato di santa Teresa», cit., pp. 105-107.

tario Ferdinando Antonelli insieme ai pareri dei quattro religiosi[6]. Ancora prima che la Congregazione possa procedere alla valutazione, Paolo VI prende l'iniziativa di annunciare la sua intenzione di proclamare Teresa di Gesù e Caterina da Siena Dottori della Chiesa: «*Nos proponemos reconocerle a ella [Teresa de Jesús] un día, igual que a Santa Catalina de Siena, el título de Doctora de la Iglesia*»[7]. In seguito, la Congregazione Ordinaria dei Riti approva, il 20 dicembre 1967, il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa per una donna santa, approvazione confermata dal Papa il 21 marzo 1968.

2. Il dottorato ecclesiale è un premio di consolazione per le donne?

La proclamazione di Teresa di Gesù e di Caterina da Siena a Dottori della Chiesa fu accolta come apertura importante della Chiesa in seguito al Concilio Vaticano II. Concretamente è stata possibile perché il dottorato ecclesiale non presuppone o esprime il ministero ordinato. Per dirla altrimenti, le donne proclamate Dottori della Chiesa sono tali non in virtù del *munus docendi* legato al ministero ordinato, ma in quanto partecipi dello stesso *munus* come espressione della condizione battesimale e più specificatamente della dimensione profetica del battesimo. I 33 uomini Dottori della Chiesa sono tutti ministri ordinati (21 vescovi, 11 sacerdoti e 1 diacono) e il loro insegnamento è espressione del *munus docendi* conferito loro dall'ordinazione episcopale, sacerdotale o diaconale. L'insegnamento delle donne invece si fonda sulla partecipazione battesimale al *munus* profetico di Cristo (LG 35). Così anche il divieto paolino all'insegnamento delle donne, viene interpretato solo come riferito a quanto concerne il culto divino, ma non come un divieto in quanto tale, cioè un'esclusione pura e semplice dell'insegnamento femminile nella Chiesa. Il dottorato ecclesiale di quattro donne riconosce appunto il loro carisma profetico e di conseguenza il loro insegnamento nella Chiesa[8].

La stessa distinzione tra *munus* ordinato e *munus* battesimale oggi costituisce più in generale un aiuto per affrontare la questione del governo nella Chiesa. Il tentativo attuale è di slegare certi aspetti governativi dal ministero ordinato perché più donne possano accedere a posti di responsabilità, e questo con la speranza che possano vivere l'autorità con il loro genio proprio. Anche in questo caso, la via non

6 - L'unica Congregazione dei riti fu divisa nel 1969 in due nuove Congregazioni: una per il culto divino e una per le cause dei santi.

7 - In «Acta Apostolicae Sedis», 59 (1967), p. 1047.

8 - Cfr. E. Doppelbauer, «Kann es Kirchenlehrerinnen geben? Über den Unterschied zwischen Lehramt und Lehrcharisma», in «Forum Katholische Theologie», 35 (2019), pp. 1-32.

è quella di aprire il ministero ordinato alle donne, ma di riflettere a partire dall'uguaglianza battesimale e dalla partecipazione al *munus* regale di Cristo. Altri passi sono stati compiuti, per esempio con la scelta di papa Francesco, del 2021, di conferire alle donne due ministeri, il lettorato e l'accolitato, specificando però che in quanto "ministeri laicali" sono essenzialmente distinti dai ministeri ordinati[9]. A proposito di questi ultimi, la questione del diaconato femminile rimane aperta non solo in sede teologica, ma anche dal punto di vista ecclesiale, dato che il lavoro di studio è ancora in corso. Non si può dire lo stesso dell'ordinazione sacerdotale ed episcopale, a proposito delle quali gli ultimi papi hanno ribadito che a tale servizio possono essere chiamati soltanto uomini. Certo, anche qui il dibattito teologico rimane attivo[10] e le richieste si moltiplicano soprattutto in alcune parti del mondo e in certi ambiti ecclesiali. Tuttavia le affermazioni magisteriali riguardo a questo punto non sono cambiate. Jean-Pierre Torrell in un articolo illuminante ha argomentato a proposito di Giovanni Paolo II – ma lo stesso si potrebbe affermare per Benedetto XVI e Francesco – che il pontefice, in particolare nella lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 1994, desiderava comunicare l'idea di definitività nella non-ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale, senza però utilizzare la forma che renderebbe la decisione effettivamente definitiva, cioè la formula richiesta per mettere in gioco l'infallibilità papale[11].

Tornando al nostro tema, Clarisse Tesson ha posto la domanda sulla considerazione del dottorato ecclesiale come un premio di consolazione per le donne: visto che il sacerdozio femminile non si concede, si offrirebbe il dottorato ecclesiale ad alcune donne per facilitare l'accettazione della rinuncia al sacerdozio. A dire il vero, secondo l'analisi di Tesson, questa interpretazione rischia di essere anacronistica, perché negli anni 1965-1967 la rivendicazione del sacerdozio femminile era molto meno diffusa, rispetto ad oggi. La situazione è cambiata nel 1997 anno del dottorato ecclesiale di Teresa di Lisieux e poi di quello, ancora più recente, di Ildegarda di Bingen. Ma da un lato, la richiesta del sacerdozio femminile non si atte-

9 - Cfr. Francesco, Lettera apostolica in forma di «Motu proprio» *Spiritus Domini*, 10 gennaio 2021.

10 - Si pensi per esempio alla tesi dottorale di Luca Castiglioni nella quale l'autore inserisce un excursus sui ministeri ordinati per le donne. Anche se non prende esplicitamente posizione per la loro ordinazione sacerdotale, presenta gli eventi e testi più importanti sul tema e auspica un dibattito a questo proposito. Cfr. L. Castiglioni, «Excursus: Femmes et ministères dans l'Église catholique», in Id., *Filles et fils de Dieu. Égalité baptismale et différence sexuelle*, Cogitatio fidei 309, Cerf, Paris 2020, pp. 234-253; trad. it. *Figlie e figli di Dio. Uguaglianza battesimale e differenza sessuale*, BTC 215, Queriniana, Brescia 2023.

11 - Cfr. J.-P. Torrell, «Note sur l'herméneutique des documents du magistère. À propos de l'autorité d'*Ordinatio sacerdotalis*», in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 44 (1997), pp. 176-194.

nua per il fatto che alcune donne siano diventate Dottori della Chiesa e, dall'altro, la Chiesa non propone il dottorato ecclesiale delle donne con la speranza di far tacere le rivendicazioni[12].

A mio avviso, sia l'insegnamento delle donne sia l'assegnare loro ruoli di governo, sono questioni importanti oggi per la Chiesa e questo anche indipendentemente dal conferimento dei ministeri ordinati. In realtà, la domanda fondamentale non mi sembra essere in primo luogo quella del premio di consolazione, ma piuttosto quella del contributo proprio e insostituibile delle donne nel campo dell'insegnamento e del governo. In ciò che concerne più specificatamente l'insegnamento delle donne nella Chiesa e la forma particolare del loro dottorato ecclesiale, si nota uno sviluppo nell'idea stessa di dottorato che riguarda in qualcosa il contributo propriamente femminile, e che cercheremo ora di approfondire.

3. Una nuova tipologia di dottorati ecclesiali

Le condizioni per diventare Dottori della Chiesa sono le stesse per donne e uomini. È richiesta in primo luogo la piena sintonia tra la santità della loro vita e dei loro scritti, cosicché il titolo viene accordato solo a persone canonizzate. Questo fatto conta molto in un'epoca nella quale ci si aspetta che i maestri siano anche e inseparabilmente testimoni, come aveva intuito Paolo VI: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni»[13]. Si aggiunge una seconda condizione che consiste nel proporre attraverso i propri scritti una dottrina eminente[14]. I 30 dottori della Chiesa proclamati prima del 1970 sono Padri della Chiesa o grandi teologi che hanno prodotto un'opera teologica imponente. Rispetto a questi teologi, è in un certo senso eccezionale, nel 1926, la proclamazione di Giovanni della Croce come *doctor mysti-*

12 - A una prima considerazione, questo si potrebbe insinuare con maggior rilevanza rispetto agli incarichi governativi delle donne nella Chiesa.

13 - Paolo VI, *Discorso ai Membri del* «Consilium de Laicis», 2 ottobre 1974, in «Acta Apostolicae Sedis», 66 (1974), p. 568, ripreso nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, n. 41.

14 - Nella causa che conduce alla proclamazione come Dottore della Chiesa, spetta al Dicastero per la Dottrina della Fede valutare l'eminenza della dottrina attraverso l'esame di vari criteri, che vengono riassunti in uno studio di Wodrazka nel modo seguente: 1) la presenza di un carisma di sapienza, frutto dello Spirito, 2) l'eccellenza della dottrina teologica e spirituale, 3) una dottrina al servizio della fede e della vita cristiana, 4) le fonti della dottrina teologica e spirituale, 5) la vasta diffusione della dottrina del santo, 6) un messaggio sicuro e durevole. Cfr. Paul B. Wodrazka, *Eminente dottrina. La procedura per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa*, trad. A. Wagensommer, Saggistica 100, Fede & Cultura, Verona 2019, pp. 43-47; testo originale: *Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer*, Kanonistische Reihe 26, EOS, Sankt Ottilien 2015; cfr. anche J. Castellano Cervera, «"Eminens doctrina". Un requisito necesario para ser Doctor de la Iglesia», in «Teresianum», 46 (1995), pp. 3-21.

cus. Questa scelta appare significativa perché indica che la Chiesa, dopo la fondazione delle prime cattedre di ascetica e mistica all'Angelicum e alla Gregoriana, nel 1918[15], comincia a considerare compatibile con il dottorato ecclesiale un nuovo stile teologico. Giovanni della Croce è il primo autore che diventa Dottore della Chiesa per la sua opera nel campo della spiritualità e, più specificatamente, della teologia spirituale.

La proclamazione del dottorato di Giovanni della Croce, insieme alla possibilità per le donne di accedere al dottorato ecclesiale concessa nel 1968, hanno dato via libera alle prime donne dottori. Queste però, pur di ottima cultura, non hanno avuto accesso a un cursus sistematico di teologia come gli altri Dottori, incluso Giovanni. Il loro linguaggio teologico non è concettuale, ma piuttosto simbolico e come tale è stato valorizzato nel corso del XX secolo:

> Come risultato di un'evoluzione nel campo della teologia stessa nel XX secolo, la teologia mistica sembra essere stata presa maggiormente in considerazione dal magistero. Non solo si placò la disputa sulla mistica, ma negli anni Quaranta e Cinquanta, sotto l'influenza del rinnovamento patristico e non senza resistenze da parte del magistero nella Roma di Pio XII, la teologia cattolica cominciò a emanciparsi dalla teologia scolastica e ad adottare un linguaggio più simbolico.[16]

Come valutare questo spostamento da un linguaggio concettuale a uno più simbolico in risposta ai limiti della teologia neoscolastica? E come, in generale, interpretare l'ingresso della teologia spirituale con la sua preferenza per l'espressione simbolica, nel mondo della teologia? La nascita della teologia spirituale nel XX secolo appare anzitutto come un fallimento della neoscolastica, non più esistenzialmente e spiritualmente rilevante per i cultori della teologia. Nel momento in cui la teologia non nutre più la vita spirituale dei teologi, si percepisce la necessità di una disciplina teologica a sé stante che si dedichi all'esperienza spirituale.

Allo stesso tempo, la fase preconciliare e il Concilio Vaticano II hanno contribuito, con un linguaggio teologico rinnovato, a una nuova autocomprensione della teologia alla luce del linguaggio simbolico dei testi biblici e in dialogo con le sfide del mondo contemporaneo. Questo linguaggio è più ricco in parole rispetto a quel-

---

15 - Cfr. B. Minvielle, *Qui est mystique? Un demi-siècle de débats (1890-1940)*, Essai d'histoire, CLD, Paris 2017, pp. 35s.

16 - C. Tesson, «Des femmes docteures de l'Église?», cit., p. 277: «Du fait d'une évolution du champ même de la théologie au XX^e^ siècle, la théologie mystique semble en effet davantage prise en compte par le magistère. Non seulement, la querelle sur la mystique s'est apaisée, mais dans les années 1940-1950, sous l'influence du renouveau patristique et non sans résistance de la part du magistère dans la Rome de Pie XII, la théologie catholique a commencé à s'émanciper de la théologie scolastique pour adopter un langage plus symbolique».

lo concettuale, ma allo stesso tempo possiede la caratteristica di aprire a una ricchezza di senso che trascende le possibilità dell'espressione umana e così, paradossalmente, offre uno spazio per il silenzio[17]. Non è certamente un caso che i mistici si servano del linguaggio simbolico per aprire un orizzonte di senso che altrimenti rimarrebbe chiuso.

Per questo motivo, il linguaggio simbolico delle donne Dottori della Chiesa non è un linguaggio *faute de mieux*, perché non avevano strumenti concettuali superiori, ma è da riconoscere e valorizzare in quanto propriamente teologico. In questa direzione ci si può chiedere se il linguaggio simbolico sia più affine al genio femminile. Le opere delle quattro donne Dottori della Chiesa e ciò che precede, suggerirebbero una risposta affermativa, ma si correrebbe il rischio di cadere in una rappresentazione caricaturale dei sessi: il linguaggio concettuale sarebbe degli uomini, mentre le donne tenderebbero spontaneamente a un linguaggio simbolico. Basta però scendere nella concretezza delle opere teologiche per capire che l'affermazione non deve essere assolutizzata. Questo significa tra l'altro che le future donne Dottori della Chiesa potrebbero utilizzare una diversa forma espressiva. Per il momento credo giustificato sostenere che le donne già proclamate Dottori apportino un contributo particolarmente significativo attraverso il loro linguaggio simbolico. Soltanto a titolo esemplificativo, si pensi alle visioni simboliche cui si accostano le interpretazioni profetiche nello *Scivias* di Ildegarda di Bingen (1098-1179). Si pensi ai simboli del ponte e del sangue in Caterina da Siena (1347-1380) o ai simboli – se non sono allegorie – del giardino, del castello o ancora del baco da seta che si trasforma in farfalla in Teresa d'Avila (1515-1582). Anche il Dottore più giovane, Teresa di Lisieux (1873-1897), con i simboli dei fiori del prato, della lira a quattro corde o ancora della pallina, oltre a esprimere l'esperienza personale, fa opera teologica. L'aggancio all'esperienza personale dei misteri cristiani ha per conseguenza una riflessione inseparabilmente teologica e antropologica, soddisfacendo in questo modo una delle esigenze della teologia del XX secolo.

4. Prospettive future?

Se ora ci sono quattro donne Dottori della Chiesa, possiamo chiederci come saranno le prossime. Forse altre saranno proclamate con motivazioni in linea con quelle già esistenti, cioè donne di cultura, con un'esperienza spirituale profonda e una capacità di comunicarla attraverso i loro scritti. Si apprezza la qualità del loro linguaggio simbolico grazie al quale non sono solo guide spirituali, ma anche teo-

17 - Cfr. Dionigi Areopagita, «Teologia mistica», cap. III, in *Tutte le opere*, trad. it. di P. Scazzoso, Bompiani, Milano 2009, pp. 608-611.

loghe. Pur riconoscendo e valorizzando il contributo delle sante donne dottori finora proclamate, non credo che il dottorato ecclesiale delle donne sia da situare in futuro unicamente in questa prospettiva. Cito volentieri questa affermazione di Tesson: «Chiedersi chi può essere dottore della Chiesa significa infatti chiedersi […] che tipo di teologia si può fare nella Chiesa in un determinato momento».[18]

Se i Dottori della Chiesa offrono tradizionalmente un *logos* su Dio che renda ragione dello sviluppo del dogma nella Chiesa, con le prime donne dottore questa comprensione della teologia si è ampliata e ormai integra maggiormente l'esperienza spirituale di persone in cammino verso Dio. Osiamo uno sguardo nel futuro. Quale sarà la teologia di domani? Forse più che la teologia come tale, la domanda riguarda il come la teologia sarà in grado di interagire con altre discipline. Gli ultimi pontefici hanno insistito sulla necessità di una teologia in dialogo, in particolare con la filosofia e le scienze umane, ma anche con le scienze naturali. In questa prospettiva, l'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II afferma la necessaria interdipendenza tra fede e ragione[19]. Benedetto XVI si muove nella stessa linea quando si riferisce al bisogno di una "ragione allargata" per poter affrontare le problematiche dei nostri tempi[20]. Papa Francesco infine non indietreggia quando, nella Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche, invita a «l'inter- e la trans-disciplinarietà esercitate con sapienza e creatività nella luce della Rivelazione»[21]. In un contesto di sempre maggiore frammentazione, la Chiesa insiste sull'unità del sapere, non per abbandonare la distinzione tra varie discipline, bensì per esprimere la convinzione che la teologia cristiana non solo venga arricchita da altre discipline, ma allo stesso tempo possa fecondare la loro ricerca. Un settore del sapere non può pretendere di affermare tutto su tutto, ma proporsi di cercare la verità con la sua prospettiva nel suo campo, senza perdere di vista il collegamento con gli altri.

L'insistenza sull'unità del sapere e di conseguenza sulla ricerca interdisciplinare è rilevante per il dottorato ecclesiale. I futuri Dottori della Chiesa forse saranno santi e sante che avranno cercato di dispiegare i significati della rivelazione cristiana all'interno di una prospettiva unitaria dei saperi. Questo è possibile per teologi/

---

18 - C. Tesson, «Des femmes docteures de l'Église?», cit., pp. 280s.: «*S'interroger sur qui peut être docteur de l'Église, c'est en effet se demander qui et quel genre de théologie peut se faire dans l'Église, à un moment donné.*».

19 - Cfr. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, nell'*incipit* della quale si esprime questa interdipendenza con l'immagine delle due ali necessarie per innalzarsi alla contemplazione della verità.

20 - Cfr. per esempio Benedetto XVI, Discorso ai partecipanti all'incontro dei Rettori e Docenti delle Università Europee, 23 giugno 2007.

21 - Francesco, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, Proemio, 4c.

teologhe, ma dato che non si precisa che un Dottore della Chiesa debba provenire dal mondo della teologia, si può pensare anche agli specialisti di altre discipline e in particolare della filosofia. Una delle donne presentate in questo fascicolo della rivista «Sophia», Edith Stein, sembra una candidata particolarmente adeguata. Stein è stata canonizzata nel 1998 e così possiede la prima e fondamentale condizione per diventare Dottore della Chiesa. Nella sua vita ha realizzato spontaneamente un collegamento tra teoria e prassi particolarmente stretto e paradigmatico per altri ricercatori. Dal punto di vista contenutistico, la sua filosofia cristiana concepisce il rapporto tra filosofia e teologia in un senso bidirezionale, particolarmente nella sua riflessione sulla persona umana che si ispira al concetto teologico di persona. Infine, la sua antropologia dimostra una fecondità variegata non solo nel campo della pedagogia o ancora della spiritualità nella tradizione carmelitana, ma anche nella sua riflessione sul femminile, protesa, secondo Stein, sul personale più che sul progettuale, sul tutto più che sulle parti[22]. Se gli uomini hanno contribuito alla frammentazione del sapere, saranno le donne con il loro apporto a ritrovarne l'unità? Stein ci fa supporre che la risposta non debba essere generalizzata in modo caricaturale, ma che – pensando proprio a lei – possa essere affermativa.

Come il contributo femminile e in particolare quello delle sante Dottori della Chiesa Ildegarda, Caterina e le due Terese, sono stati decisivi per la valorizzazione della teologia simbolica e spirituale nella Chiesa, così pensiamo e speriamo che accada lo stesso anche per l'integrazione della teologia nella sinfonia interdisciplinare.

CHRISTOF BETSCHART O.C.D.
Professore straordinario di Antropologia teologica presso la Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum*
betschart@teresianum.net

22 - Tra le attuali donne Dottori della Chiesa troviamo un pensiero dal femminile e meno un pensiero sul femminile. Ildegarda è qui un'eccezione, cfr. B. Newman, «St. Hildegard, Doctor of the Church, and the Fate of Feminist Theology», in «Spiritus. A Journal of Christian Spirituality», 13 (2013), pp. 36-55, e *Sister of Wisdom. St Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Los Angeles 1987.

Paolo Scirpa. Voragini che indagano l'ignoto

di Marta Michelacci

Paolo Scirpa, Sicilian artist, has played an important role in the context of twentieth century art. His experiences are in the field of optical art but are characterized by an original style.
He is the author of the Ludoscopes, or optical machines with neon structures, which lead the observer to experiment with infinite perspectives. Trained alongside Lucio Fontana and therefore influenced by Spatialism, he then developed a personal language that is enriched with metaphorical allusions. Appreciated by Bruno Munari but also by Pierre Restany, he has exhibited in various parts of the world, never ceasing to experiment with new solutions. In a recent exhibition in Turin, 100% Italy: 100 years of masterpieces (21 September 2018-10 February 2019) his works were presented for their contribution to the development of the art of the twentieth century.

Keywords: Art History, Paolo Scirpa, Ludoscopes, Light calligraphy, Italy

> *…chiudi gli occhi e vedrai…Apriamo gli occhi per esperire ciò che non vediamo, ciò che non vedremo più – o piuttosto per esperire che ciò che non vediamo con evidenza (l'evidenza visibile), tuttavia ci riguarda come un'opera (un'opera visiva) di perdita. Certo, l'esperienza familiare di ciò che vediamo sembra per lo più dare luogo a un avere: vedendo qualcosa, abbiamo in generale l'impressione di guadagnare qualcosa. Ma la modalità del visibile diviene ineluttabile…quando vedere è sentire che qualcosa ci sfugge in maniera ineluttabile, o in altri termini: quando vedere è perdere.*[1]

L'acuta analisi di Didi-Huberman circa il visibile apre un dilemma incolmabile che attraversa la storia dello sguardo e che lo porta ad individuare questo tipo di consapevolezza già nel Medioevo, quando cioè i teologi sentirono la necessità di distinguere tra *imago* e *vestigium,* certi che il visibile è traccia di una somiglianza perduta, ovvero la somiglianza con Dio perduta nel peccato. Per il filosofo e storico dell'arte francese il problema si ripropone, seppure in situazioni estremamente diverse, nel momento in cui alcuni artisti dell'avanguardia americana degli anni Cinquanta, come Tony Smith, o quelli legati al minimalismo, realizzarono opere che mettevano in scena la perdita, la scomparsa degli oggetti e dei corpi, il vuoto[2]. Le opere prodotte dal Minimalismo rivendicano il potere di essere trasparenti, ovvero di non rimandare ad altro se non a sé stesse: nessun'aura, nessuna latenza.

Alcuni artisti sono stati capaci d'inventare forme che sanno rinunciare all'immagine e che, al contempo, fermano l'attenzione su di sé evitando il riferimento a qualcosa di esterno all'immagine stessa[3]. Nell'era della moltiplicazione iconica accompagnata dalla consapevolezza del loro potere[4] il mondo dell'arte ha deliberatamente scelto la riduzione minimale in cui talvolta sono stati gli stessi oggetti della realtà quotidiana a diventare protagonisti. Negli anni Sessanta anche la Op Art, sulla scia delle ricerche avviate con il *Bauhaus* e poi il Cinetismo avviano un percorso in cui la rappresentazione, la *mimesis*, viene decisamente sostituita dalla

---

1 - G. Didi-Huberman, *Il gioco delle evidenze*, Roma 2008, p. 9.

2 - *Ibid.*, p. 9.

3 - *Ibid.*, p. 10.

4 - Il riferimento è all'imprescindibile testo di David Freedberg, *The power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1989.

presentazione di oggetti che traducono l'infinita mobilità del reale e che in qualche modo usano la luce per dare vita a forme immateriali[5]. Se da un lato l'interesse si concentra sugli effetti prodotti dallo spostamento del punto di vista dell'osservatore per entrare in diretta sintonia con la scienza e la sperimentazione, dall'altro questi artisti, ed in *primis* Lucio Fontana, daranno vita ad una sorta di 'antiscultura' che sostanzialmente annulla la forma che l'aveva generata[6].

Quando l'artista italo-argentino, nel "Manifesto Blanco"*,* chiese a tutti gli uomini di scienza del mondo di permettere lo studio e lo sviluppo di un'arte tetradimensionale, intendeva dare corso ad un nuovo orientamento che gettava le premesse per la nascita del movimento Spazialista.

Questo marcato interesse per le novità della fisica moderna, ma anche lo sviluppo della tecnologia hanno fortemente spostato l'oggetto del fare artistico e sollecitato gli studi in questa direzione[7].

L'"Ambiente spaziale a luce nera" (Milano, Galleria del Naviglio, 1949) propone allo spettatore di fare la stessa esperienza di chi può viaggiare nel vuoto, fuori dall'atmosfera, senza essere sottoposto alle leggi di gravità[8]. Così molte delle esperienze spaziali, a partire da quel momento, metteranno in campo questa nuova possibilità accanto a quella prodotta dalle sculture di luce. È il caso anche della installazione luminosa pensata da Fontana nel 1951 per la Triennale di Milano, "Struttura al neon", in cui l'artista, attraverso una sorta di arabesco, dà forma allo spazio in quanto è lo spazio stesso a generarla[9].

Nel 1962 Marshall McLuhan pubblica *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man,* ma a quell'epoca Lucio Fontana aveva già definito la poetica dello Spazialismo spiegando che scoprire il cosmo significa indagare l'infinito e che bucare la tela è come dare corpo e vita ad una nuova consapevolezza del nostro stare al mondo[10]. Le "Attese" e i "Concetti Spaziali" dell'artista non erano altro che

---

5 - Per gli sviluppi dell'*arte cinetica* si veda anche: W.C. Seitz, *The Responsive Eye*, catalogo della mostra, Museum of Modern Art, New York 1965. E anche: S. Bann – R. Gadney – F. Popper – Ph. Steadman, *Four Essays on Kinetic Art*, Londra 1966 e di Frank Popper, *Naissance de l'art cinétique. L'image du movement dans les arts plastiques depuis 1860*, Paris 1967.

6 - Si veda a questo proposito: U. Kultermann, *Neue Dimensionen der Plastik*, Tubingen, 1967.

7 - Il rapporto tra arte/tecnologia/macchine è stato oggetto della mostra a cura di Leon Shulman, *The Machine as Seen at the End of the Mechanical Age*, catalogo della mostra New York, Museum of Modern Art, 9 novembre 1967 – 2 gennaio 1968, New York 1967.

8 - M. Meneguzzo – B. Di Marino – A. La Porta, *Artisti nello spazio. Da Lucio Fontana a oggi: gli ambienti nell'arte italiana*, Milano 2013 (Catanzaro, Complesso Monumentale del San Giovanni 19 ottobre - 29 dicembre 2013).

9 - F. Tedeschi, *Lo spazio-luce nei Ludoscopi di Paolo Scirpa*, in «Titolo» n. 16, Perugia 2018, p. 10.

10 - M. McLuhan, *The Gutenberg galaxy: the making of typographic man*, London 1962.

la traduzione iconica dell'esigenza di rendere visibile una condizione di vita in cui non si può più pensare ed agire in termini locali e significava affermare implicitamente che le azioni che compiamo hanno un'incidenza all'interno del villaggio globale. Se il 'medium è il messaggio' l'arte per prima non poteva non registrare una così importante svolta epocale come quella inaugurata dall'era televisiva e, di conseguenza, gli artisti hanno assunto il compito di studiare gli effetti di una cultura di massa in cui reale e virtuale spesso si confondono, poiché non ci è dato misurarne i confini. In sintesi gli artisti degli anni Sessanta e Settanta hanno anticipato quelli che sarebbero stati gli effetti di una cultura immersiva in cui l'osservatore non è più in grado di distinguere tra reale e virtuale: le sollecitazioni sono sensorialmente molteplici e lasciano l'osservatore spiazzato.

Un calligrafo della luce elettrica

L'opera di Paolo Scirpa spesso è stata considerata come la continuazione di un discorso sul creare spazio con la luce, sulla scia di quanto Fontana aveva intuito, ma anche in sintonia con le opere di Luciano Fabro, Nanda Vigo e molti altri artisti che negli anni Sessanta e Settanta sperimentavano nuovi mezzi espressivi. In realtà occorre fare delle distinzioni; le sue sperimentazioni vanno infatti a toccare alcune regioni della coscienza che di fatto rendono unico il suo lavoro e la sua poetica che, nel corso della sua lunga carriera, ha mantenuto inalterata una forte attitudine speculativa.

L'artista, definito anche 'calligrafo della luce elettrica', ha avuto il merito di aver sviluppato un tema in cui la luce diventa scrittura, linguaggio, comunicazione, in forme assimilabili alle regole della classicità[11]. Se la calligrafia è un'arte, affine al disegno, che insegna a tracciare la scrittura secondo criteri di eleganza, di bellezza, di proporzione, si deduce che all'artista siciliano sia stata attribuita la capacità di aver sviluppato un pensiero aperto alle più recenti innovazioni dell'arte del secondo Novecento.

Nelle sue opere la sperimentazione delle potenzialità degli specchi ha permesso di creare interessanti connessioni con quel settore di studi scientifici che nel tempo hanno concentrato il loro interesse nell'ambito dei fenomeni di riflessione '[…] dove la catottrica è componente tecnica al servizio di una idea che ne reinventa esteticamente i fenomeni'[12], quasi come se le meravigliose invenzioni seicente-

11 - P. Restany, *Paolo Scirpa: verso una nuova igiene della visione*, in S. Zanella (a cura di), *L'immagine insidiata*, Catalogo mostra antologica, Galleria d'Arte Moderna, Gallarate, marzo-aprile 1987, p. 47.

12 - C. Belloli in *Catalogo mostra personale*, Studio d'Arte Contemporanea Il Moro, Firenze, maggio 1979.

sche spiegate da Kircher, uno dei geni della catottrica e autore dell'*Ars Magna lucis et umbrae*, siano state riscoperte e utilizzate da Scirpa per veicolare un contenuto ideale, come faceva anche fratel Pozzo, gesuita del Seicento, capace di stupire l'osservatore meno accorto con ingegnosi giochi di specchi[13].

Bruno Munari, amico di Scirpa, ha evidenziato il fare artistico speculativo dell'artista siciliano con toni arguti:

> Scirpa progetta degli oggetti tridimensionali e delle pitture dove la luce (per gli oggetti tridimensionali) e il colore danno effetti particolari. […] In queste scatole nere l'ordine delle traslazioni di questi perimetri luminosi inizia subito dentro la scatola e si moltiplica fino all'infinito. Nasce così un effetto prospettico come un tunnel di cui non si vede la fine, fatto di tanti segmenti uguali a distanze uguali. Questa suggestiva prospettiva sveglia nell'osservatore sensazioni di varia natura con una prima percezione di cose note ma un finale ignoto. Sono come dei buchi verso l'ignoto, come un terminale video orientato non si sa dove, sono delle perforazioni dello spazio ottico. Una penetrazione nello spazio dove puoi partire seguendo le prime tracce ma poi ti perdi nel buio dove c'è assenza di gravità e di forme. Nessuno, finora, è andato in fondo a questi buchi per raccontarci cosa ha visto[14].

Entrare nello studio milanese di Scirpa è come oltrepassare una soglia, ovunque si trovano disegni, progetti, bozzetti di piccole o anche grandi dimensioni a testimonianza di una pratica artistica che non concede nulla all'improvvisazione e che non lascia cadere alcuna intuizione; vi si trovano anche alcuni "ludoscopi", una delle sue invenzioni. Si tratta di scatole luminose, di dimensione varia, che appaiono come voragini di luce, talvolta a spirale, che assorbono totalmente l'osservatore e che gli consentono di fare un'esperienza singolare: quella di sentirsi risucchiare in un abisso misterioso e spiazzante al contempo. Queste installazioni luminose sono una sorta di macchine ottiche frutto di una ricerca condivisa con altri artisti che sperimentavano le potenzialità di alcuni materiali che sapevano suscitare un effetto dinamico. Lo stesso Scirpa ha dichiarato che questi oggetti hanno avuto la loro origine da una marcata attrazione nei confronti del Manifesto della scultura futurista di Boccioni, che prevedeva l'uso della luce elettrica nell'opera d'arte e, sulla traiettoria dello Spazialismo di Lucio Fontana, dall'aver sperimentato l'illusione ottica attraverso strutture al neon che simulano prospettive all'infinito.

---

13 - A. Kircher, *Ars magna lucis et umbrae*, Romae, Sumptibus Hermanni Scheus, ex Typographia Ludovici Grignani, 1645.

14 - *Paolo Scirpa 1978-'81. Catalogo mostra personale*, Vismara Arte Contemporanea, Milano, aprile 1981, p. 16.

D'altra parte le suggestioni nei confronti del linguaggio futurista sono particolarmente evidenti anche nei lavori del '65/'66 realizzati con la tecnica che l'artista padroneggiava con grande competenza professionale, ovvero la litografia e l'incisione.

Precocemente, nel 1953, Scirpa si presentò sulla scena artistica con le prime opere in cui spesso il titolo aveva a che fare con la luce: una di queste è "Sole". Il sole è energia, luce, tema profondamente legato alla sua terra d'origine, la Sicilia, e l'opera dell'artista è marcatamente radicata in una cultura stratificata che nella sua città d'origine, Siracusa, è rilevante.

La ricchezza del patrimonio artistico della sua città natale costituisce il retroterra culturale di Scirpa che si accompagna ad una componente climatica, per così dire, che assume tratti metaforici e che contraddistingue pertanto la sua particolare cifra stilistica. Nonostante ciò, il "Sole" di Scirpa ha tutt'altra natura, che possiamo definire metaforica. Tutto ciò emerge con evidenza in uno scritto poetico dello stesso artista che è una sorta di dichiarazione d'intenti:

> Le mie composizioni pittoriche circolari intitolate "Sole" sono strutture di colore-luce che tendono verso un'immagine attiva e che cercano d'interpretare ed esprimere la forza, l'energia sempre viva ed attuale. Mi pare di aver intuito un centro vitale al quale tutte le forze misteriosamente convergono in unità e da cui divergono succedendosi, messaggere del processo evolutivo, del senso umano e universale.
>
> L'idea del "Sole" vuole essere un messaggio d'amore, il simbolo della realizzazione di noi stessi nella volontà eterna[15].

In realtà è lo stesso artista a raccontare che quel "Sole" non è tanto una fonte di luce reale ma costituisce un richiamo fortissimo ad una esperienza di vita fatta dall'artista.

Marco Meneguzzo nel testo monografico su Scirpa evidenzia il fatto che l'artista non usa la luce in termini ottico-percettivi e il suo lavoro appartiene ad una tradizione medievale che lo rende più vicino a Beato Angelico che non a Lázló Moholy-Nagy. In un passaggio successivo Meneguzzo racconta dell'incontro di Scirpa con Chiara Lubich e di quell'idea dell'"unità" che troviamo trasfigurata e metaforizzata nella "poetica della luce".

> Paolo Scirpa poneva, e pone, il problema addirittura trascendentale della "luce", di cui la luce reale – ottenuta con gli strumenti che anch'egli usa – non è che

15 - Marco Meneguzzo, *Paolo Scirpa*, Milano 2010, p. 73.

> un riflesso. […] fermo restando però che questi mezzi non sono che l'ombra, il rappresentato, l'imitazione, il riflesso, appunto, di quel significato[16].

Quando nel 1965 partecipa alla IX edizione della Quadriennale Nazionale d'Arte a Roma, il suo linguaggio sembra già possedere i tratti della maturità, ma in realtà la sua evoluzione e sperimentazione di nuovi materiali saranno costanti e continue. A quell'epoca, il suo luogo d'indagine sembrava oscillare tra un lirismo vicino all'Informale e un'attenzione all'astrazione geometrica in cui pare evidente come le esercitazioni compositive di carattere pittorico siano finalizzate alla ricerca di un equilibrio compositivo e tendano già alla raffigurazione dell'infinito attraverso fughe prospettiche e spazi non misurabili. Per esempio con le opere *Habitat* introdurrà l'uso di superfici d'acciaio specchianti che sembrano planimetrie urbane e in cui l'artista si serve del nitro su acciaio per ottenere effetti di tridimensionalità illusoria in cui l'osservatore, attraverso lo specchiamento, si ritrova dentro.

Questa insaziabile ricerca di modalità di espressione sempre nuove è documentata da alcuni suoi scritti che confermano questo percorso e che ci permettono di entrare ancora più a fondo nella sua poetica:

> Lo spirito di ricerca mi ha spinto, sin dalla giovinezza, a conoscere e vivere la contemporaneità delle avanguardie pur mantenendo forti legami con le mie origini. Da un punto di vista problematico, ho sempre pensato di condurre la mia ricerca indagando la realtà estetica della nostra società tecnologica e consumistica: con ciò si è delineata in me una tendenza sperimentale che mi ha portato a compiere un itinerario denso di scelte rigorose. Nell'esigenza di esprimere la contemporaneità, le mie esperienze si richiamano particolarmente ai valori di base del Cinetismo delle avanguardie storiche, del Costruttivismo e del Neoplasticismo e via via fino alle più recenti opere tecnologiche. Sono stato particolarmente attratto dal manifesto della scultura futurista di Boccioni e da altri pionieri futuristi che avevano teorizzato la possibilità dell'impiego della luce elettrica nell'opera d'arte. Lo Spazialismo di Fontana e le esperienze astratto-concrete di altri gruppi di ricerca estetica hanno avuto molta importanza per me[17].

Sicuramente l'artista si riferisce – anche se non le cita direttamente – alle ricerche che stavano conducendo in quel momento artisti che lavoravano nell'ambito ottico-cinetico come Gianni Colombo, che nel 1959 aveva esposto alla galleria *Azimut* di Milano e che con Giovanni Anceschi, Davide Boriani, Giovanni De Vecchi aveva fondato il "Gruppo T" (in cui T sta per Tempo)[18].

---

16 - *Ibid.*, p. 15.

17 - *Ibid.*, p. 73.

18 - Il catalogo a cura di G. Granzotto – M. Margozzi, *Arte programmata e cinetica. Da Munari a Biasi a Colombo*, Roma 2012, offre una sintesi completa degli artisti legati all'ambito ottico/cinetico; su Gianni

Il gruppo aveva coniato il termine di "Miriorama" per indicare le infinite visioni, variabili nel tempo, che avevano l'intenzione di abolire ogni confine tra scultura, pittura e architettura. Le prime opere cinetiche di Gianni Colombo comportavano l'intervento diretto dello spettatore e la sperimentazione di strutture che prevedevano l'uso della luce come le "Crono-cromo-strutture" che sono essenzialmente delle proiezioni di luce su degli specchi messi in vibrazione. Colombo non tarderà a prendere contatto anche con gli artisti del "Gruppo Zero" di Düsseldorf, mentre nel 1967 comincerà a sperimentare lo "Spazio elastico ambiente"[19]; si tratta di una serie di lavori, sempre sulla scia dello Spazialismo di Fontana, che erano finalizzati allo studio delle relazioni tra il corpo e lo spazio. Negli "Spazi elastici" lo spettatore viene proiettato nel buio, in un non-spazio, in cui sono presenti dei fili elastici resi fosforescenti dalla lampada al neon Wood[20].

Analogamente a Padova nel 1959 nasceva il "Gruppo N" con Alberto Biasi, Ennio Chiggio, Toni Costa, Edoardo Landi, Manfredo Massironi e, sempre a Milano, il "Gruppo MID" che poi avrà un seguito a Zagabria al Museo d'Arte Moderna nella mostra "Nuova Tendenza 3"[21].

Colombo è utile anche il testo di Giuseppe Franzoso, *Spazio elastico-ambiente di Gianni Colombo,* Vigevano (Milano) 1975.

19 - Nel 1958 in Germania era nato il *Gruppo Zero* e a Zurigo nel 1960 venne organizzata la mostra *Kinetische Kunst* al *Kunstgewerbemuseum,* che vide anche la partecipazione di Enzo Mari. Si veda: *Kinetische Kunst*, catalogo della mostra, Zurigo *Kunstgewerbemuseum*, maggio-giugno 1960, Zurigo 1960. Anche lo Stedelijk van Abbemuseum di Eindhoven organizzò una mostra nel 1966 alla quale presero parte, tra gli altri: Man Ray, Moholy Nagy, Agam, Fontana, il GRAV, il gruppo MID, il Gruppo T, il Gruppo Zero. Fu la prima grande ricognizione dedicata alle opere che avevano come *medium* artistico la luce. Si veda a questo proposito: *Kunst-Licht-Kunst*, catalogo della mostra, Eindhoven 1966.

20 - Tedeschi osserva che il lavoro di Scirpa ha delle corrispondenze con gli *Spazi elastici* di Gianni Colombo. Si veda F. Tedeschi, *Lo spazio-luce nei Ludoscopi di Paolo Scirpa*, in «Titolo», n. 16, cit., pp. 10-13.

21 - *Nove tendencjie*, catalogo della mostra, Zagabria, *Galerija Suvremene Umjenosti*, 3 agosto-14 settembre, Zagabria 1961. Le mostre si ripeterono in anni successivi e in luoghi diversi: *Nove tendencjie 2*, catalogo della mostra, Zagabria, Galerija Suvremene Umjenosti, 13 agosto-19 settembre, Zagabria 1963. E non solo a Zagabria ma anche a Venezia: *Nuova tendenza 2*, catalogo della mostra, Palazzo Querini Stampalia, 14 dicembre-15 gennaio 1964, Venezia 1963; poi anche a Parigi: *Nuovelle tendance: propositions visuelles du mouvement international*, catalogo della mostra, Parigi, Palais du Louvre, Musée des arts décoratifs, aprile-maggio 1964, Parigi 1964; Nova tendencjia 3, catalogo della mostra, Galerija Suvremene Umjenosti, 13 agosto-19 settembre, Zagabria 1965; *Arte cinetica*, catalogo della mostra, Palazzo Costanzi, luglio-agosto 1965, Trieste 1965; *Licht und bewegung. Lumière et mouvement. Luce e movimento. Light and movement. Kinetische kunst*, catalogo della mostra, Berna Kunsthalle, 3 luglio-5 settembre 1965, Berna 1965.

Anche questi artisti lavoravano nell'ambito dell'arte cinetica e parteciperanno, nel 1962, alla mostra Arte programmata tenutasi nel negozio della Olivetti a Milano[22].

Fondamentalmente l'Arte programmata e l'Arte cinetica hanno antecedenti storici importanti che annoverano i *Mobiles* di Alexander Calder, i "Macchinari" di Jean Tinguely, ma anche le "Macchine inutili" di Bruno Munari; i precedenti vanno ricercati anche nelle esperienze delle avanguardie storiche ovvero nei *Rotoreliefs* di Marcel Duchamp, nel "Modulatore di Luce-Spazio" di Moholy-Nagy, nella "Costruzione spaziale cinetica" di Naum Gabo anche se poi ufficialmente il Cinetismo, come movimento, viene consacrato con la mostra del 1955 a Parigi alla Galleria Denise René[23].

Paolo Scirpa arrivando a Milano nel '68 si trova completamente immerso in un clima di grande fervore ed effervescenza sperimentale che lo affascina e lo coinvolge e che gli consente di entrare in contatto con tutti quegli artisti che lavoravano in questo ambito ottico/cinetico, dal "MAC" al "Gruppo N", al "MID"; a Parigi entrerà poi in contatto anche con il "GRAV" (*Groupe de Recherche d'Art Visuel*). Di questo ultimo gruppo facevano parte sei artisti: Jean-Pierre Vasarely, Horacio García Rossi, Francisco Sobrino, François Morellet, Julio Le Parc, Joël Stein. Il "GRAV", nato nella *Ville-lumière*, e attivo dal 1960-68, era particolarmente attento

22 - L'Arte programmata nacque proprio nel 1962 nella circostanza particolare della mostra nel Negozio Olivetti a Milano, organizzata da Bruno Munari e Giorgio Soavi con catalogo curato da Umberto Eco. Dopo questa prima mostra ne seguirono altre, sempre di Arte programmata, a Venezia e Trieste. L'Italia fu in questi anni una vera fucina di idee per quanto riguarda questo orientamento sperimentale in cui utopia, scienza e creatività si fondevano trovando anche concretizzazioni nel design. Gli eventi venivano patrocinati non solo dall'azienda Olivetti ma anche da Bruno Danese e Dino Gavina. Si veda anche: Marco Meneguzzo, *Arte programmata e cinetica in Italia 1958-1968*, catalogo della mostra, Parma 2000 (la mostra fu replicata al Museo Arte Nuoro nel 2001). Anche a Graz si tenne una mostra dal titolo: *Einbildung. Das Wahrnehmen in der Kunst. Imagination. Perception in Art*, Graz, Kunsthaus, 25 ottobre 2003-18 gennaio 2004, Verlag der Buchhandlung Walther König, Cologne, 2003. Si vedano anche: U. Eco, *La forma del disordine*, in *Almanacco Letterario Bompiani,* Milano, 1962; S. Morando (a cura di), *Le applicazioni dei calcolatori elettronici alle scienze morali e alla letteratura*, in *Almanacco Letterario Bompiani*, Milano 1961, pp. 175-188; U. Eco, *Opera aperta*, Milano 1962; B. Munari (a cura di), *Mostra d'arte programmata*, catalogo della mostra, Milano Negozio Olivetti, (presentazione di Umberto Eco), Milano 1962. Per l'arte programmata si veda anche: L. Vergine (a cura di), *Arte programmata e cinetica. L'ultima avanguardia 1953-1963*, Palazzo Reale Milano, 4 novembre 1983 – 27 febbraio 1984, Milano 1983.

23 - *Le Mouvement*, catalogo della mostra Parigi, Galerie Denise René, 6-30 aprile 1955, testi di Roger Bordier, Pontus Hulten e Victor Vasarely, Parigi 1955. Alla mostra parteciparono Agam, Bury, Calder, Duchamp, Jacobsen, Soto, Tinguely, Vasarely. Victor Vasarely in questa circostanza scrisse le '*Notes pour un manifeste'*.

ad evidenziare la funzione sociale dell'arte tradotta poi in un vero e proprio manifesto[24].

Nel "GRAV" trovavano definizione quelle istanze che poi avranno una parte importante per alcuni artisti, come Michelangelo Pistoletto, nella proposizione dell'idea dell'artista come responsabile sociale. Anche l'idea di un'arte ludica, capace di coinvolgere lo spettatore, che diventa protagonista di un evento che si trasforma in *performance*, avrà un grande seguito negli anni Settanta in quelle azioni artistiche che avevano il potere di catalizzare un vasto pubblico e che stabiliranno un loro centro a Milano, a Bologna, ma anche in diverse parti d'Europa e del mondo[25].

Alcune note biografiche

Ripercorrere alcune tappe della storia di Scirpa diventa imprescindibile per comprendere le radici del suo fare artistico, ma anche per ricucire la trama di eventi, di incontri, che hanno sostanziato tutta la sua vita, caratterizzata da un'instancabile forza creativa che si è mantenuta inalterata nel tempo. Nato nel 1934 a Siracusa ha frequentato la locale Scuola d'Arte. In seguito ha proseguito gli studi a Catania e a Palermo. Tra le esperienze più significative c'è quella condotta, nelle vacanze estive e per lunghi periodi, presso le officine grafiche di Salisburgo alla *Kunstlerhaus Internationale* e alla *Sommerakademie für Bildende Kunst*, diretta da Oskar Kokoschka, dove approfondirà la conoscenza della tecnica litografica e dell'incisione. Negli anni Sessanta lavorerà anche a Parigi nello studio di Johnny Friedlaender, dove maturerà importanti competenze professionali che gli consentiranno di scoprire i segreti più reconditi dell'incisione ad acquaforte.

Scirpa, sempre attento a tutto ciò che lo circonda e costantemente interessato alle questioni relative alla luce e allo spazio, manterrà comunque un suo tratto caratteristico, una sua specificità che gli viene riconosciuta anche da chi ha potuto studiare a fondo il suo lavoro. Diversamente da molti altri artisti, suoi coetanei, che nell'ambito dell'Arte cinetica e programmata hanno agito secondo una prassi spe-

24 - La mostra di Lodz del 1967 documenta l'attività del Gruppo N. Si veda: *Grupa N – Grupa NPS*, catalogo della mostra, Lodz, Muzeum Sztuki, Lodz 1967. A questo proposito si veda anche: I. Mussa, *Il Gruppo Enne: la situazione dei gruppi in Europa negli anni Sessanta*, Roma 1966.

25 - Per quanto riguarda l'aspetto ludico e performativo ci si riferisce qui alle esperienze condotte negli anni Settanta a Bologna nelle *settimane della performance*. A questo proposito il MAMbo nel quarantesimo anniversario della Settimana internazionale della performance (1977) ha presentato la ristampa anastatica del volume di documentazione della manifestazione. Il testo, dal titolo *La performance*, con prefazione di Franco Solmi e testo critico di Renato Barilli, è stato pubblicato nel 2017. Nel 1977 negli spazi della GAM di Bologna e in altri luoghi della città si tennero le azioni performative di diversi artisti tra i quali: Maurizio Plessi, Marina Abramovic e Ulay, Hermann Nitsch, Luigi Ontani.

rimentale che potremmo definire asettica, nell'artista siracusano c'è sempre un aspetto etico ed emotivo che traspare:

> La sua appartenenza all'ambito ottico-cinetico se da una parte è inequivocabile, dall'altra è anche anomala. Inequivocabile per l'uso degli strumenti, il modo, l'esito voluto e ottenuto, elementi che rientrano appieno in quella tendenza; anomala, d'altro canto, perché l'intenzione di Scirpa è tutta metaforica, e per nulla riducibile alla realtà effettuale della percezione […] come a dire che ciò che gli interessa è la luce ideale, e che per affermare questo interesse, e l'importanza che quella luce ha per l'artista stesso e per l'interpretazione del mondo di cui si fa tramite, è disposto a sopperire con i poveri mezzi concreti che il mondo gli mette a disposizione.
>
> Assumendo questo punto di vista, tutta la sua attività si ricompone in un *continuum* (tra l'altro non si dimentichi l'adesione dell'artista a quel concetto di "unità" scoperto per la prima volta nel contatto con la Lubich) che giustifica appieno, ad esempio, la coesistenza pacifica tra pittura e neon: non si tratta più infatti, di sostituire la "cosa rappresentata" – cioè la pittura che imita la luce – con la "cosa reale" – cioè con il neon che sarebbe invece la luce vera e propria –, perché entrambe queste situazioni non fanno altro che ricordare quella luce trascendente di cui ci vuole parlare Scirpa[26].

Nel 1968 arriva a Milano con un incarico di docenza al Liceo Artistico annesso all'Accademia; segue un periodo d'insegnamento all'Accademia di belle Arti di Bologna. Successivamente diventa prima assistente e poi collaboratore di Luciano Fabro e nel 1992 titolare della cattedra di pittura all'Accademia di Brera (dove manterrà la cattedra di questa disciplina fino al 2001).

I suoi interessi negli anni Settanta andranno dal *Nouveau Réalisme* alla *Pop Art*, sostenuti dall'incontro personale con Pierre Restany, vivamente interessato al suo tipo di ricerche. Nel 1965 aveva partecipato alla IX edizione della Quadriennale Nazionale d'Arte al Palazzo delle Esposizioni di Roma, un'occasione molto importante di confronto con artisti come Cascella, Burri, Afro, Consagra, Manzù. Scirpa aveva presentato in questa occasione tre litografie in bianco e nero, che in quel momento egli chiamava "Vegetazioni" (studi sui fichi d'India); le aveva realizzate durante il soggiorno a Salisburgo e con sorpresa venne a sapere che erano state accettate. Nel 1972 presenterà "Megalopoli consumistica" alla Galleria San Fedele a Milano: si tratta di un tema che lo impegnerà a lungo, come conferma l'installazione "Grande tabellone consumistico": un muro costituito di involucri di prodotti vari, con spiragli luminosi, acquisita poi dal *VAF-Stiftung*/MART di Trento-Rovereto ed esposto, nel 2008-2009, allo *ZKM* di Karlsruhe. Si tratta di un'opera

26 - M. Meneguzzo, *Paolo Scirpa*, cit., pp. 14-15.

di grandi dimensioni poggiante su specchi che fanno da supporto; i tagli luminosi sono fenditure che bucano le pareti e, concettualmente, sembrano rimandare ai tagli di Fontana, ad una possibilità di attraversare il consistente blocco costituito dai prodotti di consumo.

Ma, mentre in Fontana i tagli aprono dei varchi cosmici, aprendo l'orizzonte all'infinito, qui le aperture sembrano piuttosto evocare una speranza di attraversamento, una possibile soluzione.

A proposito di quest'ultima installazione Gillo Dorfles aveva commentato che l'artista 'ha reso qui l'effetto di accumulo oggettuale e di perdita intervallare rispecchiante la condizione del moderno panorama urbano attraverso un abile gioco dovuto alla specularità dell'immagine'[27].

La modalità usata, ovvero quella dell'accumulazione, aveva caratterizzato l'opera di molti altri artisti coetanei come Warhol o Arman, e l'effetto ottenuto è quello di una sorta di sacralizzazione dell'oggetto di consumo che assume una valenza estetica. Questo tema sarà oggetto di speculazione per lungo tempo e accompagnerà l'artista in un percorso sperimentale che lo porterà ad usare diverse strutture modulari e involucri di forma e colore variabile.

L'accumulo di oggetti, di *packaging*, non corrispondeva però alle finalità del *Nouveau Réalisme* e nemmeno a quelle della *Pop Art*; pur utilizzando infatti gli stessi *pattern* visivi la finalità è fondamentalmente diversa, come lo stesso artista dichiara, spingendolo a pensare e progettare anche un monumento al consumismo in forma di ciminiera fumante, rimasto allo stato di bozzetto.

Tra gli anni Settanta e Ottanta Scirpa conosce un certo numero di artisti e, tra questi, Bruno Munari esponente del "MAC" (Movimento per l'arte concreta) fondato a Milano nel 1948 insieme a Gillo Dorfles, Atanasio Soldati, Gianni Monnet[28].

Lo scopo del "MAC" era quello di promuovere un'arte che rifiutava la figurazione ma anche l'astrattismo lirico. L'amicizia con Munari è stata per Scirpa termine di riferimento imprescindibile proprio nella direzione della comune ricerca di una sintesi delle arti in cui fosse possibile ipotizzare la convergenza tra arte e tecnica.

Dal '77 al 1991 sarà presente ogni anno al *Grand Palais* di Parigi nella sezione cinetica del *Salon Grands et Jeunes d'aujourd'hui*. Segnalato da Munari, nel 1986 sarà a Tokio ed Osaka mentre in occasione della XLII Esposizione Internazionale d'Arte La Biennale di Venezia dello stesso anno dedicata ad Arte- scienza, biologia e informatica progetterà la "Tomba di Archimede*"*. Si tratta di un progetto installativo che è un fotomontaggio di grande suggestione, ambientato nella zona archeo-

27 - G. Dorfles, *L'intervallo perduto*, Torino 1980, pp. 80-81.

28 - Si veda anche G. Dorfles, *Ultime tendenze nell'arte d'oggi*, Milano 1961.

logica di Siracusa, che Restany aveva definito 'visione trascendentale della realtà oggettiva'[29].

L'immagine colpisce perché sulle tombe vuote, sui buchi scavati nella roccia, che gli studiosi hanno riconosciuto come luogo destinato a sepolture monumentali, Scirpa è intervenuto collocandovi dei "Ludoscopi", le sue strutture luminose che sembrano voler dare voce a ciò che scaturisce dal profondo della terra.

Le spirali sulla tomba di Archimede hanno il potere di suggerire uno spazio metafisico, di sospensione temporale, creando una sorta di cortocircuito tra passato e presente in cui è possibile percepire anche la fascinazione nei confronti del matematico siracusano dotato di una capacità di sperimentazione di cui l'artista ha sempre avvertito tutta l'attualità.

D'altra parte l'attrattiva di Scirpa nei confronti della sua città natale, ed implicitamente di una cultura profondamente intrisa del pensiero greco, la si avverte anche in altre opere in cui il tema del teatro si sviluppa sia in termini luminosi, come nel "Progetto archetipo del Teatro Greco di Siracusa con luci al neon", sia in forme plastiche come ne "Il teatro e il suo doppio", in cui il modello ligneo con gradoni e cavea si propone non solo con le gradinate rivolte all'interno, riguardanti la scena, ma anche all'esterno; l'effetto è straniante in quanto la geometria perfetta della struttura, di circa due metri di diametro, contraddice la sua funzione: da un lato la proposizione di un qualcosa che va vista al centro dello spazio dell'orchestra, mentre le gradinate esterne propongono la visione di tutto ciò che sta fuori.

Dal 1980 al 2009 l'artista realizzerà un numero consistente di progetti architettonici e interventi che egli definì "metaurbanistici". Come per la "Tomba di Archimede", si tratta di fotomontaggi che intervengono su foto di architetture urbane o monumentali e che creano un vero e proprio spiazzamento nell'osservatore; i luoghi scelti sono i più disparati, dalla Galleria Vittorio Emanuele II a Milano con "Metavolta a fuga circolare, progetto d'intervento n.225", del 1999, al *Champ-de-Mars* a Parigi con "Alternativa ludovisiva alla spazialità urbana, progetto d'intervento n. 70" del 1997, alla scalinata dell'Aracoeli in Campidoglio a Roma con "Ascesa-discesa: la profondità penetrata, progetto d'intervento n.12" del 1982.

Il significato di questi progetti è dichiarato nel titolo di un altro fotomontaggio del 1988 in cui è raffigurata Piazza San Carlo a Milano: "Inserire profondità virtuali nello spazio reale".

Dall'osservazione di queste opere appare chiaro che l'artista mette in campo una problematica percettiva in cui il reale e il virtuale sono messi a confronto con una lucidità disarmante.

---

29 - P. Restany, *Catalogo della mostra*, Gallarate (Milano), 1987, p. 47.

Questa virtualità nella resa dello spazio susciterà l'interesse nei suoi confronti da parte di esperti di cibernetica, ma anche di studiosi che si sono interessati al rapporto tra arte e scienza.

Che la sua poetica oscilli sempre tra l'indagine scientifica e il sentire interiore è confermato da alcune riflessioni di Rossana Bossaglia, che inviterà l'artista a prendere parte nel 1990 al simposio "Nuove tecnologie e arte. Radici scientifiche dell'estetica" e a presentare quindi il suo lavoro al CNR (Consiglio Nazionale delle Ricerche). La storica dell'arte, scomparsa nel 2013, ha dedicato all'artista alcune pagine intense a proposito del suo *furor geometricus* evidenziando la sua capacità di indagare il mistero, le profondità del buio con la luce, confermando così il suo ruolo profetico.

> Qualche volta la composizione non racchiude tutta la visione, bensì apre delle voragini in punti determinati, rendendo il fulcro della veduta diverso da quello che noi siamo abituati a concepire: in un qualche modo la veduta, che noi godiamo prospetticamente secondo delle convenzioni visive sulle quali ci siamo un poco adagiati, viene spostata e spiazzata perché il meccanismo che Scirpa attua conferisce una forma quadrata a un ambiente che noi avremmo visto dominato dalla linea curva; oppure una forma circolare, concentrica a un ambiente che avremmo pensato rigidamente quadrato, a linee rette e così via...
>
> In questo modo l'opera di Scirpa, tanto più sembra regolata da un numero e da certe convenzioni squisitamente geometriche (legate alla cultura di un geomètra, per dirla alla dantesca), tanto più ci rivela la ricchezza della fantasia dell'artista e la sua volontà di indagare nel mistero[30].

È sintomatico il fatto che quando, nel 1983, nell'ambito delle celebrazioni leonardesche, l'artista ebbe modo di confrontarsi con alcuni disegni del genio fiorentino inseriti all'interno del "Codice Atlantico", alcuni appunti sullo studio dei fenomeni di riflessione della luce gli siano apparsi in assoluta continuità con quelle che erano le sue sperimentazioni. Oltre ai "Ludoscopi" l'artista progetta anche gli "Equilaterali", pitture triangolari ad acrilico fluorescente in cui la luce viene scomposta in gradazioni che creano effetti di profondità. In questi dipinti, di 90 cm. di lato, la luce viene scomposta in due diverse scale di gradazione, alternandosi in senso ascendente e poi discendente.

30 - R. Bossaglia, *Paolo Scirpa: profeta del mistero*, Catalogo della mostra personale, Arte Struktura, Milano, gennaio 1990. L'artista ha avuto anche un'amicizia importante con Silvio Ceccato, cibernetico di nota fama, che frequentava le mostre dell'artista.

Il Mosaico del Centro dell'Opera di Maria a Rocca di Papa

Gli interessi dell'artista non si sono mai limitati ad un unico ambito di ricerca, come dimostrano alcune opere realizzate negli anni '63/'65. In quel periodo Scirpa era stato interpellato per la realizzazione di un mosaico per la cappella del Centro dell'Opera di Maria a Rocca di Papa (Roma). La richiesta era di tradurre in immagini "la Pentecoste". Per Scirpa non è stato facile affrontare l'argomento. Come lui stesso racconta, "il soggetto è un pretesto purché rispetti il tema e abbia una sua vitalità". In questa circostanza l'impostazione iconografica si è modificata più volte ed è stata frutto di uno scambio continuo con Guglielmo Boselli, Antonio Petrilli, Cesco Zagolin, Nino Marabotto e Chiara Lubich stessa. A conclusione della III Sessione del Concilio Vaticano II, Paolo VI, nell'Allocuzione del 21 novembre 1964, aveva solennemente proclamato Maria Santissima Madre della Chiesa[31]. Questo avvenimento, così importante dal punto di vista teologico ed ecclesiologico, non poteva non coinvolgere l'Opera di Maria; pertanto si rese necessario chiedere all'artista un aggiornamento del lavoro in corso e il conseguente cambiamento dell'impostazione stessa del mosaico, coerentemente con la scelta di un nuovo titolo. La fase progettuale era già stata piuttosto laboriosa: l'artista aveva presentato le fotografie dei cartoni del mosaico in varie circostanze, anche nell'ambito di un convegno di artisti convenuti a Roma per dialogare e confrontarsi sul proprio lavoro. Non erano stati secondari neanche i problemi relativi alla scelta dei materiali; Scirpa era andato personalmente a Murano per scegliere le tessere vitree, che però risultavano troppo lucide. L'opzione si era quindi modificata: a materiali vitrei si sarebbero accostati marmi e pietre che l'artista aveva reperito in luoghi diversi, sia presso i marmorai siracusani che nell'alveo dei torrenti, e che aveva tagliato ad uno con la tagliola. Una finitura in cera avrebbe avuto lo scopo di rendere la superficie musiva omogenea valorizzando il colore naturale delle pietre e dei marmi.

La proposta di cambiamento, e il nuovo titolo "Maria Madre della Chiesa", a fronte delle numerose difficoltà risolte fino a quel momento, aveva costretto Scirpa a dover affrontare una situazione non facile. Si trattava di salvare il possibile di quanto già realizzato, ma anche di adattare la forma leggermente concava del supporto ad una modifica radicale. Pur mantenendo la centralità della figura di Maria, occorreva aggiungere sul lato destro dell'opera la schiera dei vescovi che alludeva al Concilio. Dal punto di vista iconografico le proposte di Scirpa spesso erano state considerate piuttosto ardite. Per esempio: ai piedi di Maria, gli apostoli raffigurati

31 - Allocuzione del Santo Padre Paolo VI, sabato, 21 novembre 1964, versetto 30, in: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html

a mezzo busto, alcuni dei quali con un copricapo a "coppola" erano sembrati un po' originali. Non così per l'artista che intendeva dimostrare come Gesù avesse chiamato tra i suoi gente comune – pescatori e operai – concetto rafforzato dalla presenza sullo sfondo sia di imbarcazioni che di impalcature. L'artista in quegli anni era attratto da tutte le novità emerse nel campo dell'arte; lo coinvolgevano particolarmente le esperienze di Picasso, Braque, Campigli, Klee, dei quali sapeva cogliere ogni tipo di suggestione visiva; si ispira infatti ad un'opera di Klee la cupola collocata dietro alla schiera dei vescovi[32].

D'altronde la densità di contenuti esigeva una grande attenzione ad ogni dettaglio e l'opera, con questo nuovo adattamento, assumeva la funzione mistagogica richiesta: 'Ella primeggi tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza' (*Lumen Gentium*, 54).

I ludoscopi

Prima dell'autentica svolta nel suo linguaggio, che avverrà nel 1972 con i "Ludoscopi", la sua ricerca si muove tra due diverse opzioni: da un lato l'interesse per il linguaggio della percezione e dall'altro l'attenzione alle problematiche sociali del consumismo. Il deciso orientarsi successivo verso un ambito speculativo in cui la luce è del tutto protagonista avrà conseguenze importanti.

Fondamentalmente le sue opere vogliono sperimentare l'infinito e questo si rende evidente attraverso il modo in cui l'artista usa gli specchi che moltiplicano lo spazio senza consentirci di misurarne la reale profondità.

È lo stesso artista a parlare di esigenza interiore che alimenterà costantemente il suo lavoro; ciò trova eco nella rigorosità delle sue opere mentre, al contempo, la sua riservatezza nasconde una forte tempra.

In un altro scritto Scirpa conferma la coerenza insita nelle sue sperimentazioni:

> Il processo evolutivo dell'uomo è proiettato in un futuro sconfinato. Da sempre ho avuto radicata la convinzione che solo un'arte che nasce dalle condizioni storico sociali e che vive il suo tempo, che non guardi cioè solo al passato, può riuscire a costruire, nella dinamica di una nuova metodologia, una cultura, una coscienza e una comunicazione visiva veramente nuove. A questo punto, a una espressione rinnovata, deve corrispondere, alla base di tutto, una realtà nuova dell'uomo: occorre cioè fare l'uomo nuovo […]. Ho sempre coniugato la ricerca artistica con l'esigenza di esprimere il cammino interiore-spirituale che andavo facendo: dalle mie prime esperienze fino all'attuale fase di riflessione, corrispon-

32 - P. Klee, *Cupole rosse e bianche*, acquerello e guazzo su carta montata su cartoncino, 14,6x13,7 cm., Dusseldorf, Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen, 1914.

> dono altrettante tappe esistenziali. Mi sono rivolto a luci e specchi perché la luce si può moltiplicare sfondando le tre dimensioni tradizionali, creando un gioco della visione, appunto uno spazio-luce che tende all'assoluto, in un immaginario che va oltre i limiti umani[33].

I "ludoscopi" sono pertanto la traduzione diretta delle sue esperienze interiori, attraverso percorsi ottici di spazi-luce divergenti e convergenti in un punto da individuare interagendo con l'immaginazione. Essi sono realizzati sulle tre forme basilari, applicando le due più semplici regole della geometria: l'espansione e la traslazione.

Esposizioni e fortuna critica

Quando Pierre Restany definisce Paolo Scirpa 'Calligrafo della luce elettrica' sembra dichiarare implicitamente l'ammirazione nei confronti di Scirpa. La stima che il teorico del *Nouveau Réalisme* provava nei suoi confronti traspare anche in uno scritto in cui usa espressioni di grande rilevanza:

> Il linguaggio di Scirpa è il linguaggio del rigore geometrico proiettato sulla luce, la luce del neon, un fenomeno basato sulla linearità della struttura e sull'effetto di prospettiva corrispondente. Scirpa è capace di crearci delle prospettive senza fine e questa illusione ottica che è la matrice di tutti i nostri sogni; realista però lo è l'artista sapendo che una struttura autonoma limita il linguaggio a un fenomeno di perfezione narcisista. Per non invitarci al narcisismo passivo della contemplazione, Scirpa ha cercato d'inserire le sue strutture linguistiche in ambiente preesistente, ambienti di alto prestigio e anche di fortissima presenza oggettiva[34]

Anche Carlo Belloli si esprime, quando parla dell'opera dell'artista siracusano, con toni di una certa eloquenza e questo non è un particolare secondario in quanto lo scrittore appartiene all'ultima generazione di poeti legati al Futurismo:

> In questi ultimi anni l'operatività plastica di ricerca, nell'ambito del dinamismo inoggettivo, reale o virtuale, ha segnato il passo oppure effettuato evoluzioni apparenti per non aver compiutamente assimilato, traducendole in termini deestetici, tecnologie avanzate utilizzate senza approfondirne le possibilità: computatore elettronico, laser, colori fluido-incoerenti, sistemi catottrici. I recen-

---

33 - M. Meneguzzo, *Paolo Scirpa*, cit., p. 74.

34 - P. Restany, *Paolo Scirpa: verso una nuova igiene della visione*, in Silvio Zanella (a cura di) *L'immagine insidiata*, Catalogo mostra antologica, Galleria d'Arte Moderna, Gallarate, marzo-aprile 1987, p. 47.

ti lavori di Paolo Scirpa ci permettono di accertare un valido contributo italiano al rinnovamento delle problematiche cinevisuali internazionali[35].

Belloli, presentato dallo stesso Filippo Tommaso Marinetti come colui che impersonava il 'futuro del futurismo', fu il primo a coniare il termine di "Ludoscopi" per le opere luminose di Scirpa in un saggio del 1979; il critico d'arte e poeta italiano è stato l'enunciatore della Poesia Visuale che negli anni Quaranta anticiperà, in certo modo, interessi ottico-cinetici in stretta relazione con quanto avverrà solo qualche decennio più tardi.

Dopo la prima mostra personale a Catania nel 1967, puntualmente l'artista si ripresenterà poi ogni anno in gallerie diverse, da Milano a Salisburgo, ad Amsterdam, poi a Firenze, Genova, Bologna, Vicenza, mentre già dal 1955 aveva partecipato a mostre collettive che si terranno non solo in Italia ma anche in Europa e in diverse parti del mondo, mantenendo un impegno costante e ininterrotto fino al 2010.

Il mondo dell'arte ha assegnato all'artista un ruolo importante nel panorama e nel contesto internazionale, tanto da influenzarne gli esiti, attribuendogli un merito che va giustamente approfondito per comprendere il contributo specifico del suo progetto artistico. Grazie ad una libertà creativa che non ha subito condizionamenti, Scirpa ha potuto spaziare e mettere in gioco tutte le questioni oggetto di studio di un'intera stagione dell'arte ma che in lui si sono composte senza contraddizione.

Non stupisce pertanto che quando il Museo Ettore Fico di Torino ha proposto una mostra che potesse celebrare il contributo specifico dell'Italia all'arte del Novecento ha voluto che l'opera di Scirpa fosse presente nello spazio dedicato all'arte ottico/cinetica.

La mostra "100% Italia. Cent'anni di capolavori" si è tenuta nella città piemontese tra la seconda metà di settembre 2018 e febbraio 2019 e si è proposta al pubblico come un percorso storico esaustivo che evidenziava il contributo che gli artisti italiani hanno offerto alla creatività europea e a quella mondiale dall'inizio del Novecento ai nostri giorni[36].

100% Italia sembra il marchio di un prodotto di consumo, una garanzia, che risuona quasi come una rivendicazione di qualità. Cento anni di idee, proposte, sperimentazioni artistiche che confermano il valore dell'arte italiana nel contesto in-

---

35 - C. Belloli, *Catalogo mostra personale*, cit.

36 - A. Busto (a cura di), *100% Italia*, Cuneo 2018, pp. 414-445. La mostra (1 settembre 2018-10 febbraio 2019), proposta dal Museo Ettore Fico è stata ideata e coordinata da Andrea Busto; si è articolata in tre città diverse, Torino, Biella, Vercelli e in sette sedi espositive (tra queste, a Torino, il MEF- Museo Ettore Fico, il MEF *Outside,* il Mastio della Cittadella e Palazzo Barolo). I curatori sono stati: Luca Beatrice, Lorenzo Canova, Claudio Cerritelli, Marco Meneguzzo, Elena Pontiggia, Luigi Sansone, Giorgio Verzotti.

ternazionale in un clima di fervore capace di coinvolgere e segnare anche il mondo delle istituzioni, dell'economia, della politica.

Nella molteplicità delle sedi espositive si è resa evidente la continuità di un discorso e di un fare creativo che si è espresso in opere, movimenti, scuole che hanno caratterizzato la storia del Belpaese. Significativa la presenza tra gli invitati di Paolo Scirpa, a dimostrazione di un riconoscimento attribuito al suo lavoro; le opere dell'artista siciliano erano esposte al Mastio della Cittadella nella sezione "Optical, Minimalismo, Arte Povera" e sono state in grado di documentare l'originalità del suo contributo all'arte italiana del Novecento[37].

Si può dire che il lavoro dell'artista non ha conosciuto battute d'arresto e tutt'oggi la sua sperimentazione continua, anche se in modo silenzioso e raccolto, con una coerenza che non è scesa a patti con nessun condizionamento di tipo commerciale.

Tra le ultime installazioni figura "La porta stretta", un'opera di grandi dimensioni che sembra essere una sorta di varco d'accesso a qualcosa di misterioso, l'invito a un passaggio che richiede l'abbandono di tutto ciò che è inutile e che può essere d'impedimento. Questa essenzialità di linguaggio sembra caratterizzare i suoi lavori recenti accompagnati da una necessità che l'artista avverte come un imperativo. Quotidianamente infatti si esercita in composizioni geometriche e colorate usando i pastelli: si tratta di minimalismi pittorici di grande suggestione che compongono tracciati grafici che sembrano evocare paesaggi visti da grande distanza.

Il *medium* è la carta di giornale, quella dei quotidiani, alla quale l'artista sovrappone i suoi segni colorati, quasi come se volesse riscrivere quelle pagine con una propria storia, con l'esperienza della sua vita affinata nel tempo.

MARTA MICHELACCI
Docente incaricato di "Analisi comunicativa delle immagini" presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
marta.michelacci@gmail.com

37 - Nel 2018 il Museo Ritter, a Waldenbuch nei pressi di Stuttgart, ha pubblicato un catalogo delle opere della collezione e a pp. 252-253 del catalogo si cita l'opera di Scirpa. Si veda: B. Willert – M. Hoppe Ritter, *Ein Quadrat ist, Ein Quadrat ist Ein Quadrat*, Werke aus der Sammlung Marli Hoppe-Ritter, Waldenbuch, 2018.

RICERCHE

Fralezza e trascendenza nell'antropologia esodale di Madeleine Delbrêl

di Edi Natali

This article comes almost as an extract from my book Madeleine Delbrêl. Frailty and transcendence, *the result of my doctoral research, in which I outlined the delbrêlian anthropology and spirituality: an "exodal" anthropology, which finds its peculiar character in frailty, and a spirituality that is embodied in the feriality of existence.*

Keywords: Frailty, Transcendence, Anthropology, Delbrêl, Spirituality

Se il pensiero femminile è stato marginale o, addirittura, in molti periodi, bandito dalla storia umana, le ragioni sono molteplici ed impossibili da analizzare in questa sede. Certo è che alle donne è sempre stata attribuita la capacità di essere lungimiranti, profetiche; come non ricordare la voce di Cassandra, della Pizia, della Sibilla e delle numerose profetesse che appaiono nei testi classici? Esse incarnano una capacità *al femminile* di leggere il futuro che si accompagna all'esser radicata nel passato, nella memoria, in *Mnemosine*, figlia di Urano e Gea e madre delle Muse. Questo far memoria del passato ha permesso loro di leggere i segni dei tempi e di sviluppare facoltà di discernimento.

A tutto ciò si accompagna una narrazione della donna come "casa" della cura, di quel prendersi cura dell'altro che nasce spesso da un pensiero passionale, non riconducibile a una riflessione meramente astratta. È vero che un tale tipo di razionalità, intessuta nella carne, si dà anche in filosofi "maschili" – basti ricordare gli esistenzialisti –, ma sicuramente essa rappresenta un tratto peculiare del pensiero al femminile.

Dette queste poche cose, non si tratta qui di concedere una "quota rosa" al pensiero filosofico, ma piuttosto di lasciare emergere una ricchezza troppo spesso lasciata alla periferia della storia del pensiero.

Il '900 manifesta tutta questa copiosità filosofica attraverso i nomi di Etty Hillesum, Hanna Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano, ma numerosi altri nomi sarebbero qui da annoverare per il contributo che hanno dato in molti campi sia del sapere che della società. La stessa Chiesa per la prima volta ha proclamato quattro donne "dottori della Chiesa", Caterina da Siena, Teresa d'Avila, Teresa di Lisieaux e Ildegarda di Bingen, riconoscendone il valore dottrinale ed esistenziale.

Dunque, come un fiume carsico che attende di emergere, il pensiero femminile ha attraversato i secoli per poi oggi farsi presente e interpellante.

Riconoscere il valore del 'femminile' non significa, però, cercarne forzatamente specificità, ma piuttosto dargli voce, facendolo uscire dai margini della storia del pensiero[1].

---

1 - Senza entrare nel merito del dibatto sul linguaggio "neutro" – ad esempio quello dell'opportunità di usare lo *schwa* in fine parola –, ritengo assurde alcune soluzioni. Credo che una maggiore narrazione del femminile possa determinare un naturale processo di evoluzione del linguaggio; la lingua avrà l'inventiva di plasmarsi, poiché è quando non si avverte il bisogno di raccontare, di parlare di qualcosa o di qualcuno che il linguaggio viene meno e scompare dalla vita di una comunità. E allora, più che perdersi dietro a molti tentativi maldestri, è forse opportuno ricordare quando in *1984* Orwell osserva come il potere dittatoriale senta il bisogno di eliminare dal dizionario alcune parole per farne perdere al popolo ogni cognizione. Dunque, la narrazione della donna e di quanto essa è si dà come necessaria, affinché si crei nella comunità una consapevolezza della sua identità peculiare; in questo racconto, il linguaggio troverà nuove vie e nuovi lemmi.

Tra le tante figure di donne ho scelto Madeleine Delbrêl, alla quale dedico il presente articolo. L'intento è qui far comprendere la ricchezza che questa donna ha da offrire per un ripensamento sia della spiritualità contemporanea che dell'antropologia; ripensamento che parte dalla sua attenzione alle fragilità umane, alla vulnerabilità e miseria materiale e spirituale dell'uomo e della donna.

Il libro *Madeleine Delbrêl. Fralezza e trascendenza*[2], che è nato dalla mia ricerca dottorale, scaturisce dalla mia passione per questa donna, dal mio desiderio "filosofico" di ricostruire, attraverso i suoi scritti frammentari, un pensiero che possa aiutarci a vivere il nostro tempo con pienezza, ossia a comprendere che da un anonimo cantuccio di mondo e da un baleno di vita a noi è data la possibilità di pregustare l'eterno.

Per questo ho cercato di *intus-legere* i numerosi testi delbrêliani, cercando di farne un'esegesi e di fornire al lettore un quadro orientativo del pensiero dell'autrice, laddove sarebbero presenti solo testi frammentari e cronologicamente non sempre determinati; obiettivo primario del mio lavoro è stato quello di fornire un assetto più organico al pensiero delbrêliano, cercando al contempo di non far violenza alla frammentarietà con cui esso si dà. Resta da dire che se l'autrice non ha mai scritto trattazioni sull'antropologia o sull'identità del cristiano o su Dio, il pensiero che dalle sue parole si evince ha una forte connotazione teoretica. E se la presente lettura è incline a fornire una visione "filosofica", questa d'altra parte si innesta inesorabilmente nella vita.

Si può infatti individuare nella riflessione della Delbrêl una portata filosofica, e, con la Zambrano[3], potremmo affermare che essa si basi su una "ragione poetica", che dà voce al malfermo, all'incerto, alla fralezza umana, ed è capace così di scorgere nelle viscere del reale il disvelarsi di Dio.

La sua riflessione filosofica consiste proprio in questa capacità di penetrare con stupore estatico nelle viscere della vita, di dar voce a ciò che sovente resta silente, a ciò che, pur non avendo una spiegazione plausibile, è colto da una parola che si fa gesto.

Proprio questo pensiero e parola che si fa gesto, proprio questa "incarnazione", mi pare, possa caratterizzare il femminile.

---

2 - E. Natali, *Madeleine Delbrêl. Fralezza e trascendenza*, edizioni San Paolo, Milano 2022.

3 - Per il rapporto fra filosofia e poesia, cfr. il mio *María Zambrano. Frammenti sull'amore*, in AA.VV., *Ordo amoris*, a cura di E. Natali e A. Spitaleri, Ed. Pétite Plaisance, Pistoia 2016, pp. 77-97.

Strada e danza in Madeleine Delbrêl

Ma perché merita parlare di questa donna che ha trascorso in una piccola cittadina alla periferia di Parigi, Ivry-sur-Seine, una vita apparentemente ordinaria, lavorando come assistente sociale senza compiere azioni di grande visibilità e risonanza?

Cos'è che ha spinto a dare avvio al suo processo di beatificazione tuttora in corso? Dove sta e che volto ha la sua santità?

Questa la santità della Delbrêl: costruire l'eterno con il tempo, far affiorare l'eternità in ogni momento del giorno e, in ogni atto consueto, la strabiliante presenza di Dio; suo talento speciale: saper vedere nelle strettoie della vita di ogni giorno e di ogni persona la via per divenire santi. Ognuno è, infatti, chiamato ad essere santo nella condizione in cui si trova, in condizioni di vita per lo più ordinarie e pesanti; scrive a tal proposito la Delbrêl:

> C'è gente che Dio prende e mette da parte. Ma ce n'è altra che egli lascia nella moltitudine, che non ritira dal mondo. È gente che fa un lavoro ordinario, che ha una famiglia ordinaria o che vive un'ordinaria vita da celibe. Gente che ha malattie ordinarie e lutti ordinari. Gente che ha una casa e vestiti ordinari. È la gente della vita ordinaria. Gente che si incontra in una qualsiasi strada. [...] Noi altri, gente della strada, crediamo con tutte le nostre forze che questa strada, che questo mondo dove Dio ci ha messi è per noi il luogo della nostra santità.[4]

La strada diviene, per lei, immagine focalizzante il cammino umano, luogo di incontro con l'altro, spazio provvidenzialmente assegnatoci; la nostra strada, afferma la Delbrêl, «ci ha condotto, a Ivry, dai "senza Dio", poiché si tratta di persone troppo sole perché noi possiamo avere voglia di abbandonarle»[5]; la loro solitudine diventa per lei e per il gruppo[6], ma potremmo dire per ogni cristiano, un appello ad uscire dal proprio piccolo "mondo".

La strada percorsa da ciascun uomo e donna diviene, per lei, un "esodo"; essa indica l'andare verso l'altro, verso il suo ambiente sociale e culturale, ma anche l'uscita da se stessi, dalla prigionia dei propri pensieri e pregiudizi… per dirigersi verso una terra sconosciuta, una Terra Promessa, aprendosi all'avvenire, all'*advenio*, a ciò che verrà, che è fuori da ogni controllo umano.

L'esodo è, dunque, un cammino da compiere senza certezze rassicuranti, è il cammino che il popolo di Israele e la Chiesa fanno insieme (*sin-odo*) e che caratterizza sia la riflessione che l'intera esistenza di Madeleine Delbrêl.

---

4 - M. Delbrêl, *Noi delle strade*, Gribaudi, Torino 1988, p. 65.

5 - *Opera Omnia di Madeleine Delbrêl*, Tomo 2, Gribaudi, Milano 2008, p. 134.

6 - L'autrice insieme a due compagne darà vita, nel 1933, ad una piccola comunità ad Ivry-sur-Seine.

La "strada" rappresenta, inoltre, il luogo dell'*homo viator* – come scrive Gabriel Marcel –, di colui che è sempre in viaggio, del viandante e del messaggero, ed è questa la condizione essenziale dell'essere umano: essere perennemente in cammino.

Questo uomo *viator* non è in esilio, ma è piuttosto un "esiliato" e ciò costituisce la sua specifica dimensione ontologica.

La distanza incolmabile dalla "patria" rende l'uomo e la donna "estranei" e "stranieri" ma, allo stesso tempo, persone accanto ad altre, con le quali condividere, anche se non sempre, la meta, almeno la "strada".

L'autrice ha dunque compreso che per essere cristiani non ci sono strade già delineate da percorrere, né strategie da attuare o tatticismi da utilizzare; c'è solo la strada, in cui ci si lascia andare e trasportare come si fa in una danza.

È famoso il suo testo sulla danza, il *Ballo dell'obbedienza,* in cui scrive:

> Per essere un buon danzatore con Te come con tutti,
> non occorre sapere dove la danza conduce.
> Basta seguire,
> Essere gioioso,
> Essere leggero,
> E soprattutto non essere rigido.
> Non occorre chiederti spiegazioni
> Sui passi che ti piace di segnare.
> Bisogna essere come un prolungamento,
> Vivo ed agile di te.
> E ricevere da te la trasmissione del ritmo che l'orchestra scandisce.
> Non bisogna volere avanzare a tutti i costi,
> ma accettare di tornare indietro, di andare di fianco.
> Bisogna saper fermarsi e saper scivolare invece di camminare.
> Ma non sarebbero che passi da stupidi
> Se la musica non ne facesse un'armonia[7].

La metafora della danza, così cara alla Delbrêl, è densa di significati: nella danza l'uomo e la donna seguono la musica dello Spirito, seguono colui che conduce, il Signore, ma per farlo occorre loro essere leggeri e lasciarsi guidare; questa leggerezza del non possedere e dell'andar senza zavorra fra le cose come in una danza deve divenir peculiare del cristiano.

Ma dalla danza occorre anche imparare che, come il movimento del ballo, il cammino umano, non va sempre avanti in un ottimistico progresso, ma talvolta si ferma, talaltra torna indietro, e ciò non deve far cadere il cristiano nello scoraggia-

7 - M. Delbrêl, *Noi delle strade*, cit., p. 87.

mento e nella disperazione, perché egli sa che il suo muoversi è la risposta partecipe ad un'armonia più grande.

Antropologia esodale e della fralezza

Da quanto finora detto, deriva una antropologia che potremo definire "esodale", che per Madeleine Delbrêl è in risonanza con la vicenda del Cristo, vero Dio e vero uomo, che abita in mezzo a noi

> sotto le sembianze di chi è nudo affamato, prigioniero straniero senza rifugio. Sotto queste sembianze egli è, nella storia del mondo, qualcuno di indefinitivamente «esiliato». E chi lo raggiunge e lo segue diventa «esiliato» anche lui.[8]

Nell'*imitatio Christi*, l'uomo diventa, allora, un figlio esiliato e solidale nella sua natura con tutti gli altri uomini. Ora, questo andare verso l'altro porta con sé due forti implicazioni: l'uscire da se stessi, con la conseguenza di non essere un "universo chiuso" e l'entrare "in relazione con …".

Questo essere "aperto" e "in relazione con" è ciò che denotiamo come "persona", categoria che offre all'uomo la possibilità di sfuggire ai pericoli della reificazione e dell'esser "funzione di", ponendosi come apertura verso l'altro, altro che la Delbrêl coglie nella sua nudità, debolezza e fragilità o – come noi amiamo chiamarla – fralezza.

Proprio in questa fralezza ella sperimenterà la propria e altrui dignità, scevra da facili trionfalismi, dall'esercizio del potere, dalla forza e dal cipiglio.

Il contatto che lei ebbe col mondo comunista e ateo ha costituito per lei una vera e propria provocazione, che l'ha spinta ad uscire dalle proprie certezze, dalle proprie convinzioni, per ascoltare e far spazio all'altro, chiunque esso fosse.

Proprio questo "esodo" da sé è divenuto spazio di ascolto e di accoglienza; senza "svuotarsi", infatti, senza far spazio dentro di sé, non è possibile mettersi in ascolto dell'altro, e senza questo ascolto non è possibile né conoscere né accogliere.

Essere cristiani, infatti, per lei non vuol dire semplicemente essere buoni, virtù propria anche di molte persone che cristiane non lo sono o che si dichiarano atee; essere cristiani significa, prima di tutto, riconoscersi figli di Dio, definizione, questa, dinanzi alla quale cadono tutte le separazioni e si sgretola un cristianesimo vissuto con timbro moralistico; moralismo che, d'altra parte, assume spesso l'aspetto di ''tribunale'' gestito da giudici impietosi, dai nuovi farisei.

Madeleine, invece, sa bene che il cristianesimo è realtà creduta e vissuta da uomini perdonati che devono andare verso i fratelli e le sorelle come peccatori

8 - M. Delbrêl, *La gioia di credere*, Gribaudi, Torino 1988, p. 204.

pentiti, che hanno ricevuto da Cristo la grazia di esser stati redenti, e non certo come giusti in mezzo a peccatori, o come detentori di verità più da sbandierare che da vivere.

L'intera esistenza della Delbrêl è un monito ad evitare di cadere in comportamenti farisaici o ''pelagiani'', pensando di essere meritevoli e onnipotenti; è un monito, il suo, a non crogiolarsi nel male o nei sensi di colpa, perché ella è consapevole che più grande di ogni peccato è la misericordia di Dio.

L'esser consapevole di tutto questo ha permesso a Madeleine di andare verso gli ultimi della storia senza timore di vedere o toccare il male e il peccato, cosciente che la sua forza, come quella di Davide, è in Dio e non in se stessa, poiché solo la forza e l'amore di Dio sono capaci di non far retrocedere, bensì di far avanzare, facendosi trascinare ovunque lo Spirito voglia. Il verbo "trascinare" non è qui usato inconsapevolmente: esso indica una dose di passività che si rende necessaria per coloro che vogliono abbandonarsi fiduciosamente a Dio.

Itinerarium ad hominem e *ad Deum* embricati tra loro

L'itinerario *ad hominem*, quell'"esodo" che spinge Madeleine verso l'uomo, è in lei, embricato con un *itinerarium ad et in Deum;* questi due movimenti costituiscono la struttura del mio libro *Madeleine Delbrêl. Fralezza e trascendenza*, di cui, in questo articolo condivido alcuni risultati.

Ambula per hominem et pervenies ad Deum (Agostino, *Discorso 141*), sottotitolo del libro, riassume il duplice movimento esplicato nel libro.

Scrive a tal proposito Piero Coda nella *Prefazione*:

> Ecco allora il significato dell'effato, tratto dalla scrittura di Agostino d'Ippona, che in certo modo offre il filo d'oro del saggio: «*Ambula per hominem et pervenies ad Deum*», cammina attraverso la fragilità dell'uomo e incontrerai la trascendenza di Dio. Quel Dio che, in Cristo, il Verbo che carne si è fatto, ha posto per sempre la sua tenda in mezzo alle nostre (cf. Gv 1,14).
>
> È questa per la Delbrêl la chiave della sequela cristiana. Attraverso l'umanità di Cristo giungere a Dio. Essendo l'umanità di Cristo l'umanità di coloro di cui il Cristo, una volta per sempre, ha condiviso la carne.[9]

Il mio testo è, infatti, diviso in due macro-sezioni: un *itinerarium ad hominem*, con marcatura antropologica, ed un *itinerarium ad Deum,* con connotazione teologico-spirituale; la ricerca mostra come questi siano embricati tra loro.

---

9 - P. Coda, *Prefazione* a E. Natali, *Madeleine Delbrêl. Fralezza e trascendenza,* cit., p. 8.

Nell'itinerario *ad hominem* è enucleata un'antropologia che potremmo definire della fralezza, dell'indigenza, che ha al cuore l'essere umano nel suo essere creaturale, vulnerabile e, di conseguenza, fragile; questa fragilità, però, non si pone come qualcosa da superare o da correggere, ma come costitutiva. L'essere umano è creatura, e questo dato ontologico lo rende aperto all'altro e all'oltre.

Inoltre, il riconoscere la propria e altrui fragilità non permette "deliri di onnipotenza", né pretende perfezione o massima efficienza; e proprio questo costituirà una sfida lanciata ad antropologie dal timbro rassicurante, che riducono la persona a mera funzionalità, a "macchina" dalle *performances* capaci di rimuovere ogni inefficienza o debolezza.

L'antropologia della fralezza, al contrario, coglie l'essere persona nella sua integrità e complessità, senza riduzionismi, nel suo essere varco. In questa antropologia, dunque, non solo si dà l'apertura all'altro, percepito nella medesima condizione di indigenza, ma anche l'apertura a Dio, poiché solo nella mancanza l'uomo scopre di non bastare a se stesso: il tentativo titanico del barone di Münchausen di tirarsi fuori dal "pantano" per i capelli risulta fallimentare; egli infatti ha bisogno dell'altro, perché non è un assoluto, *ab-solutus,* ossia sciolto da tutto e da tutti! E come tale non può salvarsi da solo.

Questa apertura a Dio si concretizza nella nostra autrice in un'esperienza missionaria e sociale, in un *itinerarium ad hominem* che è un andare verso l'altro, riconosciuto come persona a cui rivolgere la propria "cura"[10], categoria questa che supera e, fors'anche, scardina il paradigma della giustizia, optando piuttosto per una logica della sovrabbondanza, dell'amore, che non conosce simmetrie e che si dà senza soppesare.

Questa è stata la logica "operativa" di Madeleine Delbrêl: rendersi responsabile dell'altro al di là dei suoi bisogni materiali, con un'azione mai connotata da un timbro assistenzialistico, poiché ella la innesta in Dio, donandole, così, un afflato trascendente, in cui traspare quella sua vocazione cristiana che l'ha resa capace di accogliere chi è perduto, chi non sa cosa vuole o cosa cerca, chi non sa chi è, senza mai offrire soluzioni con ricette precostituite, ma lasciandosi trasportare dallo Spirito e dalla carità.

Questa antropologia dell'indigenza e della fralezza costituisce, dunque, il fondamento per l'apertura alla trascendenza e lo spazio per l'*itinerarium ad Deum*, anche se esso non sorge in questo momento, poiché è embricato all'*itinerarium ad*

---

10 - Su questo argomento, cfr. alcuni interessanti testi di Elena Pulcini: *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri Torino 2020.

hominem: nell'camminare verso l'uomo, infatti, la Delbrêl è avanzata anche verso Dio.

Andare verso l'uomo e la donna significa, dunque, andare verso Dio e viceversa; per questo la sua diventa una spiritualità incarnata ed il suo cristianesimo un cristianesimo di frontiera; il suo lasciarsi interpellare dalla sofferenza e dal peccato fanno di lei una guida, un luminoso faro capace di orientarci nelle nostre società, senza ingabbiarci in 'programmi precostituiti', pensati come capaci di offrire sempre risposte esaustive e definitive.

La figura del cristiano che Madeleine Delbrêl lascia emergere dalla sua riflessione è quella di un "uomo insolito", capace di vivere una fede atta ad ogni battaglia, sprofondato nello spessore del mondo, eppure, allo stesso tempo, radicato in Dio.

Ne consegue un cristianesimo impossibile da ridursi a dottrina morale tra sistemi morali, poiché esso si dà, invece, nel lasciarsi trasfigurare da Cristo e nel conformarsi a Lui, certi che tale trasfigurazione avviene cammin facendo: per questo l'*itinerarium ad hominem* diviene *itinerarium ad Deum*, e viceversa.

L'*itinerarium ad Deum*, verso Dio, ma anche in Dio, si evince sia dall'analisi dei lemmi della spiritualità classica che l'autrice rivisita e a cui dona nuova vita, sia dal cammino di Alcide[11], che mostra come la sua ordinaria esperienza esistenziale lo conduca nel cuore della vita di Dio; in Alcide si rende manifesto l'itinerario percorso verso Dio dal semplice cristiano; con lui si realizza l'intrinseca relazione tra conoscenza e amore, dal momento che solo in questo si dà la perfetta conoscenza, come già insegnava Bonaventura.

Non saranno, dunque, la forza e la potenza a costituire argini alla deriva, ma la debolezza, quello svuotarsi di ogni rappresentazione di sé per raggiungere l'altro senza schematismi risolutivi o interpretativi[12], in una comunanza ontologica data dal sentirsi figli del medesimo Padre.

In questo percorso verso Dio è possibile ripensare cosa significhi essere cristiani oggi. Il cristianesimo dal timbro feriale e semplice di Madeleine diventa una sfida ad un cristianesimo stantio, seduto, autoreferenziale, diventa un richiamo alla sorgente evangelica. L'autrice ha esperito Dio nel suo farsi "tana" per l'uomo indigente; l'*ex-per-ire*, ovvero l'uscire, l'attraversare e l'andare, secondo l'etimolo-

---

11 - Alcide è il protagonista di un dattiloscritto ad uso della comunità, scritto dalla Delbrêl tra il 1945 e il 1950. La fortuna del testo fece sì che esso sfuggisse ad ogni controllo e le copie si duplicarono. Nelle *Oeuvres Complètes* i curatori si sono appoggiati al cosiddetto Manoscritto A, quello più completo con 163 apoftegmi, ma si contano ben sette manoscritti con un totale di 232 apoftegmi. In italiano troviamo anche una pubblicazione autonoma: M. Delbrêl, *Il piccolo monaco. Un taccuino spirituale*, Gribaudi, Torino 1990.

12 - «La categorizzazione nasconde l'uomo», scrive Madeleine nel 1950: in *Opera Omnia di Madeleine Delbrêl,* Tomo 2, cit., p. 154.

gia della parola, le ha permesso un duplice movimento: verso gli uomini e verso Dio; allo stesso tempo, è la sua vita in Dio che le ha permesso di accogliere l'argilla ferita di Adamo. È stato questo duplice ritmo che ha permesso di delineare l'antropologia della fralezza ed un cristianesimo di frontiera.

Infine, vorrei mettere in evidenza il grande apporto ermeneutico dato dall'autrice alla spiritualità classica, nel gettare nuova luce sulla quotidianità, che viene esperita come epifania di Dio, come il luogo e il tempo donato ad ogni persona per rispondere alla chiamata universale alla santità.

Nella realtà concreta, Madeleine scorge l'impronta di Dio e, decifrandola con occhi di civetta, scopre che tutto, seppur segnato dal peccato, è redento nel sangue di Cristo.

Ma la sua esperienza insegna anche la pazienza, l'attardarsi sulle cose, la lentezza necessaria per poter discernere in profondità; il suo operare è lungi da quello dell'*homo oeconomicus* che cerca solo le acquisizioni per il suo benessere.

Ella si spende per gli altri, riconducendo l'interesse alla sua etimologia, a quell'*inter-esse* che significa "essere in relazione"; questo determina un grande impatto dal punto di vista etico, che si traduce in azione sociale e che va a costituire la sua idea di società come "comunità" fatta di relazioni fra persone.

Il concetto di comunità è in agonia nel nostro mondo contemporaneo, oscillante fra i due estremi dell'individualismo solipsistico e la massificazione uniformante e globalizzata; dal mondo, invece, Madeleine si è lasciata interpellare e attraversare, condividendo gioie e dolori con molte persone, cercando di portare ristoro laddove possibile, consapevole che l'altro è, comunque, carne della sua carne. Per questo ha ascoltato il grido dei sofferenti e gli ha dato voce, poiché parlare, soprattutto oggi, non è più facoltativo, a meno che il silenzio non sia orante e sofferto; altrimenti, può significare assenso allo *status quo*.

Ma questo non è concesso a chi segue il Vangelo, testo assai pericoloso perché, come afferma la nostra autrice, non è un libro da leggere ma da vivere; è un libro che non lascia scampo, è l'insieme di "diritti negati" difficilmente realizzati: il non diritto ad odiare alcuno, compreso il nemico, il non diritto a giudicare o a scagliare la prima pietra, il non diritto a non essere ospitali o a pianificare la vita, invitando piuttosto a vivere come gli uccelli dell'aria o i gigli dei campi… il non diritto a non vestire gli ignudi o a visitare i carcerati… il non diritto a non perdonare.

I cristiani, scrive la Delbrêl, sono «senza privilegi, senza diritti, senza possedimenti, senza sentirsi superiori»[13].

---

13 - *Oeuvres Complètes de Madeleine Delbrêl*, vol. XVII, Nouvelle Cité, Bruyères-le Châtel, 2018, p. 78. La citazione, riportata in italiano, è di nostra traduzione.

Dietro questi "non diritti" non si nascondono però doveri, il che ridurrebbe il cristianesimo ad una dottrina morale, ma semmai delle note che caratterizzano l'*habitus* dell'uomo e della donna che si sono lasciati trasfigurare da Dio: l'"essere" misericordiosi, ospitali, fiduciosi, amorevoli…

Con la Delbrêl occorre, allora, chiedersi: non sarà che tutti noi cristiani d'oggi ci siamo lasciati intimidire dal mondo?

Due sono le tentazioni che ella porta alla nostra attenzione con lucido discernimento: il lasciarsi assorbire dalle esigenze del presente, dimenticando la destinazione all'eternità o il dimenticare gli uomini di oggi, puntando su un domani felice[14].

Il cristiano non deve cadere in nessuna delle due, ma deve portare su di sé il peso del mondo e di Dio.

EDI NATALI
Docente di antropologia filosofica presso l'ISSR della Toscana
edinatali@gmail.com

14 - Cfr. M. Delbrêl, *E' stato il mondo a farci così timidi?*, Nuova Editrice Berti, Parma 1999, p. 4.

Maria e il pres-*ente*. Per una esegesi trinitaria della parola. Spunti ontologici sul greco neotestamentario della *koinè*

di Rosario Cerciello

Can silence say about Being? God spoke to the prophets; but Mary's unicum *appears immanent to the fact, because it is the Act that determines its time, so as to be able to define a* Via Trinitatis in Maria*. She, 'Trinitarian Pause', participating in that present, lives as a Mother, like a silence that interrupts the Sound, generating the* non-*sound that becomes* rhythm *('family life'): She is a 'pause' of/of sound, for the voice of God to burst forth from eternity in a suspended instant (μεταξὺ): between 'the eternal of Being' and 'the present of Being'. The Pres-Ent* of/in *Maria.*

Keyworks: Mary, Silence of Being, Trinitarian Pause, Pres-Ent, Via Trinitatis

La *Via Trinitatis in Maria*

Può il silenzio *dire* dell'Essere? Sì, se chi viva il silenzio delle sue parole, sia capace di essere *Parola*[1]. Proprio come Maria che, secondo il racconto biblico neotestamentario, accoglie la parola di Dio attraverso le parole dell'angelo, compiendo l'atto di vivere la Parola, piuttosto che usare la propria (*logos,* da intendersi anche come discorso e pensiero suo proprio) per capire o dire: tale non è una *quaestio de lingua*, quanto una *comparatio de verbis* tra il *dire* e l'*Essere*, rispetto a chi dica e all'Essere suo oggetto. Prospettiva che *da* Maria ed *in* Maria rivela significati nuovi rispetto proprio alla dinamica trinitaria, di cui Ella vive con la sua parola una partecipazione attiva.

Dio dà se stesso *come* (non soltanto *con*[2] la) Parola: per cui il dire nell'annuncio a Maria *è* un *Dare,* che si configura[3] come realtà dell'Essere, non soltanto come un semplice evento, oggetto destinato ad essere esclusivamente raccontato, ma soprattutto essenzialmente vissuto, tale che possa prefigurarsi una *Via Trinitatis in Maria.*

---

1 - Maria non è il caso in questione, è semplicemente l'*unicum* della storia. Generalmente sul dire (*légein*) e sulla parola (*logos*) si è affermata l'idea, nella storia del pensiero occidentale, che il silenzio fosse semplicemente 'negazione di proferir parole', e viceversa, la necessità di pensare alla comunicazione verbale come uno spazio fisico e temporale entro cui immaginare un comune processo audio-verbale: *condicio sine qua non* sarebbe proprio il tempo entro cui la forma (dei significanti) possa trasmettere, attraverso un preciso canale orale-aurale, determinati significati: questo presupporrebbe tempi di esecuzione, realizzazione, trasmissione e ricezione, in cui si presupponga la condivisione di un codice linguistico tra ricevente e destinatario affinché la comunicazione possa avere successo.

2 - Sul valore strumentale della parola, soprattutto nelle lingue e culture antiche (quale quella greco-ellenistica ed ebraico-aramaica), evidenzierei la distanza tra il *dire* (comunicativo) e l'*essere* (ontologico o teologico): cosa o chi possa aver radicalmente messo in discussione le categorie comunemente intese è stata proprio la 'presenza di Maria' (Maria creatura presente in quel tempo) e Maria (creatura presente già in Dio). Pertanto, non si intenda il valore strumentale con cui Dio ha comunicato a Maria, per quanto la parola e l'angelo funzionalmente appaiano: si osservi, o si cerchi di immaginare, quale profondo ed imperscrutabile abisso si apra ai nostri occhi nell'anima di Maria.

3 - Con-*figurare*, pre-*figurare*: nell'accezione linguistica del moderno razionalismo, la concettualizzazione segue nella nostra mente determinati meccanismi di rappresentazione (si ricordi il celebre verso leopardiano dell'Infinito: "[…] *nel pensier mi fingo*", allude nel sensismo e materialismo moderno proprio un concreto meccanismo di rappresentazione mentale, poeticamente reso con il latinismo ***fingĕre***: 'dipingere, rappresentare') e prende appunto forma di un procedimento preciso rispetto al codice linguistico in uso: nominare, pertanto, rispetto alla determinazione di un significato ed un significante innesca un processo comunicativo audio- verbale, quello che si suppone secondo il racconto biblico sia avvenuto tra l'angelo (mediatore e portatore/annunciatore della Parola di Dio) e Maria, suo destinatario. Tuttavia, nella prospettiva proposta, che è prospettiva dell'Essere, affiora tutt'altra realtà che di fatto nessun codice linguistico, che utilizza strutture logico-sintattiche proprie di un sistema comunicativo, presenterebbe.

Prescindendo dal valore locativo (*in*) e strumentale (*via*), Maria affiora soprattutto nella bellezza della sua creaturale peculiarità, non tanto come esclusivo tramite di un salvifico disegno redentivo: infatti, seppur nella prospettiva biblica si manifesti quello che effettivamente l'evento dell'annuncio sia stato, tuttavia, la modalità partecipativa del destinatario non si arresta alla dinamica semplicemente comunicativa, ma si innesta in una realtà tutta nuova, mai sperimentata, partecipata e raccontata da creatura umana prima.

Mai: quindi, unicità ed eccezionalità del *farsi* (> *fieri*, 'divenire', evidenziato dal *fiat* di Maria stessa) e del *dirsi*, in quanto evento affiorante in lontananza da un orizzonte di grazia che sovverte la categoria comune stessa di tempo, così come *la* Parola di Dio sovverte i procedimenti propri del *pensare* e di conseguenza quelli del *comunicare*.

Dall'incontro stesso, infatti, tra l'angelo-Dio e Maria-creatura, prima del fatto comunicativo[4] si manifesta l'Ente che, negli attimi che scandiscono un tempo presente, si dà a Maria nella Parola, in una forma del tutto nuova (Pres-*ente*): Dio ha parlato ai profeti, a Mosè ed a quanti nei racconti veterotestamentari avessero a quella voce risposto con la propria, del cuore e dell'anima.

Eppure, l'*unicum* di Maria appare immanente al fatto, perché è l'Atto a determinarne il tempo. Quel tempo, appunto atteso, indistinto, agognato, conquistato e vivente: il tempo di Maria, tempo della grazia. Da qui, l'inscindibile binomio di Maria, tra *essere* e *pensare*. Parola del *già* e del non *ancora*: non il 'suo' pensare; non il 'suo' essere: ma l'*Essere del pensare trinitario* ed il *pensare trinitario dell'Essere*.

In che termini un *pensare trinitario*? Perché questo scaturente dall'agire di Maria ed in che termini? Radicata in Dio nell'evento dell'annuncio da cui Dio stesso si rivela trinitario, Maria accoglie la Parola ricevendone, per opera dello Spirito, il seme del Verbo nel suo seno, nell'istante che Ella accoglie in un triplice e simultaneo Atto: 'un istante uni-trino'.

Quando e *come*, restano un mistero della fede; così come il tempo in cui si pensi all'avvenimento.

Il comune pensare necessita, infatti, di formalizzare istante dopo istante momenti dell'agire umano perché essi si nominalizzino, descrivendo in successione ciò che accade (> lat. *ad*-cado).

---

4 - Interessante evidenziare come nella radice storico-etimologica di *comunicare* vi sia l'accezione di un atto cristianamente fondamentale per la comunità ecclesiale, da cui emerge il valore sponsale tra Cristo e Chiesa, tra Maria e l'umanità (*communicare > lat. tardo, 'prendere la comunione',* assolvere un dovere*, munus,* insieme, anticipando il valore di Maria prima del tempo e destinata nel tempo ad essere speranza di salvezza, per l'uomo di ogni tempo e per l'umanità tutta).

La caduta è per così dire una 'flessione del tempo', così come l'accento (*ictus*) lo è nel ritmo musicale; eppure, tra l'accadimento e l'accento vi è *ciò-non-può-essere-detto*: un suono può inter-rompersi per accogliere il silenzio della pausa; vuol dire che c'è la pausa, non il silenzio; la non-parola, il non-suono che *non* sono negazione dell'essere, ma estensione di una sua dimensione, di una sua realtà.

Maria non è silenzio, semplicemente perché fa silenzio; Ella è 'pausa' *dal/del* suono, perché dall'eternità la voce di Dio si rompesse in un *inter-:* tra l'*eterno dell'Essere* ed il *presente dell'Ente;* per prendere una es-tensione (senza interruzione sostanziale, in quanto inammissibile) in altro suono (il Figlio, che è divina Persona, altra dal Padre, ma nel Padre una sola cosa): Maria (il suo creaturale essere finito) quale *pausa* tra Padre e Figlio (rivelatosi nell'in-carnazione del tempo), determinato nell'economia escatologica come ritmo che riunisse l'inter-rotta unità tra terra e cielo.

Pur distinte, ciascuna nella propria realtà, divina (Dio Uni-Trino nell'*Essere-Dio*) ed umana (Maria nell'*essere* creaturale), l'incontro *ab aeterno* pensato da Dio si realizza, si concretizza, dispiegandosi e piegandosi negli attimi del tempo, per cui Maria potesse accogliere, comprendere e vivere la Parola dell'annuncio, scegliendo liberamente di lasciar germogliare quel seme della creaturale prediletta natura.

Lo Spirito: divina Persona che consente il ritmo del dispiegamento trinitario attraverso il tempo, come fosse lo strumento che ne dà eco, ne alimenta il riverbero dall'abisso infinito ad un rinnovato finito. Pertanto, Maria, la più bella e perfetta delle creature, 'pausa' di silenzio nel tempo dell'uomo, partecipa con lo Spirito a questo ritmo, consentendone il dispiegamento: per così dire, il 'Divin Suono', distinto nei *Tre Toni* della Trinità, dispiega in Maria (*pausa* per così dire di silenzio davanti alla volontà del Padre) il *Ritmo trinitario*, consentendo che il *minor Tono* (Gesù, il Figlio, da intendersi così rispetto alla dinamica 'intratrinitaria'), *cadendo* (incarnandosi) nel tempo (> lat. *ad*-cado, 'accadimento'), pur non perdendo l'Unità col *Suono* (- Trinità) attraverso il *maggior Tono* (il Padre), potesse abbassarsi alla nostra umana percezione, per essere 'ascoltato' ed accolto.

In questo dispiegarsi di un ritmo nuovo, non poteva metafora musicale più esplicita di questa rendere qualcosa di simile, per quanto inadeguata resti qualunque immagine di significato, rispetto all'effetto tonale, musicale ed armonico che Maria stessa, '*Pausa* trinitaria', partecipando in quel presente alla vita trinitaria, ne diventa parte, famiglia e Madre, come pietra preziosa incastonata, come vuoto (silenzio) che arresta il Suono, generando sì il non-suono, ma non annullando la presenza materna, perché si sa che una madre silenzia quasi strozzando in gola il proprio fiato, pur di sentir anche sibilare una sola parola del proprio figlio.

In questa prospettiva, il '*fiat/amen'* da Lei pronunciato diventa il 'sì' trinitario di un pensare che in Lei si manifesta *già* Amore, perché nella *correlazionalità trinita-*

ria di un *darsi* vi è l'Atto supremo del *dare*, che è l'unità sostanziale e nominale di Dio stesso (*Deus caritas est*)[5].

La fede di Maria non è invece per niente un mistero, né questa per brillare nella sua interezza necessita di un tempo, allo stesso modo per cui la *gratia* non necessita del tempo per essere *plena,* perché in Dio la sua grazia *già* lo *è.* Eppure, nel presente del *fiat/amen* il tempo conosce Maria, ci presenta Maria che nel mistero indicibile del suo amore a Dio, si fa una sola cosa con la Sua volontà, tale che il suo agire, perfettamente conforme a Lui, consenta al disegno redentivo di 'spiegarsi'; tale che guidata dallo Spirito della Trinità, diventi famiglia con questa realtà, preparandosi ad esserne, nel Tempo della grazia iniziato, Madre: Maria e Dio, uniti tra il presente del suo conformarsi a Lui e l'Essere che vive attraverso lo Spirito in Lei.

Attesa da sempre di Dio. È l'Ente che ci dà Maria; è Maria che tuttavia, nella sua piena libertà, sceglie di essere colei che Dio ha pensato: vuoto di Lei, pieno di Dio.

Da qui, tutto è leggibile e comprensibile (o quasi) attraverso questa unità di intenti, in questa Alta complicità tra *essere* e *pensiero*, paragonabile più ad un intreccio di 'pausa' e 'suono', riverbero che dà eco all'armonia della redenzione, alla melodia della grazia, al tempo dello Spirito, piuttosto che una narrazione da raccontare od un fatto da comprendere: da qui, il *logos* si silenzia perché si manifesti il Verbo, *Logos* nel presente di Maria. Dando vita, luce e suono a ciò che *non* è vita, luce, suono; perché in questo *unicum* tutto è nuovo e rinnovato, nessun evento, cosa o fatto, nominato o pensato, ha qualcosa di simile a ciò che è stato vissuto o sperimentato. In questo tempo, anche Dio sperimenta 'calandosi' negli istanti di Maria il nuovo del vissuto, rispetto al disegno su Maria pensato: per cui, centellinando gli attimi che in progressione misurino il tempo del passaggio dell'annuncio, l'accoglimento e la comprensione dello stesso da parte di Maria, il tempo della risposta è da considerare un *darsi tutta* a Dio, *pieno* abbandono al Padre come *plena* è Maria, così si consideri *plenum* il tempo della grazia che ne accoglie e manifesta il suo essere in Dio.

Per quanto nel tempo questi attimi risultino scanditi e distinti, in Dio e nella realtà trinitaria occorre immaginarli *uniti-seppur-distinti*; distinti-*ma*-uniti: per cui Maria, nel viverli, non ne sentirebbe la frammentaria distinzione, come fosse una comunicazione qualunque; nel sentirli invece uniti nella *pienezza* del suo darsi, Maria vive l'Attimo, realtà che per quanto creatura, Ella sublima dal tempo frammentato; dalla razionalità umanamente limitata.

---

5 - «Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui»: questo passo, tratto dal versetto 16, cap. IV, della *Prima Lettera di Giovanni*, da cui la nota e diffusa citazione: «θεὸς ἀγάπη ἐστίν (*theòs agápe estín*) [> *lat.: Deus caritas est*]».

Maria, 'madre del Tempo', sposa di Dio nella grazia dell'Attimo, pronuncia, infatti, l'*amen/fiat* perché diventi Madre di Dio, dell'Unità, Lei che prima di tutto vive la disunità della realtà umana impressa nella condizione del tempo; Lei che ha lottato insieme a Dio contro ciò che il tempo le restituisse limitato e distinto, frammentario e disunito, con la sola fede che le consentisse di lasciarsi andare tra le braccia della volontà divina, (> *fides*) *fidandosi* 'pienamente' di Dio, *affidandosi* 'interamente' a Lui e affidando 'totalmente' a Lui la propria umanità, perché qualsiasi forma di debolezza, qualunque (per quanto comprensibile potesse apparire) parvenza di dubbio sul *come* od il *perché,* non volesse, né dovesse neppure formularselo: come se Maria, accolta in tutta la sua pienezza la grazia del tempo dell'annuncio, avesse partecipato al 'dono trinitario' che, dispiegandosi negli istanti del tempo, tra la manifestazione e l'annuncio dell'angelo, la comunicazione e la ricezione di quest'ultimo e la pronuncia del 'sì', avesse vissuto in Dio *già* tutto, nonostante il susseguirsi frammentario degli istanti le restituissero la disunità della percezione umanamente parziale e limitata dell'accadimento.

La grazia si rivela nel tempo piena (*gratia plena*), perché il tempo dell'uomo sublimato dal 'sì' totalitario di Maria al disegno redentivo del Padre è pieno (*plenum tempus est*), maturo[6], pronto a raccontarci di Dio, Essere e Verità, qualcosa che noi, da allora come oggi, ridiciamo fedeli al racconto delle Scritture come un disegno che tratteggia forme di senso, significati di una *sacra narratio*, che è la storia della nostra salvezza, davanti alla quale la meraviglia della Bellezza affiorante di Maria toglie il fiato alle parole, soffoca la superbia della razionalità speculativa, inibisce sensi e colora di indicibile poesia la melodia di una infinita Dolcezza, Maternità superna che restituisce un Senso al *Tutto*, nell'*Uno* rivelatosi col Verbo.

Da qui, il Pres-Ente. *Essere trinitario* che può dispiegarsi *grazie* a Maria ('tempo di Maria', in cui la grandezza del suo 'sì' squarcia nella storia l'abisso vertiginoso di una inimitabile fede); *con* la grazia concessa a Maria ('tempo quale luogo' della grazia, seno di Maria divenuto dimora del Verbo); *grazia* svelatasi nella pienezza (*gratia* rivelatasi *plena* nel maturato disegno redentivo); ed infine 'tempo della salvezza', che si sarebbe concretizzato poi nel disegno pasquale di Cristo.

C'è un Attimo, in Istante in cui tutto questo già *c'è*. Perché è *già*, ma non *ancora*: l'*amen/fiat* è l'Istante del *già*, presente in cui l'Ente *è,* per questo, *in* Maria e *grazie a* Maria e *da* Maria, Pres-Ente.

Tutto questo è Trinità, famiglia che trova nella Madre il luogo ed il tempo in cui dispiegarsi, rivelandosi per ciò che è: Amore. La Madre lo genera (*Theotokos*), dà il luogo all'Amore e concede al tempo di manifestarsi quale Verbo, teso a dispiegare

---

6 - «Quando venne la pienezza dei tempi, mandò il suo Figlio, nato da una donna (...) per fare di noi dei figli adottivi» (*Gal* 4,4-5).

la storia della salvezza, senza la quale il cielo resterebbe diviso dalla terra e la terra mai più pronta ad accoglierlo e ad essere accolta.

In tal senso, Maria si rende partecipe della realtà trinitaria vivendo col tempo la prima dinamica tra essere e *non,* tra infinito e *non,* tra unità e disunità.

Come la bellezza è tale quando si eleva da ciò a cui vi si oppone, senza eliminare l'imperfezione, perché sublimatasi con essa e grazie ad essa, così Maria che, pensata Madre (di Dio e da Dio), sceglie di *essere-madre*, perché l'Essere l'aveva pensata tale; eppure, è il tempo a sostanziare il seme gettato divinamente nella sua creaturale natura, e nel tempo Maria *fa* la madre, così come solo Lei avrebbe potuto fare, nell'atto fedele all'essenza e dall'atto (nel tempo) partecipando dell'Essenza. Per così dire, Maria vivendo l'essere-madre concretizza nell'atto e nel fatto una verità celata da Dio che si dispiega istante dopo istante proprio come una creatura umana è chiamata a vivere e come Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, sarebbe stato chiamato a vivere. Pertanto, partecipando non astrattamente, non spiritualmente o concettualmente, ma concretamente negli attimi in cui Dio le chiede di essere accolto, Maria percorre una *via* (*fidei,* 'in primis'), che con il compimento del disegno redentivo, mediante la croce ed il sacrificio pasquale, lascia traccia di una *Via Trinitatis*; appunto, se così possa dirsi, dalla *Via Mariae* (luogo e tempo scandito dalla grazia e dalla sua storia) ad una *Via Trinitatis in Maria* (realtà trinitaria di cui Maria partecipa quale 'Madre del Tempo'). Sposa (della Chiesa) e Madre (di Dio)[7], Madre e Speranza dell'umanità: tutto impresso in quel presente; ecco il mistero che si svela dall'Essere: il Pres-*Ente.*

Via Trinitatis in Maria, quale *forma* di un nuovo linguaggio

Da questa prospettiva emerge il disagio del codice linguistico, non soltanto greco della *koinè*[8] (od ebraico-aramaico nell'ipotesi di una ancora discussa *ipsissima vox* di un originale testo[9]), ma verosimilmente di qualsiasi altra lingua cercasse

7 - Questo divino mistero di salvezza ci è rivelato e si continua nella Chiesa, che il Signore ha costituita quale suo corpo e nella quale i fedeli, aderendo a Cristo capo e in comunione con tutti i suoi santi, devono pure venerare la memoria «innanzi tutto della gloriosa sempre vergine Maria, madre del Dio e Signore nostro Gesù Cristo» (*Lumen gentium*, 53).

8 - Particolarmente interessanti risultarono essere i processi linguistici della *koinè* presso la comunità cristiana ellenizzata di Alessandria d'Egitto del IV sec., presso la quale la rivalutazione dell'attico antico rispetto alla semplificazione lessicale e sintattica del greco ellenistico consentirono di consolidare quelle necessarie basi culturali per le nuove conquiste dottrinali e teologiche.

9 - «Maria non disse *'fiat'*, perché non parlava in latino, e non disse neppure '*génoito*', che è parola greca […]; quando voleva dire 'sì, così sia', un ebreo diceva: *Amen*!. Se è lecito cercare di risalire, con pia riflessione, alla *ipsissima vox*, alla parola esatta uscita dalla bocca di Maria – o almeno alla parola che c'era, a questo punto nella fonte giudaica utilizzata da Luca - , questa deve essere stata proprio la parola

di es-primere ciò che di latente fosse già da sempre *im*-presso: l'*Essere* in Maria, nel reciproco *darsi* di Dio a Lei e di Lei a Dio.

Attraverso il *velo* di Maria traluce il mistero trinitario che, grazie a lei, mistero più non è. L'Uno si s-vela quale un *dare* ed un *darsi*: l'uno che definisce l'atto dell'accadimento rinnovantesi, (l'eterno) presente dell'Ente: il Pres-*ente* trinitario.

Per cui, Dio è l'atto di un perenne *dar-si*, il trinitario nomina e determina l'unità sostanziale di Dio: il mistero dell'Essere, il 'velato darsi', si svela come trinitario nell'atto manifesto al tempo, negli istanti in cui Maria, accogliendo le parole dell'angelo riceve la Parola nella logica comunicativa di 'Dio che parla attraverso l'angelo' e di 'colei che ascolta', in una successione di atti che determina l'evento dell'annuncio stesso.

Il contemporaneo (duplice) aspetto è solo un modo per pensare la dinamica trinitaria (non un doppio, non distinto): il *darsi trino,* spiegatosi come atto attivo e riflessivo, si manifesta come il *dare* delle tre Persone divine ciascuna all'altra e come *darsi* quale *aprirsi-fuori-da-Sé*.

Quest'ultimo è l'atto trinitario nel tempo a Maria, appunto, destinatario comunicativo del *darsi trinitario* (Uno), nonostante l'Essere avesse pensato, accolto, generato nel suo seno quella bellezza creaturale di cui Maria, prima del tempo, avesse *già* ricevuto[10].

Pensare e l'*essere* sono quindi implicitamente affioranti in un accadimento presente, in quanto chiunque decida di pensar*lo*, si pone nel contingente atto di un *pensante,* diversamente da come l'essere richieda di essere pensato. Diversamente, infatti, si presenta il *pensare l'essere*, appunto perché l'impersonale forma 'si presenta', non rende ad un soggetto di compiere l'atto del pensare nel contingente presente.

Che cosa accadrebbe, invece, se fosse l'*Essente* (Dio) a rivelarsi nel presente, relativizzando la sua infinitudine in un tempo, per così dire concretizzandosi materialmente e temporalmente?

---

amen» (cfr. R. Cantalamessa, *L'anima di ogni sacerdozio*, Milano 2010). Necessari per contestualizzarne la radice i seguenti studi: Charles Thomas, *Amen*, in Xavier Léon-Dufour (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Casale Monferrato 1971, pp. 40-42; ed anche il contributo di: I. Cecchetti, *Amen*, in Pio Paschini (*a cura di*), *Enciclopedia Cattolica,* Città del Vaticano, vol. XII, 1948-1954, pp. 1030-1032. Infine, riporto il contributo di G. Herbermann (a cura di), in *Catholic Encyclopedia*, vol. XV, New York 1907-1914, p. 407.

10 - Maria vive *il* tempo della scelta, infatti, con il '*così sia*' di un '*io voglio*', in un modo tanto consapevolmente radicale, quanto totalizzante emerge che sia stata la sua vita trinitaria in Dio, ricevendo, per opera dello Spirito, il seme del Figlio, nel grembo preparato *ab aeterno* da Dio-Padre, così che «di lei si po[tesse] asserire che non [fosse] la seconda Eva, ma la *prima*»[7] (A. von Speyer, *Maria in der Erlösung*, cit., p. 33).

È questa la condizione della rivelazione cristiana, in cui l'ineffabile ed indicibile realtà trinitaria si fa evento mediante l'incarnazione del Verbo, permettendo alla parola d'uomo di contemplarne una sua infinitesima parte; è proprio quanto accade negli istanti successivi all'annuncio dell'angelo a Maria, la sola creatura che avrebbe potuto dire dell'Essere, in quanto ad Ella esclusivamente rivelatosi come Parola (di Dio attraverso l'angelo), accoltala poi come Verbo nel suo seno (Figlio di Dio fattosi uomo per opera dello Spirito Santo).

Dio si incontra, allora, nel *tempo di Maria*, che è il tempo dell'umanità, si rende per il misterioso ed incommensurabile amore redentivo fragilmente uomo e contingente creatura, assumendo dal tempo quanto questo determini ad un vivente: soggetto che è oggetto (Parola); oggetto del pensato che è il soggetto pensante stesso (*Uni-Trino,* la Persona del Padre che *ama/pensa/guarda* il Figlio-Parola, che è Dio stesso). Dio che si racconta, non è logica o parola d'uomo a pretendere di carpirne Sue qualità o definizioni.

Maria nel racconto biblico, inoltre, *non* proferisce parola su Dio, ma radicalmente ed umilmente *ne* vive la Parola: nella vita chiede a ciascuno di dire dell'Essere accogliendolo, come Ella in quell'incontro con la Parola dell'angelo lo ha incontrato.

Basterebbe questo per manifestare un distinguo tra l'atto del *pensare l'essere* e l'atto dell'*Essere con il pensato*: nell'incontro con Maria, infatti, Dio si rende pres-*ente* nell'atto di un evento, in cui incontra Maria, attraverso uno stupore, quello di Dio stesso che, nell'attesa di incontrare il *vivente nel tempo,* si rende anche Lui creatura dell'attesa, come il Bambino si emoziona nel sentire in petto il cuore della sua unica ed insostenibile madre. Non vi è nel presente solo il mistero di Dio che si fa uomo, ma anche di Dio che si scopre uomo, nel dicibile racconto della sua umana condizione terrena.

Inoltre, Maria sa che a Dio nella sua vita si è sempre data (*fides*); in quel presente ne accoglie tuttavia una diretta sua volontà in cui comprende che è Dio stesso che si dà a Lei incontrandosi in un reciproco darsi che è la Parola (il Figlio): nella Parola (incontro), ella accoglie il seme del Verbo per essere 'generante Parola' (Theo-*tokos*[11]).

---

11 - Dalla prospettiva storico-linguistica da cui emerge lo sviluppo della *koinè* alessandrina, si evince che proprio nel IV sec., l'attribuzione di *madre di Dio,* nel senso di *generatrice/partoriente,* fosse quella utilizzata da uno dei principali centri di elaborazione teologica del cristianesimo antico: non casualmente Alessandria d'Egitto, che era già stato il più importante centro propulsore della nuova civiltà ellenistica del Mediterraneo. Pertanto, si può affermare che nel «diffondere la parola sacra presso gli Ebrei di Alessandria ormai ellenizzati», vi si riconoscesse una tale padronanza linguistica nella formulazione teologica e liturgica della fede dei primi secoli, «al punto che si trovavano maggiormente al proprio agio con il greco più che con l'ebraico e l'aramaico» (cfr. A. Barbero – R. Bizzocchi, *Storia d'Europa e del Mediterraneo*,

L'Unità trinitaria, quindi, proprio attraverso la vita della Parola in Maria, prima comunicata e vissuta, poi da quel Seme generata, può essere pensata come *forma* di un *atto*: il *dare* di ciascuna Persona e il *darsi* reciproco delle Tre divine Persone, che si uni-formano all'essere e l'essere dà forma all'atto. La definizione nominale dell'essere, *Dio è Amore*[12], infatti, può essere verbalmente e formalmente pensata come un duplice *Dare*, motivo per cui forma dell'essere ed atto trinitario non siano *distinti* nel tempo, perché *nel contempo* l'atto si dispieghi come un *dare* ed un *darsi*.

Se la ricerca dell'essere si con-figura come il 'dare la parola all'Essere', allora distinte sembrerebbero le *due* parole del 'dare' e del 'darsi', come fossero due diversi significati, indicanti distinti atti, proprio perché logicamente, verbalmente e rispettivamente, 'transitivo' e 'riflessivo'. Questa distinzione, tuttavia, si colloca esclusivamente su di un piano temporale del pensiero, come se risultasse impossibile che un dare fosse *contemporaneamente* un *darsi,* e viceversa.

Nella realtà, infatti, (ossia *de factu*) avviene: se un soggetto (S) dà qualcosa (O), l'oggetto o è il soggetto stesso (dar-si) o è altro da sé. Insomma, un soggetto non può dare transitivamente qualcosa e *contemporaneamente* dà altro da sé, a meno che l'atto verbale non sia in successione, contrariamente a quanto preveda la grammatica trinitaria: in quanto, se Dio è *già* Dare, *non* dovrebbe essere *ancora* Darsi, e viceversa; a meno che i due momenti non siano pensati in successione e quindi separatamente.

Quaestio de temporibus? Assolutamente, se l'Uno sia l'Ente nel presente: il Pres-Ente, appunto. L'Uno quale indistinto atto del *Dare* e del *Darsi,* partendo dalla prima definizione, manifesterebbe Dio nella *Via Mariae* come dispiegarsi trinita-

---

Salerno Editrice, Roma 2009, p. 669). Sufficiente per dedurre una serie di importanti osservazioni soprattutto nella pratica d'uso di una regolarizzazione che aveva assunto a tutti gli effetti la definizione di una nuova lingua: l'attico, appunto, della *koinè;* impropriamente e modernamente definita κοινὴ διάλεκτος: 'lingua comune', derivante da κοινὴ ἑλληνική: '[lingua] greca comune', ma più esattamente dovrebbe intendersi διά-λεκτ-ος*:* 'parlata – inter/comune'. Se anche si ammette che nel processo di codificazione ortografica e del conseguente insegnamento scolastico, successivamente il diffondersi delle varietà e 'irregolarità' fonetiche dovute alla pronuncia del parlato abbiano determinato già tra III e I a. C. un «fluttuante insieme di tendenze», tra cui quella più direttamente interessante della «progressiva e inarrestabile scomparsa del perfetto», tempo verbale dell'attico antico, in funzione di un adattamento del sistema verbale del perfetto greco progressivamente al modo indicativo, allora se ne deduce che fino al IV sec., nella prassi liturgico-teologica alessandrina, la radice con gradazione apofonica forte di *tok-* (*tiktō*) fosse percepita con il valore di presente, non di perfetto/passato, ossia «colei che partorì»: in tal duplice accezione, chiunque in quel contesto conciliare di Nicea, nell'atteggiamento di contestazione ereticale contro Nestorio e di affermazione dommatica della *partoriente/generatrice di Dio*, intendesse chiaramente al tempo presente, appunto la *Genitrice*, proprio come nel latino tardo si utilizzò progressivamente nella liturgia latina ***Deipăra*** [> lat. tardo "deus", contestualmente alla radice verbale "***parĕre***": 'partorire'].

12 - Cfr. nota 5.

rio, un *dare-per-darsi* e viceversa, mediante l'unità sostanziale e trinitaria della forma e dell'atto.

Dio in una parola, che è stata ed è realtà vivente, ha voluto im-primere (perché ontologicamente già lo fosse da sempre) ed es-primere (come 'significato vivente' del proprio progetto redentivo) quello che da sempre avesse per l'umanità pensato come suo intervento, sua irripetibile azione salvifica: Maria. Non poteva che pensarla come madre, sua e dell'umanità, ontologicamente proiezione stessa del Dare, perché pur essendo stata pensata ed amata (più di ogni altra creatura perché diventasse sua madre), è pensabile che ce l'avesse *già* donata, come a dire che l'essenza di Maria fosse *già* (prima del tempo) partecipazione di quell'*essere dante*.

Nel nome di Maria, quindi: l'Essere imprime e si dice attraverso la sua prediletta creatura. Madre sua, nostra, da sempre e per sempre. Madre dell'Essere, Madre del Tempo redento, del tempo ricongiunto: quello dell'increato Amore e quello dell'Amore donato che, con suo sacrificio, lo ha sublimato: Gesù Cristo; *Parola in-carnata nel Tempo*.

Maria nell'ontologia del suo *agire* e del suo *pensare*, pronuncerebbe l'*amen/fiat* affermando la consapevolezza, radicata nel tempo presente, della sua scelta di Dio, 'istante per istante'.

Il 'tempo/istante del pensare' (l'*amen/fiat*) ed il 'tempo/istante dell'atto pronunciante' (l'*amen/fiat*) sarebbero nella realtà creaturale terrena distinti, ma nella prospettiva dell'Essere che accoglie Maria nell'istante dell'Uno, il Tempo Uno, appunto.

Le nozze di Cana ed il *pensare trinitario*

L'incontro Dio-Maria si manifesta come un *unicum* del Darsi trinitario, nuovo anche a Dio stesso che sperimenta il tempo della fragilità umana e ne sente il riverbero come un suono che scopre l'effetto che esso produce grazie proprio ad uno spazio e ad un tempo nuovi: Maria conosce i tempi di Dio perché vive in Dio il tempo, così come percepisce l'evento di Cana con il sentire di Madre che chiede al Figlio di *dare* vino, nonostante non fosse quello il tempo pensato da Dio per manifestarsi. Eppure, Maria madre del Tempo può chiedere ed ottenere che Dio vinca il suo pensiero di non manifestarsi *ancora,* perché Lei è madre di un sentire che è *già*, perché Ella sa quello che è bene per l'uomo: Dio, da Figlio, semplicemente *si fida*; Maria ha semplicemente *fides.* Tutto nella dinamica trinitaria del Tempo, in cui *Amor omnia vincit, etiam tempora*.

In questa mediazione il 'vino nuovo' affiora come sorgiva negli 'otri vecchi' senza compromessi e senza che Dio 'decida' che il nuovo dovesse manifestarsi altrove, proprio come manifestazione e prolusione di un *pensare trinitario*.

Le nozze di un umanesimo nuovo coincidono oggi forse con la richiesta di un pensiero contemporaneo che è giunto a rivalutare la necessità di «*cosa significhi pensare*» e precisamente «*che cos'è che ci chiami a pensare*»[13], mettendo in discussione strumenti e modalità del pensare stesso e ricercando per così dire il 'vino nuovo' in 'otri vecchi'.

Prescindendo dall'evento miracoloso del racconto biblico e dal significato profondo in precedenza indicato, emerge in Maria non *un,* ma *il sentire* di Madre che vince il tempo, anche quello pensato da Dio, perché nuovamente il ritmo del *Darsi* trinitario coincidesse con l'Atto sublime e misericordioso (*caritas est*) del *Dare,* che proprio in Maria svela l'*Essere* che nella vita trinitaria radicalmente cambia e riempie la vuota vita di uomini comuni, capovolgendo (*metànoia*) categorie culturali e del pensiero.

ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους,
καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (*Gv* 13, 34-35)

Nel noto passo giovanneo[14] emerge, infatti, la consapevolezza di *quanto* culturalmente ed incisivamente *nuova* fosse la Parola di Cristo[15] e *come* questa rivolu-

---

13 - Se di 'pungolo' per i pensatori del Novecento sia giusto parlarne più in senso filosofico che teologico, con particolare riferimento ad E. Morin. Se per M. Heidegger la necessità speculativa coincideva nella ricerca di cosa stimolasse l'atto del pensare stesso, «in quanto ciò che ci chiama vuole esso stesso nella sua essenza essere pensato». Eppure, la predeterminazione dell'atto del pensare comporti che vi sia effettivamente 'un pungolo' che spinga a pensare, ossia che chieda, (*heisst*) ci appelli e nel contempo ci interpelli non tanto sul cosa, quanto sul pensare stesso (cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?* SugarCo Edizioni, Milano 1988, pp. 145-155), allora se ne deduce che l'atto del pensare sia azione transitiva di un soggetto pensante, a prescindere da qualcosa e prescindendo qualcosa. Su ciò, cfr. P. Coda con M.B. Curi - M. Donà - G. Maspero, *Manifesto*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 64-67.

14 - Trad. it. CEI: "*Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri*".

15 - In cui l'*eu-anghelion*, appunto, più che 'buona' (novella), nell'accezione linguistica propria dell'attico della *koinè*, afferirebbe non alla qualificazione aggettivale, quanto alla significazione avverbiale 'bene' (> *eu* – prefisso avverbiale di modo), e quindi il messaggio evangelico convergerebbe proprio sull'*agire*; aspetto cardine di questa riflessione, in quanto, la realtà che culturalmente emerge dalla vita in *koinonìa,* ma soprattutto fuori da essa, in-carna l'agire cristiano (nell'accezione della radicale adesione a Cristo stesso, non ad un suo suggestivo o nostalgico, per questo, irraggiungibile ricordo (> *re-cordis*: 'rimandare più volte al cuore'): vivere bene (*eu-*) è il nuovo senza ibridismi o sincretismi (socio-culturali), ma di fatto fondazione di una nuova cultura; quindi, non 'vivere meglio', ma "vivere il bene", "stando bene perché l'altro stia bene". La limitatezza del significante greco-attico, detto della *koinè* perché già storicamente oggetto di un processo di semplificazione sintattica, lessicale, e più generalmente grammaticale, d'uso e d'accezioni: come avrebbe potuto questa lingua, allora, 'bene' esprimere la completezza di significato se questo non avesse avuto neanche il retroterra a cui attingere? Non si intenda questa prospettiva come meramente *quaestio de lingua*; è molto di più 'nuova' e 'nuovamente' incidente rispetto al sostrato (pree-

zionasse[16] progressivamente modalità, strumenti e finalità del *pensare* antico, come lo stesso processo di significazione: se è vera l'affermazione di Filone che «la rivelazione giudaico-cristiana non [abbia] introdotto nel mondo una nuova terminologia, ma delle idee nuove»[17], è altrettanto evidente che nessuna lingua avrebbe potuto esprimere la *realtà vissuta* ed *incarnata* dalla prime comunità cristiane, in quanto il processo stesso, nominale e verbale delle lingue antiche[18] di esprimere il *quid* generato dall'Amore, vissuto nell'Amore (il *voi*: ἀγαπᾶτε) e generante l'Amore (la *caritas, Amor*: ἠγάπησα), che è Cristo stesso, si identifica con l'agire cristiano (*vita in Cristo* che è Chiesa), percepibile e comprensibile più in chiave esperienziale, piuttosto che logicamente ed astrattamente concettuale: la Parola detta (*logos*), perché nominalmente pensata (l'*agape*), deve essere infatti necessariamente accompagnata da una esplicitazione verbale (*agapáô*), perché si determini mentalmente quell'azione entro cui si è generato Cristo stesso; aspetto di questa *nuova* visione, rispetto al terreno socio-culturale di sostrato, è per così dire lo svilimento semantico e razionale della potenzialità rappresentativa della mente[19], che disintegra per così dire l'astrazione concettuale, aprendo lo squarcio esperienziale di una partecipazione interiore al punto tale che la stessa nominalizzazione è proiezione stessa di una *realtà viva*: θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

Il *logos,* infatti, resta pur sempre una convenzionale astrazione del *pensato*, inadeguato per rappresentare *la realtà* tra Dio e l'uomo, dato il carattere finito delle parole, rispetto proprio al *piano temporale* del pensato, in quanto esse ne sono la conseguente proiezione: se queste non generino un fatto, evento, una realtà in cui il soggetto pensante possa dire quanto abbia sperimentato.

È quanto accade a Maria, nell'accadimento (> *ad*-cado)/evento dell'annunciazione): le si annunciano (*ad*-nuntiare) parole dall'angelo che, istante dopo istante, costruiscono un messaggio (della salvezza), tale che, espressione dell'unità di Dio, il molteplice verbale diventi l'*Uno* detto: la Parola, appunto, che Maria accoglie sul piano del ricevente, e quindi presente.

---

sistente contesto socio- e geo-culturale e linguistico), molto meno esclusivamente terminologica, come comunemente rischia di ridursi l'accezione dalla sola accezione del greco biblico.

16 - Se effettivamente vissuta insieme ed in comunità, *koinonìa,* altro fatto questo culturalmente e scandalosamente nuovo rispetto alla chiusura rigidamente discriminante delle *poleis* nel frammentario mondo politico ellenico, dall'arcaismo fino alla fine di esso, così come variegato e centrifugo, ma più aperto all'interculturalità ellenistica dei secoli successivi (III-I a. C.).

17 - G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945, p. 409.

18 - Nello specifico della quaestio de lingua si richiamino: l'ebraico-aramaico de ceppo semitico e il greco de ceppo indeuropeo.

19 - Si intenda la *forma del significato* rispetto alla *forma del significante.*

Il valore di esse è colto e raccolto da Maria nel sapore umano di chi raccolga umilmente da operaio (*ancilla domini*) chicco dopo chicco, perché ciascuno abbia il tempo di maturarne il significato nel terreno della sua anima.

Nonostante il frammentario succedersi di parole e di significati, è indicativo un fatto: che Maria colga fin da subito, nonostante lo stupore ed umanamente il dubbio manifestato, il senso *uno* del messaggio, piuttosto che perdersi nel dubbioso percorso del molto o del tanto: quanto il racconto biblico neotestamentario subisca il condizionamento dei generi letterari, del bilingue retroterra (linguistico e culturale), quanto soprattutto dei destinatari del testo (i) evangelico (i) è fatto acclarato. La stessa tensione narrativa del racconto del resto indubbiamente prevale rispetto al punto di vista del ricevente, così come il tempo passato del racconto suggella attimi compiuti in termini lineari, durativi e quantitativi differentemente dall'intensità qualitativa dell'esperienza da lei compiuta: negli istanti dell'annuncio, tuttavia, attimo dopo attimo, l'istante in cui ciascuna parola dell'angelo si materializza in forma di significato entrando lentamente e delicatamente nel suo cuore, come emerge dal racconto biblico, Maria nel pronunciato *amen* disvela ontologicamente la radice del suo essere in Dio. Per cui Dio si rivela proprio nell'incontro con Maria come un perenne *dar-si*, in cui il trinitario svela l'Essere attraverso il tempo: negli istanti dell'annuncio dell'angelo, infatti, il Padre (le) *dà* il Figlio e la Trinità *si dà* tutta perché il Seme del Verbo entri nel seno suo. Eppure vi è una parola che raccoglie il tempo delle parole dall'angelo dette, identificatesi nella sola Parola di salvezza, che Maria rimanda al tempo perché si compiano i fatti: *l'amen* verosimilmente da Lei pronunciato non è una semplice formula di chiosa liturgica, ma è l'atto di assenso di una donna che riverbera in Dio l'Atto supremo, permettendone il dispiegamento dell'accadimento nel tempo: l'incarnazione.

Parola, quindi, agente (non passivamente e staticamente avverbiale come nel suo ebraico significato > *ebr.* אמן composto da '*emunah*' fede ed *emet*, verità) che rimanda al fatto in cui si incarna l'Atto trinitario del Padre con il Figlio attraverso lo Spirito. Maria partecipa in qualche modo a questo dispiegarsi del ritmo trinitario, divenendone parte integrante e necessaria: come l'*amen* del suo assenso senza il quale il piano redentivo e salvifico non si sarebbe potuto *attuare*. Diventare accadimento presente.

L'*Amen*, parola umana che da Dio è attesa di essere ascoltata, come l'amato che davanti alla creatura pensata (nell'eternità) come la pre-diletta (la più amata), finalmente nel tempo ne sente la vibrante tensione di ascoltare realmente quel 'sì' che si fa storia, si realizza e si attualizza: così Dio, nell'essere di un'appartenenza che è nel contempo un appartenersi, si manifesta 'Chi sia' (*Dare*) e Che cosa sia (Atto del *Darsi-Dono*).

Pertanto, l'atto uno di 'ascoltare' (*zusammenhören*) e 'farsi ascoltare' (*zusammengehören*[20]) sono quell'*è*, come le *Tre Persone* sono forme rispettivamente attiva e riflessiva proiezioni di quel *dare* e *darsi*, essenza stessa dell'atto trinitario che nel ritmo del tempo si dispiega e spiega, come la narrazione biblica protende di fare alla nostra coscienza, a ciascuno che, nel vivere quanto letto e nel leggere quanto sia vita, ci renda Maria nello splendore della sua umanità, nella bellezza del suo essere, e nell'essere della sua bellezza[21].

ROSARIO CERCIELLO
Dottorando in Filosofia presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI) in co-tutela con Università di Perugia e Docente di latino e greco presso vari Licei
cerciellorosario@gmail.com

20 - Cfr. K. Hemmerle*, Tesi per una ontologia trinitaria*, originale tedesco a fronte, a cura di M.B. Curi ed E. Prenga, Città Nuova, Roma 2021.

21 - Già S. Kierkegaard mediante un approccio ermeneutico e teologico, particolarmente accolto nell'esegesi biblica, definisce la simultaneità un compito specifico dell'esegesi ("*Es handelt sich dabei um eine Methode in der Hermeneutik und der Exegese*") accolta dal credente rispetto all'atto di identificazione tra il tempo storico della salvezza di Cristo emergente dalle scritture ed il presente in cui la coscienza del credente ne raccoglie il messaggio redentivo. Infatti, "*Es geht darum, die geschichtliche Heilstat Christi, so total ins Jetzt zu vermitteln, dass sie für den Glaubenden als gegenwärtig erfahren und erlebt bzw. entsprechend ernst genommen wird"* (*Gleichzeitigkeit oder Simultaneität bedeutet nach Søren Kierkegaard [1813–1855]* Kierkegaard, Søren: *allenamento nel cristianesimo dall'Anti-Climacus* [Copenhagen 1850] con revoca dello pseudonimo di Anti-Climacus dal 1855; in: S. Kierkegaard: *edizione di lavoro*. Vol. II, pp. 5-307; Düsseldorf-Colonia 1971 trad. E. Hirsch; pp. 71-74). Il credente proietta nel tempo presente della propria coscienza l'atto storico della salvezza di Cristo, in un atto evidentemente *consapevole*, tale da concepirlo come *reale.*

Democratic societies under the spell of the culture of fear: the perspective of Martha C. Nussbaum and Pope Francis

by Valerio Aversano

Fear seems to be one of the typical features of modern life, emerging as a 'culture' and a perspective for interpreting life. After a brief discussion on Martha Nussbaum's perspective on the role of fear in our societies, this article analyses the vision of fear that emerges from Fratelli tutti *with reference to what Pope Francis calls the "culture of walls". Next, it addresses the idea and practice of fraternity in the encyclical: can it constitute an "antidote" to the culture of fear?*

Keywords: Fear, Fratelli tutti*, Fraternity, Nussbaum, Walls*

Introduction

The recent outbreak of war in Ukraine, the images of the devastations, the death, the exodus so far of some ten million people[1], as well the threat of a nuclear war have generated understandable feelings of anguish and impotence. With due differences, the spread of the pandemic with its dramatic health and social consequences raised similar questions and laid bare the vulnerability of the human condition. Not to mention the lurking threat of terrorism and the anxiety generated by the consequences of the climate crisis. In this perspective, it is no exaggeration to say that fear seems to be one of the typical features of modern life today[2].

There is no doubt that fear does not always have negative qualities and may be a natural survival response to threat. However, today it is not only associated with some major "collective" threats, but also with the ordinary fears of everyday life. In this sense, Zygmunt Bauman affirms that fear has been "personalised" and "privatised"[3]. The study of fear paradoxically reveals that although this is a basic emotion, widely shared in the animal kingdom, its effects on the life of people are characterized by great complexity. In fact, it is defined by sociologists such as Frank Furedi and Barry Glassner as a "culture" and a perspective to interpret life[4].

In a similar vein, the Norwegian philosopher Lars Svendsen states that fear has become "a culturally determined magnifying glass through which we consider the world"[5]. In this perspective, dangers are everywhere and there is no area of our life that is truly safe. This view is deliberately exaggerated, since there are of course *real* dangers we should be afraid of, but it helps to grasp the pervasiveness of fear today. In other words, the problem is not the fear itself, which is sometimes justified, but the fact that "we seem to see *everything* from a perspective of fear"[6].

---

1 - Cfr. "Dix millions de personnes dont près de 3,5 millions de réfugiés ont fui leurs foyers en Ukraine, selon le HCR", Nations Unies (21.03.2022), accessed 28.03.2022, https://news.un.org/fr/story/2022/03/1116702.

2 - Cfr. D. Altheide, *Terrorism and the Politics of Fear*, 2nd ed., Rowman and Littlefield, London 2017; H. Bude, *Society of fear*, translated by J. Spengler, Polity Press, Cambridge 2018; F. Furedi, *How Fear Works: Culture of Fear in the 21st Century*, Bloomsbury Continuum, London 2018; L. Svendsen, *A Philosophy of Fear*, Reaktion Books, London 2008.

3 - Cfr. Z. Bauman, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge 2006.

4 - Cfr. F. Furedi, *The Culture of Fear: Risk Taking and the Morality of Low Expectation*, rev. ed., Continuum Press, London 2002; Id., *The Politics of Fear: Beyond Left and Right*, Continuum Press, London 2006; Id., *How Fear Works*; Barry Glassner, *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*. Rev. ed., Basic Books, New York 2018.

5 - L. Svendsen, *A Philosophy of Fear*, cit., p. 12.

6 - *Ibid.*, p. 13.

According to the American philosopher Martha Nussbaum, fear is a "asocial" and "narcissistic" emotion[7]. While compassion or sympathy encourage individuals to relate to others, fear isolates the human being. For fear "you need only yourself and a threatening world"[8]. In this sense, it is a self-centered emotion, focused solely on one's own well-being or on the one's one loves at best.

The emergence of fear is obviously not a new phenomenon. All ages have known different forms of fear, Svendsen states, "but what fear is changes"[9]. Fear of terrorism and climate change, for example, are current fears, while the fear of divine judgement is no longer dominant in the secularized West. Interestingly, the philosopher states that in a polarized society with no common moral references, fear becomes a unifying element and a "basic characteristic of our entire culture"[10].

The main objectives of this study are to better understand the impact of fear on our societies and then to see if the idea and practice of fraternity can be considered as a possible alternative to the culture of fear. The hypothesis is that relationality, and in particular its openness to the dimension of reciprocity, is essential to address fear in our democratic societies. The analysis will consist of three main steps. First, I will deal with Nussbaum's vision of the role of fear in our societies and the alternatives she offers to the "monarchy" of fear. Second, I will focus on the vision of fear that emerges from the encyclical *Fratelli tutti* with reference to what Pope Francis calls the "culture of walls". Finally, I will study the idea of fraternity in the encyclical to see if it constitutes an "antidote" to the culture of fear.

Fear, a "Monarchical" Emotion: Nussbaum's Philosophical Analysis and Possible Alternatives

Nussbaum is one of the leading contemporary philosophers and during her career she has focused not only on the conceptualization of justice, making an important contribution, together with Amartya Sen, to the debate on the so-called "capabilities approach"[11], but also on the nature and role of emotions in

7 - M.C. Nussbaum, *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at our Political Crisis*, Simon & Schuster, New York 2018), pp. 28-29.

8 - L. Svendsen, *A Philosophy of Fear*, cit., p. 29.

9 - *Ibid.*, p. 17.

10 - *Ibid*, p. 19.

11 - See A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999; M.C. Nussbaum, *Creating capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA 2011. According to this theory, a society can be considered just if its members have certain concrete *capabilities* such as, for example, living a life of a normal length, enjoying good health and adequate nutrition, not being subject to threats and violence, having the right to participate in political life, etc.

shaping a decent political society. Nussbaum argues that politics, and by extension all social life, is imbued with emotions that are crucial to reinforce and promote the core values of a society[12]. Understanding these emotions is thus important to shed light on the fundamental values of society and the vision of the future that they promote, as well as on the motivations that animate the commitment of citizens in society.

In her book *The Monarchy of Fear*, Nussbaum states that fear is a serious threat to democracy and that it "needs careful scrutiny and containment if it is not to turn poisonous"[13]. Inspired by Aristotle, she argues that fear arises from the awareness of a danger and the "feeling that you are powerless to ward it off"[14]. According to Nussbaum, fear is "an unusually primitive emotion"[15], since it is the first to emerge in human existence and is also the most widespread in the animal kingdom. It is rooted in the extreme dependence and vulnerability that characterize our early life and the consequent need to have others provide for our needs.

For Nussbaum, "overcoming fear – to the extent that we ever can – is a relational matter"[16]. Her constructive suggestions to contain fear are related to *hope*, *love*, and *faith*[17]. In this way, she proposes a "secular" version of the Christian doctrine of the theological virtues as an alternative to the culture of fear. She embraces with Kant a "practical hope"[18] in view of the goal of producing good actions inspired by the categorical principle. Inspired by Kant, Nussbaum argues that "good works need hope"[19], not a naive and submissive form of hope, but a hope that encourages commitment and action towards a concrete goal. Where a practical hope emerges, a hope that moves towards commitment and action, fear shrinks back[20]. Concerning "faith", the philosopher believes that we need to believe in the good outcome of our endeavors, as well as to experience trust in our relationships with others[21]. In a similar vein and with reference to love, Nussbaum highlights the importance to cultivate a realistic "love" for others that consists in acknowledging

---

12 - M.C. Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013, pp. 1-2.

13 - Id., *The Monarchy of Fear*, cit., p. 5.

14 - *Ibid.*, p. 24.

15 - Id., *Political Emotions*, cit., p. 320.

16 - Id., *The Monarchy of Fear*, cit., p. 35.

17 - *Ibid.*, pp. 202-207 and pp. 213-221.

18 - *Ibid.*, p. 206 and p. 208.

19 - *Ibid.*, p. 209.

20 - *Ibid.*, p. 205.

21 - *Ibid.*, pp. 213-215.

the humanity of each of our fellow human beings[22]. This means learning to distinguish the individuals from their actions, "saving" the formers and condemning the latter when necessary.

More specifically, Nussbaum proposes five practices to build a future of hope. The first is engagement with art as a way of humanization and fostering empathic openness to the other[23]. The second area concerns Socratic reasoning, "because it creates a world of listening" rather than fueling verbal duels[24]. The third area is that of religions because they place individuals in communities which, when animated by love and respect for others, help them to cultivate hope[25]. The fourth area in which human beings can embrace hope are protest movements that fight for justice in a non-violent way[26]. The fifth practice of hope consists of theories of justice that promote liberal democracy and in particular the capabilities approach[27]. In addition to these five schools of hope, Nussbaum mentions a sixth, namely a compulsory civil community service that would tackle individualism and the lack of a sense of the common good in (American) society[28].

Martha Nussbaum's analysis has the merit of exploring clearly and through an interdisciplinary approach the impact of fear on our society, proposing alternatives to the monarchy of fear. However, the six practices of hope proposed to counter fear, although stimulating, are sketched rather quickly and raise some doubts with regard to their concrete application. The call to create a culture of "practical hope", raises similar questions, especially among those who seem to have lost hope in their lives. In my opinion, an important role in this regard can be played by the family which is defined by Nussbaum as a "facilitating environment" to help children overcome their fears[29], but is not adequately analyzed for its "structural" contribution to counter fear within society. Admittedly, fear is part of our existence, and it would be illusory to think that it can be eliminated, but it can and should be managed. In any case, given this vision of fear, what does Pope Francis brings to this debate?

---

22 - *Ibid.*, pp. 216-217.
23 - *Ibid.*, pp. 221-226.
24 - *Ibid.*, pp. 227-228.
25 - *Ibid.*, pp. 231-233.
26 - *Ibid.*, pp. 233-234.
27 - *Ibid.*, p. 235.
28 - *Ibid.*, p. 241.
29 - *Ibid.*, p. 35 and pp. 38-40.

Pope Francis' View of Fear in *Fratelli Tutti*

How does the recent encyclical *Fratelli tutti* address the emotion of fear? The analysis consists of two main paragraphs. First, I will deal with the first chapter of *Fratelli tutti* entitled "Dark Clouds Over a Closed World" in which Pope Francis emphasize the main obstacles to the recognition of fraternity and social friendship. Second, I will address the vision of fear that emerges from the encyclical with reference to what Pope Francis calls the "culture of walls".

The "shadows" of today's world

In the first chapter of the encyclical[30], Pope Francis makes a diagnosis of the current situation, highlighting those obstacles that stand in the way of the recognition of fraternity and social friendship. The starting point of the reflection is the alarmed observation that history is "showing signs of a certain regression" (cfr. FT §11). The encyclical refers to a long series of phenomena, including the re-emergence of "ancient conflicts" that were thought to have been overcome, the spread of narrow-minded nationalism, the paradox of an increasingly globalized society that "makes us neighbors, but does not make us brothers" (§12), the growing social inequalities, the "new forms of cultural colonization" that tend to erase the roots and traditions of a people, the loss of meaning of terms such as "democracy, freedom, justice or unity" which, denatured and deformed, have been used as "tools for domination, as meaningless tags that can be used to justify any action" (§14). As Spadaro notes, Pope Francis "observes the world and has the general impression that a real schism is developing between the individual and the human community"[31]. Faced with the weakening of social ties, the temptation emerges to give in to an attitude of indifference, which is the fruit of an "illusion: thinking that we are all-powerful, while failing to realize that we are all in the same boat" (§30).

Euvé and Lasida argue that the "diagnosis" presented by Francis in the first chapter of the encyclical is "*sombre, inquiétant*", but it shows that the pope is not "*naïf*" about the current state of the world. At the same time, his critical view does

---

30 - It is interesting to note that the title of the first chapter of *Fratelli tutti* in English is different from the Italian original version. The title in English speaks of "dark clouds over a closed world" while in Italian it refers to "the shadows of a closed world". Interestingly, the title in Italian expresses a causal relationship – the shadows are the expression of the closures present in society – which is absent in the English text. Furthermore, the shadow often delineates a dark, distorted, and misleading image.

31 - A. Spadaro, "*Fratelli tutti*. Una guida alla lettura" in «La Civiltà Cattolica» IV (17.10.2020), pp. 105-119, accessed 25.03.2022, https://www.laciviltacattolica.it/articolo/fratelli-tutti/.

not stem from a pessimistic view of humanity, which is in decay because it is distant from the Church and God, but from a closer look at recent developments within our societies. According to Pope Francis, these developments reflect a trend towards fragmentation and growing inequalities and outline what he calls "the globalization of indifference". Francis' analysis is deliberately devoid of nuances, Euvé and Lasida claim, since his aim is to stir people' consciousness[32].

The Covid-19 pandemic is in the background of *Fratelli Tutti* and has exposed "our false securities" (§7). As Katherine Marshall argues, "COVID is not the subject" of the encyclical, but the imperative to understand and address "the ills and strengths" that the pandemic has exposed "can be read as its principal and most urgent message"[33]. A *dual* narrative is present in the encyclical. On the one hand, the pandemic has highlighted the deep connection we have with others and brought the issue of care back to the heart of the political debate. On the other hand, however, the pandemic, in addition to its high costs in human lives, is also contributing to increased social inequalities and rising poverty. Therefore, Pope Francis states that this crisis has "only made it all the more urgent that we rethink our styles of life, our relationships, the organisation of our societies and, above all, the meaning of our existence" (§33). In other words, from the perspective of Francis, the current pandemic is an ethical call for fraternal *action* towards the entire human family.

Fear and the "culture of walls"

The encyclical *Fratelli tutti* does not present a systematic analysis of the emotion of fear, but it does offer some interesting insights on fear in relation to what Pope Francis calls "the temptation to build a culture of walls" (§27). In a lecture entitled "Human Fraternity in the Age of Walls", Massimo Faggioli argues that in this encyclical, and throughout his pontificate, Pope Francis is repeatedly stating the concept that "we live in a new age of walls"[34]. Compared to the past, the vari-

32 - F. Euvé – E. Lasida, "Fratelli tutti" in «Études» 12 (2020), pp. 69-80, here p. 72 (my translation), accessed 27.03.2022, https://www-cairn-info.kuleuven.e-bronnen.be/revue-etudes-2020-12-page-69.htm.

33 - K. Marshall, "*Fratelli Tutti* in the Time of COVID-19: Inspiration, Challenges, and Questions", in *Berkeley Forum: Fratelli Tutti and the Future of the Catholic Church*, Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs, 26.10.2021, accessed 27.03.2022, https://berkleycenter.georgetown.edu/responses/fratelli-tutti-in-the-time-of-covid-19-inspiration-challenges-and-questions.

34 - M. Faggioli, "Human Fraternity in the Age of Walls: Pope Francis' Encyclical 'Fratelli Tutti'," *YouTube*, uploaded by the University of St. Thomas, 9.11.2020, https://www.youtube.com/watch?v=y4HjdwXlwyo. Citing a study by Uri Friedman published in "The Atlantic" in 2016, Faggioli argues that "of the 51 fortified boundaries built between countries since the end of World War II, around

ety of walls has increased. There are physical, technological or symbolic walls, as in the case of "Brexit".

These walls are the consequence of several factors: the crisis of our globalised world, the traumatic effects of 9/11, the impact of the 2008 financial crisis, and the migration crisis. What walls do is not only create a physical separation from other people, but they also make invisible those on the other side, transforming them into "mythological beasts: their lives, their attitudes, their aspirations, all become figments of our imagination"[35]. Interestingly, Faggioli states that there are new types of invisible walls in our society which are the effect of the so-called "big sort"[36], that is, the tendency – even within the Church – to live in homogeneous communities of people who think like us and belong to the same social strata.

In several passages of the encyclical, Pope Francis uses the image of "walls" to describe the situation in the world today and to make a different proposal centred on the call to become brothers and sisters[37]. Francis mentions physical and even symbolic barriers, which are no less real and divisive for society. It is in this "context" that the encyclical refers to fear, which is both the *cause* of walls, insofar as they are built to defend against external threats, and their *effect*, since in a society fortified with defensive walls, closed towards the outside world, suspicion and fear of those who are beyond the barriers will tend to grow. This will inevitably lead to the creation of new walls to seek protection from what frightens us. In this way, a vicious circle is created between fear and walls, which poses serious risks to our civil coexistence. This process is clearly described by Pope Francis in paragraph 27 of the encyclical: "today too, outside the ancient town walls lies the abyss, the territory of the unknown, the wilderness. Whatever comes from there cannot be trusted, for it is unknown, unfamiliar, not part of the village. It is the territory of the "barbarian", from whom we must defend ourselves at all costs. As a result, new walls are erected for self-preservation".

---

half were constructed between 2000 and 2014". See Uri Friedman, "A World of Walls" in *The Atlantic*, 19.05.2016, accessed 27.03.2022, https://www.theatlantic.com/international/archive/2016/05/donald-trump-wall-mexico/483156/.

35 - M. Faggioli, "Human Fraternity in the Age of Walls", cit.

36 - See B. Bishop, *The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded American is Tearing Us Apart*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2009.

37 - In the encyclical, the term "walls" is used 14 times, including 8 times in no. 27 alone, which is therefore crucial to understanding the concept of the "culture of walls". The term "barriers" is used 3 times by Pope Francis and refers to cultural and historical divisions. The term "border(s)" is used 10 times, including 5 section titles (in the Introduction and chapters I, II, III and IV) that group several paragraphs together. It indicates all those barriers that constitute obstacles to the call to universal brotherhood, such as cultural and religious differences, and borders between countries.

As Francis claims, in this age of ever new walls, the outside world tends to disappear, leaving "only 'my' world", and the others are depersonalised and otherized, since they are no longer considered as "human beings possessed of an inalienable dignity, they become only 'them'" (§27). We experience then "the temptation to build a culture of walls" that makes us literally prisoners of our own fears and insecurities, enclosed within the multiple walls we build "in the hearts" and "on the land, in order to prevent this encounter with other cultures, with other people" (§27). Therefore, Francis warns that "those who raise walls will end up as slaves within the very walls they have built" (§27).

As Faggioli carefully observes, *Fratelli tutti* also describes the "psychological and spiritual effects"[38] of walls and fear in society. For Francis, a world of walls is not only poorer in its isolation, but it is afflicted by a particular spiritual disease described in paragraph 146, namely the "'local' narcissism" that "is born of a certain insecurity and fear of the other that leads to rejection and the desire to erect walls for self-defence" (§146). To the image of the water in a pond that rots and becomes unhealthy if it remains stagnant, Pope Francis argues that "it is impossible to be 'local' in a healthy way without being sincerely open to the universal, (...) without openness to enrichment by other cultures, and without solidarity and concern for the tragedies affecting other peoples" (§146). A local culture permeated with fear and mistrust of others becomes sick.

As a concrete illustration of the culture of walls and fear, Pope Francis highlights in paragraph 39 the link between migration and fear. This leads to the emergence of a "xenophobic mentality" that delegitimises migrants who are considered as "less worthy, less important, less human" forgetting "that they possess the same intrinsic dignity as any person" (§39). In paragraph 41, the Pope affirms that doubts and fear towards migrants, although "understandable" because they are "part of our natural instinct of self-defence", are "primal reactions" to be overcome, as they are germs of intolerance and racism. In this sense, according to Kristin E. Heyer, "*Fratelli tutti*'s charge to develop 'antibodies' of social friendship remains vital, given the infectious forces that serve to exclude, exploit, and isolate"[39].

38 - M. Faggioli, "Human Fraternity in the Age of Walls", cit.

39 - K.E. Heyer, "Walls on the Land and in the Heart: *Fratelli Tutti* and Migration", in *Berkeley Forum: Fratelli Tutti and the Future of the Catholic Church*, Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs, 26.10.2021, accessed 28.03.2022, https://berkleycenter.georgetown.edu/responses/walls-on-the-land-and-in-the-heart-fratelli-tutti-and-migration.

Fraternity: An Alternative to Fear?

The encyclical *Fratelli tutti* makes a broad appeal to universal fraternity and social friendship. As the theologian Piero Coda states, "from a Christian perspective, we – all of us, no one excluded, whether we like it or not – are brothers"[40]. Yet, outside of this perspective, as Luigino Bruni argues, the concept of fraternity presents a certain ambiguity "because there are many fraternities, and they are not all good or Christian"[41]. Throughout history there have always been people and communities that in the name of *their idea* of fraternity have discriminated against those who did not fit into that vision of fraternity. Therefore, Pope Francis' choice to propose the parable of the Good Samaritan as the theological and ethical reference of the encyclical is important because – although it does not address the dimension of reciprocity – it affirms that his vision of fraternity is centred on the *victim* as well as on the "*contrast between proximity and closeness*"[42]: the Samaritan became the victim's neighbour even though he was not the closest from a religious and cultural point of view.

The ethics of the Samaritan is therefore the ethics of fraternity which becomes proximity to others, whoever they may be. As Euvé and Lasida state, "the parable does not invite us to ask ourselves who is close to us, but *to become a neighbour to others* (*nous faire proches d'autrui*), to all people, beginning with the most suffering"[43].

In *Fratelli tutti* the "definition" of fraternity develops progressively, enriched by new elements that Pope Francis adds to his analysis. The first is love, which "impels us towards universal communion" and "requires growth in openness to accept others" (§95). As Grégoire Catta states, this love is not only expressed in "interpersonal relationships" but also extends to "social relationships, institutions, and structures that shape societies"[44]. Euvé and Lasida affirm that fraternity "must be-

40 - P. Coda, "Singolarità dell'agápe e/o universalità dell'amore" (2011), cited in B. Callebaut, *Religioni in dialogo e carisma dell'unità: Una lettura sociologica*, Città Nuova, Roma 2020, p. 6 (my translation).

41 - L. Bruni, "Sempre dalla parte della vittima" in *Avvenire*, 6.10.2020, accessed 28.03.2022, https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/sempre-dalla-parte-della-vittima-amando-le-umane-diversit (my translation).

42 - *Ibid*.

43 - F. Euvé – E. Lasida, "Fratelli tutti", cit., p. 73.

44 - G. Catta, "*Fratelli tutti*: proposition de lecture théologique d'une encyclique sociale", in «Revue d'éthique et de théologie morale» 2, no. 310 (2021), pp. 103-118, here p. 105, accessed 29.03.2022, https://www-cairn-info.kuleuven.e-bronnen.be/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2021-2-page-103.htm (my translation).

come *political*" (doit se faire *politique*) by giving rise to a more fraternal society[45]. In relation to this, Francis states that when human beings "join together in initiating social processes of fraternity and justice for all, they enter the 'field of charity at its most vast, namely political charity'" (§180).

Second, Catta carefully observes that *Fratelli tutti* embraces "all the great principles of the Church's social doctrine" as constitutive elements of the social dimension of Christian love and concrete ways of living fraternity[46]. Just to mention a few, the principle of the common good is recalled in the encyclical as the goal of political and economic action based on fraternity and social friendship (§154 and 179). Solidarity takes the form of "service" and "care" for people in need (§115). The principle of subsidiarity (§175), the principle of the universal destination of goods created for all (§120), as well as the preferential option for the poor are important elements in the encyclical.

Third, Pope Francis states that an essential element in achieving fraternity is the acknowledgement of the inalienable dignity and worth of every human person. "Unless this basic principle is upheld", Francis states, "there will be no future either for fraternity or for the survival of humanity" (§107). According to Catta, the respect of the human dignity is "the nodal point of the path of fraternity" proposed by the encyclical[47].

Fourth, fraternity is concretely built through dialogue, which is a fundamental dimension of the entire encyclical. Authentic dialogue is based on respect for the other's point of view, which "may include legitimate convictions and concerns" (§203). It aims to develop a "culture of encounter capable of transcending our differences and divisions" in the image of "a many-faceted polyhedron whose different sides form a variegated unity" (§215).

In this perspective, the concept of fraternity that Pope Francis proposes in *Fratelli Tutti* is not to be confused with some form of irenicism or unifying bond between like-minded people, nor with an abstract universalism. On the contrary, fraternity aims to foster the development of a culture of encounter, which requires that we put aside our fear to become neighbors of others, accepting their differences. It implies a desire to build bridges and to plan "a project that includes everyone" (§216). In this sense, fraternity is an alternative to the "culture of fear", which is characterized by closure and mistrust of those who are different, and the temptation to build ever new walls. As Anna Rowlands puts it, "our politics seeks

45 - F. Euvé – E. Lasida, "Fratelli tutti", cit., p. 74.

46 - G. Catta, "*Fratelli tutti*: proposition de lecture théologique d'une encyclique sociale", cit., pp. 105-106.

47 - *Ibid.*, p. 108.

perversely to build security through maximizing fear and distrust"[48]. However, as evidenced by *Fratelli tutti*, "we are called to something more than just a social contract – we are called to be a people who covenant with each other because there is a prior covenant that binds us together. A covenant is a reciprocal exchange of gifts and care"[49]. Therefore, the development of universal fraternity calls for the creation of an open and inclusive people in which, as Pope Francis states, without falling into syncretism or uniformity, "each of us can learn something from others, no one is useless and no one is expendable", and the peripheries, whatever they are, are included (§215).

Conclusion

The aim of this article was to verify whether the idea and practice of fraternity can be a valid alternative to the impact of fear in Western societies. In this regard, Nussbaum has analyzed the political impact of fear on our democracies, and its link to related emotions like envy, disgust, anger, and blame. Her analysis shows fear as a narcissistic emotion that can only be overcome – where possible – in a relational context open to reciprocity such as the family or democratic society. In *Fratelli tutti*, Pope Francis broadens the reflection by addressing the "culture of walls" to tackle the divisive effects of fear on our society. This culture makes people prisoners of their own fears and prevents the encounter with other cultures and people. Fear is both the *cause* of walls, since they are built for self-defence, and their *effect*, since in a fortified society suspicion and fear of strangers will tend to grow. This will inevitably lead to the creation of new walls to seek protection from what frightens us.

Both Nussbaum and Pope Francis are convinced that it is necessary to think of alternatives to counter the culture of fear. On one hand, Nussbaum proposes a "secular" version of the Christian doctrine of the theological virtues as an alternative to the culture of fear. On the other hand, Francis responds to the "culture of walls" with a "new culture", the "culture of encounter" centered on the idea of fraternity[50]. In other words, Francis seems to affirm that to counter the culture of fear, it is not enough to think only of isolated alternative strategies. On the contrary, it is

48 - A. Rowlands, "A Letter for Dark Times: Pope Francis on the Call for a New Politics", in *Berkeley Forum: Fratelli Tutti and the Future of the Catholic Church*, Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs, 26.10.2021, accessed 29.03.2022, https://berkleycenter.georgetown.edu/responses/a-letter-for-dark-times-pope-francis-on-the-call-for-a-new-politics.

49 - *Ibid.*

50 - As remarked by Catta, the notion of culture is at the core of the encyclical *Fratelli tutti*, which uses the terms "culture(s)" and "cultural" 119 times. Cfr. G. Catta, "*Fratelli tutti*: proposition de lecture théologique d'une encyclique sociale", cit., pp. 110-112.

necessary to develop a *different culture* capable of taking root in the convictions and lifestyles of the people and stimulating alternative strategies to fear. This is the appeal to which the encyclical seeks to respond.

The solutions proposed by Nussbaum present interesting affinities with the thinking of Pope Francis in the recent encyclical *Fratelli tutti*. *Firstly*, although from different perspectives, both emphasize the value of hope, faith, and love as guides for action. For both, hope expresses the realistic desire to achieve important things. For Nussbaum faith is understood in a "secular" way, as support for hope and trust in human relationships, while for Pope Francis it is also openness to a transcendental relationship with the heavenly Father that grounds the brotherhood of human beings on earth. Nussbaum conceives of love as linked mainly to interpersonal relationships, while Pope Francis also describes its political and social dimension. *Secondly*, they emphasize the importance of openness to others, starting with the family and one's own community, and opening to those who are different and foreign. *Thirdly*, both highlight the commitment to the common good: Pope Francis sees it as the goal society should strive for, while Nussbaum believes it can be pursued through compulsory national civil service for young people. *Fourthly*, both value the commitment to social justice as a concern for the poor and excluded. For Nussbaum it consists of the "capabilities approach", while for Francis, in the light of Catholic social thought, it is a "preferential option and love" aimed at recognizing the dignity of those in greatest need and enabling them to shape their own future.

The hypothesis undergirding this research was that relationality is essential to overcome fear in our democratic societies. This is explicitly recognised by Nussbaum who refers to family and democracy, as well as religious groups and nonviolent protest movements, as "facilitating environments" that diminish fear. Pope Francis sees human persons as relational beings who cannot "fully know themselves apart from an encounter with other persons" (cfr. FT §87). For Francis, life flourishes when there are fraternal bonds, communion, and fraternity, while, on the contrary, it disappears when we isolate ourselves, barricaded behind defensive walls. He therefore believes that the alternative to the exclusionary fear is a "culture of encounter capable of transcending our differences and divisions" in a "variegated unity" (§215).

In the light of the encyclical, fraternity requires that we put aside our fears to become neighbors of others, starting with the most vulnerable. Fraternity does not eliminate fear, which is part of existence, but it provides humanity with the necessary "antibodies" to prevent fear from becoming culture.

VALERIO AVERSANO
Ph.D researcher at the Faculty of Theology and Religious Studies - KU Leuven (Belgium)
valerio.aversano@kuleuven.be

LABORATORIO

Etty Hillesum. Dall'apertura di sé verso l'umanità

di Camila Bortolato Putarov

Etty Hillesum's spiritual journey is characterized by an encounter with what mystics call the depths of the soul, the deepest and most intimate locus of the subject. Discovering the superabundance of love received from God, she also discovers herself called to give herself entirely to humanity to the point of self-forgetfulness. In such a way Etty Hillesum experiences a profound unity with herself, with God and with each other.

Keywords: Cosmology, Transcendence, Self-knowledge, Self-giving, Spiritual journey

Introduzione

Molte delle testimonianze della Seconda Guerra Mondiale che sono pervenute ai contemporanei sulle deportazioni degli ebrei nei campi di sterminio nazisti sono nella maggioranza redatte da donne. Donne giovani, che hanno impressionato il mondo con la profondità dei loro scritti nel raccontare l'esperienza vissuta. È il caso di Anna Frank ed Edith Stein.

A partire dagli anni Ottanta, l'Olanda e il mondo hanno cominciato a conoscere un'altra straordinaria personalità, vissuta in mezzo alla disumanità della Shoah. Si tratta della storia di Etty Hillesum, emersa a partire della pubblicazione di parte del suo diario intimo e delle lettere, tutti scritti tra il 1941 e il 1943[1].

Durante uno dei momenti più bui della storia dell'umanità come quello della Seconda Guerra Mondiale, Etty inizia, come ogni giovane della sua età – ed ancora di più in questo contesto –, a porsi le domande cruciali dell'esistenza: chi sono? da dove vengo? dove sto andando? Il suo viaggio comincia quando decide di affrontare la storia in cui vive e di cavarne un senso a partire della scoperta di se stessa.

È un cammino abbastanza peculiare. Etty ci consente di accompagnarla nei suoi scritti (*Diario 1941-1943*)[2], giorno per giorno, descrivendo le riflessioni su ciò che le

---

1 - Esther Hillesum (Etty) nasce il 15 gennaio 1914 a Middelburg in Olanda, da una famiglia colta, della borghesia intellettuale ebraica. Suo padre, Levie Hillesum, vissuto dal 1911 a Middelburg, lavorava come insegnante di lingue classiche; il 7 dicembre 1912 si spostò ad Amsterdam con la madre di Etty, Riva Bernstein. Da questo matrimonio nacquero altri due figli, i fratelli minori Jaap e Mischa. Etty trascorre la giovinezza tra Middelburg, Hilversum, Tiel e Winschoten. Dal 1924 si trasferisce a Deventer per frequentare la quinta classe e poi le scuole inferiori. Nel 1926 frequenta il ginnasio, lo stesso in cui il padre lavorava come vicepresidente. Dopo l'esame finale della scuola nel 1932, Etty si reca a studiare presso la scuola superiore di Giurisprudenza ad Amsterdam. Oltre alla laurea in Giurisprudenza, studia anche la lingua slava per il desidero di conoscere la letteratura e la lingua russe (una delle sue radici da parte materna); inoltre inizia a studiare Psicologia, ma a causa degli avvenimenti bellici non le è possibile portare a termine tali studi. Duranti gli anni di università, Etty si impegna molto in politica, e, pur non appartenendo ad alcun partito, si muove dentro un ambiente studentesco di sinistra e antifascista. Nel 1942 comincia a lavorare come dattilografa presso una sezione del Consiglio Ebraico e in seguito presta servizio nel campo di transito di Westerbork come assistente sociale. Il 7 settembre 1943 tutta la famiglia, tranne il fratello Jaap, vengono deportati nel campo di sterminio di Auschwitz.

2 - Per una lettura integrale dei suoi scritti cfr. E. Hillesum, *Diario 1941-1943. Edizione integrale*, Adelphi, Milano 2012; Ead., *Lettere 1941-1943. Edizione integrale*, Adelphi, Milano 2013. Mi permetto anche di rinviare ad alcuni studi su di lei: W. Tommasi, *Etty Hillesum: l'intelligenza del cuore*, Edizione Messaggero, Padova 2002; C. Dobner, *Etty Hillesum. Pagine mistiche*, Editore Ancora, Milano 2007; G. Merlatti, *Etty Hillesum. Un cuore pensante*, Editore Ancora, Milano 2007; N. Neri, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Borla, Roma 2011; I. Adinolfi, *La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*, Il Melangolo, Genova 2011; G. Van Oord (a cura), *Etty Hillesum. Studi sulla vita e l'opera,* Apeiron, Sant'Oreste 2013; G. Pantanella, *La ragazza che ospitò Dio,* Pazzini, Rimini 2012; L.M. Epicoco, *Introduzione ad una donna*, Tau editrice, Todi 2013; F. MichaelDavide, *Etty Hil-*

accade e sul senso dell'essere in generale, permettendo pian piano di assistere alla trasformazione della sua anima: da un'anima assopita e insonnolita a un'anima che si risveglia alla propria coscienza.

Ciò che propongo è seguire la dinamica in atto tra due poli: l'anima e Dio, descrivendo come questo rapporto si dà, accade e si evolve, sottolineando di tale rapporto alcune realtà fondamentali in atto. A partire da qui, ci concentreremo sulla relazione con Dio nell'apertura all'altro e, in tal modo, vedremo come la scoperta di Dio in sé porterà Etty ad uscire da sé verso gli altri, nell'esigenza di portare questo Dio, così scoperto, agli altri, nell'amore.

Prima di entrare nel cuore di questa esposizione, però, vediamo brevemente due passaggi dell'esperienza e dell'evoluzione della relazione di Etty con se stessa: il primo, sulla scoperta della propria interiorità, e quindi dell'anima e della sua voce (il conoscere se stessi di Etty); il secondo, sulla rivelazione che questa voce interiore mostra qualcosa di più, che man mano diventerà per Etty un volto, il volto di Dio (il conoscersi in Dio).

1. Conoscere se stessi

All'inizio del suo percorso, Etty si trova a vivere un forte disordine interno, che chiama "il mio caos interiore". Esso viene anche nominato in vari altri modi nel suo diario: come, per esempio, il vivere sempre in un stato di conflitto, inquietudine, irritazione, insicurezza e oppressione. Riconosce e affronta così la propria predisposizione genetica al disordine psicologico. Tuttavia, dentro di sé esisteva un profondo desiderio di ordinare la propria vita e i propri pensieri; questo è stato il movente per andare avanti nel suo inquieto ricercare.

Etty coinvolge in questo cammino il terapeuta Julius Spier. Rimane subito colpita e affascinata dalla personalità di quest'uomo e decide di iniziare una terapia[3],

---

Iesum. Umanità radicata in Dio, Paoline Editoriale, Roma 2013; A. Gentili, *«Sarò io ad aiutare Dio». Il cammino spiritale di Etty Hillesum*, Ancora, Milano 2014; K.A.D. Smelik, *Il concetto di Dio in Etty Hillesum*, Apeiron Sant'Oreste 2014; G. Garrone, *Dal buio la luce*, Paoline Editoriale, Roma 2014; K.A.D. Smelik, *Odio e inimicizia in Etty Hillesum*, Apeiron, Sant'Oreste 2015; M. Coccia, *Etty Hillesum. L'amore oltre la giustizia*, Edizioni Univ. Romane, Roma 2014; G. Gaeta, *Il privilegio di giudicare. Scritti su Etty Hillesum*, Apeiron, Sant'Oreste 2016; R.N. Sánchez, *Etty Hillesum: Mística y Humanidad*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Bogota 2017; E. Ferri, *Un gomitolo aggrovigliato è il mio cuore. Vita di Etty Hillesum*, La nave di Teseo, Milano 2017; D. De Vecchi, *Etty Hillesum mistica. La ragazza che non sapeva inginocchiarsi*, Pazzini, Rimini 2018; B. Iacopini (a cura), *Etty Hillesum. Il gelsomino e la pozzanghera*, Editoriale Le Lettere, Bagno a Ripoli 2018; M. Corradini, *Siamo partiti cantando. Etty Hillesum, un treno, dieci canzoni*, Rueballu, Palermo 2017.

3 - «La terapia che Spier le propone ha essenzialmente lo scopo di produrre un rapporto armonioso tra corpo e anima, nella convinzione che essi siano "una cosa sola", e comprende quindi esercizi di respira-

affinché lui possa "sistemare" il suo caos interiore. Una delle indicazioni del trattamento di Spier è di annotare le proprie esperienze in un diario, come forma di autoterapia e per mettere alla prova le proprie qualità di scrittrice.

Etty entra in questa ricerca interiore con la mente e il cuore mettendosi in gioco e, mentre fa il cammino, prova a vivere ciò che di nuovo scopre e sente. La lotta è continuamente presente e la conduce a una conoscenza sempre più intima, nella consapevolezza nuova di essere unificata in tutte le dimensioni del suo sé, verso panorami nuovi di immensità, libertà e unità.

Nel risvegliarsi alla sua interiorità, ella ha provato e trovato in se stessa una forza che le ha permesso di andare avanti e di dare anche un senso alla propria vita interiore. Etty scrive: «Debbo occuparmi di me stessa, niente da fare. Non ho avuto bisogno di questo quaderno per un paio di mesi, la vita dentro di me era così limpida e serena e intensa, ero in contatto col mondo esterno come con quello interno, la mia vita si arricchiva, la mia personalità si ampliava»[4].

Per cercare di esprimere il suo mondo interiore, gioca con diverse parole, descrivendo, per esempio, questo luogo come: la fonte, la voce interiore, la verità profonda, il centro interiore, la stanza silenziosa, la forza vitale, ecc. Così, Etty vedrà emergere il senso della vita esteriore, grazie a questa "fonte" scoperta nel suo interiore: sarà questa, per noi, la chiave per parlare di una apertura verso gli altri e l'umanità. Questa scoperta la porterà a capire come la sua esteriorità diventi la stessa misura dell'interiorità, e viceversa, nella consapevolezza di riconoscere un proprio, ricco e "topografico", mondo interiore.

Intuisce poi che nei diversi paesaggi della sua anima c'è una presenza dinamica che la chiama e la nutre interiormente. Scrive nel suo diario, riportando un dialogo ascoltato tra Spier e una delle sue pazienti, che secondo il terapeuta «le forze creative e cosmiche operano in ogni persona, e che questo principio creativo era in definitiva una parte di Dio, e si doveva avere solo il coraggio di dirlo». Etty, colpita da quanto ascoltato, commenta: «Queste parole mi accompagnano già da settima-

---

zione e ginnici – tra cui la lotta corpo a corpo per saggiare e stimolare le energie vitali del paziente –, dieta sana, naturale, conoscenza del proprio corpo e consapevolezza di come funziona la propria sessualità, insieme a letture di sapore sapienziale, non tanto per gli autori scelti quanto per il modo di leggerli. Ai testi di psicanalisi –, Freud, Jung, Adler hanno, soprattutto all'inizio, un ruolo centrale – si affiancano presto scritti di filosofia e letteratura, in particolare alcune opere di Agostino d'Ippona, Hegel, Kierkegaard, Dostoevskij, Tolstoj e Rilke, e infine i testi fondanti le grandi religioni occidentali e orientali, tra cui un posto importante sarà occupato dalla lettura mattutina della Bibbia, dai libri sapienziali al Salterio e ai Vangeli» (I. Adinolfi, *La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*, cit., p. 26).

4 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 100.

ne: si deve avere anche il coraggio di dirlo. Avere il coraggio di pronunciare il nome di Dio»[5].

In tal modo, Etty si abbandona completamente al suo intimo, lasciandosi guidare dalla voce interiore che la trasporta, senza aspettare quello che si mostrerà davanti a lei, affidandosi nel provare ad ascoltare dentro di sé: «quello che faccio è *hineinhorchen*, prestare ascolto a me stessa, agli altri, al mondo. Ascolto molto intensamente, con tutto il mio essere, e cerco di tendere l'orecchio fin nel cuore delle cose. Sono sempre tesa e piena di attenzione, cerco qualcosa ma non ho ancora idea di che cosa si mostrerà»[6]. E ancora: «C'è qualcosa in me, qualcosa che desidera essere trascinato fuori da me con tutte le forze, ma non so dire che aspetto avrà, una volta emersa»[7].

2. Conoscersi in Dio

Nonostante la ricerca sfrenata di qualcosa che venga dal di fuori di sé e che possa "entrare" per aiutarla a riempire il suo vuoto, Etty esprime la necessità di essere appoggiata e protetta da qualcuno. È così che finalmente, dopo poche pagine dello scritto appena citato, in un atto di fede, si rivolge a Dio: «mio Dio, prendimi nella tua grande mano e fammi tuo strumento»[8].

In seguito, racconta l'esperienza del rendersi conto che la ricerca incessante di qualcosa non avveniva nella parte esterna del suo essere – quello che cercava non era qualcosa di lontano da sé –, ma era lì, vicino, dentro, e veniva dal fondo di lei stessa. Riesce così a intuire che la presenza e la forza che sentiva era Dio: «ho ritrovato il contatto con me stessa, con la parte migliore e più profonda del mio essere, quella che io chiamo Dio»[9]. E ancora:

> Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo. M'immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo fra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé[10].

5 - *Ibid.*, p. 279.
6 - *Ibid.*, p. 151.
7 - *Ibid.*, p. 128.
8 - *Ibid.*, p. 119.
9 - *Ibid.*, pp. 141-142.
10 - *Ibid.*, p. 153.

Pregare, dunque, richiede il raccoglimento per cercare Dio e un lavoro per "disseppellire la sorgente"[11] in cui Dio si manifesta, nel caso questa sia ostruita da "pietre e sabbia". Il termine "disseppellire" caratterizza il percorso di Etty e diventerà fondamentale nella sua vita. Come detto, nell'esperienza di Etty la preghiera è un "ascoltare dentro": se stessi, gli altri e Dio, simultaneamente[12].

Il cambiamento accaduto nel profondo dell'interiorità si riflette nei suoi scritti. Grazie all'ascolto del profondo dell'anima, ella va percorrendo il cammino della conoscenza, che ad un certo punto le dischiude la via della preghiera autentica, espressa nel gesto di inginocchiarsi che diventerà molto significativo:

> Oggi pomeriggio mi sono ritrovata d'un tratto in ginocchio sulla stuoia di cocco marrone, nel bagno, la testa nascosta nell'accappatoio, che pendeva della sedia di vimini rotta. Non riesco proprio a inginocchiarmi bene, c'è una sorta di imbarazzo in me. Perché? Forse a causa della parte critica, razionale e atea che pure mi appartiene. Tuttavia sento, di tanto in tanto, un forte desiderio di inginocchiarmi, con le mani sul viso, per trovare pace e per ascoltare la fonte nascosta in me[13].

Da questo momento in poi, inginocchiarsi diviene per lei un gesto spontaneo, che diventerà un *habitus*: «E ora mi capita di dovermi inginocchiare di colpo davanti al mio letto, persino in una fredda notte d'inverno [...]». Ella ha imparato ad ascoltarsi dentro, sentendo l'esigenza di una comunicazione continua con Dio, poiché non vuole più essere guidata dalle cose che accadono soltanto fuori di lei, «ma da quello che s'innalza dentro»[14].

Il rapporto intimo che Etty svilupperà è quello del comunicarsi con Dio in forma di preghiera, ma non solo: la sua stessa maniera di scrivere si farà colloquio ininterrotto con Dio, diventando così la preghiera un atto performativo che alimenta la sua vita intera, consolidandosi di giorno in giorno nel cammino della giovane ragaz-

---

11 - Per Etty il riferimento alla "sorgente" «è legato strettamente alla vita [...], non si tratta solo di un cammino personale che finisce con la scoperta della sorgente; è semmai, l'inizio di una nuova vita che trabocca nella testimonianza. Il tema dell'acqua viene dunque, espresso in particolare, nei termini di una fonte e sorgente che viene ricollegata alla presenza di Dio, da cui sgorgano la vita, le forze, lo spazio interiore che non è visualizzato come uno spazio stabile, ma al contrario, in continua espansione». Per un approfondimento sulla simbologia dell'acqua in Etty, cfr. C.C. Borgoni, *Parole dalla frontiera. Itinerario di lettura della simbologia mistica di Teresa d'Avila ed Etty Hillesum (terza parte)*, in «Rivista di Vita Spirituale», 70 (2016), pp. 356-367.

12 - Cfr. I. Adinolfi, *Il viaggio interiore in Etty Hillesum*, in «StPat», 61 (2014) 1, p. 147; G. Gaeta, *Etty Hillesum: il muro oscuro della preghiera*, in M.P. Mazziotti - G.V. Oord, *Etty Hillesum, Diario 1941-1943. Un mondo "altro" è possibile*, Apeiron, Sant'Oreste 2002, pp. 25-27.

13 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 169.

14 - *Ibid.*, p. 320.

za. Via di preghiera incessante, di un dialogo continuo con Dio fino a «diventare a un certo punto lei stessa ardente preghiera»[15].

3. Dalla scoperta di Dio all'apertura verso l'umanità

Fin qui abbiamo visto come Etty inizia un cammino verso se stessa, nel quale scopre Dio; adesso, invece, vedremo una giovane che sente sempre di più l'esigenza di uscire da sé per portare Dio agli altri. Ciò avviene secondo un preciso percorso graduale, che comincia con il dissotterrare Dio dal cuore dei fratelli e culminerà con la totale offerta di sé come "balsamo" per i dolori dell'umanità.

Il lettore prende atto, nel diario di Etty, del fiorire di lodi sempre più convinte e pressoché quotidiane nei confronti dell'esistenza, anche se le condizioni esterne vanno peggiorando di giorno in giorno. «Etty ribadisce che la vita è bella e lo è non nonostante il male, ma con il male: il dolore, la sofferenza, la morte le appaiono ora perfettamente integrate nell'armonia cosmica»[16].

La Bibbia comincia a fare parte della sua lettura quotidiana: «ultimamente traggo alcune citazioni dalla Bibbia e le rileggo alla luce di un significato che per me è chiaro, nuovo ricco e pieno di esperienza. *Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza – Ama il prossimo tuo come te stesso*»[17].

Ella scopre inoltre due sentimenti che vengono dal suo centro, dal suo motore primario: «[...] l'amore, un amore inspiegabile, forse non meglio identificabile, perché è un sentimento primigenio nei confronti delle creature e di Dio, o perlomeno di ciò che io chiamo Dio; e la compassione, una compassione infinita che a volte mi provoca pianti a dirotto»[18]. E ancora: «[...] prego: Signore fammi vivere di un unico, grande sentimento – fa' che io compia amorevolmente le mille piccole azioni di ogni giorno, e insieme riconduci tutte queste piccole azioni ad un unico centro, a un profondo sentimento di disponibilità e di amore»[19].

Dunque, amore vissuto e scoperto attraverso il rapporto con Dio, che bisogna coltivare e a cui bisogna dedicare uno spazio sempre maggiore; il dialogo così può fluire con più facilità, generando sentimenti di gratitudine che la accompagneranno nel suo itinerario fino alla fine: «Dio, Ti ringrazio per la grande forza che mi dai: il

---

15 - I. Adinolfi, *Il viaggio interiore in Etty Hillesum*, cit., p. 147.

16 - B. Iacopini, *Etty Hillesum e l'Occidente post-religioso*, in «Mistica e Filosofia», Fascicolo 1 (Anno 1), gennaio-giugno 2019, Bagno a Ripoli 2019, p. 103.

17 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 243.

18 - *Ibid.*, p. 249.

19 - *Ibid.*, p. 254.

centro interiore da cui viene regolata la mia vita sta diventando sempre più forte e cardinale»[20].

Etty scopre anche come il rapporto con Dio sia un'amicizia[21] reciproca: «Dio credo di collaborare bene con Te, noi lavoriamo bene insieme. Ti sto offrendo uno spazio sempre più ampio in cui vivere, e comincio anche a esserTi fedele»[22]; poi ringrazia anche per i cambiamenti accaduti nel suo interiore, percepito come Regno di Dio: «Ti ringrazio Dio, nel mio grande Regno interiore adesso dominano tranquillità e pace, grazie al forte potere centrale che Tu eserciti. Le più lontane zone di confine avvertono il Tuo potere e il Tuo amore, e si lasciano guidare da Te»[23].

La sua fiducia in Dio cresce e con essa nasce la sensibilità all'altro, mentre il dolore e l'oscurità del tempo in cui vive si convertono in esperienza del mistero; questo significa che Etty sente sì la fragilità umana, il dolore dell'umanità nel suo contesto, ma ciò le consente di aprire nuovi orizzonti nella sua vita, nella certezza assoluta dell'amore di Dio[24].

Col trascorrere del tempo, le preghiere di Etty in riferimento alla situazione di guerra diventano più frequenti e, mentre le misure contro gli ebrei peggiorano ogni giorno, il sentimento di odio verso il male viene combattuto in lei con la fiducia e l'amore a Dio[25]: «i vizi più grandi non mi sono sconosciuti, ma conosco anche la più grande fiducia in Dio e lo spirito di sacrificio e l'amore per l'umanità. E faccio esperienza di tutto, corpo e anima, attraverso il sangue e l'oscurità, in ogni angolo del mio essere»[26].

La certezza di avere la presenza di Dio con sé la porta a fare conversioni di vita e di pensiero, dentro e fuori di sé, trasformando la sua vita in amore agli altri, amo-

---

20 - *Ibid.*, p. 335.

21 - Cfr. C.C. Borgoni, *Parole dalla frontiera. Itinerario di lettura della simbologia mistica di Teresa d'Avila ed Etty Hillesum (prima parte)*, in «Rivista di Vita Spirituale», 70 (2016), p. 75.

22 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943. Edizione integrale*, cit., p. 335.

23 - *Ibid.*, p. 336.

24 - Grazie al rapporto con Dio e al suo cammino interiore, Etty diviene se stessa, cioè fa fiorire la propria *humanitas* che sboccia in un amore e in compassione traboccanti. «Si deve sempre "allargare" il proprio cuore, così ci sia spazio per molti» (*ibid.*, p. 108). Ed ancora: «Le cose veramente primordiali in me sono i sentimenti umani, una sorta di amore e compassione elementari che provo per le persone, per tutte le persone» (i*bid.*, p. 196).

25 - Cfr. A. Ballestrazzi, *Compassione e verità di sé nelle opere di Etty Hillesum*, in «I Quaderni del Ferrari», (40), Modena 2018, pp. 65-66.

26 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 636.

re per aiutare Dio a fare rinascere questa fonte in ogni uomo[27]. È questo il cuore dell'esperienza di Etty: come la scoperta di Dio dentro di sé si riversa sull'umanità.

DisseppelirTi dai cuori degli altri

Etty vive un tempo tragico per la comunità ebraica in Olanda e si rende conto della gravità della situazione più di molti altri dei suoi amici, accorgendosi di come i nazisti stanno compiendo lo sterminio del popolo ebraico: «le ultime notizie dicono che tutti gli ebrei saranno deportati dall'Olanda in Polonia, passando per il Drenthe. E secondo la radio inglese, dall'aprile scorso sono morti 700.000 ebrei, in Germania e nei territori occupati»[28]; e ancora: «se rimarremo vivi, queste saranno altrettante ferite che dovremo portarci dentro per sempre. Eppure non riesco a trovare insensata la vita. E Dio non è nemmeno responsabile verso di noi per le assurdità che noi stessi commettiamo: i responsabili siamo noi!»[29].

Per Etty, la convinzione di essere e vivere alla presenza del Signore in ogni singolo minuto della vita si mostra nella consapevolezza della propria integrità e di un'anima che tutto abbraccia[30]: «è vero ci portiamo dentro proprio tutto, Dio e il cielo e l'inferno e la terra e la vita e la morte e i secoli, tanti secoli»[31].

Così, se da una parte la drammatica vicenda storica che sta vivendo le provoca un sentimento di impotenza, dall'altra ecco sorgere nel suo interiore l'esigenza di aiutare Dio:

> Non mi faccio molte illusioni su come le cose stiano veramente e rinuncio persino alla pretesa di aiutare gli altri, partirò sempre dal principio di aiutare Dio il più possibile e se questo mi riuscirà, bene, allora vuol dire che saprò esserci anche per gli altri. Ma su questo punto non dobbiamo farci delle illusioni eroiche[32].

In un altro passo Etty scrive che suo compito è risvegliare Dio nel cuore di ogni uomo, quel Dio che scava in noi stessi e che poi custodisce questo rapporto nell'intimo, per «difendere fino all'ultimo la tua casa in noi»[33]:

---

27 - Cfr. R.N. Sánchez, *Etty Hillesum: Mística y Humanidad*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2017, p. 117.

28 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 667.

29 - *Ibidem*.

30 - R.N. Sánchez, *Etty Hillesum: Mística y Humanidad*, cit., p. 118.

31 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 677.

32 - *Ibid.*, p. 708.

33 - Un altro concetto che emerge in questa preghiera è che Dio ha bisogno di aiuto; aspetto che non si coniuga facilmente con l'idea di un Dio onnipotente. Joseph Sievers sviluppa in un suo lavoro questo te-

> Mio Dio sono tempi tanto angosciosi. Stanotte per la prima volta ero sveglia al buio con gli occhi che mi bruciavano, davanti a me passavano immagini su immagini di dolore umano. Ti prometto una cosa, soltanto una piccola cosa: cercherò di non appesantire l'oggi con i pesi delle mie preoccupazioni per il domani – ma anche questo richiede una certa esperienza. Ogni giorno ha già la sua parte. Cercherò di aiutarTi affinché Tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso promettere nulla. Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che Tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare Te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a disseppellirTi dai cuori devastati da altri uomini. Si, mio Dio, sembra che Tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la Tua responsabilità, più tardi sarai Tu a dichiarare responsabili noi. E quasi a ogni battito del mio cuore, cresce la mia certezza: Tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare Te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi[34].

In questo testo si vede come Etty si stacchi da se stessa per fare spazio agli altri, per farsi luogo di aiuto per gli altri: ella dona la sua vita al popolo ebraico nel momento in cui non accetta la proposta dei suoi amici di nascondersi per tener salva la sua vita; addirittura sceglie di lavorare nel campo di transito di Westerbork sapendo di poter essere utile, e sentirsi viva, assistendo le persone malate e quelle in attesa della loro deportazione verso la Polonia.

Ma Etty va oltre. Occorre uno sguardo che non si fermi a ciò che appare, ma che lo superi: questo sguardo altro, profetico, divino, fa pensare all'impegno che si era proposta, quel particolare tipo di soccorso che lei chiama *disseppellire Dio nell'interiorità dell'altro*. Durante il periodo di lavoro nel campo di Westerbork, Etty scopre che questo è compito principale, disseppellire Dio dai cuori degli altri:

> Non basta predicarti, mio Dio, non basta disseppellirti dai cuori degli altri. Bisogna aprirti la via, mio Dio, e per far questo bisogna essere un gran conoscitore dell'animo umano, un esperto psicologo: rapporti con padre e madre, ricordi giovanili, sogni, sensi di colpa, complessi d'inferiorità, insomma tutto quanto. In ogni persona che viene da me io mi metto a esplorare, con cautela. I miei strumenti per aprirti la strada negli altri sono ancora limitati. Ma esistono già, in qualche misura: li migliorerò pian piano e con molta pazienza. E ti ringrazio per questo dono di poter leggere negli altri. A volte le persone sono per me come

ma: cfr. J. Sievers, *Aiutare Dio: Riflessioni su vita e pensiero di Etty Hillesum*, in «Nuova Umanità», VXII, (1995) 3-4, pp. 124-125.

34 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 713.

> case con la porta aperta. Io entro e giro per corridoi e stanze, ogni casa è arredata in modo un po' diverso ma in fondo è uguale alle altre, di ognuna si dovrebbe fare una dimora consacrata a te, mio Dio. Ti prometto, ti prometto che cercherò sempre di trovarti una casa e un ricovero.[35]

«Ti prometto che cercherò sempre di trovarti una casa e un ricovero»: Etty è chiamata a far emergere ed esplorare in sé e negli altri la dimora di Dio, il luogo di comunione tra Dio, l'uomo e l'umanità.

Siamo arrivati quindi al cuore del suo Amore per l'umanità.

Nel cuore dell'umanità

Il Diario di Etty può essere letto come il racconto di un'intensa e appassionata storia d'amore che cresce e si sviluppa nel tempo con il maturare della personalità dell'autrice. In questa storia, il rapporto di Etty con Spier non è che un primo passo verso un più grande amore. Non ci soffermeremo nel dare una lettura esplicita del suo amore appassionato verso Spier né racconteremo la loro relazione. Dobbiamo però notare che l'amore nato dalla comunione fra i due è un aspetto importante per la trasformazione accaduta a Etty, poiché attraverso l'unione con l'amato Spier il suo essere si è svegliato, percependo una chiamata ad un amore più grande, quello rivolto a Dio.

Dunque, le espressioni d'amore che in un primo momento Etty rivolgeva a Spier, ora sono indirizzate direttamente a Dio. È Dio il nome dell'amato, «con cui la parte più profonda di lei vive in totale comunione, senza però esserne assorbita»[36]. E a partire da questa consapevolezza, Egli, Dio, non è più, o meglio non è più soltanto, una potenza cosmica presente nel nucleo più profondo di ogni uomo (*Deus in nobis*), ma una persona autentica. È l'amante che chiede d'essere riamato, a cui ci si affida certi del suo amore, certi che nulla di male ci potrà accadere[37]. L'esperienza di amore in Etty è quindi di un amore per Dio che si riversa teneramente su tutti gli esseri viventi, un amore che ricorda quello dei mistici: «l'amore che consuma il mistico non è più semplicemente l'amore di un uomo verso Dio, è l'amore di Dio per tutti gli uomini. In Dio ella ama tutto e tutti di un amore divino»[38].

---

35 - *Ibid.*, p. 757.

36 - I. Adinolfi, *Il viaggio interiore in Etty Hillesum*, cit., p. 153.

37 - *Ibidem*. Si veda, in particolare, per questo importante aspetto dell'evoluzione del pensiero religioso della Hillesum, il saggio di K.A.D. Smelik, *L'immagine di Dio in Etty Hillesum*, in G.V. Oord, *L'esperienza dell'Altro. Studi su Etty Hillesum*, Apeiron Editori, Sant'Oreste 1990, p. 163.

38 - Cfr. I. Adinolfi, *Il viaggio interiore in Etty Hillesum*, cit., pp. 151-152.

Il dialogo costante in cui si converte il suo itinerario spirituale evidenzia tracce di una esperienza profonda nella quale è vissuta una stretta relazione, possiamo ben dire, di unione con Dio e col creato: il suo cammino si intreccia profondamente con quello di Dio, tanto da arrivare a dire che «una volta che si comincia a camminare con Dio, si continua semplicemente a camminare e la vita diventa un'unica, lunga passeggiata»[39].

Questa esperienza, che provoca una evoluzione interiore e una crescita profonda, comporta per Etty un nuovo modo di comprendere il mondo e gli uomini che lo abitano:

> Parlerò con Te, mio Dio. Posso? Poiché le persone scompaiono, non mi resta altro che il desiderio di parlare con Te. Amo così tanto gli altri perché amo in ognuno un pezzetto di Te, mio Dio. Ti cerco in tutti gli uomini e spesso trovo in loro qualcosa di Te. E cerco di disseppellirti dal loro cuore, mio Dio[40].

E la sera di quello stesso giorno continua a scrivere: «mi metti davanti ai Tuoi massimi enigmi, mio Dio. Ti sono riconoscente per questo, ho anche la forza di affrontarli, di sapere che non c'è risposta. Bisogna saper sopportare i Tuoi misteri»[41].

> Vorrei ancora trovare la formula liberatoria, la *parola* che esprima il mio ricco, sovrabbondante sentimento della vita. Perché non mi hai fatto poeta, mio Dio? Ma sì, mi hai fatto poeta, aspetterò pazientemente che maturino le parole della mia doverosa testimonianza: cioè che vivere nel Tuo mondo è una cosa bella e buona, malgrado tutto quel che ci facciamo reciprocamente noi uomini. Il cuore pensante della baracca[42].

Etty riesce in fondo a comprendere, in questa nuova prospettiva, anche il ruolo e il posto che Spier – il terapeuta, l'amante, l'amico – occupava nella sua vita, e che lei adesso desidera dedicare agli altri. Nel giorno della sua morte, ella scrive:

> Avrei ancor mille cose da chiederti e da imparare da te, ora mi toccherà far tutto da sola. Sai, mi senti così forte e sono certa che me la caverò. Sei tu che hai liberato le mie forze, tu che mi hai insegnato a pronunciare con naturalezza il nome di Dio. Sei stato l'intermediario tra Dio e me, e ora che te ne sei andato, la mia strada porta direttamente a Dio e sento che è un bene. Ora sarò io l'intermediaria per tutti quelli che potrò raggiungere[43].

---

39 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 717.

40 - *Ibid.*, p. 750.

41 - *Ibidem.*

42 - *Ibid.*, p. 751.

43 - *Ibid.*, p. 752.

Un balsamo per molte ferite

Nonostante o forse grazie alle particolari e difficili circostanze storiche, nel mezzo del campo di concentramento, Etty è stata in grado di fare un salto in avanti rispetto ai concetti in cui prima si sentiva intrappolata. Ella riesce ad approssimarsi al gusto del mistero e a generare da qui nuove parole per preservare quel sapore:

> Più tardi viaggerò per i paesi del Tuo mondo, mio Dio, io lo sento in me, questo istinto che passa i confini, che sa scoprire un fondo comune nelle varie creature in lotta fra loro su tutta la terra. E vorrei parlare di questo fondo comune, con voce sommessa e dolcissima e insieme persuasiva e ininterrotta. Dammi parole e dammi forza [...] la vita è davvero bella[44].

La percezione di Dio dentro di sé e di Dio fuori di sé qui si intrecciano in un modo indivisibile[45]. In questo senso Etty oltrepassa i suoi sensi, riconoscendo se stessa e tutta la creazione in Dio, e così in pochi mesi la sua vita diventa un vero e costante ascolto:

> Ascolto dentro di sé, dentro gli altri, all'interno del contesto di questa vita, e dentro Te. *Hineinhorchen* [...]. In fondo, la mia vita è un ininterrotto ascoltar dentro me stessa, gli altri, Dio. E quando dico che ascolto dentro, in realtà è Dio che ascolta dentro di me. La parte più essenziale e profonda di me che ascolta la parte più essenziale e profonda dell'altro. Dio a Dio[46].

In queste righe lei racconta il suo cammino spirituale, e l'incontro con quello che i mistici chiamano "il fondo" dell'anima, il luogo dove sorge l'identità: l'intimità più profonda del soggetto, dove abita Dio, anzi dove in modo misterioso Dio e l'anima sono una cosa sola, anche con il mondo intero. Più tardi scriverà che di avventure ne aveva vissute tante, che Dio è la più grande e ininterrotta avventura interiore dell'uomo, e che quelle rivolte a Dio sono le uniche lettere che si dovrebbero scrivere[47]: «Rileggerò sant'Agostino. È così austero e così ardente. E così appassionato, si abbandona così completamente nelle sue lettere d'amore a Dio. In fondo, quelle a Dio sono le uniche lettere d'amore che si dovrebbero scrivere»[48].

---

44 - *Ibid.*, p. 772.

45 - J. Sievers, *Aiutare Dio: Riflessioni su vita e pensiero di Etty Hillesum*, cit., p. 123.

46 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., pp. 756-757.

47 - B. Iacopini, *Etty Hillesum e l'Occidente post-religioso*, cit., p. 103.

48 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 793.

Ed ancora, in questa prospettiva, in una lettera ad una sua amica dal campo di smistamento di Westerbork, Etty scrive:

> Mi hai resa così ricca, mio Dio, lasciami anche dispensare agli altri a piene mani. La mia vita è diventata un colloquio ininterrotto con te, mio Dio, un unico grande colloquio. [...] Anche di sera, quando sono coricata nel mio letto e riposo in te, mio Dio, lacrime di riconoscenza mi scorrono sulla faccia e questa è la mia preghiera[49].

A Westerbork, Etty Hillesum ha incontrato persone ferite, moribondi, disperati e per molti ella è stata un sostegno, perché per tutti ha cercato di essere una parola di incoraggiamento e di conforto: «sai io ho tanto amore in me stessa, per tedeschi e olandesi, per ebrei e non ebrei, per tutta l'umanità, dovrebbe pur esser lecito cederne una parte»[50]. Fondandosi sulla sovrabbondanza dell'amore ricevuto da Dio, Etty si è fatta generosamente dono per tutti, fino a dimenticare se stessa. Radicandosi nell'amore di Dio, alimentandosi alla fonte stessa dell'amore, la sollecitudine della giovane è stata senza confini, abbracciando tutti coloro che avevano bisogno o erano sofferenti[51].

L'approdo, alla fine, è questo: Etty si trasforma in gratuità totale, senza condizioni, un amore radicale per l'altro che sgorga dall'essere che proviene dal fondo di sé: «quando prego, non prego mai per me stessa, prego sempre per gli altri [...] Se si prega per qualcuno, gli si manda un po' della propria forza[52]». In fondo è questa la nota che colpisce leggendola. È un cammino in ascesa, è un crescendo continuo. L'ultima frase del diario racconta tutto, *in otto parole: «si vorrebbe essere un balsamo per molte ferite»*[53].

Ecco, dunque, il modo in cui Etty Hillesum ha vissuto. "Una vita bella, proprio così", come emerge per esempio in questo passaggio: «eppure arrivo sempre alla stessa conclusione: la vita è bella. E credo in Dio. E voglio stare proprio in mezzo ai cosiddetti "orrori" e dire ugualmente che la vita è bella»[54]. O in quest'altro, dove racconta del campo di attesa per Auschwitz: «la gratitudine sarà sempre più grande del dolore»[55]. E ancora in una delle sue lettere degli ultimi giorni: «il cielo è

---

49 - Ead., *Lettere 1941-1943*, cit., Lettera 60.

50 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 605.

51 - I. Adinolfi, *Il viaggio interiore in Etty Hillesum*, cit., p. 153.

52 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 722.

53 - *Ibid.*, p. 797.

54 - *Ibid.*, p. 791.

55 - E. Hillesum, *Lettere 1941-1943*, cit., Lettera 11.

pieno di uccelli [...] il sole splende sulla mia faccia, e sotto i nostri occhi avviene una strage, è tutto così incomprensibile. Io sto bene»[56].

Dal vivere quest'esperienza di unità profonda, scaturì in lei, contro ogni buon senso, un'etica altissima, incarnazione esemplare della *caritas* evangelica, che coltivò con costanza e convinzione[57]. Il vangelo di Matteo, e soprattutto il "Discorso della montagna", divennero lettura quotidiana e fonte di ispirazione ancor più nell'imminenza della partenza definitiva per il campo di smistamento di Westerbork. Etty allora chiude il diario con una immagine potente, facendo una chiara allusione alla cena eucaristica, che rappresenta l'atto supremo d'amore oblativo per la religione cristiana[58]: «Ho spezzato il mio corpo come se fosse pane e l'ho distribuito agli uomini. Perché no? Erano così affamati, e da tanto tempo»[59].

L'ultimo viaggio di Etty fu quello che la portò al campo di sterminio ad Auschwitz, e l'ordine di partenza per lei e la sua famiglia arrivò prima delle loro attese. Era il 7 settembre 1943 e sul treno salirono Etty, Mischa e i loro genitori. Il treno partì. Un fischio acuto e i mille "abilitati alla deportazione si mettono in moto". Etty ebbe un'ultima fuggevole visione di Mischa che la salutava con la mano da una fessura del vagone numero 1. L'*ultima parola che i familiari le sentirono dire fu un "ciaaao" allegro, gridato dal vagone numero 12* in partenza da Westerbork[60].

Dal treno Etty riesce a lanciare fuori una cartolina postale, scritta chissà come, indirizzata a un'amica di famiglia, Christine van Nooten:

> [...] apro a caso la Bibbia e trovo questo: "Il Signore è il mio alto ricetto". Sono seduta sul mio zaino nel mezzo di un affollato vagone merci. Papà, la mamma e Mischa sono alcuni vagoni più avanti. Un ordine improvviso mandato appositamente per noi dall'Aia. Abbiamo lasciato il campo cantando, papà e mamma molto forti e calmi, e così Mischa. Viaggeremo per tre giorni. Grazie per tutte le vostre buone cure. Alcuni amici rimasti a Westerbork scriveranno ancora ad Amsterdam, forse avrai notizie? Anche della mia ultima lettera? Arrivederci da noi quattro[61].

---

56 - Ead., *Lettere 1942-1943,* Adelphi, Milano 2001, p. 65. Ed ancora: «in me scorrono i larghi fiumi e s'innalzano le grandi montagne. Dietro gli arbusti della mia irrequietezza e dei miei smarrimenti si stendono le vaste pianure della mia calma, e del mio abbandono. Tutti i paesaggi sono in me, ho tanto posto ora, in me c'è la terra e c'è anche il cielo» (cfr. Ead., *Diario 1941-1943*, cit., pp. 792-793).

57 - B. Iacopini, *Etty Hillesum e l'Occidente post-religioso*, cit., p. 104.

58 - Cfr. I. Adinolfi, *Il viaggio interiore in Etty Hillesum*, cit., p. 152.

59 - E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, cit., p. 797.

60 - Ead, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 16.

61 - *Ibid.*, p. 149.

Etty muore ad Auschwitz nel 1943 e fino alla fine rimane fedele a se stessa; pur essendo vittima di un odio insensato, non risponde alla vita con lo stesso odio, ma continua a camminare avanti nell'Amore, testimoniando così il suo amore verso tutti nella sua assoluta fiducia in Dio.

CAMILA BORTOLATO PUTAROV
Laureata in Ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
ca_bortolato@yahoo.com.br

RECENSIONE

"Il pensare crocefisso. L'esperienza di Francesco a La Verna nell'*Itinerarium* di Bonaventura" di T. Bertolasi

(Città Nuova, Roma 2022)

The book of Tommaso Bertolasi revolves around the phenomenology of reciprocity between experience and cognition. *The goal of these lines is more than being just a book review. Instead, they represent an* invitation *and a* recommendation*:*
- An invitation *to delve into Bonaventure's way of thinking in the light of his own texts, for which the figure of St. Francis serves as measure and method.*
- A recommendation *for the dialogic continuation of the innovative perspectives, hermeneutically disclosed through the research of Bertolasi.*

Keywords: Medieval Philosophy, Phenomenology, Itinerarium, Bonaventure, Crucified

Quando l'intelligenza d*e*ll'Agápe diventa quella che è: intelligenza d*a*ll'Agápe crocifissa

di Eduard Prenga

Il recente studio di Tommaso Bertolasi *Il pensare crocefisso*[1] offre non solo una «puntuale e penetrante lettura interpretativa», ma «va dritto al cuore della novità ch'è custodita e trasmessa dalla performance di Francesco d'Assisi e che Bonaventura da Bagnoregio s'impegna a mettere a giorno e argomentare»[2]. Queste parole concise, con le quali Piero Coda nella *Prefazione* presenta il lavoro di Bertolasi, riassumono genialmente l'essenza della novità che esso espone. L'Autore, infatti, offre una lettura fenomenologica di un'opera di Bonaventura, che, non solo per l'Ordine dei Frati Minori, ma per l'intera storia del pensiero teologico, segna una tappa fondamentale, e allo stesso tempo un salto di qualità, verso quella che nella modernità verrà vissuta come libertà dello spirito.

Nei tre capitoli che compongono il libro, il lettore è condotto in modo sistematico e profondamente armonico al cuore dell'*intentio fundamentalis* tipica del pensiero bonaventuriano. Bertolasi, in questo modo, apre prospettive epistemologiche che non possono più essere ignorate da chi volesse interrogare il maestro francescano e porsi in ascolto della sua voce teologica oggi. Con audacia egli intraprende un arduo cammino fenomenologico che se da un lato porta a risultati inoppugnabili, dall'altro apre nuove vie all'ulteriore scandaglio delle profondità teologiche del *Doctor Seraphicus*, non ancora sufficientemente sondate.

Il percorso di riflessione del nostro Autore permette di accedere all'*Itinerarium mentis in Deum*, e dunque alla *ratio* teologica bonaventuriana, cogliendovi interamente l'esistenza di Francesco d'Assisi, trinitaria e cristocentricamente impregnata e culminante all'evento de La Verna. In altre parole, ci mostra un'esistenza fondata non solo *nella*, ma e soprattutto, *dall'*esperienza trinitaria nel e dal *Lógos* crocifisso nella storia.

---

1 - T. Bertolasi, *Il pensare crocefisso. L'esperienza di Francesco a La Verna nell'Itinerarium di Bonaventura*, vol. 14 di "Tracce". Collana dell'Istituto Universitario Sophia, Città Nuova, Roma 2022.

2 - *Ibid.*, p. VII.

Alcuni tentativi di lettura fenomenologica del pensiero bonaventuriano erano già stati intrapresi[3] qualche decennio fa, sebbene con esiti poco incoraggianti, vuoi per mancanza di un percorso sistematico, vuoi per essere diventati ciò che, appunto, fenomenologicamente si erano proposti di evitare: proiezioni soggettive e interpretazioni unilaterali della tanto densa opera bonaventuriana. Infatti, l'assunzione dell'*epochè* come metodo e via per andare alla cosa stessa non è affatto garanzia d'immunità da proprie proiezioni sulla cosa da conoscere. Questa si ottiene solo se la cosa si dà da sé alla percezione, all'esperienza e, quindi alla conoscenza. Solo per questa via si giunge alla condizione irrinunciabile per la realizzazione da parte del soggetto del percorso empirico (*meth-odos/itinerarium*) verso la cosa stessa.

L'*epochè*, cioè l'abbandono dei propri giudizi da parte del conoscente, quindi, trova la propria realizzazione nell'incontro con la cosa che si dà da conoscere. Proprio per il fatto che è essa stessa ad incontrare il conoscente, uscendo per prima da sé, può essere percepita e conosciuta, in quanto resa da sé fenomenalità per l'altro. Nella bidimensionalità del *lasciarsi* – la cosa che esce da sé e si dà al conoscente, *lasciandosi* percepire e quindi empiricamente conoscere e il conoscente che *si lascia* condurre *dalla* cosa *alla* cosa stessa – consiste la realizzazione della reciprocità tra filosofia e teologia e risulta saldamente fondato l'approccio fenomenologico al pensiero bonaventuriano, al centro del quale non c'è la "cosa" anonima, bensì il ritmo della rivelazione di quel Dio unitrino, con la cui presenza nella storia egli si incontra particolarmente attraverso la, anzi nella *forma vitae* di Francesco.

Su La Verna, dopo più di trent'anni dall'evento delle stimmate, Bonaventura scruta nella carne di Francesco la manifestazione del Dio trinitario attraverso il *Lógos* crocifisso. Nell'evento de La Verna egli vede la bidimensionalità del lasciarsi: da un lato l'*Agápe*, cioè il darsi trinitario, che abbandona se stessa per rivelarsi attraverso il Crocifisso e *dal* Crocifisso, imprimendosi nella carne di Francesco, causando il suo lasciarsi da lui percepire e ricevere, e dall'altro lato Francesco che, nudo e vuoto di sé, si lascia condurre all'intimo della stessa *Agápe*, il cui intimo, cioè il seno della Trinità, è il Figlio Crocifisso, il *Lógos* stesso diventato carne che esce dal seno (*kólpon*) del Padre (cfr. *Gv* 1,18). La Verna, perciò, non rappresenta per Bonaventura soltanto il luogo, ma anche la concretizzazione dell'incontro dei due "lasciarsi". È soltanto a partire da questo punto che alla teologia odierna viene offerta, sia dal punto di vista epistemologico, sia da quello metodologico, quella

3 - Cfr. ad es.: A. Rizzacasa, *Un tentativo di leggere l'"Itinerarium mentis in Deum" secondo la prospettiva fenomenologica*, in: *Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, vol. I, a cura di A. Pompei, Tip. Laurenziana, Napoli 1976, pp. 707-710; R. Russo, *Riduzione bonaventuriana e riduzione husserliana*, in *ibid.*, pp. 733-744.

fenomenologia prima, ovvero *reale*, capace di penetrare l'essenza del pensiero bonaventuriano.

Tra gli anni sessanta e settanta del secolo scorso – proprio ispirandosi a Bonaventura – Hemmerle sviluppa il concetto di fenomenologia teologica, ovvero trinitaria, del "lasciarsi" formare del pensiero dalla "cosa", che da sé "si dà" e, dandosi, "si lascia"[4] percepire. Su questa scia, e dal punto di vista sistematico, andando coraggiosamente oltre ad essa, Bertolasi coglie la portata del significato del "lasciarsi" nella sua doppia dimensione. In questo modo, con ottimo esito epistemologico, egli riesce a fondare e a condurre sistematicamente l'accesso fenomenologico che si è prefissato sin dall'inizio della sua analisi dell'*Itinerarium*.

L'Autore si preoccupa innanzitutto di mettere a fuoco due momenti cruciali, senza i quali risultano difficilmente comprensibili tanto la vita di Francesco d'Assisi, quanto l'interpretazione teologica, cristocentricamente trinitaria, formulata da Bonaventura[5]. Questi due momenti sono rispettivamente quello della *povertà*, come spogliamento di sé, e quello della *sospensione*, cioè il trovarsi su La Verna essendo attirato in alto, in un punto sospeso, nel senso della simbologia reale di Bonaventura. I due momenti sono allo stesso tempo le due categorie fondamentali bonaventuriane per la lettura – nel vero significato del termine – teologica delle stimmate di Francesco.

La *povertà* rappresenta il cammino epochetico di Francesco stesso, cammino di spogliamento di sé, che lo rende sempre più nudo e vuoto per lasciarsi formare più liberamente e intimamente dalla cosa stessa, cioè dall'*Agápe* trinitaria, diventata nel Figlio crocifisso amore crocifisso nella corporeità umana. In questo autosvuotamento come nudità che trova il suo corrispondente esteriore nella rinuncia ad ogni possesso consiste la condizione di possibilità di conoscenza empirica del Crocifisso come manifestazione della e nello stesso tempo come accesso all'*Agápe* trinitaria. Il motivo dello svuotamento come nudità è esclusivamente staurocentrico. In tal modo è pensato da Bonaventura: «Sic igitur servus Regis altissimi nudus relictus est, ut nudum sequeretur crucifixum Dominum, quem amabat»[6]. Il fatto che Bertolasi abbia posto *fenomenologicamente* la povertà come *kénosis* in relazione di *corrispondenza ontologica* con la *kénosis* come l'intimo essere di Dio[7] è davvero uno degli acquisiti che una seria ricerca del pensiero bonaventuriano non potrà più

---

4 - Cfr. K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1975; ID., *Auf den göttlichen Gott zudenken. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, in R. Feiter (ed.), *Ausgewählte Schriften*, vol. I, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1996, p. 143.

5 - Cfr. T. Bertolasi, *Il pensare crocefisso,* cit., rispettivamente dalle pp. 27ss. e pp. 107ss., particolarmente pp. 153-163.

6 - *Leg. Mai.*, II, 4.

7 - Cfr. T. Bertolasi, *Il pensare crocefisso.,* cit., pp. 27, 29; 31; 33; 37.

ignorare, in quanto costituisce la capillare chiave ermeneutica della teologia bonaventuriana.

Da tutto questo scaturisce la *suspensio*, l'altro fondamentale concetto fenomenologico che Bertolasi genialmente coglie in Bonaventura[8]. Quello che accade a La Verna, infatti, è un uscire da sé per andare epocheticamente (= spogliato) incontro alla "cosa" stessa. L'evento è capovolgente, perché l'impressione delle stimmate accade esattamente grazie all'uscita da sé della "cosa" stessa, del Crocifisso, per andare incontro a Francesco, anzi per dargli il bacio nuziale delle stimmate, sigillo impresso nella carne, rendendolo così fenomeno dell'*Agápe* crocifissa nella storia dell'umanità[9]. Questa reciprocità delle corrispondenti uscite da sé del Figlio crocifisso e di Francesco rappresenta la garanzia d'assoluta assenza di proprie proiezioni o suggestioni, dando luogo, quindi, alla vera *epochè*. In tal modo essa stessa – come reciprocità relazionale, e quindi diffusiva – diviene il luogo d'incontro vivo tra il Figlio nudo e Francesco nudo. Perciò, tale incontro accade «in suspensionem»[10], dal momento che nessun *tópos* può contenere il "Dominum crucifixum", che è la pienezza del tutto. La *suspensio*, la cui rappresentazione simbolico-reale è per Bonaventura "la cima" del monte de La Verna, è la fenomenalità dell'*u-topía* dell'evento della stigmatizzazione. Tale evento, infatti, è storico soltanto in quanto viene percepito e vissuto allo stesso tempo come conoscenza empirica prolettica, quindi del *télos*. Questo, in ultima analisi è il seno dell'*Agápe* trinitaria, al quale si giunge per l'*epochè*/nullità del Crocifisso, o meglio, del *Dominum nudum*, cioè abbandonato.

Questa, che preferiamo chiamare *fenomenologia della reciprocità*, sembra porti Bertolasi a fare un altro considerevole passo in avanti nell'interpretazione di Bonaventura. Tale avanzamento riguarda la spinosa questione dionigiana. Senza dubbio l'Autore contribuisce al superamento dell'ermeneutica dell'*aut-aut,* che ancora oggi, nell'ambito della ricerca bonaventuriana, divide gli spiriti di chi, nell'interpretazione dell'evento de La Verna, giudica la prospettiva del Dottore serafico del tutto debitrice nei confronti di Dionigi, quindi di carattere squisitamente apofatico, da chi si concentra al summenzionato *télos*, che nel complesso teologico di Bonaventura non può essere considerato semplicemente come la quiete passiva nel seno trinitario. Per il maestro francescano la ragion d'essere della quiete con-

8 - Cfr. *ibid.*, dalla p. 136, in particolare pp. 153-163.

9 - Cfr. *ibid.*, pp. 47-50 e pp. 53-55.

10 - «Ibique [ad montem Alvernae, *ndr*] exsistens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris *suspensionem* in contemplando et *viam, per quam pervenitur ad eam*». (*Itin. Men. Deum*, Prol., 2. Il corsivo è nostro).

siste nel lasciare l'ultima parola al "seno" (*kólpos*) trinitario stesso; e questo *kólpos*, questo seno del Padre è il *Lógos*, che racchiude in sé ogni parola ed ogni conoscenza. Anzi la quiete, come *télos*, è il Figlio stesso, meta e destino della nuova creazione scaturita dalla croce come accesso alla Trinità. Bertolasi scavalca anche qui una nuova soglia nell'interpretazione bonaventuriana. Egli, infatti, vede nella quiete il *Lógos* stesso, che è appunto il *Lógos* del silenzio[11], e in questa reciprocità – che alla fine risulta logocentricamente trinitaria – la stessa *apóphasis* è *katáphasis*, la nullità è pienezza e la nudità è la fenomenalità dell'*Agápe*, cioè il *lógos toù stauroù* (*1Cor* 1,18).

Infine, va detto esplicitamente che l'opera di Bertolasi scaturisce da una riflessione appassionata e davvero innovatrice. L'Autore, infatti, si lascia condurre per mano dai testi stessi, senza tuttavia cadere in un ascolto passivo, ma procede a decifrarli a partire dalla loro stessa profondità. Così facendo lascia intuire come egli stesso sia un ermeneuta pienamente coinvolto in uno stile epochetico. A sua volta, tale atteggiamento accredita il giovane filosofo come promettente *pedagogo*. In effetti, nell'intero suo scritto egli si preoccupa, per così dire, di condurre per mano il lettore introducendolo, passo dopo passo, alla profondità del vero pensare che a sua origine ha il *noùn Christoù* (*1Cor* 2,16).

EDUARD PRENGA
Privatdozent, docente incaricato e ricercatore presso il centro di ricerca "Religion and Transformation in Contemporary Society" della Facoltà Teologica dell'Università di Vienna
eduard.prenga@gmx.at

11 - Cfr. T. Bertolasi, *Il pensare crocefisso.,* cit., pp. 171-175; pp. 186-192; pp. 198-199.

RECENSIONE

"Unità. Metafisica, teologia, cosmologia", Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria 3, a cura di M. Marianelli ed E. Pili

(Città Nuova, Roma 2022)

The guiding principle that transpires from the three essays of Massimo Donà, Piero Coda and Carmelo Meazza starts from the divine unity, affirmed fundamentally in the language of relationship. The Trinity is the «One that is distinct» (K. Hemmerle). Such unitas Trinitatis *constitutes the* arx omnis unitatis*. The economic gesture manifests this distinction and self-giving of the divine unity as agape that gives itself and "alienates" itself. It is precisely this self-alienation that enables the unity between Creator and creature.*

Keywords: Unity, Trinity, Philosophy, Theology, Otherness

Alius in alio, quia non aliud in utroque. L'unità come cifra distintiva della teo-ontologia relazionale trinitaria

di Robert Cheaib

Il volume *Unità-Parole/1. Metafisica, teologia, cosmologia* (Città Nuova, 2022) costituisce il terzo tomo dell'iniziativa ambiziosa del *DDOT – Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, collana diretta da Piero Coda e destinata ad essere appunto un dizionario non pubblicato *una tantum*, ma che cresce con l'avanzare della riflessione degli autori che contribuiranno all'approfondimento delle tematiche che man mano verranno considerate in connessione con il tema trinitario e più specificatamente con l'ontologia trinitaria, ovvero all'incrocio interdisciplinare tra teologia, filosofia e altre scienze e dimensioni del sapere.

Dopo il primo volume dedicato al *Manifesto* dell'ontologia trinitaria e il secondo consacrato a un'edizione nuova e bilingue delle *Tesi di ontologia trinitaria* di Klaus Hemmerle, il presente volume – *de facto* il primo dedicato alle "voci di dizionario" – riflette sull'"Unità".

La struttura del volume costituisce già uno sforzo per abbozzare sinotticamente un'unità nella diversità degli approcci e degli apporti della metafisica, della teologia e della cosmologia. L'introduzione: «"Tra" l'uno e i molti. L'unità che è relazione» (pp. 1-22), proposta da Massimiliano Marianelli ed Emanuele Pili, costituisce una propedeutica che introduce il lettore all'ottica auspicata dalla riflessione inter e transdisciplinare di metafisica, teologia e cosmologia, argomentando che l'unità che evoca l'ἀρχή costituisce «il dato relazionale originario che da sempre accoglie l'umanità e ogni prospettiva e possibilità di umanesimo» e che, in quanto tale costituisce «lo spazio di un rinnovato incontro con se stessi, con gli altri, con il mondo e con l'Altro» (p. 13).

Il filosofo Massimo Donà riflette, nel primo capitolo, sull'«Identità come unità» (pp. 25-59) navigando nel confluire della filosofia e della teologia. La sua riflessione mette in evidenza che la filosofia occidentale s'è sempre trovata a fare i conti con «la costitutiva aporeticità caratterizzante il rapporto tra uno e molti», dovendo constatare da un lato l'ineludibile unità che caratterizza le varie forme di molteplicità

e, per un altro verso, constatare come l'unitarietà è pur sempre un molteplice (cf. pp. 27-28). Il suo sguardo sulla riflessione trinitaria dei Cappadoci, di Ilario di Poitiers, di Agostino e di Tommaso (per citare solo alcuni nomi) non verte tanto sull'apporto dogmatico, quanto sull'originalità del contributo ontologico e metafisico. Un filo conduttore che si può tracciare in questi pensatori – filosofi e teologi al contempo – è che l'unità divina si afferma soltanto nel linguaggio della relazione, perché in se stessa essa è relazione. Tale tratto unico dell'essere uno nella relazione in Dio è ben sintetizzato nella formula di Ilario di Poitiers dove afferma che Dio è *alius in alio, quia non aliud in utroque*, ovvero solo in quanto "identico", Dio può farsi "altro". È su questo potenziale che si costruirà l'essenzialità (in contrasto con l'aristotelica accidentalità) della relazione in Tommaso. In ognuno dei Tre vediamo il Medesimo, non solo perché si vede la relazione con gli altri due, ma anche perché in ogni ipostasi trinitaria è reso presente l'intero che ogni persona non può che chiamare in causa. Alla luce di queste riflessioni, Donà deduce la rilevanza filosofica e antropologica dell'ontologia trinitaria, perché tale acquisizione non parla solo della natura di Dio, ma anche della e alla grammatica dell'umano relazionale. Come può, infatti, la teo-logica non provocare le persone, le comunità e le collettività a un esame delle proprie dinamiche? L'ontologia relazionale trinitaria ricorda che «nessuna unità potrà mai dirsi "vera unità" se non mostrandosi come intrinsecamente relazionale» (p. 38). Essa provoca, inoltre, a vedere il darsi nella relazione non come diminuzione o divisione, ma, alla luce dell'ontologia del dar-Si in/di Dio come moltiplicarsi e come abbondanza, proprio a immagine della sostanza divina che «non viene assolutamente "divisa" dalle tre Persone; ma piuttosto moltiplicata, come luce accesa da luce. Perché la materia generatrice rimane assolutamente integra; e non viene minimamente "diminuita" – per quanto da essa possano venire tratte più propaggini di una medesima qualità. *Non si dà quindi alcuna divisione*; ma sempre e solamente moltiplicazione!» (p. 43).

Il teologo Piero Coda riflette nel secondo saggio, intitolato «L'Essere è Uno perché è Trino: per un'intelligenza ontologica dell'unità come evento di/in Dio» (pp. 61-97) sul «significato dell'unità nella prospettiva del suo significato ontologicamente risolutivo così come squadernato da e in Dio Trinità». L'*unitas Trinitatis* costituisce *l'arx omnis unitatis*. Pensare l'unità "dopo" la rivelazione trinitaria comporta necessariamente un di più e un oltre la riflessione "prima" della rivelazione trinitaria. O, meglio ancora, i due livelli di significato dell'unità vanno pensati insieme, tracciando anche l'apporto della rivelazione positiva e dell'economia trinitaria alla riflessione sul *De Deo uno*. Già Tommaso prende la distanze con garbo dal pur tanto venerato divino Dionigi, dicendo che Dio non lo conosciamo più come «*omnino ignotum*» (come sosteneva l'areopagita, imbevuto di influssi neoplatonici), ma come «*quasi ignotum*», perché grazie alla rivelazione lo conosciamo «*plenius*» e

sappiamo che è uno e trino. Conoscere Dio *per revelationem* non prescinde più dal pensare alla convergenza paradossale dell'unità e della molteplicità. Coda porta avanti la sua riflessione dialogando con diverse istanze, come quella della legge ontologica universale di Rosmini e il *Das unterscheidende Eine* di Klaus Hemmerle, il quale riflette sull'«Uno che si distingue» e sul gesto economico riassunto nel *kerygma* neotestamentario che costituisce il gesto unificatore di Dio che si manifesta come dono, come *agape*, come amore che si spoglia di sé e si aliena. Il paradosso è che tale auto-alienazione permette l'unità tra Creatore e creatura. Nelle parole di Hemmerle: «Dio si dona alla separazione, vi si immette e l'accetta, l'accoglie in sé, trasformandola, attraverso il Suo amore, in unificazione». L'autore delle famose *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, in altri termini, mostra la coincidenza del registro del dar-Si ad altro di Dio con quello dell'unità di/in Dio che viene comunicata nel dono. L'Uno, Dio, si fa evento per l'umanità in quanto Trino, apportando all'umanità la possibilità di partecipare all'unità. Hemmerle, inoltre, tratteggia quattro linee fondanti dell'*intellectus unitatis*: la relazionalità, la pericoreticità, la kenoticità, la storicità. Coda nota che le prime due linee ripropongono i tratti distintivi già proposti dalla «grande tradizione cristiana del pensiero teo-onto-logico dell'unità», mentre le ultime due si stagliano «a partire dalla messa in rilievo della radicale qualità dell'evento dell'unità di/in Dio» (p. 94). È molto interessante che verso la fine del suo saggio, Piero Coda apra e provochi con una parola che introduce a proseguire: "trinitizzazione". Tale lemma, coniato da Chiara Lubich per descrivere l'evento dell'unità di/in Dio Trinità, è un memento che ricorda all'anima che la sua esistenza è chiamata non solo ad essere immagine della Trinità, non solo unita alla Trinità, ma ad «essere per partecipazione Trinità». Ci pare molto suggestivo che tale destinazione, evocata da tanti mistici e ripetuta spesso dal *Doctor mysticus*, Giovanni della Croce – «diventare per partecipazione ciò che Dio è per natura» – sia espressa esplicitamente in termini trinitari. La nostra *unità* con Dio per grazia segue l'onto-logica trinitaria, la quale soltanto permette un'unione che non è fusione, ma è *perichoresis* di persone che pro-esistono senza confusione e senza separazione.

Il terzo momento, infine, è proposto da Carmelo Meazza con il titolo «L'unità del mondo nell'unità dell'umano e del divino» (pp. 99-125). Il saggio prende spunto dall'enciclica *Laudato si'* di Francesco e dalla sconvolgente nozione della fratellanza delle creature per ricavarne l'impatto teologico di questa intuizione, che può tradursi in un'unità del creato e in una solidarietà ontologica dei viventi, anzi, «di un vivente che in qualche modo ridefinisce lo stesso limite tra vivente e non vivente» (p. 99). In quest'ottica, la creazione diventa un *medium* trasfigurativo che prepara il passaggio storico dell'eterno, laddove l'umano e il divino si incontrano e si uniscono. L'autore declina alcuni momenti chiave di tale *unio*. Ci sembra interes-

sante esplorare rapidamente una di queste prospettive: quella dell'*unio hypostatica* nel *Logos* delle due nature, quella umana e quella divina, che si dipana poi in una riconsiderazione della questione della *visio beatifica* nella vicenda storica di Gesù, la quale si apre, in dialogo con Karl Rahner, a una lettura innovativa della *visio* immediata, che non esimerebbe Gesù dal vivere la sua (com)-passione, ma costituirebbe per l'uomo-Dio il *locus* di un'unità unica tra Dio e l'uomo, dove Dio può realmente com-patire. L'autore suggerisce una prospettiva interessante: guardando il mondo con occhi umani e con lo sguardo fissato nel Padre nella *visio* immediata, Gesù non è anestetizzato dalla visione del Padre, ma, proprio alla luce dell'unità eterna, Gesù vede in maniera ancor più chiara e lacerante la dimensione del peccato e della rovina che scuote l'intero cosmo degli enti. «Il mondo lacerato dalla rovina del peccato genera una sofferenza ancora più estrema laddove il tutto è pensato nel dinamismo divino. Dall'appercezione del mondo ontico come eucaristia del divino e dalla sofferenza estrema per la lacerazione degli esclusi dalla logica del peccato cresce la dimensione messianica della salvezza» (p. 106).

ROBERT CHEAIB
Docente stabile di teologia presso l'Université Catholique de Lyon e membro dell'unità di ricerca «Confluence: Sciences et Humanités»
rcheaib@univ-catholyon.fr



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