



MIMESIS

**Giornale critico di storia delle idee
Rivista internazionale di filosofia**

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Gianpaolo Cherchi, Erminio Maglione,
Alessandra Pigliaru

Redattori:

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu,
Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini,
Alfredo Gatto, Giordano Ghirelli, Giuseppe
Girgenti, Caterina Piccione, Maria Russo,
Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

Membri corrispondenti:

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi
Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Univer-
sität Berlin); Luigi Sala (Université François Ra-
belais de Tours); Michele Giugni (Technische
Universität Dresden); Antonio Moretti (Univer-
sidade Nova de Lisboa).

Redazioni:

Dipartimento di Storia, Scienze dell’Uomo e
della Formazione, Università degli Studi di Sas-
sari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.

Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia del-
le Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raf-
faele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 –
20132 Milano.

e-mail: info@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Ronald Aronson (Wayne State University, De-
troit, USA), Claudia Baracchi (Università degli

studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci
(Università degli studi di Genova), Simonetta
Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina
(Università di Urbino), Gavina Cherchi (Uni-
versità di Sassari), Francesca Crasta (Università
di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma
Mater di Bologna), Stefano Cristante (Universi-
tà del Salento), Massimo Donà (Università Vita-
Salute San Raffaele di Milano), Giulio D’Ono-
frio (Università di Salerno), Catherine Douzou
(Université François Rabelais de Tours), Emma-
nuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardi-
ni (University of Oxford), Filip Ivanović (Uni-
versity of Donja Gorica – Podgorica,
Montenegro), François Jullien (Université Paris
VII-Denis Diderot), Enrica Lisciani-Petrini
(Università degli Studi di Salerno), Anna Mar-
modoro (University of Oxford), Michela Marza-
no (Université Paris V), Roberto Mordacci (Uni-
versità Vita-Salute San Raffaele di Milano),
Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg),
Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Adriano
Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa),
Paolo Quintili (Università degli Studi di Roma
“Tor Vergata”), Francesca Rigotti (Università
della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto
Universitario di Architettura di Venezia), Hans
Bernard Schmid (Universität Basel), Attilio Scu-
deri (Università di Catania), Homero Silveira
Santiago (USP – Universidade de São Paulo),
Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Li-
sboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
(Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)),
Emidio Spinelli (Università La Sapienza di
Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität
Leipzig), Cristina Terrile (Université François
Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli
studi di Parma), Francesco Valagussa (Universi-
tà Vita-Salute San Raffaele di Milano), Mauro
Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto
Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller
(Ludwig-Maximilians-Universität München).





NUMERO 1/2021

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

**GAUDEAMUS IGITUR!
L'IDEA DI UNIVERSITÀ FRA PASSATO E PRESENTE**

THE IDEA OF THE UNIVERSITY BETWEEN PAST AND PRESENT

**A CURA DI
ENRICO CERASI E FILIPPO MORETTI**

 **MIMESIS**



Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index e Philpapers*, oltre che presso il database *ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici, Google Scholar e Analecta. Spoglio dei periodici italiani*.

La pubblicazione è classificata dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR) come rivista di Classe A, rilevante ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), per l'Area 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche -, settore concorsuale 11/C5 - Storia della Filosofia.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme scientifiche, etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica anche dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): 30,00



Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

In copertina: Achrome, 1962 c., panini e caolino, 33 × 42 cm (particolare)
© Fondazione Piero Manzoni

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857590776
Issn: 2240-7995
ISSN (online): 2035-732x

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008



Indice

- 7 E. Cerasi-F. Moretti, *Nota editoriale / Editorial note*

Percorsi di storia delle idee

- 17 F. Moretti, *Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi*
- 47 L. Boi, *Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea*
- 63 C. Dolce, *Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi.*
- 89 V. Limone, *Origene a Cambridge nel Seicento: Henry More e Genesi 1,1*
- 107 E. Cerasi, «*La rivelazione non è un concetto scientifico*». *Note sulla disputa tra von Harnack e Karl Barth sulla teologia accademica*
- 125 P. Sequeri, *La ricezione di Balthasar in Italia*
- 131 F. Mores, *Il pulpito e la cattedra. Ernesto Buonaiuti professore*
- 145 L. Cerasi, *Europeana Humanities. Il deperimento del sapere come ricerca*
- 153 L. Baldissara, *Ma l'Università esiste ancora?*
- 179 A. Di Prospero, *Università, sapere e persone. Epistemologia e organizzazione della ricerca*
- 193 S. Ghisu *L'università nella filosofia, la filosofia nell'università. Alcune riflessioni critiche*

Italian Thought

- 207 M. Villani, *Sulla produttività dello scarto. Da Agamben a Esposito, e oltre*
- 219 M. Muccione, *Antonio Genovesi and the Reform of Modern Heroism*

Controversie

- 243 V. D'Angelo, «*Ho fondato la mia causa sul nulla*». *Individualismo antiliberal e questione sociale in Max Stirner*

- 259 F. Crasta, *Thomas Wright di Durham: armonie dell'universo e nuove cosmologie tra Kant ed Herder*

Note critiche

- 273 L. Filieri, *Spinoza e la scolastica spagnola nell'analisi di Piero Di Vona*
- 289 B. Lazzeri, *L'oblio della storia secondo Adriano Prosperi*
- 299 A. Ramaioli, *L'uomo e lo Stato di J. Maritain come risposta alla crisi del rapporto tra etica e politica nel pensiero moderno: sovranità e diritti umani. Una proposta di V. Possenti*
- 311 F. Di Blasio, *Eredità, cultura, politica. Sulla tradizione filosofica italiana*



Nota editoriale*

Enrico Cerasi, Filippo Moretti

«[...] L'università è un'istituzione – la più antica, nella storia europea, insieme alla Chiesa – dedicata alla produzione e riproduzione del sapere di una società»: così Luca Baldissara, nella sua accurata ma al tempo stesso velatamente apocalittica (se l'espressione ha senso) analisi dell'evoluzione, o più probabilmente della precipitosa involuzione dell'Università italiana ed europea negli ultimi trent'anni; durante i quali, abdicando al ruolo di produzione del sapere e della ricerca, l'università sempre più si è conformata all'etimologia della parola “Burocrazia”, vale a dire al potere dell'ufficio, ossia a una dimensione che non conserva quasi più nulla della libertà d'insegnamento che ispirò la sua nascita. Un apocalittico non velato ma dichiarato come Ivan Illich si sarebbe spinto forse più oltre, sostenendo che l'università burocratizzata, come l'intera ideologia e prassi dell'istruzione obbligatoria, ha *preso il posto* della Chiesa, diventando ormai parte integrante dell'unica religione planetaria, fondata sull'imposizione di professioni e servizi disabilitanti. Viviamo, così Illich, in un'epoca in cui la religione del libro si è pervertita nel computo, altrettanto religioso ma pervertito rispetto alla sua origine, degli anni di vita immolati al sacro alterare dell'istruzione. Ne segue che la burocrazia pubblica di oggi, come la cristianità medioevale d'un tempo, divide gli uomini sulla base dell'entità del sacrificio offerto al falso dio dell'istruzione obbligatoria.

C'è tuttavia il sospetto che le amare riflessioni di Illich appartengano a un'epoca pre-apocalittica, o quantomeno a una fase storica in cui – in ragione dello sviluppo del capitalismo occidentale dagli anni '50 agli anni '70 del secolo scorso – l'università e la pubblica istruzione potevano svolgere un ruolo sociale propulsivo, e proprio per questo obbligatoriamente (dis)abilitante. Non era più l'epoca di Ernesto Buonaiuti, che nel saggio di Francesco Mores appare come un autentico officiante del culto universitario, in sostituzione nemmeno troppo velata del sacerdozio negatogli dalla chiesa di Pio X e XI; nondimeno l'università svolgeva ancora un ruolo sociale propulsivo. La recessione dell'economia atlantica e la competizione al coltello con le potenze emergenti che da anni inquietano i sogni

* La versione inglese della presente *Nota editoriale* è a cura della Dott.ssa Karen Elaine Whittle, Socia ordinaria Associazione Italiana Traduttori e Interpreti (tessera n. 213011).



dell'Occidente si sono nel frattempo riversate in una serie di riforme ossessivamente produttivistiche dell'università, come mostra il saggio di Laura Cerasi.

Il men che si possa dire è che il presente dell'università non è più leggibile in termini religiosi, semmai squallidamente burocratici, maldestramente funzionali alle esigenze, ormai ovunque invalse, di una prassi gerarchica e produttivistica. Ma non sempre l'albero si riconosce dai suoi frutti, e l'esito della storia universitaria rischia di offuscarne la genesi, forse di fraintenderne il senso. Se i saggi di Laura Cerasi e di Luca Baldissara (ma anche di Ludovica Boi, che denuncia il progressivo impoverimento dell'università rifacendosi alle osservazioni critiche di Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Giorgio Colli, Pier Paolo Pasolini e Pierre Hadot) si soffermano sulla degenerazione burocratica e produttivistica dell'università (almeno italiana) successiva alla riforma di Berlinguer, Sebastiano Ghisu pone un rilievo dialettico osservando che – quanto meno per la filosofia – la produzione collettiva di sapere è inseparabile dall'oggettivazione burocratica rappresentata dall'organizzazione universitaria. Per citare un passaggio dell'abstract: «*Taking up some reflections by Schleiermacher, Adorno, Szondi, Benjamin the author concludes that the university as the space of institution of philosophical subjectivity should be a life collective experience where the specific situated immediate must be really present in order to be able to place in it the (philosophical) mediation*». A chi nutrisse il dubbio che simili riflessioni assomiglino più a un ideale regolativo della ragione (universitaria) che a una descrizione del presente, il contributo di Filippo Moretti ci riporta a un mondo – quello di Tommaso d'Aquino e di Sigieri di Bramante – in cui le dispute accademiche avevano il compito di distinguere il sacro da profano, ovvero il mondo della salvezza da quello della perdizione; un mondo in cui non si discuteva di riforme universitarie, forse perché ciò che più stava a cuore era la ricerca della vera salute – del corpo umano, del corpo sociale e naturalmente dell'anima. Con le parole di Chiara Dolce: «*good science must always have an eye towards the universal, so broad and noble as to never be fully possessed by the masters, who for this reason will understand that their teaching cannot be based on a notional transmission of knowledge but on the "loving" delivery of that method with which the student, one day, may acquire wisdom*».

Resta dubbio se la configurazione attuale dell'università abbia ancora qualcosa in comune con la sua forma medioevale; e ancor di più se l'università odierna, anche volendolo, possa riformarsi riappropriandosi della sua vocazione originaria, se è vero che la produzione del sapere nel Medioevo ben poco assomiglia a quella dell'odierna società tecno-capitalistica. Il saggio di Di Prospero, quanto meno, mette seriamente in discussione l'assunto metodologico essenziale della funzionalizzazione del sapere universitario, ossia che esista un criterio oggettivo per valutare i risultati della ricerca umanistica. Assecondando questa prospettiva, sembrerebbe delinearci una diastasi insormontabile tra l'ideologia e la prassi della ricerca accademica.

Parte del problema dipende forse dal significato delle parole «scienza» e «sapere». L'attenzione di Enrico Cerasi, almeno per quel che concerne la sorte della

Nota editoriale

teologia universitaria, è rivolta alla fondazione dell'Università di Berlino agli inizi del XIX secolo e ai suoi sviluppi novecenteschi. Fu in quel contesto che si determinò il passaggio da una concezione della scienza ancora di matrice idealistica, a quella marcatamente storicistica invasa nelle discipline umanistiche del XX secolo, con ciò che ne sarebbe seguito per la teologia e forse anche per la filosofia novecentesca, emblematicamente contenuto nel carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack. Il saggio di Limone ci riporta più indietro ancora, all'Università di Cambridge del XVII secolo, quando Henry More ripropose il pensiero di Origene e la sua teologia del progresso nel quadro del platonismo di Cambridge. Se la ricezione di dell'Alessandrino ha rappresentato spesso, nella storia del cristianesimo, un fattore al tempo stesso di crisi e di progresso, il pensiero teologico di von Balthasar, nella ricostruzione di Sequeri, si è rivelato, sia nell'insegnamento accademico sia nella più vasta cultura cattolica novecentesca, un fenomeno critico e nondimeno di fertile stimolo, che in ultima istanza ha riproposto in modo assai originale la *vexata questio* del rapporto tra teologia e filosofia.

Del resto, la storia dell'università non è segnata solo dai grandi nomi, come quelli – da Tommaso d'Aquino a von Balthasar – cui si è fatto cenno in queste brevi considerazioni. La nota critica di Ludovica Filieri opportunamente si occupa dell'insegnamento di Di Vona, il quale – con i suoi studi sulla seconda Scolastica e sulla filosofia di Spinoza – ha profondamente segnato la nostra la comprensione del Seicento. A proposito di *Italian Thought*, di cui Di Vona potrebbe essere considerato un degno rappresentante, la nota critica di Di Blasio dà conto di una recente proposta interpretativa di Corrado Claverini in merito ai possibili paradigmi interpretativi del pensiero italiano; mentre la nota critica di Ramaioli discute il pensiero teologico-politico di Vittorio Possenti e la sua riproposta del personalismo di J. Maritain. In un contesto storico e politico molto diverso, il saggio di Muccione offre un'originale lettura del pensiero di Antonio Genovesi, la cui intenzione riformista consisterebbe nell'educazione dei giovani filosofi «*to a new ideal of civil philosophy and nobility, in which both intellectuals and upper classes are called to help those in need*». Un pensiero, quello di Genovesi, ben diverso dall'individualismo radicale di Max Stirner, che il saggio di D'angelo, nella sezione delle controversie, esonera dall'accusa marxiana di non esser altro che la versione pseudo-filosofica di un egoismo liberale piccolo-borghese.

Non volendo suggerire l'idea che siano solo i filosofi a smuovere le acque della stagnante cultura italiana (ma i saggi di Laura Cerasi, Baldissara e Mores, dovrebbero scoraggiare il dubbio), la nota critica di Lazzeri restituisce il forte nucleo teorico del recente saggio di un maestro indiscusso degli studi storici come Adriano Prosperi. Se Prosperi parla di una società in preda a una grave amnesia storica, le cui conseguenze si avvertono gravemente sul piano politico e civile, il saggio di Villani ricostruisce le divergenti posizioni di Giorgio Agamben e di Roberto Esposito intorno alle conseguenze politiche di un'ontologia della mancanza e di una temporalità abitata dal vuoto.

Nessuna rivista scientifica ambisce a esaurire il tema che ha posto al centro del dibattito; tanto meno se si tratta di una questione vasta e ardua come quella della

Enrico Cerasi, Filippo Moretti

storia, del presente e del destino dell'università europea. Per quanto concerne il numero presente, sono emerse visioni latentemente apocalittiche di un prossimo esaurimento della funzione propulsiva della ricerca universitaria, quanto meno per le discipline storiche e umanistiche, accanto a stimoli alla riforma del sapere, che ancora nel passato recente non sono mancate. Il processo di burocratizzazione e funzionalizzazione cui l'università è (non raramente volentieri) violentemente sottoposta coincide con l'esaurimento dell'esigenza d'emancipazione del sapere che il XIII secolo ha consegnato alle generazioni future? La questione, come si usa dire, resta aperta; ma probabilmente non è un caso che un discorso serio sull'università finisca per coinvolgere i grandi temi della cultura europea, come testimonia il numero presente del "Giornale critico di storia delle idee". Probabilmente è possibile e forse auspicabile che si faccia cultura anche al di fuori dell'accademia, ma di certo la forma del nostro sapere è difficilmente separabile dalla storia dell'università.



Editorial note

Enrico Cerasi, Filippo Moretti

“[...] university is an institution – the oldest in European history, together with the Church – devoted to the production and reproduction of a society’s knowledge”: as Luca Baldissara puts it in his precise and at the same time covertly apocalyptic (if the expression makes any sense) analysis of the progression, or more likely, precipitate regression of Italian and European universities in the last 30 years. Indeed, in this period universities have stepped back from the production of knowledge and research to take an increasingly “bureaucratic” line – in the strict etymological sense of “office rule” – which preserves little or none of the freedom of teaching which inspired their birth. An overtly apocalyptic thinker such as Ivan Illich would perhaps have gone further, maintaining that bureaucratized universities, like the whole ideology and praxis of compulsory education, have *taken the place* of the Church, becoming an integral part of the only planetary religion, based on the imposition of disabling professions and services. As Illich puts it, we are living in an era in which the religion of the book has been perverted into the calculation, equally as religious but distorted from its origin, of the years of our lives sacrificed on the holy altar of education. As a result, like medieval Christianity, present-day public bureaucracy divides humankind according to the entity of the sacrifice offered to the false god of compulsory education.

Nevertheless, there is the suspicion that Illich’s bitter reflections belong to a pre-apocalyptic era, or at least to a phase of history in which – owing to the development of Western capitalism from the 1950s to the 1970s – university and public instruction could play a driving and as such (dis)abling social role. It was no longer the era of Ernesto Buonaiuti, who in the essay by Francesco Mores appears a true officiant of the university cult, which quite plainly was a replacement for the priesthood stripped of him by the church of Pius X and XI. Nonetheless, universities still played a driving social role. In the meantime, the economic recession on either side of the Atlantic and bloody competition with the emerging powers which have been disturbing the West’s sleep for years have translated into a series of obsessively productivity-oriented university reforms, as shown by the essay of Laura Cerasi.



The bottom line is that present-day universities can no longer be read in religious terms. Now squalidly bureaucratic, clumsily functional to requirements, they are pervaded by hierarchy- and production-based practices. But you cannot always recognize a tree from its fruits and the same goes for university: from the outset to the present day, the risk is that its origins are becoming obfuscated and its sense perhaps misunderstood. While the essays of Laura Cerasi and Luca Baldissara (but also Ludovica Boi, who denounces the progressive impoverishment of universities in reference to the critical observations of Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Giorgio Colli, Pier Paolo Pasolini and Pierre Hadot) dwell on universities' degenerative focus on bureaucracy and productivity (at least in Italy) following the Berlinguer reform, Sebastiano Ghisu takes a dialectical view, observing that – as far as philosophy is concerned at least – the collective production of knowledge is inseparable from the bureaucratic objectivization of university organization. To quote a passage from the abstract: *“Taking up some reflections by Schleiermacher, Adorno, Szondi, Benjamin the author concludes that the university as the space of institution of philosophical subjectivity should be a life collective experience where the specific situated immediate must be really present in order to be able to place in it the (philosophical) mediation”*. For those who may doubt that similar reflections are more akin to a regulatory ideal of (university) reason than a description of the present, the contribution by Filippo Moretti takes us to a world – that of Thomas of Aquinas and Siger of Brabant – in which it was the task of academic debate to distinguish the sacred from the profane, that is, the world of salvation from that of perdition. In this world there was no discussion over university reforms, perhaps because what they were most concerned with was research on real health – of the human body, the social body and of course the soul. With the words of Chiara Dolce: *“good science must always have an eye towards the universal, so broad and noble as to never be fully possessed by the masters, who for this reason will understand that their teaching cannot be based on a notional transmission of knowledge but on the ‘loving’ delivery of that method with which the student, one day, may acquire wisdom”*.

It remains in the balance whether the current university set-up still has something in common with its medieval form. What is even more doubtful is whether, even if it wanted to, the present university system can be reformed by regaining possession of its original vocation, considering the gap between the production of knowledge in the Middle Ages and today's techno-capitalistic society. The essay by Di Prospero, to say the least, seriously calls into question the basic methodological assumption of the functionalization of university knowledge, namely, the existence of an objective criterion to evaluate the results of humanistic research. Following this perspective, this would seem to outline an insuperable cleft between ideology and the practice of academic research.

Part of the problem perhaps depends on the meaning of the words “science” and “knowledge”. The attention of Enrico Cerasi, at least as far as the fate of university theology is concerned, is focused on the foundation of the University of Berlin at the start of the nineteenth century and its developments in the twenti-

Editorial note

eth century. It was in that context that the passage took place from the still idealistic to a very much historicistic conception of science which invaded the humanistic disciplines of the twentieth century. What would be the upshot for theology and perhaps also for twentieth-century philosophy is emblematically contained in the correspondence between Karl Barth and Adolf von Harnack. Limone's essay takes us even further back in time, to Cambridge University in the seventeenth century, when Henry More repropounded the thought of Origen and his theology of progress in the framework of Cambridge Platonism. While the reception of Origen's thought has often been a factor of both crisis and progress in the history of Christianity, the theological thought of von Balthasar as reconstructed by Sequeri proves to be, both in academic teaching and the vaster Catholic culture of the twentieth century, at once a critical phenomenon and a fertile stimulus which ultimately offered a quite original take on the *vexata quaestio* of the relationship between theology and philosophy.

The history of university is not only marked by the big names, such as those – from Thomas of Aquinas to von Balthasar – hinted at in these brief considerations. The critical note by Ludovica Filieri duly deals with the teaching of Di Vona, whose studies on second scholasticism and the philosophy of Spinoza have had a profound impact on our understanding of the seventeenth century. With regard to Italian thought, of which Di Vona could be considered a worthy representative, the critical note by Di Blasio sets out the reading recently proposed by Corrado Claverini on possible paradigms for its interpretation. The critical note by Ramaioli, on the other hand, discusses the theological and political thought of Vittorio Possenti and his new slant on Jacques Maritain's personalism. In a very different historical and political context, the essay by Muccione offers an original reading of the thought of Antonio Genovesi, whose reformist intent is to educate young philosophers “*to a new ideal of civil philosophy and nobility, in which both intellectuals and upper classes are called to help those in need*”. The thought of Genovesi is very different from the radical individualism of Max Stirner, which the essay by D'angelo in the controversies section frees from the Marxian accusation of being a mere pseudo-philosophical version of a petit-bourgeois liberal egoism.

While not wishing to suggest that only philosophers are making waves in stagnant Italian culture (but the essays by Laura Cerasi, Baldissara and Mores should nevertheless waylay this doubt), the critical note by Lazzeri sets out the strong theory at the core of the recent essay by an undisputed master of historical studies, Adriano Prospero. While Prospero speaks of a society in the throes of stark historical amnesia, with weighty consequences at the political and civil levels, the essay by Villani rebuilds the divergent positions of Giorgio Agamben and Roberto Esposito on the political consequences of an ontology of lack and a temporality inhabited by emptiness.

No scientific journal aims to exhaust its subject matter; even less so if it is as vast and arduous a topic as the past, present and future of European universities. What emerges in this issue is latently apocalyptic visions that, at least for the his-

torical and humanistic disciplines, the propulsive function of university research as well as the stimuli to reform knowledge, of which there has been no lack in the recent past, are fading away. Does the process of bureaucratization and functionalization that universities are violently (and on no rare occasion happily) subjected to coincide with the end of the need to emancipate knowledge that the thirteenth century delivered to future generations? As they say, the question remains open; but, as shown by this issue of the *Giornale critico di storia delle idee*, it is probably no coincidence that a serious debate on universities ends up involving the great themes of European culture. It is probably possible and perhaps desirable to do culture outside academia too, but what is certain is that it is difficult to separate the form of our knowledge from the history of universities.

Percorsi di storia delle idee



Sigieri di Brabante *magister* presso la Facoltà delle Arti
dell'Università di Parigi

Filippo Moretti
(Facoltà di Teologia di Lugano)
filippo.moretti@teologicalugano.ch

Title: Siger of Brabant *magister* at the Faculty of Arts in the University of Paris

Abstract: Who was Siger of Brabant? What did he really think? What I'm going to do in this paper is thoroughly investigate the figure and the thought of one of the most important medieval philosophers. Firstly I'll show all the different thesis supported by Renan, Mandonnet, Van Steenberghe, Wéber, Gauthier and many others scholars about Siger's thought. Then I'll focus all my attention on this question: did Siger ever support the so called "double truth" thesis? Trying to answer this question I'll show why according to my opinion Siger was an original thinker and why we can argue that he really was one of the most important *magistri artium* in the University of Paris in the thirteenth century.

Keywords: Siger of Brabant, Medieval University, Faculty of Art, analogia entis, analogia fidei

§1. *L'aristotelismo di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia. Può davvero esistere una teologia naturale?*

Quello che vorrei fare in questo contributo è indagare brevemente l'essenza di quell'aristotelismo che si affermò nel XIII secolo e che si contrappose tanto a quello di Alberto Magno quanto a quello di Tommaso d'Aquino, quell'aristotelismo che fu proprio di un gruppo di maestri parigini, tra cui figurano anche Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, che *de facto* costituì una vera e propria pericolosissima *novitas* nell'ambiente universitario parigino della seconda metà del 1200.

Si tratta – secondo la ricostruzione di E. Renan (1823-1892), uno dei primi studiosi di Sigieri dopo secoli di oblio di quest'ultimo – dell'aristotelismo di quanti optarono per una lettura dei testi dello Stagirita attraverso i commenti di Averroè, ossia di quanti, più in generale, si posero alla scuola di Aristotele *in quanto* prima di tutto allievi del filosofo di Cordoba.

Averroisti latini è il nome con cui E. Renan definì costoro¹, introducendo di fatto per primo, unitamente a P. Mandonnet, che su questo si pose in continuazione con il filosofo francese, tale categoria interpretativa all'interno della storia del pensiero.

Averroisti latini – secondo Renan – sarebbero dunque stati tutti quelli che, all'interno dell'Università di Parigi, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, avrebbero deciso di costituire una scuola di pensiero tutta centrata sul pensiero di Averroè e di Aristotele, delle cui opere il primo *l'gran commento feo*². Di questa scuola avrebbero fatto senza alcun dubbio parte Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, che della stessa, in particolare modo il primo, sarebbero stati gli animatori ed i maggiori esponenti. La *novitas* del pensiero filosofico di questi ultimi sarebbe dunque consistita nell'aderire a quella linea aristotelica inaugurata dal maestro di Cordoba che avrebbe inevitabilmente portato *rationaliter* a dedurre alcune tesi del tutto incompatibili con il *Revelatum*: dall'eternità del mondo, solo per citarne alcune, all'unicità dell'intelletto possibile e alla conseguente negazione dell'immortalità dell'anima.

A prescindere dal fatto che questa ricostruzione sia vera o meno, vale a dire che Renan possa avere avuto ragione nell'affermare l'esistenza nella Parigi della seconda metà del 1200 di un gruppo di convinti seguaci di Averroè, cosa che, come avremo modo di vedere, F. Van Steenberghen gli contestò duramente³, una cosa è certa: Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, al di là del fatto che possano a ragione o a torto essere definiti seguaci di Averroè (ovvero *averroisti latini*), inaugurarono un pensiero filosofico tutto incentrato sul *corpus* aristotelico in netta antitesi tanto a quello di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino quanto a quello di Bonaventura da Bagnoregio. Quello che, in definitiva, con Sigieri e Boezio si verificò è la 'prova' che, partendo dagli stessi testi aristotelici da cui erano partiti nelle loro riflessioni anche Alberto e Tommaso, fosse possibile pervenire a conclusioni perfettamente opposte.

Ma a quali?

Alberto Magno e Tommaso d'Aquino sono decisamente convinti che l'uomo, attraverso la sua ragione, sia in grado non solo di individuare nella contingenza degli enti la necessità di una causa prima (Dio) che abbia portato questi ultimi all'essere e che attualmente in esso li mantenga, ma anche, attraverso la *via aemi-*

¹ Cfr. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Calmann-Lévy, Paris 1925. In quest'opera il filosofo francese non solo giunge ad asserire con certezza l'esistenza all'interno dell'Università di Parigi della seconda metà del XIII secolo di un gruppo di maestri delle arti che si sarebbero proposti come discepoli di Averroè in perfetta continuità con i suoi insegnamenti, ma precisa anche che tra di essi ci sarebbe stato senza dubbio Sigieri di Brabante.

² D. Alighieri, *Commedia – Inferno*, c. IV, v. 144, con il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardì, Mondadori, Milano 1991, p. 129.

³ Cfr. F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publ. Univ. Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977. In questo testo l'autore non contesta solamente la tesi di E. Renan e di P. Mandonnet relativa all'esistenza presso l'Università di Parigi nella seconda metà del 1200 dell'*averroïsme latino*, ma nega pertanto anche che Sigieri di Brabante possa essere considerato uno degli esponenti di riferimento di tale movimento – che per Van Steenberghen non sarebbe mai esistito.

mentiae, di pervenire alle perfezioni che pertengono alla causa prima individuata, pur salvaguardandone poi, attraverso la *via negationis*, tutta la sua ineffabilità e la sua trascendenza. L'*analogia entis* sviluppata da Tommaso mira infatti proprio a rendere ragione di ciò, ovvero, pur nella inevitabile *distinzione* tra la natura della causa (Dio o *tantum esse*) e quella dell'effetto (gli enti creati, che esistono solo nella misura in cui ricevono l'essere dal Creatore, partecipandone), a sottolineare il *legame intrinseco*, insito nell'essere stesso, che 'vincola' il Creatore (colui che dona l'essere) e la creatura (ciò che riceve l'essere); viene così istituito tra di essi un rapporto di causalità (Dio è causa e la creatura è l'effetto) che ne spieghi la 'convenienza' nell'essere pur salvaguardandone la differenza (Dio è l'essere *infinito* che causa e la creatura è l'essere *finito* causato). L'*humana ratio* si mostra così in grado di risalire fino a Dio, o perlomeno fino al *Deus-Esse*, al Dio che si rende accessibile all'intelletto umano nella sua veste di *Ipse esse subsistens*, ossia al Dio che fa essere tutto ciò che è. E non solo, infatti essa sarebbe anche in grado di argomentare *rationaliter* a favore di molte altre cose, come, per esempio, la causalità diretta dell'azione divina, la molteplicità degli intelletti possibili (e separati), fino all'immortalità dell'anima. Tutto questo per Alberto e Tommaso costituisce la materia propria della *teologia naturale*, ovvero di quanto la nostra ragione può, da sé sola, argomentare a favore delle sostanze composte, di quelle separate e perfino di Dio.

Il *Revelatum*, che conduce al *Qui est*, ovvero al Dio che si auto-rivela al suo popolo dapprima attraverso Mosè nel roveto e che da poi li inizia ad intessere una relazione d'amore diretta, a tu per tu, con l'uomo nella storia della salvezza, fino all'Incarnazione del Figlio, suprema *esegesi* del Padre, si pone dunque come *inveramento* della teologia naturale sopra descritta. Per essi non c'è dunque alcuna discontinuità tra ciò che la *humana ratio*, basandosi anche sugli insegnamenti di Aristotele, può inferire a proposito del *Deus-Esse*, ovvero tutto ciò che è proprio della teologia naturale, e ciò che Dio (come *Qui est*) propriamente dice di sé all'uomo ri-velandosi, che è ciò che custodisce la teologia rivelata. La seconda, semmai, si presenta come naturale prosecuzione ed *inveramento* della prima.

Non così pare invece essere per Sigieri di Brabante e per Boezio di Dacia: se l'uomo è chiamato *sola ratione* ad indagare il cosmo e tutti gli enti che in esso sussistono, allora non potrà che, partendo da quei principi primi e da quelle leggi della natura che la sua ragione gli avrà consentito di individuare, derivare da essi tutto quello che logicamente ne consegue. E così, partendo da quei principi primi e da quelle leggi di natura che Aristotele nelle sue opere (soprattutto nella *Fisica* e nella *Metafisica*) è così bene riuscito a delineare, come, per esempio, l'eternità del movimento e l'eternità della specie umana, il filosofo, ovvero l'uomo che con l'ausilio della sua sola ragione investiga il reale, non può per Sigieri e per Boezio che concludere ciò che da essi *logicamente* e *naturalmente* consegue, e quindi, in questo caso, l'eternità del mondo. Una ricerca autenticamente filosofica infatti, scevra dalla preoccupazione di accordare il risultato dell'investigazione della ragione con il contenuto della Rivelazione, una volta ammessi quei principi primi e quelle leggi di natura che Aristotele aveva già sapientemente individuato

e di cui aveva accuratamente trattato nelle proprie opere, non può da quei principi derivare altro che ciò l'*humana ratio* individua come conseguenza necessaria degli stessi. E si da il caso che sia per Sigieri che per Boezio il filosofo, così procedendo nella sua indagine, non possa inevitabilmente che concludere una serie di cose che risulteranno poi in contrasto con quanto insegnato dalla Rivelazione: 1) che Dio, a motivo della sua natura e della sua perfezione, non può né conoscere né amare gli individui, così come ogni causalità diretta divina nei confronti del mondo deve essere fermamente negata, 2) che le sostanze separate devono essere dette eterne in quanto frutto della *creatio ab aeterno*, 3) che esiste un intelletto materiale unico per l'intera specie umana, 4) che l'anima non è immortale e 5) che il mondo è eterno.

Ciò che deriva dunque dall'insegnamento dei due maestri parigini è che il filosofo, ovvero colui che *sola ratione* va alla ricerca della causa delle cose, non solo *rationaliter* non riesce a fornire una prova convincente e definitiva a supporto delle verità di fede, al contrario, egli con la sola ragione, a partire da quei principi primi e da quelle leggi di natura che essa riesce a scorgere nel cosmo, è in grado *rationaliter* di inferire esattamente l'opposto rispetto a quanto insegnato dal *Revelatum*. Il filosofo si trova pertanto dinanzi, per esempio, alle convincenti e solide argomentazioni prodotte dalla sua ragione a favore dell'eternità del mondo e al contempo, di contro, alle 'divine' asserzioni del teologo, che rivendica come indubitabile e certa la *creatio ex nihilo*, e questo in quanto frutto dell'auto-rivelazione di Dio. Da una parte dunque *philosophia*, con quanto essa *sola ratione* è in grado di concludere, e d'altra *theologia*, che sembra andare nella direzione opposta. E sarà proprio questa dicotomia tra *philosophia* e *theologia* che si produce nel pensiero di Sigieri e di Boezio, che, male interpretata, potrà erroneamente i loro oppositori, a partire da Alberto e Tommaso fino alle condanne di E. Tempier, ad attribuire loro la dottrina della *doppia verità*, quasi a dire che essi credessero veramente che nell'uomo potessero coesistere *simul* la verità della ragione e quella (di segno opposto) della fede. Niente di tutto ciò accade tuttavia in essi, in quanto, come cercheremo di mostrare in seguito, a prevalere, tra le due, in ultima analisi, sarà conclusione dotata di maggiore certezza, e questa non può che essere quella derivante dalla fede, in quanto frutto dell'auto-rivelazione di Dio, la Verità stessa.

Con Sigieri e con Boezio si verifica pertanto una *scissione decisiva* tra la teologia naturale e la teologia rivelata: nessuna teologia naturale, sulla scorta di quella di Alberto Magno o di Tommaso d'Aquino, pare più possibile, e pertanto l'unico accesso al divino che sembra rimanere è il *Revelatum*. A dire il vero, se le cose stanno così come precedentemente descritto, vale a dire che *sola ratione* non solo non è possibile argomentare a favore delle verità di fede, ma che la ragione umana, da sé sola, può condurre *rationaliter* all'esatto opposto, allora non ci resta che riconoscere che ogni tentativo di dare un fondamento razionale alla fede è destinato a fallire, e che è dunque necessario cercare le 'ragioni' della fede all'interno della fede stessa e non al di fuori di essa.

Il *Revelatum* può essere dunque accolto solo da chi veramente in esso *crede* in quanto folgorato dalla *gloria* – rubando l'espressione a Von Balthasar – *attraente*

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

e *coinvolgente* che da esso promana, dal momento che, fallito ogni tentativo di dare ragione con gli strumenti della ragione della sua bontà e della sua verità, questa è l'unica strada che rimane. Solo la folgorante pienezza della *gloria* del Cristo può, in altri termini, muoverci alla fede, nessun argomento razionale potrà mai supplire a questa funzione.

§2. I mille volti di Sigieri

Prima di cercare di ricostruire le posizioni filosofiche assunte da Sigieri di Brabante è necessario chiedersi chi effettivamente questo maestro parigino sia stato e quale ruolo abbia avuto presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi nella seconda metà del XIII secolo.

E già nell'approcciarsi a questo compito si può facilmente, ad un primo rapido sguardo sul materiale disponibile, constatare come sia tutt'altro che cosa facile ricostruire storicamente la figura e il pensiero di Sigieri e come molteplici e del tutto diversi siano i profili che di questo filosofo siano stati tracciati nell'arco dell'ultimo secolo:

Come si spiega il fatto che di uno stesso autore siano possibili interpretazioni così differenti? Pensatore mediocre o maturo? Plagiario od originale? Eretico od ortodosso? Averroista, aristotelico, tomista o, più semplicemente, se stesso? Lo storico è ancora, oggi, di fronte ad un caso aperto. I giudizi più severi espressi su Sigieri si possono ritenere confutati: non ci troviamo certo di fronte ad un mediocre, ma ad un filosofo autentico, con l'orgoglio e la consapevolezza delle proprie capacità e della propria vocazione filosofica. L'abilità dialettica, le intelligenti obiezioni rivolte alle soluzioni escogitate da quelli che noi consideriamo i grandi del suo tempo – in particolare Alberto Magno e Tommaso d'Aquino – l'interpretazione originale e coraggiosa di importanti aspetti del pensiero di Aristotele sono gli elementi che rendono Sigieri di Brabante un'affascinante e significativa figura della filosofia medievale.⁴

Così Antonio Petagine si esprime a proposito delle numerose interpretazioni che sono state date della figura e del pensiero di Sigieri a partire dalla rivalutazione dello stesso che alla fine del XIX secolo ha operato E. Renan. A dire il vero, ancor prima di Renan, come ci ricorda Van Steenberghen, dopo un lungo periodo di silenzio durato alcuni secoli, fu Joseph-Victor Leclerc (1789-1865) a scrivere per primo nel 1847 un lungo articolo di taglio storico sulla figura di Sigieri volto alla 'riabilitazione' di questa figura dopo un così duraturo oblio: «[...] Victor Leclerc, qui préparait un article su Siger pour l'*Histoire littéraire de la France*. Le Clerc doit donc être reconnu comme le premier historien du maître parisien»⁵.

⁴ A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, Introduzione, traduzione, note e apparati di A. Petagine, Bompiani, Milano 2007, p. 13.

⁵ F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 12.

Nonostante questo prezioso contributo, fu però E. Renan in *Averroès et l'averroïsme*, apparso nel 1852, a concentrare in maniera decisiva la propria attenzione sul Brabantino, operando tra gli studiosi una vera e propria rivalutazione della figura e del pensiero di Sigieri di Brabante.

Egli, dopo avere riflettuto a fondo, si era persuaso del fatto che, verso la seconda metà del XIII secolo, presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, avesse preso forma un movimento eterodosso di pensiero animato da alcuni maestri interni all'Università divenuti discepoli di Averroè, seguaci dunque di quell'aristotelismo di matrice averroista che li avrebbe ben presto portati ad una serie di conclusioni filosofiche contrarie alle verità di fede. Fu infatti dal mastro di Cordoba che essi attinsero tanto la dottrina dell'eternità del mondo quanto quella dell'unicità dell'intelletto possibile⁶.

Per definire questo gruppo eterodosso di pensatori il filosofo francese coniò dunque una nuova espressione, arrivando a definire questo movimento di pensiero *averroïsme latino*: «Sorgeva così, tra le note pagine di Renan, una delle categorie storiografiche di maggiore fortuna della storia della filosofia medievale: l' "averroïsme"»⁷.

Renan si era dunque convinto che questo gruppo di maestri, del quale avrebbe fatto parte anche Sigieri di Brabante, fosse determinato, sulla scorta degli insegnamenti di Averroè, a ricercare la verità delle cose *sola ratione*, facendo della *philosophia* l'unica autentica *via ad veritatem* di contro alla *theologia*.

In quest'ottica, la figura di Averroè assurge ad altissimo valore simbolico, diventando «segno e manifestazione della possibilità, nel Medioevo "soggiogato" dalla fede, di un progetto filosofico ed esistenziale complessivo, alternativo rispetto alla fede e all'autorità religiosa cristiane»⁸.

Se è dunque vero – come sostiene il filosofo francese – che il Medioevo, posto tra l'antichità (dove la ragione ha iniziato a mostrare la propria potenza) ed il razionalismo moderno (che ha segnato il culmine del potere della ragione), altro non è che l'epoca della sconfitta della ragione, ovvero l'epoca in cui il dogma cristiano ha annientato la libertà della ricerca grazie al trionfo della fede di Paolo, allora in questo periodo di oscurità l'averroïsme latino rappresenta una vera e propria eccezione. Esso costituisce una vera e propria luce nelle tenebre.

Le règne de la foi semble, au premier coup d'oeil, si absolu au moyen âge, qu'on serait tenté de croire qu pendant mille années, depuis la disparition du rationalisme antique jusqu'à l'apparition du rationalisme moderne, aucune protestation ne s'est élevée contre la religion établie. [...] Quel est le docteur qui oserait aujourd'hui, en Sorbonne, agiter les *Impossibilia* de Siger? et que penser d'un siècle où l'on voit une

⁶ F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, trad. it A. Tombolini, Jaca Book, Milano 1998, p. 13.

⁷ A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 4.

⁸ A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit. p. 162.

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

bonne et franche nature [...] venir presque nous faire la confidence de ses tentations d'incrédulité?⁹

Per il filosofo francese, dunque, questi seguaci di Averroè, gli *averroisti latini*, avrebbero di fatto anticipato ciò che più avanti sarebbe accaduto con l'Illuminismo: essi, di contro ad una visione teologica del mondo, avrebbero fatto valere la propria ragione, stabilendo che sarebbe spettato a quest'ultima, e pertanto non alla religione, mettersi alla ricerca del vero e del senso dell'universo. *Philosophia contra theologiam*: l'averroismo latino, nel pieno spirito del pensiero filosofico-scientifico antico e precorrendo lo spirito dell'Illuminismo, avrebbe per Renan affermato la dignità della ragione umana di contro ad ogni superstizione e ad ogni attribuzione religiosa di senso al mondo.

«In altri termini, l'averroismo era per lui il modello dell'*incrédulità*, l'espressione per eccellenza della non-credenza»¹⁰.

Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e tutti gli altri averroisti latini sarebbero dunque stati per Renan maestri della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi che, a partire dalla seconda metà del 1200, sulla scorta degli insegnamenti di Averroè, avrebbero fatto della loro professione *filosofica* una *missione*. Essi, di contro allo spirito del tempo, che imponeva come unica verità assoluta quella del *Revelatum*, cui tutte le altre discipline (inclusa la filosofia) si sarebbero dovute sottomettere, avrebbero dapprima rivendicato l'*autonomia* della *filosofia* e poi affermato che solo a quest'ultima, ossia all'*humana ratio*, sarebbe spettato il compito, a partire dai principi primi e dalle leggi della natura, di indagare il Vero. Non ci sarebbe più dunque a loro avviso stato alcun posto per le chiacchiere della teologia; *philosophia* avrebbe con la sua luce dovuto soppiantare definitivamente *theologia*.

Ciò che però ora dobbiamo domandarci, per comprendere se effettivamente la ricostruzione operata da Renan possa essere corretta, è su che cosa in definitiva essa si basi. Il filosofo francese, dal momento che non aveva trovato testi di questi sedicenti averroisti, aveva interamente fondato la propria ricostruzione su testimonianze esterne, ovvero sulle condanne del Vescovo di Parigi, S. Tempier, del 1270 e del 1277 e sugli scritti polemici dei teologi contemporanei di Sigieri¹¹.

Ma sarebbe bastato questo, tutto sommato, così esiguo materiale a supportare le conclusioni del filosofo francese?

Si incaricò di proseguire gli studi avviati da Renan P. Mandonnet (1858-1936), che sostanzialmente, nell'opera da lui dedicata al Brabantino, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (pubblicata nel 1889 e riedita nel 1908 e nel 1911), non solo condivise tutto quanto dal primo precedentemente

⁹ E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, cit., pp. 279 e 284.

¹⁰ F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 13.

¹¹ Cfr. A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 7 e F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 13.

affermato, ma andò oltre, fornendo ulteriori prove a conferma della tesi formulata da Renan su Sigieri.

«L'epiteto di "averroista" per definire la posizione di Sigieri deve certamente la sua fortuna all'opera di Renan e di Mandonnet»¹².

Non c'è dunque alcun dubbio che Mandonnet si collochi sulla linea di Renan, ciò che tuttavia rende la sua argomentazione estremamente più solida è il fatto che egli abbia deciso, prima di esprimere un giudizio sul pensiero di Sigieri, di non basarsi solo sulle fonti esterne (le condanne di E. Tempier e le reazioni degli avversari del Brabantino), bensì di approcciarsi con attenzione ai suoi testi. Alla fine dell'Ottocento Mandonnet ritroverà il *De anima intellectiva* e le *Quaestiones in tertium de anima*, le due più importanti opere di psicologia filosofica di Sigieri di Brabante, e, dopo un attento studio delle stesse, sarà in grado di confermare quanto precedentemente affermato da Renan¹³.

L'averroismo latino sarebbe dunque consistito in un movimento filosofico eterodosso che avrebbe iniziato a prendere piede presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi a partire dalla seconda metà del XIII secolo e che avrebbe avuto come protagonisti una serie di maestri decisi ad assumere il pensiero aristotelico attraverso l'esegesi che dello stesso aveva fatto Averroè, i quali non avrebbero tardato, a partire da questi presupposti, a pervenire ad una serie di conclusioni filosofiche contrarie alle verità di fede¹⁴. Gli *averroisti latini* pertanto non si sarebbero limitati a rivendicare l'autonomia della Facoltà delle Arti dalla Facoltà di Teologia, vale a dire della *filosofia* dalla *teologia*, ma, dopo avere invocato la libertà di ricerca quale condizione preliminare necessaria per un'autentica indagine filosofica, avrebbero rivendicato la possibilità immediata di dare vita ad un'indagine *del tutto filosofica* sulle principali questioni dibattute al tempo (dalla creazione o meno del mondo, all'eternità o meno della specie umana, fino all'immortalità o meno dell'anima e all'unicità o molteplicità degli intelletti possibile) indipendentemente dal fatto che le conclusioni che ne sarebbero derivate avrebbero potuto confermare o meno quanto insegnato dalla *teologia*. Questa indagine *tutta filosofica* condusse infine questi maestri, come già aveva rilevato Renan, ad alcune conclusioni del tutto incompatibili con il *Revelatum*, delle quali le più audaci e pericolose – in quanto contrarie alla *doctrina fidei* – sarebbero senza dubbio state l'eternità del mondo, l'unicità dell'intelletto possibile e la negazione dell'immortalità dell'anima. E di questo gruppo di liberi pensatori, di autentici *philosophi*, avrebbero fatto parte anche Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia.

¹² A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit. p. 161.

¹³ Cfr. A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., pp. 7 e 8 e F-X Puttallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 14.

¹⁴ Cfr. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2 voll., Éd. Inst. Sup. de Phil., Louvain 1908-1911. In quest'opera Mandonnet, proseguendo nella direzione già intrapresa da Renan, non si limita solamente ad argomentare a favore dell'esistenza dell'*averroismo latino*, ma fa anche di Sigieri, del pur "mediocre" Sigieri, una delle principali menti a capo di questo movimento, se non il vero e proprio *leader*.

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

Per Mandonnet quindi

Sigieri di Brabante è un servile discepolo di Aristotele e le linee generali del suo pensiero possono essere definite a partire dalle condanne del 1270 e del 1277; i tredici articoli condannati il 10 dicembre 1270 dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier, permettono di mettere in luce i quattro grandi errori, le quattro grandi tesi che costituivano il pericolo rappresentato da Sigieri di Brabante [...] Questi quattro grandi errori sono individuabili: "Negazione della Provvidenza, eternità del mondo, unità dell'intelligenza nella specie umana, soppressione della libertà morale."¹⁵

È tuttavia su questo punto che ora dobbiamo soffermarci, ovvero sullo specifico ruolo che avrebbe ricoperto Sigieri all'interno di questo gruppo di maestri averroisti, perché è qui che l'interpretazione di Mandonnet assume un elemento di originalità rispetto a quella di Renan. A suo avviso, infatti, dopo la riscoperta delle opere psicologiche sigieriane, non ci sarebbero più stati dubbi sul fatto che Sigieri sia stato il vero e proprio *leader* del movimento; tuttavia egli lo sarebbe stato in quanto perfetto discepolo di Aristotele e di Averroè. Sigieri dunque – così conclude Mandonnet – non avrebbe esposto idee filosoficamente originali, frutto della propria innovativa ricerca speculativa, semmai si sarebbe limitato, con competenza e successo, a presentare e a commentare le dottrine dello Stagirita e del Brabantino. Egli però, e sta qui la chiave del suo successo, lo fece con spregiudicatezza ed estrema chiarezza espositiva, che gli consentirono di creare un gruppo di seguaci attorno a sé. Così, il pur «mediocre» Sigieri viene identificato come un pericoloso e temuto sobillatore, nonché, di conseguenza, uno dei principali bersagli delle condanne di S. Tempier¹⁶.

Questa ricostruzione sarebbe stata inoltre confermata dall'accurata analisi di un documento del 27 agosto 1266, in cui viene esplicitamente fatto il nome del Brabantino. Il legato pontificio, Simone di Brion, si era recato a Parigi per trovare una soluzione definitiva alle tensioni che da tempo erano in corso in città tra le diverse fazioni universitarie. In quel documento Sigieri viene additato come uno dei responsabili dei contrasti e delle violenze che ne seguirono: viene infatti accusato non solo di avere partecipato al rapimento e al sequestro di un maestro della fazione opposta, ma anche di averne assaliti altri durante lo svolgimento di una funzione liturgica nel convento di Saint Jacques¹⁷.

Per Mandonnet, alla fine della sua indagine, è dunque evidente che: 1) presso la Facoltà delle Arti di Parigi, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, come già aveva affermato Renan, sia esistito un gruppo di *averroisti latini*, ovvero di *filosofi* seguaci di Aristotele e di Averroè, 2) che di tale gruppo abbia fatto parte anche Sigieri di Brabante, che in esso avrebbe avuto un ruolo decisivo e che addirittura ne sarebbe stato il *leader*, 3) che Sigieri, privo di ogni originalità fi-

¹⁵ F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 14.

¹⁶ Cfr. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle*, cit., pp. 189 e 190.

¹⁷ Cfr. A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 8.

losofica, non sia stato altro che un capace e spregiudicato divulgatore delle idee dello Stagirita e del filosofo di Cordoba e che, infine, 4) egli sia anche intervenuto attivamente durante i disordini interni all'Università di Parigi.

«La novità considerevole introdotta da Mandonnet, cioè l'edizione dei testi di Sigieri, non gli ha impedito di condividere il quadro interpretativo costruito da Renan, limitandosi a invertire il giudizio di valore dato sull'averroismo»¹⁸.

Se Renan aveva infatti fatto degli averroisti, e pertanto anche di Sigieri, degli Illuministi *ante litteram*, Mandonnet aveva piuttosto visto in essi, specialmente nel loro *leader*, nulla di più che fedeli e appassionati continuatori del pensiero filosofico di Aristotele e di Averroè.

A reagire a questa serie di conclusioni di Mandonnet sarà un altro insegne studioso di Sigieri di Brabante, ovvero F. Van Steenberghen, autore di *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (i cui due tomi appariranno il primo nel 1931 ed il secondo nel 1942) e della monumentale biografia *Maître Siger de Brabant* (pubblicata nel 1977).

Il filosofo belga, però, non avrebbe potuto, prima di fare ciò, non confrontarsi dapprima con l'opera di Renan, nei confronti della cui ricostruzione si mostra del tutto perplesso:

Dans la troisième édition de son livre *Averroès et l'averroïsme* (1877), Ernest Renan a quelques lignes su Siger (p. 271-272 3t 276-278). Il accepte l'identité des deux Sigers, mais il soupçonne ce maître parisien d'être un des fauteurs d'averroïsme condamné en 1270 (Renan écrit 1269) et en 1277. Sa brève notice est vague et inexacte en plusieurs points.¹⁹

Ciò precisato, decide di affrontare direttamente la ricostruzione effettuata da Mandonnet, a cui non esita però preliminarmente a riconoscere una decisiva importanza nell'ambito degli studi sul Brabantino: «[...] Pierre Mandonnet, qui restera le pionnier des recherches sur Siger; son érudition, son flair historique et son esprit de synthèse étaient servis par une plume alerte, nerveuse, volontiers combative [...]»²⁰.

Nonostante ciò, però, Van Steenberghen si mostra tutt'altro che convinto della categoria di *averroismo latino* introdotta da quest'ultimo e da Renan all'interno della storia del pensiero: siamo veramente sicuri – si chiede il filosofo belga – che nella Parigi della seconda metà del 1200 sia veramente esistito un gruppo di pensatori che si sia dichiaratamente messo alla sequela del pensiero di Averroè, e che dunque siano veramente esistiti quegli *averroisti latini* di cui Renan e Mandonnet hanno così a lungo parlato nelle loro opere?

Van Steenberghen non ne è convinto, e questo per una ragione: a suo avviso nessun filosofo latino del XIII secolo si è mai proposto come discepolo di Averroè, i cosiddetti *averroisti latini* – e dunque anche Sigieri di Brabante – erano piuttosto

¹⁸ F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 15.

¹⁹ F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 18.

²⁰ *Ivi*, p. 6.

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

maestri della Facoltà delle Arti di Parigi interessati a riscoprire il genuino pensiero di Aristotele, che non avrebbero esitato, per perseguire questo intento, a ricorrere *anche* (e dunque non *esclusivamente*) al pensiero del filosofo di Cordoba.

Essi, pertanto, erano

una schiera di maestri parigini che, pur senza voler essere nemici della Chiesa, proponevano un certo "aristotelismo radicale" con conseguenze eterodosse: non degli increduli, dunque, ma cristiani molto entusiasti della filosofia di Aristotele, i quali però manifestavano palesi difficoltà nel conciliare un tale "amore" con la verità di fede che pure professavano.²¹

Per Van Steenberghen dunque non solo Sigieri di Brabante non poteva essere definito un *averroista*, ma, contrariamente a quanto insegnato da Renan e da Mandonnet, il cosiddetto *averroismo latino* non sarebbe nemmeno mai esistito²².

Come si spiega allora la presenza di Averroè nel *corpus* sigieriano?

Il Brabantino, come precedentemente accennato, desideroso di dare forma ad un pensiero filosofico tutto centrato sul pensiero di *Aristotele*, non avrebbe esitato, per comprendere a fondo le dottrine insite nei testi dello Stagirita, a ricorrere a tutti i suoi migliori interpreti e tra questi indubbiamente deteneva un posto d'eccezione il filosofo di Cordova. A ben vedere, dunque, per Van Steenberghen il sistema filosofico di Sigieri, più che una tutt'altro che originale prosecuzione del pensiero di Averroè, si compone di un *aristotelismo* di matrice *eterodossa*, non esente anche da *influssi neoplatonici*²³, in cui sono riscontrabili anche alcune idee provenienti dal pensiero di Averroè: «En résumé, pour définir exactement le système philosophique de Siger, il faut dire qu'il est un *aristotélisme néoplatonisant hétérodoxe, influencé à la fois par l'averroïsme et par le thomisme*. Cet aristotélisme cesse d'être *hétérodoxe* après 1270»²⁴.

C'è però di più per il filosofo belga: Sigieri, che avrebbe iniziato la sua carriera come convinto assertore di questo *aristotelismo eterodosso*, dopo la condanna del 1270 e l'intervento correttivo di Tommaso con il suo *De unitate intellectus*,

²¹ A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit. p. 5.

²² Cfr. A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 9 e F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., pp. 16-18.

²³ Cfr. F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 392: «L'influence du Proclus et du néoplatonisme grec par la canal du *Liber de causis*, de l'*Elementatio theologica* et d'Avicenne semble avoir été la plus décisive après celle d'Aristote».

A conferma della decisiva presenza di questi influssi neoplatonici nel pensiero del Brabantino, cfr. anche F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 396, dove il filosofo belga afferma: «Siger de Brabant n'est pas le fondateur de l'averroïsme latin [...] Siger a été, au début de sa carrière, le protagoniste d'un aristotélisme radical ou hétérodoxe. Cet aristotélisme hétérodoxe est aussi un aristotélisme *néoplatonisant*, nous le savons déjà, et les apports néoplatoniciens qu'il reçoit ne sont pas négligeables, puisqu'ils vont jusqu'à modifier la nature et la structure métaphysique du système péripatéticien. Mais ce caractère est commun à toutes les formes de l'aristotélisme arabe et de l'aristotélisme latin».

²⁴ *Ivi*, p. 398.

avrebbe cambiato posizione, ‘convertendosi’ all’ortodossia e rinnegando la sua dottrina più ‘pericolosa’, vale a dire l’unicità dell’intelletto possibile.

Van Steenberghen non ha dubbi in proposito: «La vie de Siger est divisée en trois périodes par la double intervention de l’évêque de Paris, en 1270 et en 1277, car chacune des ces condamnations a marqué un tournant dans sa carrière»²⁵.

Il percorso intellettuale di Sigieri viene dunque descritto come una progressiva maturazione umana, in cui occorre distinguere due fasi: la prima, quella del Sigieri spregiudicato ed eterodosso, che precede il 1270, e la seconda, quella in cui il Brabantino, a seguito delle critiche mossegli da Tommaso e Bonaventura, avrebbe corretto i propri errori accettando in larga parte le correzioni tomiste, successiva alla condanna del 1270 ad opera di S. Tempier²⁶. Il 10 dicembre 1270, infatti, il vescovo di Parigi aveva condannato tredici proposizioni di stampo filosofico contrarie alla fede pubblicamente professate presso l’Università di Parigi e uno dei destinatari della stessa doveva indubbiamente essere Sigieri, che da allora sentirà per Van Steenberghen l’esigenza di rivedere la propria posizione.

«L’intervention de l’évêque de Paris, jointe à la critique sévère de Thomas d’Aquin, va provoquer un tournant dans la carrière de Siger d’Brabant. L’année marque donc fin d’une première période de sa vie»²⁷.

Prima del 1270, però, non c’è alcun dubbio che Sigieri, presso la Facoltà delle Arti di Parigi, sia stato uno dei principali animatori, se non lo stesso *leader*, di quel gruppo di *aristotelici eterodossi* che professavano l’eternità del mondo, l’unicità dell’intelletto possibile e che negavano l’immortalità dell’anima:

Ainsi donc, dès 1266 Siger de Brabant fait figure de meneur et de chef de parti. Ce rôle prépondérant ne cessera de s’affirmer au cours des années ultérieures, non seulement au plan de l’action, mais aussi au plan doctrinal: Siger apparaîtra comme le principal animateur d’un groupe de maîtres et d’étudiants qui manifestent des tendances rationalistes inquiétantes et professent un aristotélisme radical, sans égard pour la théologie et même pour l’orthodoxie chrétienne.²⁸

L’opera principale del Brabantino di questo periodo è senza dubbio il trattato in cui espone con convinzione la tesi dell’unicità dell’intelletto possibile (e pertanto inevitabilmente anche di quello separato), ossia le *Quaestiones in tertium de anima*. Se è indubbio che in questo periodo Sigieri abbia professato con convinzione l’unicità dell’intelletto possibile, è parimenti anche certo che si sia schierato a favore dell’eternità del mondo e contro l’immortalità dell’anima:

[...] deux erreurs philosophiques dont les conséquences sont extrêmement funestes: la première consiste à affirmer l’éternité du monde; la seconde, à soutenir

²⁵ *Ivi*, p. 9.

²⁶ Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L’intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d’Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., pp. 111 e 112, pp. 154 e 155.

²⁷ F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, cit., p. 79.

²⁸ *Ivi*, p. 33.

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

qu'il n'y a qu'*un intelligence* pour les hommes. [...] Bonaventure répète que tout cela provient du mauvais usage de la reserche philosophique. [...] Puis il dénonce un troisième erreur: ces gens-là, dit-il, déclarent impossible *qu'un être mortel* (il s'agit de l'homme) *parvienne à l'immortalité*.²⁹

Pertanto, solo dopo il 1270, come testimoniarebbero tanto il *De anima intellectiva* quanto le *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima*, della cui paternità sigieriana Van Steenberghen si era dichiarato certo, il Brabantino avrebbe avviato un lavoro di revisione interno al proprio sistema filosofico:

À partir de 1270, Siger ne prend plus à son compte personnel les doctrines qu'il sait incompatibles avec les requêtes de la foi chrétienne; il déclare qu'il se borne à exposer les vues des philosophes et ces protestations de fidélité à l'orthodoxie paraissant sincères. [...] abandonnant peu à peu, *même comme* philosophe, la thèse de l'éternité du monde et celle du monopsychisme.³⁰

Il "secondo Sigieri", dunque, avrebbe intrapreso un processo di riavvicinamento nei confronti dell'ortodossia e del tomismo, non solo con il cieco ricorso alla fede, ma con la critica filosofica di certe conclusioni eterodosse.

Le conclusioni a cui in definitiva giunge Van Steenberghen nel suo *Maître Siger de Brabant* sono dunque queste: 1) è cosa certa che il cosiddetto *averroismo latino*, tanto a lungo difeso da Renan e da Mandonnet, non sia mai esistito, 2) è inoltre parimenti certo che Sigieri, più che essere stato un semplice continuatore del pensiero di Averroè, abbia dato vita ad un *aristotelismo radicale* ricco di influssi neoplatonici e di influenze esterne, provenienti anche dal *corpus* averroista, 3) è infine indubitabile che Sigieri, che in un primo momento avrebbe professato alcune dottrine eterodosse, dopo la condanna del 1270 e l'intervento di Tommaso e di Bonaventura nel dibattito, abbia rivisto alcune sue posizioni nella direzione dell'ortodossia, passando, per esempio, dall'essere sostenitore dell'unicità dell'intelletto possibile alla tesi della molteplicità degli intelletti.

Così facendo il filosofo belga rovescia il giudizio negativo su Sigieri che, al termine della sua ricerca, era stato attribuito a quest'ultimo da Mandonnet: il Brabantino, tutt'altro che «mediocre» ripetitore del pensiero averroista privo di ogni originalità filosofica, avrebbe dunque dato vita ad un innovativo *aristoteli-*

²⁹ *Ivi*, p. 36.

³⁰ *Ivi*, pp. 399 e 400. Poco più avanti (pp. 403 e 404) Van Steenberghen afferma: «En résumé, les écrits de Siger sont les témoins, à partir de 1270, d'une évolution intellectuelle provoquée par les antinomies qu'il aperçoit entre sa philosophie et ses croyances; ils trahissent un effort de rapprochement vis-à-vis de l'orthodoxie et du thomisme, non seulement par un recours aveugle à la foi, mais par la critique philosophique de certaines conclusions hétérodoxes. [...] Pendant les premières années de son enseignement, Siger professe un aristotélisme radical teinté d'averroïsme. Après 1270, il évite de contredire les dogmes chrétiens: il continue d'exposer les doctrines hétérodoxes de la philosophie païenne, mais en les désavouant lorsqu'il aperçoit qu'elles sont incompatibles avec la vérité révélée».

smo radicale, salvo poi, accorgendosi della pericolosità ed inaccettabilità delle *eterodosse* conseguenze dottrinali da esso derivate, invertire marcia e tornare sui propri passi nella direzione dell'ortodossia cristiana:

Dés maintenant la personnalité de Siger de Brabant occupe une place importante dans l'histoire de la pensée au XIII s. Sans égaler la stature de ses grands contemporains Albert de Cologne, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Siger prend place à leurs côtés, car le rôle qu'il a joué explique en partie les attitudes et les réactions des théologiens éminents qui furent, à des titres variés, ses adversaires. Dans l'histoire de la chrétienté médiévale, Siger fait figure témoin privilégié de la rencontre, au XIII s., de la philosophie païenne et la pensée chrétienne. Il s'est engagé d'abord dans la voie de l'hérésie, il a traversé ensuite une crise intellectuelle pénible, il est parvenu enfin à recouvrer la sérénité dans la fidélité à la foi. Le recul du temps nous permet de dire, en toute impartialité, que l'influence de christianisme a été bénéfique en son cas, puisqu'elle l'a conduit à abandonner deux erreurs philosophiques: l'éternité du monde et surtout l'unicité de l'intellect humain. À travers toutes les péripéties de sa carrière et quels qu'aient été les défauts de son tempérament impétueux et batailleur, il apparaît comme un esprit loyal, ami de la vérité, fidèle au Christ et à l'Église. Tout compte fait, on peut croire que Dante n'a pas contredit le jugement de Dieu en lui réservant une place au Paradis, dans la société bienheureuse des douze sages que préside S. Thomas d'Aquin.³¹

Ciò che tuttavia sembrava fare difetto a questa ricostruzione di Van Steenberghen era la troppo rapida attribuzione a Sigieri di quelle *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima*, scritte da quest'ultimo verosimilmente dopo il 1270, su cui si reggeva l'intera argomentazione del filosofo belga. Van Steenberghen, infatti, si era persuaso della *conversion intellectuelle* del Brabantino proprio dopo avere messo a confronto le differenti tesi sostenute nelle *Quaestiones in tertium de anima* prima e nel *De anima intellectiva* e nelle *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima* poi: se nella prima opera Sigieri, come abbiamo visto, afferma con certezza la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile, nella seconda si mostra invece titubante e nell'ultima, invece, sembra abbandonare definitivamente questa strada³².

Bruno Nardi ed Étienne Gilson, tuttavia, si mostrarono tutt'altro che concordi con Van Steenberghen sulla paternità di Sigieri delle *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima*, sollevando sul punto diverse difficoltà intorno a questa, a loro avviso indebita, attribuzione³³.

Questi ultimi, pertanto, pur riconoscendo una certa evoluzione all'interno del pensiero di Sigieri, dichiaravano che non ci fossero elementi probanti che consentissero l'attribuzione certa al Brabantino di quel ripiegamento radicale verso il tomismo sostenuto dal filosofo belga.

³¹ *Ivi*, pp. 416 e 417.

³² Cfr. F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., pp. 16-18.

³³ Cfr. B. Nardi, *Il "preteso tomismo" di Sigieri di Brabante*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 17 (1936), pp. 26-35; Id., *Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in "Giornale critico della filosofia italiana" 18 (1937), pp. 160-164; E. Gilson, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 289-297.

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

La situazione, però, sembrò in definitiva volgere a favore di quest'ultimo quando nel 1966 veniva rinvenuta una serie di *Quaestiones super librum de causis*, attribuite al *Magister Seierus*, in cui la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile veniva esplicitamente rifiutata: a Van Steenberghe questa pareva essere una prova inconfutabile del fatto che avesse dunque avuto ragione nell'affermare che il "secondo Sigieri" avrebbe piegato verso il tomismo abbandonando le conclusioni eterodosse scaturite dal suo aristotelismo radicale.

Di segno esattamente opposto all'interpretazione di Van Steenberghe – ma anche a quella di Mandonnet e di Renan – si presenta invece una nuova ricostruzione del pensiero del Brabantino che prende forma nel 1970, quando E. H. Wéber edita una monografia tutta incentrata sulla disputa tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante sulla natura dell'intelletto³⁴. Per quest'ultimo occorre ribaltare del tutto il giudizio di Mandonnet: non solo Sigieri non sarebbe stato un «mediocre», ma il suo pensiero filosofico avrebbe provocato un'evoluzione dottrinale nel pensiero tomista. Ne *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin* afferma senza mezzi termini che il Brabantino, all'interno del dibattito sull'anima, avrebbe avuto un'influenza determinante e che proprio le sue argomentazioni a favore dell'unicità dell'intelletto possibile espresse nelle *Quaestiones in tertium de anima* avrebbero spinto Tommaso a tornare con più attenzione sulla propria posizione:

L'intellect n'est pas simple faculté annexe de l'âme, c'est une substance. C'est son caractère substantiel qui ensuite conduit à postuler qu'il est de nature séparée du corps. Pareille façon de voir qu'accuse vivement Siger est absolument fondée dans la lettre même d'Aristote, aucune discussion n'est possible. Cette conception de l'intellect comme substance élimine de façon péremptoire la thèse thomiste de l'intellect comme accident, comme faculté accidentelle pour l'essence de l'âme.³⁵

Solo in seguito all'intervento di Sigieri – per Wéber – Tommaso sarebbe infatti passato dal considerare l'intelletto una mera potenza dell'anima a riconoscerne il pieno statuto di sostanza, facendone l'essenza della stessa.

Con queste considerazioni vengono così *simul* ribaltate tanto le conclusioni di Mandonnet quanto quelle di Van Steenberghe: non solo infatti, di contro al primo, viene definitivamente sconfessata la presunta mediocrità di Sigieri, ma viene addirittura ricostruito quanto l'influenza di quest'ultimo sarebbe stata determinante sul pensiero di Tommaso, di contro a quanto sostenuto da Van Steenberghe, che, all'opposto, si era unicamente concentrato sull'influenza che l'Aquinate avrebbe esercitato sul Brabantino in ordine alla sua *conversion intellectuelle*³⁶.

³⁴ Cfr. E. H. Wéber, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1970.

³⁵ *Ivi*, p. 115.

³⁶ Cfr. A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., pp. 196 – 198 e p. 204.

Anche questa ricostruzione di Wéber, esattamente come quella di Renan, di Mandonnet e di Van Steenberghen, tuttavia apparì ai contemporanei non essere esente da alcune difficoltà; il dibattito intorno alla figura e al pensiero di Sigieri sarebbe dunque dovuto ancora proseguire.

Siamo infatti davvero sicuri che Sigieri sia davvero stato un filosofo dotato di una certa originalità e così determinante in ordine allo sviluppo del dibattito sull'intelletto maturato nella seconda metà del XIII secolo, così come emerso in quest'ultima analisi?

A dubitare fortemente di tutto questo è R.A. Gauthier, che all'inizio degli anni '80 del secolo scorso pubblicò una serie di considerazioni che vanno esattamente nella direzione opposta: a suo avviso infatti le opere del Brabantino non sarebbero altro che dei *collages* prodotti a partire dall'unione di idee e di frasi presenti nelle opere dei suoi contemporanei, in particolare modo in quelle di Tommaso d'Aquino. Sigieri non avrebbe dunque mai letto le opere di Averroè, tutto quello che di quest'ultimo avrebbe saputo lo avrebbe imparato leggendo le opere dell'Aquinato, specialmente il suo *Super Sententiis*³⁷. Avrebbe avuto dunque ragione Mandonnet nell'assire che il Brabantino sarebbe stato privo di ogni originalità filosofica.

Ma questo non è tutto: Gauthier, tornando sul profilo tracciato da Mandonnet, contesta anche l'immagine di un Sigieri pericoloso sobillatore operante all'interno della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi nella seconda metà del XIII secolo³⁸. Come sintetizza bene A. Petagine:

Gauthier sfalda anche un altro elemento della fisionomia del nostro maestro delle arti, quella del Sigieri “*leader*” e “*sobillatore*”: le ragioni dei disordini scoppiati all'Università di Parigi non dipenderebbero dalle posizioni filosofiche sostenute alla Facoltà delle Arti. Inoltre, se rimane possibile che Sigieri abbia partecipato alle aggressioni, egli non risulta esserne un ispiratore e non compì in tale contesto atti particolarmente significativi.³⁹

Le conclusioni di Gauthier sono dunque queste: 1) le opere di Sigieri, tutt'altro che filosoficamente originali, non sono altro che dei *collages* prodotti a partire dai testi dei suoi contemporanei e le dottrine averroiste in esse presenti, lungi dall'essere il frutto di un confronto diretto con i testi di Averroè, non sono che la ripresa di alcune idee del filosofo di Cordoba rinvenute nella lettura dei tesi di Tommaso d'Aquino, 2) inoltre il Brabantino, vista la sua statura intellettuale, non sarebbe stato *leader* di alcun movimento e quest'ultima immagine sarebbe piuttosto frutto dell'invenzione degli storici della filosofia, che hanno creato il mito di un Sigieri figura di riferimento nella Parigi della seconda metà del 1200.

³⁷ Cfr. R.A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265*, in “Revue de Sc. Phil. et Théol.” 67 (1983), pp. 201-232; cfr. anche Id, *Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission de Normands*, in “Revue de Sc. Philos. et Théol.” 68 (1984), pp. 3-49.

³⁸ Cfr. Gauthier, *Notes*, cit., I, pp. 201-206.

³⁹ A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., pp. 11 e 12.

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

Come abbiamo dunque visto in queste pagine, tra i principali studiosi della figura di Sigieri non c'è un accordo unanime su chi sia veramente stato questo filosofo e sulle sue reali intenzioni. Da una parte è infatti emersa con Renan la figura di un illuminista *ante litteram* deciso, forte del suo averroismo, a costruire un sapere tutto *filosofico* di contro ad ogni visione religiosa del mondo, dall'altra con Mandonnet si è invece profilato un tutt'altro che originale, ma estremamente abile con la parola, seguace di Averroè, *leader* convinto e spregiudicato di quell'*averroismo latino* che aveva preso forma nella Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi a partire dalla seconda metà del XIII secolo attorno alla sua persona. Non è tuttavia mancata l'interpretazione di quanti, come Van Steenberghen, hanno visto in Sigieri non tanto un convinto assertore dell'averroismo latino-averrosimo che, frutto dell'invenzione di Renan e Mandonnet, non sarebbe mai esistito-, quanto il fautore di un sistema filosofico originale, ossia di un *aristotelismo eterodosso* (ricco di influenze neoplatoniche e aperto *anche* ad alcuni influssi averroisti), che però nella seconda parte della sua vita e della sua riflessione, ossia dopo il 1270, il Brabantino avrebbe abbandonato sotto influsso tomista nella direzione dell'*ortodossia*. A seguire, è apparsa con Weber anche l'immagine di un Sigieri ricco di originalità filosofica e determinante con il suo pensiero per lo sviluppo intellettuale del suo principale avversario, ovvero Tommaso d'Aquino, che, spronato dal *magister*, avrebbe perfezionato la sua antropologia e la sua psicologia. Infine, si è imposto alla nostra attenzione il profilo che del Brabantino ha tracciato Gauthier: quello di un pensatore davvero mediocre, le cui opere sono frutto di un *collages* di idee e di frasi estrapolate dalle opere dei suoi contemporanei, che non ha mai letto le opere di Averroè e che ha appreso la maggior parte di quanto da lui saputo su quest'ultimo da Tommaso, e che, infine, non è mai stato *leader* di alcun movimento.

Quale tra questi, dunque, è il vero Sigieri?

Ciò che ora vorrei brevemente cercare di mostrare è che, indipendentemente dalla specifica ricostruzione della sua figura e del suo pensiero che si vorrà seguire, tutte le prospettive delineate sembrano essere concordi su un punto, su aspetto decisivo del suo pensiero, che è quello da cui partiremo per cercare di comprendere quale sia stato l'autentico intento filosofico del Brabantino.

Qual è dunque questo 'elemento di concordia'?

Il metodo che Sigieri decise di porre a fondamento della propria ricerca: tutti questi interpreti, infatti, sembrano essere d'accordo sul fatto che Sigieri sia stato prima di tutto un *philosophus*, un uomo che ha fatto della *philosophia* – in modo più o meno originale a seconda delle diverse interpretazioni – la propria *professione*.

Ma che cosa significa questo? Che cosa vuole dire che Sigieri in fondo altro non fu che un *philosophus* di professione?

§3. La filosofia come professione e la teoria della "doppia verità"

Per capire in che senso Sigieri fu un filosofo di professione all'interno della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi nella seconda metà del XIII secolo,

occorre prima soffermarsi brevemente sul cambiamento decisivo che si verificò all'interno di quest'ultima in quegli anni.

La Facoltà delle Arti, all'interno delle università medievali, è da sempre stata deputata a fornire a tutti gli studenti quelle conoscenze di base, racchiuse nel *trivium* (grammatica, retorica e dialettica) e nel *quadrivium* (matematica, geometria, musica e astronomia), che avrebbero poi consentito agli stessi di potere accedere alle facoltà 'superiori' di Diritto, di Medicina e di Teologia.

Essa rappresentava pertanto per tutti gli studenti un passaggio tanto obbligato quanto transitorio propedeutico allo studio di queste ultime discipline. La Facoltà delle Arti aveva pertanto assunto un ruolo *ancillare*, in particolare modo nei confronti della Facoltà di Teologia, che veniva presentata come autentico *inveramento* della stessa. Con l'arrivo in Occidente del *corpus* aristotelico le cose però sembrano cambiare: la Facoltà delle Arti di Parigi, infatti, non senza proteste da parte dei teologi dell'Università, introduce gradualmente gli scritti aristotelici all'interno del proprio percorso formativo, rendendo questi ultimi i propri testi di riferimento: «l'intero corpo degli scritti di Aristotele veniva esplicitamente indicato come la base della formazione filosofica, indispensabile per accedere alle facoltà 'superiori' di Diritto, Medicina e Teologia»⁴⁰.

Questa *novitas*, tuttavia, porterà ben presto, conformemente a quanto insegnato dallo Stagirita, a vedere l'universo come un sistema di cause, indagabili con efficacia attraverso la ragione. I maestri della Facoltà delle Arti inizieranno di conseguenza a rivendicare una propria autonomia, affrancandosi sempre di più dalla Facoltà di Teologia: il loro compito non sarebbe più stato semplicemente quello di fornire una conoscenza di base propedeutica allo studio delle discipline 'superiori', tra cui la teologia, essi, semmai, avrebbero avuto il compito di sviluppare, a partire da ciò che la *sola ragione* avrebbe consentito loro di determinare, un pensiero tutto *filosofico* sull'universo. La Facoltà delle Arti, ormai del tutto autonoma dalla Facoltà di Teologia, diveniva dunque emblema del trionfo di *philosophia*, ossia di quel processo *razionale* che andava alla ricerca delle cause delle cose attraverso i *soli* strumenti che l'*hamana ratio* ha a disposizione, di cui Aristotele sembrava essere il punto di riferimento indiscusso. E Sigieri, senza alcun dubbio, fu proprio uno di quei maestri che fecero della ricerca filosofica, nel senso sopra specificato, la propria *professione*. Egli, insomma, fu uno di quei *magistri* intenzionati a dedicarsi fino in fondo al metodo filosofico e a capire dove esso, senza alcuna interferenza da parte della teologia, avrebbe potuto condurre l'uomo. Ma a che cosa avrebbe portato questo atteggiamento?

Dinanzi a questa rivendicazione di autonomia di *philosophia* da *theologia*:

L'istituzione ecclesiastica, di fronte a questo massiccio afflusso di testi aristotelici, adottò un atteggiamento di prudenza, dato che in essi apparivano dottrine evidentemente contrastanti con la *veritas christiana*: all'assenza del concetto di creazione

⁴⁰ *Ivi*, p. 18.

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

sembravano corrispondere le tesi dell'eternità del mondo e delle specie viventi; l'idea, tipica di certo aristotelismo arabo, dell'influenza che gli astri esercitavano sulla terra pareva compromettere la libertà e la responsabilità delle azioni umane. Questi sono solo alcuni degli aspetti che rendevano difficile per l'istituzione ecclesiastica accettare, senza una mediazione, la circolazione dell'opera dello Stagirita.⁴¹

Questa prudenza era, tutto sommato, sia comprensibile che prevedibile: un'indagine intorno all'universo e alle sue cause guidata dalla *sola ragione* non avrebbe infatti potuto portare il *philosophus* ad ammettere altro che ciò che *rationaliter* sarebbe conseguito da quei principi primi e da quelle cause naturali che l'*humana ratio* gli avrebbe consentito di individuare. E così, a partire dall'insegnamento di Aristotele, per le ragioni filosofiche che più avanti illustreremo, il *philosophus – sola ratione* – avrebbe potuto finire con l'argomentare a favore di una serie di tesi in contrasto con la *veritas christiana*, quali per esempio l'eternità del mondo e della specie umana, l'unicità dell'intelletto possibile e la negazione dell'immortalità dell'anima.

Chi tuttavia all'interno di questo preciso contesto storico e filosofico reagisce a questa tendenza, mostrando che è invece possibile in qualche modo 'conciliare' Aristotele con il *Revelatum*, e dunque *philosophia* con *theologia*, è Alberto Magno e, dopo di lui, Tommaso d'Aquino. Per costoro infatti l'insegnamento di Aristotele – come appare evidente nel dibattito intorno alla natura dell'intelletto-, se rettamente inteso, può giungere a confermare piuttosto che a smentire, dandole inoltre un fondamento più solido, la *doctrina christiana*. La filosofia, nella piena autonomia della sua ricerca, senza subire alcuna influenza od orientamento da parte della teologia, può concludere *rationaliter* a favore di ciò che *anche* il *Revelatum* ammette come vero. Per il Coloniese non solo è dunque possibile una ricerca *filosofica* sull'universo e sulle sue cause, è anzi doverosa:

Alberto ha indicato ai contemporanei e ai posteri, proprio attraverso lo studio e l'esposizione dei testi di Aristotele, la legittimità e l'autonomia dell'utilizzo della ragione. Così facendo, con una fermezza che ad alcuni colleghi, come a Ruggero Bacono, era parsa addirittura pericolosa spregiudicatezza, il Maestro di Colonia riconosceva l'importanza e la necessità di un sapere *esclusivamente razionale* che fornisse riposte circa l'uomo, l'universo e Dio. In una parola, l'esigenza di ciò che oggi chiamiamo "filosofia". È soltanto con Alberto e dopo Alberto che l'elaborazione di un modello "scientifico" e razionale, dunque "filosofico" del mondo diventa un impegno irrinunciabile, un'esigenza ineludibile, che va distinta con nettezza dall'indagine del teologo, impiegato a comprendere la Rivelazione e i suoi misteri.⁴²

Ed proprio questa passione tutta *filosofica* di Alberto a consentirci di dire che:

è stato colui che, con una chiarezza e una convinzione inusuali, ha indicato ai contemporanei e ai posteri, attraverso la lettura dello Stagirita, la possibilità, l'importanza

⁴¹ *Ivi*, pp. 16 e 17.

⁴² *Ivi*, pp. 18 e 19.

e la legittimità della costruzione di un sapere esclusivamente razionale. [...] riconoscendo alla filosofia lo *status* di scienza vera e propria, Alberto ha espresso precise e personali opinioni filosofiche.⁴³

Ciò posto, sarà proprio un'espressione contenuta nel *Commento* di Alberto Magno al *De generatione et corruptione* di Aristotele, in cui il Coloniese specifica il campo d'azione dell'indagine filosofica, a fungere da ispirazione a Sigieri di Brabante, che farà di essa il fondamento del proprio metodo di ricerca.

Alberto afferma infatti: «Quando parlo delle cose della natura non mi occupo dei miracoli di Dio»⁴⁴.

Sigieri non esiterà a riprendere questa frase all'interno del *De anima intellectiva*:

Infatti noi ora siamo alla ricerca della dottrina dei filosofi e in modo particolare di quella di Aristotele, a prescindere dal fatto che il Filosofo possa avere sostenuto qualcosa che non corrisponde alla verità e alla sapienza trasmesse mediante Rivelazione riguardo all'anima, ma che non possono essere dimostrate attraverso – so la ragione naturale. Infatti, quando trattiamo delle cose della natura secondo i principi della natura, noi non ci occupiamo dei miracoli di Dio.⁴⁵

Queste parole, ripetute nei secoli a venire anche da Giovanni di Jandun, Guglielmo di Ockham e Giovanni Buridano, nelle mani di Sigieri divengono il vero e proprio manifesto di quella ricerca tutta *philosophica* che esige di indagare l'universo liberamente, *sola ratione*, al di là di ogni influenza di matrice teologica⁴⁶.

È tuttavia bene precisare, come, tra gli altri, anche lo stesso Wéber e Gilson hanno fatto, che in Alberto: «il sapere filosofico, seppur distinto e complementare rispetto a quello teologico, è comunque inferiore rispetto alla sapienza e alla verità rivelate: la filosofia di Alberto è inserita in un quadro complessivo in cui risulta subordinata alla teologia»⁴⁷.

Nel Coloniese dunque, come in Tommaso, una ricerca filosofica sull'universo e sulle sue cause è possibile e doverosa in virtù del fatto che la verità sia una sola, e che dunque la *ratio*, la *recta ratio*, nell'indagare autonomamente la natura delle cose, se non cade in errore, *deve* concludere ciò cui anche la *fides* conduce.

Il Brabantino, invece, rubando l'espressione ad Alberto, ribalterà nettamente

⁴³ A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., p. 14. Più avanti (p. 16) A. Petagine, sulla scorta della monografia dedicata ad Alberto da G. Wieland, arriva addirittura ad affermare: «Non pare eccessivo sostenere che, quanto alla consapevolezza dell'autonomia e della legittimità del sapere razionale, Alberto Magno sia il padre della filosofia moderna occidentale».

⁴⁴ Alberto Magno, *In De gen. et corrupt.*, l. I, tr. 1, c. 22, t. IV, ed. Borgnet, p. 363.

⁴⁵ Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 257.

⁴⁶ A. Petagine, *Introduzione*, in Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 19.

⁴⁷ A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., p. 15.

la conclusione di quest'ultimo, servendosi anzi proprio delle sue parole per 'correggerne' l'impostazione.

Il metodo che sembra assumere Sigieri, proprio a partire da quel passo del *Commento* di Alberto ad Aristotele che abbiamo ricordato, appare dunque chiaro: tra *philosophia* e *theologia* non solo non può darsi subordinazione alcuna, ma il *philosophus*, nell'assoluta libertà e nella totale autonomia della sua ricerca, se la sua *ragione* lo esigerà, non solo *potrà*, anzi *dovrà* concludere l'opposto della *veritas christiana*. E per Sigieri proprio questo è in definitiva ciò che inevitabilmente accade al *filosofo*, con buona pace degli sforzi compiuti da Alberto Magno nella direzione contraria: nell'indagare *sola ratione*, ossia solamente a partire dai principi primi e dalle leggi di natura individuate da Aristotele nelle sue opere, la natura dell'universo, questi per il Brabantino non può che concludere una serie di tesi contrarie al *Revelatum*. Per quest'ultimo infatti l'*humana ratio* non trova alcun appiglio convincente che gli consenta di argomentare né per la *creatio ex nihilo* né per la molteplicità degli intelletti, e neppure a favore dell'immortalità dell'anima; semmai, a partire dalla *trasmutatio*, dall'eternità del movimento e dall'eternità della specie umana, oppure dall'assoluta immaterialità, e quindi dalla non divisibilità dell'intelletto, cui consegue di necessità l'impossibilità dell'esistenza di un'anima razionale individuale immortale, il *philosophus* concluderà rispettivamente a favore dell'eternità del mondo, dell'unicità dell'intelletto possibile e dell'impossibilità dell'immortalità dell'anima. E queste ultime saranno tutte conclusioni che egli trarrà *rationaliter* a partire da quei principi primi e da quelle leggi di natura universalmente accessibili all'*humana ratio* e così accuratamente studiate da Aristotele.

È contro questo delirio della ragione che si scaglia Bonaventura da Bagnoregio, preoccupato delle conseguenze cui un siffatto atteggiamento avrebbe inevitabilmente condotto: di fatto, il dilagare dell'eresia e dell'errore. Per il francescano, infatti, queste dottrine contrarie alla *veritas christiana* sono il frutto di un cattivo uso della *philosophia*, che, anziché venire intesa come una semplice tappa nella ricerca della verità, destinata ad essere *inverata* dalla teologia, si impone quale *fine*. Chi si mostra dimentico di questo, ovvero dell'autentica natura di *philosophia*, del suo essere solamente *via* ad altre scienze, e pertanto si attesta in essa, non può per Bonaventura che cadere nelle tenebre dell'errore, così come fatto da Sigieri: «Si cade inesorabilmente nell'errore se non "si tiene l'intelletto sottomesso all'obbedienza di Cristo", se si è rosi da quell'orgoglio smisurato che consiste nel contare troppo sulle capacità naturali dell'intelligenza, nel crederci capaci e autorizzati a giudicare da sé realtà che ci superano (7Donis VII, 5;v494)»⁴⁸.

Il metodo che avrebbe dunque adottato il Brabantino sarebbe stato immediatamente contestato non solo da Tommaso d'Aquino, ma anche da Bonaventura da Bagnoregio; entrambi avrebbero posto l'accento, sebbene in modi diversi, sulle

⁴⁸ F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., p. 40.

inaccettabili conseguenze di questa ricerca tutta *philosophica* di Sigieri. Tommaso, da una parte, lo avrebbe fatto sottolineando come la *ragione* stessa ripugnasse quelle conclusioni, indubitabilmente frutto di un fraintendimento dell'insegnamento aristotelico e di un cattivo uso della ragione, Bonaventura, dall'altra, lo avrebbe invece fatto insistendo sulle inaccettabili conseguenze morali cui le posizioni del Brabantino avrebbero condotto attraverso la negazione di tutto quanto di indubitabilmente certo e vero – perché ri-velato da Dio stesso – avrebbe insegnato la *fede*.

Una volta affrancata la Facoltà delle Arti dalla Facoltà di Teologia, all'interno dell'Università di Parigi della seconda metà del XIII secolo sembrano dunque prendere forma due schieramenti avversari: da una parte Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia rivendicano l'autonomia della filosofia e mostrano come essa, coerentemente con il proprio metodo ed i propri principi, non possa che concludere che a favore di alcune tesi contrarie alla *veritas christiana*, dall'altra Alberto Magno e Tommaso d'Aquino mettono invece in luce come l'autonoma ricerca di *philosophia*, se condotta correttamente, non possa che, come teologia naturale, portare a quanto insegnato anche dal *Revelatum*. La via che intende dunque seguire Sigieri è questa: separare *philosophia* da *theologia*, rivendicare la completa autonomia della prima dalla seconda e, in nome della libertà della ricerca filosofica appena rivendicata, dare forma ad una visione dell'universo tutta *philosophica*, ossia unicamente fondata su ciò che la ragione umana sarebbe potuta arrivare a concludere a partire da quei principi primi e da quelle leggi di natura che fosse riuscita ad individuare.

In questo senso Sigieri fu un filosofo di professione: egli era veramente interessato a vedere dove il metodo filosofico lo avrebbe potuto condurre, dove sarebbe finito seguendo gli insegnamenti di Aristotele e la sola ragione. E per lui, come vedremo, non ci potrà essere che una sola risposta: a delle conclusioni *filosofiche* del tutto contrarie alla *veritas christiana*.

C'è però ancora una cosa da chiarire per riuscire veramente a comprendere l'autentica *novitas* della ricerca sigieriana: Sigieri, nell'affermare *filosoficamente* che, per esempio, il mondo è eterno, avrebbe voluto, da vero illuminista come suggerì Renan, contrapporsi alle *verità di fede*, dichiarandole inaccettabili ed erronee, oppure no?

A ben vedere, nell'opera del Brabantino non c'è alcun elemento che possa suggerire che questa sia stata la direzione da lui intrapresa; al contrario, in vari passi Sigieri non esita a riconoscere l'indubitabile *verità* di ciò che il *teologo* insegna.

Per constatarlo basta, per esempio, dare uno sguardo alle *Quaestiones in Physicam*, un'opera probabilmente del 1269-1270, in cui il *magister* commenta la *Fisica* di Aristotele sotto forma di questioni:

Sigieri non manca di ricordare che qui ragiona da fisico (*loquor in naturalibus*, InPhys II, 16; 175 r. 52) e precisa la duplice maniera di concepire la comparsa di qualcosa di nuovo: se si ammette il modo di parlare dei filosofi (*secundum philosophos*), tutto ciò che accade presuppone una materia in potenza a divenire, senza cui la causa realizzerebbe qualcosa d'impossibile; i filosofi sostengono dunque che tutto ciò che accade proviene da qualcosa di preliminare che *può* essere. Ma la fede dice tutt'altra cosa, e

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

Sigieri lo ammette: “Io *credo* tuttavia, egli dice, che non è necessario che tutto ciò che è fatto possieda un principio da cui è derivato” (InPhys II, 20; 181-182 rr. 58-59).⁴⁹

I *philosophi*, che concludono ciò che concludono *sola ratione*, ovvero a partire da quei principi naturali che hanno individuato, sembrano a Sigieri avere dunque ragione *solo* all'interno della loro prospettiva, che, conformemente a quanto la *sola ragione* consente loro di fare, può prendere in esame la sola *trasmutatio*, la quale presuppone di necessità un soggetto. Per essi, dunque, l'esperienza attesta che ogni generazione comporta la preesistenza di una materia all'interno della quale possa avvenire il cambiamento: noi, nella natura, *sola ratione* non possiamo infatti che constatare che tutto ciò che accade presuppone una materia in potenza a divenire, non facciamo *mai* esperienza della comparsa di un qualche cosa *ex nihilo*.

Tuttavia, «il loro argomento invece crolla nel caso in cui non si tratta di un cambiamento, ma di una comparsa *ex nihilo* (InPhys II, 20; 180-182)»⁵⁰.

Ed è proprio il *teologo* la persona che risulta invece essere in grado di parlare di questa comparsa *ex nihilo* che sfugge al *filosofo*: egli infatti, conformemente a quanto Dio stesso ha rivelato, può affermare, *almeno* con la stessa certezza con cui il *filosofo* afferma il contrario, che il mondo sia frutto della liberà volontà divina che lo ha creato *ex nihilo*. Egli lo può dire perché, grazie al *Revelatum*, è in grado di spingersi oltre il mondo esperienziale, in cui l'unica cosa considerabile è la *trasmutatio*, cui invece il filosofo è di necessità relegato.

In questa pagina Sigieri ci mette dunque dinanzi a due prospettive antitetiche: da una parte quella del *philosophus*, che afferma essere indubitabilmente vero che *tutto* ciò che accade presuppone una materia in potenza a divenire e che dunque proviene da qualcosa di preliminare che *può* essere, dall'altra quella del *theologus*, che invece afferma essere vero che non è necessario che tutto ciò che è fatto possieda un principio da cui è derivato. Ma quella del *philosophus* – cosa che emerge chiaramente nelle pagine di Sigieri – non sembra in alcun modo dover scalzare via quella del *theologus*.

Com'è dunque possibile tenere insieme due prospettive antitetiche, quella del *filosofo* e quella del *teologo*, rivendicando parimenti a ciascuna delle due il diritto ad essere nel vero?

Gli avversari di Sigieri, *in primis* Tommaso ed il vescovo di Parigi, non esiteranno ad accusare il Brabantino di farsi promotore della teoria dell'esistenza di una “doppia verità”⁵¹.

Quasi a dire che il *magister* fosse veramente convinto che la stessa persona può ritenere *simul* che sotto il rispetto della *ragione* sia vero che il mondo è *eterno*, mentre alla luce della *fede* risulta vero che esso sia stato *creato*.

Una “doppia verità”, dunque, sarebbe stato l'esito del metodo di Sigieri: il *philosophus* con la forza della sola ragione conclude che non può che esistere un uni-

⁴⁹ *Ivi*, p. 28.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 44.

co intelletto possibile e separato per l'intera specie umana, mentre il *theologus*, a cui bisogna parimenti prestare fede, asserisce la necessità della molteplicità degli intelletti. E le due prospettive, nei loro rispettivi piani, sarebbero parimenti vere: la ragione, nell'ambito della sua ricerca, avrebbe ragione nel dire che l'intelletto è unico e separato, mentre la fede, nell'ambito che le pertiene, avrebbe *simul* ragione nell'affermare che ogni uomo possiede un proprio intelletto possibile ed agente, e dunque un'anima razionale individuale ed immortale.

Ma ancora più grave è quanto afferma subito dopo: "Con la ragione concludo in maniera necessaria che l'intelletto è numericamente uno solo, tuttavia per fede tengo fermamente il contrario". Dunque, egli pensa che la fede abbia quale oggetto delle cose, i cui contrari possono essere l'oggetto di una dimostrazione necessaria; ora, poiché in modo necessario non si può dimostrare se non un vero necessario, il cui opposto è un falso impossibile, secondo la sua affermazione ne deriva che la fede abbia come oggetto il falso impossibile, che nemmeno Dio potrebbe fare; cosa che le orecchie dei fedeli non possono tollerare.⁵²

Così nel *De unitate intellectus* Tommaso attacca Sigieri, accusandolo non solo di sostenere la teoria della "doppia verità", ma, conseguentemente, di essere il sostenitore di una palese contraddizione: se la ragione 'produce' come effetto della propria dimostrazione *un vero necessario*, allora, sotto il medesimo rispetto e intorno alla medesima cosa, la fede, se conduce ad un qualcosa di diverso, non può che avere come proprio oggetto *un falso impossibile*. Appare pertanto *logicamente* davvero *impossibile* pretendere di potere sostenere *veridicamente* al medesimo tempo con la ragione che l'intelletto è unico e separato e con la fede esattamente l'opposto.

Ma Sigieri ha veramente sostenuto questo? Ha veramente sostenuto la tesi della "doppia verità"?

Se, leggendo le opere del Brabantino, appare cosa certa che egli non abbia in alcun modo voluto sostenere la verità della filosofia contro quella della teologia, sembra in definitiva altrettanto indubitabile che egli non abbia nemmeno mai minimamente pensato che *philosophia* e *theologia*, concludendo cose opposte intorno alla medesima cosa, potessero essere ambedue *simul* vere.

Tornando al problema di prima, ossia a quello dell'eternità o meno del mondo, egli non vuole assolutamente affermare che è *simul* vero ciò che conclude il *philosophus* e ciò che conclude il *theologus*; egli è semmai intenzionato a sostenere che il filosofo ha *ragione* nel dire che l'unica cosa che a tal proposito *ragionevolmente* si possa dire è che il mondo sia eterno, perché questo è tutto quello cui l'*experientia* e l'*humana ratio* sono in grado di condurci.

Questa è tuttavia è una conclusione solo *probabile*, e pertanto in alcun modo necessaria; e questo perché non possiamo escludere che la Causa prima in questo

⁵² Tommaso d'Aquino, *L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, a cura di A. Tognolo, Rusconi, Milano 1982, p. 296.

specifico caso abbia voluto – e dunque potuto – creare il mondo *ex nihilo*. Quando il filosofo esclude che Dio possa avere creato *ex nihilo* un qualche cosa, lo fa sulla base del fatto che in natura egli non ha *mai* in alcun modo esperienza della *creatio ex nihilo*, che appare quindi essere del tutto contraria ai principi primi e alle leggi di natura che la ragione ha individuato, però egli deve ammettere che non ha alcun accesso diretto alla volontà *in sé* della Causa prima, che, se avesse voluto – e dunque potuto-, nella sua onnipotenza avrebbe potuto benissimo creare dal nulla il mondo. Per questa ragione non si può dunque essere assolutamente certi che il mondo sia necessariamente eterno.

Il filosofo può quindi sostenere con ragione ciò che sostiene fintantoché il teologo, che si fa interprete dell'auto-rivelazione stessa di Dio, non da conferma del fatto che la Causa prima ha voluto creare l'universo *ex nihilo*, cosa che il primo non poteva in alcun modo prima né pensare né sostenere, esulando tutto ciò dall'esperienza.

La verità del teologo, che è espressione della volontà della Causa prima stessa, appare dunque *più certa* di quella del *philosophus*, e dunque da preferirsi.

A questo punto si insinua un sospetto e si impone una domanda. Se Sigieri non afferma la verità di *philosophia* contro quella procedente da *theologia*, e se parimenti non professa nemmeno la coesistenza *simul* della verità filosofica e di quella teologica, che cosa intende allora sostenere? *Logicamente* non rimarrebbe da dire che egli affermi la verità di *theologia* contro quella di *philosophia*; *tertium non datur*.

E se fosse proprio così? E se Sigieri, in qualche modo, avesse voluto indagare fino in fondo la prospettiva *philosophica* per vedere fino a che punto ci si fosse potuti spingere, attraverso l'uso della sola ragione, nelle sue conclusioni radicali ed eterodosse, riconoscendo però al contempo come vera la posizione del *theologus*, per poi decidersi per una delle due, ovvero la seconda? Ma a che scopo avrebbe dovuto fare ciò dopo così tanta insistenza sulla *dignità* della propria *professione di filosofo*?

Per ora, riassumendo quanto detto sopra, possiamo concludere che per il Brabantino una cosa è chiara: se *philosophia* vuole assolvere coerentemente al proprio compito, deve intraprendere una ricerca sull'universo a partire da quei soli principi e da quelle sole leggi di natura che la ragione gli avrà consentito di individuare, concludendo da essi solo ciò che necessariamente e logicamente ne consegue, indipendentemente dal loro eventuale accordo con la *veritas christiana*. Se non farà questo, essa abdicherà al suo nobile compito. E Sigieri, come *magister* della Facoltà delle Arti, non fece che questo: svolgere il suo lavoro fino in fondo, da *philosophus* di professione, indagare ciò che *sola ratione* si sarebbe potuto coerentemente concludere intorno al mondo, alla specie umana, all'intelletto umano, all'anima individuale, a Dio e alle sostanze separate. E questo, lo ripetiamo ancora una volta, non significa altro che fare della *philosophia* la propria professione.

Ma anche una seconda cosa è apparsa chiara: ciò detto, non abbiamo in alcun modo concluso che la posizione personale di Sigieri sia che risulti *vero* solo ciò

che il *philosophus* dice; egli – ed è questo il nocciolo di quello che fino ad ora abbiamo tentato di ricostruire – si è per ora solamente limitato a definire in che cosa consista il metodo filosofico, di cui anche lui si servirà, e a che cosa esso possa coerentemente condurre. Egli ha mostrato, insomma, che cosa significhi essere un filosofo di professione. Se poi ciò che il *philosophus* scopre sia la verità è cosa che tenteremo di capire ora.

§4. *La periculosissima novitas dell'aristotelismo di Sigieri: la netta separazione di philosophia da theologia e l'impossibilità di un intellectus fidei*

Attraverso le pagine delle opere di Sigieri è possibile ricostruire lo sforzo che il *philosophus* con la sua ragione è chiamato a fare in ordine alla comprensione della verità delle cose, e pertanto dell'universo. Seguendo il suo metodo *tutto filosofico*, vale a dire cercando le ragioni e le cause delle cose a partire da quei soli principi primi e da quelle sole leggi della natura che la ragione gli ha consentito di individuare, egli per il Brabantino non può che *inevitabilmente* concludere a favore di una serie di tesi *contrarie* alla *veritas christiana*.

Ma quali di preciso?

Quanto a Dio, ad avviso di Sigieri, *philosophia* asserisce che in lui non ci può essere alcuna conoscenza o amore dei singoli e che ogni suo intervento diretto vada escluso; quanto alle sostanze separate, invece, afferma che esse devono essere eterne in quanto frutto della *creatio ab aeterno*. Proseguendo, circa il mondo l'unica conclusione convincente che il *filosofo* può trarre è la sua eternità, intorno invece l'intelletto possibile la sua unicità, con la conseguente negazione dell'immortalità dell'anima (individuale).

Sul perché questo sia *tutto ciò e solamente ciò* che il *filosofo* possa ad avviso del Brabantino *rationaliter* concludere è cosa che in questo contributo non può essere per ragioni di spazio esaustivamente e dettagliatamente mostrato. In questa sede ci possiamo limitare a riassumere le conclusioni cui Sigieri perviene elencandole. E le conclusioni non sono che quelle appena esposte.

Il *theologus* a ciò replica asserendo invece che Dio non solo conosce e ama ogni singolo uomo, ma che interviene anche direttamente nella storia operando miracoli e prodigi, rimanendo così protagonista attivo all'interno della creazione, *creatio* che è avvenuta *ex nihilo*. Infatti, *ex nihilo* egli ha creato non solo le sostanze separate, ma anche il mondo e tutto quanto in esso sussiste, donando a ciascun uomo un proprio intelletto (sia possibile che agente), e pertanto, così facendo, assicurandogli attraverso l'anima intellettuale individuale la possibilità di sopravvivere alla morte biologica del corpo.

In queste pagine, seguendo il Brabantino, è dunque emerso quanto già più volte abbiamo richiamato: *philosophia*, fedele al suo metodo, ha mostrato di *do-ver* concludere una serie di cose contrarie al *Revelatum* e non si è mostrata in alcun modo né capace di 'provare' attraverso la ragione quanto insegnato da quest'ultimo né di riuscire a confutare con efficacia gli argomenti ad esso contra-

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

ri. Sigieri, però, come sembra emergere chiaramente nelle sue opere, non sembra in alcun modo deciso né a far valere le ragioni filosofiche *contro* quelle teologiche con lo scopo di squalificare queste ultime né tanto meno a sostenere la tesi della doppia verità. Egli si limita piuttosto a constatare che il *philosophus*, seguendo il *suo* metodo, ossia avviando un'indagine sui temi detti *sola ratione*, *non possa* non pervenire a determinate conclusioni che si rivelano essere *contrarie* a quelle che il *theologus* insegna a partire da quanto la sua *fede* nella *Rivelazione* gli consente di fare, senza però per questo concludere che sia quest'ultima ad essere in difetto.

Se è del tutto assurdo sostenere la tesi della doppia verità, e in nessun luogo dell'*opus* del *magister* si può trovare un punto in cui egli abbia sostenuto il contrario, allora, portando *philosophia* e *theologia* a due verità del tutto antitetiche ed inconciliabili, non rimane che egli, constatato quanto appena detto, si sia deciso *o* per l'una *o* per l'altra, *o* per *philosophia* *o* per *theologia*.

Quale tra queste due posizioni è dunque per il Brabantino quella vera, quella del *philosophus* o piuttosto quella del *theologus*?

Laddove è stato chiamato a pronunciarsi, vale a dire a prendere una decisione esplicita sul punto, sembra che lo abbia fatto preferendo la verità insegnata dalla Rivelazione, e dunque quella di cui si fa portavoce il teologo. Ed quello che è accade, per esempio, nel *De aeternitate mundi* intorno alla questione della natura del mondo:

Si conclude così il trattato del Maestro Sigieri di Brabante su un'argomentazione riguardante la generazione degli uomini che, secondo alcuni, dimostra che il mondo sia cominciato. Ma né questa tesi né quella contraria si possono dimostrare, e si deve concludere per fede che il mondo cominciò.⁵³

Che poi, nella sostanza, è anche quello che si verifica nel *De anima intellectiva* a proposito della natura dell'intelletto:

E perciò, per la difficoltà che emerge dalle cose dette e da altre ancora, dico che da lungo tempo è sorto in me il dubbio su che cosa bisogna ritenere, circa questo problema, seguendo la via della ragione naturale, e anche su che cosa abbia creduto il Filosofo riguardo a tale questione; rimanendo questo dubbio, bisogna aderire alla fede, la quale supera ogni ragionamento umano.⁵⁴

Ed è, infine, come giustamente Putallaz e Imbach rilevano, quanto si può leggere anche nelle *Quaestiones super librum de causis*, dove l'autore «[...] dichiara che "l'autorità della fede cristiana è superiore alla ragione umana e all'autorità dei filosofi" (In *Causis* 6, 66 rr. 89-90)»⁵⁵.

Tra le due, in definitiva, tra *philosophia* e *theologia*, Sigieri – stando a quanto lui stesso scrive – sembra dunque propendere per la seconda⁵⁶. Il filosofo, se ha

⁵³ Sigieri di Brabante, *L'eternità del mondo*, cit., p. 75.

⁵⁴ Sigieri di Brabante, *Anima dell'uomo*, cit., p. 303.

⁵⁵ F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., pp. 136 e 137.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 101-105.

usato bene la sua ragione, non può nutrire alcun dubbio sulla verità di quanto conclude, però *non può escludere* che qualcuno, ponendosi in una prospettiva diversa, possa con *più verità* concludere qualcos'altro. Egli, infatti, indaga le cose a partire dall'esperienza, le studia a partire dall'effetto, ma ci può anche essere chi, come il teologo, parla a partire dall'auto-rivelazione stessa di Dio, e dunque argomenta ciò che argomenta a partire dalla causa prima del tutto, pertanto con un grado di verità maggiore. Il Brabantino conclude dunque a favore della *theologia* non per un cieco fideismo, ma per ragioni *epistemologiche* precise: «[...] la Rivelazione costituisce uno sguardo più profondo, un dominio più ampio, una fonte superiore di contatto con la realtà rispetto a quello naturale e fallibile – per la precarietà degli sforzi umani che la costituiscono – che chiamiamo “filosofia”»⁵⁷.

Più la conoscenza dei principi è infatti alta e certa, più la scienza che la detiene acquisisce maggior grado veritativo: la *filosofia* pertanto, che ha a che fare solo con quei principi che riesce ad individuare per il tramite della ragione naturale, è *costitutivamente* dotata di un grado di sapienza minore rispetto alla *teologia*, che è fondata su principi divini rivelati⁵⁸.

Non c'è più alcun dubbio, come abbiamo detto, che questa sia la posizione di Sigieri, e che quindi in caso di conflitto tra le due discipline la scelta cada sulle soluzioni proposte dal teologo.

Ma perché il Brabantino ha voluto insistere così tanto sull'*inevitabilità* da parte della filosofia di pervenire *sola ratione* a ciò che è contrario a quanto insegna invece la *veritas christiana*?

Perché ciò che gli interessa mettere in luce è che quanto appartiene all'ambito della fede non in alcun modo essere oggetto di dimostrazione razionale da parte del filosofo. Appare dunque impossibile un *intellectus fidei*. E nel dire questo Sigieri ha di mira tutti quei *theologi*, tutti quegli scolastici, che invece pretendono di potere provare razionalmente una volta per tutte quella che al Brabantino appare essere una *pura verità di fede*; egli ha di mira coloro che ricorrono alla filosofia con la pretesa di potere condurre la mente a ciò che in realtà supera la ragione. Il procedere di Tommaso d'Aquino è pertanto un procedere *pessime*: il suo cercare a tutti i costi di *concordare* la filosofia con la teologia finisce con il tradire la natura stessa della ricerca filosofica⁵⁹.

Quello che ne risulta è uno snaturamento di *philosophia*, giacché, e lo abbiamo visto prendendo in analisi la natura di Dio, delle sostanze separate, del mondo e dell'intelletto, quest'ultima con il *suo metodo* non può in alcun modo a condurre a ciò che il *Revelatum* insegna. Asserire il contrario, ad avviso del Brabantino, vuol dire non essere intellettualmente onesti, piegare la filosofia e le opere di Aristotele di cui ci si serve ai propri scopi.

⁵⁷ Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, cit., p. 226.

⁵⁸ Cfr. F-X Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, cit., pp. 106 e 107.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 125.

Sigieri di Brabante magister presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi

Questa è dunque la straordinaria *novitas* contenuta nel pensiero di Sigieri: l'aver mostrato che *philosophia* non può in alcun modo condurre – men che meno quindi dimostrare – a ciò che insegna *theologia*, le cui conclusioni sono così *soltamente* tenibili *per fede*. E l'aver messo *simul* in chiaro che, tra le conclusioni della filosofia e quelle della teologia, queste ultime sono di gran lunga quelle da preferire, e questo in quanto – per le probanti ragioni *epistemologiche* che abbiamo ripercorso – dotate di maggiore certezza e verità.

Tra questi due saperi deve quindi vigere un rapporto non tanto di *subordinazione* a vantaggio della teologia, quanto, come acutamente rilevano Putallaz e Imbach, una vera e propria *gerarchizzazione*:

[...] egli stabilisce una gerarchizzazione, non una subordinazione: ciò significa, in termini più chiari, che se ci fosse una subordinazione, la teologia avrebbe un diritto di ingerenza in un processo filosofico che conduce a una conclusione falsa; la fede avrebbe il ruolo di norma negativa per il controllo di un procedimento filosofico. Se vi è soltanto gerarchizzazione, occorre, per ragioni di coerenza, aderire alla verità di fede se questa è in conflitto con la metafisica; in tal caso si dirà che la conclusione filosofica è erronea *simpliciter*, ma che non potrà implicare alcun correttivo: il processo filosofico non condurrà se non alla conclusione alla quale arriva.⁶⁰

Questo, in definitiva, è quanto a mio avviso Sigieri di Brabante ha pensato e quanto ha insegnato presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, dando esemplarmente prova di che cosa significasse essere davvero un *magister* in quegli anni e di che cosa significasse davvero in fondo avere scelto di fare di *philosophia* la propria professione.

⁶⁰ *Ivi*, p. 104.



Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea

Ludovica Boi
(Università di Verona)
boiludovica92@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/12/2020 – Accettato: 20/12/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: Some critical remarks on contemporary University

Abstract: My paper provides a critical contribution about the contemporary condition of Universities. The starting point is provided by some twentieth-century readings of the status of European Universities (by Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Giorgio Colli, Pier Paolo Pasolini, Pierre Hadot), in order to thematize the progressive impoverishment of the university structure in the 20th century. Therefore the paper deals with the changes produced in the University by the pandemic phenomenon, tracing a continuity between the facts described by the mentioned authors and the most recent events.

Keywords: Critical History of University; Contemporary Philosophy; Walter Benjamin; Giorgio Agamben; Giorgio Colli.

§1. *Introduzione*

Tra le altre cose, gli eventi del biennio non ancora concluso hanno, com'è ben noto, portato a una sostanziale rimodulazione della vita universitaria. Le attività caratterizzanti la formazione accademica – lezioni, conferenze, seminari – si sono spostate online, perdendo i loro luoghi propri e, in certo senso, *addomesticandosi*. I simboli delle comunità universitarie, ad esempio le biblioteche, hanno spesso subito il trattamento riservato a luoghi giudicati inefficienti e improduttivi¹.

Evitando di entrare nel merito del dibattito sull'opportunità e l'inevitabilità delle misure precauzionali, ciò che interessa è chiedersi se le recenti decisioni politiche in materia di istruzione e di ricerca si pongano in linea con le pratiche accademi-

¹ Cfr. l'articolo di A. Barbero, *I paradossi delle biblioteche proibite, dove entrano soltanto pochi eletti*, «La Stampa» 18 gennaio 2021, consultabile al link: <https://www.lastampa.it/topnews/tempi-moderni/2021/01/18/news/i-paradossi-delle-biblioteche-proibite-dove-entrano-soltanto-pochi-eletti-1.39785929> e la risposta dell'AIB, datata 21 gennaio 2021, consultabile al link: <https://www.aib.it/attivita/comunicati/2021/88538-ognuno-faccia-la-sua-parte/> Data ultima consultazione: 26 aprile 2021.

che degli ultimi decenni. Quali sono, cioè, le forme di vita alla radice del corrente modo di intendere e di gestire il sistema Università? Quali segnali sono stati recepiti da alcuni filosofi novecenteschi, che hanno riflettuto su una sorta di declino dei tradizionali luoghi del sapere già molto prima della tragedia pandemica?

Si cercherà, dunque, di abbozzare una genealogia dell'odierna forma-università, ripercorrendo alcune letture critiche consegnateci da filosofi e intellettuali contemporanei (come Walter Benjamin, Giorgio Colli, Pier Paolo Pasolini, Pierre Hadot, Giorgio Agamben). Prendendo atto delle anomalie che la situazione pandemica ha evidenziato nella concezione della cultura che va per la maggiore (e che in linea di massima le Università non hanno potuto/saputo/voluto contrastare), ci si chiederà, allora, quali possibilità riservino centri di studio alternativi all'Università, in cui si coltivi una diversa idea di sapere e si costituiscano particolari *comunità*.

§2. *Eros studentesco e "idea" dello studio a partire da Walter Benjamin*

Uno dei più lucidi ritratti novecenteschi dell'involuzione della figura dello studente, intesa come conseguenza della burocratizzazione delle facoltà universitarie, ci è consegnato dal giovane Walter Benjamin nel suo *Das Leben der Studenten*.

Questo breve testo può aiutarci a comprendere le fasi salienti di quel processo storico che ha portato la gran parte delle università europee alla situazione attuale, e ci offre, inoltre, un'analisi filosofica dell'*idea* dello studente e del sapere. Ripercorrendo in grandi linee le tappe fondamentali dell'argomentazione benjaminiana, si tenterà talvolta un confronto con l'attualità: questo modo di procedere sembra giustificato dalla constatazione dell'odierno compimento del processo già diagnosticato dal filosofo tedesco.

Nella Germania di inizio XX secolo si affermava una tendenza oggi dilagante, ovvero considerare lo studio universitario unicamente in vista della professione. Le scienze – scrive Benjamin – pagano la metamorfosi in discipline professionalizzanti con la loro espulsione dall'*idea* unitaria del sapere², quel sapere fatto tutt'uno con la vita, così essenziale per lo sviluppo dell'individuo, per l'*Erlebnis*, piuttosto che per il successo del funzionario. Dunque, nonostante l'Università si finga libera dal potere statale, essa conduce l'individuo al servizio dello Stato, tramite il concetto borghese di "avviamento professionale". In questo modo, non è tanto il sapere al servizio dell'individuo, quanto piuttosto il contrario: l'essere umano è asservito al progresso della scienza, che è anteposta alla felicità. Uno

² Cfr. W. Benjamin, *Das Leben der Studenten, eine detailgetreue Abschrift der 1915 erschienenen Ausgabe* in «Der neue Merkur. Monatsschrift für geistiges Leben» des Georg Müller Verlag, ad fontes philosophie, Torrazza Piemonte (TO) 2018, p. 3: «[...] bis zu welchem Grade die heutigen Wissenschaften in der Entwicklung ihres Berufsapparates (durch Wissen und Fertigkeiten) von ihrem einheitlichen Ursprung in der Idee des Wissens abgedrängt sind»; ed. it. *La vita degli studenti*, in Id., *Figure dell'infanzia. Educazione, letteratura, immaginario*, a cura di F. Cappa e M. Negri, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 261.

Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea

studio che si limiti a preparare alla professione – dal punto di vista di Benjamin – non è tale, non può esser definito vero “sapere”, in quanto non è in grado di liberare potenzialità inespresse, di dar voce e forma a una comunità; piuttosto, soggioga l'essere umano all'attuale stato di cose. In altre parole, la crescente professionalizzazione dell'Università conduce al venir meno della vocazione *critica* dell'attività di studio.

La situazione di ristagno intellettuale e di inefficienza politico-sociale appena descritta si riflette nella totale estraneità degli studenti ai processi decisionali interni alle Università.

Scriva Benjamin:

La comunità studentesca resta sempre indietro rispetto al corpo docente, poiché non riveste una carica ufficiale, e la base giuridica dell'Università, incarnata dal Ministro della Pubblica Istruzione, che non è nominato dall'Università ma dal sovrano, è un'intesa semimascherata dell'autorità accademica con gli organi statali alle spalle degli studenti (e, in alcuni casi rari e fortunati, anche dei docenti).³

Malgrado fossero fiorenti, allora come in tempi a noi più vicini, le associazioni studentesche volte al miglioramento del valore politico della figura dello studente, esse mancano il bersaglio, perché non problematizzano alla radice l'ingabbiamento dello studio universitario all'interno del modello efficientistico che regola l'intera società, né tantomeno prendono le distanze dall'attuale forma della vita lavorativa (a mio avviso, critica ancora spaventosamente attuale). Anche nel loro tentativo di contestazione, le *freistudentische Organisationen* obbedivano – secondo il filosofo tedesco – a criteri e a valori simili a quelli che si impongono nella società capitalistica e che hanno portato alla completa dissoluzione del potere eversivo dello studente. Si tratta, cioè, di organizzazioni che non appaiono ancora in grado di porsi come comunità (*Gemeinschaften*)⁴ e che, perciò, ricadono all'interno della stessa logica cui soggiace l'Università degradata.

Per comprendere se una comunità sia realmente tale, bisogna chiedersi se i suoi membri determinino in modo personale e significativo, insostituibile – *unentbehrlich*, scrive Benjamin⁵ – la comunità stessa, che non può fare a meno del contributo di ogni singolo. Dunque, le associazioni studentesche che lottano per un'università più equa, confermandone, di fatto, l'assetto generale, così come l'insieme degli studenti che frequentano gli stessi corsi per cercare di accu-

³ *Ivi*, p. 4; ed. it. p. 262.

⁴ *Ivi*, p. 5; ed. it. p. 263.

⁵ «Es besteht ein sehr einfaches und sicheres Kriterium, den geistigen Wert einer Gemeinschaft zu prüfen. Die Frage: Findet die Totalität des Leistenden in ihr einen Ausdruck, ist der ganze Mensch ihr unentbehrlich? Oder ist jedem in gleichem Maße die Gemeinschaft entbehrlich als er ihr? Es ist so einfach, diese Frage zu stellen, so einfach, sie für die jetzigen Typen sozialer Gemeinschaft zu beantworten, und diese Antwort ist entscheidend. Jeder Leistende strebt nach Totalität, und der Wert einer Leistung liegt eben in ihr, wieweit das ganze und ungeteilte Wesen eines Menschen zum Ausdruck kommt. Die sozial begründete Leistung aber enthält, wie wir sie heute vorfinden, nicht die Totalität, sie ist etwas völlig Bruchstückhaftes und Abgeleitetes» (*Ibidem*).

mulare tesori da spendere nel mercato del lavoro, disconoscono allo stesso modo il valore dell'esistenza comunitaria, la quale fa della cooperazione e dell'amicizia i suoi nodi essenziali.

Attraverso il passaggio per la disamina dello stato delle associazioni studentesche, arriviamo, allora, a una fondamentale critica del modo di vivere degli studenti nell'epoca contemporanea. La loro competitività, l'arrivismo indotto dalle esigenze professionali, l'omologazione e la trascurabilità del contributo scientifico-creativo⁶ apportato dal singolo sono tutte manifestazioni inconciliabili con l'idea di comunità. Riassumendo con una semplice formula: l'organizzazione del sapere scientifico, e dunque l'istituzione universitaria, in epoca contemporanea può fare a meno di *quel* particolare studente (come quest'ultimo può far a meno della comunità che potrebbe formarlo). Ciò accade perché la scienza ha ormai reciso ogni legame con la vita. La produttività dell'impiegato della conoscenza è favorita a discapito dello sviluppo delle sue facoltà relazionali, per cui è consigliabile produrre piuttosto che vivere bene. È per contrastare la tendenza che allontana la scienza dalla vita tramite il concetto di "professione" che la filosofia accademica deve tornare a occuparsi – scrive Benjamin – dei «problemi metafisici di Platone e di Spinoza, dei romantici e di Nietzsche»⁷, anziché porre ristrette questioni proprie di una filosofia specialistica (*Fachphilosophie*) e limitata⁸.

Sul piano sociale, la scissione di vita e scienza ha conseguenze evidenti: lo studio viene staccato dall'idea di necessità spirituale (*geistliche Notwendigkeit*⁹), tanto da risultare poco più che un orpello, un accessorio di cui è facile e, anzi, utile privarsi. Lo studente non è chiamato a contribuire alla comunità sociale intensificando *eticamente* la propria attività intellettuale, traducendo in azione le conquiste conoscitive, ma è tentato a rinchiudersi in una sorta di cantuccio monastico, luogo proprio di un modo di vita contemplativo e reazionario, dal quale guardare gli attori della prassi sociale¹⁰. Di fronte allo studente si aprono, cioè, due strade alternative e nettamente antitetiche: «Da una parte la borsa di studio e dall'altra il contributo sociale»¹¹.

Vi è un altro punto sul quale, a mio avviso, vale la pena di soffermarci a riflet-

⁶ È bene sottolineare sin d'ora l'importanza del campo semantico della "creazione", che tornerà in alcune riflessioni seguenti, circa l'obliato *Schöpfergeist* dello studente. L'idea dello studio comprende l'attività della creazione.

⁷ *Ivi*, p. 12; ed. it. p. 268.

⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 7; ed. it. p. 265.

¹⁰ Giova forse riflettere sul senso dell'azione socio-politica per Benjamin. L'autore prende le distanze dalla borghese dicotomia di teoria e prassi, sostenendo la carica eversiva, la *vis* attiva, delle idee. Si può notare come la concezione di una simile forza fosse ben presente nell'orizzonte greco arcaico, aperto a un'ampia accezione di "politica", per cui ogni espressione intellettuale dell'individuo (libero) – fosse questa filosofica, artistica, religiosa – era considerata un'azione di cui potesse beneficiare l'intera comunità (si pensi, ad esempio, alla grande considerazione "politica" di cui godeva il teatro antico): sul punto, cfr. almeno G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2010, pp. 81-82.

¹¹ W. Benjamin, *Das Leben der Studenten*, cit., p. 6; ed. it. p. 264.

Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea

tere: nell'Università degradata a semplice mercato di titoli, è lo «spirito creativo» (*Schöpfergeist*) dello studente a decadere nella forma di «spirito professionale» (*Berufsggeist*): «il disprezzo di casta per i liberi studiosi e artisti – estranei e spesso ostili allo Stato – è un sintomo evidente e doloroso di questa situazione»¹².

La libertà dell'azione di studio, la sua scarsa adattabilità a schemi e programmi (sulla figura dell'imprevedibilità dello studio si tornerà in seguito, nella parte conclusiva), è quanto assicurerebbe la sopravvivenza di una forma di *comunità*. Quest'ultima, infatti, non si appaga dell'utilità immediata, ma semina uscendo fuori dal circuito della finalità.

Benjamin, qui, propone una saldatura tra anti-teleologia e critica, e, di nuovo, tra rinascita culturale e politica: soltanto un sapere che si distacchi dall'utile immediato, e che sia estraneo all'asservimento a uno scopo, è realmente libero e critico – questo il senso dello *Schöpfergeist*, una disposizione intellettuale che metta in crisi qualunque *arché*¹³.

Si può comprendere in questo modo come lo studio (in particolar modo filosofico) sia formato da una tensione erotica non utilitaristica, che si concreta nella forma di vita comunitaria e che non soggiace a limitazioni settoriali.

Dunque, intento del breve testo di cui abbiamo analizzato i nodi principali è – potremmo dire – la liberazione dell'*idea* dello studente dalla sua pallida incarnazione assegnatagli dalla contemporaneità. Ma che cosa significa “idea” del sapere¹⁴, che cosa “idea” dello studente?

¹² *Ivi*, p. 10; ed. it. p. 267.

¹³ Nel testo ricorrono espressioni quali «schöpferische Funktion», «schöpferisches Leben», riferite all'esser studente (*Studentschaft*) (*Ivi*, p. 13, ed. it. p. 269): per una chiarificazione del rapporto tra filosofia, scienza e arte nel pensiero del giovane Benjamin, cfr. anche Id., *Erkenntniskritische Vorrede*, in *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band I, unter Mitw. von T.W. Adorno und G. Scholem, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, pp. 207-237; ed. it. *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuni-berio, introduzione di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1999, pp. 4-31. È suggestivo, inoltre, notare come la sfera della “creazione” spirituale, della contestazione sia del sistema professionalizzante sia del procedimento finalistico venga da Benjamin accostata alla gioventù, a uno stato d'animo fanciullesco-artistico al quale lo studente che guarda alla professione – assumendo i modi del vecchio accademico – volge le spalle. Sulla triade “ateleologia-creazione artistica-fanciullezza”, cfr. almeno: F. Nietzsche, *Die vorplatonischen Philosophen* (corso tenuto all'Università di Basilea negli anni accademici 1872, 1873 e 1876, in Großoktav-Ausgabe, hrsg. von verschiedenen Herausgebern unter der Aufsicht von E. Förster-Nietzsche, Naumann / Alfred Kröner, Leipzig 1894-1913, *Philologica*, Bd. XIX, pp. 127-234) [*Les philosophes préplatoniciens suivis de les diazoxy des philosophes*, textes établis d'après les manuscrits par P. D'Iorio, présentés et annotés par F. Fronterotta, traduit de l'Allemand par N. Ferrand, Combas, Paris 1994], tr. it. Piero Di Giovanni, *I filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 64; G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1982, pp. 104; 174. Per una riflessione sull'anti-finalismo in Benjamin, nel solco della distinzione tra i concetti di “das Ende” (attinente al messianico) e “das Ziel” (legato all'ordine profano), e intorno alla proposta di un agire *destinato* e non finalistico, rimando a una lezione recentemente tenuta da Massimo Cacciari per l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, intitolata *Filosofie e antifilosofie della storia*, 27 aprile 2021, ascoltabile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=RQRbRFsmAng&t=2963s>.

¹⁴ In *Das Leben der Studenten* compaiono i sintagmi “Idee der Wissenschaft”; “Idee des Wissens”.

Il percorso interpretativo che si propone germina da alcune indicazioni consegnateci dallo stesso Benjamin nella *Premessa gnoseologica al Dramma barocco tedesco* e adopera la formulazione agambeniana del concetto di “esigenza”.

L’idea è, per il Benjamin del *Trauerspielbuch*, ciò che non risulta integralmente derivabile da circoscritte manifestazioni storiche, ma che piuttosto ingenera una particolare reazione tra “preistoria” e “storia a venire”, tale da racchiudere in sé la figura abbreviata del mondo. L’idea è, dunque, immagine del mondo tutto, una sorta di monade che accoglie in sé la totalità, così contenendo il punto di indistinzione tra universale e singolare¹⁵. Per sviluppare questo punto, è possibile accostarsi a ciò che Giorgio Agamben, sulla scia di intuizioni benjaminiane, chiama “esigenza”, da intendere come un grembo di possibilità, una riserva di senso agente nella liberazione del futuro dalla gabbia del presente¹⁶.

Il termine “esigenza” esplicita il ruolo attivo, vigile, vivo, della riserva di senso propria dell’idea. La figura dello studente, se questa ricostruzione non erra, può allora essere letta come un bagaglio di possibilità inesprese, oggi sotterranee e in grado di agire a favore di una liberazione del futuro.

In questa direzione vanno le più tarde considerazioni di Benjamin a proposito dello studio e degli studenti. È forse il saggio del 1934 intitolato *Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* a fornirci le più chiare coordinate del ruolo che lo studio viene a svolgere all’interno del paradigma messianico benjaminiano.

Lo studio assume i toni di un’impresa in grado di contrastare, o quanto meno di *interrompere*, il corso catastrofico della storia mascherata come “progresso” – di quest’ultima il mondo che è raffigurato nei romanzi di Kafka diviene perfetta allegoria. Nell’asfittica aria di uffici e tribunali, nel vuoto di senso spalancato da azioni meccaniche, all’interno delle maglie del mito, i cui nessi angoscianti sono riattivati nella figura della famiglia, è possibile un’interruzione, un’apertura, e questa è affidata agli studenti, che assumono spesso l’abito rassicurante degli aiutanti.

Appuntando la propria attenzione in particolare sul personaggio dello studen-

¹⁵ Cfr. W. Benjamin, *Erkenntniskritische Vorrede*, in *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, cit., ed. it. Id., *Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. 19-22. Sull’idea in Benjamin, cfr.: A. Pinotti, *Idea, origine, fenomeno originario, monade*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, pp. 71-74; M. Carbone, *Singolo, idea, concetto*, in A. Pinotti (a cura di), *Giochi per melanconici. Sull’Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2003, pp. 275-280; N. Dodd, *Goethe in Palermo. «Urphänomen» and Analogical Reasoning in Simmel and Benjamin*, in «Journal of Classical Sociology», VIII (2008), 4, pp. 411-445; G. Gurisatti, *Scrittura e idea. Introduzione alla lettura alla Premessa gnoseologica del Dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Tamoni, Schio (VI) 1992; H.H. Holz, *Idee*, in M. Opitz ed E. Wizisla (a cura di), *Benjamins Begriffe*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Mein, vol. II, 445-478; U. Steiner, «Das Höchste wäre, zu begreifen, dass alles Factische schon Theorie ist». *Walter Benjamin liest Goethe*, in «Zeitschrift für deutsche Philologie», CXXI (2002), 2, pp. 265-284; G. Cuozzo, *L’Angelo della Melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 70-78.

¹⁶ Cfr. G. Agamben, *Che cos’è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 49-56. L’autore assimila questo concetto anche alla *hyle* dei platonici di Chartres e alla *cupiditas* spinoziana.

Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea

te che Karl Rossmann, il protagonista di *America*, incontra di notte sul balcone – e sviluppandone un'interpretazione originale – Benjamin scrive:

C'è, fra le creature di Kafka, una razza che tiene particolarmente conto della brevità della vita. Essa viene dalla «città nel Sud...», di cui si diceva: «Quella è gente! pensate un po', non dormono!» – «E perché non dormono?» – «Perché non si stancano mai» – «E perché non si stancano?» – «Perché sono pazzi» – «Forse che i pazzi non si stancano?» – «E come potrebbero stancarsi i pazzi?». È chiaro che i pazzi sono affini agli aiutanti, che non sono mai stanchi. Ma questa gente sale anche più in alto. Si dice a un certo punto, della fisionomia degli aiutanti, che «facevano pensare ad adulti, anzi quasi a studenti». E in effetti gli studenti, che appaiono in Kafka nei punti più impensati, sono i portavoce e i reggenti di questa razza. «Ma quando dorme?» – chiese Karl guardando meravigliato lo studente. «Sì, dormire!» – disse lo studente – «dormirò quando avrò finito i miei studi». Bisogna pensare ai bambini, come vanno malvolentieri a letto. Mentre dormono, potrebbe accadere qualcosa che richiede la loro presenza. [...] Nei loro studi gli studenti vegliano, e forse la massima virtù dello studio è proprio quella di tenerli desti. Il digiunatore digiuna, il guardiano tace, e gli studenti vegliano.¹⁷

I gesti dello studente sono veloci nella descrizione che ne fa Kafka: tra volumi e appunti, rapide consultazioni e annotazioni, lo studente corre all'inseguimento, cavalca («Das Studium [ist] ein Ritt»¹⁸), contrastando l'oblio. Insieme alla veglia, a imprimere nello studente il suo modo proprio è l'attività della memoria, la cui azione rimanda a una forma altra di futuro. A questo punto appare chiaro il nesso tra la critica della contemporanea Università e l'esigenza – il compito messianico – che Benjamin iscrive nella figura dello studente. La digressione kafkiana ci aiuta a comprendere meglio il carattere dell'*eros* studentesco, un'interruzione del circuito utilitaristico la cui evidenza si colloca al di fuori della ragione strumentale. Vegliando e rammemorando, al modo degli studenti, è forse possibile formare una *Gemeinschaft* che non riproduca in sé i perversi meccanismi del capitalismo.

Tentando, di nuovo, un salto temporale di un secolo per accostarci al campo magnetico tra Benjamin e Agamben, è spiegata, ora, la volontà agambeniana di restituire alla parola “studio” una dignità superiore all'onnipervasivo e abusato termine “ricerca”, dal momento che

a differenza del termine “ricerca”, che rimanda a un girare in circolo senza ancora aver trovato il proprio oggetto (*circare*), lo studio, che significa etimologicamente il grado estremo di un desiderio (*studium*), ha sempre già trovato il suo oggetto. [...] Lo studio è una condizione permanente. Si può, anzi, definire studio il punto in cui

¹⁷ W. Benjamin, *Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* (1934), in Id., *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hrsg. von H. Schweppenhäuser, Erste Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 34, ed. it. *Franz Kafka*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 20144, pp. 300-301.

¹⁸ *Ivi*, p. 36, ed. it. p. 303.

un desiderio di conoscenza raggiunge la sua massima intensità e diventa una forma di vita: la vita dello studente – meglio, dello studioso. Per questo – al contrario di quanto implicito nella terminologia accademica, in cui lo studente è un grado più basso rispetto al ricercatore – lo studio è un paradigma conoscitivo gerarchicamente superiore alla ricerca, nel senso che questa non può raggiungere il suo scopo se non è animata da un desiderio e, una volta raggiunto, non può che convivere studiosamente con esso, trasformarsi in studio.¹⁹

L'oggetto in questione è una forma di vita, che ha a che fare con la memoria liberante da sempre nuovi asservimenti, prendano essi la forma di dettami accademico-valutativi, modelli concorrenziali e produttivistici, logiche baronali.

§3. *Contro l'asservimento della cultura, tra Giorgio Colli, Pier Paolo Pasolini e Pierre Hadot*

Un altro fiume carsico, oltre a quello messianico-immanentistico di cui abbiamo appena richiamato due voci filosofiche, ha percorso la contemporaneità sviluppando una pungente critica della cultura e della sua relazione con l'apparato statale.

Si tratta di una serie di filosofi che ha preso a modello l'antichità greca e le sue forme di vita associata – e da questo particolare punto di vista ha potuto rilevare le miserie degli ambienti accademici del secolo breve.

Il principale argomento che Giorgio Colli sviluppa contro la cultura accademica italiana della seconda metà del Novecento è il suo progressivo asservimento allo Stato e agli *scopi* che la politica (nella sua accezione ristretta e degradata a mera gestione amministrativa) si propone. Bisogna condurre la nostra attenzione, in primo luogo, alle meditazioni che il filosofo lascia all'interno dei propri quaderni personali, che vengono pubblicati postumi nel 1982.

Riconosciuta la cultura come unica arma contro il dolore dell'esistenza, l'autore ne lamenta la corruzione fondamentale nell'Italia a lui contemporanea, ove sopravvive solo una distorsione dell'idea di cultura, una cultura ormai dimentica di sé e della propria essenza²⁰, che antepone l'utile immediato alla lenta e meticolosa realizzazione di una forma di vita.

Cultura è essenzialmente anti-finalismo, un modo di vita coraggioso e superbo («saper rischiare tutto per qualcosa che non vale la pena»²¹), che non può venir asservito a logiche di dominio e di potenza. Quest'ultima è una parola fondamentale: “potenza” che si contrappone alla “grandezza” di una vita libera, “potenza”

¹⁹ G. Agamben, *Studenti*, in *Una voce. Rubrica di Giorgio Agamben*, Quodlibet, 15 maggio 2017: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-studenti> Data ultima consultazione: 16 marzo 2021.

²⁰ Cfr. G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., [112], 22.12.61: *La grande filosofia oggi*, pp. 129-131.

²¹ *Ivi*, [90], 19.7.57: *Cosa ci possono insegnare i Greci?*, p. 104.



Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea

sottoforma di promozione dell'esercizio di *téchnai* per accrescere la supremazia statale attraverso educatori intesi come semplici funzionari²².

La "grande" filosofia in questo modo si dissolve, ottenebrata da una cieca e vacua specializzazione e scambiata per punto di vista di una scienza particolare²³.

A muovere l'analisi colliana troviamo una preoccupazione molto simile a quella nutrita da Benjamin, animata, in questo caso, da assunti burckhardiani e nietzschiani: il pericolo della scomparsa del pensiero critico.

Una schiavitù travestita

Uno dei concetti più stolidi del presente è la libertà della cultura. Se cultura significa scienziati, filosofi, artisti, è impossibile non vedere come oggi l'esistenza stessa di tutti costoro sia indirizzata in modo decisivo, e non generico, dallo Stato, o comunque dalla potenza mondana. L'antitesi tra cultura e Stato di Burckhardt è oggi un ideale. Quindi la libertà della cultura è quella che lo Stato le concede, ossia è una servitù che la potenza politica lascia pavoneggiarsi come orgogliosa autonomia. Ed è naturale, perché tale potenza è intrinsecamente nemica di ogni cultura libera, non sottomessa al suo giogo. Lo Stato elargisce grandi mezzi alla cultura purché essa accetti la sua schiavitù; in tal modo si piega nella direzione voluta, secondo la lotta per la potenza, il prodotto della cultura stessa, si ottengono utili servitori. Tutto ciò non potrebbe del resto andare diversamente. Nel mondo moderno l'artista, lo scienziato, il filosofo vivono in un totale isolamento, sono individui dispersi. Entrano tutt'al più in classi professionali, ma non trovano nessuna comunità che li sostenga sin dalla giovane età. L'artista, il filosofo, così isolato, è preda del potere mondano e politico, oppure va incontro a un destino tragico.²⁴

Questa serie di pensieri culmina in una frase lapidaria: «L'educazione dev'essere sottratta all'Università»²⁵.

È ben noto che Giorgio Colli subì l'indifferenza dell'ambiente accademico italiano, che mai lo promosse a un ruolo superiore a quello di docente incaricato dell'Università di Pisa. Già nei primi anni Quaranta, il filosofo torinese dovette

²² Cfr. *ivi*, [94], 23.7.57: *Stato e cultura*, pp. 110-111. La critica a una concezione materialistica e utilitaristica della cultura – concezione paradossalmente accostata anche alla prospettiva idealistica di voler rimuovere ed eliminare il dolore – si trova già in un articolo che Colli scrive nel 1945 prendendo posizione contro Elio Vittorini, oggi disponibile al link: <http://www.giorgiocolli.it/it/materiali/vittorini-0> Data ultima consultazione: 21 marzo 2021.

²³ Cfr. *ivi*, [168], 2.5.65, p. 216.

²⁴ G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 56. Per approfondire questo genere di argomentazioni, rimando a G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 19836, pp. 120-126; ed. it. *Nietzsche e la filosofia*, a cura di S. Tassinari, Colportage, Firenze 1978, pp. 154-159, dove alla forza attiva della cultura è contrapposta la *vis* reattiva di Stato e Chiesa; in particolare, la filosofia è descritta come ciò che propriamente turba ogni potenza costituita: il «filosofo dello Stato», il «funzionario della storia» non sono che devianti mascheramenti dell'immagine del filosofo.

²⁵ G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., [778], 31.8.56, p. 565. Un'espressione altrettanto diretta e netta è la seguente: «Non si deve permettere di deridere la cultura: condizione per questo è di mettere fuori legge i rappresentanti odierni della cultura» (*ibidem*, [779]).



prendere atto delle limitazioni proprie dell'ambiente universitario e delle modalità di studio filosofico a esso legato. Leggiamo in una lettera che gli scrisse Luigi Pareyson (il quale spinse Colli a candidarsi al concorso pubblico per l'insegnamento nella scuola superiore):

Ti dirò che sono anche contento che tu abbia compreso di quali elementi consti una carriera universitaria. Il novanta per cento è convenzionalità: ci sono passaggi obbligati, tributi che bisogna assolutamente pagare, convenzioni che vogliono, e, perciò, debbono essere rispettate. Ultimo elemento richiesto è il merito del candidato. Si tratta soltanto di esteriorità, e, quindi, anche i procedimenti sono esteriori.²⁶

Sono probabilmente alcune commemorative parole di Mazzino Montinari, scritte alla morte di Colli, a riassumere, pur nel loro particolare intento, il contro-verso rapporto del pensatore con l'istituzione universitaria, quel destino e quella visione della cultura che lo accomunarono in primo luogo ai maestri che si scelse, Friedrich Nietzsche e Arthur Schopenhauer²⁷:

[G.C.] rimase per i colleghi, tranne pochissime eccezioni, quasi tutte piuttosto recenti, un estraneo; non così per gli studenti, che erano l'unica ragione del suo essere professore [...]. Qualcuno dei suoi colleghi rimpiange oggi di non aver saputo conferirgli quello che a loro sembra il massimo riconoscimento: la cattedra di universitario. Si tranquillizzino: Giorgio Colli non "meritava" quel riconoscimento, e l'università italiana non meritava Giorgio Colli.²⁸

Non volendo insistere oltre su aspetti biografici, pur ritenendo questi utili a comprendere un movimento di pensieri mai astratti o eteri, è opportuno porre una domanda: come strappare la cultura al suo stato di asservimento all'utile e a un complesso intrico di poteri?

Il suggerimento di Colli sembra consistere nel creare, in particolare modo *all'esterno* del recinto accademico, tramite specifici progetti editoriali, alcuni circoli che sappiano esperire una più autentica forma di cultura²⁹. Forzando i

²⁶ L. Pareyson, Lettera a G. Colli datata 13 agosto [1941], conservata ora presso l'Archivio Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano, Archivio Giorgio Colli, e citata in A. Banfi, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, in «Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'antico», IX (2004), a cura di F. De Martino, p. 223, nota 9.

²⁷ Per completare il quadro delle osservazioni biografiche, si considerino anche i difficili rapporti avuti tanto da Benjamin quanto da Agamben con le Università.

²⁸ M. Montinari, *Lavò la faccia al superuomo*, articolo apparso su «L'Espresso» il 21 gennaio 1979, pochi giorni dopo la morte di Colli.

²⁹ La diffidenza verso la cultura accademica si accompagna, in Colli, alla critica del predominio dell'espressione scritta: cfr. G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., in particolare [86] e [88], pp. 97-101 (luglio 1957): «Mancanza di scuole, o comunque di una concreta vita filosofica associata. Di qui l'impossibilità di un approfondimento multilaterale dei problemi logici e metodologici. Assenza di una dialettica reale (unico strumento che possa guidare in quella direzione). I rapporti tra filosofi sempre mediati dai libri. [...] Ora abbiamo il libro, e non possiamo servirci che di questo "surrogato". Dobbiamo appunto servircene, in modo da farlo risultare nient'altro

Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea

limiti dello specialismo, le barriere interdisciplinari, è forse possibile pensare a un'alternativa agli schemi della cultura "accademica" e, così, legare di nuovo la conoscenza alla vita.

Anche Giorgio Colli, come Walter Benjamin, ci appare innanzitutto interessato a costituire una forma di *comunità* i cui rapporti non passino soltanto attraverso libri ed espressioni scritte, una comunità dialogica, che sappia utilizzare la scrittura per ripristinare la parola viva, per favorire un confronto aperto³⁰.

La genealogia delle considerazioni colliane sulla cultura rimanda notoriamente al Nietzsche di *Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten* (1872)³¹. In questo ciclo di conferenze, il filosofo tedesco oppone alla moderna cultura borghese, i cui scopi sono l'utile e il guadagno, una cultura posta finalmente al servizio dell'individuo. La critica ai filologi-talpe si unisce all'auspicio della nascita di una rinnovata comunità spirituale, che sappia in primo luogo prendersi cura dell'individuo. Si tratta di una concezione di cultura come forma di vita, posta al riparo dall'accelerazione della contemporaneità e più vicina all'orizzonte di senso dell'antichità classica, praticata non per la professione, quanto per la *formazione*.

Tale prospettiva, oltre a costituire – come ampiamente documentato – un importante punto di riferimento per la filosofia colliana³², fu particolarmente cara anche a un altro intellettuale italiano critico della cultura borghese, Pier Paolo Pasolini³³.

Quest'ultimo sostenne l'esigenza di preservare l'autonomia della/e cultura/e da logiche di mercato, essendo fermamente convinto che la responsabilità del

che un surrogato». Per la pratica della "parola viva" fra gli allievi di Colli, cfr. M. Mirri, R. Sabbatini, L. Imbasciati (a cura di), *L'impegno di una generazione. Il gruppo di Lucca dal Liceo Machiavelli alla Normale nel clima del Dopoguerra*, Franco Angeli, Milano 2014 (soprattutto i contributi delle allieve Linda Bimbi e Clara Valenziano). La vasta attività editoriale del filosofo fu volta a liberare il sapere da un approccio eccessivamente specialistico, nel desiderio di coinvolgere in primo luogo lettori appassionati e non tanto i commentatori di professione. Mi riferisco, in particolare, all'*Enciclopedia di autori classici* (1958-1967) per Boringhieri, un progetto che vide l'uscita di ben novanta volumi in soli nove anni – scritti filosofici, religiosi, storico-artistici, testi poetici, tragici, di scienza medica, corrispondenze epistolari, memorie. Le opere furono presentate senza ipertrofici apparati critici, ma piuttosto accompagnate da introduzioni essenziali, allo scopo di lasciar parlare gli autori, darne un ritratto quanto più possibile vivo. Sul punto, cfr. G. Lanata, *Esercizi di memoria*, Levante Editore, Bari 1989. Cfr., inoltre, http://www.giorgiocolli.it/it/editoria/enciclopedia_di_autori_classici Data ultima consultazione: 14 marzo 2021.

³⁰ G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., [235], 7.4.66, p. 299, corsivo mio: «Servirsi della scrittura come di uno strumento per restaurare la parola viva, quindi in vista della costituzione di una *comunità* vivente, che le condizioni generali della cultura non producono più».

³¹ F. Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten*, in Id., *Werke: kritische Gesamtausgabe* [KGW], hrsg. von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi, ab Abt. IX/4 von V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ff., ed. it. *Sull'avvenire delle nostre scuole*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., volume III, tomo 2, pp. 79-206.

³² Cfr., in particolare, G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980.

³³ Com'è noto, una copia dell'edizione Adelphi di *Sull'avvenire delle nostre scuole* è tra i reperti del delitto del 2 novembre 1975.



Ludovica Boi

processo di “mutazione antropologica” negli anni Settanta fosse ascrivibile anche allo stesso sistema educativo italiano. Secondo il punto di vista pasoliniano, a risultare dall’egemonia borghese nelle scuole e nelle istituzioni universitarie sono l’omologazione dei giovani e la conseguente estinzione di pensiero critico e di punti di vista alternativi³⁴.

La forma novecentesca dell’Università non è accostabile all’idea di uno studio vivo, partecipato ed emancipatore, ma alla riproposizione di nuove forme di asservimento. È per questo che gli scontri di Valle Giulia (1° marzo 1968) non sono da interpretare, per Pasolini, come la manifestazione della libertà studentesca contro lo Stato oppressivo (le argomentazioni sin qui sviluppate fanno crollare la fede nell’opposizione reale di questi due termini), ma, piuttosto, come uno dei simboli della perversa gabbia nella quale il capitalismo borghese, anche nella forma dello studente “figlio di papà”, ha rinchiuso la povertà, usata come suo strumento³⁵.

Il processo storico denunciato dagli autori sin qui citati culmina, negli anni Novanta dello scorso secolo, nell’universale tecnicizzazione del sapere accademico. Ogni studioso è sempre più privato della propria funzione (e capacità) critica, imprescindibile in campo filosofico. È proprio la filosofia e con essa, come ben sappiamo, l’intero sapere umanistico, a pagarne il più alto prezzo.

In quale senso la cultura accademica contemporanea appaia radicalmente “serva” agli occhi di chi conosca approfonditamente il pensiero antico è sottolineato, ad esempio, dalle riflessioni conclusive di una delle più celebri opere di Pierre Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique?* (1995), in cui lo studio antichistico si congiunge all’esigenza di critica del presente. Considerare *criticamente* il presente, in particolare modo la concezione della cultura a esso legata, significa ripensare alcuni aspetti delle istituzioni universitarie, dannosi soprattutto per i filosofi.

Scriva l’autore parigino:

La filosofia universitaria si trova ancora oggi nella situazione in cui si trovava nel Medioevo, vale a dire che è sempre serva (*toujours servante*), a volte della teologia, a

³⁴ Cfr. P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, a cura di A. Berardinelli, Garzanti, Milano 2008 (ed. or. 1975), in particolare pp. 20-21 (da Id., *Acculturazione e acculturazione*, in «Corriere della Sera» del 9.12.73); 41-44 (da *Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia*, in «Corriere della Sera» del 10.06.74).

³⁵ Celebre la poesia che Pasolini scrisse in seguito agli scontri di Valle Giulia, inizialmente pubblicata su «Nuovi Argomenti» e ripubblicata su «L’Espresso» con un titolo redazionale: sul punto, cfr. P.P. Pasolini, *Il Caos* (rubrica), in «Tempo illustrato», 17.5.69: «[...] Nella mia poesia dicevo, in due versi, di simpatizzare per i poliziotti, figli di poveri, piuttosto che per i signorini della facoltà di architettura di Roma [...]; nessuno dei consumatori si è accorto che questa non era che una *boutade*, una piccola furberia oratoria paradossale, per richiamare l’attenzione del lettore, e dirigerla su ciò che veniva dopo, in una dozzina di versi, dove i poliziotti erano visti come oggetti di un odio razziale a rovescio, in quanto il potere oltre che additare all’odio razziale i poveri – gli spossati del mondo – ha la possibilità anche di fare di questi poveri degli strumenti, creando verso di loro un’altra specie di odio razziale; le caserme dei poliziotti vi erano dunque viste come “ghetti” particolari, in cui la “qualità di vita” è ingiusta, più gravemente ingiusta ancora che nelle Università».



Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea

volte della scienza e sempre, in ogni caso, degli imperativi dell'organizzazione generale dell'insegnamento, ovvero, ai giorni nostri, della ricerca scientifica. La scelta dei professori, delle materie, degli esami è sempre soggetta a criteri "obiettivi", politici o finanziari, troppo spesso, sfortunatamente, estranei alla filosofia. A tutto questo si deve aggiungere che l'istituzione universitaria porta a fare del professore di filosofia un funzionario (*fonctionnaire*) il cui mestiere consiste, in larga parte, nel formare altri funzionari; non si tratta più, come nell'antichità, di formare al mestiere di uomo, ma di formare al mestiere di chierico o di professore, vale a dire di specialista, di teorico, detentore di un certo sapere, più o meno esoterico. Ma questo sapere non mette più in gioco l'intera vita, come voleva la filosofia antica.³⁶

Sarebbero, allora, dei rinnovati esercizi spirituali, la *pratica* della filosofia, la concentrazione su di sé e la coltivazione dell'empatia a fare da contraltare all'arido specialismo. Liberare la filosofia asservita significa liberare l'individuo. Ancora una volta, ciò cui si mira è una nuova forma di *comunità*.

§ 4. *Università e filosofia oggi: cosa rimane?*

Il tentativo di ricostruzione delle principali tappe della critica dell'Università europea attraverso il secolo breve si conclude, necessariamente, con la constatazione di non aver esaurito in questa sede il dibattito sull'impovertimento della forma-studente e dell'istituzione universitaria.

Probabilmente, una figura, per quanto parziale, della vita universitaria negli ultimi decenni, è racchiusa in uno dei riuscitissimi personaggi di Kafka – per tornare a un autore già menzionato. Non è, questa volta, lo studente che si affaccia sul balcone, il cui impegno è trasfigurato in senso messianico da Benjamin. Si tratta, piuttosto, dello studente di Giurisprudenza che appare nelle pagine di *Der Prozess*, collaboratore del giudice istruttore, nonché uno degli ennesimi persecutori di K.

«Non bisognava lasciarlo circolare così liberamente»³⁷ – dice di K. – «L'avevo detto al giudice. Bisognava almeno tenerlo in camera sua fra un interrogatorio e l'altro»³⁸.

Nelle sue parole si scoprono ormai i modi del burocrate piuttosto che la gioventù dello studente.

In Italia, il dibattito sull'Università è esploso, dopo anni di lento lavoro, nella primavera 2020, all'alba della pandemia, la quale ha scatenato, com'è ben noto, un sostanziale ripensamento delle modalità accademiche di studio e di vita.

³⁶ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris 1995, pp. 390-391, ed. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, a cura di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 2010², p. 249.

³⁷ F. Kafka, *Der Prozess* (1925), ed. it. *Il processo*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 20152, p. 56.

³⁸ *Ibidem*.

Reagendo al provocatorio articolo pubblicato da Giorgio Agamben sul “Diario della crisi” dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici³⁹, Sotera Fornaro ha avanzato alcune osservazioni che in questo contesto vale la pena di ricordare:

[...] il corpo docente italiano si sta distinguendo da anni per l’assuefazione a decisioni che lo riguardano e che gli vengono imposte dall’alto. E si tratta, lo sappiamo tutti, di decisioni che vanno nella direzione sbagliata: ad esempio verso un’esperata burocratizzazione di tutti gli aspetti della vita universitaria, ivi compresa la didattica; verso il proliferare indecente di sigle poco significative per la didattica e la “qualità”, ma ormai usate da tutti; verso la sottomissione muta nei confronti di agenzie, presidi, commissioni e sottocommissioni, giunte e simili, che snaturano la stessa attività di ricerca e incidono fortemente sulla libertà di insegnamento. [...] A Direttori di Dipartimento e Rettori, invece che un grado altissimo di rappresentatività scientifica e negli studi, pare si chieda in primo luogo capacità amministrativa; persino per diventare professore universitario conterebbero, se fa comodo, più le “cariche” detenute in “organi” vari, e non i contributi portati alla ricerca e alla conoscenza.⁴⁰

La metamorfosi dell’Università in senso aziendalistico è ormai del tutto evidente. L’onnipervasiva burocratizzazione non nuoce soltanto agli studenti, ma a ogni collaboratore. La questione da decidere sembra, allora, non soltanto rendere di nuovo possibili le occasioni di incontro *reale* tra studiosi, ma, ancor più radicalmente, pensare a quale diversa forma possa assumere oggi l’Università e agire per concretizzarla.

Ancor più in profondità della questione dello svolgimento delle lezioni in presenza o online (problema pur fondamentale e decisivo, senza dubbio), occorre contrastare l’uso di considerare gli studenti alla stregua di clienti da soddisfare, utenti di un servizio la cui attrattiva va confermata oltre ogni concorrenza⁴¹.

Dunque, i rilievi critici dei filosofi sin qui considerati ci consentono di riconoscere i prodromi della situazione accademica attuale e ci offrono, inoltre, i possibili argomenti a favore di un ripensamento radicale dell’attività di studio.

³⁹ Cfr. G. Agamben, *Requiem per gli studenti*, 22 maggio 2020, consultabile al link: <https://www.iisf.it/index.php/attivita/pubblicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/giorgio-agamben-requiem-per-gli-studenti.html> Data ultima consultazione: 7 febbraio 2021.

⁴⁰ S. Fornaro, *Agamben e il requiem per l’Università*, 24 maggio 2020, consultabile al link: <https://www.visionideltragico.it/blog/covid-19/agamben-e-il-requiem-per-l-universita> Data ultima consultazione: 28 marzo 2021. Cfr. anche E. Cicchini, *Programma per una “Universitas”*, 27 giugno 2020, consultabile al link: <https://www.iisf.it/index.php/attivita/pubblicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/elenio-cicchini-programma-per-una-universitas.html> Data ultima consultazione: 28 marzo 2021.

⁴¹ Tra le più lucide disamine del tema, segnalo anche T. Montanari, *Dad, scuola di disuguaglianza. E l’Università premia i “clan”*, «Il Fatto Quotidiano» 22 marzo 2021 (consultabile al link <https://drive.google.com/file/d/1wGMBDAt97BOWO1W1E1yBLcyLx3EH9iKJ/view>), dove si cita, tra le altre cose, il risultato di una statistica sulla provenienza socio-culturale dei laureati italiani: nella stragrande maggioranza dei casi (83,6%) si tratta di figli di genitori laureati – dato che mostra in modo lampante l’immobilità e rigidità dell’attuale rapporto cultura-società.

Alcuni rilievi critici sull'Università contemporanea

Ulteriore aspetto sul quale occorre brevemente riflettere, in quanto segnale di un'aziendalizzazione nociva all'idea di studio *tout court*, è l'attuale insistenza a vincolare ogni attività progettuale a predeterminati schemi temporali – ciò si può ricondurre, a mio avviso, al tradimento di quello *Schöpfergeist* che lamentava Benjamin nel suo saggio giovanile. Uno studente non può esser tale se non gli venga permesso di emanciparsi da una pianificazione assoluta. Lo si spiega chiaramente in una delle dieci tesi stilate da un gruppo di docenti dell'Università di Padova (1° aprile 2021), nell'intento di ridefinire lo studio universitario in seguito al terremoto pandemico.

Leggiamo tra gli obiettivi:

Contro la pianificazione assoluta, nella compilazione dei progetti di ricerca, ad esempio: specie in un settore come la filosofia: la logica della ricerca non sopporta una pianificazione assoluta, né rigidi piani di lavoro triennali o quinquennali: se non si è aperti alla dimensione dell'evento, di ciò che non è progettabile o prevedibile, non si dà vera scoperta o vero incontro con un sapere, ma mera proceduralità e applicazione di protocolli.⁴²

Il caso della compilazione dei progetti di ricerca è davvero emblematico: lo studente universitario o il ricercatore, al giorno d'oggi, sembrano quasi costretti a perdere di vista i propri studi, il cuore pulsante delle loro indagini, per poterne fornire in anticipo una programmazione adeguata, una ripartizione temporale il più serrata e realistica possibile – un'altra conseguenza della professionalizzazione dell'accademia mortificante l'attività di studio.

Che più di una delle riflessioni appena ricordate, sviluppate nel biennio 2020-2021, sia stata resa pubblica tramite il sito di un istituto culturale esterno all'Università, non è di certo un caso, ma uno dei sintomi del presente sui quali vale la pena di meditare. E anche il contesto della presente esposizione, una rivista scientifica, sottolinea la particolare e preziosa attività di organi diversi dal tradizionale ambiente accademico – anche se non necessariamente estranei a esso.

Quali, oggi, allora, le sorti di riviste, società culturali, centri studio, istituti? Che l'idea di *Gemeinschaft* possa rinascere proprio da questi “luoghi”? Più di un segnale sembrerebbe indicare in questa direzione.

⁴² *Dieci tesi per un Manifesto*, 1° aprile 2021, intervento pubblicato sul “Diario della crisi”, cfr. <https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-criisi/dieci-tesi-per-un-manifesto.html> Data ultima consultazione: 4 aprile 2021.



Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

Chiara Dolce

(Università degli Studi di Cagliari)

chiaradolce.ferraris@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 10/08/2020 – Accettato: 20/09/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: *Contemplata aliis tradere*. The teacher and his crisis

Abstract: On the eve of his qualification as a university lecturer, the philosopher and theologian Thomas Aquinas composed an inaugural lecture, *Rigans Montes*, in which it is still possible to find the pillars of a good university, which cannot be separated from a high level of wisdom, from wise masters and from virtuous students. But who determines who the good science, the good teacher and the good pupil are? Following Thomas Aquinas, and explaining the metaphors used by him to support such an argument (“high mansions”, “mountains”, “streams”, “earth”) we can conclude that good science must always have an eye towards the universal, so broad and noble as to never be fully possessed by the masters, who for this reason will understand that their teaching cannot be based on a notional transmission of knowledge but on the “loving” delivery of that method with which the student, one day, may acquire wisdom. Only in this way, by going back to its origins (in that Middle Ages which required wise, virtuous and strong teachers), the University will be able to rediscover its identity, renewed and firmer.

Keywords: Universality – Wisdom – Teacher – Pupil – Method

*L'inferiore è meritevole di pietà,
ma i potenti saranno esaminati con rigore.*

(Sapienza, 6,6)

§1. *Introduzione*

«Maestra! ...Ma all'università si studiano le cose dell'universo?» ci chiese, ormai quasi vent'anni, fa un piccolo e vivace allievo di una scuola elementare di Roma.

“Che vai dicendo...”, rispondemmo, sorridendo un po'. Ma col passare degli anni, la simpatia di quella domanda si fece riflessione seria; quando appunto ac-

cadde che, nel nostro animo, l'analisi dell'adulto detronizzò la sintesi del bambino, e l'implicito si esplicitò: «Ma all'università si studiano le “cose” universali?», «Ma all'università si studiano le “cose” alte?», cioè quelle che “fanno scienza”, quelle “sempre in atto”, quelle proprie dell'epistemologia, valide sempre e per sempre, trascendenti l'opinione mutevole del mondo e della storia, e quindi poste “in alto” in quanto “si tengono su da sé” (come, del resto, rivela la nozione di ἐπιστήμη: *epì-*, «su», succeduto da *histemi*, «stare»)?

E fu un giorno, dopo molto tempo, che la domanda di quel bambino (di cui nemmeno ricordiamo più il nome, e al quale non avremmo mai più modo di rispondere) si “incontrò” con la nostra risposta per lui. Tutto ebbe inizio dalla lettura di un fatto, tra storia e leggenda, che capitò all'allora giovane baccelliere Tommaso d'Aquino, appena giudicato degno di licenza di docente universitario dal cancelliere dell'Università di Parigi, Aymeric di Veire.

Ebbene, si racconta che in una notte di insonnia e lacrime del 1256, a pochi giorni dalla abilitazione di maestro (tra marzo e giugno di quell'anno), il giovane fra Tommaso piangesse copiosamente nella sua cella del convento di Saint-Jacques: non aveva ancora trovato un argomento per la lezione inaugurale richiesta alla *licentia docendi*. E piangendo e pregando, si addormentò. La notte seguente, tra sogno e veglia, vide un “frate domenicano dal venerando aspetto” – così narra Guglielmo di Tocco – che gli domandò ragione di quelle lacrime.

Quando Tommaso gli confidò il dilemma, il *fratres antiquus* (poi rivelatosi essere, secondo i confratelli parigini, Domenico di Guzman, fondatore del suo ordine di studio e mendicanza), gli disse: “Tratta il versetto 13 del salmo 103: Dalle tue alte dimore irrighi i monti, con il frutto delle tue opere sazi la terra...¹. Ecco che il giorno seguente, il giovane abilitando prese a scrivere l'ormai noto *Rigans montes*², «questo *principium* del nuovo *magister in actu regens*»³, sorta di trattato sulla dignità della *cathedra magistralis* e sul metodo (l'economia della comunicazione, sostanzialmente) del docente universitario.

Ma quale rapporto analogico intercorre, per l'Aquinate, tra l'Università e le “alte dimore”? Tra essa e i “monti”, i “fiumi irriganti”, la “terra” del salmo 103?

Fuor di metafora essi rappresentano, rispettivamente, la scienza, i maestri, il “metodo” e gli allievi; i termini essenziali, insomma, dell'Università medievale (ma pure di quella attuale).

Ora, per analizzare più da vicino ognuno di questi termini – sì da rispondere nel modo più esauriente a “quel” bambino – occorre considerare che Tommaso

¹ J.P. Torrel, *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna, 2017, cfr pp. 101-106: “La lezione inaugurale”. Scrive, in particolare, Torrel: «Secondo la testimonianza di Pietro di Montesangiovanni, monaco di Fossanova, al processo di canonizzazione, Tommaso stesso avrebbe raccontato quest'episodio al priore di Fossanova in presenza di Reginaldo e su sua domanda, qualche giorno prima della morte».

² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Rigans Montes* (cur. R. Verardo), in *Opuscola theologica*, I, R. Verardo o.p., R. Spiazzi o.p. M. Calcaterra o.p., Marietti, Torino-Roma, 1954, pp. 441-443. Cfr. altresì: <https://www.corpusthomicum.org>.

³ J.P. Torrel, op. cit., p. 103.



Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

compose la lezione in quattro passaggi, anticipati da un proemio. Qui egli, appoggiandosi all'autorità di Dionigi e Agostino – oltre che della Scrittura-, dichiara che: “*providentiae suae dona ad infirma per media pervenirent*”. Senza i maestri, “realità intermedie”, la Sapienza, metafisicamente fondata, non può giungere agli allievi. Ma ciò, egli precisa, è cosa comune anche per le “realità corporee” (“*sed etiam in corporalibus invenitur*”), come sempre rivela il salmo 103. Noi osserviamo per esperienza, prosegue l'Aquinate, che dalle altezze delle nubi scendono le piogge (*a superioribus nubium imbres effluere*) con cui sono irrigati i monti. Questi fanno scorrere da se stessi i fiumi (*flumina da se emittunt*), per mezzo dei quali la terra, irrorata dall'acqua, diventa feconda (*satiata fecundatur*). Analogamente (*similiter*), spiega ancora Tommaso, dalle altezze supreme della Sapienza divina sono irrigate le menti dei dottori, significate dai monti; e, col ministero di questi, la luce della sapienza divina arriva fino alle menti di coloro che li ascoltano (*ad mentes audientium derivatur*). Nella parola proposta – così si chiude il proemio – si possono considerare allora quattro temi: l'altezza della dottrina, la dignità di coloro che la insegnano, la condizione degli ascoltatori, il metodo di docenza. Su questi aspetti, appunto, rifletteremo nelle prossime pagine.

§2. *De superioribus suis (alias Doctrinae altitudinem)*

La sapienza “che viene dall'alto”, pura, mite e di buoni frutti (Gc, 3, 17) è un tema ricorrente nella Sacra Scrittura, specialmente riferita a Salomone, a cui è attribuito l'omonimo libro. Fu in una notte mistica che il Re d'Israele implorò questo dono: “In quella notte Dio apparve a Salomone e gli disse: – Chiedimi ciò che vuoi che io ti conceda-. Salomone disse a Dio... – Concedimi saggezza e scienza!” (II Cr. 1, 7-10). Ciò si ripete nel Libro della Sapienza: “Mi conceda Dio di parlare secondo conoscenza...” (7, 15); “...Dammi la sapienza che siede in trono accanto a te” (9, 4); “Inviarla dai cieli santi, ...perché mi assista e mi affianchi nella mia fatica” (9, 10). La Sapienza è qui bramata come un uomo brama una donna: “Ho cercato di prendermela come sposa, mi sono innamorato della sua bellezza...” (8, 2); ma, nonostante questa carnalità, essa conserva i caratteri che la metafisica greco-antica farà suoi: unità, intelligenza, bontà, stabilità: “In essa c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile, mobile ...acuto, libero, benefico, amico dell'uomo, stabile, sicuro, senz'affanni, onnipotente” (7, 22-23). Il tema della sapienza “alta”, infatti, torna e si affina nel pensiero filosofico, dalle origini in poi. Nella *Metafisica* Aristotele fa dire a Simonide: «Si potrebbe a buon diritto stimare più che umano il possesso della sapienza. ...Dio solo può godere di questo privilegio»⁴. Il sapiente è colui che «possiede la scienza dell'universale: costui, infatti, sa sotto un certo rispetto tutte le cose (particolari, in quanto queste sono) soggette (all'universale). E le cose più universali sono, ap-

⁴ Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2009, p. 13.



punto, le più difficili da conoscere per gli uomini... E la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine, in ogni cosa; e il fine, in ogni cosa è il bene»⁵; laddove quello «della scienza teoretica è la verità»⁶. Fedele al Filosofo (così lo evocava, per sommo rispetto), nel primo capitolo del *Rigans montes* Tommaso affronta il tema della “altezza della dottrina” (spirituale, nel suo caso), le “alte dimore” del salmo 103, e del suo fine. L'*altitudinem* della dottrina sacra (ma rammentiamo che l'università medievale non fonda la scienza esclusivamente sulla Sacra Pagina)⁷, è spiegata in ordine a tre ragioni essenziali: *ex origine, ex subtilitate materiae, ex finis sublimitate*. Circa l'origine, ricalcando la Scrittura “vecchia” e “nuova” (Siracide, s. Giacomo) l'Aquinate precisa che fonte della Sapienza è Dio, il quale abita in “luoghi altissimi” (*ego in altissimis habitavi*). In merito alla trascendenza della materia, egli specifica che alcune verità della sapienza arrivano naturalmente ad ogni uomo, *etsi imperfecte*. Ciò trova conforto nel Damasceno, per cui, ad esempio, la conoscenza dell'esistenza di Dio è connaturata all'uomo, come già esplicitato in Giobbe: “Ciascuno lo scorge da lontano” (3,25). Tuttavia, vi sono verità più alte, alle quale solo giunge l'ingegno del sapiente col lume naturale. “*Manifestum est in illis*”, predicava perciò Paolo di Tarso nel noto passo della *Ad Romanos*. Altre verità, invece, *sunt altissima quae omnem humanam rationem transcendunt*, come è detto nel Salmo 17: “Ha stabilito le tenebre come suo nascondiglio”; e, di nuovo, in Giobbe: “È nascosta agli occhi di ogni vivente” (28, 21). I dottori sacri, spiega Tommaso, a motivo di ciò furono istruiti (*edocti tradiderunt*) “dallo”

⁵ *Ivi*, pp. 9-11.

⁶ *Ivi*, p. 73.

⁷ In proposito, vale la pena ricordare come i primi maestri di Tommaso, quali Martino di Dacia e Pietro d'Irlanda che operavano nello *Studium* di Napoli voluto da Federico II, già insegnavano la filosofia naturale e la metafisica di Aristotele quando ancora lo studio di tali discipline era interdetto a Parigi. Si legga, in proposito, quanto racconta Torrel: «Lo Studium, fondato nel 1224 da Federico II per formare la classe dirigente del suo Impero, era anche destinato a fare da controaltare all'Università di Bologna: i sudditi dell'imperatore non erano autorizzati a studiare altrove. Al suo arrivo, Tommaso doveva iniziare dallo studio delle arti e della filosofia, passaggio obbligato prima di affrontare la teologia. Anche se l'influenza di Federico II è stata un po' sopravvalutata, il fascino che egli ha esercitato sugli storici è una delle ragioni per le quali conosciamo molto bene l'ambiente intellettuale nel quale giunse Tommaso. Michele Scotto non aveva atteso l'imperatore per lanciarsi nella impresa delle sue traduzioni: oggi sappiamo che egli era all'opera già a Toledo fin dal 1215. [...] È proprio grazie alle traduzioni dall'arabo e dal greco compiute da Michele Scotto e dalla sua scuola che la Sicilia e l'Italia meridionale conobbero all'epoca un'intensa vita culturale. La scienza aristotelica, l'astronomia araba e la medicina greca erano fiorenti a Palermo, Salerno e Napoli. Sarebbe sbagliato concludere da tutto ciò – come si faceva correntemente fino a qualche tempo fa – che l'Europa settentrionale fosse estranea a questo movimento culturale. Infatti, dal 1225 la conoscenza di Averroè è attestata presso un anonimo maestro delle arti e poco dopo presso Guglielmo di Auxerre o Roberto Grossatesta che lo cita più volte nella sua opera scientifica. Resta tuttavia il fatto che Tommaso potè familiarizzare molto presto con la filosofia naturale e la metafisica di Aristotele in un periodo nel quale il loro studio era ancora ufficialmente interdetto a Parigi. Soltanto ufficialmente, perché la reiterazione dei divieti mostra che essi non erano molto rispettati: lo studio di Aristotele come quello di Averroè era fiorente a Parigi già intorno al 1230», J.P. Torrel, op. cit., pp. 34-35.

Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

Spirito, unico “scrutatore” della profondità divina, sì da trasmettere la sapienza nella Scrittura, “luogo altissimo” in cui essa abita. Da tali premesse, Tommaso ne deduce il fine “altissimo”: *silicet vitam aeternam*, come annunciato nel Vangelo giovanneo: *vitam habeatis in nomine eius* (20). Per questo l’uomo deve “puntare in alto”, come esorta a fare l’apostolo di Tarso: *Quae sursum sunt sapite, non quae super terram* (Col. 3). Detto ciò, ci si può chiedere, e a buona ragione: ma ancora oggi, per l’Università, resta valido un tale presupposto scientifico? Ancora oggi la sapienza deve “venire dall’alto”, come per l’Università originaria del Medioevo? A tal proposito, conviene riformulare il problema in questo modo, trasponendolo dalla teologia alla filosofia: la scienza può fare a meno della metafisica?

Il sole, come universale “alta dimora”, e il numero uno, come principio immutabile del reale, furono i simboli cardine della metafisica delle origini. Già in Salomone “la sapienza è radiosa” (Sap. 6, 12) oltre che unica. Nell’immediato, probabilmente, verrà in mente il VI Libro della *Repubblica* di Platone (il sole è prole del bene, “a sua immagine”; e il bene, conferente scienza e verità, consegue dall’Uno); o il V Libro delle *Enneadi* di Plotino (per cui ogni *ipostasi* è “irradiata” dall’Uno, paragonato alla luce). Come il sole illumina ogni uomo, infatti, l’unità trascende, immateriale, la molteplicità del mondo. Non a caso, astronomia e aritmetica si trovavano intimamente intrecciate nella “prima” filosofia, come anche in tutto il Medioevo (e fino al Rinascimento), impartite insieme a geometria e musica nelle arti del Quadrivio, atto a preparare, congiuntamente al Trivio, i discenti destinati all’istruzione universitaria. Il motivo pedagogico di ciò è ben chiaro a Platone (così come, ben più tardi, al neoplatonico Proclo Licio Diadoco); nel VII Libro della *Repubblica* scrive: «Lo studio dell’unità sarà fra quelli che conducono e rivolgono a contemplare l’essere»⁸. E Giustino Filosofo, secoli dopo, confiderà:

Mi recai da un pitagorico di eccelsa reputazione, uomo di grandi vedute quanto alla sapienza. Come dunque venni a conferire con lui, volendo diventare suo uditore e discepolo, mi fece: “Vediamo, hai coltivato la musica, l’astronomia, la geometria? O pensi forse di poter discernere alcunché di quanto concorre alla felicità senza prima essere istruito in queste discipline, che distolgono l’animo dalle cose materiali e lo preparano a trarre frutto da quelle spirituali, sì da giungere a contemplare direttamente il bello e il bene?”⁹

Va ammesso – considerando la fortuna della matematica nella formazione nel giovane – che più del sole (ancora troppo sensibile), è stato l’Uno a costituire il cardine teoretico della metafisica. Si pensi a Pitagora, con l’Uno “principio di tutte le cose”; o a Eraclito, per cui “da tutte le cose l’Uno e dall’Uno tutte le cose”; o a Senofane, che “considerando la totalità del cielo, disse l’uno essere il Dio”; o a Parmenide, per cui l’Essere “essendo ingenerato è anche imperituro,

⁸ Platone, *La repubblica*, Laterza, Bari, 2018, p. 240.

⁹ Giustino Filosofo, *Dialogo con Trifone*, Paoline, Milano, 2013, p. 90.

tutt'intero, unico"; o agli eleati Zenone e Melisso, che ereditarono dal fondatore della loro scuola l'Unità metafisica del vertice. Ma certo fu con Platone, allievo di quel Socrate che già si interrogava sull'unità della virtù, che in una scuola, l'Accademia, si fece dell'Uno il tema cardine, divenendo poi sistematica eredità metafisica di neopitagorici e neoplatonici. Anche Aristotele, allievo di Platone, conserva il problema metafisico dell'Uno e dell'"alto" (pensiamo al Primo motore immobile), ma in modo straordinariamente nuovo. Si può tornare, a questo punto, alla domanda iniziale. Ebbene, nel saggio *La metafisica di Aristotele nei suoi concetti-cardine*, il filosofo Giovanni Reale si domanda se oggi serva ancora la metafisica a fondamento delle scienze (e dunque – ci chiediamo noi – dell'Università). Egli risponde dopo una serie di considerazioni, a principio delle quali pone questa massima aristotelica: *tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma superiore nessuna*. Già il termine greco, affatto aristotelico: τὰ μετὰ τὰ φυσικά, rivela la metafisica essere scienza superiore e perciò posteriore alla fisica, laddove «una scienza in tanto è (aristotelicamente) *quoad nos* "posteriore alla fisica", in quanto (e solo in quanto) è, *in sé e per sé*, "sopra" la fisica»¹⁰. La fisica, certo, è una sapienza; la prima in ordine conoscitivo, ma l'ultima per sublimità. Non bisogna, però, intendere la metafisica (la filosofia prima, detta pure: sapienza, scienza ricercata, e simili) come teologia, la quale è uno dei suoi aspetti, ma non l'unico. La metafisica, anzitutto, è la scienza delle cause supreme, della ragione o "perché" di una cosa: se basta la percezione sensibile, la comune "costatazione", per prevedere che ci sarà una data eclissi, «pochi uomini, invece, sono in grado di sapere *perché* c'è quella data eclissi; per questa forma di sapere, infatti, non bastano sensazioni ed esperienza, ma occorre l'intervento del raziocinio e il superamento del piano puramente empirico»¹¹. La sapienza, potremmo dire, non si limita a "costatare". Ancora, spiega Reale, tutti sanno *che* il fuoco brucia o *che* un dato medicamento giova a una data malattia; ma pochi sanno perché il sole brucia o quali siano le ragioni della malattia o della cura. La verità è propria della conoscenza metafisica: «La conoscenza vera e propria o la scienza raggiunge il perché e la ragion d'essere della cosa»¹², universalmente valida e perciò impossibilitata ad essere altrimenti da così com'è. Certo, la causa di un qualcosa, precisa il filosofo, non è sempre la sua causa prima. Solo i principi supremi di un qualcosa costituiscono, in senso proprio, la metafisica; sono quelli che non valgono solo per "zone particolari della realtà", per "settori" dell'essere; ma per la realtà "senza restrizioni". Essi sono le cause che condizionano tutta la realtà, il "perché ultimo" di tutte le cose. Così, la metafisica – siamo alla seconda definizione dello Stagirita – è scienza dell'essere in quanto essere, scienza universale, non coincidente con alcuna scienza ma a fondamento di tutte, in quanto scienza della realtà nella sua totalità. È allora la scienza dei principi della

¹⁰ G. Reale, "La metafisica di Aristotele nei suoi concetti-cardine, nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone", in *Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano, 2009, p. XVIII.

¹¹ *Ivi*, p. XXV.

¹² *Ivi*, p. XXVI.

sostanza – terza definizione-, quelli a fondamento di tutti i significati dell'essere, della molteplicità dell'essere delle cose. L'eterno ed antico problema dell'essere – sintetizza Aristotele – è “che cos'è la sostanza”. Infine (ma appunto è “una”, non “la” definizione) la metafisica è “teologia”, in quanto Dio possiede la sapienza in grado supremo ma pure perché, avendo essa come oggetto i primi principi, causa suprema di essi è Dio. La metafisica, così, nell'ottica di Aristotele garantirebbe quella sapienza che, quasi divina, abbraccia, verifica e nobilita scienze pratiche, poietiche e teoretiche. A suo modo, svolge quel compito che la matematica preannuncia, indagando anch'essa «intorno alla sostanza che è oltre quella fisica, vale a dire intorno a quella sostanza sopra-sensibile, immobile ed eterna»¹³. Così, come Giustino ci ricordava, similmente alle “matematiche” (ma molto di più) la metafisica concorre alla felicità. Senza la sapienza, di cui la metafisica è cardine, la felicità è aristotelicamente impensabile, essendo essa il fine ultimo dell'atteggiamento razionale, conoscitivo, proprio del sapiente, del maestro, del re saggio. Non può esserci un sapiente infelice, in quanto il sapiente prova un puro amore per il sapere, e tale amore dà gioia. Ogni autentico maestro, allora, è naturalmente metafisico, lo sappia o no. «La metafisica, risponde Aristotele, nasce non da altro che *dalla meraviglia e dallo stupore che l'uomo prova di fronte alle cose*. Pertanto, essa nasce da un amore di sapere: nasce da quel bisogno, che è radicato nella natura stessa dell'uomo»¹⁴, quello che lo conduce al fine universale della felicità. Ed in questo, l'uomo si fa “un po'” Dio, laddove il Primo Motore Immobile è beato nel contemplare la somma Sapienza del suo pensiero.

«Dio non può che avere questo tipo di scienza, che ha in sé medesima il proprio scopo. Dio la possiede interamente, perfettamente e continuativamente; noi, invece, solo parzialmente, imperfettamente e in modo discontinuo. Ma sia pure entro questi limiti, *l'uomo ha un punto di contatto con Dio proprio in questo sapere*»¹⁵.

E infatti è proprio e solo «in questa conoscenza [che] l'uomo realizza perfettamente la sua natura e la sua essenza, che, appunto, consiste nell'intelligenza e nella ragione»¹⁶. La sapienza, σοφία, esige a qualche livello che lo sguardo del maestro si ponga oltre la fisica, oltre il sensibile; impone, a vario grado, un approccio metafisico, verso «la più alta delle forme del conoscere umano»¹⁷, verso le cause formali, materiali efficienti e finali delle cose. Un maestro, risalendo all'essere delle cose, deve considerare la loro proprietà essenziale (l'essere per sé) alla stregua della loro accidentalità; la loro verità (il giudizio vero) alla stregua della loro capacità (l'atto e potenza aristotelici). Una tale metafisica, contrariamente a quella dell'“Uno”, è in grado di conferire dignità al sensibile che ora, al pari dell'Uno, è qualche cosa. «Aristotele riduce l'uno all'essere»¹⁸, nuovo prin-

¹³ *Ivi*, p. XL.

¹⁴ *Ivi*, pp. XL-XLI.

¹⁵ *Ivi*, p. XLI.

¹⁶ *Ivi*, p. XLI.

¹⁷ *Ivi*, p. CXXIV.

¹⁸ *Ivi*, p. CCXLIV.

cipio che sta “nelle” cose, e non “sopra” di esse. Certamente, come Platone, egli rimarca l’Uno-Bene, ma tale unità è trascendente quanto immanente, come ordine teso al fine ultimo delle cose, e in tal senso “avviene che tutte tendano all’interno”. Insomma Aristotele, come evidenza Reale, non sopprime ma completa e prosegue la metafisica dei predecessori, e ciò «sia nel puntare sulla trascendenza, sia nel ritenere necessario proprio tale discorso sulla trascendenza»¹⁹. Ma ora la metafisica inaugura quella “novità paradigmatica” (*ontologica* e non più *henologica*) di portata epocale. Ovvero, l’Uno lascia il posto all’Essere; «Aristotele, infatti, ha assorbito per intero la problematica dell’Uno in quella dell’Essere»²⁰, “consegnandola” agli scienziati “moderni” attraverso gli Arabi, prima; e la Scolastica, poi. «L’essere e l’uno – scrive lo Stagirita – sono una medesima cosa e una realtà unica in quanto si implicano reciprocamente l’un l’altro (così come si implicano reciprocamente principio e causa) ... Infatti, significano la medesima cosa le espressioni “uomo” e “un uomo”, e così pure “uomo” e “è uomo”»²¹. L’Uno, adesso, non è più “oltre” l’essere, ma si risolve nell’essere. «Insomma: la grande tematica dell’Accademia connessa con il problema dell’Uno viene di colpo assorbita da Aristotele appunto nell’ontologia»²². Se prima una cosa è in quanto *una* (nella *Repubblica* l’uno è il “fulgore massimo” dell’essere), ora una cosa è *una* in quanto è. Se, insomma, nella metafisica *henologica* la molteplicità è inficiata dal non-essere, ovvero «la sfera del sensibile, che è oggetto di opinione e non di scienza, che è possibile solo per l’essere immutabile ed eterno, viene presentata come collocata a mezzo fra l’essere e il non-essere»²³, la metafisica ontologica «ricupera come vero essere anche quello sensibile. Anzi, non solo le sostanze sensibili (oltre quelle metasensibili) vengono considerate essere a pieno titolo, ma anche tutto ciò che si riferisce alle sostanze sensibili (proprio a livello “orizzontale”) viene inteso da Aristotele “essere”, anche se in vari modi e in grado differente»²⁴. Nel Medioevo non vi fu, potremmo dire, l’invenzione dell’Università *nonostante* la metafisica, ma *in virtù* di essa. La metafisica così intesa, quella in fondo su cui la scienza dei maestri medievali si “appoggiò”, ebbe dimensione orizzontale prima che verticale; né va ridotta a “pura” discussione teologica. Superante ma radicata nella metafisica di Platone (al costo di quel “parricidio” parmenideo necessario all’ammissione del non-essere), la metafisica aristotelica è la proclamazione dei “molteplici significati” dell’essere e del non-essere, dunque la “madre” delle scienze; e dell’Università quale luogo della loro trasmissione. «È stata la rinascita di Aristotele nel Medioevo, dapprima presso gli Arabi, poi presso i pensatori dell’Occidente latino, con ai vertici Tommaso, che ...ha imposto il paradigma metafisico aristotelico (sia pure ripensandolo a

¹⁹ *Ivi*, p. CCLVII.

²⁰ *Ivi*, p. CCLXXVI.

²¹ Aristotele, op. cit., p. 133.

²² G. Reale, op. cit., p. CCLXXXIV.

²³ *Ivi*, p. CCLXXXVIII.

²⁴ *Ivi*, p. CCLXXXIX.

fondo e riformandolo) come punto di riferimento determinante e decisivo»²⁵. Pertanto, giunti fin qui, è ancora possibile che oggi un docente universitario (il *magister* “moderno”) abbia bisogno di volgere lo sguardo alle “alte dimore”? Detto altrimenti – e facendo nostre le parole di Reale – *il pensiero umano può fare a meno della metafisica?* No, risponde il filosofo lombardo. Forse – egli argomenta – qualcuno, di fronte alla scienza moderna che evidenzia i limiti del nostro intelletto, può intendere come “monumento venerando”, perfino “mitologico”, un paradigma come questo; una sorta di «illusione del pensiero che sogna di essere forte, al punto da poter dominare tutta quanta la realtà»²⁶, e proprio quando «la scienza moderna ha dimostrato che le capacità del pensiero umano sono, di fatto, ben più limitate»²⁷. Obiezione che gode di “precise ragioni teoretiche”, come quelle abbracciate da Werner Jaeger che, in fondo, attribuisce ad Aristotele «quella parabola evolutiva che Comte attribuiva alla storia delle conoscenze umane in generale: dalla *teologia* si passa alla *ontologia*, e da questa alla scienza empirica»²⁸. Ma i “pregiudizi antimetafisici del XX secolo”, scrive Reale, «tutti hanno origine, se non in forme di positivismo, in forme di iperrazionalismo, o di empirismo e neoempirismo o neopositivismo»²⁹; forme che riducono la metafisica, deformandola, ad “un paradigmatico modo di ragionare non-scientifico”. Perfino, riferisce il filosofo, per inibire certi passaggi logici non adeguati, tra i neopositivisti di Vienna si esclamava: “Metafisica!”. Eppure, proprio dal seno della metafisica antica, la scienza trasse la sua origine. E tuttora, ricorda Reale, «quando avvengono mutamenti di paradigmi scientifici, ... gli scienziati si basano su concetti che desumono proprio dalla metafisica che, se non considerano “scienza” nel loro senso tecnico, considerano però un irrinunciabile cespite concettuale per costruire conoscenze scientifiche»³⁰. Potremmo, forse, aver avuto la medicina, senza il problema della salvezza? L’architettura, senza quello sulla bellezza? La giurisprudenza, senza quello della giustizia? L’etica, senza quello del bene? La fisica, senza quello dell’eternità? *Se non esistesse nulla di eterno neppure il divenire potrebbe esistere*, ci dice ancora oggi lo Stagirita. *C’è una scienza – ci ha insegnato e ci insegna – che non si identifica con nessuna delle scienze particolari. C’è una scienza, che considera l’essere in quanto essere in universale*. Esemplifica Reale, «la differenza, dunque, è questa: la metafisica considera l’“intero” dell’essere, le scienze particolari ne considerano solamente alcune “parti”»³¹, laddove – ed è questo l’insegnamento sommo della metafisica di Aristotele – «la logica delle parti non può venire estesa all’intero»³², e viceversa. Se così non si pensasse, si cadrebbe ora nello scientismo, ora nel metafisicismo dogmatico; laddove, in

²⁵ *Ivi*, p. CCXCIII.

²⁶ *Ivi*, p. CCXCV.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. CCXCVI.

²⁹ *Ivi*, p. CCXCIX.

³⁰ *Ivi*, pp. CCXCIX-CCC.

³¹ *Ivi*, p. CCC.

³² *Ivi*, p. CCCI.

nessuno dei due casi la scienza sarebbe possibile. Ecco, dunque, dove risiede la “fecondità” della metafisica (e dell’Università). Essa:

Deve realizzarsi, piuttosto, mediante un impatto con la problematica dell’assoluto e quindi mediante una considerazione sistematica della problematica dell’intero, in maniera dinamica e sempre aperta. E gli epistemologi contemporanei possono essere un monito per gli scettici, perché fanno ben vedere come, nella misura in cui gli scienziati per la ricostruzione di nuovi paradigmi devono attingere idee da matrici filosofiche, davvero l’uomo non può fare a meno di questo tipo di conoscenza.³³

Specialmente per il filosofo, laddove «solo chi è capace di vedere l’intero è filosofo, e chi no, no. E appunto questo significa fare metafisica»³⁴. Ecco perché, tornando al problema iniziale, la metafisica è la scienza forse meno necessaria all’università; ma resta, nell’università, la più alta; perché fondamento di tutte le scienze, e della loro dignità. Essa, «come problematica dell’intero, non è né archeologia del pensiero umano, né mitologia, ma si radica nella struttura stessa del pensare umano che, nell’affrontare problemi di fondo, non può in alcun modo non fare i conti con il problema dell’intero»³⁵. La metafisica resta, tutt’oggi, «punto di riferimento irrinunciabile di ogni feconda cultura»³⁶. E Tommaso, *mutatis mutandis*, la problematica dell’Assoluto (dell’eterno, dell’intero) la aveva assunta e vissuta. Tutto votato alle “alte dimore”, ogni volta «che voleva studiare, iniziare una disputa, insegnare, scrivere o dettare, si ritirava innanzitutto nel segreto dell’orazione e pregava piangendo per ottenere la comprensione dei misteri divini», fino al punto da recarsi davanti al Crocifisso «mettendo davanti a lui, come davanti al suo Maestro, il quaderno aperto nel quale aveva scritto la soluzione»³⁷. Nel *Trionfo di san Tommaso d’Aquino*, dipinto murale di Andrea Bonaiuti realizzato nel Cappellone degli Spagnoli in santa Maria Novella a Firenze, l’Aquinata incarna, medievalizzata (lui su di un trono, sovrastante le scienze universitarie), l’immagine del saggissimo Re d’Israele: tiene tra le mani la Scrittura, aperta al capitolo 7 del Libro della Sapienza: “*Et invocavi et venit in me spiritus sapientiae, et preposui illam regnis et sedibus...*”. Ma rispetto alla sapienza salomonica (attraente come una donna tutta “ancora” intangibile), quella tommasiana ha un corpo e una voce, “sensibile” come la metafisica di Aristotele. Ed infatti, all’alba del 6 dicembre 1273, essa pare avergli parlato: “*Bene scripsisti de me, Thoma. Quam ergo mercedem accipies?*”, in un’esperienza mistica che ricapitola e compie quell’invocazione notturna del Re d’Israele. “*Non aliam nisi te, Domine!*”, rispose. Per questo, sul letto di morte (o di sposo), lo si udirà recitare il *Cantica Canticorum*, ed esclamare innamorato, all’ultimo viatico: “*Ho predicato Te, ho insegnato Te*”³⁸.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, pp. CCCI-CCCII.

³⁵ *Ivi*, p. CCCII.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ J.P. Torrel, op. cit., p. 429.

³⁸ *Ivi*, p. 441.

§3. *Rigans montes (alias Doctorum eius dignitatem)*

Ricevuta la sapienza “dall’alto”, Salomone in certo senso è maestro di popolo, ministri e altri Re; sorta di intermediario tra cielo e terra. “Beati i tuoi uomini e beati questi tuoi ministri, che ...ascoltano la tua sapienza!” (II Cr. 9, 5-7), gli disse perciò la Regina di Saba. E infatti “tutti i re della terra desideravano avvicinare Salomone per ascoltare la sapienza che Dio aveva messo nel suo cuore... Egli *dominava* su tutti i re” (Cr. 9, 23-26). Il dominio di Salomone, vediamo, discende dalla sua dignità; questa, dalla sua sapienza. Emerge, qui, la questione dell’autorità del sapiente, colui che solo sa i “segreti” sapienziali dell’“alto” e per questo diviene il “più alto” tra gli uomini. Sapienza e regalità appaiono figli di una stessa madre. Nel Libro della Sapienza emerge come i re debbano anzitutto ricercare la saggezza, perché lì è radicata la dignità della loro autorità: anzi “Essa medesima va in cerca di quanti sono degni di lei” (6, 16), pertanto si esorta: “Onorate la sapienza, perché possiate regnare sempre!” (6, 21); ed anche: “Ascoltate, o re, e cercate di comprendere... La vostra sovranità proviene dal Signore!” (6, 1-3). Anche Aristotele intravede il legame tra saggezza e autorità, laddove nella *Metafisica* insegna che “*sapientis est ordinare*”. Il saggio è colui che “ordina” (domina), ovvero che “dà ordini” perché in grado di “mettere in ordine” (di ordinare ogni cosa al fine ultimo). Sa governare, così, solo colui che ordina rettamente le cose. «Il sapiente non deve esser comandato ma deve comandare, né egli deve obbedire ad altri, ma a lui deve ubbidire chi è meno sapiente»³⁹. Nel secondo capitolo del *Rigans montes*, Tommaso affronta le conseguenze del primo: se la Sapienza deriva da Dio, essa conferisce dignità a coloro che la insegnano, i “monti” del salmo 103; o, fuor di metafora, i professori dell’università medievale, “intermediari” tra la scienza e gli allievi. Di nuovo, l’Aquinata fornisce tre motivi che danno ragione della dignità dei maestri: *propter altitudinem, propter splendorem, propter munitionem*. Circa l’“altezza dei monti”, Tommaso istituisce il seguente paragone: così come i monti si innalzano da terra avvicinandosi al cielo, i dottori sacri aspirano alla verità eterna (“la nostra conversazione è nei Cieli”, scriveva Paolo ai cristiani di Filippi). Ed infatti, i monti sono le prime realtà ad essere illuminate dai primi raggi del sole (*radiis illustrantur*): in modo analogo, i dottori sacri ricevono per primi lo splendore dell’intelligenza. I dottori, in certo modo, *sunt in participatione aeternitatis*; ovvero splendono – direbbe san Paolo – *sicut luminaria in mundo* (Fil, 2, 15). Ma i monti, sì alti e sì splendenti, sono anche difensori: una terra provvista di monti è già difesa dai nemici (*ab hostibus defenditur*). Così i dottori, che difendono la verità dalla resistenza ad essa; la sapienza dall’ignoranza (la fede dagli errori, per il *magister in sacra pagina* medievale). Quali le sue armi? La predicazione, il commento, la disputa, *his tribus officiis*, grazie ai quali il maestro sarà in grado di esercitare la sua autorità: esortare, trasmettere la verità (*in doctrina sana*) e confutare coloro che la contradd-

³⁹ Aristotele, op. cit., p. 9.

dicono. In tali caratteri, intravediamo e la dignità data dalla sapienza, e l'abilità pratica che la docenza comporta. Azione e contemplazione, insomma, sembrano essere le armi che fanno, del maestro, una figura autorevole, cioè un "autore". Chi è, dunque, l'autore? E perché il maestro è, in fondo, un autore? In che modo, cioè, l'autorità gli consente di "accrescere" l'altrui umanità? L'antropologo e filologo dell'antichità Maurizio Bettini riflette sulla natura dell'autorità a partire dalla «fisionomia specificamente linguistica»⁴⁰ dell'*auctoritas* romano-occidentale e dell'*exousia* greco-orientale. A partire dal dialogo fra Agorastocle e Milfione del *Poenulus* di Plauto, egli rinviene un intimo legame tra *auctor* e *auctoritas*, laddove «quando si dice a qualcuno *auctor sum*, per invitarlo a compiere una certa azione, si mette contemporaneamente in moto un meccanismo di *auctoritas*»⁴¹, che in effetti linguisticamente è un derivato morfologico di *auctor*: si tratta, precisa il latinista, «dell'unico sostantivo astratto del latino che deriva da un nome di agente (*auctor*), cosa che pone questa parola in una situazione abbastanza eccezionale»⁴². L'autorità, infatti, si trova «spontaneamente a cavallo fra astratto e concreto», un po' come i "monti" del salmo 103, fra "alte dimore" e "terra"; si trova, cioè, «fra definizione di una qualità e capacità di intervento attivo»⁴³. Ora, è *auctor* non qualsiasi uomo, bensì «colui che dà impulso a un certo processo o a una certa azione»⁴⁴. Sempre in Plauto, ma stavolta nello *Stichus*, il filologo «mostra concretamente cosa significhi farsi *auctor* di un certo processo. L'*auctor* non decide direttamente: egli cerca piuttosto di influire sulla decisione che deve comunque prendere qualcun altro. Per esercitare questo influsso l'*auctor* non ordina e non supplica, tiene piuttosto una via intermedia: consiglia, persuade»⁴⁵. Così come "intermedi" sono i "monti" tommasiani, tra cielo e terra. Gli autori, prosegue Bettini, sempre «debbono appoggiarsi a "qualche cosa". Perché qualcuno possa porsi come *auctor* di una certa decisione, occorrono degli argomenti, dei puntelli su cui fondare la propria capacità», la quale, nella Roma antica, deriva anzitutto da una accumulazione di esperienza e sapienza propria della vita anziana. *Apex est autem senectutis auctoritas*, è detto nel *Catone* di Cicerone. Il "vecchio", insomma, è il "monte" proteso verso l'altezza del cielo; "dipendente" in certo senso dal cielo, senza il quale non verrebbe irrigato, restando incapace di donare i fiumi alla terra. L'*auctor*, dunque, si "appoggia"; alla vecchiaia ma pure ad una "buona posizione". In *incertum comitiorum eventum, patres auctores funt*, scriveva perciò Livio nell'*Ab urbe condita* (I, 17, 9). Ed ecco perché «l'*auctor* di una stirpe non è mai una persona qualsiasi»⁴⁶, ma discende da un personaggio mitologico o da una divinità; ed ecco pure per-

⁴⁰ M. Bettini, «Se l'autorità "fa crescere"», in *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Carocci, Roma, 2016, p. 99.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ivi*, p. 101.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 103.

ché «l'*auctor* di un testo non è mai una persona qualsiasi»⁴⁷, ma colui che costituisce modelli su cui altri possono “appoggiarsi”, dei “classici” (quei cittadini di primo rango, secondo la distinzione di Servio Tullio) come li chiama Gellio nelle *Noctes Atticae* (19, 8, 15) o come mostra Varrone nel *De Lingua Latina: Siquis alterutrum sequi malet, habebit auctorem* (7, 106). Ma scavando ancor più minuziosamente nella nozione di autorità, Bettini scorge che il termine *auctor* rimanda «alla radice *aug* – del verbo *augeo*, cioè “accresco”, “aumento”»: l'autorità, in qualche modo, concede agli altri di crescere. Il filologo, riportando un passo dell'*Ab Urbe condita* liviana (29, 27) riflette sulla preghiera di Scipione Maggiore agli dèi dalla nave pretoria, in cui il militare romano domanda che tutto ciò che si è fatto in suo comando, venga favorito e “accresciuto di buoni accrescimenti” (*bonus auctibus auxitis*). Un tale accrescimento altro non sarebbe che gloria e prestigio, o «ciò che noi, molto più laicamente definiremmo la buona riuscita di queste sue azioni»⁴⁸, dove l'*augere* in fondo esprime «quell'aura indefinibile, impalpabile, eppure così potente, che avvolge le azioni che hanno esito felice, ovvero la persona che ottiene gloria e successo»⁴⁹. Un po' come l'aura di luce avvolge i monti radiosi del salmo 103. Non per caso, dunque, dalla radice *augeo* deriva l'espressione di *augurium* o di *augustus*, intimamente implicati nella natura divina, così come i monti “implicano” il cielo. Il filologo, quindi, approfondisce «il “dominio” metaforico dell'accrescimento come produttore di successo e di preminenza, ...nella forma di una certa riconosciuta “grandezza”»⁵⁰. Ciò che è autorevole, che gode di dignità, è *magnus*, “grande”, dove da *mag* – si originano i *maiores* (gli antenati), la *majestas* (la maestà), il *mactare* (il venerare e l'onorare: le offerte sacrificali erano mezzi per “accrescere” la potenza divina, ma pure il *mactatus triumpho* era l'onore riservato all'uomo per meriti politico-militari); e, finalmente, il *magister*, «il rappresentante supremo di un gruppo o di un organismo, che su di esso esercita la sua *potestas*»⁵¹. Solo colui che è in grado di “accrescere” può essere un maestro. E così, non c'è maestro senza allievo, *magnus sine parvus*; ovvero, l'autorità, con la sua immagine dell’“accrescere”, si esercita sulla sfera non autorevole dell'umanità; senza essa, non è: «Si può cominciare ovviamente con *humilis* “umile”, letteralmente colui che sta a terra, per poi proseguire con *proiectus* “gettato a terra”, con *demissus* “abbassato”, per finire con *infimus* “quello che sta più in basso di tutti”»⁵², in rimando a quella terra assetata di pioggia del salmo 103. «Torniamo così, conclusivamente, al problema da cui eravamo partiti»⁵³, quello di spiegare l'autorità (quella dei maestri, dei docenti universitari) alla luce della nozione di “accrescere”, col verbo *augere* che ne è alla base. In che senso, dunque, l'*auctor* (l'antenato, il maestro, ecc.) “aumenta”, “ac-

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 106.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 108.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 109.

⁵³ *Ivi*, p. 110.

crece” (*auget*) la condizione dei “piccoli”? Egli dà, a costoro, «la possibilità di “riuscire” in atti che altrimenti non potrebbero mai compiere con successo»⁵⁴. I maestri, aristotelicamente parlando, sono quegli atti che “rendono atti” (accreiscono) le potenze, dove sempre l’atto, insegna il Filosofo, precede la potenza, ontologicamente e temporalmente. «Chi intende accrescere qualcosa, per farlo diventare grande, non può occupare lui stesso una posizione “a terra”, non può *iacere* o essere piccolo»⁵⁵. Insomma, senza i monti, da cui discendono copiosi i ruscelli irriganti, nessuna terra può farsi fertile. E, come i monti godono dei raggi solari delle “alte dimore”, anche nella Antica Roma la divinità presiede sull’autorità. «Non dimentichiamo che, nella preghiera di Scipione, la facoltà di *augere* viene attribuita direttamente alla divinità. Allo stesso modo, è la divinità che elargisce l’*augurium*, ciò che sancisce il successo di un’impresa. L’*augere* dell’*auctor* presuppone una condizione che a sua volta non può essere se non grande»⁵⁶. Cicerone – ricorda sempre il filologo – nel suo *Pro Lege Manilia* (43 ss.), con la figura di Pompeo racconta la consistenza metafisica, seppur concreta, dell’*auctoritas*: la grandezza di questo comandante di guerra fu tale da influire sull’abbondanza delle messi nei campi, dunque su un processo cosmico-naturale. L’aura che avvolge l’autore (il maestro, il “grande”), come i raggi solari che toccano i monti, ha sempre qualcosa di trascendente l’umano, in grado di superare i limiti naturalmente condizionati. «Facendosi *auctor* di una certa scelta, il Romano produce anche un invisibile, ma solido sostegno affinché il processo che intende mettere in movimento “cresca”, ovvero riesca a trasformarsi in realtà»⁵⁷; in “frutto” della terra (per dirla sempre col salmo). Ora, se è vero che la nozione latina di *auctoritas* è intraducibile, la medesima significazione di “accrescimento” propria dell’autore, è però rinvenibile anche nella lingua greca: *exousia*; e con maggiore senso della trascendenza, quello che, nel solito salmo, i raggi del sole evocano. Il Vangelo di Marco, nota Bettini, in modo speciale dà testimonianza di come Gesù Cristo, “maestro” per eccellenza, fondi le sue opere sull’autorità proveniente dall’Alto: il Figlio dell’uomo istruiva “come chi ha autorità (*exousia*), e non come gli scribi” (1, 21); guarì un paralitico come segno della “autorità (*exousia*) di perdonare le colpe sulla terra” (2, 10-11); elesse dodici apostoli per annunciare il Regno di Dio, conferendo loro “autorità (*exousia*) sugli spiriti impuri” (6,7); dichiarò: “Allora neppure io vi dico con quale autorità (*exousia*) faccio queste cose”, in risposta a sommi sacerdoti, scribi e anziani che, il giorno seguente alla “cacciata” dei mercanti dal Tempio, gli chiesero: “Con quale autorità (*exousia*) ti comporti così? Chi ti ha dato l’autorità (*exousia*) di fare queste cose?” (11, 27 ss.). *Ex-*, scrive Bettini, è la particella della facoltà. Mentre la *ousia* (derivante da *ousa*, participio femminile di *eimi*, “essere”) significa propriamente “esistenza”; «ma in *exousia*, in combinazione con *ex-*, indica piuttosto la risorsa, la

⁵⁴ *Ivi*, p. 111.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 113.

Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

possibilità o la facoltà. ...*Exousia* è insomma l'“esser possibile”⁵⁸: qui la potestà, in modo ben più marcato che nella lingua latina, si realizza «a motivo di qualcosa che è legato a circostanze esterne, di tipo *ex*»⁵⁹, come la pioggia che giunge ai monti dalle nubi e che mai i monti possono generare da sé. La lingua greca, notiamo, marca il concetto di possibilità racchiuso in quello di autorità, dove nella *exousia* la grandezza del maestro «non costituisce in realtà una caratteristica intrinseca alla persona, ma viene piuttosto da fuori»⁶⁰. Per questo, quando Pilato domanda a Gesù: “Non mi parli? Non sai che ho il potere (*exousia*) di rilasciarti libero e il potere (*exousia*) di metterti in Croce?” (Giov. 19, 10-11), il Nazareno risponde: “Tu non avresti nessun potere su di me se non ti fosse stato dato dall'alto (ànothen)”. Così:

La nozione di *auctoritas* parte dalla agency di un *auctor*, colui che è in grado di far crescere, rendere grande una certa azione, ottendendone un risultato felice; diversamente quella espressa da *exousia* trova il proprio fondamento in un agente esterno rispetto al soggetto che la esercita, il quale rende “possibile” quella certa operazione, fornendone la necessaria risorsa o comunque la facoltà.⁶¹

Ora, l'autorità del maestro medievale, professore universitario dell'origine, vanta della concretezza del mondo latino e della contemplazione di quello greco. Ogni maestro, specie quello in sacra pagina chiamato alla triplice funzione di *legere, disputare, praedicare*, doveva essere *alto, illuminato e munito*, cioè elevato in virtù, saggio e forte, laddove l'essere illuminato rimanda immediatamente alla *exousia* greca, e l'essere forte alla *auctoritas* latina; mentre la virtù si fa “ponte” tra l'immanenza della potestà e la trascendenza della sapienza. Era la *disputatio*, comparsa intorno al XII secolo, che specialmente mostrava al “pubblico” universitario tutta la saggezza del maestro, e la sua forza. All'università medievale *si discuteva*, potremmo semplificare. «Si trattava sempre di insegnare, ma sotto un'altra forma, quella di una pedagogia attiva, nella quale si procedeva per obiezioni e risposte su un dato tema»⁶². La disputa presupponeva la *lectio*, in cui «l'argomentazione muoveva dalle “autorità” in conflitto»⁶³; e la *questio*, in cui «l'argomentazione è fornita dai partecipanti, i quali d'altro canto non rinunciano a ricorrere essi stessi alle autorità»⁶⁴. La disputa, che poteva essere privata (tra maestro, studenti e baccelliere) o pubblica (*quodlibet*, tra tutti gli allievi e tutti i maestri dell'Università), testimoniava il vivo rapporto tra docente e discente, con la scomparsa del testo e la comparsa della discussione. I maestri, se veri maestri, dovevano essere forti, *muniti*, per sostenerla: una cattiva riuscita di essa

⁵⁸ *Ivi*, p. 115.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 117.

⁶² J.P. Torrel, op. cit., p. 115.

⁶³ *Ivi*, p. 116.

⁶⁴ *Ibidem*.

ne andava della loro dignità. Il maestro universitario, così, era essenzialmente un polemista, nel senso buono del termine. Ed anche il “bue muto” (secondo i racconti della sua vita a Colonia) era uomo estremamente forte, «ben diverso dal placido e maestoso obeso dell’iconografia corrente»⁶⁵, come si evince dal *Contra rethraentes* (17, C 74): «Se qualcuno vuole contraddire quest’opera, non si metta a gracchiare davanti dei bambini (*non coram pueris garrigat*), ma scriva un libro e lo pubblichi perché le persone competenti possano giudicare ciò che è vero e rifiutare ciò che è falso con l’autorità della verità». Insomma, dall’autorità della verità (*exousia*), Tommaso trae la dignità della sua potestà (*auctoritas*), quella propria che ogni docente universitario doveva avere. «Non basta dire che Tommaso è in grado di lanciare una sfida, egli è capace di manifestare la sua sorpresa, la sua impazienza e anche la sua indignazione quando gli argomenti dei suoi avversari sono troppo inconsistenti e non possono essere verificati»⁶⁶. Ma pure, in quanto la forza del maestro non può prescindere dalla virtù, egli «dirà talvolta chiaramente di aver cambiato il suo pensiero su alcuni punti. ... Tommaso non ha nulla del sistematico sclerotizzato, ma è piuttosto un genio in movimento, nell’atto di compiere continue scoperte»⁶⁷. L’interrotta *Summa Theologiae* mostra ancora tutta l’autorità geniale del maestro medievale, che tra *quaestio* e *respondeo* inserisce l’audace prudenza di un *videtur quod* e di un *sed contra*.

§4. *Satiabitur terra (alias Auditorum conditionem)*

Implorata la sapienza, dunque, Salomone divenne sapiente; re sopra tutti i re. Ma a quale fine, egli, la domandò e perfino la preferì “a scettri e troni” (Sap. 7, 8)? Per vanità, superbia, orgoglio? No: “Affinché io possa guidare questo popolo” (II Cr. 1, 10), disse. *Magnus sine parvus*, si era detto. La sapienza, notiamo, non è fine a se stessa, ma – come la pioggia nel salmo 103 – è votata alla carità, a “nutrire la terra” su cui, necessariamente, discende. Del resto, come la pioggia non appartiene al monte, così la sapienza non appartiene propriamente al sapiente, “canale” da cui discende. Ed ecco perché solo colui che fonda metafisicamente la sua scienza, sarà capace di dire, sul modello di Salomone: “Senza frode imparai la sapienza e senza invidia la dono” (Sap. 7, 13). L’allievo, va da sé, costituisce il destinatario di tale dono. Egli è l’ascoltatore, come il popolo di Salomone. Il suddito (il discente) naturalmente si “appoggia” al superiore (al docente); è la fisiologica e metafisica condizione della potenza che anela a divenire atto, appellandosi all’atto. L’allievo, l’umile, il *parvus*, rispetto al maestro sta in umile posizione di ascolto: solo così può attingerne la sapienza, e divenire sapiente a sua volta; ma pure da essa può allontanarsi, se il maestro erra, facendolo cadere. La responsabilità del maestro, dunque, è grande quanto la sua sa-

⁶⁵ *Ivi*, p. 160.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 124.

Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

pienza; la sua colpa, quanto la sua ignoranza. Per questo, “sui potenti sovrasta un’indagine rigorosa” (Sap. 6, 8). Il re Ezechia, ad esempio, “agì da forte” e a sua volta fortificò i suoi sudditi: “Li radunò presso di sé nella piazza della porta della città e così parlò al loro cuore: Siate forti e coraggiosi! ...Il popolo rimase rassicurato” (II Cr. 32, 5-8). Di contro, un capo come Sedecia “fece ciò che è male agli occhi del Signore” (II Cr. 36, 12) e perciò “anche tutti i capi di Giuda, i sacerdoti e il popolo moltiplicarono le loro infedeltà, imitando in tutto gli abomini” (II Cr. 36, 14). Aristotele, premettendo che «il carattere che distingue chi sa rispetto a chi non sa, è l’essere capace di insegnare»⁶⁸, mette in luce come il sapiente sia in atto rispetto a colui che impara, in divenire: ma, appunto, il fine del discente è farsi sapiente. Ed infatti, «fra ciò che è e ciò che non è, c’è sempre di mezzo la cosa che diviene. Colui che impara è colui che diviene sapiente e questo è, appunto, quando si dice che da colui che impara deriva il sapiente»⁶⁹. I maestri, insomma, sono tali se capaci di intravedere, nei loro allievi, altrettanti maestri. La condizione degli ascoltatori, tornando al *Rigans Montes*, è significata dalla metafora della terra, la realtà più bassa (*infirmata est*), stabile (*firma*) e fertile (*item fecunda*). Ugualmente, dice Tommaso, gli ascoltatori “devono essere bassissimi per umiltà a somiglianza della terra”: *Ubi humilitas, ibi sapientia* (Pr. 11, 2); devono essere fermi per la rettitudine del giudizio, affinché non siano *sitis parvuli* nel giudicare; devono essere fecondi, affinché le parole di sapienza donate loro dal maestro possano fruttificare, un po’ come *cecidit in terram bonam* (Lc 8, 15). Così, prosegue l’Aquinata, si è discepoli grazie all’ascolto (*per auditem*), prerogativa della sapienza. L’umiltà “fa” discepoli; la stabilità rettifica il loro giudizio; la fecondità “è loro richiesta perché scoprono cose nuove (*ad inventionem*), cosicché il buon ascoltatore *ex paucis auditis multa bonus auditor annuntiet*. Ebbene, in che modo l’allievo deve “prestare ascolto” al maestro così da “attingere” alla sua sapienza? Quale il rapporto autentico e “fruttuoso” tra maestro e allievo, al riparo dai rischi di idolatria, da parte dell’uno, e di paternalismo, da parte dell’altro? Il filosofo Josef Pieper ha riflettuto sulla condizione dell’allievo “ascoltatore” a partire da due personaggi del *Simposio* di Platone, Aristodemo e Apollodoro, entrambi discepoli di Socrate. Il primo, «affezionato al maestro senza alcuna riserva»⁷⁰, lo imitava anche negli atteggiamenti esteriori, come il camminare scalzo (Socrate solitamente non portava i calzari). «Questa consegna totale di sé, questa venerazione acritica potrebbe definirsi spietata»⁷¹. Il secondo, Apollodoro, citato anche nel Fedone (quando, in lacrime, vede il maestro bere il “calice avvelenato”), definito dagli ateniesi “*manikos*”, esaltato, anch’egli apparentemente privo di capacità critica, «afferma di essere ogni giorno desideroso di imparare non soltanto quanto Socrate dice, ma anche quello che fa. Ai suoi occhi nessuno ha valore se non Socrate; così egli si scaglia contro

⁶⁸ Aristotele, op. cit., p. 7.

⁶⁹ *Ivi*, p. 75.

⁷⁰ J. Pieper, “Gli allievi”, in *Filosofia, contemplazione, saggezza*, LAS, Roma, 2016, p. 51.

⁷¹ *Ivi*, p. 51.

il mondo intero e persino contro se stesso»⁷². Ma in entrambi gli allievi, spiega Pieper, va riconosciuta un'autonomia che prende piede da quell'affezione al maestro; amicizia, dunque, e non dipendenza. «Aristodemo è proprio colui al quale noi – lettori del *Simposio* – dobbiamo la conoscenza di quei discorsi sull'Eros, ovvero, di ciò che di più profondo Platone abbia pensato al culmine della sua produzione matura. Egli, Aristodemo, ha ascoltato, fissando e tramandando poi le cose udite nel racconto»⁷³, quale “cronista di prima mano” che, però, nel racconto non compare. Apollodoro è il secondo cronista “studentello” (così lo chiama simpaticamente Pieper) a cui, però, «Platone permette di raccontare quei discorsi sull'Eros, nei quali egli ha espresso l'essenza della propria riflessione sulla natura dell'amore e della speculazione filosofica»⁷⁴. Che cosa, Platone, ha voluto dimostrare con tutto ciò? Va considerato, spiega Pieper, che egli era un *alter ego* di quegli allievi socratici, specie di Apollodoro, di cui era coetaneo, e li poteva comprendere nell'intimo; «in fondo, come Apollodoro, egli si era avvicinato attraverso un'improvvisa “conversione” e aveva gettato nel fuoco le proprie tragedie dopo l'incontro col Maestro, avvenimento definito da lui stesso, anche nell'età della sua vecchiaia, come la felice circostanza e la fortuna della sua vita»⁷⁵. Platone, probabilmente, attraverso di essi ha mostrato, sia pure implicitamente, la condizione dell'allievo, ovvero «come funzioni l'imparare, l'apprendere idealmente, purché presente un vero maestro, uno che insegni dal punto di vista esistenziale. Questi personaggi sembrano affermare che l'apprendimento non avviene perché uno spirito critico neutrale esamina quanto gli viene offerto dall'insegnante verificandolo ed infine accettandolo oppure opponendovi un rifiuto»⁷⁶. Tutt'altro: «Chi vuole imparare, deve credere»⁷⁷, afferma Pieper. Chi vuole imparare, cioè, deve ascoltare. «Chi vuole conoscere le questioni ultime, ciò che contraddistingue il nostro essere, Dio e il mondo, costui deve rivolgersi fiduciosamente, cioè in un certo senso acriticamente, in una silenziosa disponibilità di ascolto, ad un uomo: l'insegnante»⁷⁸. Un po' come la terra del salmo 103 accoglie “acriticamente”, senza arbitrio né ribellione, i fiumi che su di lei discendono dai monti. «Il principio cartesiano che rimanda il singolo alla propria isolata soggettività ci ha precluso la via alla saggezza platonica che il lontano Oriente non ha mai smarrito, cioè il fatto che non si possa ottenere la sapienza senza la persona dell'insegnante»⁷⁹. *Magnus sine parvus*, dicemmo. Ma anzitutto è vero il contrario: l'atto, come detto con Aristotele, precede la potenza (nessun moto senza motore). «Non è, però, soltanto la fiducia a legare al maestro i giovani che circondano Socrate, si tratta piuttosto dell'amore. “Si

⁷² *Ivi*, p. 53.

⁷³ *Ivi*, p. 52.

⁷⁴ *Ivi*, p. 53.

⁷⁵ *Ivi*, p. 55.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 56.

Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

impara solo da colui che si ama”, afferma Goethe»⁸⁰. Similmente, Francesco di Sales scriveva nel suo *Filotea*: «Noi assomigliamo alle cose che amiamo. L'amore rende simili gli amanti». Beninteso: non è da intendersi come amore erotico-pederastico, quello che deve originare dal rapporto maestro-discepolo. Ma come sorta di amore quasi divino, trasfigurato, puro: come il Primo motore immobile ama sé, così la sapienza ama la sapienza; e il maestro nell'allievo “ama” il maestro. Alcibiade, che si dichiara “amante di Socrate”, nell'allontanarlo da un simile fraintendimento, lo intende come una sorta di Sileno, custodente l'immagine di un dio. «“Se qualcun altro abbia visto l'immagine di Dio nel suo intimo, questo non lo posso dire. Io, però, una volta l'ho vista”»⁸¹. Alcibiade, insomma, ciò che vede in Socrate è la Sapienza “divina”. Pertanto, l'amore tra allievo e maestro non deve intendersi nel senso di “identificazione amorosa con colui che insegna”. Scrive Pieper:

Ciò che si intende è piuttosto che il discepolo, attraverso tale identificazione, mediante questo “trucco dell'amore” (Nietzsche), sia messo nella condizione di vedere l'oggetto stesso con gli occhi dell'insegnante, cioè di poter entrare a contatto con delle realtà che egli, in effetti, dal punto di vista puramente intellettuale, non sarebbe ancora per nulla in grado di afferrare, ma che, tuttavia, raggiunge proprio grazie a quell'assenso acritico tributato al maestro, in forza dell'identificazione con lo stesso. In questo modo, dunque, si svolgerebbe l'apprendimento nella sua forma più intensa, non a causa dell'interesse per la materia, bensì grazie al legame con l'insegnante.⁸²

Il maestro, così, non deve donare all'allievo l'accumulazione contenutistica del suo sapere, ma l'anelito alla sapienza: consentirgli di “vedere” la realtà col suo stesso “sguardo amoroso”. Ecco perché l'allievo sceglie prima il maestro (i “suoi occhi contemplanti”) e poi la sua scienza (il contenuto di quella “visione”). Anche la terra non è in grado di scegliere da sé ciò che la renderà feconda, ma si “fida” dei monti che la sovrastano e che, coi fiumi, la fecondano. «Le figure dei discepoli – spiega Pieper – si distinguono ... per un'ambiguità strana, una goffaggine, un'insicurezza, una vulnerabilità e, persino, per un'incapacità sorprendente a guardare ai fini da conseguire in maniera proporzionata. Essi desiderano con entusiasmo, veemenza e impeto conoscere; sì, ma che cosa esattamente? Non lo sanno dire»⁸³. Nel *Protagora*, una notte Socrate viene svegliato dal giovane Ippocrate, «a colpi di bastone contro la porta e con la domanda d'intelligenza profondissima»⁸⁴. “È arrivato Protagora!”, disse al maestro. Rispose Socrate: “Ma cosa t'importa? Protagora ti ha forse fatto qualcosa di male?”. Sì, per tutti gli dei, rispose Ippocrate: *Che lui solo sia saggio, e non mi renda tale*. «A questo punto, Socrate si sforza di capire cosa cerchi effettivamente questa volontà im-

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 57.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

petuosa di verità»⁸⁵. E giunse l'alba. Il maestro, col rischiararsi del cielo, poté allora vedere che il volto dell'allievo arrossiva nel confidargli che avrebbe voluto essere un uomo saggio; che avrebbe voluto "conoscere", ma non era in grado di rivelare quale conoscenza avrebbe voluto far sua. *Per Giove!, non lo so dire!*, rispose il povero Ippocrate. Scrive Pieper: «Proprio questo rende Socrate contento, in ciò sta la speranza e l'opportunità del giovane Ippocrate, come quella di tutti gli altri»⁸⁶. E qui risiede, a nostro avviso, il segreto della fecondità del buon allievo. Ad esso, opponiamo – seguendo Pieper – l'allievo del sofista, metafora del discente di una università in crisi: «Basta dare uno sguardo agli allievi dei sofisti e accorgersi con quale esattezza riescano a specificare che tipo di sapere desiderino acquisire e con quanta precisione sappiano dire che cosa intendano "fare" con siffatte conoscenze. È sufficiente guardare alle figure ad essi contrapposte dei discepoli di Socrate per accorgersi dell'aspetto positivo, gioioso e di quanto sia profondamente appropriata in loro quell'assenza di rigidità»⁸⁷. Nessun terreno aspro e rigido potrà farsi fecondo; una terra fertile è sì stabile, ferma (come gli allievi di Socrate, "fermi" sul maestro) ma malleabile, smuovibile, morbida. Emerge, qui, tutto il senso della fecondità della terra del salmo 103, disponibile ad essere bagnata, arata, coltivata, per poi "restituire" quel frutto di cui gli stessi monti si sorprendono (la pioggia, in fondo, non è mai dipesa da loro). Ippocrate, Apollodoro, Aristodemo sono zolle fertili di terra pronta a dar frutto. Essi non fanno che imitare il maestro, che a sua volta è terra fertile, poiché anche il monte è fatto di terra e, come questa, deve il suo rigoglio alla pioggia, gradita e inaspettata. Allora, vediamo, un maestro è tale se "ricorda" di essere anche allievo, con tutta l'umiltà (*humus*, terra) che l'essere discente comporta. Qui sta la differenza tra il sofista e il maestro, tra il finto e il vero generatore di sapienza, spiega Pieper. Il primo «non è minimamente a disagio quando si tratta di definire la sapienza che è in grado di insegnare: "Giovanotto – si sentirà dire Ippocrate da parte di Protagora – sin dal primo giorno trascorso con me tornerai a casa da uomo valente". Al contrario, Socrate afferma: "Non sono mai stato il maestro di nessuno"; la mia sapienza è un'ombra, proprio come un sogno!»⁸⁸. La sua sapienza, così, è quella dell'osservazione amante, della *theoria* greca o della *contemplatio* latina (occidente e oriente, di nuovo, nel maestro si fanno una cosa sola). Il maestro, in tal senso, è perennemente un mistico: *ubi amor, ibi oculus*; proteso a una conoscenza infinita e inesauribile, sfuggente in certo senso, per cui nessun maestro può mai smettere di dirsi allievo. «Socrate, come pure i giovani che lo circondano, questi veri discepoli, hanno in mente una sapienza capace di illuminare il segreto del mondo, un annuncio, dunque»⁸⁹. Quell'annuncio che ancor oggi un allievo «della specie di Ippocrate, di Aristodemo e di

⁸⁵ *Ivi*, p. 58.

⁸⁶ *Ivi*, p. 59.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

Apollodoro»⁹⁰ deve saper fare suo. Tommaso, a ben vedere, ricapitola in modo straordinario – perché in un'unica figura – il buon allievo e il buon maestro. Discepolo di Alberto Magno, seguì il maestro a Colonia dal 1249 con quella fedeltà necessaria a distruggere ogni umano pudore nei confronti della filosofia pagana (Aristotele, anzitutto), dal 1220 vietata dalle Costituzioni domenicane anche ai filosofi. In ciò va ammesso che «sant'Alberto ha esercitato su di lui un influsso considerevole»⁹¹. In proposito, la «reale posizione di Tommaso presso Alberto» non fu «quella di un semplice studente, ma piuttosto di un assistente che, mentre completava la propria formazione, poteva già aiutare il maestro nelle dispute interne alla cattedra»⁹², senza però che questa devozione impedisse, all'allievo, di «staccarsi» dal maestro, se necessario. Tommaso, ad esempio, respinge l'equivalenza ierocratica *ecclesia=christianitas* di Alberto. Platone, per ammettere il non-essere, compie il «parricidio di Parmenide». E Aristotele, sostituendo l'Accademia col Liceo, «recupera» quel reale che il maestro non «vedeva». Soprattutto, Tommaso fu grandiosa ricapitolazione del maestro che «sa di non sapere». Lo si ricordi, dopo l'estasi del 6 dicembre 1273, rivelare umilmente al fedele *socius continuus* (che, sorta di Aristodemo, *habuit omnia scripta sua*)⁹³, Reginaldo da Piperno: «*Non possum. Omnia quae scripsi videntur michi palee*». Frase, questa, in cui riecheggia, potente ed umile, la socratica confessione: «La mia sapienza è un'ombra, proprio come un sogno». Come Socrate, Tommaso non sta invitando l'allievo a distruggere il suo insegnamento, ma a non farne il fine, quanto il mezzo per la sapienza. La paglia è la parte meno nobile del grano, ma pure è grano. Essa «è l'espressione consacrata per distinguere, dandogli il giusto peso, il grano della realtà dall'involucro delle parole. Le parole non sono la realtà ma la designano e ad essa conducono»⁹⁴. Nel dire «paglia» all'amato Reginaldo, egli, nuovo Socrate, non «considerava la sua opera senza valore. Ormai si poneva oltre»⁹⁵.

§5 Conclusione (alias Ordo)

«Maestra! ...Ma all'università si studiano le cose dell'universo?» Sì, bravissimo! – risponderemmo oggi a quel piccolo allievo. Ma attento – proseguiremmo, non nel senso dei pianeti e delle stelle, quelli sono i problemi di astronomi e astronauti, ben più «bassi» del nostro universo. Nel senso, invece, che ogni scienza, all'università, anela alla sapienza più alta possibile, quella che si dice «metafisica», e che, sovrastando ogni cosa, può «esser vista», per questo, da ogni uomo (perfino dai vecchi o dai bambini come te...) Nessun maestro, tu ci dirai, potrà mai possedere

⁹⁰ *Ivi*, p. 60.

⁹¹ J.P. Torrel, op. cit., p. 62.

⁹² *Ivi*, p. 64.

⁹³ *Ivi*, p. 415.

⁹⁴ *Ivi*, p. 441.

⁹⁵ *Ibidem*.

questa grandiosa sapienza, perché troppo alta, più alta di stelle e pianeti. Ma ogni maestro, noi ti rispondiamo, potrà insegnare al suo allievo il “modo” di guardare amorosamente “oltre” i monti più alti. Questo, oggi, risponderemmo a quel bambino. La conclusione del *Rigans Montes* è tutta dedicata al metodo del maestro (*ordo*) di generare la sapienza nel discente (*doni accepti*), di nuovo sotto tre aspetti, e cioè: in merito alla comunicazione (*communicandi*), alla quantità (*quantitatem*) e alla qualità (*qualitatem*) del dono elargito. Quanto al primo aspetto, Tommaso scrive che le menti dei dottori non possono capire tutto ciò che è contenuto nella divina Sapienza, così come detto in Giobbe: “*Ecce haec ex parte dicta sunt*” (26, 14); questi non sono che i “margin” delle Sue opere. E come Dio “rinchiude le acque dentro le nubi, e le nubi non si squarciano sotto il loro peso” (26, 8), così i dottori non riversano negli ascoltatori tutto ciò che essi capiscono (*nec totum quod doctores capiunt, auditoribus effundunt*). Il dottore, allora (scrive l’Aquinata appoggiandosi al Gregorio commentatore di Giobbe) “non deve predicare alle persone semplici tutto quel che conosce, e ciò perché anch’egli da parte sua non ha la forza di conoscere” tutto. Deve, allora, insegnare un “modo” per guardare alla sapienza. L’Aquinata, a questo punto – che a noi pare quello più alto e squisitamente pedagogico del *Rigans Montes* – istituisce una proporzione tra la sapienza di Dio, dei docenti e dei discenti: Dio possiede la Sapienza piena, perfetta, in atto (*per naturam*); i dottori “partecipano della scienza in maniera abbondante” (*ad copiam*); mentre gli allievi “partecipano della scienza in una maniera sufficiente” (*ad sufficientiam*), laddove la sufficienza non è affatto mancanza: “È significato della sazietà della terra” (*terrae satietas*). La terra è irrorata “il tanto che basta”: ecco il metodo, il tanto che basta per far sì che l’allievo proceda, per tutta la sua vita, nel sentiero della sapienza. Ecco il “segreto” del docente universitario. Tommaso, notiamo, riconosce più distanza “sapienziale” tra maestro e allievo (*copiam vs sufficientiam*) che, paradossalmente, tra maestro e Dio (*copiam vs per naturam*). Ciò è un monito per i maestri: via da loro la tentazione di riversare “negli” allievi il “deposito nozionistico” del loro intero sapere; essi debbono limitarsi a quel “dono”, il metodo, l’*ordo* aristotelico (ordinare è “metter ordine” e “dare ordini”) con cui l’allievo potrà guardare al cielo con gli stessi occhi “innamorati” del maestro. Del resto, “il frutto dei monti non è attribuito ai monti”, scrive Tommaso; allo stesso modo, il frutto della sapienza non è attribuibile al maestro, che “solo” ne è ministro: *minister innocens, intelligens, ferventes, obedientes*. “Certamente nessuno potrebbe pretendere di avere con le proprie forze e per proprio merito (*per se, ex seipso*) le attitudini sufficienti per esercitare un tale ministero, ma questa attitudine la si può sperare (*potest a Deo sperare*)”, conclude l’Aquinata. Al docente universitario dell’origine, così, era richiesto di essere un maestro di speranza (perché donava l’universale che non possedeva, ma a cui, costantemente, tendeva); un maestro felice (perché il fine della sapienza, come disse Aristotele, è la felicità, piena realizzazione dell’umana natura); un maestro umile (nascosto dietro l’“ombra” o la “paglia” del suo sapere; sottratto, perciò, alla tentazione di portare verso sé l’allievo, e perfino di dirsi “maestro”); ma, allo stesso tempo, in forza di tale immenso “universo”, era uomo “grande”, ovvero autorevole, forte, *munito*: che difendeva con tutta la vita quanto, dall’alto, riusciva a “far

Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

suo”. È necessario, per far sì che l’università “si ricordi” di essere “luogo di sapienza”, esigere dalla stessa istituzione – seguendo in un certo senso il compito “sopra-temporale” e “sopra-personale” di Husserl – quella sapienza teoretica e contemplativa delle origini, quella “possibilità metafisica” fondata sulla ragione («intesa nel senso in cui gli antichi contrapponevano l’*episteme* alla *doxa*») ⁹⁶ che però, notiamo dolorosamente, «invece di realizzarsi ... conosce un’intima dissoluzione» ⁹⁷, e trascina in essa tutte le scienze moderne, “diramazioni dell’universalità filosofica”; e pure coinvolge le loro istituzioni, Università *in primis*. «Si tratta di una crisi che non investe i successi teoretici e pratici della specializzazione professionale ma che tuttavia scuote da cima a fondo il senso della loro verità. ... Essa diventa una crisi, dapprima latente e poi sempre più chiaramente evidente, dell’umanità europea, del significato complessivo della sua vita culturale» ⁹⁸. La crisi dell’università, insomma, è l’esito di un’altra crisi, ben più profonda: «Il crollo della fede in una filosofia universale capace di guidare l’uomo nuovo» ⁹⁹; la crisi dell’universalità, della “ragione universale innata”; la crisi della verità, intesa “come un compito, come un fine”, cioè «che in definitiva conferisce un senso a tutto ciò che si suppone essente, a tutte le cose, ai valori, ai fini, che conferisce loro un riferimento normativo» ¹⁰⁰. Caduta la verità, scrive ancora Husserl, cade anche il senso della storia, dell’umanità, della libertà e perfino di se stessi, in un «diluvio scettico» ¹⁰¹ senza precedenti, che impone all’umanità di oggi (che come ieri «è un’umanità razionale») ¹⁰², il recupero di quel *telos*, quell’*entelechia*, «quel senso unitario che le è innato fin dalla sua origine» ¹⁰³. Una tale crisi si manifesta, nell’università, in tre modi essenziali: il non favorire più la contemplazione del maestro, impegnato nella burocrazia più che nella ricerca; il ridurre la docenza a impartizione di “nozionismo”; e il pretendere dall’allievo di “sapere già” ciò che cerca. Il filosofo Stefano Velotti, nel suo *Dialettica del controllo*, seppur in altro contesto ci sembra cogliere sagacemente il problema che qui solleviamo. Circa il ruolo del docente, egli scrive che il mondo accademico «richiede ormai un lavoro maggiore per svolgere e amministrare valutazioni e rendicontazioni che per la ricerca» ¹⁰⁴. Evita scientemente di entrare, Velotti, nei particolari “inverosimili e avvilenti” della questione. Solo riflette sul fatto che «se Kant fosse vissuto oggi, il suo “decennio silenzioso” ... lo avrebbe escluso da ogni finanziamento, dall’elettorato attivo e dalla partecipazione ai collegi di dottorato, esponendolo alla riprovazione dei colleghi, della comunità scientifica e alle prolife-

⁹⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 42.

⁹⁷ *Ivi*, p. 41.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 41-42.

⁹⁹ *Ivi*, p. 42.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 43.

¹⁰² *Ivi*, p. 44.

¹⁰³ *Ivi*, p. 43.

¹⁰⁴ S. Velotti, *Dialettica del controllo. Limiti della sorveglianza e pratiche artistiche*, Lit, Roma, 2017, p. 13.

ranti e arbitrarie sanzioni che la infestano»¹⁰⁵. Circa il sapere universitario, «se va bene, è ammissibile solo come qualificazione professionale, e le discipline che erano il luogo privilegiato per formulare ed elaborare i grandi problemi della condizione umana sono chiamate a modellarsi su una pratica specialistica dei *problem solving* – anche se il “problema di risolvere” è irrilevante»¹⁰⁶, per cui l’assunzione della radicalità di tali problemi «manca di un luogo e di un tempo in cui si è legittimati a farlo»¹⁰⁷. Infine, il filosofo getta uno sguardo sugli studenti, “vittime” di quei bandi europei per la ricerca, nei quali «bisogna specificare nel dettaglio non solo il metodo che si adotterà (dove a volte questo metodo sarebbe descrivibile onestamente con un paio di parole... pensare, discutere, riflettere), ma anche i risultati che si otterranno di mese in mese e il modo in cui verranno divulgati»¹⁰⁸. Apparentemente legittime, tali richieste a cui l’istituzione universitaria sottopone lo studente, risultano «del tutto fuorvianti se la ricerca è volta innanzitutto alla adeguata definizione di un problema che è solo avvertito ma non articolato, che preme ma non ha forma; il che, come si sa, è ciò che richiede uno sforzo di riflessione prolungato nel tempo e senza esiti certi e o anticipabili»¹⁰⁹. Si torna, così, al dilemma espresso in quella lontanissima notte tra Socrate e Ippocrate: il vero maestro non chiede all’allievo di anticipare “di cosa” voglia diventare sapiente; ma accetta che lui, arrossendo, esclami: *Per Giove!, non lo so dire!* Nell’università di oggi, diversamente, è richiesto al discente «di formulare problemi la cui risposta sia assicurata. L’esplorazione di un territorio ignoto non è ammessa: bisogna dire, prima di cominciare, che strade si prenderanno e quale tesoro si troverà in fondo alla strada»¹¹⁰. È il docente, oggi, che chiede all’allievo di “preannunciare” l’esito della sapienza, di farsi grande da sé, poiché *auctoritas* ed *exousia* si sono smarrite per strada. Il professore, oggi, non sa più come “far aumentare”, “accrescere” chi ancora deve crescere. In fondo, egli manca di “generare” figli, perché incapace di farsi “attraversare” dalla amorosa sapienza (e, si sa, solo l’amore è generativo e fecondante). E così, oggi, «chi vince questi bandi – nelle materie che non sono strutturate in termini di *problem solving* – o sa mentire, o crede di sapere già quel che finge di cercare»¹¹¹, come l’allievo “ideale” di Protagora, canzonato da Socrate. La crisi dell’università, possiamo concludere, è la crisi dell’universalità. E la crisi dell’universalità è la crisi dell’atto (senza il quale, nessuna potenza può divenire atto, insegna Aristotele). Ma la crisi dell’atto, a ben vedere, è la crisi dell’*auctor* che, dopotutto, è la crisi del maestro, di colui che in quanto “più grande” (*magis-ter*) può far diventare grandi (“accrescere”) i “più piccoli”, conducendoli al fine sommo della loro felicità; guardando amorosamente, nell’ottica dell’intero, quell’oltre di cui ogni realtà è costituita. Incapace di contemplazione, di “spirito sintetico”, il maestro, oggi, è ridotto a

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 13-14.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 14.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ivi*, p. 15.

Contemplata aliis tradere. Il maestro e la sua crisi

professore: di medicina, di filosofia, di giurisprudenza, di architettura, di fisica, e di altro ancora; dove i nozionismi cumulativi di tali scienze, tutte “figlie” della metafisica, hanno detronizzato i problemi dell’anima, della verità, della giustizia, della bellezza, del bene e dell’eternità. Non potendo più portare l’allievo “oltre” le cose, “oltre i monti”, il professore finirà per portarlo a sé, promuovendone le iniziative se coincidenti con le proprie; finendo per farne uno “scimmiettamento” di sé. Ma, beninteso, per tornare alla sapienza, non ci si deve “sbarazzare” dell’università. Bensì tornare, fedelmente, ad essa; non alla scienza medievale (sarebbe sciocco e contro storico, né i professori medievali furono tutti “maestri”), ma alla sua intenzione d’origine. Il professore deve tornare “maestro”, quel monte capace di mostrare il cielo alla terra, senza preoccuparsi (perché evadente la sua volontà) di calcolare quanta pioggia la terra potrà ricevere da quel cielo. In tal senso, Tommaso costituì un grandioso esempio. *Contemplari et contemplata aliis tradere*, fu il suo motto, modellato sul monito di quel *fratres antiquus*, Domenico, che mai, se non in quella notte mistica, conobbe. La vita più perfetta, dice Tommaso, non è né attiva e né contemplativa ma sta “a metà” tra le due, così come i monti si ergono tra terra e cielo. *Vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplativa aliis tradit, est perfectior*, scrisse nella *Summa Theologiae* (III, q. 40, a. 1, ad 2). La vita del docente, che illumina senza risplendere di luce propria, era per l’Aquinata la più perfetta, sul tema “di Cristo modello”¹¹². Oggi, così, l’università è in crisi perché il professore vuole risplendere; e allora manca di illuminare. Deve, invece, ricordarsi socraticamente di “stare all’ombra”. Allora, illuminerà. Nel breve saggio *Gli intellettuali*, la filosofa Edith Stein sembra cogliere nel profondo il senso di questa nostra conclusione. L’intellettuale – il maestro, diremmo noi – deve porsi al crocevia tra azione e contemplazione, tra lo studio e il popolo. Da una parte, così come Platone intendeva, i maestri sono “staccati” dai più; «un circolo assai ristretto di eletti, che si sono innalzati al più alto grado dell’umanità: coloro che hanno una visione dei fondamenti eterni di ogni essere e accadere e da ciò ricavano una visione generale dell’ordinamento razionale della vita umana»¹¹³. Dall’altra parte, si deve ammettere che per guidare, “far crescere”, un popolo è necessario conoscerlo, starci “in mezzo”, un po’ come quel Socrate svegliato, nel mezzo della notte, da Ippocrate. «Non sarebbe un vero studente colui per il quale le domande teoretiche non fossero scottanti, colui che non fosse alle prese giorno e notte con i suoi problemi. ... Costoro non devono, quindi, sentirci come estranei che vivono in un mondo a loro inaccessibile»¹¹⁴. Ebbene, il punto di incontro tra l’intellettuale e il popolo è il maestro, colui che “fa grande il piccolo”, ma solo se «in un certo senso si libera dell’intelletto. Ciò non significa che lo si debba rinnegare e abbandonare»¹¹⁵. L’intelletto, solo, deve «rendersi conto dei suoi limiti e diventare, perciò, umile»¹¹⁶; al

¹¹² J.P. Torrel, op. cit, cfr p. 156.

¹¹³ E. Stein, *Gli intellettuali*, Lit, Roma, 2015, p. 45.

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 51-2.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 53.

¹¹⁶ *Ibidem*.

riparo da quella presunzione che Socrate condannava in Protagora. «Ci si sente alle pure altezze dell'astrazione, al di sopra del *profanum vulgus*, che è immischiato nelle bassezze dei comuni bisogni di vita. E proprio questa presunzione, anche se l'intelletto non la ostenta apertamente e forse non è nemmeno una convinzione cosciente, è percepita dagli altri e disgusta»¹¹⁷. Da qui, il fisiologico disprezzo dell'allievo nei confronti di quel professore "geloso" della cattedra e indifferente alla natura diffusiva della sapienza (*Che lui solo sia saggio, e non mi renda tale!* – ecco il male che Ippocrate denunciava in Protagora); incapace, in fondo, di essere felice, di amare, di generare figli. E perciò, non a torto, "vittima" della goliardia universitaria, satirica, bacchica e conviviale; quella che, con modi scanzonati perché reazione di "figli" feriti, segna la lacerante separazione – presente, appunto, anche nel medioevo – tra docente e discente: "Sono ladri e non apostoli, e distruggono la legge del Signore ... Sulla terra in questi tempi il denaro è re assoluto... ", recitano i *Carmina Burana*¹¹⁸, in parte magistralmente musicati da Carl Orff. Laddove, invece, il professore si fa "monte", egli è maestro: comprende che oltre la sua cima c'è un cielo infinito, che mai potrà smettere di guardare; perché infinito quanto la sua anima, in cui quell'azzurro va riflettendosi (*I confini dell'anima* – ci disse Eraclito – *andando, non li troverai, neanche se percorrerai tutta la strada; così profondo è il logos che le appartiene*). Il maestro, perciò, comprende l'allievo, e lo ama: perso nel cielo, si avverte sempre allievo. «Se l'intelletto osa ciò che è per lui estremo, raggiunge allora i suoi propri limiti. Si mette in cammino per trovare l'ultima e più alta verità e scopre che tutto il nostro sapere è un lavoro imperfetto. Allora si spezza l'orgoglio»¹¹⁹. Ecco il maestro, il quale, metafisicamente orientato, riconosce umilmente (con l'*humilitas* del discente, intima radice della sua *auctoritas*) «l'ambito legittimo dell'attività naturale dell'intelletto. E compie qui il proprio lavoro, nella maniera in cui il contadino coltiva il proprio campo, come qualcosa che è buono e utile, ma che è confinato entro stretti limiti, come ogni opera umana»¹²⁰. Tutto è paglia, tutto è ombra, dirà allora l'autentico maestro con Socrate e Tommaso; riconoscendo che dietro paglia e ombra, tuttavia, c'è sempre grano e luce. «Chi è giunto fino a questo punto non tratterà più nessuno "dall'alto in basso". Senza timore potrà parlare la sua lingua intellettuale tra il popolo perché essa gli è così naturale come al popolo la sua»¹²¹. Proprio così, con la Stein, noi immaginiamo esser stato Tommaso d'Aquino all'università. «E così egli, proprio perché non lo volle mai, è diventato una delle più grandi guide»¹²². Ecce magister.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ «*Sunt latrones, non latores, legis Dei destructores*», Carme n° 10, sezione *Carmina moralia* (1-55) del *Codex Buranus* depositato presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ivi*, p. 54.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ivi*, p. 55.



Origene a Cambridge nel Seicento: Henry More e *Genesi* 1,1

Vito Limone*

(Università Vita-Salute San Raffaele, Milano)

limone.vito@univr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/12/2020 – Accettato: 20/12/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: Origen in Cambridge in the seventeenth century: Henry More and *Genesis* 1,1

Abstract: As is well known, the reception of Origen of Alexandria plays a key role in the formation of the so-called “Cambridge Platonism” at the University of Cambridge during the seventeenth century. The chief objective of this paper is to explore further the presence of Origen’s doctrines and writings in this context, with particular attention to the case of one of the main intellectual personalities of “Cambridge Platonism”, namely, Henry More. In this respect, the paper focuses on More’s exegesis of *Gen.* 1,1 and demonstrates that it is deeply influenced by his reading of Origen. This paper consists of three main sections: first, it formulates an overview of “Cambridge Platonism” and outlines its interest in the theology of the Alexandrine; then, it considers Origen’s interpretation of *Gen.* 1,1, in particular of “heaven”, “earth”, and the “beginning”, which is contained in the first of his homilies on *Genesis*, as transmitted in the Latin translation of Rufinus; finally, it examines More’s reading of *Gen.* 1,1 in his *Conjectura Cabbalistica*, originally published in 1653, and evidences the debts of his reading to Origen’s interpretation.

Keywords: University of Cambridge, Origen of Alexandria, Henry More, *Genesis* 1,1, Cambridge Platonism

§1. *Origene e il “platonismo di Cambridge” nel secolo XVII*

Nel secolo XVII l’Università di Cambridge è stata una sede importante per la diffusione dell’opera e del pensiero dell’alessandrino Origene (ca. 185–ca. 254/255) in età moderna. In particolare, quel circolo di intellettuali attivi prin-

* Ringrazio Andrea Bianchi, Marilyn Lewis ed Enrico Moro per i preziosi consigli.



cialmente, ma non esclusivamente, a Cambridge, fra il primo trentennio e l'ultimo ventennio del Seicento, notoriamente definiti "platonici di Cambridge"¹, riconoscono a tal punto nel maestro cristiano un'autorità filosofica e teologica che, in tempi recenti, sono stati rubricati persino come "platonici origeniani"², od "origenisti di Cambridge"³. Questo interesse nei confronti di Origene è motivato da almeno due fattori significativi: da un lato, sotto la dinastia dei Tudor, il cosiddetto "illuminismo di Cambridge" si distingue per il tentativo di operare una armonizzazione fra la speculazione razionale e la componente religiosa, già rintracciato nella tradizione platonica, in cui è incorporato Origene⁴, e quindi per una considerevole attenzione verso il platonismo, in continuità con la rinascita dello stesso operata in Europa da Marsilio Ficino; dall'altro lato, nella prima metà del Seicento, nella chiesa d'Inghilterra si accende un vivace dibattito teologico sulle categorie di grazia e di predestinazione, e a Cambridge prevale un orientamento calvinista-agostiniano, rispetto al quale la reazione contraria dei platonici di Cambridge, che attribuisce alla libertà umana un ruolo primario nella salvezza, riconosce in Origene e nel suo tentativo di mediare fra l'azione di Dio e la libertà dell'uomo una fonte patristica privilegiata⁵. Per altro, questa sen-

¹ Questa definizione risale a John Tulloch nel 1872, cfr. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 voll., Blackwood & Sons, Edinburgh-London 1872, in particolare vol. II: *The Cambridge Platonists*.

² Questa espressione, utilizzata a proposito della dottrina origeniana da John Beale, Fellow della Royal Society, in una lettera del 31 ottobre 1666 indirizzata a Robert Boyle a proposito dell'opera del collega Joseph Glanvill, amico e allievo di Henry More, come si dirà più in dettaglio, è stata di recente riferita non solo allo stesso Glanvill ma, per esteso, al "platonismo di Cambridge", cfr. R. Lewis, *Of "Origenian Platonism": Joseph Glanvill on the Pre-existence of Souls*, in «Huntington Library Quarterly», 69/2, 2006, pp. 267-300. Per la suddetta lettera di J. Beale a R. Boyle: *The Correspondence of Robert Boyle*, vol. III (1666-7), eds. M. Hunter, A. Clericuzio e L.M. Principe, Routledge, London 2001, p. 260.

³ Si deve questa formula ad Alfons Fürst e Christian Hengstermann, cfr. *Die Cambridge Origenisten. George Rusts "Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions"*, eds. A. Fürst e C. Hengstermann, Aschendorff, Münster 2013 (Adamantiana, 4), e: *Origenes Cantabrigensis. Ralph Cudworth, "Predigt vor dem Unterhaus" und andere Schriften*, eds. A. Fürst e C. Hengstermann, Aschendorff, Münster 2018 (Adamantiana, 11). Negli ultimi anni molta attività di ricerca in questa direzione è stata sviluppata dalla *Forschungsstelle Origenes* della Katholisch-Theologische Fakultät, presso la Westfälische Wilhelms-Universität di Münster, e dal *Cambridge Centre for the Study of Platonism* della Faculty of Divinity, presso l'Università di Cambridge.

⁴ L'espressione: «illuminismo di Cambridge» (*Cambridge Enlightenment*) è ripresa da: S. Hutton, *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 136-159. Per una panoramica sui "platonici di Cambridge" cfr. C.A. Patrides, *Introduction - "The High and Aery Hills of Platonism": An Introduction to the Cambridge Platonists*, in: *The Cambridge Platonists*, ed. C.A. Patrides, Arnold, London 1969 (The Stratford-upon-Avon Library, 5), pp. 1-41. Cfr. anche: D. Hedley, *The Cambridge Platonists and the "Miracle of the Christian World"*, in: *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, eds. A. Fürst e C. Hengstermann, Aschendorff, Münster 2012 (Adamantiana, 2), pp. 185-197. A proposito della ricezione del platonismo a Cambridge nel secolo XVII cfr. la recente miscellanea: *Revisioining Cambridge Platonism: Sources and Legacy*, eds. D. Hedley e D. Leech, Springer, Cham 2019 (International Archives of the History of Ideas = IAHI, 222).

⁵ A Cambridge l'orientamento calvinista-agostiniano è avviato da William Perkins, Fellow di Christ's College, con la pubblicazione di *De predestinationis modo et ordine*, nel 1598, e di *God's*

sibilità per l'opera dell'Alessandrino a Cambridge è documentata dalla pubblicazione, nel 1658, da parte di William Spencer, Fellow del Trinity College, della edizione bilingue, in greco con la traduzione latina di Sigismund Gelenius, del *Contro Celso* di Origene e della *Filocalia*, l'antologia di testi origeniani compilata verso la metà del secolo IV da Basilio di Cesarea e Gegorio di Nazianzo⁶.

La natura dell'ambiente intellettuale dei platonici di Cambridge è espressa in modo efficace dalla categoria di "costellazione", introdotta a questo proposito da Sarah Hutton⁷, secondo la quale nel secolo XVII a Cambridge avrebbe preso forma una articolata comunità di personalità filosofiche e teologiche, profondamente radicata nel sistema educativo dell'Università di Cambridge⁸, le quali, nonostante le reciproche differenze che rendono ciascuna di esse identificabile rispetto alle altre, condividono alcuni autori fondamentali e alcuni temi di riflessione. Nello specifico, per quanto la polimorfia di questa comunità filosofico-teologica scoraggi da qualsiasi generalizzazione, ne si può riconoscere Origene come un autore essenziale, e le teorie origeniane della protologica preesistenza delle anime e della escatologica salvezza universale, la cosiddetta "apocatastasi", come le due principali dottrine oggetto di discussione da parte di questa comunità⁹. Come è noto, quattro sono le figure più rappresentative di questo indirizzo filosofico-teologico, che costituiscono, fra l'altro, la prima generazione dei platonici di Cambridge. La prima è Benjamin Whichcote (1609-1683), Fellow dell'Emmanuel College negli anni 1633-1645, considerato il padre del

Free Grace and Man's Freewill, nel 1602. Su questo argomento cfr. S. Hutton, *Ralph Cudworth's "Sermon before the House of Commons" in Theological and Political Context*, in: *Origenes Cantabrigiensis*, cit., pp. 35-49.

⁶ *Ἐπιγένης κατὰ Κέλσου, ἐν τόμοις ἡ' . Τοῦ αὐτοῦ Φιλοκαλία / Origenis Contra Celsum libri octo. Ejusdem Philocalia*, ed. W. Spencer, Cambridge 1658. La prefazione di questa edizione, accompagnata dalla traduzione tedesca a cura di A. Fürst e dalle note di commento, è stata di recente pubblicata in: *Die Cambridge Origenists*, cit., pp. 221-231. Cfr. M. Lewis, *Expanding the Origenist Moment*, in: *That Miracle of the Christian World. Origenism and Christian Platonism in Henry More*, ed. C. Hengstermann, Aschendorff, Münster 2021 (Adamantiana, 12), pp. 234-238, in particolare p. 237.

⁷ Cfr. S. Hutton, *Eine Cambridge-Konstellation? Perspektiven für eine Konstellationsforschung zu den Platonikern von Cambridge*, in: *Konstellationsforschung*, eds. M. Mulsow e M. Stamm, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2005, pp. 349-358; questa categoria è applicata da S. Hutton già nella sua monografia su Anne Conway, cfr. Ead., *Anne Conway: A Woman Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁸ Il contributo del sistema educativo dell'Università di Cambridge nella formazione del gruppo dei "platonici di Cambridge" è stato dimostrato ed esaminato in dettaglio da M. Lewis nella sua tesi di dottorato, *The Educational Influence of Cambridge Platonism: Tutorial Relationships and Student Networks at Christ's College, Cambridge, 1641-1688*, discussa presso Birkbeck, University of London, nel 2010, i cui principali risultati sono stati pubblicati in seguito anche in: Ead., "Educational Influence": *A New Model for Understanding Tutorial Relationships in Seventeenth-Century Oxbridge*, in: «History of Universities» 27/2 (2013), pp. 70-104 + Appendix I-III.

⁹ Per una panoramica: A. Fürst, *Concepts of Origenism from Late Antiquity to Modern Times. Freedom between Pre-existence and Apokatastasis*, in: *Origen's Philosophy of Freedom in Early Modern Times. Debates about Free Will and Apokatastasis in 17th-Century England and Europe*, ed. A. Fürst, Aschendorff, Münster 2019 (Adamantiana, 13), pp. 11-44, in particolare 21-33.

platonismo di Cambridge¹⁰. La seconda è John Smith (1618-1652), allievo di Whichcote all'Emmanuel College negli anni 1636-1644, Fellow del Queen's College dal 1644 al 1652 e autore di dieci *Select Discourses*, pubblicati postumi nel 1660¹¹. Una considerazione a parte meritano Ralph Cudworth (1617-1688) ed Henry More (1614-1687), la cui produzione non nasconde dei debiti profondi verso la speculazione origeniana.

Cudworth, Fellow dell'Emmanuel College dal 1639, eletto Master di Clare Hall nel 1645 e di Christ's College nel 1654, nell'unica opera, per altro incompleta, da lui pubblicata in vita, nel 1678, *True Intellectual System of the Universe*¹², riprende fedelmente la dottrina origeniana del libero arbitrio e della salvezza come risultato dell'azione congiunta dell'uomo e di Dio quale emerge soprattutto dal trattato *Sul libero arbitrio* con cui si apre il libro III de *I principi* (1, 1-24)¹³, servendosi delle tesi dell'Alessandrino come di argomenti anti-deterministici ed anti-ateistici¹⁴. Inoltre, la massiccia presenza delle idee origeniane nel pensiero di Cudworth è ulteriormente documentata sia dal ruolo centrale affidato all'«egemonico dell'anima» nelle decisioni individuali¹⁵, sia

¹⁰ Questa immagine è delineata da J.D. Roberts nello studio attualmente più approfondito su B. Whichcote: *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England*, Nijhoff, The Hague 1968, pp. 206-256. Per una discussione critica circa le diverse letture relative alla "paternità" di B. Whichcote rispetto al "platonismo di Cambridge" cfr. M. Lewis, *The Educational Influence*, cit., pp. 19-20.

¹¹ La più recente edizione di quest'opera è: J. Smith, *Select Discourses*, ed. H. Griffin Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2014, che riproduce l'edizione del 1859, quarta successiva a quella dell'originale 1660.

¹² R. Cudworth, *True Intellectual System of the Universe*, Richard Royston, London 1678 (rist.: Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964). Il motto di quest'opera è tratto da: Origene, *Contra Celsum*, VI, 13 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1969 [Sources Chrétiennes = SCh, 147], pp. 210-211).

¹³ Circa la identificazione de *I principi* come una fonte importante dell'opera di Cudworth cfr. J.-L. Breteau, *Origène était-il pour Cudworth le modèle du philosophe Chrétien?*, in: "Mind Senior to the World". *Stoicismo e origenismo nella filosofia platonica del Seicento inglese*, ed. M. Baldi, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 127-147, in particolare pp. 140-144. Nello specifico, una eco della teoria origeniana si attesta nella discussione di Cudworth su «ciò che dipende da noi» (ἐφ' ἡμῖν) nel capitolo I di *A Treatise of Free Will*, originariamente parte del progetto di *True Intellectual System of the Universe*, ma pubblicato postumo nel 1838, e ora in: R. Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, With a Treatise of Free Will*, ed. S. Hutton, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 155-209, cfr. in particolare p. 155, n. 1.

¹⁴ Su ciò cfr. C. Hengstermann, *Platonismus und Panentheismus bei Ralph Cudworth*, in: *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, eds. F. Meier-Hamidi e K. Müller, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010 (Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie – Ratio Fidei, 40), pp. 192-211; Id., *Die "Cambridge Platonists". Freiheitsmetaphysik und All-Einheitspekulation im neuzeitlichen Christentum*, in: *Anne Conways "Principia Philosophiae". Materialismuskritik und Alleinheits-Spekulation im neuzeitlichen England*, eds. C. Hengstermann e U. Weichert, Lit, Berlin 2012 (Pontes, 52), pp. 13-39.

¹⁵ L'idea origeniana di «egemonico dell'anima» è ampiamente documentata in: R. Cudworth, *A Treatise of Free Will*, 7-10 (ed. S. Hutton, pp. 170-182). Proprio a questa idea fa riferimento la citazione da parte di Cudworth, cfr. *Ibi*, 9 (ed. S. Hutton, p. 175), del passo: Origene, *Contra Celsum*, IV, 66 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1968 [SCh, 136], pp. 348-349), in traduzione latina. Occorre segnalare che Cudworth segue, in sostanza, l'edizione del *Contro Celso* di Origene curata da W. Spencer (cfr. *supra*, n. 6), di cui egli stesso possiede una copia; su ciò: G. Musca, "Omne

dal rifiuto della nozione stoica di palingenesi, che elimina la libertà del singolo in funzione di una visione necessaristica¹⁶. In quanto a More, Fellow di Christ's College dal 1641, al quale si rivolge la presente ricerca, egli è senz'altro quello fra i quattro progenitori del "platonismo di Cambridge" che riprende maggiormente l'opera di Origene e che, inoltre, dà forma a una vera e propria scuola i cui allievi ereditano e anzi rilanciano l'originesimo del loro maestro: ad es., a George Rust, allievo di More al Christ's College dal 1647 e Fellow egli stesso dal 1649 al 1659, si devono sia la celebre omelia su *1Gv. 4,16* («Dio è amore»), tenuta a St. Mary nel 1658, in cui la tesi della salvezza universale è origenianamente fondata sull'infinita misericordia di Dio¹⁷, sia la *Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*, del 1661, in cui le teorie origeniane sulla Trinità, sulla preesistenza delle anime e sull'apocatastasi sono difese dalla accusa di eresia¹⁸; inoltre, il tema origeniano dello stato prelapsario delle anime ricorre anche in Joseph Glanvill, amico di More, anche se educato a Oxford¹⁹, e in Anne Conway, allieva prediletta di More, che recepisce anche la tesi dell'apocatastasi²⁰.

genus animalium". *Antichità e Medioevo in una biblioteca privata inglese del Seicento*, in: «Quaderni Medievali» 25 (1988), pp. 25-76.

¹⁶ Quanto alla critica nei riguardi della dottrina stoica della palingenesi, cfr. R. Cudworth, *A Treatise of Free Will*, 3 (ed. S. Hutton, pp. 160-163), in cui, per altro, l'autore cita un noto brano di Origene su questo tema, cfr. Origenes, *Contra Celsum*, IV, 67-68 (ed. M. Borret [Sch, 136], pp. 348-352). Bisogna notare che Origene è citato di frequente da Cudworth, cfr. *A Treatise of Free Will*, 3; 9; 14 (ed. S. Hutton, pp. 161, 175-176, 186).

¹⁷ Questa omelia è pubblicata da un allievo di Rust, Henry Hallywell, nel 1686: *The Remains of That Reverend and learned Prelate, Dr. George Rust, Late Lord Bishop of Dromore, in the Kingdom of Ireland, collected and published by Henry Hallywell*, M. Fleisher, London 1686, pp. 1-20 (una recente edizione di questo testo, accompagnata dalla traduzione tedesca e da un ampio commento, si trova in: *Die Cambridge Origenists*, cit., pp. 232-267).

¹⁸ [G. Rust], *A Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*, London 1661 (rist.: Columbia University Press, New York 1933). Sulla presenza di materiale origeniano in questo scritto cfr. C. Hengstermann, *George Rusts "Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions"*. *Manifest eines neuzeitlichen Origenismus*, in: *Die Cambridge Platonists*, cit., pp. 11-45.

¹⁹ A Joseph Glanvill si devono due scritti significativi in questo senso, ambedue risalenti al 1662: il primo è *A Letter Concerning the Pre-Existence of Souls*, pubblicato in: C.F. Mullett, *A Letter by Joseph Glanvill on the Future State*, in: «Huntington Library Quarterly» 1/4 (1938), pp. 447-456, in particolare pp. 450-456 (ripubblicato più di recente in: R. Lewis, *Of "Origenian Platonism"*, cit., pp. 292-300, e, accompagnato dalla traduzione tedesca e dal commento, in: *Die Cambridge Platonists*, cit., pp. 286-305); il secondo è *Lux Orientalis, or An Inquiry into the Opinion of the Eastern Sages Concerning the Pre-existence of Souls*, pubblicato dallo stesso More nel 1682, insieme all'opera di Rust *A Discourse of Truth*.

²⁰ Questo risulta soprattutto dal suo *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, composto negli anni 1670-1679, originariamente in inglese, ma pubblicato in traduzione latina nel 1690, in modo anonimo: [A. Conway], *Principia philosophiae antiquissimae & recentissimae de Deo, Christo & Creatura id est de Spiritu & materia in genere*, in: *Opuscula philosophica quibus continentur, principia philosophiae antiquissimae & recentissimae ac philosophia vulgaris refutata quibus junctur sunt C.C. problemata de revolutione animarum humanorum*, Amsterdam 1690, e ripubblicato, in inglese, due anni dopo, nel 1692: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy: Concerning God, Christ, and the Creature; that is, concerning Spirit and Matter in General*, ed. J.C.,

Venendo a More, la centralità che Origene ha nel suo pensiero è uno degli aspetti che sono stati più messi in evidenza nella letteratura, non da ultimo nella recente miscellanea curata da Christian Hengstermann: *“That Miracle of the Christian World”*. *Origenism and Christian Platonism in Henry More*²¹. In particolare, che Origene sia una fonte patristica molto presente nell’opera di More è documentato non solo dal giudizio positivo che More esprime di frequente nei confronti del maestro alessandrino, definendolo appunto «miracolo del mondo cristiano»²², o «la più grande luce e baluardo che la cristianità antica abbia avuto»²³, ma specialmente dalla ripresa da parte di More della dottrina origeniana della preesistenza delle anime²⁴. Questa dottrina, che attraversa tutta la produzione di More, dal poema *The Preexistence of the Soul*, del 1647, fino al trattato *The Immortality of the Soul*, del 1659²⁵, e che è il principale motivo di ostilità da parte della chiesa anglicana nei confronti di More negli anni ’60 del Seicento²⁶, è il dispositivo concettuale con cui More

London 1692. Sia il testo latino sia quello inglese sono stati raccolti in: A. Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. P. Loptson, Nijhoff, The Hague 1982 [IAHI, 101], e il solo testo inglese è stato di recente “modernizzato” e ripubblicato in: A. Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, eds. A.P. Coudert e T. Corse, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

²¹ Cfr. *supra*, n. 6.

²² H. More, *The Preface General*, in: Id., *A Collection of Several Philosophical Writings*, vol. I, J. Flesher, London 1662, p. xxi; Id., *Praefatio generalis*, in: Id., *Opera omnia*, vol. II/2, J. Maycock, London 1679, p. 12.

²³ Id., *The Immortality of the Soul*, II, XII, 11 (ed. A. Jacob, Nijhoff, Dordrecht 1987 [IAHI, 122], p. 150.37-38).

²⁴ In proposito si segnalano i seguenti studi: J. van den Berg, *Menasseh ben Israel, Henry More and Johannes Hoornbeeck on the Pre-existence of the Soul*, in: *Menasseh ben Israel and his World*, eds. Y. Kaplan, H. Méchoulan e R.H. Popkin, Brill, Leiden 1989 (Brill’s Studies in Intellectual History, 15), pp. 98-116; P.C. Almond, *The Journey of the Soul in Seventeenth-Century English Platonism*, in: «History of European Ideas» 13/6 (1991), pp. 775-791; S. Hutton, *Henry More and Anne Conway on Preexistence and Universal Salvation*, in: *“Mind Senior to the World”*, cit., pp. 113-125; D.W. Dockrill, *The Heritage of Patristic Platonism in Seventeenth-century English Philosophical Theology: Politics, Metaphysics and Religion*, eds. G.A.J. Rogers, J.M. Vienne e Y.C. Zarka, Springer, Dordrecht 1997 [IAHI, 150], pp. 55-77; R. Crocker, *Henry More and the Preexistence of the Soul*, in: *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, ed. R. Crocker, Springer, Dordrecht 2001 [IAHI, 180], pp. 77-96 (ripreso in: Id., *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Springer, Dordrecht 2003 [IAHI, 185], pp. 111-125); per una sintesi: C. Hengstermann, *Pre-existence and Universal Salvation – the Origenian Renaissance in Early Modern Cambridge*, in: «British Journal for the History of Philosophy» 25/5 (2017), pp. 971-989.

²⁵ H. More, *The Preexistence of the Soul*, in: *The Complete Poems of Dr. Henry More*, ed. A.B. Grosart, Edinburgh University Press, Edinburgh 1878, pp. 117-128; quanto a *The Immortality of the Soul*, cfr. *supra*, n. 23.

²⁶ Il caso più rappresentativo è costituito dai due trattati di Samuel Parker, *A Free and Impartial Censure of Platonik Philosophie* ed *An Account of the Nature and Extent of the Divine Dominion of Goodness, Especially as they refer to the Origenian Hypothesis concerning the Preexistence of Souls*, ambedue pubblicati nel 1666. Parker, in qualità di consulente dell’arcivescovo di Canterbury, controlla le pubblicazioni e, nel 1668, costringe More ad emendare i suoi *Divine Dialogues* dei riferimenti alla dottrina sulla preesistenza, come risulta da una lettera dello stesso More a Conway nel 12 maggio 1668, cfr. *The Conway Letters*, ed. M.H. Nicolson, rev. S. Hutton, Oxford University

si posiziona nel dibattito di allora sulla psicogenesi, reagendo sia alla tesi creazionista dei calvinisti sia a quella traducianista dei luterani, e ammette l'esistenza di uno stato prelapsario dell'anima in cui essa è creata da Dio libera e perfetta, salvaguardando, da un lato, la libertà individuale dell'anima e, dall'altro lato, la bontà di Dio²⁷.

Il presente contributo intende approfondire ulteriormente la conoscenza da parte di More della dottrina origeniana della preesistenza delle anime, in particolare mettendo in luce un aspetto finora inesplorato, cioè che la interpretazione di More di *Genesi* 1,1: «In principio Dio creò il cielo e la terra» non solo ruota attorno a questa dottrina, ma addirittura riprende l'esegesi origeniana di questa pericope biblica. A questo proposito, bisognerà innanzitutto ripercorrere brevemente la spiegazione che il maestro alessandrino elabora di *Gen.* 1,1, con una particolare attenzione alla prima delle sue sedici omelie sulla *Genesi*; quindi, sarà presa in considerazione la lettura di *Gen.* 1,1 che More formula nello scritto da lui dedicato alla interpretazione dell'esamerone, cioè la *Conjectura Cabbalistica* del 1653. Dalla comparazione fra le due proposte ermeneutiche di *Gen.* 1,1 risulterà, come anticipato, che More ripropone la spiegazione dell'Alessandrino del passo e, contestualmente, ne recupera la categoria di preesistenza delle anime.

§ 2. Origene e *Gen.* 1,1: il cielo e la terra primordiali

Cominciando proprio da Origene, occorre prima di tutto ricordare che la sua interpretazione dell'esamerone è affidata a due opere esegetiche: in primo luogo, un commentario in tredici libri, di cui i primi otto composti ad Alessandria prima del 232 e gli ultimi cinque a Cesarea di Palestina prima della persecuzione di Massimino del 235, più precisamente entro il 233-234, contenente una spiegazione di *Gen.* 1,1-5,1 in chiave antignostica, eppure restituito in modo molto lacunoso da frammenti e testimonianze²⁸; in secondo luogo, un *corpus* di sedici omelie, predicate a Cesarea di Palestina negli anni '40 del secolo III, sopravvis-

Press, Oxford 1992, pp. 293-295 (= lettera 174 di More, cfr. R. Crocker, *Henry More*, cit., p. 249).

²⁷ Questo dibattito è acceso dalla pubblicazione, nel 1648, di *Ad Philosophiam Teutonicam Manuductio* di C. Hotham, Fellow di Peterhouse e amico di More, di cui nel 1650 è pubblicata la traduzione inglese, *An Introduction to the Teutonick Philosophie*.

²⁸ Sul profilo antignostico di questo commentario: R.E. Heine, *Origen's Alexandrian "Commentary on Genesis"*, in: *Origeniana Octava*, vol. 1, ed. L. Perrone, Peeters, Leuven 2003 (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 164), pp. 63-73. I frammenti e le testimonianze relativi a questo commentario, già studiati da: R.E. Heine, *The Testimonia and Fragments Related to Origen's Commentary on Genesis*, in: «Zeitschrift für Antikes Christentum» 9/1 (2005), pp. 122-142, e: K. Metzler, *Weitere Testimonien und Fragmente zum Genesis-Kommentar des Origenes*, in: «Zeitschrift für Antikes Christentum» 9/1 (2005), pp. 143-148, sono stati recentemente raccolti in unica edizione: *Origenes. Die Kommentierung des Buches Genesis*, ed. K. Metzler, De Gruyter / Herder, Berlin-New York – Freiburg-Basel-Wien 2010 (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung, 1/1).

sute nella traduzione latina di Rufino di Aquileia, risalente agli anni 400-404²⁹, ma integrate da alcuni frammenti greci³⁰. Come anticipato, l'esegesi origeniana di *Gen.* 1,1 è restituita dalla prima delle sedici omelie dell'Alessandrino sulla *Genesis*; pertanto, la presente sezione si concentrerà sul contenuto di questa omelia, senza trascurare quanto il maestro cristiano dice sul primo versetto di *Genesis* anche altrove, ad es. ne *I principii* (II, 9, 1-2).

Come è noto, Origene interpreta l'esamerone in senso allegorico, reputando che il racconto genesiaco relativo alla creazione del mondo esprima dei significati ulteriori rispetto a quelli letterali³¹. In relazione a *Gen.* 1,1: «In principio Dio creò il cielo e la terra», l'interesse dell'Alessandrino si concentra prima di tutto sul lemma «principio» (ἀρχή), che egli non intende come inizio temporale, bensì come causa demiurgica e, quindi, come il Figlio divino, che è il soggetto primo della creazione dell'universo, come Origene stesso ricava da *Col.* 1,15, in cui Cristo è definito «il primogenito di tutta la creazione», e specialmente da *Gv.* 1,1-3: «In principio era il Logos etc.», ed è anche il soggetto ultimo della salvezza di tutti gli esseri, come l'Alessandrino rileva, invece, da *1Tim.* 4,10, in cui Cristo è detto «salvatore di tutti»³². In sostanza, il “principio” di *Gen.* 1,1, per Origene, non è un tempo in cui Dio crea l'universo, ma è il Figlio, atemporale causa cosmogonica. Questa interpretazione, che è esposta in modo sintetico nella prima omelia origeniana sulla *Genesis*, è confermata anche da altri testi dell'Alessandrino: ad es., nel libro I del commento al quarto Vangelo, nello specifico nell'ambito della spiegazione di *Gv.* 1,1a («In principio era il Logos»), Origene riporta una sequenza di sette definizioni del lemma «principio», tutte derivate dal libro Δ della *Metafisica* di Aristotele, e perviene ad identificare il “principio” del prologo di Giovanni con la causa della creazione e, quindi, con il Figlio, o Sapienza, che

²⁹ L'edizione critica di riferimento è quella di W.A. Baehrens in: *Origenes. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, Hinrichs, Leipzig 1920 (Griechischen Christlichen Schriftsteller, 29; Origenes Werke, 6), pp. 1-144, ripresa da L. Doutreleau in: *Origène. Homiliés sur la Genèse*, Cerf, Paris 2003² (SCh, 7bis) e di recente rivista da P. Habermehl in: *Origenes. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 1: Die Homilien zu Genesis (Homilien in Genesis)*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 (Griechischen Christlichen Schriftsteller. Neue Folge, 17; Origenes Werke, 6). Si segnalano le seguenti edizioni: *Origene. Omelie sulla Genesis*, ed. M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1978 (Collana di Testi Patristici, 14), la cui traduzione italiana è stata ripresa in: *Origene. Omelie sulla Genesis*, ed. M. Simonetti, Città Nuova, Roma 2002 (Opere di Origene, 1); *Origen. Homilies on Genesis and Exodus*, ed. R.E. Heine, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1982 (The Fathers of the Church, 71); *Origenes. Die Homilien zum Buch Genesis*, ed. P. Habermehl, De Gruyter / Herder, Berlin-New York – Freiburg-Basel-Wien 2011 (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung, 1/2).

³⁰ Relativi specialmente alla seconda omelia sulla *Genesis*, cfr. L. Doutreleau, *Le fragment grec de l'homélie II d'Origène sur la Genèse*, in: «Revue d'histoire des textes» 5 (1975), pp. 13-44.

³¹ Cfr. a questo proposito: Origenes, *De principiis*, IV, 3, 1 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti, Cerf, Paris 1980 [SCh, 268], pp. 342-347). Proprio le difficoltà provenienti dalla esegesi letterale di *Genesis* e la necessità di una spiegazione allegorica sono oggetto di discussione fra il medioplatonico Celso e l'Alessandrino, cfr. Id., *Contra Celsum*, I, 17 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1967 [SCh, 132], pp. 120-121); I, 20 (ed. M. Borret [SCh, 132], pp. 126-129); IV, 37-40 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1968 [SCh, 136], pp. 276-290).

³² Origenes, *Homilia I in Genesim*, 1 (ed. W.A. Baehrens, p. 1.1-10).

in *Prov.* 8,22 è detto «principio»³³; inoltre, un escerto del libro I del commento alla *Genesi*, trasmesso da Eusebio e Panfilo di Cesarea, riferisce che, nell'ambito della esegesi di *Gen.* 1,1, Origene sostiene la co-eternità del Padre e del Figlio divini e, dunque, la eterna generazione del Figlio, da cui deriverebbe che la creazione di cui è soggetto il Figlio non è temporale³⁴.

Perciò, al Figlio, che è il principio, Origene attribuisce la creazione del cielo e della terra. Innanzitutto, l'Alessandrino nota proprio nei versetti incipitari della *Genesi* due casi di omonimia: infatti, la Scrittura chiama «cielo» sia ciò che è fatto «in principio», cioè nel primo giorno, sia il firmamento che è creato nel secondo giorno (*Gen.* 1,6-8), e chiama «terra» sia ciò che è fatto «in principio» sia l'asciutto creato nel terzo giorno (*Gen.* 1,9-10)³⁵. Questa equivocità suggerisce ad Origene che il cielo e la terra di cui la Scrittura dice in *Gen.* 1,1 non denotino il firmamento e l'asciutto di cui si dice rispettivamente in *Gen.* 1,6-8 e 1,9-10, bensì debbano essere interpretati in senso allegorico. In particolare, a proposito di *Gen.* 1,6-7 («E Dio disse: “Sia il firmamento in mezzo all'acqua, e divida acqua da acqua”. E così fu; e Dio fece il firmamento») Ori-

³³ Le definizioni menzionate da Origene sono le seguenti: 1) principio di cambiamento; 2) principio di generazione; 3) ciò-da-cui, ovvero la materia sottostante; 4) ciò-secondo-cui, ovvero la forma; 5) principio della conoscenza, ovvero i primi elementi; 6) principio di un'attività; 7) ciò-per-cui, ovvero l'agente; cfr. Origenes, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, I, 16-19 (ed. C. Blanc, Cerf, Paris 1966 [Sch, 120], pp. 106-119). Un'analisi dettagliata di questo passo è fornita da: E. Früchtel, *Αρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes*, in: *Studia Patristica*. XIV, ed. E.A. Livingstone, Akademie-Verlag, Berlin 1976, pp. 122-144. Secondo R. Cadiou (*Dictionnaires antiques dans l'oeuvre d'Origène*, in: «Revue des Études Grecques» 45/212 [1932], pp. 279-281), la fonte da cui l'Alessandrino deriverebbe questa sequenza di definizioni sarebbe aristotelica; questa ipotesi è stata di recente discussa da: B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, vol. 2, Reinhardt, Basel 1987 (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 18/2), p. 404, n. 66, e: V. Limone, *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Morcelliana, Brescia 2018 (Letteratura cristiana antica, 30), pp. 247-250.

³⁴ Eusebius, *Contra Marcellum*, I, 4 (ed. E. Klostermann, Hinrichs, Leipzig 1906 [Griechischen Christlichen Schriftsteller, 14], p. 22.6-18), e: Pamphilus, *Apologia pro Origene*, 47-48 (eds. R. Amacker e É. Junod, Cerf, Paris 2002 [Sch, 464], pp. 106-109) = Origenes, *Commentarius in Genesim*, I, D4 (ed. K. Metzler, pp. 66-69). Occorre notare che questa interpretazione origeniana di “principio” come la Sapienza si rintraccia sia in un passo del commento al *Timeo* di Calcidio (secolo IV) nel quale, sulla base della lettura di alcuni *Hebraei* accolta dal maestro cristiano, il “principio” non è inteso in senso temporale, ma come la Sapienza di Dio che precede il “cielo” e la “terra”, cfr. Calcidius, *Commentarius in Timaeum*, 276 (ed. C. Moreschini, Bompiani, Milano 2012², pp. 564-569) = Origenes, *Commentarius in Genesim*, I-II, C II 1 (ed. K. Metzler, pp. 46-51), sia nel commento di Giovanni Filopono (secolo VI) all'esamerone, in particolare in quel passo in cui, a proposito di *Gen.* 1,1, questi riporta la posizione di “alcuni” (τινέες) che ritengono che il “principio” significhi la Sapienza, passo che, secondo R.E. Heine (*The Testimonia and Fragments*, cit., pp. 124-125), si riferirebbe al contenuto del libro I del commento alla *Genesi*.

³⁵ Origenes, *Homilia I in Genesim*, 2 (ed. W.A. Baehrens, pp. 2.21-5.20). Cfr. anche: Id., *De principiis*, II, 3, 6 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti, Cerf, Paris 1978 [Sch, 252], pp. 268-269 = A I 2 [ed. K. Metzler, pp. 28-29]); II, 9, 1 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti [Sch, 252], pp. 354-355); III, 6, 8 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti [Sch, 268], pp. 250-253); *Homilia V in Ps.* 36, 4 (ed. E. Prinzivalli, Cerf, Paris 1995 [Sch, 411], pp. 234-239); *Contra Celsum*, VI, 49 (ed. M. Borret [Sch, 147], pp. 302-303 = A I 1 [ed. K. Metzler, pp. 28-29]); VII, 31 (ed. M. Borret, Cerf, Paris 1969 [Sch, 150], pp. 82-85).

gene precisa che il cielo di *Gen.* 1,1 è diverso dal firmamento di *Gen.* 1,6-8, che pure è chiamato «cielo», e spiega che il cielo fatto «in principio» è immagine degli esseri intellegibili archetipici, propriamente «la sostanza spirituale tutta» (*omnis spiritalis substantia*), che è «prima di ogni cosa» (*ante omnia*), mentre il firmamento, creato nel secondo giorno, rappresenta gli esseri corporei che, pur risultando dalla caduta di quelli intellegibili archetipici, partecipano di essi e, perciò, possono equivocamente dirsi «cielo»³⁶. Insomma, Origene spiega il cielo di *Gen.* 1,1 con il ricorso alla dottrina della preesistenza delle anime, secondo la quale ogni essere sarebbe stato protologicamente creato dal Figlio come una entità intellegibile e in perfetta comunione con Dio e, dunque, sarebbe preesistito in uno stato prototipico, sicché appunto il cielo di *Gen.* 1,1 significherebbe la totalità degli esseri noetici, creati originariamente dal Figlio, nel primordiale stato di unità con Dio.

Quanto alla terra di *Gen.* 1,1, Origene parte innanzitutto da *Gen.* 1,7-8, in cui si racconta che, nel secondo giorno, dopo la creazione del firmamento, Dio separa le acque in «acque sopra il firmamento» e «acque sotto il firmamento», e spiega che le prime rappresentano le realtà intellegibili, mentre le seconde quelle sensibili; quindi, argomenta che l'asciutto, che è creato nel terzo giorno, significa quella facoltà dell'uomo per la quale questi, rigettate le «acque sotto il firmamento», ossia le realtà sensibili, si predispone a partecipare delle «acque sopra il firmamento», cioè delle realtà intellegibili, e così dare frutto e diventare «terra»³⁷. Questa spiegazione di Origene, pur chiarendo la ragione per cui in *Gen.* 1,10 l'asciutto sia equivocamente detto «terra», tiene sullo sfondo la definizione di «terra» come quella «facoltà di portare frutti» che riguarda anche la terra che è «in principio». Dunque, per Origene il cielo «in principio» significa la totalità degli esseri noetici creati dal Figlio in perfetta comunione con Dio, mentre la terra «in principio» rappresenta la libertà, di cui questi esseri sono dotati dal Figlio sin dalla loro creazione noetica, di partecipare di Dio.

Il concetto di terra primordiale, cui Origene si riferisce brevemente nella prima omelia sulla *Genesis*, è espresso con maggiore chiarezza nel libro II de *I principi* (9, 1-2)³⁸. Nel contesto della discussione attorno all'inizio della creazione da parte di Dio, Origene precisa che la prima realtà che sia stata creata sono gli esseri noetici, finiti numericamente, e commenta *Sap.* 11,20, per la quale Dio ha creato tutto «secondo numero e misura», sostenendo che il «numero» rappresenta gli esseri noetici, creati dal Figlio in unità con Dio, e la «misura» il principio materiale che ad essi appartiene. Dopodiché menziona proprio *Gen.* 1,1, spiegando che il cielo è allegoria degli esseri noetici, protologicamente creati dal

³⁶ Origenes, *Homilia I in Genesim*, 2 (ed. W.A. Baehrens, p. 3.5-9). Anche Calcidio riferisce che il cielo e la terra di *Gen.* 1,1 esprimono il medesimo concetto denotato rispettivamente da *Gen.* 1,6-8 e 1,9-10, cfr. Calcidius, *Commentarius in Timaeum*, 277 (ed. C. Moreschini, pp. 568-569).

³⁷ Origenes, *Homilia I in Genesim*, 2 (ed. W.A. Baehrens, pp. 4.13-5.20).

³⁸ Id., *De principiis*, II, 9, 1-2 (eds. H. Crouzel e M. Simonetti [SCh, 252], pp. 352-357).

Figlio in unità con Dio, mentre la terra, ovvero la materia, rappresenta quella libertà che gli esseri intellegibili ricevono da Dio nell'atto atemporale della creazione noetica, e per la quale essi sono non soltanto capaci di perdurare nell'unità con Dio, ma finanche di allontanarsene e, quindi, di decadere dallo stato noetico prelapsario e incorporarsi nella creazione sensibile. In sostanza, la terra, o la materia, primordiale sarebbe, per Origene, quella libertà di cui gli esseri noetici sono dotati sin dalla creazione «in principio», e per la quale essi possono persistere nella primitiva comunione con Dio, o separarsi da essa.

L'esegesi di Origene di *Gen. 1,1*, quale risulta dalla prima omelia sulla *Genesis*, integrata da ciò che egli dice nel brano de *I principi* appena citato, stabilisce che il cielo e la terra primordiali sono allegorie rispettivamente della creazione noetica tutta, cioè degli esseri intellegibili creati dal Figlio/principio, e della libertà, che ad essi appartiene sin dall'origine, e che ne esprime la defettibilità³⁹.

§ 3. Henry More e la creazione spirituale: una lettura origeniana di *Gen. 1,1*

L'opera in cui More non solo espone la propria interpretazione dell'esame-
rone, ma anche propone una spiegazione del cielo e della terra «in principio»
che riprende quella, appena considerata, di Origene è la *Conjectura Cabbal-
istica. Or, A Conjectural Essay of Interpreting the minde of Moses, according to
a Threefold Cabbala: viz., Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral*,
pubblicata nel 1653 e dedicata a Cudworth, allora Master di Clare Hall e He-
brew Professor della Università di Cambridge, successivamente rivista e ripub-
blicata tre volte: nel 1662 in *A Collection of Several Philosophical Writings*; in
latino, nel secondo tomo degli *Opera Omnia*, nel 1679; infine, nella riedizione
del 1712 di *A Collection of Several Philosophical Writings*⁴⁰. Prima di esplorare
la lettura che More propone di *Gen. 1,1*, ed evidenziarne i debiti verso quella
origeniana, occorre premettere delle osservazioni generali relativamente all'ap-

³⁹ L'interpretazione origeniana di *Gen. 1,1*, quale è stata sommariamente ripercorsa in questa sezione, è stata oggetto di diversi e approfonditi studi, fra i quali si segnalano in particolare: C. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilios und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 56), pp. 224-311; P. Martens, *Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis*, in: «Zeitschrift für Antikes Christentum» 16/3 (2013), pp. 516-549, in particolare pp. 523-528; G. Lettieri, «Dies una». *L'allegoria di «coelum et terra in Principio» ricapitolazione del sistema mistico-speculativo di Origene*, in: «Adamantius» 23 (2017), pp. 45-84.

⁴⁰ H. More, *Conjectura Cabbalistica. Or, A Conjectural Essay of Interpreting the minde of Moses, according to a Threefold Cabbala: viz., Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral*, Flesher, London 1653; ripubblicata in: Id., *A Collection of Several Philosophical Writings*, Flesher, London 1662, che incorpora *An Appendix to the Defence of The Philosophik Cabbala* (pp. 99-151), quindi in latino in: *Henrici Mori Opera Omnia*, vol. II, Norton, London 1679, pp. 461-643, con scoli, e infine nuovamente in: Id., *A Collection of Several Philosophical Writings*, Downing, London 1712, con la traduzione inglese degli scoli della precedente edizione.

proccio di More nei confronti della cabbala ebraica e alla sua propria idea di cabbala nello scritto del 1653.

Innanzitutto, come è stato già dimostrato⁴¹, la circostanza a partire da cui More comincia ad acquisire una conoscenza approfondita della cabbala, ovvero di quel patrimonio della tradizione mistica ebraica sviluppatasi a partire dai secoli XII-XIII, in particolare degli insegnamenti di Yiṣḥaq Luria (1534-1572), è l'incontro con il cabbalista cristiano Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698), proprio a Cambridge, nell'ottobre del 1670. Grazie a van Helmont, More entra in contatto anche con il maggiore cabbalista cristiano del Seicento, il barone Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), amico e maestro dello stesso van Helmont, che sostiene la compatibilità fra i testi mistici ebraici e la teologia cristiana, e More resta a tal punto affascinato dalle dottrine di Rosenroth che ne incoraggia la pubblicazione della *Kabbala denudata*, la più ampia collezione di trattati cabbalistici in latino fino ad allora conosciuti, incluso lo *Zohar*, alla quale egli stesso contribuisce⁴². Dunque, è a partire da questa occasione che More inizia a conoscere in modo sempre più approfondito i testi e le dottrine della cabbala ebraica e cristiana.

Ciò detto, l'idea di cabbala che è al centro della *Conjectura Cabbalistica*, la cui prima edizione precede di diciassette anni l'incontro con van Helmont, presuppone una visione di More della tradizione cabbalistica diversa da quella che avrebbe sviluppato a partire dagli anni '70 del Seicento. Come lo stesso More avverte in *The Preface to the Reader*, per cabbala egli intende «una tradizionale dottrina o esposizione del Pentateuco che Mosè ricevette dalla bocca di Dio, mentre era sul monte con lui»⁴³, cioè quella sapienza anticamente rivelata da Jhwh a Mosè, eredi-

⁴¹ Cfr. A. Coudert, *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, in: «Journal of the History of Ideas» 36/4 (1975), pp. 633-652; S. Brown, *Leibniz and More's Cabbalistic Circle*, e: D.S. Katz, *Henry More and the Jews*, in: *Henry More (1614-1687). Trecentenary Studies*, ed. S. Hutton, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1990 (IAHI, 127), rispettivamente pp. 77-95 e pp. 173-188; A. Coudert, *Henry More, the Kabbalah, and the Quakers*, in: *Philosophy, Science, and Religion in England. 1640-1700*, eds. R. Kroll, R. Ashcraft e P. Zagorin, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 31-67; S. Hutton, *Henry More, Anne Conway and the Kabbalah: A Cure for the Kabbalistic Nightmare*, in: *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century. A Celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638-1713)*, eds. A. Coudert, S. Hutton, R.H. Popkin e G.M. Weiner, Springer, Dordrecht 1999 (IAHI, 163), pp. 27-42; R. Bondi, *L'onnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001, in particolare pp. 61-130 (cap. II: *La "qabbalah" restaurata*).

⁴² *Kabbala denudata seu doctrina hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus resertissimum*, vol. I-II (parte I), Lichtenhaler, Sulzbach 1677; vol. III (parte II), Zunner, Frankfurt 1684 (rist.: 2 voll., Olms, Hildesheim-New York 1974).

⁴³ H. More, *The Preface to the Reader*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit. Secondo M.H. Nicolson, tale idea di cabbala si sarebbe largamente sviluppata in Inghilterra nel secolo XVII, cfr. *Milton and the "Conjectura Cabbalistica"*, in: «Philological Quarterly» 6/1 (1927), pp. 1-18. Questa visione della cabbala, diversa da quella che More avrebbe sviluppato successivamente grazie alla conoscenza più approfondita della tradizione cabbalistica ebraica e cristiana, emerge da una lettera dello stesso More a Conway, risalente al 9 agosto 1653, in cui egli precisa che il contenuto della cabbala è il risultato della sua speculazione, e che suoi "padrini" sono gli antichi filosofi e i padri

tata dai greci specialmente per il tramite di Pitagora e Platone, che contiene tutte le verità della fisica, ad es. i risultati della scienza moderna, come la teoria eliocentrica di Copernico, e della metafisica, ad es. la dottrina della preesistenza delle anime. Queste verità, secondo More, sono espresse già nei primi tre capitoli della *Genesi*, dei quali la *Conjectura Cabbalistica* si presenta come la interpretazione secondo tre livelli: letterale, filosofico e morale, corrispondenti a tre distinte sezioni dell'opera⁴⁴.

Venendo, a questo punto, alla spiegazione che More offre di *Gen.* 1,1, dopo averne messo in evidenza il significato letterale nella sezione relativa a *The Literal Cabballa*, egli rileva il significato allegorico di questo passo biblico in apertura della sezione relativa a *The Philosophick Cabballa*⁴⁵. Innanzitutto, More presuppone la differenza fra il cielo e la terra di *Gen.* 1,1, da un lato, e il firmamento fatto nel secondo giorno, che è detto «cielo», e l'asciutto fatto nel terzo giorno, che è detto «terra», dall'altro lato, e sovrappone il cielo creato «in principio» con la luce, di cui si parla in *Gen.* 1,3-5, e che, come il cielo e la terra primordiali, è anch'essa creata nel giorno uno. Quindi, egli specifica che il cielo, o la luce, e la terra «in principio» sono allegorie, rispettivamente, della «totale comprensione degli spiriti intellettuali» (*whole comprehension of intellectual Spirits*), cioè degli archetipi intellegibili e delle forme seminali di tutti gli esseri, che egli definisce anche «mondo della vita» (*The world of Life*), e «della potenzialità, o capacità dell'esistenza della creazione esteriore» (*Potentiality, or Capability of the Existence of the outward Creation*), e che ambedue queste realtà primordiali sono create da Dio «in principio», cioè per mezzo del Figlio, che è l'«eterna Sapienza» e il «Logos interiore». Dunque, More identifica il cielo e la terra «in principio», cioè fatti dal Figlio, come la totalità degli esseri noetici e come la materia prima⁴⁶, cioè quella potenzialità che appartiene agli esseri noetici sin dalla loro creazione intellegibile, e in ragione della quale possono decadere dallo stato di preesistenza, incorporarsi e così originare la creazione sensibile. Già da questi dati emerge l'analogia dell'esegesi di *Gen.* 1,1 di More con quella di Origene: sia per l'uno che per l'altro il cielo e la terra «in principio» rappresentano la creazione noetica da parte della Sapienza/principio e la libertà, o potenzialità, che appartiene a questa creazione sin dall'origine, e che ne è anche la causa della defettibilità. Al contrario dell'Alessandrino, però, More ritiene che la terra primordiale sia non solo la causa della caduta degli esseri noetici dal loro stato prelapsario, ma anche quell'origine da cui essi vengono all'esistenza noetica: infatti, nella edizione della *Conjectura Cabbalistica* del 1662 egli aggiunge la definizione della terra, ovvero

della Chiesa, cfr. *The Conway Letters*, ed. M.H. Nicolson, cit., p. 83 (= lettera 56 di More, cfr. R. Crocker, *Henry More*, cit., p. 244).

⁴⁴ Cfr. H. More, *The Preface to the Reader*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit.

⁴⁵ Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit., rispettivamente pp. 1-2 e pp. 22-25 (su questa porzione di testo sarà concentrata la presente sezione).

⁴⁶ Sulla visione di More circa la terra "in principio" come materia prima e, in generale, sulla sua idea di materia prima cfr. J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2012 (IAHI, 207), pp. 88-95.

della materia prima, come «impossibilità e incommensurabilità delle cose» (*the Impossibility and Incommensurability of things*)⁴⁷.

Questa lettura di *Gen.* 1,1 esposta nella versione della *Conjectura Cabbalistica* del 1653 e l'uso da parte di More di materiale origeniano sono ulteriormente confermati dalle glosse di More al suo commento, contenute in *The Defence of the Philosophick Cabbala*, che accompagna la *Conjectura Cabbalistica*, e in *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala* (cap. VII. 4), che è aggiunta nella edizione del 1662 della *Conjectura Cabbalistica*. In *The Defence of the Philosophick Cabbala*, nell'ambito delle glosse relative alla sua spiegazione del cielo e della terra «in principio» offerta nella *Conjectura Cabbalistica*, More sostiene che la sua interpretazione del cielo come creazione intellegibile e della terra come materia prima sia stata già anticipata da Filone, che in *La creazione del mondo* distingue il cielo e la terra “in principio” dal cielo/firmamento di *Gen.* 1,6-8 e dalla terra/asciutto di *Gen.* 1,9-10 e li intende come l'universo eidetico e la materia primigenia⁴⁸, e da Agostino, che identifica il cielo di *Gen.* 1,1 con la luce di *Gen.* 1,3, interpretandolo come la creazione angelica, e la terra di *Gen.* 1,1 con la materia prima⁴⁹. Quindi, rivolgendo l'attenzione alla espressione «in principio», More sottolinea di intendere il principio come il Figlio e di seguire, a questo proposito, l'esegesi di Ambrogio, di Basilio e di Origene, citando per altro *Col.* 1,15-16 in cui Cristo è detto «primogenito di tutta la creazione»⁵⁰. Benché More ometta i riferimenti testuali di queste fonti menzionate, si può supporre che le opere che prende in considerazione in questa circostanza siano proprio le omelie sulla *Genesi* di Origene, nonché le omelie sull'esamerone di Basilio, predicate a Cesarea attorno al 378, e quelle di Ambrogio, risalenti alla quaresima del 387, che dipendono dalla esegesi dell'Alessandrino⁵¹. Inoltre, la strategia argomentati-

⁴⁷ H. More, *Conjectura Cabbalistica* (1662), cit., p. 16.

⁴⁸ Id., *The Defence of the Philosophick Cabbala*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit., p. 138. Cfr. Philo, *De officio mundi*, 7-29 (eds. F.H. Colson e G.H. Whitaker, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1981 [The Loeb Classical Library], pp. 8-23).

⁴⁹ H. More, *The Defence of the Philosophick Cabbala*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit., p. 138. More si riferisce ad una delle diverse interpretazioni che Agostino elabora di *Gen.* 1,1-3, in particolare quella secondo la quale il cielo di *Gen.* 1,1 designerebbe la materia informe spirituale che si forma attraverso un atto di conversione al Creatore, facendosi luce (*Gen.* 1,3) e costituendosi come creazione angelica, mentre la terra di *Gen.* 1,1 rappresenterebbe la materia corporea informe, cfr. Augustinus, *Confessiones*, XIII, i, 1-x, 11 (ed. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, Milano 1997, pp. 68-83); *De Genesi ad litteram*, I, iii, 7-viii, 14; ix, 16-17; xvii, 32; II, viii, 16-17; III, xx, 31; IV, xx, 37-xxv, 42 (eds. G. Catapano ed E. Moro, Bompiani, Milano 2018, pp. 472-483; 484-487; 508-509; 550-553; 640-641; 706-719). Un'analisi approfondita della molteplice e articolata esegesi agostiniana dei primi versetti della *Genesi* è offerta da E. Moro in: *Mira profunditas eloquiorum tuorum: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle "Confessiones" e nel "De Genesi ad litteram"*, in: «Medioevo» 41 (2016), 11-39; *Creatio, conversio, formatio: uno schema agostiniano?*, in: «Medioevo» 43 (2018), pp. 237-253; cfr. anche: Id., *Il concetto di materia in Agostino*, Aracne, Roma 2017 (Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 3).

⁵⁰ H. More, *The Defence of the Philosophick Cabbala*, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1653), cit., pp. 139-140.

⁵¹ Basilius, *Homilia I in Hexaemeron*, 2-11 (ed. S. Giet, Cerf, Paris 1949 [SCh, 26], pp. 92-137);

va con cui More giustifica l'identificazione del «principio» con il Figlio sulla base del passaggio paolino di *Col.* 1,15-16 si riscontra già in Origene e, quindi, anche in Basilio e Ambrogio⁵².

Come anticipato, un'ulteriore evidenza testuale della presenza di Origene dietro la spiegazione di More dei primi versetti della *Genesi* proviene da *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala* (cap. VII. 4), inserita nella edizione del 1662 della *Conjectura Cabbalistica*⁵³. In questo brano More rimanda alla sua spiegazione del cielo creato «in principio» come totalità degli archetipi intellegibili, e sostiene che questa sua proposta interpretativa sia stata già formulata da Clemente, di cui riporta alcune affermazioni desunte dal libro V degli *Stromati*, in particolare lì dove questi rileva che Platone avrebbe derivato la sua distinzione fra un mondo intellegibile ed uno sensibile proprio dal racconto genesiaco in cui è detto che il cielo, la terra e la luce sono fatti nel giorno uno⁵⁴, e dallo stesso Origene, di cui cita, quasi alla lettera, quel passaggio della prima omelia sulla *Genesi*, già menzionato prima, in cui il maestro cristiano distingue fra il cielo di *Gen.* 1,1 e il cielo/firmamento di *Gen.* 1,6-8, intende il cielo «in principio» come la «sostanza spirituale tutta» e lo associa a quel cielo a proposito di cui il profeta Isaia (66,1) dice che Jhwh lo considera come il proprio trono⁵⁵. Quindi, More conclude la sua osservazione, sostenendo che ciò che la *Genesi* esprime con «cielo» corrisponda a quanto i pitagorici definiscono la «torre di Zeus» (*Zavòs πύργος*), e che egli ulteriormente descrive attraverso l'analogia del feto custodito nel grembo materno.

Pertanto, come risulta dalla *Conjectura Cabbalistica* del 1653, in particolare dalla su citata sezione della *Philosophick Cabbala*, nonché dalle osservazioni integrative contenute in *The Defence of the Philosophick Cabbala* della medesima edi-

Ambrosius, *Homilia I in Hexaemeron*, 3, 8–6, 24 (ed. J.J. Savage, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2003 [The Fathers of the Church, 42], pp. 7-25). Sui debiti di Basilio e di Ambrogio nei confronti della esegesi origeniana: A.H. Pierce, *Reconsidering Ambrose's Reception of Basil's "Homiliae in Hexaemeron": The Lasting Legacy of Origen*, in: «Zeitschrift für Antikes und Christentum» 23/3 (2019), pp. 414-444.

⁵² Per Origene, cfr. *supra*, n. 32; per Basilio, cfr. Basilius, *Homilia I in Hexaemeron*, 5 (ed. S. Giet [SCh, 26], pp. 106-107); per Ambrogio, cfr. Ambrosius, *Homilia I in Hexaemeron*, 4, 15 (ed. J.J. Savage, p. 15).

⁵³ H. More, *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, cap. VII. 5, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1662), p. 131.

⁵⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 14, 93, 4–94,3 (ed. A. Le Boulluec, Cerf, Paris 1981 [SCh, 278], pp. 178-181).

⁵⁵ Cfr. *supra*, n. 36. Allo scopo di mettere in evidenza la modalità con cui More cita il brano origeniano tratto dalla prima omelia sulla *Genesi*, viene di seguito riportato, da una parte, il testo di Origene, più precisamente la traduzione latina di Rufino, e dall'altra parte, il testo di More che riprende quello dell'Alessandrino:

Origenes, *Homilia I in Geneim*, 2 (ed. W.A. Baehrens, pp. 2.21-3.8)

H. More, *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala*, cap. VII. 4, in: Id., *Conjectura Cabbalistica* (1662), cit., p. 131.

zione, e in *An Appendix to the Defence of the Philosophick Cabbala* della edizione del 1662, More formula un'interpretazione del cielo e della terra «in principio» che riprende quella origeniana, dimostrando per altro di avere una conoscenza diretta delle omelie sulla *Genesis*: il cielo rappresenta la realtà spirituale preesistente, creata dal Figlio, che è principio, mentre la terra la potenzialità della defezione da questo stato prelapsario da parte della creazione noetica.

§4. Osservazioni conclusive

Come già osservato all'inizio di questa ricerca, nel Seicento l'Università di Cambridge si costituisce come una sede importante per la veicolazione dell'opera di Origene in epoca moderna. L'indagine fin qui condotta ha sviluppato un approfondimento relativamente alla ricezione delle dottrine e dei testi dell'Alessandrino nel cosiddetto "platonismo di Cambridge", riservando una particolare attenzione all'impatto esercitato dal pensiero del maestro cristiano su una delle personalità principali di questo ambiente intellettuale dell'Università di Cambridge, cioè Henry More.

A questo proposito, la ricerca si è focalizzata su un aspetto specifico della ripresa di Origene da parte di More, cioè l'esegesi di *Gen.* 1,1 e il ricorso alla categoria di preesistenza delle anime: infatti, è stato dimostrato che l'interpretazione origeniana del cielo e della terra «in principio», intesi rispettivamente come la totalità degli esseri noetici, creati dal Figlio/principio in uno stato prelapsario di perfetta comunione con Dio, e la libertà propria di essi, che è anche facoltà di defezione da questo stato prelapsario, quale è contenuta nella prima omelia sulla *Genesis*, sopravvissuta nella traduzione latina di Rufino, è espressamente ripresa da More nella *Conjectura Cabbalistica*, in particolare lì dove questi espone la propria spiegazione dei primi versetti della *Genesis*.

In conclusione, per quanto non sia possibile stabilire con assoluta sicurezza

Cum iam antea Deus fecisset coelum, nunc firmamentum facit. Fecit enim coelum prius, de quo dicit: «coelum mihi sedes». Post illud autem firmamentum facit, id est corporeum coelum. Omne enim corpus firmum est sine dubio et solidum; et hoc est, quod «dividit inter aquam, quae est super coelum, et aquam, quae est sub coelo». Cum enim omnia, quae facturus erat Deus, ex spiritu constarent et corpore, ista de causa «in principio» et ante omnia coelum dicitur factum, id est omnis spiritalis substantia, super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit.

Which interpretation *Origen* follows exactly, *Cum antea*, saith he, *Deus coelum fecisset, nunc firmamentum facit, id est, corporeum coelum. Fecit enim coelum prius, de quo dicit, Coelum mihi sedes est.* And a little after; *Cum enim ea quae facturus erat Deus ex spiritu constarent et corpore, ista de causa in principio et ante omnia coelum dicitur factum, id est, omnis Spiritalis substantia, super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit.*

Come risulta dai due testi paralleli, More cita quasi alla lettera Origene: nella prima parte riassume il testo dell'Alessandrino, modificandolo leggermente, mentre nella seconda parte segue fedelmente l'originale, senza apportare alcun intervento.

a quale edizione delle origeniane omelie sulla *Genesi* More si riferisca, occorre quantomeno menzionare che la circolazione di quest'opera dell'Alessandrino in età moderna è assicurata dalla esistenza di diverse edizioni della stessa, pubblicate prima della *Conjectura Cabbalistica* del 1653. Infatti, l'*editio princeps* delle omelie origeniane sull'ottateuco, incluse naturalmente quelle sulla *Genesi*, è pubblicata a Venezia nel 1503 da Aldo Manuzio, che si basa sul ms. 526 della Biblioteca del Seminario Vescovile di Padova, risalente al secolo XIII⁵⁶; da questa edizione dipendono le successive edizioni del testo origeniano⁵⁷, in particolare: quella di Jacques Merlin, pubblicata a Parigi nel 1512⁵⁸; quella di Erasmo, pubblicata a Basilea nel 1536⁵⁹; quella di Johann Jacob Grynaeus, del 1571, pubblicata anch'essa a Basilea, che riprende in sostanza la precedente di Erasmo⁶⁰; infine, quella di Gilbert Générard, pubblicata a Parigi nel 1574⁶¹. È interessante notare che proprio una copia della edizione di Grynaeus, ripubblicata a Basilea nel 1620, risulta disponibile presso la biblioteca del Christ's College di Cambridge⁶², anche se non è nota la data di acquisizione. Pertanto, sulla base di questi dati è possibile ipotizzare che More abbia potuto avere una conoscenza diretta del testo delle origeniane omelie sulla *Genesi* o attraverso la edizione di Basilea del 1620, nel caso in cui essa sia stata acquistata dal Christ's College negli anni

⁵⁶ *Quae in hoc libro continentur: Origenis in Genesim Homiliae 16; Eiusdem in Exodum Homiliae 13; Eiusdem in Leviticum Homiliae 16; Eiusdem in Numeros Homiliae 28; Eiusdem in Iesum Nave Homiliae 26; Eiusdem in Libro Iudicum Homiliae 8. Divo Hieronymo interprete*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, mensi febr. 1503.

⁵⁷ In proposito: W.A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhalten Origeneshomilien zum Alten Testament*, Hinrichs, Leipzig 1916 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 42), pp. 239-242. È interessante notare che al 1565 risale la pubblicazione, a Londra, di una traduzione inglese della omelia ottava di Origene sulla *Genesi*, cfr. *An Homilye of Abraham, how he offered up his sonne Isaac, written by Origen*, R. Wolfe, London 1565. Cfr. H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Nijhoff, Hagae Comitum 1971 (Instrumenta patristica, 8), p. 94.

⁵⁸ *Operum Origenis Adamantii tomi due priores cum tabula et indice generali*, Parisiis 1512. Le omelie sulla *Genesi* sono contenute nel primo dei due tomi.

⁵⁹ *Origenis Adamantii eximii scripturarum interpretis opera, quae quidem extant omnia, per Des. Erasmus Roterodamum, partim versa, partim vigilanter recognita, cum praefatione de Vita, phrasi, docendi ratione et operibus illius, adiectis epistola Beati Rhenani nuncupatoria, quae pleraque de vita obituque ipsius Erasmi cognitu digna continet, et indice copiosissimo*. Apud inelytam Basileam ex officina Frobeniana, 1536.

⁶⁰ *Origenis Adamantii magni illius et vetusti scripturarum interpretis opera quae quidem extant omnia*, per Eusebium Episcopum et Nicolai fratris heredes, Basileae 1571.

⁶¹ *Origenis Adamantii, magni illius et vetusti scripturarum interpretis, et secundi Ecclesiae post Apostolos magistri, opera quae quidem proferri potuerunt omnia. Doctissimorum virorum studio iam olim translata et recognita: atque multiplici indice locupletata*, Parisiis 1574.

⁶² *Origenis Adamantii magni illius et vetusti scripturarum interpretis opera quae quidem extant omnia*, 2 voll., Basileae 1620. La collocazione di quest'opera è la seguente: Christ's College Library, Old Library, A.2.23-24, come risulta dal catalogo della biblioteca di Christ's College, cfr. <https://www.christs.cam.ac.uk/library-collections> (consultato in data: 20 marzo 2021). A questo proposito cfr. M. Lewis, *Henry Hallywell (1641-1703): A Cambridge Origenist in Parochial Sussex* (in corso di pubblicazione).

Vito Limone

in cui egli ne risulta Fellow, cioè a partire dal 1641⁶³, oppure attraverso una delle altre su citate edizioni moderne dell'opera origeniana.

⁶³ Occorre segnalare che a Cambridge l'accesso alle biblioteche dei college e, dunque, la consultazione delle risorse bibliografiche era riservato ai Fellow, cfr. J. Peile, *Christ's College*, F.E. Robinson & Co., London 1900, p. 93; J. Twigg, *A History of Queen's College, Cambridge, 1448-1986*, Boydell, Woodbridge 1987, p. 105; M. Lewis, *The Educational Influence*, cit., p. 84.

⊕

«La rivelazione non è un concetto scientifico».
Note sul carteggio tra Adolf von Harnack e Karl Barth
Enrico Cerasi
(Università Vita e Salute – san Raffaele, Milano)
enrico.cerasi@libero.it

Title: «Revelation is not a scientific concept». Some remarks on the correspondence between Adolf von Harnack and Karl Barth

Abstract: In the 1923 debate between Barth and Harnack on dialectical theology, the 1524-1525 dispute between Erasmus and Luther over God's predestining grace and human free will seems to be repeated in a different context. But on closer inspection, the question between Barth and Harnack concerns university theology, i.e. under what conditions it can be an academic discipline.

Keywords: Karl Barth, Adolf von Harnack, University, Wissenschaft, history

⊕

§1. *Un apparente ricorso storico*

Corsi e ricorsi della storia. Nel 1923 “Die Christliche Welt”, forse la principale rivista della teologia tedesca¹, ospita un carteggio tra Adolf von Harnack e Karl Barth. Lo scambio epistolare s’annuncia assai aspro. In una lettera aperta, Harnack accusa alcuni giovani colleghi di disprezzare la teologia scientifica, compromettendo in tal modo l’acquisizione più importante del protestantesimo moderno. Harnack, che non fa nomi, si riferisce a un gruppo di studiosi rappresentati soprattutto da Karl Barth; ex brillante e devotissimo studente berlinese dell’illustre professore², di recente chiamata universitaria,

¹ Cfr. A. Gallas, *Il giovane Barth. Tra teologia e politica*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

² Per il giovane Barth, l’incontro con Harnack, nel semestre invernale 1906/1907, fu entusiasta, come testimonia il suo biografo, tanto da fargli trascurare le bellezze artistiche berlinesi: «Questo è il grande momento: sei con il teologo del tempo [Harnack stesso, ovviamente]; che t’importa dei musei, dei teatri, delle sale da concerto?» (Cfr. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, 1976², trad. it. *Karl Barth. Biografia*, ed.it. a cura di G. Morretto, Queriniana, Brescia, 1977, p. 40). Prima dello scontro epistolare, Harnack e Barth si erano incontrati nell’aprile del 1920 ad Aarau in occasione di una delle giornate annuali dell’Associazione degli studenti svizzeri. Harnack, all’epoca sessantenne, ormai da anni elevato allo stato nobiliare per meriti accademici, parlò sul tema: «Quali solide conoscenze ha da offrire la storia per interpretare quanto accade nel mondo?», mentre il trentaquattrenne Barth su: «Interrogativi,

Barth risponderà senza reticenze al vecchio mastro. Il carteggio tra i due rappresenta un passaggio importante della teologia degli anni venti; ma a renderlo tuttora notevole è il suo carattere quasi paradigmatico, se è vero qui possiamo trovare, compendiatamente, quasi tutti i nodi che divideranno la teologia dialettica da quella liberale³.

Eppure nella disputa tra Barth e Harnack, sia pure con altri termini e toni, sembrano tornare, con quattro secoli di ritardo, alcuni aspetti dello scontro tra Erasmo da Rotterdam e Martin Lutero del 1524-1525. Le angolature sono diversissime, forse incomparabili, ma la prospettiva sembra simile. Seguendo la parafrasi di George Hunsinger, il primo tema affrontato nello scambio novecentesco riguarda «rivelazione e ragione». L'«erasmiano» von Harnack obietta a Karl Barth e ai «teologi che disprezzano la teologia scientifica» che il contenuto della Bibbia non è univoco né auto-evidente. Come già per Erasmo, anche per Harnack la Scrittura, di per sé equivoca, abbisogna d'una interpretazione responsabile⁴ – vale a dire affidata non a un'improbabile e comunque inverificabile illuminazione interiore dello Spirito Santo⁵ ma alla paziente applicazione del metodo storico, l'unico che possa discernere e comparare i vari brani della Scrittura.

Erasmo s'era opposto a Lutero per ragioni analoghe. In merito alla questione del libero arbitrio, sul quale verteva il loro scontro teologico, per l'umanista la Scrittura non è né chiara né univoca:

Ammetto che è giusto che la sola autorità della Sacra Scrittura superi tutte le opinioni di tutti i mortali. Ma qui non si tratta della Scrittura. Entrambi i disputanti [Erasmo e Lutero] riconoscono e venerano la stessa Scrittura: la disputa riguarda il

questioni e prospettive bibliche».

³ «The questions posed by Harnack have recurred again and again in the reception and assessment of Barth's theology. The answers proposed by Barth [...] indicated the basic intentions which would undergird his massive lifelong theological project» (G. Hunsinger, *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids-Cambridge, 1999, p. 321).

⁴ «La religione della Bibbia o le rivelazioni della Bibbia sono forse qualcosa di così unisono, per cui sia possibile parlare semplicemente della "Bibbia" in riferimento alla fede, all'adorazione, alla vita? Ma se non è così, si può affidare l'accertamento del contenuto del Vangelo solo all'"esperienza" soggettiva, o all'"esperienza interiore" del singolo? O non sono qui necessari un sapere storico e una riflessione critica?» (A. von Harnack, *Quindici domande a quei teologi che disprezzano la teologia scientifica*, in *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, in J. Moltmann (ed), *Anfänge der dialektischen Theologie*, München, 1963, *Le origini della teologia dialettica*, ed. it. a cura di M. C. Laurenzi, Queriniana, Brescia, 1976, p. 376).

⁵ «Qui [tra i luterani] sento dire, "A che serve un interprete, se la Scrittura è chiara?" Se è tanto chiara, perché per tanti secoli uomini tanto eccellenti ci si sono cavati gli occhi, e su un argomento – come sostengono costoro [la predestinazione] – tanto importante? Se la Scrittura non contiene ambiguità, a che serviva, ai tempi degli Apostoli, la profezia? Era un dono dello Spirito. Ma io non so se, come sono venuti meno il dono di guarire gli ammalati e di parlare le lingue, non sia venuto meno anche questo carisma» (Erasmo da Rotterdam, *De libero arbitrio*, 1524, trad. it. *Il libero arbitrio*, in *Scritti religiosi e morali*, a cura di C. Asso, Introduzione di A. Prosperi, Einaudi, Torino, 2004, pp. 376-377).

«La rivelazione non è un concetto scientifico»

senso della Scrittura.⁶

Ci sono delle cose che Dio ha voluto che ci fossero del tutto ignote, come il giorno della nostra morte, e il giorno del giudizio finale. [...] Alcune cose ha voluto che le intravedessimo, perché potessimo venerarlo in mistico silenzio. Perciò ci sono molti luoghi nei sacri volumi dai quali, pur essendovi state fatte molte congetture, nessuno è riuscito a eliminare l'ambiguità di fondo [...]. Alcune cose Dio ha voluto che ci fossero chiarissime, e a questa categoria appartengono le regole del ben vivere.⁷

Naturalmente Erasmo non conosceva il metodo storico-critico, che si sarebbe imposto negli studi biblici solo più tardi; ma per lui, come poi per Harnack, l'esegesi biblica era un compito da affidare solo a chi possiede i necessari strumenti culturali.

Non che Lutero e Barth li disprezzassero: ma il loro appello allo Spirito Santo e alla preghiera come *conditio sine qua non* per l'esegesi biblica è per lo studioso scientificamente responsabile fonte d'un pericoloso fanatismo, che di fatto renderebbe lo studio irrilevante e la comprensione del testo qualcosa d'irrazionale e arbitrario⁸. Così Erasmo contro Lutero. Non meno netta l'affermazione di Harnack contro Karl Barth:

Lei dice: "il compito della teologia è tutt'uno con quello del predicare"; io rispondo: Il compito della teologia è tutt'uno con quello della scienza in genere, ma il compito della predicazione è la pura presentazione del compito del cristiano come testimone di Cristo, Lei tramuta la cattedra in pulpito (e vuole rendere partecipi le facoltà profane di ciò che significa "teologia"); io Le predico, sul fondamento del corso di tutta la storia della chiesa, che questa impresa non porta alla costruzione, ma alla distruzione; o forse il suo annuncio deve operare solo come "fermento"?⁹

Se il Suo modo di vedere dovesse prevalere, il Vangelo non sarebbe affatto insegnato, ma sarebbe dato esclusivamente nelle mani dei predicatori del risveglio, essi elaborerebbero liberamente la propria comprensione della Bibbia, e stabilirebbero un proprio dominio.¹⁰

Per il maestro della teologia liberale, l'"entusiasta" posizione di Barth, se dovesse affermarsi, porterebbe al caos, alla distruzione della studio e della comprensione responsabile della fede cristiana. Erasmo pensava qualcosa di molto simile della riforma luterana: avrebbe rovinato i buoni studi e ogni tentativo di migliorare i costumi della cristianità. Del resto, a far problema non solo le conseguenze pratiche ma le stesse premesse teologiche dei "dialettici". Come già per

⁶ *Ivi*, p. 376.

⁷ *Ivi*, p. 372.

⁸ «E nell'interpretazione di essa [la Scrittura], se vogliamo attribuire importanza all'ingegno e all'erudizione, cosa c'è di più acuto e perspicace dell'ingegno dei Greci? Chi più di loro si è più a lungo esercitato nelle lettere sacre?» (*ivi* p. 376).

⁹ *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 384.

¹⁰ *Ivi*, p. 387.



Enrico Cerasi

Erasmus¹¹, ad avviso di Harnack tra Dio e mondo non vi è un assoluto contrasto, per cui la dialettica contrapposizione (luterano-barthiana) tra la sfera umana e l'irriducibile alterità divina non ha ragion d'essere. «Se Dio e mondo (la vita in Dio e la vita mondana) sono entrambi opposti, com'è possibile un'educazione a Dio, cioè al Bene? Ma com'è possibile l'educazione senza sapere storico e massima stima della morale?»¹². Per Harnack, come già per Erasmo, Dio non è il «totalmente altro» della teologia dialettica. Non è il «Dio nascosto» di Isaia, caro a Lutero come a Barth¹³. Ne consegue che la guida del popolo di Dio deve attingere a valori che non sono incompatibili con ciò che la miglior cultura umana considera buono e approvabile:

Se ha ancora valore la liberante esortazione: «Tutto quello che è vero, tutto quello che è puro, tutto quello che è giusto, tutto quello che dà buona fama, tutto ciò che è virtuoso e degno di lode, sia oggetto dei nostri pensieri [Fil. 4, 8], come si possono innalzare barriere tra l'esperienza di Dio e il Bene, il vero e il bello, anziché congiungerli con l'esperienza di Dio, per mezzo del sapere storico e della riflessione critica?»¹⁴

Erasmus la chiamava «*philosophia Christi*»¹⁵. Tra la religione cristiana e la migliore cultura filosofica non vi è opposizione ma un'intima connessione, e ciò va tenuto presente non solo per una migliore comprensione della Scrittura ma per proteggere la stessa cultura profana dal rischio, sempre imminente, d'una deriva atea. Tra la migliore cultura umanistica, che da sé giunge alla comprensione di Dio (Harnack pensava a Kant; Erasmo ai greci), e la rivelazione cristiana v'è

¹¹ «Secondo queste parole [Dio come vasaio, che modella l'argilla a suo piacimento], noi dobbiamo sottometterci a Dio non diversamente da come l'argilla umida si sottomette alle mani del vasaio. Ma questo non elimina del tutto il libero arbitrio, e non esclude che la nostra volontà possa cooperare con la volontà divina per farci raggiungere la salvezza eterna. Infatti, in Geremia [cfr. Ger. 18] segue subito un'esortazione alla penitenza [...]. Essa è inutile, se tutto accade per necessità» (Erasmus da Rotterdam, *De libero arbitrio*, cit., p.403).

¹² *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 377.

¹³ «Dio è il Dio sconosciuto. Come tale, egli dà la vita a tutti, il fiato a ogni cosa. Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima [...] ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro [...]» (K. Barth, *Der Römerbrief*, 1922², trad. it. *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1989³, p. 12). «Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura di invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere. Ma colui che comprende la natura di Dio, visibile e volta verso il mondo, per mezzo [del nascondimento] della passione e della croce. La natura di Dio visibile e così come appare a noi è opposta alla sua natura invisibile, è la sua umanità, debolezza, pazzia come [Paolo in] *I Corinzi* 1 chiama la debolezza e la pazzia divine. Infatti, poiché gli uomini hanno abusato della conoscenza di Dio tratta dalle sue opere, Dio ha voluto al contrario esser conosciuto mediante le sue sofferenze e ha riprovato questa sapienza dell'invisibile acquisita mediante una sapienza del visibile [...]» (M. Lutero, *Disputa di Heidelberg*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino, 1967, p. 196). Sul Dio nascosto in Lutero, cfr. Otto H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, 2004, trad. it. *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia, 2007.

¹⁴ *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 378.

¹⁵ Cfr. E. Cerasi, *I labirinti di Erasmo o la dialettica della libertà*, in Erasmus da Rotterdam, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Cerasi e S. Salvadori, Bompiani, Milano, 2016.



«La rivelazione non è un concetto scientifico»

dunque una differenza di grado, non di genere. Erasmo lo ha ripetuto mille volte. Il principe, modello d'ogni cristiano, deve dare al proprio carattere una forma ispirata sia dalla migliore cultura pagana sia dall'insegnamento evangelico, che di quella è il coronamento¹⁶. S'è vera l'affermazione di Giovanni che *Dio è amore*, ne segue, per Harnack come già per Erasmo, che ciò che ognuno di noi, per esperienza, sa esser buono e giusto è gradito a Dio. Il peccato, dunque, sembrerebbe più una mancanza di rispetto e d'amore per Dio e per il prossimo che un difetto ontologico trasmessoci ereditariamente dai nostri progenitori.

A tutto ciò il "luterano" Karl Barth¹⁷ replica che la rivelazione di Dio è un evento unitario, non la sommatoria casuale e incoerente di brani sparsi. «Al di là della "religione" e della "rivelazione" della Bibbia, anche *l'unica rivelazione di Dio* potrebbe essere presa in considerazione come tema della teologia»¹⁸. Harnack non vede nient'altro se non fenomeni umani. Religione, rivelazione, fede per lui sono tutt'uno: declinazioni dell'uomo religioso.

Ciò contro cui devo mettermi sulla difensiva, non è la critica storica ma invece quell'ovvietà che caratterizza anche le Sue odierne asserzioni, con cui si *svuota* il compito della teologia, cioè, al posto di ciò che gli antichi chiamavano "*la parola*" (la correlazione di "Scrittura" e "Spirito") si pone quel cosiddetto "semplice Vangelo" [sostenuto da Harnack] accertato dalla critica storica *al di là* della "Scrittura" e a *prescindere* dallo "Spirito", un Vangelo, che può continuare ad essere chiamato "Parola di Dio" solo metaforicamente, perché in effetti è una impressione umana di quella, nel migliore dei casi.¹⁹

Con maggior schiettezza, Lutero accusò Erasmo e la sua filologia umanistica di dare in pasto agli empi sofisti la santissima Parola di Dio²⁰.

¹⁶ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Institutio principis christiani*, Basilea, 1516, trad. it. *La formazione del principe cristiano*, in *Scritti teologici e politici*, cit.

¹⁷ Naturalmente Barth *non* era luterano ma un pastore e teologo della chiesa riformata svizzera, anche se molta letteratura critica italiana, chissà per quale ragione, sembra ignorarlo. Ma al di là dell'appartenenza confessionale, il suo rapporto col Riformatore di Wittenberg è stato alterno e controverso. Cfr. G. Hunsinger, *What Karl Barth Learned from Martin Luther*, 1988, ora in *Distructive Grace*, cit., pp. 279 ss. Per una descrizione più biografica del rapporto personale di Barth con Lutero, cfr. E. Busch, *Karl Barth*, cit.

¹⁸ *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 379. Si veda anche l'esemplare commento di Barth a 1 Corinzi, letta come lettera unitaria, interamente gravitante attorno all'evangelo della resurrezione dei morti. Cfr. K. Barth, *La resurrezione dei morti*, ed. it. a cura di A. Gallas, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

¹⁹ *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 390.

²⁰ «Ma che nella Scrittura ci siano certe cose nascoste e non tutte siano accessibili è stato sicuramente diffuso dagli empi sofisti attraverso la cui bocca qui tu parli, o Erasmo; non hanno però mai prodotto né possono produrre un solo punto con cui provare questa loro follia. E grazie a tali spettri Satana ha distolto dal leggere le sacre Scritture e le ha rese trascurabili, al fine di far regnare nella Chiesa i suoi veleni tratti dalla filosofia. [...] Del resto, che altro può nascondersi nelle Scritture di tanto recondito dopo che, rotti i sigilli e rovesciata la pietra dall'ingresso del sepolcro, è stato svelato il sommo mistero: che Cristo, figlio di Dio, si è fatto uomo; che Dio è uno e trino; che Cristo ha sofferto per noi e regnerà in eterno? Non è questo forse noto e annunciato dappertutto?

Per i “dialettici” Martin Lutero e Karl Barth, ne segue che la conoscenza cristiana non può dipendere dagli studi storici e in generale dagli strumenti forniti dalle *humanae litterae*. Senza disprezzarle, queste vanno tuttavia subordinate alla teologia; la quale sa che la Scrittura può essere conosciuta solo grazie all’intervento carismatico dello Spirito Santo – che è identico al contenuto che disvela, ovvero la stessa Parola di Cristo²¹. Per nulla identica all’esperienza religiosa del singolo, tale Parola va appresa per fede²²; la quale non è un sentimento, uno stato mentale e in genere un fenomeno di questo mondo, ma un dono gratuito di Dio che, semmai, significa una *protesta* contro questo mondo.

Del resto, il cuore dell’evangelo è proprio la paradossale relazione tra Dio e il mondo, che non può essere neutralizzata dall’appello alla legge morale; ben lo sapeva Lutero, che lo aveva appreso dal *suo* Paolo a proposito del rapporto tra *nomos* e *pistis*. Non la legge ma solo la grazia come s-confessione della legge guida il popolo di Dio. Ne segue che la predicazione dell’evangelo non ha nulla a che vedere con la sacralizzazione dell’uomo. Tra rivelazione e cultura non vi è una differenza di grado ma di genere.

“Vere affermazioni su Dio” in genere si fanno solo là, dove ci si sa posti, invece che da una qualunque altezza della cultura o della religione, davanti alla *rivelazione*, e con ciò sotto il *giudizio*, a cui si sono sottoposte, insieme a tutte le affermazioni umane su questo oggetto, anche quelle di Goethe e Kant [cui rimandava Harnack]. Il terrore di Schleiermacher [ma già di Erasmo] di fronte alla “barbarie” deve essere respinto come inessenziale e irreali, perché il Vangelo ha a che fare con la “barbarie” quanto con la cultura.²³

Dio è amore, certo, ma questo è assai diverso da ciò che gli uomini conoscono con questa parola. Per quanto alta, l’esperienza umana non ci conduce a Cristo, perché il peccato è qualcosa di molto più paradossale e misterioso della semplice mancanza d’amore.

Potremmo continuare, mostrando in modo ancor più puntuale che la disputa tra Harnack e Barth, pur cruciale per la teologia novecentesca, ripropone l’alternativa tra origenismo (erasmiano) e agostinismo (luterano) – ovvero tra gli asser-

Togli Cristo dalle Scritture, che altro vi troverai?» (M. Lutero, *De servo arbitrio*, 1525, trad. it. *Il servo arbitrio. Risposta a Erasmo*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino, 1993, p. 84). Aggiunge Barth: «La testimonianza suona così: la Parola si è fatta *carne*, Dio stesso *realtà* umano-storica, e ciò nella persona di *Gesù Cristo*. Ma non ne segue per me in nessun caso che questo evento possa essere anche oggetto di una *coscienza* umano-storica» (*Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 392).

²¹ Nota Barth contro Harnack: «il Vangelo stesso rende noto che questo risultato si verifica esclusivamente per un’azione (un fare e un parlare) di questo “contenuto” (Dio o il Cristo o lo Spirito) stesso» (ivi p. 391).

²² Nota Barth: «Perciò distinguo la fede come *opera di Dio* in noi (poiché solo Dio ci può dire in modo che possiamo ascoltare ciò che *non* possiamo ascoltare, I Cor. 2, 9) da tutti gli organi e le funzioni umane, conosciute e sconosciute, anche da tutte le nostre cosiddette “esperienze di Dio”» (ivi p. 395), per rimandare poi al *Piccolo catechismo* di Lutero.

²³ *Ivi*, p. 381.

«La rivelazione non è un concetto scientifico»

tori del libero arbitrio umano e della necessità della cultura per la fede cristiana, da una parte, e gli apostoli della grazia indebita e totalmente efficace di Dio, che non abbisogna di alcuna garanzia culturale per autenticarsi.

C'è del vero in questa chiave di lettura; ma credo che la disputa del 1923 riguardi un roblema non riconducibile all'alternativa tra origenismo e agostinismo, ovvero tra Erasmo e Lutero. Quest'ultimo era un «dottore della Chiesa», titolo che rivendicava spesso e volentieri²⁴ – e se pure la superiorità culturale di Erasmo, il «principe degli umanisti», era fuori discussione per lo stesso Riformatore, tra i due non fu una questione “accademica”, in nessun senso del termine: non si svolse nei circuiti e nelle forme accademiche, e non aveva per oggetto il ruolo della teologia nell'università.

Tra Harnack e Barth, invece, si tratta in primo luogo della questione della scientificità della teologia – dove la parola «scienza» non equivale al possesso di alcuni strumenti culturali ma alla legittimità di un posto e d'un ruolo all'interno dell'*universitas litterarum*. La *theologia crucis* di Lutero fu certamente uno scandalo per alcuni ambienti domenicani del '500, ma non metteva in questione la facoltà di teologia in quanto tale. Al contrario, il «vero teologo», colui che merita il titolo di dottore della Chiesa, è proprio il «teologo della croce», come recitano le tesi per la *Disputa di Heidelberg*²⁵. Fino alla fine della sua vita Lutero ha rivendicato il titolo di dottore, in nome del quale si sentiva autorizzato alla lotta per la Riforma. Lo ha fatto anche Barth, ma ad avviso di Harnack illegittimamente, o almeno inconsequentemente, perché la sua paradossale dialettica, come anche i suoi principali riferimenti culturali (Kierkegaard, Dostoevskij, Blumhardt, Nietzsche), rendevano ingiustificabile la pretesa scientifico-accademica della sua teologia.

§2. *Wissenschaft berlinese*.

Per comprendere più a fondo la questione posta dal carteggio Harnack-Barth, è utile ripercorrere un saggio di Hans Frei, che dall'analisi del progetto fondativo dell'Università di Berlino ricava alcune indicazioni generali sul rapporto tra teologia e istituzione accademica.

L'Università di Berlino divenne il prototipo dell'università tedesca e il modello di molte altre da entrambe le sponde dell'Atlantico. Chi legga la storia delle università occidentali nel 19° e 20° secolo s'imbatteva frequentemente in riferimenti all'Università di Berlino.²⁶

²⁴ Sull'origine universitaria della riforma luterana, cfr. Otto H. Pesch, *Martin Lutero*, cit., pp. 61 ss.

²⁵ «Il teologo della gloria chiama il male bene e il bene male, il teologo della croce chiama le cose con il loro vero nome» (M. Lutero, *La disputa di Heidelberg*, in *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Utet, Torino, 1967, p. 183). «Infatti [gli uomini] odiano croce e sofferenza, amano invece le opere e il loro splendore, e così chiamano il bene della croce male e il male dell'opera bene» (ivi p. 198).

²⁶ H. Frei, *The Case of Berlin, 1810*, in *Types of Christian Theology*, G. Hunsinger and W.C. Placher (edd), Yale University Press, New Haven-London, 1992, p. 97. Traduzione mia.

Questa storia ha molto a che vedere con gli slittamenti semantici della parola *Wissenschaft* – che in tedesco contiene risonanze difficilmente traducibili. In ogni caso, a dire di Frei, nei primi anni dell'Ottocento, al momento della fondazione dell'università di Berlino, tale parola significava «*the inquiry into the universal, rational principles that allow us to organize any and all specific fields of inquiry into internally and mutually coherent, intelligible totalities*»; vale a dire, con una certa libertà d'espressione: «*an inquiry into the transcendental principles justifying all systematic method and explanation*». Insomma, a Berlino e nella Prussia d'inizio '800 «*Wissenschaft was the tutelary deity present – blessed and blessing – at the birth of this new university*» – sì che «*the intellectual idea of this university was totally wissenschaftlich*»²⁷.

In un periodo storico cruciale come quello seguito alla sconfitta della Prussia contro l'esercito napoleonico, l'Università di Berlino nacque intorno a un ideale di razionalità filosoficamente garantita che, attraversando tutti campi del sapere, si poneva come del tutto libera da presupposti religiosi: «*not only in the sense of being religion neutral, but also of prohibiting any institutional or intellectual allegiance from inhibiting the free exercise of the critical faculty*»²⁸. Così, nel giro di pochi anni, Berlino divenne il modello delle *Landes-universitäten*.

Si venne a creare, nota Frei, una situazione curiosa, forse paradossale. Uno Stato, quello prussiano, che stava avviando un processo di burocratizzazione dalle enormi conseguenze per la vita sociale (giusta la lezione di Weber) ma che ancor ambiva al totale controllo della vita religiosa²⁹, affidava la formazione dei ministri di culto a un'istituzione fondata su un'idea di sapere libero, se non addirittura scettico nei confronti della teologia. «*The Church thus found itself in a double bind*»³⁰. La formazione dei futuri ministri di culto si trovava stretta tra il completo controllo dell'autorità statale e l'esigenza d'inserirsi in un'istituzione, quella universitaria, del tutto libera, se non proprio incompatibile, da presupposti religiosi.

Implicita, se non proprio esplicita, divenne allora una duplice domanda: la teologia – e la formazione teologica – è un soggetto adatto per un'università il cui ideale sia la diffusione della *Wissenschaft*? Ovvero, posta in un altro modo: un'università dedita a quest'ideale è in grado di offrire una formazione adeguata all'esercizio del ministero nella Chiesa cristiana?³¹

La successiva teologia accademica sarà in gran parte il frutto di questa doman-

²⁷ *Ivi*, p. 98.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Tecnicamente, allo Stato era riservata la duplice prerogativa dello *ius circa sacra* e dello *ius in sacra*. Il primo garantiva la competenza dello Stato circa le questioni temporali delle chiese. Il secondo affidava al Sovrano, quale capo temporale e protettore della Chiesa, il diritto di intervenire anche in questioni spirituali come la liturgia o i rapporti tra le chiese luterane e riformate. Cfr. *ivi* p. 101.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 102 (traduzione mia).

«La rivelazione non è un concetto scientifico»

da, che naturalmente non prevedeva un'unica risposta. Molti, seguendo Herring Schroer e Helmut Schelsky, si rifugiarono nel vecchio esercizio del *distinguo*. *Wissenschaft*, in fondo, si dice in molti modi – o per lo meno in tre. Vi sono le scienze naturali, le scienze della storia della cultura e infine le scienze sociali (*soziale Handlungswissenschaften*). Ma ogni conoscenza è guidata da un interesse, e la teologia è quella scienza che come guida ha la fede e tutto ciò che essa implica.

Non è difficile capire il prezzo da pagare per accomodarsi in un simile compromesso, che fa della teologia una disciplina esclusivamente pratica, priva di qualsiasi dimensione teoretico-scientifica. All'estremo opposto, seguendo la vecchia ma sempre buona tradizione tomista, cara soprattutto ai cattolici, si poteva continuare a fondare la teologia sullo studio dell'Essere assoluto e della Sua rivelazione. Se è vero (secondo il vecchio adagio aristotelico) che non esiste scienza senza presupposti, la teologia si basa su assunzioni di ordine metafisico.

Ma la soluzione più drastica fu fatta emergere da Fichte (ma già, per Frei, da Kant nel *Conflitto delle facoltà*³²). Ciò che, come la volontà assoluta di Dio, sfugge a ogni possibile controllo razionale, ciò che per essere conosciuto abbisogna d'una speciale rivelazione, non può in alcun modo essere una scienza e quindi una disciplina accademica. La teologia rivelata deve dunque farsi da parte e limitarsi all'istruzione religiosa del popolo; a meno che non rinunci alla rivelazione e si limiti a esercitarsi in studi storici e filologici. Delle due l'una: se ancora pretende di parlare in nome di Dio, deve rinunciare alla sua collocazione accademica; se invece vuole farne parte, dovrà rinunciare alla rivelazione e all'indottrinamento pratico. «*Fichte is in the happy situation of affirming that universal reason without mystery is actually equivalent to religion*»³³.

Contrariamente a Fichte, Schleiermacher – al quale Frei dedica un'ampia e molto accogliente analisi (anche, suppongo, per ragioni interne al dibattito tra i barthiani) – si spese per una conciliazione tra la scienza (che anch'egli identifica con la filosofia trascendentale) e la teologia come attività pratica, professionale, che non è opposta ma distinta dalla speculazione teoretica.

La teologia [per Schleiermacher] è un'impresa "positiva", che non coincide né con la filosofia trascendentale né con un metodo specifico legato a un fondamento filosofico universale, ma l'acquisizione e la trasmissione della tradizione ininterrotta di una comunità – una cultura ecclesiastica, se volete – attraverso l'uso corretto del suo linguaggio in condizioni di continuità culturale e di cambiamento sociale.³⁴

Infatti, nella misura in cui Schleiermacher ha sostenuto il primato della finalità pratica della teologia all'interno della Chiesa, la disciplina esterna più vicina ad essa è una scienza sociale che descriva, e nel descrivere spieghi, il modo in cui il linguaggio teologico funziona come parte di una rete di relazioni che costituiscono la comunità

³² Per una diversa collocazione del pensiero kantiano nella crisi moderna, mi permetto di rinviare al mio *Crisi del cristianesimo. Saggio su religione e modernità*, Città Nuova, Roma, 2021.

³³ H. Frei, *The Case of Berlin*, cit., p. 106.

³⁴ *Ivi*, pp. 112-113. Traduzione mia.

di cui fa parte.³⁵

Per chi conosca il dibattito aperto dalla cosiddetta «teologia post-liberale» sorta negli anni '80 del secolo scorso all'Università di Yale, è notevole che Frei caratterizzi la posizione di Schleiermacher in termini «wittgensteiniani», quasi che la teologia sia la regola del gioco linguistico in cui prende forma la vita della chiesa («Teologia come grammatica», annotava Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*)³⁶. In tal modo la distanza con Barth (a sua volta descritto da Frei e dai suoi discepoli in termini wittgensteiniani) sarebbe molto meno rilevante di quanto lo stesso Barth ritenesse.

Si potrebbe discutere se l'evoluzione delle scienze sociali dopo l'esaurimento del sistema hegeliano renda plausibile questo tipo di mediazione tra un sapere teorico che definisce le regole di intelligibilità e coerenza del discorso (come Schleiermacher, ad avviso di Frei, intende la filosofia) e la teologia come disciplina pratica, «positiva» e professionalizzante, volta a fornire al futuro ministro di culto gli strumenti culturali indispensabili per agire all'interno della comunità di fede. Se le scienze sociali devono essere libere da presupposti e da opzioni valoriali, difficilmente la teologia potrebbe farne parte.

In ogni caso, ad avviso di Frei, in Harnack sarebbe venuto meno ogni interesse per la prassi – ed è questo che renderebbe la sua posizione assai diversa da quella di Schleiermacher. «*Harnack did not despise practical theology [...] but he clearly saw it not as the aim of the whole program of theological study but as the a kind of derivate, secondary craft*»³⁷. «*Harnack upheld Schleiermacher's policy without Schleiermacher's understanding of the need to correlate two very different academic aims and procedures*»³⁸.

§3. Discernimento degli spiriti.

Ma forse Frei è al tempo stesso troppo generoso e troppo severo con Harnack, le cui preoccupazioni «pratiche» erano più accentuate di quanto si creda. Sarebbe facile riferirsi a *Das Wesen des Christentums*, che in fondo potrebbe essere considerato un nuovo *Enchiridion militis christiani*. Come Erasmo, la fede cristiana viene presentata come una battaglia spirituale contro derive neo-apocalittiche o politiche, affinché possa mantenersi pura seguendo l'esempio del divino Maestro; ma quand'anche il paragone non fosse pertinente, mi sembra francamente difficile negare il carattere pedagogico del libretto, che riscosse un enorme successo nei primi anni del '900.

³⁵ *Ivi*, pp. 114-115.

³⁶ Per l'approfondimento del wittgensteinismo teologico, cfr. E. Cerasi, *Verso un'ermeneutica post-critica. La ricezione di Karl Barth nella teologia postliberale*, Claudiana, Torino, 2009.

³⁷ H. Frei, *op. cit.*, p. 116.

³⁸ *Ivi*, p. 117.

«La rivelazione non è un concetto scientifico»

L'essenza del cristianesimo è un singolare e ardito tentativo di giungere (per la teologia cristiana) a una *riduzione* (storicamente responsabile) *della complessità*, a una sorta di “disarmo” in materia di ipercomplessità filosofico-speculativo-concettuale, per rimettere a nudo per il presente il nucleo dell’annuncio cristiano. Non per niente Harnack amava la frase: “La formazione è *semplicità* riconquistata”. E in effetti anche il suo libro *L'essenza del cristianesimo* non era nient’altro che un atto di “semplicità riconquistata”, per meglio dire: un’audace riduzione a ci ò che Harnack stesso riteneva l’“essenziale”.³⁹

La semplicità cui Harnack ambisce non andrebbe letta solo come polemica contro l’ellenizzazione del cristianesimo, ma anche come ritrovamento del nucleo essenziale dell’annuncio di Gesù, senza il quale nessuna fede e nessuna religione cristiana è possibile.

In ogni caso, lasciando da parte il noto libretto, è proprio la disputa con Barth a far emergere le preoccupazioni “pastorali” del vecchio professore. Se la teologia dell’ingrato discepolo dovesse prevalere, l’intera *pedagogia cristiana* sarebbe compromessa (come già temeva Erasmo in relazione alla tremenda, anti-umanistica teologia luterana).

[Alle mie preoccupazioni] Lei risponde esplicitamente con il passo di *Giov. 6, 44*; se questo è tutto ciò che ha da dire qui, Lei pregiudica ogni *pedagogia cristiana*, e come *Marcione* spezza ogni legame tra la fede e l’umano. Per quello che capisco, Lei ha contro di sé il modello di *Gesù*.⁴⁰

Se il Suo modo di vedere dovesse prevalere, il *Vangelo* non sarebbe più affatto insegnato, ma sarebbe dato esclusivamente nelle mani dei predicatori del *risveglio*, essi elaborerebbero liberamente la loro interpretazione della Bibbia, e stabilirebbero un proprio *dominio*.⁴¹

Ho messo in corsivo alcune parole che meritano, credo, d’essere ben meditate. Disprezzando la «teologia scientifica», si compromette l’intera *pedagogia cristiana*, che solo una metodologia storico-critica può garantire. Negando, da neomarcionita, la *storia*, Barth nega la stessa *umanità* di Cristo, spalancando le porte a nuovi risvegli, coi loro fanatici leader carismatici. Se la nostra fede si basa sulla piena umanità di Cristo, l’indagine storico-critica è l’unico modo responsabile per seguire le orme del Maestro. Rifiutando l’analisi storica, si rifiuta lo stesso Gesù storico e con questo l’*institutio* cristiana.

No, non direi proprio che il problema stia nella mancanza di preoccupazioni pastorali! Ciò che in effetti cambia in Harnack rispetto a Schleiermacher va cercato altrove, e in particolare nell’idea di sapere storico, che ormai non ha più

³⁹ K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Urprung*, 1990, trad. it. *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull’origine di Cristo*, a cura di A. Zani, Queriniana, Brescia, 1996 p. 53.

⁴⁰ *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 385.

⁴¹ *Ivi*, p. 387.

quasi nulla a che fare con la *Wissenschaft* cui pensava Schleiermacher. Non che Frei non se ne renda conto: diversamente da Schleiermacher, scrive, in Harnack «*hermeneutical inquiry was rejected in favor of historical method – and, at least at one level, this was the essence of the quarrel between him and Karl Barth*»⁴². Assumendo la storia come unica garanzia della scientificità, ovvero della presentabilità accademica della teologia, Harnack nega non già la prassi ma la possibilità stessa della teologia (se questa, come pretendeva Barth, dev'essere ancora un discorso sul Dio rivelato: «*Come teologi, dobbiamo parlare di Dio*», scrive in un saggio del 1922⁴³, per ripeterlo poi infinite altre volte, compreso l'ultimo seminario accademico tenuto a Basilea nel semestre invernale 1961/62)⁴⁴.

Verrebbe da dire che l'estremismo di Fichte non era poi così distante dall'intransigenza di Harnack, sia pure sotto mutate spoglie. Se la teologia vuol avere un posto nel sapere accademico, se vuol essere «scientifica», deve senza ambagi rinunciare alla rivelazione, come Harnack ripete chiudendo il carteggio: «Il concetto di rivelazione non è un concetto scientifico»⁴⁵. Non già perché incompatibile con l'idealismo fichtiano, che ai suoi occhi ha perso lo statuto di scienza, ma perché non potrà mai divenire l'oggetto d'un accertamento storico, che programmaticamente si rivolge solo a ciò che è umano e comparabile.

Ma se la teologia «scientifica» dei liberali deve rinunciare alla Parola di Dio, facendo del cristianesimo un fenomeno interamente storico (anche se stranamente dotato di un valore assoluto⁴⁶), non dovremo aggiungere che la teologia barthiana, fondandosi altrettanto programmaticamente sulla rivelazione, dovrebbe rinunciare a ogni ambizione scientifica, e quindi al suo posto all'interno del sapere universitario? Come può dirsi scientifica una teologia della rivelazione? Se il suo «oggetto» è indisponibile all'analisi, quale rigore può pretendere? Non si tratta, nel migliore dei casi, di un'impresa del tutto soggettiva,

⁴² H. Frei, *op. cit.*, p. 117.

⁴³ Cfr. K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, in *Le origini della teologia dialettica*, cit., p. 230. (Naturalmente si tratta di un compito paradossale, come è indicato dal proseguo del passo: «[...] ma siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe le condizioni») (ibidem). Ma vi torneremo più avanti.

⁴⁴ «L'oggetto della teologia evangelica è Dio nella *storia* delle sue azioni: in essa egli annuncia se stesso. Ma in questa storia egli anche è quello che è. [...] Egli dunque, il Dio dell'evangelo, non è né una cosa, un fatto, un oggetto, né un'idea, un principio, una verità p una somma di verità ovvero la personificazione di una tale somma [...]» (K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich, 1970, trad. it. *Introduzione alla teologia evangelica*, edizione italiana a cura di G. Bof, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1990, p. 60). Si noti la ripresa polemica, anti-liberale, della parola «storia»: non il cosiddetto «Gesù storico» caro ai liberali ma la *storia di Dio*, la storia della rivelazione, è l'oggetto della teologia evangelica!

⁴⁵ *Carteggio tra Karl Barth e Adolf von Harnack*, cit., p. 401.

⁴⁶ Contrariamente ad Harnack, Troeltsch era convinto che l'analisi storica escluda per principio l'esistenza di un fenomeno assoluto. Sulla disputa Harnack-Troeltsch, cfr. E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Prefazione di A. Tagliapietra, Città Nuova, Roma, 2011. (Si dovrebbe notare anche un'altra questione in gioco tra i due. Harnack si era opposto al progetto, sostenuto anche da Troeltsch, di trasformare la facoltà di teologia in facoltà di Filosofia della religione.)

per non dire arbitraria – degna, secondo la previsione di Harnack, di fanatici predicatori neo-risvegliati?

In summa, fallita la mediazione di Schleiermacher tra la «*Wissenschaft*» speculativa e il «sapere pratico», gli spiriti sembrerebbero dividersi tra lo storicismo latentemente anti-teologico di Harnack e l'iper-teologismo nemmeno troppo segretamente anti-scientifico di Barth.

§4. *Teologia come scienza o come inquietudine?*

Così sembrerebbe. Eppure Barth non ne era convinto. Già nel primo volume della *Kirchliche Dogmatik*, volto a declinare la teologia come dottrina della Parola di Dio predicata nella Chiesa (*Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchliche Dogmatik*, 1932), Barth affronta il problema della “scientificità” della dogmatica. E lo fa, tra l'altro, confrontandosi con Heinrich Scholz (matematico, logico e teologo protestante, che Barth invitò al suo seminario), per il quale una disciplina può considerarsi scientifica solo se rispetta le seguenti esigenze: a) Assenza di contraddizioni tra le proposizioni enunciate (*Satzpostulat*); b) Uniformità del proprio campo d'indagine (*Kohärenzpostulat*); c) Possibilità che ogni lettore «sufficientemente attento» possa verificare l'attendibilità delle proposizioni formulate (*Kontrollierbarkeitspostulat*); d) Rispetto delle impossibilità fisiche e biologiche (*Konordanzpostulat*); e) Indipendenza da ogni pregiudizio (*Unabhängigkeitspostulat*); f) Riconducibilità di tutte le proposizioni ad assiomi e teoremi fondamentali, a partire dai quali va condotto il ragionamento⁴⁷. Scholz aggiungeva che tali esigenze non sono il frutto di mode recenti ma affondano le proprie radici nella storia della razionalità occidentale. Se non altro per questo motivo hanno o dovrebbero avere un valore vincolante per ogni disciplina che ambisca al ruolo di scienza; compresa la teologia, se tale vuol essere.

Sarebbe interessante approfondire il rapporto tra la posizione di Scholz e quella di Carnap e del circolo di Vienna, in particolare riguardo all'intersoggettività e alla verificabilità delle asserzioni scientifiche. Ma ciò che qui c'interessa è che Barth, pur rispettandola, rifiuta alla radice la posizione di Scholz (e a maggior ragione quella di Carnap, che non cita). Anche Barth si esercita nell'antica arte del distinguo. A suo avviso la *prassi* scientifica, nell'ambito umano, ha la propria ragion d'essere. La ricerca scientifica non è, di per sé, ostile alla teologia. Al contrario: essa è un eloquente esempio di fedeltà umana al proprio oggetto d'indagine. In questo senso essa è di stimolo alla teologia, che ha tutto da imparare dal gusto scientifico per l'oggettività.

Ciò che va contestata è la pretesa (filosofica) di ricavare dalla prassi scientifica un'epistemologia generale. Barth non s'esprime esattamente in questi termini, ma ciò che intende sostenere è che dobbiamo esser grati a Dio per l'esistenza

⁴⁷ Cfr. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, München, 1932, § 1, pp. 6 ss. Sul rapporto tra Barth e Scholz, cfr., E. Busch, *Karl Barth. Biografia*, cit.

delle scienze, ma non per la prepotenza imperialistica di una teoria generale della ricerca scientifica.

Il fatto che [la teologia] si consideri una scienza, che pretenda di possedere questa caratteristica, non comporta per nulla per essa l'obbligo di farsi inquietare o lasciarsi condizionare nel suo compito da scrupoli relativi a ciò che si chiama "scienza" in generale. Al contrario, essa ha il dovere di subordinare o addirittura sacrificare ogni scrupolo di questo genere all'esecuzione del suo compito specifico. L'esistenza delle altre scienze, la notevole fedeltà con la quale la maggior parte di esse si conforma ai propri assiomi e ai propri metodi, possono e devono ricordare alla teologia che anche essa deve consacrarsi al suo compito specifico, con un'eguale fedeltà. Ma la teologia non deve apprendere dalle altre scienze ciò che questa fedeltà significa concretamente nel suo caso specifico. Essa non ha nulla da imparare da esse dal punto di vista del metodo.⁴⁸

Ciò cui occorre opporsi non sono i risultati sperimentali delle singole scienze ma l'idea che esista un'unica prassi razionale e scientifica. Ossia, che dalle scienze possano essere ricavate delle regole generali d'indagine sulla base delle quali giudicare la "scientificità" di ogni singola disciplina. Pagana, insomma, non è la scienza ma la *filosofia* della scienza.

In altre parole, la teologia può e deve recepire dalle scienze l'appassionata-dedizione al proprio oggetto d'indagine. Scienza, per Barth, non è altro che la fedeltà senza riserve al proprio oggetto. Nel caso della teologia, l'oggetto d'indagine è Dio – vale a dire un Soggetto assolutamente sovrano e libero; il che comporta dei criteri del tutto eterogenei di fedeltà. La dedizione del teologo al suo oggetto-soggetto assoluto non potrà essere quella del fisico o del biologo; non potrà basarsi sul medesimo metodo. Il criterio dell'oggettività si declina, nei due casi, in modi del tutto incomparabili⁴⁹.

Ciò comporta delle precise conseguenze riguardo le esigenze fondamentali espresse da Scholz, e in generale dalla filosofia della scienza contemporanea.

Ora, è precisamente questo concetto che la teologia è costretta a dichiarare inaccettabile per quanto la riguarda. Anche solo il più semplice dei postulati, ossia l'assenza di contraddizioni, può essere accettato dalla teologia solo a condizione di una certa interpretazione, che il teorico della conoscenza ammetterà con molta fatica. Certo, la teologia sosterrà l'irriducibilità del principio di "contraddizione", che anch'essa deve far valere. Ma le proposizioni di cui affermerà la possibilità di una sintesi saranno proposizioni sottoposte al libero arbitrio di Dio, e non proposizioni che "escludono da

⁴⁸ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, München, 1932, § 1, p. 5. Traduzione mia.

⁴⁹ La polemica di Barth contro l'epistemologia generale non andrebbe confusa con quella, ad esempio, di John Newman contro la teologia protestante, accusata – tra l'altro – di aver introdotto nella teologia una metodologia, quella induttiva, valida solo per le scienze naturali. Per Newman la teologia deve seguire un metodo deduttivo, ricavando da alcuni principi basilari tutte le conseguenze del caso (cfr. E. Cerasi, *Crisi del cristianesimo*, cit.). Il problema di Barth è più radicale: la teologia non può sottoporsi ad alcun metodo umanamente stabilito!

«La rivelazione non è un concetto scientifico»

questo mondo” le contraddizioni. [...] Qui non c'è uno iota che possa essere concesso senza tradire la teologia, perché ciò significherebbe tradire il suo compito specifico.⁵⁰

La teologia è un discorso separato, del tutto indipendente dalle altre scienze, che il teologo può stimare e apprezzare, anche se con qualche riserva (come dovrà accorgersi quando si troverà a scrivere una dottrina della creazione basata unicamente sui testi biblici, senza alcun riguardo ai risultati delle scienze naturali⁵¹), ma senza sottoporsi alle loro esigenze epistemologiche.

Così stando le cose, perché mai la teologia evangelica dovrebbe ancora definirsi «scienza» (*Wissenschaft*)? Perché mantenere in vita ciò che in fondo è solo un imbarazzante *misunderstanding*? Se tra la “scienza teologica” e le scienze naturali non vi è nulla, ma proprio nulla in comune, nemmeno il principio di non contraddizione, perché usare equivocamente-incoerentemente la stessa parola? Non sarebbe un doveroso atto d'igiene mentale e culturale rinunciarvi?

Per quanto posso capire, se la teologia si continua a definirsi «*Wissenschaft*», se non rinuncia a questo antico termine al prezzo dei più strani equivoci, non è tanto per inserirsi nel corpo accademico quanto per «protestare» (così Barth) contro l'imperialismo di un concetto generale di scienza⁵². Una protesta, direi con Feyerabend, contro il metodo. Se la teologia non esita a rivendicare la propria scientificità, è perché non può concedere alle scienze (ossia all'uomo) una definizione generale e onnicomprensiva di oggettività e di fedeltà all'oggetto. Le scienze naturali (per non dir nulla di quelle storiche, la cui oggettività è dubbia anche *ex parte hominis*) devono accontentarsi del loro statuto regionale, limitato, anche dal punto di vista epistemologico, rinunciando a un imperialismo frutto più dell'*hybris* umana che dell'analisi razionale.

Da questo punto di vista, si potrebbe forse sostenere che la *Kirchliche Dogmatik* è, tra le altre cose, un immenso tentativo di opporre all'“oggettività” delle scienze profane e alla loro epistemologia una diversa oggettività e di conseguenza una diversa epistemologia (che Barth cercò di chiarire nel *Fides quaerens intellectum* dedicato al pensiero di sant'Anselmo e che da allora in avanti avrebbe chiamato *analogia fidei*). Forse era questo che intendeva Frei, paragonando la *Kirchliche Dogmatik* alla *Divina commedia*. «*The Dantesque element in Barth came to expression more and*

⁵⁰ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, cit., p. 6. Traduzione mia.

⁵¹ «Il punto di partenza della teologia, al quale per me non può esserne accostato alcun altro, mi ha condotto per così dire necessariamente a esporre sin da subito la dottrina dell'opera del Creatore sotto la forma, da tempo passata di moda, di uno sviluppo fondamentale del contenuto dei primi due capitoli della Bibbia. [...] Mi si rimprovererà senz'altro di non aver nemmeno cercato di discutere i problemi che, come salta agli occhi, qui vengono posti dalle scienze naturali. Inizialmente pensavo di doverlo fare, finché non mi è divenuta chiara l'evidenza che l'opera della creazione, così com'è concepita dalla sacra Scrittura e dalla Chiesa cristiana, non può essere un ambito dipendente dalle domande, obiezioni o anche delle teorie positive delle scienze naturali» (K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/1, Zürich, 1945, p. 1. Traduzione mia.). Come si vede, in questo caso non vi è solo indipendenza ma concorrenza, se non proprio conflittualità tra il discorso teologico e quello scientifico.

⁵² Cfr. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, cit., § 7.2.

more fully as he worked his way through the materials of volumes 3 and 4 of Dogmatics». «*For Barth the Bible was, in a manner, Virgile and Beatrice in one*»⁵³.

E tuttavia, nonostante le evidenti differenze di stile e di riferimenti culturali, la *Kirchliche Dogmatik* non è poi così diversa, almeno per il tema che qui c'interessa, dagli scritti dei primi anni '20. In particolare, dalla disputa del '23 dalla quale abbiamo preso le mosse. In fondo, tra Barth e Harnack era in gioco la questione dell'*oggettività* della teologia. «[Q]uando *Harnack* parlava di *oggettività* teologica, pensava essenzialmente al *carattere scientifico* della teologia», ovvero alla ricerca storico-critica delle fonti. Opposta la posizione del suo ex discepolo. «Per *Barth*, infatti, l'*oggettività* della teologia non risiedeva primariamente nel suo carattere di scienza, bensì nel suo carattere di testimonianza in favore della *causa* di Dio. La teologia non deve forse portare *questa* causa a esprimersi, cosicché la "scientificità" della teologia è allora "il suo legame al ricordo che il suo oggetto è stato *prima soggetto* e deve sempre di nuovo ridiventarlo [...]?»⁵⁴.

Aggiungerei: per Barth ne va dell'*oggettività e* della scienza. Si tratta di opporsi al presupposto troppo umano che *oggettività e* scienza siano limitate soltanto a ciò che sia umanamente disponibile e metodologicamente-spassionatamente controllabile, generando quella che egli, in opposizione al vecchio maestro, chiamava «teologia dello spettatore», o dell'osservatore che si pone su un piano diverso e superiore rispetto al suo oggetto di studio⁵⁵. Se per Harnack la teologia è scienza perché possiede lo stesso grado di *oggettività e* di affidabilità intellettuale delle scienze della natura, per Barth la scientificità della teologia coincide con la fedeltà a un oggetto mai disponibile; un oggetto che, essendo Soggetto assolutamente libero, inquieta alla radice ogni pretesa *securitas* dell'indagine umana.

Sembrerebbe dunque delinearci un curioso concetto di scientificità, che non intende contribuire al progresso della conoscenza, secondo il progetto berlinese di cui si parlò nel § 2, ma al contrario porre *la* domanda che in fondo dovrebbe inquietare *ogni* impresa scientifica. «Noi teologi siamo posti dalla nostra professione in una situazione penosa, di cui forse possiamo consolarci, ma in cui certo non possiamo trovar pace. Noi presentavamo già oscuramente da studenti che sarebbe stato così; diventammo più maturi e fu più pesante di quanto mai avessimo presentato», confessava Karl Barth nel 1922⁵⁶. La pena del teologo, come sappiamo, è dovuta al dovere di testimoniare qualcosa che non può in alcun modo esserlo. «Come teologi dobbiamo parlare di Dio, ma siamo uomini e come tali non possiamo parlare di Dio. Dobbiamo essere coscienti di entrambe

⁵³ H. Frei, *Karl Barth: Theologian*, 1968, ora in *Theology and Narrative. Selected Essays*, G. Hunsinger – William C. Placher (edd), Oxford University Press, New York-Oxford, 1993, pp. 168. 169. (Il riferimento andrebbe almeno un po' motivato. Frei paragona la capacità della *Dogmatica* dispiegare l'intero universo storico e culturale umano all'unica rivelazione di Dio in Cristo con l'esegesi figurale che Auerbach ha mostrato presente nella commedia dantesca.)

⁵⁴ K-J Kuschel, *Generato prima di tutti i secoli?*, cit., p. 72.

⁵⁵ Naturalmente non è detto che questa fosse realmente la teologia di Harnack. Per Kuschel, ad esempio, contro ogni dogmatismo intellettualistico è decisiva soltanto «*la fede in Dio*» (ivi p. 51).

⁵⁶ K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, cit., p. 236.

«La rivelazione non è un concetto scientifico»

le condizioni [...]»⁵⁷. Quarant'anni più tardi, la pena sarebbe diventata una vera e propria prova; la più grave e umanamente insopportabile.

La “prova” alla quale la teologia si trova esposta è semplicemente l'evento con cui Dio si ritira da quest'opera intrapresa e avviata da uomini, nasconde il proprio volto dinanzi a questa loro attività e si volge lontano da essa; l'evento con cui Dio rifiuta – con tutte le conseguenze che ne derivano – la presenza e l'azione del proprio Spirito Santo a una tale attività (a ci del resto dovrebbe esserne debitore?).⁵⁸

A questa domanda bisogna rispondere così: Dio non *deve* mai, e perciò non deve neppure in questo caso. Ciò che accade in questa prova, cui la teologia è sottoposta, *può accadere*. Giacché anche i teologi, pur se fossero i migliori e i più fedeli teologi, sono uomini, e uomini peccatori: non hanno alcun diritto a che Dio li approvi o li assista, possono vivere solo della sua libera grazia.⁵⁹

Piuttosto che attenuarsi, come credono molti interpreti, il paradosso degli anni 20 si è semmai acuito. Anche la teologia migliore, garantita da un solido fondamento biblico ed esegetico, dotata di profondità e perizia sistematica, supportata di un'ampia conoscenza della storia della Chiesa – anche *questa* teologia può girare a vuoto, distantissima e infedele (senza volerlo, senza saperlo) al proprio oggetto. Negli anni '20 Barth poteva additare alcuni luminosi esempi di teologia dialettica: Kierkegaard, Lutero e Calvino, Paolo e Geremia, ad esempio, suggerendo in tal modo l'“oggettività” dell'impresa⁶⁰. Ora, alla fine della sua carriera, egli deve riconoscere che Dio non deve *nulla* a nessuno! *Nessuna* teologia può garantire la propria fedeltà al suo oggetto! Di nessun sistema teologico si può esser certi. Dio potrebbe sempre ritirarsi e, così facendo, condannarlo.

Tutto questo *può* accadere, osserva Barth; ma si dovrebbe forse spingersi a dire: tutto questo *deve* accadere! La teologia deve *fallire*! In primo luogo perché è un'impresa umana, condotta da peccatori che nulla possono pretendere da Dio, come ben sapeva Barth; e poi perché solo nel suo fallimento, nella sua *croce*, la *miglior* teologia incarna la domanda ultima posta da Dio a ogni scienza e a ogni impresa umana. È questa la ragione vera del suo essere una (*gaia*) scienza⁶¹:

Anche come membro della *Universitas litterarum* la teologia è un segno d'al-

⁵⁷ *Ivi*, p. 238.

⁵⁸ K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, cit., p. 174.

⁵⁹ *Ivi*, p. 176.

⁶⁰ Cfr. K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, cit., p.245.

⁶¹ Per l'espressione «*gaia* scienza», cfr. K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, cit., p. 63. Ma forse, più che alla lezione nietzschiana, Barth avrebbe potuto rifarsi all'*Apologia* platonica (22 e 6 – 23 c1), e in particolare alla spiegazione che Socrate dà dell'oracolo di Delfi. Dicendo che Socrate è il più sapiente dei Greci Apollo voleva dire che il sapere umano non vale nulla in confronto al sapere del Dio. Sul “socratismo perenne” della filosofia, cfr. C. Scilironi, *Leggere Essere e tempo di Heidegger*, Cleup, Padova, 2020, pp. 8-25.

Enrico Cerasi

larme, un segno che qualcosa non è in ordine. C'è anche una miseria esistenziale accademica, che naturalmente è tutt'una e medesima a quella degli uomini in genere. Proprio la scienza vera, come è noto, *non* è sicura del fatto suo e certo non solo qui o là; ma *in fondo* nei suoi *presupposti* ultimi. Ogni singola scienza conosce esattamente il meno che sta davanti alla sua parentesi [...]. Se si pensasse che questi punti interrogativi siano realmente la cosa finale che ogni scienza ha da dire, allora sarebbe chiaro che il presunto cosmo accademico in realtà è un caos di fogli isolati, che svolazzano su un abisso! Ed effettivamente questi punti interrogativi sono la cosa finale in tutte le scienze.⁶²

Che la ragione ultima dell'esistenza universitaria della teologia consista nel rappresentare dal vivo il caos insanabile dell'esistenza umana, compresa quella intellettuale, era probabilmente ciò che Harnack proprio non voleva sentire. Ed è questa, forse, la ragione più profonda dell'attualità del suo carteggio con Karl Barth.

⁶² K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, cit., p. 242.



La ricezione di Balthasar in Italia

Pierangelo Sequeri

(Pontificio Istituto Giovanni Paolo II – Città del Vaticano)*

lilia.bonomi@virgilio.it

Title: *The reception of Balthasar in Italy*

Abstract: H. U. von Balthasar certainly was one of the most important theologian of the XX century, but his own theology in Italy is not spreadly known yet. P. Sequeri has been studying Balthasar's thought for over fifty years and now in this paper he is going to explain us it. What does theological aesthetics mean? Why does it represent the heart of the matter of Balthasar's works? P. Sequeri will try to answer these questions. And finally, he wonder: what's the relationship between philosophy and theology nowadays?



Keywords: Systematic Theology, Theological aesthetics, H. U. von Balthasar, Philosophy, Theoantropology



§1. *Alla luce dei suoi numerosi studi condotti sul pensiero filosofico-teologico di H. U. von Balthasar, potrebbe fornirci un'indicazione generale sulla ricezione e l'attualità di quest'ultimo in Italia?*

Non sono in grado di valutare il peso reale del mio precoce interessamento per la *Denkform* teologica e filosofica di Balthasar. Ricordo bene però che, ai tempi della mia “folgorazione” per il pensatore di Basilea, Balthasar era evocato per lo più come *outsider* di difficile collocazione dentro il canone delle “*auctoritates*” di riferimento per lo sviluppo del pensiero teologico.

Non solo per la sua estraneità all'inquadramento accademico e per il carattere non convenzionale della sua esposizione teologica. L'obiezione fondamentale si riferiva proprio al fatto che la sua proposta di privilegiare “l'estetica” e la “bellezza” come paradigmi fondativi dell'*intellectus fidei* veniva percepita a rischio di consegnare la verità cristiana ad una fondazione soggettiva. Estetica e bellezza, infatti, erano tranquillamente ascritte alla dimensione soggettiva del sentimento e del gusto.

* I titoli dei paragrafi del presente contributo corrispondono alle domande poste dal dott. Moretti al prof. Pierangelo Sequeri. L'articolo riproduce dunque l'intervista tra il prof. Sequeri e il dott. Moretti.



Il pensiero di Balthasar era dunque considerato metaforicamente suggestivo ma epistemologicamente inadeguato.

La mia “folgorazione” fu provocata proprio dalla lettura diretta del primo volume del suo *opus magnum*, intestato all'estetica della forma rivelata e – rispettivamente – della forma credente. Non trovavo niente, lì, che facesse pensare ad una esplorazione del sentimento soggettivo del credere, mediato dal fascino estetico di una espressione artistica della rivelazione. Trovavo piuttosto il rigore di un modello ‘correlazionale’ finalmente restituito all'evidenza “simbolica” della forma cristologica: “manifestata” nella storia, “riconosciuta” nella fede.

Eravamo già oltre Husserl e il suo geniale – ma anche estrinseco – aggiornamento sensibile e pratico del correlazionismo soggetto / oggetto. Ed eravamo liberati, in una sola mossa, dalla forma razionalistica della *adaequatio rei / intellectus* che risolveva la verità nel rispecchiamento del concetto.

Il debolissimo respiro ontologico e filosofico della teologia cattolica, allora, non consentiva di valorizzare lo spunto a questa profondità e sarebbe stata una mossa anticipatrice e feconda per l'evoluzione stessa del dialogo tra la teologia e la filosofia che doveva arrivare. Per non parlare poi del modello di un'apologetica dei *praeambula* puramente razionali della fede, che dovevano garantire la sua umana ricevibilità / credibilità rimanendo perfettamente estranei alla forma umana della coscienza credente e al contenuto specifico della rivelazione cristiana.

§2. Quale differenza intercorre tra l'estetica teologica e una teologia estetica?

Di fatto, quando improvvisamente Balthasar divenne un autore di riferimento e la bellezza una categoria alla moda, in teologia, questa potenziale valorizzazione è rimasta sullo sfondo. Balthasar apparve, a motivo della sua critica della svolta antropocentrica della fede, un testimone affidabile del primato epistemologico della rivelazione. E la categoria della bellezza, intesa proprio nel solco della connessione tra senso artistico ed emozione estetica, incominciò ad essere adattata all'ontologia e all'epistemologia della rivelazione. Naturalmente, Balthasar viene esplicitamente evocato come l'ispirazione e la giustificazione originale di questa *via pulchritudinis*, che esalta la trascendenza dell'amore rivelato di Dio e il fascino estetico della *gratia fidei*. Però – secondo il mio parere – Balthasar ha finito per rimanere anche un po' imprigionato da questa esaltazione: la letteratura che segue questo indirizzo, infatti, ormai piuttosto ripetitiva, riflette sull'intuizione balthasariana uno stereotipo non del tutto conforme alla sua intenzione originaria e più profonda.

L'attrazione della bellezza e la forma dell'amore, nell'impostazione di Balthasar, trascendono l'immaginazione umana e anche religiosa della possibile rivelazione di Dio resa accessibile nella manifestazione di Gesù. Esse vanno dunque definite e commisurate al movimento *discendente* dell'irradiazione che la forma cristologica porta all'evidenza: questa irradiazione non si lascia predeterminare dal movimento ascendente della ricerca della bellezza e dell'amore che l'uomo

definisce a partire dalla sua esperienza del mondo dato e dalla sua proiezione del desiderio vissuto. Nondimeno, quando l'irradiazione "oggettiva" della forma lo investe, l'uomo si scopre capace di corrispondere "soggettivamente" a questa illuminazione: riconoscendola come la verità del rapporto fra Dio e l'uomo che solo da Dio può venire e solo nell'uomo può compiersi. La definizione della bellezza di questa rivelazione e dell'amore di questa relazione si lasciano definire a partire dall'evento della loro manifestazione, non si lasciano determinare da un a priori che in attesa di conferma.

In questo senso si deve parlare di "estetica teologica": si tratta della struttura della manifestazione del *logos* e dello *pneuma* di Dio in Gesù.

Una "teologia estetica" sarebbe semplicemente il tentativo di rendere artisticamente ammirevole ed emotivamente efficace. Niente di grave, naturalmente: anzi, proposito più che coerente. E nondimeno la differenza di una vera e propria estetica teologica risiede nel fatto che essa si impegna a restituire il modo di essere e di agire della verità che ci viene incontro, non semplicemente a rendere godibile il suo spettacolo e la sua rappresentazione.

§3. *L'analogia entis ha una qualche rilevanza per l'estetica teologica?*

Il paradosso della dottrina dell'*analogia entis* è che essa non nasce come teoria dell'essere che cerca la sua espressione nel linguaggio ma come enigma del linguaggio che cerca il suo riscontro nell'essere (Aristotele).

La sua centralità teologica è piuttosto tarda, e si sviluppa nella scia di Agostino (cercare le "tracce di Dio" nella bellezza creaturale dell'ente) e dello Pseudo-Dionigi (intendere i "nomi di Dio" nell'iperbole delle perfezioni dell'essere).

Questa dottrina, in ogni caso, suppone la relazione di causalità e partecipazione instaurata dall'atto creatore, che costituisce l'interpretazione della tradizione della fede biblica nella totale dipendenza dell'essere non-divino (molteplice) dall'essere divino (unico).

L'assestamento di questa dottrina, com'è noto, oscilla da sempre dentro una duplice via logico-semanticamente: quella per cui l'analogia tende a significare una positiva "somiglianza" (che deve essere trascesa dalla differenza) e quella che evoca una semplice "relazione" (che deve essere definita nel contenuto). Di fatto, non c'è dubbio che nell'assestamento della tradizione della scuola (e del catechismo) la prima via abbia finito per avere il sopravvento. Di qui, la reazione della teologia (e della catechesi) contemporanea verso l'enfasi riservata all'Alterità radicale, inimmaginabile, incommensurabile di Dio.

Questa alternativa agli eccessi della somiglianza (già inquadrata da Agostino, dallo Pseudo-Dionigi, e dallo stesso Tommaso: ossia dalla grande scuola) si salda – a partire da Barth – con l'alterità della Parola di Dio, che consente di praticare un'*analogia fidei* per così dire "autorizzata" dalla rivelazione e non fondata sulla ragione. Al netto della complicazione confessionale e dell'agnosticismo razionalistico, la questione si sposta di poco.

Balthasar è sensibile alle ragioni di Barth, ma difende giustamente l'inevitabile circolarità dell'*analogia fidei* e dell'*analogia entis* (che è la vera posizione di Przywara). Detto questo, l'eccesso della somiglianza e l'indeterminatezza della relazione, finiscono per rendere inutilizzabile lo strumento logico dell'analogia. Un orologio non dice granché della personalità dell'orologiaio, per il solo fatto che ha un rapporto di manifattura con lui. E d'altra parte, quando il Grande Orologiaio è divenuto uno dei "nomi divini", a parte il momentaneo entusiasmo apologetico, non ne abbiamo ricavato niente di esaltante: tant'è vero che, con mossa tutto sommato sorprendente, la tradizione magisteriale moderna ha duramente criticato non solo "l'ateismo", ma anche ogni forma di "deismo".

§4. *Intorno al delicato rapporto intercorrente tra Philosophia e Theologia: quale orizzonte?*

Questa per me, che mi occupo di questa materia da più di cinquant'anni, è diventata una domanda difficile. Difficile perché la tenuta del paradigma congiunto dell'apologetica tardo-scolastica e della critica tardo-illuministica, che si è comodamente insediato nella cultura teologica e in quella secolare, appare quasi inscalfibile.

Insiediamento parassitario, secondo me, perché simula rigore epistemologico della conoscenza che in realtà non ha, mentre offre conforto ad una agibilità politica che invece ci è ancora utile (appunto a motivo del difetto epistemologico insuperabile). Di fatto la soluzione politica (in assunto, "fede" vuol dire "noi soggetti credenti", identificati da un sapere soprannaturale, "ragione" vuol dire tutti "gli altri soggetti", titolari di un sapere naturale), ha consentito il superamento "culturale" delle guerre di religione, esperienza europea devastante (che però non ha impedito la sua esportazione). E ancora oggi, l'invito al rispetto, al dialogo, che spinge i credenti a praticare la filosofia della ragione naturale, anche all'interno del loro sapere esclusivo, e i non credenti a frequentare la dottrina della fede (la teologia sarebbe già troppo, e infatti non accade), serve ad evitare il conflitto politico.

La soluzione diplomatica è fragile, come vediamo ancora oggi: i rigurgiti di fondamentalismo religioso di secolarismo aggressivo si aprono continui varchi, che solo gli strumenti della politica – non quelli del pensiero e della cultura – riescono faticosamente a contenere, evitando la degenerazione.

Questo è ancora possibile all'interno delle culture di tradizione cristiana: appare ormai evidente che la soluzione di compromesso è più difficile nel confronto con le tradizioni che non hanno neppure elaborato lo strumento fede-ragione.

Però questo strumento è ora logorato dall'uso, e mostra i suoi limiti. Esso infatti si basa su una pregiudiziale opposizione concettuale: la fede, in senso proprio (sbrigativamente risolto nell'affidamento all'autorità di una rivelazione), è l'atteggiamento che siamo costretti ad adottare là dove la ragione non può arrivare coi suoi mezzi (la logica dell'evidenza verificabile, che tende al positivismo).

La ricezione di Balthasar in Italia

Nella sua generalizzazione corrente, la forma della fede nella verità non argomenta in base all'evidenza, mentre la forma della ragione si basa solo sull'evidenza. Questo non impedisce, però, che la fede si attribuisca un titolo di competenza sulle affermazioni della ragione, e viceversa.

(Sono i paradossi di uno Stato "laico" e di una Chiesa "umanistica", che condividono un'antropologia di fede-ragione strutturalmente identica ma ideologicamente separata).

La filosofia che intende argomentare il sapere della fede perciò, supera sempre la soglia dell'invasione di campo; una teologia che intende argomentare il sapere della ragione, supera a sua volta la soglia: le parti cercano di incontrarsi in un obiettivo comune, ma quando accade devono di nuovo marcare l'opposizione.

In realtà, nella coscienza umana, la fede anticipa, in ogni coscienza e in ogni prassi umana, la giustizia della verità, sempre. E la ragione posticipa sempre e necessariamente l'argomentazione del senso della verità. Entrambe articolano l'unità dell'esperienza storica, e ne argomentano l'evidenza mondana.

I credenti e i non credenti nella religione non si sovrappongono alla differenza della fede e della ragione, né essa definisce la differenza della teologia e della filosofia (se non per ragioni politiche, riferite al soggetto del potere del dominio cognitivo pubblicamente legittimato). Di fatto, la teologia (oggi con il suo sostanziale accordo, dato che essa si definisce come auto-interpretazione della propria fede) è vissuta solo come espressione di una soggettività religiosamente credente (e dunque non può aspirare ad essere cultura antropologica dell'universale, senza perdere la specificità del principio cristologico che la identifica come teologia cristiana). E la ragione pubblica è vissuta come identità del soggetto religiosamente agnostico (che si inibisce ogni opzione di affidabilità della fede religiosa e cristiana, per rimanere semplicemente umana e pertanto comune in punto di diritto). Fede e ragione, risolte in un sapere di parte, possono avere soltanto rapporti diplomaticamente o politicamente corretti, come fra due stati sovrani: ma sono incapaci di interpretare la comune condizione umana, che è sempre determinata da una *affidabile anticipazione* di giusto senso e da una *argomentabile posticipazione* di verità condivisibile.

Philo-sophia e *theo-logia*, in realtà, prima di essere "proprietà privata" dei loro rappresentanti "politici", sono il campo di esercizio dell'umana ricerca di una verità realmente capace di giustizia per la condizione umana "condivisa": in altri termini sono forme del "bene comune" per l'orientamento del pensiero degno dell'umano. E devono essere in grado di mostrarlo. Questo scioglimento epistemologico della separazione anti-umanistica della cultura filosofica e della teologica cristiana è ancora largamente improbabile, ma non impossibile. E forse è l'unica vera vocazione delle Chiese e degli Stati europei, se intendono onorare la civiltà dell'alleanza di *pistis* e *logos* che hanno inaugurato: e che ora rischiano di portare al declino, proprio nel momento in cui è diventato indispensabile – per tutto il mondo – aprir loro un nuovo orizzonte storico.



Il pulpito e la cattedra. Ernesto Buonaiuti professore

Francesco Mores
(Università degli studi di Milano)
francesco.mores@unimi.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto 15/10/2020 – Accettato: 15/10/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: The pulpit and the chair. Ernesto Buonaiuti professor

Abstract: Moving from Ernesto Buonaiuti's autobiography, *Il pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo* (1945 and especially 1964), the essay analyses the close relationship – on the level of personal memory, and not of general history – between Buonaiuti priest and Buonaiuti professor. The problem of the role played by Antonio Labriola in the formation of the young Buonaiuti is crucial. The future author of *Pellegrino di Roma* was influenced by Labriola's lectures on the philosophy of history in the years 1900-1901 or 1901-1902; he did not listen in person, perhaps only read later and certainly misinterpreted Labriola's 1896 inaugural lecture *L'Università e la libertà della scienza*

Keywords: Ernesto Buonaiuti – Church (History) – University – Antonio Labriola

«Il miglior consiglio che le posso dare – scrisse Piero Sraffa nel maggio del 1965 a Elsa Fubini, alla caccia di conferme intorno a due notizie sulla vita di Antonio Gramsci prima del carcere – è di non fidarsi dei ricordi [...] che non siano confermati da documenti: possono solo servire come indizi, che mettano sulla strada di una verifica documentaria»¹.

Proviamo ad applicare il consiglio di Sraffa a Ernesto Buonaiuti, partendo dalla data precisa in cui la lettera di Sraffa fu scritta, probabilmente a Cambridge: 4 maggio 1965. Un anno prima, il 12 giugno 1964, l'editore Laterza finiva di stampare la nuova edizione dell'autobiografia buonaiutiana *Pellegrino di Roma*.

¹ P. Sraffa, *Lettere editoriali (1947-1975)*, a cura di T. Munari, Einaudi, Torino 2017, p. 146. Elsa Fubini lavorò all'edizione delle opere gramsciane; nel 1965 curò, insieme a Sergio Caprioglio, una raccolta delle *Lettere dal carcere* rimasta per decenni quella di riferimento: <http://archivi.fondazionegramsci.org/gramsci-web/detail/IT-GRAMSCI-GUI00001-0000043/elsa-fubini.html?¤tNumber=26> (biografia e notizia delle carte di lavoro custodite presso la Fondazione Gramsci di Roma; ultima controllo, 5 ottobre 2021).

*La generazione dell'esodo*². Non è eccessivo ritenere questa versione come il punto di caduta della fortuna della figura e dell'opera di Ernesto Buonaiuti nella cultura italiana; la ristampa del *Pellegrino* – la prima edizione apparve a Roma, presso l'editore Darsena, nel 1945; il suo autore morì il 20 aprile 1946 – vide la luce nel pieno del concilio Vaticano II, tra la seconda e la terza sessione, sotto il pontificato di Paolo VI (succeduto a Giovanni XXIII nel giugno del 1963). Ernesto Buonaiuti tornò dunque sulla scena nel momento in cui Roma riacquistava interesse per i cristianesimi del mondo. E Roma, potremmo dire, aveva molto da farsi perdonare nei confronti di colui che, nato nel 1881, iniziò la sua carriera di docente nel 1903 al Seminario romano, venendone allontanato già nel settembre del 1906³.

Divenuto professore di storia del cristianesimo all'Università di Roma nel 1915, egli dovette affrontare una serie di scontri con le autorità ecclesiastiche – che fecero molto perché egli abbandonasse la sua cattedra in una Università dello Stato, fino alla scomunica maggiore, comminata nel 1926; l'allontanamento definitivo dalla cattedra avvenne alla fine del 1931 quando, rifiutando il giuramento di fedeltà al regime fascista imposto a tutti i professori universitari, fu dispensato dal servizio dal 1 gennaio 1932. La perdita della cattedra universitaria non significò, peraltro, la fine delle persecuzioni: ancora dodici anni più tardi, il 17 maggio 1944, un decreto del Sant'Uffizio mise all'Indice tutte le opere di Ernesto Buonaiuti pubblicate dopo il 1924, né la liberazione di Roma, il 5 giugno 1944, portò con sé la reintegrazione piena nell'insegnamento. Da allora e fino alla fine, Buonaiuti cercò di riottenere il posto che gli spettava. Non ebbe successo, pur ottenendo la reintegrazione formale dal 12 aprile 1945. Un corso "libero" all'Università di Roma sulle epistole paoline, iniziato il 26 gennaio 1946, fu stroncato quasi sul nascere per intervento diretto del nunzio apostolico; ripreso il 23 febbraio, terminò il 16 marzo, quasi in coincidenza con la malattia cardiaca che lo portò alla morte, il 20 aprile.

Ho desunto la sintetica biografia di Buonaiuti professore del capoverso precedente da quello che rimane ancora oggi il migliore profilo buonaiutiano, procurato da Fausto Parente nel 1972, per il *Dizionario biografico degli italiani*⁴. Nel 1971 Parente aveva dato alle stampe un ritratto più ampio dell'autore del *Pellegrino di Roma*, aperto da una considerazione che sembra riecheggiare – senza, ovviamente, che tra i due tesi vi sia un legame diretto – le parole di Piero Sraffa con le quali ho aperto il mio contributo. Ecco la messa in guardia di Parente:

² E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, con una introduzione di A.C. Jemolo e note di M. Niccoli, Laterza, Bari 1964 (d'ora in avanti PR).

³ Nella vasta bibliografia buonaiutiana – raccolta da Marcella Ravà nel 1951 e ristampata, con poche aggiunte e correzioni, nel 2015 – gli anni dal 1901 al 1906 coprono centocinque dei tremilasettecentosessantatei titoli censiti nella prima edizione. Le testimonianze più importanti dell'insegnamento buonaiutiano al Romano non fanno parte di questa imponente raccolta, perché frutto di riscoperte recenti; si vedano, a questo proposito, le *Lezioni di storia ecclesiastica* dedicate al medioevo e all'età antica pubblicate da F. Mores per Il Mulino e le Edizioni di Storia e Letteratura nel 2012 e 2016.

⁴ F. Parente, *Buonaiuti, Ernesto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 15, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1972, pp. 112-122.

Il pulpito e la cattedra. Ernesto Buonaiuti professore

La coscienza dello stretto rapporto che sempre ha legato gli atteggiamenti pratici di Ernesto Buonaiuti con le sue posizioni teoriche lo portò a offrire egli stesso il racconto della propria vita. Ma la sua autobiografia, pubblicata nel 1945, fu piuttosto l'ultima espressione viva della crisi modernista che una distaccata ricostruzione degli eventi della sua vita. È, quindi, necessario portare oggi sul piano obbiettivo della ricerca storica questo seguito di vicende ed i problemi che esse implicano.⁵

La necessità di portare *sul piano obbiettivo della ricerca storica* Buonaiuti, e ancora di più Buonaiuti professore, impone di riconsiderare la testimonianza del *Pellegrino di Roma* alla luce del momento in cui fu riscoperta. Ho accennato al fatto che il libro vide la luce nel 1945, ma è stata la seconda edizione, apparsa nel 1964, a contribuire robustamente alla resurrezione della figura e dell'opera buonaiutiana; uscita nel pieno del Vaticano II, essa fu pensata dal suo editore (Laterza), dal prefatore (Arturo Carlo Jemolo) e da colui che la preparò per la stampa e la annotò (Mario Niccoli) anche come un segno dei tempi. Il curatore, Niccoli⁶, morì poco prima che essa fosse finita di stampare (come ho già ricordato, il 12 giugno 1964), ma ciò non impedì all'editore di predisporre una sovraccoperta che conteneva – oltre a una foto dell'autore in copertina – due alette redazionali, non firmate: ci occuperemo subito delle alette; esamineremo poi l'introduzione di Jemolo e le note di Niccoli, facendole reagire, dove necessario, con il testo del *Pellegrino di Roma*.

Nella prima aletta, l'anonima o l'anonimo estensore mise in relazione la «singolare fioritura di studi sul Modernismo» negli «ultimi tempi» (la prima metà degli anni Sessanta del Novecento, quando apparvero due libri fondamentali di Pietro Scoppola e Michele Ranchetti?)⁷ con i «problemi che oggi si impongono alle Chiese cristiane, e in particolare alla Chiesa cattolica», in grado di «ridare attualità alla tematica del Modernismo». In quanto «figura saliente del Modernismo italiano», Ernesto Buonaiuti partecipava di tale attualità, come «personalità complessa, maestro nato, dotato di rare capacità formative», che seppe «resistere a torti e persecuzioni durante la sua lunga vita». Il testo della seconda aletta merita di essere riportato per intero:

Il tempo sembra aver lavorato a favore del Modernismo fino al punto da riproporne la sua eredità: temi e problemi che tra fine del secolo 19° e gli inizi del 20° furono al centro della crisi modernista – nelle discussioni sulla critica biblica e sulla storia delle origini cri-

⁵ F. Parente, *Ernesto Buonaiuti*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1971, p. 5.

⁶ Tra i più fedeli allievi di Buonaiuti, a lungo collaboratore dell'Enciclopedia italiana: il testo forse di maggior rilievo che documenta il legame con il maestro è l'*Introduzione* (datata "Roma, novembre 1947") a E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, a cura di M. Niccoli, Universale di Roma, Roma 1948, pp. VII-XXVII. Il *Dizionario biografico degli italiani* online (2013) contiene un profilo dello studioso di origini spezzine, scritto da Ottavia Niccoli: [https://www.treccani.it/enciclopedia/mario-niccoli_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/mario-niccoli_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo controllo: 1 settembre 2021).

⁷ P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1961, e M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963. Alla fase successiva alla ristampa del *Pellegrino* appartiene il libro di F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede. Dalla Grande Guerra alla Conciliazione*, Laterza, Bari 1966; alla «questione Buonaiuti» sono dedicate le pp. 171-180 (e i documenti a corredo 131 e 133-136, pp. 499-500 e 504-510).

stiane e del dogma, nella richiesta di una nuova posizione e responsabilità del laicato nella comunità dei fedeli, nella ricerca di un più aperto ecumenismo cristiano – si sono riproposti negli ultimi decenni dentro e fuori la Chiesa cattolica sollecitando soluzioni che non sempre sarebbe possibile intendere senza tener presenti quelle tentate, con esito incerto e anche contraddittorio, dal Modernismo. Di qui l'interesse a valutare che cosa esso rappresentò nella storia della Chiesa. Valutazione critica quanto mai opportuna, nel tempo in cui si svolse il Concilio Vaticano II e il dialogo dei cattolici con i "fratelli separati". Ciò che si può fare in Italia con poche testimonianze. Fra esse, in primo luogo, con Ernesto Buonaiuti e questa sua fondamentale autobiografia.

Credo non sia esagerato ritenere queste due alette come rivelatrici di un giudizio che si fece strada proprio alla metà degli anni Sessanta del secolo scorso: l'esistenza di una linea di continuità tra "modernismo" e concilio Vaticano II, di cui Ernesto Buonaiuti fu *maestro nato, dotato di rare capacità formative*. Se dobbiamo prestare fede alla fondamentale introduzione di Arturo Carlo Jemolo all'edizione 1964 del *Pellegrino*⁸, Buonaiuti «fu la figura saliente del modernismo italiano»⁹, che in forme diverse integrò "modernismo" teologico (che mirava a «scuotere la teologia tradizionale, o meglio la sua cristallizzazione»)¹⁰, storico (per una «revisione della storia ecclesiastica» fondata su una «analisi dei testi condotta spassionatamente»)¹¹ e politico (che accolse «le istanze socialiste, ma non quelle liberali»)¹². Agli occhi di Jemolo, pur non essendo né vero teologo, storico o politico, l'autore del *Pellegrino di Roma* fu tutte queste cose insieme. Ma c'è di più. Poiché i modernisti furono «degli aristocratici», che si proponevano di «mietere e seminare» nell'«ambito degli uomini di cultura» («la religione del popolo, se mai, sarebbe stata modificata di riflesso»)¹³, divenne necessario pensare alla relazione tra pulpito e cattedra (universitaria). Come il ministro ordinato, il professore di Università (a maggior ragione quando si tratti di una istituzione dello Stato) appartiene a un corpo separato, pronto a invertire l'ordine dei fattori, senza che per questo il risultato muti. Si consideri, a tal proposito, questo passo dell'Introduzione di Jemolo:

Le pagine del *Pellegrino* dicono che cosa fosse per Buonaiuti, per cui la vita non poteva essere che vita associata, dialogo col fratello o partecipazione al coro e i cristiani oranti, la cattedra universitaria. Raramente una cattedra fu tenuta in modo più de-

⁸ PR, pp. VII-XXIX. Il rapporto tra Jemolo e Buonaiuti è illustrato dal carteggio tra i due edito per le cure di C. Fantappiè e introdotto da F. Margiotta Broglio, Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma 1997. Le lettere coprono il ventennio 1921-1941 e non si riferiscono dunque alla gestazione e alla pubblicazione del *Pellegrino*.

⁹ PR, p. VII.

¹⁰ PR, p. X.

¹¹ PR, p. XII.

¹² PR, p. XIII.

¹³ PR, p. XIII. Ma si veda anche PR, p. XX: «Ma che rispondere alla domanda di ciò che abbia rappresentato nella storia della Chiesa il modernismo? Direi sicuramente un *memento* di esigenze intellettuali di una parte, poco numerosa, ma qualificata intellettualmente, della cattolicità».

Il pulpito e la cattedra. Ernesto Buonaiuti professore

gno, raramente un maestro possedette maggiori capacità formative, raramente si ebbe quell'armonia in ogni momento tra maestro e discepoli, e lo studente universitario trovò nel professore l'amico, il confidente. Splendide lezioni; il grande oratore non diceva mai parole vuote, mai si ripeteva; il pensiero si sviluppava in anelli concentrici, affinandosi. Non un appunto davanti e non una divagazione. Non il pubblico mondano di qualche professore letterato, ma accanto agli allievi alcuni amici; ricordo in prima fila, assiduo, il vecchio senatore Luigi Bodio, il creatore dell'organizzazione statistica italiana. Togliergli la cattedra fu la prima ferita che lo colpì in modo tale da turbarlo nel profondo, da mutarlo (l'altra fu la spogliazione coattiva dell'abito sacerdotale).¹⁴

Può essere ritenuto un semplice dettaglio il rilievo che la perdita dell'abito sacerdotale precedette, in due riprese (1925 e 1930) la perdita della cattedra universitaria (che fu un processo complesso, che si svolse tra il 1926 e il 1931)¹⁵. E tuttavia, tale dettaglio acquista significato se ragioniamo intorno al pulpito e alla cattedra come due facce della stessa medaglia per le quali, attraverso la cattedra, si dà piena attuazione a quello che è il compito del ministro ordinato. Jemolo sapeva bene che Buonaiuti era stato allontanato dall'«insegnamento effettivo» prima del Concordato, seppure «in forma non legale»¹⁶, restando però titolare, fino alle dimissioni forzate del 1 gennaio 1932; la mancata reintegrazione negli anni 1944-1946 andava letta come un «segno rivelatore di quello che fu il rapido spegnersi del rovelo ardente ch'era stata la Resistenza»¹⁷, e come una riaffermazione dell'inscindibilità del nesso pulpito-cattedra. A dimostrazione dell'efficacia del legame (più importante, forse, della sua supposta inscindibilità), Jemolo raccontò nell'introduzione un aneddoto abusato nella storia e nella memoria buonaiutiana perché «quasi comico». Eccolo:

Negli anni del fascismo un agente di P.S. assisteva a tutte le sue conferenze; ed alla fine si avvicinava umile, dimentico del suo compito, a chiedere al professore qualche spiegazione; e le domande erano tali da escludere a priori ogni interesse poliziesco; dimostravano che quella evocazione del divino, dei lati profondi dell'animo umano, aveva trovato le vie del cuore anche nell'umile agente.¹⁸

In un passo molto noto del *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* (posto all'inizio del testo, tanto nella prima edizione del 1852, quanto nella rielaborazione del 1869), Marx fece riferimento a Hegel e al suo giudizio circa «i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale» che «si presentano, per così dire, due volte»; agli occhi di Marx, Hegel si dimenticò di aggiungere che la prima volta ogni epifania assumeva i contorni di una «tragedia», la seconda di una «farsa». Una «farsa indegna», secondo l'edizione del 1852, come indegno fu il trattamento riservato a Ernesto Buonaiuti, che Arturo

¹⁴ PR, pp. XX-XXI.

¹⁵ Jemolo fu certamente influenzato dalla cronologia proposta dallo stesso Buonaiuti, nel capitolo del *Pellegrino* intitolato *Il bando (1926-1931)*, pp. 247-282.

¹⁶ PR, p. XXI.

¹⁷ PR, p. XXII.

¹⁸ PR, p. VIII.

Carlo Jemolo stigmatizzò nella sua introduzione, tenendo forse a mente un passo del *Pellegrino* in cui Buonaiuti fece riferimento ad Antonio Labriola.

Gli studiosi di cose buonaiutiane hanno più volte sottolineato come egli potrebbe aver frequentato le lezioni di Labriola all'Università di Roma, forse nell'anno accademico 1901-1902¹⁹. La frequenza è desunta da un passo del *Pellegrino* che è preceduto dalla messa in scena in cui il ricordo fu fatto riaffiorare. Dopo la «sentenza inquisitoriale», che preludeva anche alla scomunica maggiore, incontrare un collega nella sala dei professori dell'Università di Roma poteva significare «un sottile brivido di tremore e di sgomento» nella mano che gli veniva tesa. In Buonaiuti, questo tremore era anche piacere, nel sentirsi comunque investito della «insegna sacerdotale», più forte di qualunque condanna, nella convinzione di una «indelebilità del sacerdozio»²⁰. Ed ecco il ricordo labrioliano:

Ricordavo negli ormai lontani tempi della mia giovinezza di avere ascoltato, al Palazzo della Sapienza, una austera conferenza di Antonio Labriola, sulla figura e sulla dignità del professore universitario. In quella conferenza, l'acutissimo studioso dei movimenti rivoluzionari e della funzione della cultura nel progresso ascensionale del popolo, aveva, con parole che mi si erano impresse nello spirito, proclamato recisamente che il professore universitario ha una sua funzione di sacerdote della scienza, che non deve sottostare alle indebite ripercussioni e alle illogiche inframmettenze delle correnti politiche; che la missione universitaria deve essere tenuta gelosamente al di fuori di tutte le prosaiche vicende della politica e delle lotte confessionali. Da questo punto di vista, egli diceva, il professore universitario non deve essere neppure considerato quale un semplice impiegato dello Stato, alla mercé pertanto delle oscillazioni e delle lotte di partiti.²¹

Il ricordo di Labriola è incastonato tra una insistita, duplice evocazione del sacerdozio, uno del pulpito e l'altro della cattedra. L'attività didattica era una «attività spirituale», che andava tenuta al riparo dagli «interessi che non fossero quelli della [...] disciplina»²². Da questo punto di vista, Buonaiuti interpreterà anche la sua *Storia del cristianesimo*, pubblicata dall'editore Corbaccio Dall'Oglio di Milano in tre volumi dal 1942 al 1943 e destinata a una grandissima fortuna, anche postuma: una testimonianza di fedeltà al sacerdozio, in cui «le ragioni profonde dell'evoluzione cristiana [sono], in maniera ancora trepidamente provvisoria ma consapevole e schietta, enucleate e definite»²³. Dal medesimo punto di vista, noi siamo autorizzati a leggere il mancato giuramento del 1931 – nello sguardo retrospettivo del *Pellegrino di Roma* – come un tentativo di far convergere prospettiva evangelica (è noto, ed è stato interpretato come una manifestazione di antifascismo, il fatto che Buonaiuti invocasse un passo di Matteo 5,37 per giustificare il

¹⁹ F. Parente, *Buonaiuti, Ernesto*, p. 112, e Id., *Ernesto Buonaiuti*, p. 11.

²⁰ PR, p. 250.

²¹ PR, pp. 250-251.

²² PR, p. 251.

²³ PR, p. 277.

Il pulpito e la cattedra. Ernesto Buonaiuti professore

suo rifiuto) e prospettiva labrioliana: «Il professore universitario o è un sacerdote della verità e della scienza o è un poco apprezzabile mestierante»²⁴.

Fino a che punto le prospettive appena evocate stanno davvero insieme? Che cosa ha a che fare l'antropologia matteana con il riferimento a un discorso di Antonio Labriola pronunciato nelle aule dell'Università di Roma nel 1897? Per rispondere alle domande appena formulate, dobbiamo chiamare in causa Mario Niccoli, uno degli allievi più vicini a Ernesto Buonaiuti, curatore della seconda edizione del *Pellegrino* e autore del ricco apparato di note collocato nelle pagine finali del testo stampato nel 1964. Commentando il riferimento alle lezioni di Labriola seguite da Buonaiuti, Niccoli rilevò:

Ricordo perfettamente che Buonaiuti mi ha molte volte detto che, uscito dal Seminario Romano nel 1901, aveva frequentato assiduamente, alla Sapienza, le lezioni di Antonio Labriola e che particolare impressione e influenza aveva esercitato su di lui il corso nel quale il Labriola aveva interpretato, alla luce del materialismo storico, la Rivoluzione francese. A questo fatto egli del resto accenna esplicitamente in una sua nota (*Croce e Labriola*, in «Religio», XIV, 1938, pp. 385-387). Qui invece Buonaiuti sembra accennare alla prolusione tenuta dal Labriola nel 1897, e stampata nello stesso anno, su *L'Università e la libertà della scienza* alla quale come abbia potuto assistere Buonaiuti non mi appare chiaro.²⁵

Molte delle note di Niccoli all'autobiografia buonaiutiana possiedono questo stile, fondato sulla memoria e l'acribia. Niccoli sapeva che Buonaiuti si era occupato di Labriola (e Croce) nel 1938, che aveva, in quella circostanza, evocato il ciclo di lezioni labrioliane ascoltate nel 1901 alla Sapienza, in cui si era parlato di Rivoluzione francese *alla luce del materialismo storico*; d'altra parte, egli non poteva far coincidere questo ricordo anche personale con il fatto che, nel *Pellegrino*, Buonaiuti alludesse chiaramente a una conferenza del 1897, a cui egli non poteva essere stato presente. Il problema della chiarezza di Buonaiuti è dunque anche il nostro problema, che dobbiamo illuminare osservando più da vicino il testo della prolusione *L'Università e la libertà della scienza*.

Pronunciata il 14 novembre 1896 ed edita da Benedetto Croce il mese seguente²⁶, essa aveva sollevato un "gran putiferio" sulla stampa nazionale e soprattutto locale. Labriola venne accusato di fare propaganda socialista, scambiando la cattedra per una tribuna; da qui la necessità di far stampare subito il testo, evitando i canali istituzionali dell'*Annuario* dell'Università di Roma, che gli era stato precluso per decisione del Consiglio accademico. L'opuscolo non ebbe ampia

²⁴ PR, p. 278.

²⁵ PR, nota 164 p. 250 e testo corrispondente a pp. 541-542.

²⁶ A. Labriola, *L'Università e la libertà della scienza*, Loescher, Roma 1897; l'edizione di riferimento è ora quella procurata da S. Miccolis, Aragno, Torino 2007, da cui citeremo. Il testo del 1897, con le varianti dei manoscritti in apparato e appendici, è riprodotto anche in A. Labriola, *Da un secolo all'altro, 1897-1903*, a cura di S. Miccolis (†) e A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2012 (Edizione nazionale delle opere di Antonio Labriola, XI), pp. 7-46.

circolazione, ma è notevole per molte ragioni, che sono ancora più significative se rapportate al (falso) ricordo di Buoniauti riversato nel *Pellegrino di Roma*.

Antonio Labriola difese certamente l'autonomia dell'Università e degli universitari dalla politica e dalle lotte confessionali, ma non tratteggiò affatto una figura di professore-*sacerdote della scienza*. Piuttosto, lodando l'accessibilità dei corsi universitari italiani a tutti, Labriola collegò il venir meno di «ogni apparenza di mistero e di privilegio di iniziati» con la «sistematica eliminazione della teologia». Le facoltà di teologia finanziate dagli Stati italiani erano state abolite nel 1872-1873; secondo Antonio Labriola, con conseguenze del tutto positive:

Data la tensione profonda nei rapporti fra chiesa e stato, che fu ed è proficua al progresso di noi tutti, la misura radicale dell'abolizione era politicamente inevitabile. Consonava poi del tutto con lo spirito e con l'indole degli studii nostri. Valeva assai poco a fare il contrario l'argomento da molti addotto, del gran fiore in cui son venute in Germania, sotto al titolo di facoltà teologiche, la critica biblica e la storia della chiesa. A ciò fare, ove se ne senta il bisogno, si arriva per più diretto tramite attraverso la filologia e la storiografia, che sono moltiplicabili e specificabili indefinitivamente, anche in un istituto che si professi profanamente estraneo alle cose celesti. Per effetto della eliminazione della teologia, l'Università italiana si è ridotta a questo: che essa fa esplicita professione di non riconoscere se non quelle materie sole, le quali siano oggetto di osservazione, di esperienza e di esperimento, e che si prestino ad essere apprese e trattate nei certi e precisi confini della sicura intuizione, della logica combinazione e della razionale deduzione. I preti son tornati nelle nostre scuole, per apprendervi quello che noi possiamo offrire. I preti stessi sono ormai diventati più istruiti, più colti, più discutitori. Si difendono anch'essi con la libertà, che si son lasciata imporre.²⁷

Ernesto Buoniauti fu talmente libero di ascoltare la prolusione di Antonio Labriola da riferirne senza poter stato presente e, a giudicare dal modo in cui ne diede conto, senza leggere l'opuscolo che da essa fu tratto. I *preti* di cui parlò Labriola non sono affatto *sacerdoti della scienza*; partecipano, come tutti gli altri cittadini, a un moto che ha alla base l'idea di una *statificazione* dell'insegnamento, che ha avuto conseguenze evidenti anche per lo Stato, il quale «si è messo proprio in seno quella scienza che è per sé stessa libera ricerca». E «il caso del Dottor Fausto è questo, che, tiratosi, il diavolo addosso, quello rimane pur sempre il diavolo»²⁸.

Senza scomodare Dio o il diavolo, sarebbe bastato ricordare la frase più celebre della prolusione – «Lo stato, che definisce la scienza, è già una chiesa. Per definire occorre ci sia il domma e il catechismo»²⁹ – per comprendere che quella di Labriola era una prospettiva del tutto diversa rispetto a quella dell'autore del *Pellegrino*: «La scuola non è né chiesa né assemblea»³⁰ e i professori non sono né sacerdoti, né *direttori spirituali* dei propri studenti.

²⁷ Ho finora fatto riferimento a A. Labriola, *L'Università e la libertà della scienza*, p. 19.

²⁸ *Ivi*, p. 28.

²⁹ *Ivi*, p. 32.

³⁰ *Ivi*, p. 35.

Il pulpito e la cattedra. Ernesto Buonaiuti professore

Quest'ultima immagine, impiegata per negazione da Antonio Labriola³¹, dà ancora di più la misura della distanza che lo separa da Ernesto Buonaiuti: distanza intellettuale e, forse, anche fisica, se proviamo a cercare conferme documentarie al corso di Labriola sulla Rivoluzione francese che Buonaiuti avrebbe frequentato. In un libro che fa da spartiacque negli studi buonaiutiani³², Annibale Zambarbieri ha menzionato alcuni dei preti *discutitori* che ricordarono le lezioni di Antonio Labriola³³; lo stesso Buonaiuti ne parlò al biografo di Labriola, Luigi Dal Pane, in due lettere scritte a distanza di un quindicennio (nel 1928 e nel 1942), evocando ancora con commozione l'esperienza di assistere alle lezioni labrioliane³⁴.

A quali lezioni? Come seminarista esterno del Seminario romano, dall'estate del 1901, privato del posto di convittore gratuito che aveva ottenuto per concorso nel 1894, il futuro autore del *Pellegrino di Roma* avrebbe certamente potuto frequentare il corso di filosofia della storia che Antonio Labriola tenne a partire dall'autunno del 1901 e fino alla primavera dell'anno seguente, che non va confuso con il corso dell'anno seguente, i cui materiali frammentari furono pubblicati già nel 1906, due anni dopo la morte di Labriola, da Benedetto Croce, e che pure Buonaiuti avrebbe potuto frequentare³⁵.

Nota sotto il titolo *Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico*³⁶, il corso dell'anno accademico 1902-1903 contiene solo quattro riferimenti alla Rivoluzione, il primo dei quali è forse il più significativo: «Oggi c'è una filologia della Rivoluzione Francese, come c'è quella del Nuovo Testamento»³⁷. I materiali del corso si concludono con un riferimento alla differenza tra la spiegazione dei fattori che portarono alla Rivoluzione e la necessità di esporla e narrarla³⁸, che è una sorta di epitome di quello che Zambarbieri definì un «tema [...] ricorrente», che poteva essere spesso «richiamato, sì da qualificare, nel ricordo di Buonaiuti, l'intero ciclo di lezioni»³⁹. È possibile che le cose siano andate così, ma non va trascurata nemmeno l'ipotesi che Ernesto Buonaiuti, in procinto di trasformarsi in allievo esterno del Romano, abbia potuto ascoltare le ultime quattro lezioni (di trentanove) del corso di filosofia della storia che Labriola tenne tra il 30 novembre del 1900 e il 31 maggio del 1901, che Labriola potrebbe aver replicato identiche l'anno seguente, dunque nel maggio del 1902⁴⁰. La ripetizione del corso dell'anno

³¹ All'inizio del paragrafo finale della prolusione, rivolto *Agli studenti* (*ivi*, p. 38).

³² A. Zambarbieri, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernistica*, Morcelliana, Brescia 1979; a Labriola è dedicato un paragrafo, alle pp. 154-156.

³³ Giovanni Semeria, Francesco Satolli e Romolo Murri: *ivi*, p. 155 e note 107-110 p. 206.

³⁴ *Ivi*, pp. 154-155 e note 105-106 pp. 205-206.

³⁵ Sulla base dei ricordi di Buonaiuti (e di Niccoli), l'ipotesi è discussa *ivi*, p. 156 e nota 114 p. 207.

³⁶ L'edizione di riferimento è quella procurata da Stefano Miccolis, nel volume Labriola, *Da un secolo all'altro, 1897-1903*, pp. 241-265.

³⁷ *Ivi*, p. 252.

³⁸ *Ivi*, p. 265.

³⁹ Si veda ancora A. Zambarbieri, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento*, nota 114 p. 207.

⁴⁰ La storia di questa replica è tracciata nella nota a corredo (pp. 296-303, in particolare p. 300) dell'edizione di *Da un secolo all'altro. Lezioni 1900-1901*, in Labriola, *Da un secolo all'altro, 1897-*

accademico 1900-1901 tra il novembre del 1901 e il maggio del 1902 ci metterebbe di fronte alla possibilità che il giovane Buonaiuti abbia ascoltato quanto sostenuto da Labriola circa l'«impulsione catastrofica» data dalla Rivoluzione francese, che lasciò all'Italia «la fantasia rivoluzionaria e la fraseologia»; lo Stato unitario nato tra il 1861 e il 1870 era stato «giacobino senza essere passato attraverso la rivoluzione democratica», tra «Guerra al Papa e permanenza nel cattolicesimo»⁴¹.

Tale guerra ebbe anche un altro nome: *Questione romana*; Labriola si soffermò su di essa nelle quattro lezioni conclusive del corso del 1900-1901 (tra il 22 e il 31 maggio)⁴² e forse anche l'anno seguente, per mostrare «come col 1870 cominci un subperiodo storico». La caratteristica fondamentale di questo *subperiodo* fu la nascita del «fenomeno clericale»: una «società religiosa resa più potente dalla neutralizzazione religiosa dello stato». Fu per tale ragione – si chiese Labriola – che la religione si è rivelata come «fatto perenne»? Che Leone XIII è «un uomo veramente significativo»? Che «il programma della Democrazia cristiana è davvero un avvenimento»?

Immaginiamo che Ernesto Buonaiuti sia stato presente a questa lezione – che si tenne una prima volta il 24 maggio 1901 e forse anche l'anno seguente – e abbia ascoltato le domande appena riprese. Nella lezione successiva, cinque giorni più tardi, il 29 maggio, egli avrebbe potuto sentire dalla voce di Antonio Labriola formulare tre risposte, tutte affermative; a noi interessa soprattutto ciò che Labriola disse della religione come «bisogno»:

Dunque non avevano ragione i razionalisti del secolo XIX. No. Dunque non è vero che il secolo XIX fu il secolo della scienza. Limiti di questa proposizione. Dunque la religione non è superabile. Il fatto che alcuni la superano dimostra la tesi ma non l'estensione della tesi. Dunque l'uomo non dominerà mai col pensiero – con l'autonomia morale e con la chiaroveggenza estetica il mondo naturale e storico? Sì e no. Ma perché non ogni uomo una religione individuale. Sì come ogni individuo ha un dialetto personale ma la parlata è della comunanza. La Chiesa, il sacerdozio l'organismo della predicazione della Liturgia son fatti a posta per mantenere artificialmente questa comunanza nata dapprima in un piccolo nucleo spontaneamente. È la più alta forma di associazione, e per la estensione delle sue attinenze morali ed estetiche pare superiore allo stato.

La presenza a questa lezione del futuro autore del *Pellegrino di Roma* spiegherebbe le fondamentali assonanze tra il pensiero del giovane Buonaiuti e i giudizi labrioliani. Nei primi anni del Novecento, Buonaiuti pensava di vivere in un *subperiodo storico*, caratterizzato da una *neutralizzazione religiosa dello stato* e da un conseguente rafforzamento della *società religiosa*. La religione come *fatto*

1903, pp. 129-213.

⁴¹ Questi giudizi si leggono al termine delle lezioni IV e V, originariamente pronunciate mercoledì 12 e venerdì 14 dicembre 1900: *Da un secolo all'altro. Lezioni 1900-1901*, pp. 143-148, in particolare pp. 147-148.

⁴² *Ivi*, pp. 206-211 (lezioni XXXVI-XXXIX). Fino a diversa indicazione, tutte le citazioni saranno tratte da qui.

Il pulpito e la cattedra. Ernesto Buonaiuti professore

perenne, l'importanza di Leone XIII e della formulazione di un programma di Democrazia cristiana erano segni della vitalità della Chiesa, *la più alta forma di associazione*, superiore allo stato nelle sue *attinenze morali ed estetiche*.

Sacerdozio, predicazione e liturgia: i confini dell'istituzione ecclesiastica tracciati da Antonio Labriola erano gli stessi in cui si mosse sempre, dalla giovinezza fino al 1946, Ernesto Buonaiuti. Il *Pellegrino di Roma* reca chiare tracce di tale campo di forze, fin dal primo capitolo, intitolato non per caso *Chiamato (1881-1895)*:

Il sacerdozio mi era balenato dinanzi come un meraviglioso ideale di purezza e di dedizione, dai primi barlumi della mia vita consapevole, quando ero stato introdotto nelle file del «ristretto» del vecchio don Pietro. Là avevo potuto avvertire quanta dolcezza e quanto calore possano racchiudersi nella paterna pedagogia sacerdotale, e quanta luce di intima semplicità illumini il tratto del ministro di Cristo, che sente, nel suo nucleo più riposto, il mistero sacro della vita e il fondo insondabile delle sue leggi. Poi era stata la volta delle emozioni sconvolgenti della mia prima comunione.⁴³

Nel *Pellegrino*, «crisi sacra» e «immagine del sacerdote»⁴⁴ vanno di pari passo: tutto ciò che viene narrato, con la forza unificante dello sguardo retrospettivo, sembra convergere verso questa coppia di significanti. Così, ad esempio, l'incontro a Santa Maria Maggiore con don Tommaso Arizzoli servì certamente per preparare il futuro ingresso al ginnasio del Seminario romano, ma soprattutto per instillare nel giovane «una considerazione sempre più alta e sempre più suasiva dello stato sacerdotale, della sua missione unica nel mondo, delle sue insurrogabili grazie»⁴⁵; né, d'altra parte, la prima esperienza da neo-seminarista (un incontro con il cardinale vicario di Roma, Lucido Maria Parocchi) fu molto diversa: «Il cardinale mi dipinse la missione sacerdotale come il più eletto dono che Dio potesse elargire ad una sua creatura e in parti tempo come l'onere più arduo che potesse pesare sulla responsabilità di un essere ragionevole»⁴⁶. Da qui le inevitabili conclusioni di un capitolo dedicato alla «chiamata»:

Non c'era nella mia anima che una convinzione profonda: una convinzione germinata lentamente da tutte le mie esperienze precoci di dolore e di solitudine. Il sacerdozio non è forse l'ideale più alto che possa sorridere a chi senta la vita come servizio reciproco? Non è la consegna indeclinabile per chi intuisca che la solidarietà nelle realtà sante è l'unico vero, infrangibile vincolo che possa associare le creature umane in un destino ultraterreno?⁴⁷

Sarebbe facile moltiplicare i riferimenti alla coppia *crisi sacra-immagine del sa-*

⁴³ PR, p. 15. Il don Pietro a cui si accenna nel passo è forse Pietro De Rossi, parroco di San Rocco presso l'Augusteo (PR, nota 4 p. 518).

⁴⁴ Si veda ancora PR, p. 15.

⁴⁵ PR, p. 17.

⁴⁶ PR, p. 19.

⁴⁷ PR, p. 20.

cerdote lungo tutto il *Pellegrino*. I capitoli dedicati alla formazione sono quelli in cui più questa coppia di significanti pare addensarsi, per spiegare una scelta che Buonaiuti avvertì sempre come la sua «vocazione primitiva»⁴⁸. Primitiva e prelogica, almeno a giudicare dal modo in cui Buonaiuti collegò la sua prima tonsura (ricevuta a diciassette anni) con «la grande azione della liturgia ecclesiastica», del tutto scollegata dalla sua dimensione temporale perché «segno sensibile di cose sovrasensibili» e «soprannaturale circolazione di superiori realtà, che avvincono e conquidono al di là di qualsiasi esercizio dialettico e di qualsiasi comprensione razionale»⁴⁹.

Non è alla razionalità che si deve fare appello se si vuole capire il rapporto tra la formazione seminaristica che conduceva al pulpito e l'aspirazione all'insegnamento, impartito da una cattedra. Nel *Pellegrino*, le prime difficoltà formative – tradotte nei limiti che i superiori avrebbero posto all'ansia di conoscenza del giovane Buonaiuti – vengono superate dalla «guida dello Spirito», che fortifica le «energie spirituali» e trasforma «il tirocinio della [...] vocazione presbiteriale in una sempre più vasta formazione di cultura e in una sempre più profonda e intransigente assimilazione del Vangelo»⁵⁰. Il Vangelo delle beatitudini (Matteo 5,11-12 e Luca 6, 22-23), ascoltato durante una celebrazione eucaristica nella cappella del Seminario, indica la via:

Il vero sacerdozio non consiste tutto nello sforzo incessante di sollevare i fratelli dal gravame di tutte le consuetudinarie oppressioni, di tutte le limitazioni imposte da quella disciplina esteriore che regola l'aggregazione empirica degli uomini, verso forme di spiritualità associata, in cui la legge dell'amore sia l'unica legge, anche se per affermarla e per proclamarla si va incontro all'isolamento, all'esilio, alla morte?⁵¹

Tra le beatitudini, Ernesto Buonaiuti fu particolarmente attratto dalla possibilità, per colui che diceva parole di verità, di essere perseguitato. Che si trattasse di parole dette dalla cattedra o dal pulpito importa poco: sacerdote e professore possono essere la stessa cosa nel momento in cui dicono il vero, e perciò vengono colpiti. Il sacerdote non poteva essere «l'amministratore burocraticamente e debitamente autorizzato di un insieme di gesti magici»⁵²; contemperando una «consegna didattica ed erudita e [...] vocazione sacerdotale», doveva essere il rinnovatore delle «vecchie posizioni dell'apologetica cattolica»⁵³, con un compito altissimo:

Agli apostoli dei nuovi tempi si addice[va] improrogabilmente il programma di una trasformazione integrale di tutte di tutte le vecchie forme in cui la tradizione del cattolicesimo moderno si era venuta mummificando e isterilendo. D'altro canto, tutto l'alone di luce che il pontificato di Leone XIII aveva irradiato intorno a sé come pontificato

⁴⁸ PR, p. 24.

⁴⁹ PR, pp. 27-28.

⁵⁰ PR, p. 29.

⁵¹ PR, p. 30.

⁵² PR, p. 34.

⁵³ PR, p. 35.

Il pulpito e la cattedra. Ernesto Buonaiuti professore

mirante, innanzi tutto e soprattutto, alla elevazione del prestigio clericale, mi faceva persuaso che chi, in quel tramonto del secolo XIX, chiedeva l'ammissione al sacerdozio dovesse presentare titoli di accuratissima preparazione culturale e di volenteroso proposito di servizio per il prossimo, nell'educazione e nell'avviamento a quei nuovi indirizzi sociali e di pensiero a cui si presentava già raccomandato il futuro del Vangelo nel mondo.⁵⁴

Il già ricordato abbandono del posto di convittore gratuito ottenuto nell'estate del 1894, voluto o subito (certamente voluto, secondo il racconto del *Pellegrino*), è la ragione per la quale, a partire dall'autunno del 1901, Ernesto Buonaiuti poté frequentare le lezioni di Antonio Labriola. Nella testimonianza del *Pellegrino*, egli le affrontò forse già con la consapevolezza del dissidio esistente tra l'«inappellabile valore normativo» della storia del cristianesimo e la tensione al recupero di «valori evangelici che potessero essere applicati senza cautela e senza discrezione nella nostra vita presente». In tale dissidio, Buonaiuti avvertì nuovamente un «dramma intimo», che si svolse però nel quadro di una «carriera», per quanto egli la giudicasse retrospettivamente «penosa»⁵⁵.

Ho analizzato altrove⁵⁶ le prime fasi della carriera di Ernesto Buonaiuti professore. Il Buonaiuti docente al Seminario romano tra il 1903 e il 1906 non è diverso da quello che insegnò, nei decenni seguenti, fino alla seconda metà degli anni Venti, all'Università di Roma: un uomo per il quale vale la messa in guardia di Piero Sraffa circa il difficile rapporto tra *ricordi* e *documenti*. La necessità di portare l'autore del *Pellegrino di Roma* su quello che Fausto Parente chiamò il *piano obbiettivo della ricerca storica* implica considerare attentamente – come ho cercato di fare – tutto il testo del *Pellegrino*, partendo dalle alette redazionali, passando dall'introduzione di Arturo Carlo Jemolo, fino alla curatela di Mario Niccoli. Un'analisi ravvicinata mostra come non sia affatto possibile stabilire linee di continuità tra il “modernismo” e il concilio Vaticano II, sostenere – come fece Mario Niccoli nel suo apparato di note – che Buonaiuti ebbe tra i suoi allievi al Romano, seppure «per brevissimo tempo (gennaio-estate 1901)», il futuro papa Giovanni XXIII⁵⁷, e individuare – come fece Jemolo, sulla scorta della stessa testimonianza di Buonaiuti – una vera connessione tra il pulpito e la cattedra, tra l'ufficio del sacerdote e quello del professore.

Lavorare su Ernesto Buonaiuti significa spesso toccare con mano la differenza che esiste tra memoria e ricerca storica. La memoria, cristallizzata soprattutto nel *Pellegrino di Roma*, consente di rilevare fino a che Buonaiuti percepisse una continuità tra il suo sacerdozio e l'attività di professore; la ricerca storica permette di decifrare il ricordo buonaiutiano di Antonio Labriola, riportandolo nell'alveo della verosimiglianza. Non sapremo forse mai a quale lezione labrioliana il giova-

⁵⁴ PR, p. 36.

⁵⁵ PR, p. 38.

⁵⁶ Nelle introduzioni alle edizioni segnalate *supra*, nota 3, e in F. Mores, *Tracce di un'amicizia. Ernesto Buonaiuti e Angelo Roncalli, tracce di un'amicizia*, «Modernism» II (2016), pp. 112-128.

⁵⁷ PR, nota 31 pp. 521-522. Ho riconsiderato questa cronologia da ultimo in Mores, *Tracce di un'amicizia*, p. 124.

Francesco Mores

ne Buonaiuti assistette, ma non potremo fare a meno di ripeterci quanto Labriola sostenne in un discorso a cui l'autore del *Pellegrino* non poté assistere (e che travisò, se mai lo lesse in seguito): l'Università non è Chiesa.

Europeana *Humanities*. Il deperimento del sapere come ricerca

Laura Cerasi
(Università Ca' Foscari Venezia)
laura.cerasi@unive.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 10/11/2020 – Accettato: 15/11/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: Europeana Humanities. The waning of knowledge as research

Abstract: The essay recalls the slow emergence of a project-based dimension in humanistic research as a cultural need for renewal, which fully unfolded at the turning point of the 1970s, penetrating the university institution. It then argues how in the following decades, in connection with the defunding of the university and research due to neo-liberal policies, the project-based nature of research became a device for emptying out the essential features of humanistic knowledge.

Keywords: Project, Research, Humanities, Neoliberal University, Knowledge.

§1. *Un'esigenza culturale*

Per quanto straniante possa oggi apparire ricordarlo, nelle discipline umanistiche l'attività di ricerca non è sempre stata conseguente alla formulazione di un *progetto*.

L'esigenza di un carattere progettuale nella ricerca si è affermata lentamente e gradualmente nel corso del Novecento, spesso in relazione ad intenti di rinnovamento culturale. Nei dibattiti, ad esempio che quasi cinquant'anni fa hanno accompagnato l'uscita del volume sui *Caratteri originali* della *Storia d'Italia* Einaudi, la progettualità dell'impresa veniva particolarmente rilevata, fosse per metterne in luce impostazione e obiettivi¹ o fosse per indicarne limiti rispetto

¹ G. Turi, *I caratteri originali della Storia d'Italia*, in "Studi Storici", Anno 14, No. 2, Giugno 1973, pp. 267-291; «Caratteri originali» e prospettive di analisi: ancora sulla *Storia d'Italia* Einaudi, con interventi di R. Villari, R. Manselli, E. Ragionieri, G. Giarrizzo, R. Romano, C. Vivanti, A. Carraciolo, S. Lanaro e M. Reberschak, in "Quaderni storici", Vol. 9, No. 26 (2), Agosto 1974, pp. 523-558

agli intenti dichiarati². Ma che il disegno dell'opera, formulato anni prima su impulso di Cantimori e Chabod³, fosse volto a cambiare il modo di guardare alla storia era largamente percepito fin dall'inizio⁴. Si trattava di un "progetto" vero e proprio, dunque, con carattere di sintesi, ma capace di mobilitare le ricerche di una storiografia in veloce rinnovamento, e di improntare la ricerca storiografica successiva: di avere così un "impatto" – per utilizzare uno dei criteri-chiave della valutazione della ricerca corrente – senz'altro profondo e duraturo sugli studi.

Negli anni più fecondi della nostra storiografia, molti dei più significativi cantieri di lavoro erano innervati da un nesso fra "progetto" e "ricerca", sia che questo sfociasse in grandi imprese editoriali, o che traducesse pressanti urgenze culturali e politiche in programmi di studio e indagine⁵, o che addirittura rimanesse implicito in percorsi di riflessione e ricerca che non prendevano forma in lavori monografici⁶. Ma va sottolineato che l'esigenza progettuale, mentre attraversava profondamente il tessuto culturale italiano, rimaneva in larga misura *esterna* alle aule universitarie, dove prevaleva l'*expertise* individuale, caratterizzando, piuttosto, il peculiare rapporto fra politica, cultura ed editoria che ha segnato i decenni forse più intensi della cultura storica italiana, attento a legare passato e presente, animato da intenti realizzatori e dalla volontà di incidere nel paradigma culturale⁷.

§2. Fuori e dentro l'Università

È nel passaggio agli anni Settanta, con il complesso di fenomeni connessi alla mobilitazione politica estesa, che la forma-progetto, la dimensione di laboratorio, cantiere di lavoro, *work in progress*, l'organizzazione in gruppo di ricerca non solo hanno in misura crescente caratterizzato il lavoro dei sempre più numerosi

² A. Monti, *La «Storia d'Italia» Einaudi, Gramsci e le «Annales»: Elementi di riflessione per un rapporto fra storiografia e società civile*, in "Quaderni storici" Vol. 11, No. 32 (2), Agosto 1976, pp. 729-765.

³ L'attuazione del disegno era stata come noto affidata a Ruggiero Romano e Corrado Vivanti, anche per il loro legami con la storiografia e la cultura francesi (L. Mangoni, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, p. 941).

⁴ Per la diffusa percezione che la chiave interpretativa adottata si riassume nell'inedito intreccio "Annales più Gramsci" cfr. I. Piazzoni, *Il Novecento dei libri. Una storia dell'editoria in Italia*, Carocci, Roma, 2021, p. 290.

⁵ Come testimoniava l'intersecarsi fra il lavoro politico e la gestazione della storia del paesaggio agrario italiano in Emilio Sereni (L. Mangoni, *Una scelta di lettere di Emilio Sereni*, in Ead., *Civiltà della crisi. Cultura e politica in Italia tra Otto e Novecento*, Viella, Roma, 2013, pp. 361-367).

⁶ Come quelli seguiti dal giovane Cantimori durante e dopo il suo soggiorno tedesco fra il 1933 e il 1934 dove emergono, riprendendo le indicazioni di Luisa Mangoni, tasselli di un piano di lavoro volto a scorgere nella Germania contemporanea i fili di un intreccio fra politica e teologia capace di rivelare il volto di un "Europa sotterranea" da ricostruire (L. Mangoni, *Europa sotterranea*, in Ead., *Civiltà della crisi*, cit., pp. 287-322).

⁷ Si veda ora la puntuale ricostruzione di A. Vittoria, *I luoghi della cultura. Istituzioni, riviste e circuiti intellettuali nell'Italia del Novecento*, Carocci, Roma, 2021, a cui rinvio.

istituti culturali⁸, ma hanno assunto consapevolmente un intento, se non di scardinamento del retaggio culturale ricevuto, certo di deciso rinnovamento, avviandosi a permeare, per osmosi, anche le aule scolastiche e universitarie⁹.

Non è possibile ricostruire qui i mille rivoli attraverso i quali l'impianto progettuale del lavoro di ricerca, passando attraverso la rifondazione del discorso pedagogico¹⁰, si è accreditato come lo strumento principe per la costruzione di un sapere critico sia sul piano scolastico ed educativo, sia sul piano accademico della riproduzione del sapere. Basti ricordare che il provvedimento legislativo che ha posto termine a più di un decennio di contestazione giovanile dell'assetto gerarchico della docenza universitaria, la legge 382/1980, nel disegno del legislatore aveva inteso provvedere al nodo del "preariato" accademico – così anche allora veniva designato – creando la figura del ricercatore universitario a tempo indeterminato, che si voleva indipendente e sottratto alla deferenza verso il docente incardinato, e contestualmente istituendo il dottorato di ricerca retribuito, come terzo livello formativo e insieme primo gradino della carriera universitaria¹¹. Come recitava l'art. 68,

Gli studi per il dottorato di ricerca sono ordinati all'approfondimento delle metodologie per la ricerca nei rispettivi settori e della formazione scientifica. Essi consistono essenzialmente nello svolgimento di programmi di ricerca individuali o eccezionalmente, per la natura specifica della ricerca, in collaborazione eventualmente anche interdisciplinare, su tematiche prescelte dagli stessi interessati con l'assenso e la guida dei docenti nel settore della facoltà o dipartimento abilitati e, in cicli di seminari specialistici.

Nella pratica, come ha ben presente chi ha partecipato ai primi cicli, per accedere al dottorato era previsto un concorso, come per il pubblico impiego, e dopo aver superato una prova scritta di conoscenza generale della disciplina, occorreva sostenere la prova orale consistente in gran parte nella discussione di un *progetto* di ricerca. Per le discipline storiche, il progetto era poco più di un piano di lavoro: individuava un tema di ricerca, argomentava la sua importanza e soprattutto individuava le fonti su cui il lavoro sarebbe stato condotto.

⁸ *Ivi*, pp. 213-229. In particolare, per un riferimento ai gruppi di lavoro dell'Istituto nazionale per la storia del Movimento di liberazione in Italia, si veda E. Collotti, *L'Insmli e la rete degli Istituti associati. Cinquant'anni di vita*, in "Italia Contemporanea", 219, Giugno 2000, pp. 181-191.

⁹ Cfr. M. Galfré, *Tutti a scuola! L'istruzione nell'Italia del Novecento*, Carocci, Roma, 2017, pp. 249-280; F. De Giorgi, A. Gaudio et al., *Manuale di storia della scuola italiana. Dal Risorgimento al XXI secolo*, Morcelliana, Brescia, 2019.

¹⁰ Per una discussione critica dei tornanti della cultura pedagogica nel Novecento cfr. A. S. di Luzzio, *La scuola che vorrei*, Laterza, Roma-Bari, 2013

¹¹ <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1980/07/31/080U0382/sg>. Per un inquadramento nel dibattito politico e parlamentare cfr. L. Governali, *L'Università nei primi quarant'anni della Repubblica Italiana, 1946-1986*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 259-271. Il terzo elemento che testimoniava dell'attenzione alla dimensione della ricerca era l'istituzione dei Dipartimenti, demandati alla sua organizzazione – mentre le Facoltà continuavano a presiedere alla docenza e alla didattica.

Nel corso degli anni, la presentazione del *progetto* insieme al curriculum è rimasto l'unica prova per la selezione dei candidati. E d'altra parte, a tutti i livelli, la forma-progetto ha saturato gli spazi della ricerca umanistica. Le borse postdoc ancora esistenti sono assegnate sulla base della selezione di un progetto. Gli assegni di ricerca, e molte posizioni di ricercatore a tempo determinato vengono finanziati sulla base della presentazione di un progetto. Nelle discipline umanistiche gli studiosi si sono addormentati, per così dire, ricercatori nel secolo scorso, e si sono risvegliati compilatori di progetti nel nuovo millennio¹².

Non è in questione, con ogni evidenza e come richiamato in apertura, il fatto che un piano di lavoro richieda un'ipotesi di ricerca, una ricognizione della letteratura esistente, una messa a fuoco degli obiettivi. Quello che si vuole rilevare qui è la circostanza pervasiva della *progettualizzazione* della ricerca, da cui si intende venga fatto discendere ogni avanzamento del sapere.

§3. *Affamare la bestia*

E non una progettualizzazione qualsiasi. Ancora, sarebbe forse macchinoso ripercorrere puntualmente le tappe attraverso le quali è andato definendosi il *template* – secondo la neolingua ricercchese – che presiede ora alla costruzione di pressoché ogni progetto: già alla fine degli anni Novanta il finanziamento degli assegni di ricerca avveniva attraverso una procedura articolata secondo la scansione attuale. Ma almeno va osservato come sia stato con il combinato disposto di definanziamento della ricerca avviato dal governo Berlusconi con la legge 240/210 (“Gelmini”), la contestuale e radicale riforma della *governance* – ossia dell'assetto dei poteri e della catena di comando del sistema universitario – e il parallelo profilarsi delle opportunità di finanziamento offerte dai programmi quadro dell'Unione Europea¹³ che si è compiutamente saldato il nesso fra progettualizzazione e reperimento fondi, andando a formare un tratto costitutivo della riproduzione del sapere nell'Università pubblica.

Il nodo in questione, infatti, a partire dal nuovo millennio e soprattutto nell'ultimo decennio ha assunto un profilo ulteriore, brutalmente noto a chiunque viva e lavori in un Dipartimento universitario. Ottenere (meglio: “vincere”, perché la ricerca finanziata è “competitiva”) un finanziamento di un progetto di ricerca, specie se cospicuo, non significa “solo” disporre di denari per rendere attuabile il piano di lavoro formulato, ma significa anche – e dal punto di vista della *go-*

¹² Il riferimento è all'efficace formula con cui icasticamente è stato rappresentato nella storiografia italiana il passaggio dalla storia politica a quella sociale (N. Gallerano, *Fine del caso italiano? La storia politica tra “politicalità” e “scienza”*, in «Movimento operaio e socialista», nn. 1-2, 1987, pp. 5-25).

¹³ Il programma in corso si trova in: https://ec.europa.eu/info/research-and-innovation/funding/funding-opportunities/funding-programmes-and-open-calls/horizon-europe_it. I precedenti programmi Horizon 2020 e FP7 si trovano qui: <https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/en/what-horizon-2020>; https://wayback.archive-it.org/12090/20191127213419/https://ec.europa.eu/research/fp7/index_en.cfm.

vernance di Dipartimenti e Atenei, soprattutto – contribuire al mantenimento economico dell’istituzione pubblica. I denari ricevuti – “vinti” – vanno ad elevare l’ammontare complessivo delle risorse dell’Ateneo ospitante la ricerca (*host institution* in ricercatore, non a caso), il quale ne trattiene una percentuale che, a cascata, ricade sul Dipartimento cui appartiene il vincitore di progetto. Il Dipartimento può pertanto, con quelle risorse tortuosamente ottenute, fare alcune delle cose che gli pertengono come sede istituzionale della ricerca scientifica: può stipulare contratti di ricerca, può aumentare le borse di dottorato, può bandire assegni, può anche, in alcuni casi, creare posizioni di ricercatore a tempo determinato. Gli effetti pertanto si riverberano indirettamente anche sulla didattica: reclutare ricercatori a tempo determinato – i quali, come è noto, pur non essendo docenti sono titolari di moduli di insegnamento – significa poter coprire insegnamenti scoperti, o ridurre la numerosità delle classi. Il vincitore, a propria volta, può vedere la propria carriera accelerata se già strutturato, oppure può porre le condizioni per essere reclutato se non lo è, oppure, ancora, può cambiare sede.

Si tratta, con ogni evidenza, di funzioni che difficilmente possono considerarsi intrinseche al merito della ricerca – qualunque ricerca – che spesso, nel campo umanistico, procede *nonostante* i finanziamenti ricevuti (o, più spesso, non conseguiti) e la pianificazione approntata. Ma sono nondimeno funzioni essenziali al funzionamento dell’istituzione universitaria, che la vituperata – con molte buone ragioni – legge 382/1980, all’art. 63, ancora riconosceva come «sede primaria della ricerca scientifica». La cui centralità viene riconosciuta dal sistema premio-punitivo di monitoraggio, valutazione, autovalutazione che l’esiziale riforma della *governance* ha introdotto, esattamente in linea con quanto auspicato da Roberto Perotti alla vigilia della riforma Gelmini¹⁴, con importanti riflessi e riscontri nell’opinione pubblica. Quanti progetti attivi può contare un Dipartimento? A quanto ammontano le entrate relative? Quanti assegni? Quante borse? Quanti contratti? Quanti RTDa? Su questo la *performance* annuale di un Dipartimento viene misurata, e quanto più il Dipartimento è *performante* (mi si perdoni il gioco di parole), tanto maggiori saranno le risorse premiali che l’Ateneo – in misura variabile in funzione dell’adesione del suo statuto al modello premio-punitivo – assegnerà a quel Dipartimento. E non mi soffermo, perché l’argomento è di tale rilevanza che richiederebbe una trattazione a sé, sul raccordo strutturale che stringe, attraverso la procedura di “valutazione della qualità della ricerca” (Vqr, arrivata ora alla terza tornata) la *performance* dei Dipartimenti a quella dei singoli docenti (che in occasione della Vqr vengono pertanto tutti denominati “ricercatori”). Se non per rilevare

¹⁴ R. Perotti, *L’Università truccata*, Einaudi, Torino, 2008. Vale la pena di ricordare che dopo aver proceduto a denunciare aspetti di «malcostume accademico», a più riprese rilanciati dai mezzi di informazione, Perotti forniva le «ricette per rilanciare l’Università», modellate su una rozza concezione di *accountability* della stessa: come sintetizzava l’editore, «Ciò che serve è una cosa sola: abbandonare l’illusione di poter controllare tutto dal centro e introdurre un sistema di incentivi e disincentivi efficaci» vagliandone poi i risultati.

il perverso effetto moltiplicatore che la valutazione del “merito” – nel senso di virtuosa osservanza e aderenza agli “indicatori di qualità” – nella ricerca produce sulla tendenza crescente alla progettualizzazione che sola è l’oggetto di questo contributo: non solo le istituzioni ottengono risorse attraverso la “vincita” di un progetto finanziato, e poi ricevono fondi premiali, ma i “ricercatori” ottengono l’immediato vantaggio di poter svolgere il progetto, e poi possono percepire i vantaggi aggiuntivi che per la carriera derivano dall’essere aderente ai criteri di merito, su cui molto di opportuno e pertinente è stato scritto¹⁵.

Sono consapevole di aver toccato, in maniera rapsodica, elementi che da un punto di vista istituzionale appartengono a comparti diversi e distinti dell’amministrazione universitaria. Essi sono però inevitabilmente connessi. La parola non detta – ma solo perché si è preferito descriverne sommariamente uno dei tratti distintivi – è ovviamente “università neoliberale”, della letteratura riguardante la quale mi piace richiamare i lavori di Francesca Coin¹⁶, e in particolare la sua capacità di far emergere il (necessario) risvolto soggettivo nella ridefinizione neoliberale dei rapporti di lavoro e potere¹⁷.

§4. *Humanities*

Ma tornando alla progettualizzazione della ricerca, e considerando tutto il lavoro estremamente *time-consuming* – sempre neolingua – che comporta la sua *implementazione*, una soluzione per designarne realisticamente il carattere sarebbe quella di modificarne la denominazione. Sarebbe forse più aderente alla sua funzione cioè chiamare una ricerca su progetto “azione di reperimento fondi” (o di *fund-raising*). Ho provato in qualche occasione a proporlo al mio Dipartimento, senza successo. Tuttavia, continuare a chiamare “ricerca” il complesso di attività sopra descritte comporta una serie di conseguenze, la principale delle quali, mi pare, riguarda la natura della conoscenza e il processo di riproduzione del sapere che ne derivano. In sostanza, mi pare che ad essere eroso dall’incentivata e premiata progettualizzazione istituzionalizzata della ricerca sia lo statuto stesso delle discipline umanistiche: in primo luogo, il modo stesso di pensarle.

Consideriamo solo alcuni aspetti del *template* dei “progetti europei”, quelli cioè finanziati dalla EU, in osservanza del quale si è ormai sviluppata la branca

¹⁵ Si vedano almeno V. Pinto, *Valutare e punire. Una critica della cultura della valutazione*, Cronopio, Napoli, 2012; *All’indice. Critica della cultura della valutazione*, numero monografico di «Aut Aut», n. 360, ottobre-dicembre 2013; D. Borrelli, *Contro l’ideologia della valutazione. L’Anvur e l’arte della rottamazione dell’Università*. Jouvence, Milano, 2015; B. Vidaillet, *Valutatemi! Il fascino discreto della meritocrazia*, Novalogos, Aprilia, 2018 (ed. or. Paris, Seuil 2013); M. Boarelli, *Contro l’ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari 2019; S. Cingari, *La meritocrazia*. Ediesse, Roma, 2020.

¹⁶ *In/disciplinate: soggettività precarie nell’università italiana*, a cura di F. Coin, A. Giorgi, A. Murgia, ECF Edizioni Ca’ Foscari, Venezia, 2017.

¹⁷ F. Coin, *L’anima anti-sociale della valutazione*, postfazione a Vidaillet, *Valutatemi!*, cit., pp. 215-223

tecnica dell'europrogettazione¹⁸. Il primo campo che il candidato è richiesto di riempire ("popolare") dopo aver fornito dati anagrafici e coordinate istituzionali è l'autoproclamazione dell'"eccellenza" del proprio progetto. Il posizionamento del progetto rispetto allo "stato dell'arte" degli studi esistenti sul tema deve infatti essere dichiarato affermando a priori l'ambizione e l'innovatività degli obiettivi proposti, illustrando «*Quality and pertinence of the project's research and innovation objectives (and the extent to which they are ambitious, and go beyond the state of the art)*», che devono costituirne appunto l'«*excellence*». La perimetrazione del posizionamento, del resto, prevede precise coordinate ideologiche entro le quali situarsi: la metodologia adottata deve considerare «*interdisciplinary approaches, consideration of the gender dimension and other diversity aspects if relevant for the research project*».

Ora, se si mette in relazione l'autoproclamazione di eccellenza, ambizione e innovazione dei propri intenti con il passaggio successivo, dedicato alla determinazione dell'"impatto" che la ricerca avrà sulla conoscenza nel relativo campo del sapere, un corto circuito inesorabilmente si profila. Al ricercatore è richiesto di descrivere, prima ancora di avere iniziato il lavoro di ricerca, il risultato atteso, ossia «*The magnitude and importance of the project's contribution to the expected scientific, societal and economic impacts*», e «*Suitability and quality of the measures to maximise expected outcomes and impacts*». E gli viene richiesto di farlo in modo chiaramente rilevabile, perché il campo successivo chiede di illustrare «*Quality and Efficiency of the Implementation*», in particolare «*Quality and effectiveness of the work plan, assessment of risks and appropriateness of the effort assigned to work packages*». E questo sia a fini di *accountability* ex post (sempre Perotti), sia soprattutto a fini di valutazione della fattibilità del progetto in fase di selezione dello stesso da parte del valutatore europeo. Pertanto, quanto più i risultati attesi corrispondono a quanto io in partenza dichiaro, tanto più il mio progetto avrà chances di essere approvato e finanziato. Ecco che, in luogo di perseguire una forma del sapere come ricerca, dove indago ciò che *non* so, e la cui entità e misurabilità non posso conoscere, costruisco una tautologia, e mi ci rinsero per "vincere".

In anni recenti, tecniche di esecuzione di questo tipo di richieste sono state affinate, uffici universitari sono stati fondati, nuove figure professionali, a carattere spesso anfibio fra le competenze tecnico-amministrative e quelle scientifiche sono state create, con lo scopo di interpretare le richieste e intercettare approcci vincenti. Si è costituito cioè un vero e proprio campo di *expertise*, che ridisegna le gerarchie del sapere all'interno del luogo della sua produzione, l'Università.

Non si esclude, naturalmente, che una ricerca autentica possa svolgersi anche all'interno di, o meglio *nonostante*, queste coordinate. Ma è un'evenienza aleatoria, la sua possibilità residuale. Il profondo vulnus epistemologico operato dalla progettualizzazione della ricerca riguarda soprattutto i giovani ricercatori, avvez-

¹⁸ <https://fasi.eu/it/formazione2/prossimi-corsi/event/0/76-corsi-formazione-1/167-europrogettazione-il-nuovo-template-ria-ia-in-horizon-europe.html>; <https://www.versohorizoneurope.it/>.

Laura Cerasi

zi a costruire progetti fin dal dottorato, cresciuti con la convinzione di doversi procacciare i fondi per il proprio lavoro. È presso di loro che l'orizzonte di una ricerca libera da risultati attesi è più difficile da scorgere: perché difficilmente possono averne fatto esperienza.

Il dispositivo della legge Gelmini, come di tutte le politiche neoliberali per l'Università, era "affamare la bestia" La bestia, affamata, è entrata nel recinto.

Ma l'Università esiste ancora?

Luca Baldissara
(Università di Pisa)
luca.baldissara@unipi.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 07/12/2020 – Accettato: 20/12/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: But does the university still exist?

Abstract: The social functions of the Italian university have changed through a process of intense bureaucratisation and the fragmentation of roles and responsibilities. The essay traces the stages of this process of transformation, setting it within the history of the Italian university. To this end, it critically analyses the evolution of university regulations and legislation; then, it makes some critical considerations about the limits and contradictions of today's university. In particular, it focuses on the danger of emptying out the content of what is taught (the what), which is placed in second place to the "techniques" of learning (the how), removing the specific features of the discipline. In this way, not only is university teaching impoverished, but the overall drying up of school education is accompanied by an impoverishment of the content of academic teaching, emptying out the content of scientific research.

Keywords: Italian University; University Legislation; University History; Mass University; University Teaching.

Scrivere di università non è semplice. Significa collocarsi all'incrocio di piani d'analisi differenti, strettamente intrecciati tra loro, ma ognuno con una propria specificità, che richiedono sguardi diversificati, che possono ingenerare confusione concettuale e condizionare la posizione dell'osservatore critico, che peraltro spesso ne scrive essendone parte, dunque direttamente coinvolto. È il caso dell'autore di queste pagine, in un ruolo accademico stabile da vent'anni, ma frequentatore a vario titolo dell'istituzione da oltre trenta: non si sottrarrà quindi dal dichiarare la 'parzialità partecipata' del proprio punto di vista, ammettendo la difficoltà – se non l'impossibilità – di trattare in modo distaccato l'argomento. Al quale volgerà lo sguardo come dal finestrino di un treno in marcia, durante un viaggio in cui le linee di continuità nel lungo periodo si intrecceranno con i

momenti di frattura e accelerazione del mutamento, approdando infine ad alcune notazioni critiche sull'università attuale.

Non si potrà che muovere da una forse scontata, ma non per questo meno fondamentale, constatazione: l'università è un'istituzione – la più antica, nella storia europea, insieme alla Chiesa – dedicata alla produzione e riproduzione del sapere di una società, e con l'approccio della storia istituzionale va dunque trattata per coglierne sia le dinamiche interne di funzionamento, sia i tempi e i modi del cambiamento e dell'adeguamento ai bisogni sociali. Ma l'università – come il sistema scolastico nel suo insieme – è anche un apparato ideologico, volto alla legittimazione della concezione dominante dei rapporti sociali e al disciplinamento attraverso la trasmissione di determinate conoscenze, ma anche per mezzo della definizione normativa di valori e di pratiche di condotta, di comportamenti intellettuali e profili professionali. Cioè, l'università è al contempo luogo di conservazione della tradizione e viceversa spazio di libertà critica, strumento di riproduzione della gerarchia e dell'ordine sociale e viceversa vettore di emancipazione ed elevazione, ambito di rassicurante conformismo politico-culturale e viceversa laboratorio di creatività intellettuale.

È il contesto a fare la differenza. A portare ora l'uno ora l'altro dei contraddittori profili e delle molteplici funzioni dell'istituzione accademica a prevalere. Il sistema universitario, in effetti, non può che riflettere la società di cui è espressione e che rivolge ad esso la richiesta di prestazioni precise, cui deve assolvere per la propria sopravvivenza, senza produrre eccessive frizioni con i poteri organizzati. Tale movimento di adesione e adattamento all'evolversi degli assetti sociali è tuttavia asincrono, i tempi dell'università e quelli della società sfasati, perché un'istituzione complessa necessita di tempi lunghi per cambiare, è una macchina organizzativa pesante da muovere, e coloro che operano al suo interno non possono che essere portatori di esperienze e culture diversificate, non sempre omogenee, talora anzi potenzialmente dialettiche. L'adeguamento è dunque frutto di un compromesso mobile, non simultaneo, e di rapporti di potere in costante divenire, non sempre corrispondenti alla realtà circostante. Di più, l'elaborazione del sapere e la cooptazione tra i "clerici" che presiedono a tale processo richiede sempre una dose di conformismo e ossequio alla tradizione, ma, negli interstizi delle complesse funzioni e pratiche accademiche, può anche suscitare improvvise fiammate contestative, o quantomeno consentire ed alimentare sacche di resistenza e opposizione all'ordine dominante.

Occorrerà dunque partire da qualche nota di contesto, individuare alcuni elementi di lungo periodo nella storia istituzionale dell'università e al medesimo tempo cogliere le novità e i mutamenti innescati nell'ultimo cinquantennio dall'ingresso nell'epoca neolibérale e neoliberista. In estrema sintesi, l'ipotesi storica che sorregge queste pagine è riassumibile nella convinzione che ad un lungo periodo di stabilità delle funzioni assegnate al sistema universitario, corrispondente alla lentezza del mutamento sociale ed alle forti resistenze alle dinamiche inclusive, ha fatto seguito – nel passaggio tra anni Sessanta e Settanta, entro il più consistente ed importante ciclo riformatore nella storia dell'Italia

Ma l'Università esiste ancora?

contemporanea, frutto di una stagione intensamente conflittuale di ricalibratura dei rapporti di potere – un tentativo disordinato di riforma del sistema generato dalla urgente necessità di allineamento alle richieste di una società entrata d'un colpo nella fase del consumo di massa. Mutati repentinamente gli equilibri culturali e politici dei Settanta, con la conseguente celebrazione dagli Ottanta in avanti della flessibilità e della libertà garantite dal mercato contro le rigidità e le insufficienze dello Stato, e travolti nei Novanta i partiti di massa espressione delle culture politiche novecentesche ed eclissatasi, con il tramonto della prospettiva socialista, qualsiasi ipotesi di democrazia sostanziale e di attenuazione delle disuguaglianze resa possibile dall'intervento della mano pubblica, nei Duemila la cultura del mercato e della competitività, l'individualismo sfrenato e la quotidianità senza futuro della lotta per l'emancipazione dalla precarietà, hanno sortito i loro effetti anche sul sistema universitario, come già in precedenza su quello scolastico, incidendo in profondità sugli assetti sedimentatisi nel tempo lungo, imprimendo una radicale ridefinizione di immaginari ed aspettative, pratiche ed obbiettivi, funzioni e prospettive dell'istituzione accademica. Che nel presente – entro quella che sembra configurarsi come una profonda crisi del modello di università fondato sull'intreccio tra didattica e ricerca, messa sotto crescente pressione da pratiche aziendaliste, ideologie meritocratico-valutative e retoriche dell'efficienza, nonché dalla sostituzione del “sapere” con la “competenza” – appare piegata all'accettazione ed alla riproduzione dei modelli sociali dominanti (o comunque alla subalternità ad essi), alla trasformazione delle sue funzioni attraverso un processo di intensa e incessante burocratizzazione, nonché di parcellizzazione e atomizzazione di ruoli e responsabilità.

§1. *Scenari storici/1: una lunga linea di continuità*

Nel sistema universitario italiano hanno a lungo convissuto due profili: quello della comunità intellettuale e scientifica – tra professori e studenti, secondo il disegno humboldtiano – che si rappresenta come dedita alla conoscenza e libera dalle pressioni e dagli opportunismi del mondo esterno; e quello dell'istituzione parte integrante della dimensione statale, dunque fortemente centralizzata e organizzata secondo le forme delle burocrazie contemporanee, e strettamente legata allo sviluppo politico-istituzionale dello Stato nazionale. In origine, con la legge Casati (1859), emanata nel Regno di Sardegna e successivamente estesa al Regno d'Italia, l'università italiana (allora composta di venti atenei per un totale di 6500 studenti) viene disegnata sul modello napoleonico, al quale è del resto informata la struttura dello Stato unitario al fine di controbilanciare la debolezza delle proprie radici. È organizzata in facoltà (scientifiche ed umanistiche, secondo una rigida distinzione mai venuta meno), composte da professori ordinari (nominati dal re previo espletamento di due diversi tipi di concorso, per esame e per titoli) e straordinari, nonché dottori aggregati, e governata da un rettore nominato dal re (come pure i presidi di facoltà), dunque con il profilo del

funzionario statale, dipendente direttamente dal ministro. L'obiettivo dichiarato della formazione superiore è quello di «indirizzare la gioventù, già fornita delle necessarie cognizioni generali, nelle carriere sia pubbliche che private in cui si richiede la preparazione di accurati studi speciali, e di mantenere ed accrescere nelle diverse parti dello Stato la cultura scientifica e letteraria» (art. 47). La libertà d'insegnamento viene riconosciuta, ma si prevede tuttavia la possibilità di sospendere o rimuovere un professore che avesse «coll'insegnamento o cogli scritti impugnate le verità sulle quali riposa l'ordine religioso e morale, e tentato di scalzare i principi e le guarentigie che sono posti a fondamento della costituzione civile dello Stato» (art. 106).

Questo impianto dualistico, nel quale convivono i tratti dell'università napoleonica e di quella humboldtiana, sostanzialmente non muta significativamente per un secolo, benché accentuato in senso autoritario e centralizzatore dal fascismo, e come tale consegnato all'Italia repubblicana. Neppure la cosiddetta «riforma Gentile» (1923) incise infatti significativamente – come fece ad altri livelli della struttura scolastica – sugli assetti di fondo dell'istituzione accademica: si riconosceva alla base la libertà d'insegnamento, ma come diritto e dovere di rafforzamento dell'autorità statale, alla quale, aveva ricordato lo stesso Gentile nel 1922, in avvio del proprio mandato ministeriale, si doveva obbedienza. La finalità essenziale rimaneva il «progresso della scienza», accostata al compito «di fornire la cultura scientifica necessaria per l'esercizio degli uffici e delle professioni», cui le università dovevano assolvere «sotto la vigilanza dello Stato esercitata dal Ministro»¹.

Va dunque rilevato innanzitutto l'elevato grado di continuità della struttura accademica attraverso differenti regimi politico-istituzionali, nonché la conseguente – e a tratti paradossale – rappresentazione di un'università al contempo indipendente dalla politica (con un corpo accademico dotato di un ampio e discrezionale potere di governo interno) e dipendente dallo Stato (grazie ad un marcato centralismo burocratico-amministrativo). Cosicché ne deriva un'istituzione gerarchica, tendenzialmente separata dalla società e appartata nel proprio particolarismo, accomodata confortevolmente in grembo all'amministrazione statale, orientata alla formazione delle élites culturali ed economiche del paese ed alla riproduzione delle classi dirigenti, appannaggio quindi delle classi medie e dell'alta borghesia².

Tale concezione elitaria dell'università è ben piantata nelle culture politiche del paese. Riflette una società che si evolve molto lentamente e mantiene una rigi-

¹ J. Charnitzky, *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime 1922-1943*, La Nuova Italia, Firenze 1996; M. Galfrè, *Una riforma alla prova*, Angeli, Milano 2000; M. Moretti, *Scuola e università nei documenti parlamentari gentiliani*, in *Giovanni Gentile, filosofo italiano*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 77-107.

² M. Miozzi, *Lo sviluppo storico dell'università italiana*, Le Monnier, Firenze 1993. In generale *Storia delle università in Italia*, a cura G.P. Brizzi, P. Del Negro, A. Romano, 3 voll., Sicania, Messina 2007. Vedi anche M. Moretti, *Sul governo delle università nell'Italia contemporanea*, in «Annali di storia delle università italiane», 14/2010, Clueb, Bologna 2010.

Ma l'Università esiste ancora?

da compartimentazione classista tra i gruppi sociali che la compongono. Almeno sino alla fine degli anni Cinquanta non si manifestano infatti sostanziali messe in discussione di questo impianto elitistico, e tanto meno si registrano reali divaricazioni al riguardo tra le diverse parti politiche o nello stesso mondo accademico. Sarà nel passaggio tra gli anni Cinquanta e i Sessanta che si affaccia l'esigenza di un cambiamento di rotta: gli effetti sociali del "miracolo economico" – il contrarsi ed il progressivo esaurirsi del mondo contadino, l'accelerato urbanesimo, l'intensificazione delle migrazioni interne, la crescita del comparto industriale – si fanno sentire. Ad un generale miglioramento del tenore di vita corrisponde una crescita del tasso di scolarizzazione, che rende sempre più anacronistica la forte limitazione dell'accesso all'università. Da una parte, alla formazione si affidano attese di emancipazione ed ascesa sociale, il titolo di studio appare uno strumento per migliorare la propria collocazione entro la gerarchia economico-sociale; dall'altra, mutano i modelli di comportamento e gli stili di vita, assumendo tra i nuovi bisogni che vanno espandendosi anche quelli culturali. Per di più, lo sviluppo tecnologico-industriale del paese richiede una forza lavoro con sempre maggiori competenze e dinamiche capacità di adattamento all'innovazione.

Il mutato contesto economico favorisce dunque l'attenuarsi delle preesistenti preoccupazioni politiche circa le possibili tensioni derivanti da potenziali masse di "spostati" (giovani disoccupati con alto livello di formazione e alte aspettative di emancipazione sociale), che l'ammissione alla formazione accademica avrebbe potuto generare, venendo a costituire un imprevedibile fattore di instabilità sociale e politica. Gli anni Sessanta vedono dunque il primo corposo dibattito sulla riforma universitaria, incentrato intorno al progetto presentato dall'allora ministro della Pubblica Istruzione Luigi Gui (ddl. 2314/1965)³: prevedeva l'articolazione in tre livelli formativi (corsi di formazione di tecnici superiori, corsi di laurea, dottorato); la creazione facoltativa dei dipartimenti; l'istituzione del Comitato nazionale universitario; l'attribuzione ad alcune lauree del valore abilitante all'insegnamento. Ad esso si sarebbe affiancato un progetto di riforma presentato dal Pci (ddl. 2650/1965), introdotto da una relazione illustrativa di Rossana Rossanda, in cui tra l'altro si immaginava una riorganizzazione in senso fortemente autonomistico degli atenei e si proponeva l'allestimento di liste di idonei nazionali all'insegnamento dalle quali attingere il personale docente.

Un dibattito interminabile ed inconcludente, rivelatore delle profonde resistenze al cambiamento e della mancanza di volontà di procedere davvero ad una riforma, sfociava nel fallimento dell'iter parlamentare di questi progetti. Sarà l'avvio nel 1967-68 della contestazione studentesca a portare in primo piano, all'attenzione dell'opinione pubblica, oltre gli ambiti politico-parlamentari e degli addetti ai lavori, la questione universitaria. Un nuovo progetto di riforma (ddl. 612/1969, 63 articoli organizzati in sette titoli generali), questa volta presentato dal ministro Mario Ferrari Aggradi, viene lungamente discusso tra

³ D. Gabusi, *La svolta democratica nell'istruzione italiana. Luigi Gui e la politica scolastica del centro-sinistra*, La Scuola, Brescia 2010.

il 1969 ed il 1971: all'articolo 1 si riaffermava che «le università hanno il compito di elaborare e trasmettere criticamente la cultura superiore, promuovere il progresso della scienza attraverso la ricerca e fornire l'istruzione necessaria per l'esercizio degli uffici e delle professioni. Le università costituiscono comunità di docenti e di studenti, fornite di personalità giuridica». Vi si contemplava la liberalizzazione degli accessi e dei piani di studio, l'istituzione del dottorato di ricerca, la creazione dei dipartimenti, la previsione del tempo pieno per i docenti e il divieto della libera professione continuativa, una più estesa rappresentanza degli studenti e delle figure diverse dagli ordinari negli organi accademici. Peraltro, neppure questo progetto avrebbe condotto in porto la riforma di cui ormai si discuteva da un decennio, nell'arco dell'intera stagione del centro-sinistra. Ma lo stralcio di alcune disposizioni, sull'onda della contestazione e delle necessità poste dall'emergenza, porterà comunque ad assumere provvedimenti destinati ad incidere significativamente – anche se frammentariamente – sull'organizzazione universitaria: l'istituzione del presalario studentesco (l. 162/1969), l'approvazione della liberalizzazione dei piani di studio e degli accessi a qualsiasi corso universitario con un diploma ottenuto dopo un corso di studi di cinque anni (l. 910/1969), la sospensione dei concorsi per professore ordinario in attesa della riforma (l. 924/1970). Si trattava della riprova ulteriore della sterilità del riformismo del centro-sinistra e dello strabismo congenito della classe politica in materia universitaria, incapace di uno sguardo di prospettiva, oltre le motivazioni dell'urgenza di determinati provvedimenti, assunti senza mutare il quadro organizzativo complessivo, generando dunque nuove distorsioni e nuovi disequilibri.

A conferma di ciò – ma anche della pressione esercitata sul mondo politico dalla turbolenza degli atenei italiani – nel 1973 nuovi progetti di riforma vennero presentati da parte del Pci, del Psi e dell'allora ministro della Pubblica istruzione Oscar Luigi Scalfaro (ddl. 1012-1013/1973), ben presto accompagnati da disegni di legge volti a ulteriori provvedimenti urgenti. L'impressione che se ne ricava è che, d'un lato, si producessero progetti di riforma perché il tema era “caldo”, reso stringente da quanto andava accadendo nelle aule universitarie, spingendo a elaborare proposte generali di cui forse nessuno era veramente convinto sino in fondo, e, dall'altro, che si riconosceva che tali proposte avrebbero finito con il precipitare in più limitati e mirati provvedimenti urgenti.

Di fatto, il tema della riforma universitaria andava esaurendosi, sostituito dalla questione della docenza. Già i provvedimenti presentati da Scalfaro (in cui si proponeva l'istituzione di una nuova figura di docente subalterno, il professore associato, allora rinviata) delineavano questa prospettiva, che il suo successore al ministero della Pubblica istruzione, Franco Maria Malfatti, renderà evidenti lo stesso anno con l'approvazione del dl. 580/1973, trasformato di lì a poco in legge (l. 766 del 30 novembre 1973). Si prevedeva tra l'altro la creazione di 7500 nuovi posti di ruolo, la costituzione di commissioni di concorso per sorteggio, l'attribuzione degli scatti di progressione solo per chi avesse sostenuto concorsi per l'accesso alla carriera universitaria, la stabilizzazione della figura degli inca-

Ma l'Università esiste ancora?

ricati, l'istituzione degli "assegni per la formazione didattica e scientifica". Era forse il segno, d'un lato, del crescente peso esercitato dal sindacato nel porre con una convinzione mai prima manifestata il problema del necessario riordino della docenza, e, dall'altro, del condizionamento che i primi segnali di crisi economica stavano erodendo i margini di qualsivoglia discussione su riforme complessive del sistema nel quadro della programmazione e del sostegno dello sviluppo economico-sociale del paese.

Su tutto gravava il nodo dell'adeguamento numerico del personale docente all'espansione della popolazione studentesca (che nell'a.a. 1978/79 supererà il milione di iscritti). E ad esso si sommerà la questione della stabilizzazione dei ruoli accademici, in anni in cui fa la sua comparsa il termine "precarietà". Se la riforma non arriva, discutiamo e decidiamo dei problemi "quantitativi" (personale e edilizia) dilatati dal crescente numero di studenti: questo sembra essere l'atteggiamento che si fa largo tra anni Settanta ed Ottanta, sfumando in tal modo ogni confronto su una possibile riorganizzazione complessiva dell'università e favorendo il sovrapporsi non sempre armonico di nuove norme su singoli e determinati aspetti della legislazione universitaria in vigore, secondo quello che Tristano Codignola, definiva «il metodo tipico del governo democristiano, dell'affannoso rincorrere la realtà anziché del programmare con rigore previsionale», in tal modo determinando «una situazione pratica di insostenibilità delle strutture che è il cavallo di battaglia delle posizioni conservatrici»⁴.

Resta il fatto che, dopo i provvedimenti del 1973, si era giunti a disporre in ambito universitario di 32 diverse posizioni docenti: ordinari, straordinari e assistenti di ruolo erano figure stabilizzate e con prospettive di carriera, ma attorno ad esse si assiepava una tipologia vasta (sino a 28.000 unità tra il 1972 ed il 1978) e frammentata di posizioni precarie (incaricati e non), assistenti di vario genere, lettori, contrattisti, assegnisti, professori incaricati esterni; una pletora di ruoli ed incarichi con contratti a scadenza che era il prodotto dell'urgenza di fronteggiare l'espansione tumultuosa della popolazione studentesca, e che di fatto l'aveva almeno in parte effettivamente fronteggiata.

Tra provvedimenti di proroga dei contratti e rinnovati dibattiti sulla necessità di una riforma, si arrivava a quello che appare uno degli interventi legislativi più significativi della storia universitaria italiana: il ministro Salvatore Valitutti nel 1980 presenterà la legge delega n. 28, che il suo successore Adolfo Sarti porterà a compimento con il noto dpr. 382/1980, che, in 124 articoli, introdurrà rilevanti novità negli ordinamenti accademici. Si suddividono i docenti in tre "fasce": professori ordinari (e straordinari), professori associati (con stipendio inferiore del 30% rispetto agli ordinari) e ricercatori universitari (con retribuzione equiparata a quella degli insegnanti di scuola superiore), prevedendo una sanatoria per accedere alla seconda e alla terza fascia attraverso un

⁴ T. Codignola, *Università: le scelte*, in "Il Ponte", 1977, n. 2, p. 157.

giudizio di idoneità cui potevano aspirare – per la seconda fascia – professori e assistenti incaricati – in seguito anche tecnici laureati – con tre anni di servizio. Un medesimo giudizio di idoneità era riservato a diverse categorie di precari – ulteriormente ampliate da interventi della Corte costituzionale – per l’accesso al ruolo di ricercatori. Le commissioni giudicatrici, formate da ordinari, erano nazionali per gli associati e locali per i ricercatori: rispetto alla previsione di una sola tornata ordinaria di idoneità più una straordinaria per chi avesse mancato l’obiettivo nella prima, diversi ampliamenti delle categorie aventi diritto porterà allo svolgimento di più tornate. Con il risultato che, a fronte delle previsioni di composizione dell’organico distribuito sulle tre fasce (con 15.000 unità per ognuna), si giunse ad un numero inferiore alla previsione nella prima (12.000 circa), ma di gran lunga superiore nelle altre due (24.000 associati e 20.000 ricercatori). Come è noto, questo massiccio inserimento di personale attraverso i giudizi di idoneità – una forma mascherata di *ope legis* – contribuirà al rallentamento ed alla farraginosità del *turn over* nei decenni successivi, nonché alla concentrazione del personale entro specifiche fasce generazionali (indicativamente, i nati tra la metà degli anni Quaranta e i primi Cinquanta). Si aggiunga inoltre che in tal modo per non pochi futuri docenti si rese possibile l’ingresso senza sostenere alcun concorso: ciò che non costituisce scandalo in sé (a meno che non si nutre un’irrealistica convinzione dell’oggettività della valutazione di merito nel concorso), ma certo contrasta il dettato costituzionale (che all’articolo 97 prevede che si acceda alla pubblica amministrazione mediante concorso) ed introduce una disparità di trattamento tra fasce generazionali, ruoli di docenza e fasi di reclutamento. Peraltro, si tratta di una disparità di forme e una divaricazione di canali di assunzione che si è rinnovata nel tempo, sino ad oggi.

La 382/1980 peraltro introdusse importanti novità anche sul piano organizzativo: istituì l’Anagrafe nazionale delle ricerche, il dottorato di ricerca, i dipartimenti, i consigli di corso di laurea. Gli anni Ottanta si sarebbero così configurati come una fase di passaggio: si chiudeva allora una fase di rinnovamento dell’università culminata appunto nella legge 382, che costituiva il precipitato di una stagione quasi ventennale di discussioni sulla riforma dell’istituzione accademica che si era tuttavia risolta nella centralità della questione della docenza intesa come urgenza di adeguamento al numero degli studenti. Ma ciò avveniva al di fuori di un disegno riformatore complessivo: non era la struttura universitaria nel suo complesso ad essere mutata, non era l’impianto didattico a venire rivisto, né tanto meno un nuovo e più adeguato sostegno alla ricerca ad essere garantito. E anche gli aspetti più innovativi parevano innestati sul sistema preesistente piuttosto che pensati ed armonizzati con le strutture già operative. Il dottorato partiva in ritardo e con lentezza; i dipartimenti – la cui istituzione rimaneva facoltativa – si sarebbero trovati a coesistere con le facoltà, in un groviglio di sovrapposizioni burocratiche e di funzioni, e vincolati da bilanci annuali all’impossibilità di una reale programmazione degli indirizzi di ricerca; i consigli di corso di laurea avrebbero operato con ristretti margini

Ma l'Università esiste ancora?

d'azione ai fini di una effettiva politica culturale nei processi di formazione e delimitazione dei percorsi di studio, stretti inoltre verso una crescente e sempre più pervasiva burocratizzazione. Cosicché, la caotica sovrapposizione di vecchio e di nuovo porterà ad una nuova stagione di discussioni e confronti sulla necessità di una riforma del sistema, che questa volta avrà al proprio centro la questione dell'autonomia universitaria⁵.

§2. *Scenari storici/2: un mutamento epocale*

Nonostante limiti e contraddizioni intrinseche, non v'è dubbio che la 382/1980 si presentava comunque come un intervento destinato a mutare gli assetti universitari, o forse, più correttamente, ad avviare un inesausto e continuo processo di ristrutturazione dell'istituzione accademica, che suo malgrado si andava trasformando da università d'élite in università di massa.

Gli anni Ottanta vedono dunque interventi che, a colpi di decreto, continuano l'opera di riassetto. In particolare, come disposto proprio dalla 382, il dpr. 371/1982 regolerà nel dettaglio le procedure di compilazione dei bilanci d'ateneo e di dipartimento, nonché le forme della gestione patrimoniale, contabile ed amministrativa. E il dpr. 162/1982 provvederà ad istituire le Scuole dirette a fini speciali ed i corsi di perfezionamento per i laureati, di modo da favorire un rapporto più diretto tra università e mondo del lavoro. Nello stesso anno, la legge 590 promuove la programmazione universitaria – peraltro sulla base del riconoscimento delle nuove sedi sorte per iniziativa locale, al di fuori dunque di qualsiasi reale pianificazione – e presiede all'istituzione di nuovi atenei (dai 40 del 1960, solo quattro in più del 1930, si passa ai 61 del 1990), pur nel quadro della razionalizzazione delle risorse disponibili e del contenimento della spesa pubblica, da allora una priorità – nelle parole e nei programmi, se non sempre nei fatti – dei governi che si sono succeduti alla guida della Repubblica.

Ma, soprattutto, negli anni Ottanta si riaccende il dibattito sulla necessità della riforma universitaria. I partiti, il sindacato, Confindustria, tutti sembrano porsi dinanzi all'università come ad una istituzione su cui intervenire per adeguarla finalmente alle esigenze di una società in trasformazione. Il passaggio attraverso la crisi economica dei Settanta sembra però aver mutato il panorama politico-culturale entro cui si innesta il confronto sul futuro dell'università: se sul piano economico è definitivamente tramontata la prospettiva della programmazione dello sviluppo e la possibilità di orientare la crescita – brusca-

⁵ Per uno sguardo d'insieme sul periodo repubblicano, L. Governali, *L'università nei primi quarant'anni della Repubblica italiana 1946-1986*, Il Mulino, Bologna 2018. Si veda anche G. Capano, *La politica universitaria*, Il Mulino, Bologna 1998. Una riflessione critica in prospettiva storica in M. Moretti, *Minima universitaria. Alcuni appunti fra cronaca e storia*, in *L'università allo specchio. Questioni e prospettive*, a cura di C. Corsi e Annick Magnier, Quaderni "Cesare Alfieri", Firenze University Press, Firenze 2016.

mente arrestatasi – ai fini della redistribuzione ed emancipazione sociale, a livello del confronto sugli orizzonti della formazione superiore tende a sfumare l'insistenza sulla questione della docenza – su cui era intervenuta la 382, se non risolvendo i problemi, almeno tentandone una sistemazione organica – e a delinarsi come terreno comune di dibattito quello relativo al rapporto università/società dall'angolazione del mercato del lavoro, della possibilità cioè di una differenziazione dei percorsi di formazione e dei profili professionali in funzione delle esigenze economico-produttive.

Di qui deriva l'istituzione nel 1989 del Murst (Ministero per l'università e la ricerca scientifica, l. 168/1989) – prevista nel programma del governo Goria su sollecitazione del Psi, che ne aveva anche indicato il ministro in Antonio Ruberti, dal 1987 componente del gabinetto ministeriale con delega alla ricerca scientifica e tecnologica – che avrebbe dovuto preludere all'attribuzione di un'ampia e sostanziale autonomia amministrativa al sistema universitario attraverso l'emanazione di una legge quadro ed entro la definizione di obiettivi generali fissati dalle leggi dello Stato. L'articolo 6 della legge recita:

1. Le università sono dotate di personalità giuridica e, in attuazione dell'articolo 33 della Costituzione, hanno autonomia didattica, scientifica, organizzativa, finanziaria e contabile; esse si danno ordinamenti autonomi con propri statuti e regolamenti. [...]
3. Le università svolgono attività didattica e organizzano le relative strutture nel rispetto della libertà di insegnamento dei docenti e dei principi generali fissati nella disciplina relativa agli ordinamenti didattici universitari. Nell'osservanza di questi principi gli statuti determinano i corsi di diploma, anche effettuati presso scuole dirette a fini speciali, di laurea e di specializzazione; definiscono e disciplinano i criteri per l'attivazione dei corsi di perfezionamento, di dottorato di ricerca e dei servizi didattici integrativi. [...]
5. Le università, in osservanza delle norme di cui ai commi precedenti, provvedono all'istituzione, organizzazione e funzionamento delle strutture didattiche, di ricerca e di servizio, anche per quanto concerne i connessi aspetti amministrativi, finanziari e di gestione.

Disposizioni potenzialmente di amplissima portata, programmaticamente radicali ma al contempo vuote di contenuto reale, se non accompagnate a indicazioni concrete di come realizzare i principi di autonomia così celebrati. Se ad esempio l'articolo 7 disponeva l'autonomia finanziaria e contabile, questa in realtà veniva dalla stessa legge 168 di fatto rinviata a future norme di attuazione dell'autonomia universitaria. Non diversamente, la piena autonomia nella progettazione dei corsi di laurea prevista al citato articolo 6, terzo comma, non chiara in alcun modo quali fossero i principi generali cui gli ordinamenti didattici avrebbero dovuto attenersi.

In effetti, di autonomia si parlerà molto in quegli anni, molto a lungo e con molta enfasi. Ma, appunto, con scarsi esiti: l'annunciata legge quadro mai arriverà, e gli atenei si attrezzeranno negli anni Novanta a stilare i loro statuti e regolamenti in ordine sparso, senza termini di riferimento generali e incorrendo in non pochi ricorsi alla giustizia amministrativa. E molte delle dispo-

Ma l'Università esiste ancora?

ni previste dalla legge 168 rimarranno lettera morta, rinviate a provvedimenti attuativi successivi che mai saranno approvati. Né mancheranno questioni destinate a suscitare attriti interni al governo ed agli apparati amministrativi del mondo della ricerca: basti pensare alla vicenda dello statuto giuridico del personale degli enti di ricerca (Cnr *in primis*), che Ruberti avrebbe voluto equiparare ai docenti universitari e che invece rimase pertinenza della definizione contrattuale per via sindacale, di fatto favorendo il mantenimento, se non il consolidarsi, dell'obsoleta distinzione e duplicazione di istituzioni entrambe operanti nel settore della ricerca, dunque (almeno sulla carta) con medesimi interessi scientifici⁶.

Oltre le opposizioni in ambito accademico – corpose sezioni della docenza ritengono che la legge sull'autonomia fosse il contrario di ciò che dichiarava, che il Murst avrebbe rappresentato una forma di centralizzazione attraverso la moltiplicazione di controlli ben più vincolanti di quelli del ministero della Pubblica Istruzione – tra la fine del 1989 e il 1990 saranno gli studenti, organizzati in quello che verrà definito il “movimento della pantera” e collegati attraverso l'Italia per mezzo dei fax, a contestare il provvedimento⁷. Non solo si protestava contro le croniche carenze del sistema, ma si paventava che la cosiddetta *Legge Ruberti* sarebbe stata una sorta di cavallo di Troia della privatizzazione grazie alla possibilità per le università di accedere a finanziamenti privati, come allora stava avvenendo in altri settori dell'amministrazione statale (la sanità, le poste, le ferrovie), con ciò condizionando gli stessi contenuti dell'insegnamento e della ricerca. Agli inizi di marzo del 1990, l'assemblea generale del movimento studentesco riunita a Firenze avrebbe licenziato un documento in cui si affermava che l'autonomia andava intesa come autogoverno degli atenei sganciato da logiche di mercato, garantito dalla pari rappresentanza di ogni componente, rinnovato nella funzione pubblica di servizio per gli interessi collettivi⁸. Proprio sul carattere pubblico dell'università e sulla necessità di un maggior impegno statale nel rafforzarlo peraltro conveniva con il movimento studentesco una parte significativa della docenza universitaria⁹.

Alla legge 168 faranno seguito altri provvedimenti, in una prospettiva di perfezionamento degli aspetti irrisolti del precedente atto normativo. L'autonomia universitaria era infatti decollata senza una chiara indicazione di cosa si dovesse

⁶ Per considerazioni in parte dissonanti dal senso comune accademico sul ruolo rivestito da Antonio Ruberti nel processo di avvio dell'autonomia universitaria vedi A. Figà Talamanca, *La vera storia dell'autonomia universitaria*, apparso il 20 agosto 2012 su “Roars” <https://www.roars.it/online/>. Una prospettiva affatto diversa in M. Vaira, *La costruzione della riforma universitaria e dell'autonomia didattica. Idee, pratiche, norme, attori*, Edizioni universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2011. Si veda anche *Il Ministero e l'autonomia delle università e della ricerca. Commento alla legge 9 maggio 1989 n. 168*, a cura di F. Merloni, Il Mulino, Bologna 1989.

⁷ C. Albanese, *C'era un'Onda chiamata Pantera*, Manifestolibri, Roma 2010.

⁸ Un'utile appendice documentaria in *Università oggi: l'avvio di una fase costituente*, a cura di D. Balestracci e M. Mirri, Angeli, Milano 1991.

⁹ Ad esempio: G. Azzariti, A. Burgio, A. Lucarelli, A. Mastropaolo, *Manifesto per l'università pubblica*, DeriveApprodi, Roma 2008.

intendere con tale termine e quali fossero i criteri informatori della riorganizzazione accademica: mancavano un'efficace capacità e una chiara forma di governo del sistema, esposto in tal modo al mutare degli equilibri di potere politico (interni al governo nazionale e al parlamento) e accademico (tra atenei, tra aree scientifiche e tra cordate di professori ordinari).

Con la legge 341/1990 si interveniva sulla riforma degli ordinamenti didattici, portando a quattro i titoli che venivano rilasciati dalle università: alla laurea, alle specializzazioni e al dottorato di ricerca, si veniva ad aggiungere il diploma universitario, ribattezzato "laurea breve", conseguito dopo un percorso non inferiore ai due anni e non superiore ai tre. L'obiettivo era quello di rispondere con maggiore dinamismo alle esigenze di un mercato del lavoro in trasformazione, definendo livelli d'istruzione specifici per determinate aree professionali, formando in altre parole delle professionalità intermedie. Successivamente, con la legge 390/1991 venivano abolite le Opere universitarie per il diritto allo studio, istituendo borse di studio per i meritevoli con scarsità di mezzi e demandando a Università e Regioni politiche di sostegno. Nel 1993, infine, si disponeva nella legge finanziaria per l'anno successivo un nuovo sistema di finanziamento degli atenei, i quali erano tenuti ora a stilare bilanci in cui prevedere come allocare le risorse disponibili e, parzialmente, come ed a quale livello fissare le tasse universitarie.

La politica universitaria del ministro Ruberti divideva in profondità gli osservatori e il mondo accademico. Che, come in altre situazioni, si era polarizzato tra gli "innovatori" e gli "apocalittici", tra coloro intenti ad enfatizzare la portata innovativa dell'autonomia – che ancora oggi ha entusiasti sostenitori – e viceversa chi metteva in luce gli aspetti critici ed irrisolti dell'impianto normativo. Di là da ogni schieramento, varrà la pena notare come i provvedimenti degli anni Novanta, probabilmente anche oltre le intenzioni del legislatore, hanno finito con il contribuire a creare le condizioni culturali ed amministrative di base per la svolta realizzatasi successivamente, sino a definire il sistema universitario attuale. La foga e il trasporto che dallo stesso mondo accademico venne nell'elencazione dei mali e delle inefficienze dell'università, l'insistenza sulla necessità di rendere maggiormente produttiva un'istituzione dove il "fuoricorsismo" risultava cronico e il numero dei laureati sotto le medie dei paesi occidentali, la critica caustica verso l'esistenza di fasce di ricercatori e docenti scarsamente attivi (tra i quali non pochi erano coloro che avevano superato i giudizi di idoneità previsti dalla 382), il neoliberalismo antistatalista affermatosi nel mondo a partire dagli anni Ottanta, l'accelerazione del processo di unificazione europea tra il 1989 ed il 1991, tra la caduta del Muro e l'implosione dell'Urss, culminato nel Trattato di Maastricht (1992, che all'articolo 126 stabilisce la responsabilità dell'UE nella collaborazione tra paesi nel settore dell'istruzione), la crisi del sistema dei partiti e l'ingresso sulla scena politica di Silvio Berlusconi nel 1994: tutti questi elementi, variamente intrecciati l'uno all'altro, amplificano alcune caratteristiche del discorso sull'autonomia, in particolare quelle che favoriscono una

Ma l'Università esiste ancora?

torsione aziendalistico-produttiva della riforma, un piegarsi dell'istituzione accademica alle compatibilità e priorità del mercato.

Il dibattito generato dalla pubblicazione nel 1993 di un fortunato pamphlet¹⁰ a firma di Raffaele Simone, un noto linguista e filosofo del linguaggio, era il segno di tale slittamento culturale in atto tra gli stessi universitari. Un timbro risuonava comune a tutte le voci e tutte le componenti politico-culturali: quello del richiamo produttivista ed efficientista, che poneva la questione universitaria essenzialmente in termini di razionalità aziendale e funzionalità amministrativa (lo dimostreranno di lì a poco le leggi disegnate da Franco Bassanini, in particolare per l'università la l. 127/1997, mentre contestualmente la l. 59/1997 avrebbe aperto la via dell'autonomia scolastica¹¹). Si invocava il controllo sulla produttività di professori e studenti in base a criteri di efficienza e professionalità, la trasformazione dell'università in un sistema formativo "moderno e produttivo" in analogia al modello anglosassone, l'adeguamento delle tasse universitarie ai costi di gestione, contro una politica assistenzialista che a bassi livelli di tassazione offrirebbe bassi standard didattici e scaricherebbe gli oneri di funzionamento di questo inefficiente sistema sulla collettività. Lo stesso Simone avrebbe del resto concluso il proprio percorso critico con alcune proposte in sintonia: la definizione di una struttura organizzativa senza sovrapposizioni di responsabilità e con ampie deleghe a coloro che rivestono funzioni dirigenziali; l'introduzione di indicatori locali di operosità ed efficienza e di analoghi indici nazionali per misurare la qualità del servizio; la progettazione dei curricula in collaborazione con organismi ed associazioni d'interesse del mondo del lavoro (le organizzazioni professionali, ad esempio); l'innalzamento dei livelli di preparazione del personale docente, con un maggiore controllo "meritocentrico" sulla loro attività didattica e di ricerca, assegnando incentivi monetari («un aumento di stipendio a chi produce meglio»); la sollecitazione alla concorrenza tra gli atenei, per renderli più efficienti, e, in tale prospettiva, la loro apertura ai privati; la programmazione dell'offerta universitaria in rapporto alla quantità di studenti, accettati solo se si rivelano "capaci" ed ai quali andava imposto un ritmo di studio tale da eliminare la prospettiva dell'incremento ulteriore di fuori corso, cosicché «chi non rispetta il ritmo stabilito deve essere allontanato dall'università, perché l'uno non è fatto per l'altra». Paolo Sylos Labini indicava la via d'uscita dalla situazione di disastro dell'accademia italiana nell'utilizzazione dei «meccanismi di mercato anche là dove il mercato non c'è, per creare competizione, gare, efficienza. Il punto di partenza non può che essere l'autonomia degli atenei»¹².

La cifra del discorso pubblico sull'università sviluppatosi tra i secondi anni Ottanta e i Novanta è dunque riassumibile nei seguenti postulati, logicamente legati l'uno all'altro: a) l'università è investita da una profondissima crisi, definita dalla sua inefficienza amministrativa, dalla sua scarsa produttività, dal malcostu-

¹⁰ R. Simone, *L'università dei tre tradimenti*, Laterza, Roma-Bari 1993.

¹¹ F. C. Rampulla, *L'università e le normative Bassanini*, in "Il Politico", 1998, n. 63, pp. 129-141.

¹² Intervista di Riccardo Chiaberge a Paolo Sylos Labini in "Reset", febbraio 1994.

me dei suoi operatori, dalla mala gestione dei progetti di ricerca e del reclutamento; b) questa crisi è collegata alla più generale crisi della società e dello stato, cioè alla questione morale – sono gli anni di “Tangentopoli” – e a quella della riforma della pubblica amministrazione; c) le vie d’uscita non possono che essere individuate nella restituzione di efficienza e produttività alla macchina accademica, ciò che non può che avvenire entro la prospettiva aziendalistico-tecnocratica, soluzione che del resto dominava lo sforzo rinnovatore anche negli altri ambiti della crisi italiana. In questa prospettiva, i destini dell’università e della società sono strettamente saldati: per la prima, come già è accaduto per la seconda, si prospetta il ricorso al potere taumaturgico del mercato, al rapporto con i privati, alla definizione di standard di qualità e produttività, all’incentivazione monetaria, alla deregulation contrattuale, al darwinismo didattico e sociale nei confronti degli studenti, alle discriminanti valutazioni “obiettive” garantite dalle dinamiche costi/benefici, domanda/offerta.

§3. *Scenari storici/3: una riforma continua*

È con il cd. “processo di Bologna” che – confluendo sulle linee di tendenza del decennio precedente – si inaugura infine la stagione della riorganizzazione in profondità dell’università che condurrà all’attuale situazione. Nel giugno 1999, 29 ministri europei dell’educazione si riuniscono a Bologna per concordare un disegno di costruzione di uno “spazio europeo dell’istruzione superiore”, evocato per la prima volta nella Dichiarazione della Sorbona dell’anno precedente (nella quale si delineavano anche la strutturazione in due cicli del sistema universitario di formazione, primo e secondo livello, incentivando il ricorso ai “crediti”, e l’articolazione dei periodi di studio in semestri al fine di accrescere le possibilità degli studenti di accedere ovunque in Europa alle strutture universitarie). A Bologna si definiva quindi il cd. “3+2” (laurea triennale + laurea specialistica biennale, oggi laurea magistrale), articolato in semestri e fondato sul sistema dei crediti formativi universitari (cfu) per facilitare l’armonizzazione ed il riconoscimento in ambito europeo dei titoli di studio. Si concordava inoltre sulla necessità di una sistematica valutazione della qualità delle istituzioni accademiche, certificata da agenzie nazionali indipendenti. Il nostro paese – attraverso l’operato dell’allora ministro Luigi Berlinguer, in sintonia e continuità con Ruberti – aderiva con entusiasmo al modello così delineato: già nell’a.a. 1999/2000 alcuni atenei avviavano la sperimentazione del sistema 3+2, l’anno successivo entrato a regime in tutte le università del paese¹³.

Nel 2010, nelle conferenze di Vienna e Budapest, si approdava al varo definitivo dello Spazio europeo della formazione superiore, a cui nel frattempo avevano aderito anche diversi paesi confinanti con l’UE, nel complesso 47 stati.

¹³ G. Ballarino e L. Perotti, *The Bologna Process in Italy*, in “European Journal of Education”, 2012, n. 47, pp. 348-363.

Ma l'Università esiste ancora?

E nel 2010 veniva approvata in Italia la cd. *Legge Gelmini* (legge 30 dicembre 2010 n. 240), dal nome dell'allora ministro in carica nel quarto governo Berlusconi, Mariastella Gelmini di Forza Italia, che avrebbe introdotto significative ed importanti novità nella costituzione formale e materiale dell'università italiana. Si trattava di interventi che trovavano il loro presupposto politico in un documento del novembre 2008, le *Linee guida del governo per l'università*, che sostanzialmente preannunciavano il forte ridimensionamento del sistema universitario italiano (effettivamente realizzatosi nel successivo decennio), legittimandolo con alcuni argomenti, in buona parte pregiudiziali e strumentali a quanto si intendeva fare. A rendere urgente e necessario un intervento governativo di ridefinizione del sistema accademico erano, secondo le *Linee guida*, l'eccessivo costo dell'università italiana (con una spesa per studente tra le più alte e tasse di iscrizione troppo basse), la scarsa "produttività" del sistema (un numero esorbitante di studenti fuori corso, un'età media dei laureati troppo alta, un eccesso di docenti), la dequalificazione del titolo di laurea, l'opacità delle pratiche di autogoverno dei professori. Con termini quali "gestione responsabile", "sostenibilità economica", "merito come criterio di scelta", si prefigurava la razionalizzazione e riduzione degli insegnamenti e dei corsi di studio, l'allocazione delle risorse sulla base dell'attestazione di un'agenzia di valutazione della ricerca, una ridefinizione dei meccanismi di *governance*¹⁴ (strutture di governo e modelli organizzativi), l'attivazione di nuove e più limpide forme di selezione e reclutamento. Solenni dichiarazioni di principio e frusti stereotipi buoni per ogni stagione (relativi, ad esempio, allo strapotere dei "baroni" universitari) – insieme ad elementi reali di cronico malfunzionamento dell'accademia – trovavano un'amalgama nel clima antintellettuale della nostra epoca, spianando la via in Parlamento e nell'opinione pubblica all'approvazione della legge. Che il mondo universitario, pur nell'eco di non poche voci discordanti, nella sua gran parte accoglieva, aderendovi in alcuni settori, e per lo più adeguandosi in base ad un principio di rassegnato e recalcitrante adattamento a quella che si riteneva la reale situazione dei concreti rapporti di forza.

La *Legge Gelmini* dava dunque forma concreta a questi orientamenti, attribuendo sostanzialmente al governo la delega – intorno ad una cinquantina erano infatti i necessari decreti delegati di attuazione – alla definizione degli interventi. Il criterio della sostenibilità economica del sistema – marcato dal frequente ricorso alla formula "senza nuovi o maggiori oneri per la finanza pubblica" – comportava di fatto la centralizzazione delle decisioni e della definizione degli indirizzi riservate in pratica al Miur di concerto al Mef. Tale accentramento decisionale – con buona pace dell'ossequio all'autonomia – aveva come riflesso un accentramento interno agli atenei stessi derivante dalla ridefinizione delle strutture di governo. La legge infatti disponeva il rafforzamento del Rettore (in carica ora per sei anni senza possibilità di ricandidarsi) attraverso l'attribuzione del potere di

¹⁴ M. Regini, *Conseguenze non previste delle riforme: i mutamenti della governance universitaria in Europa*, in "Stato e mercato", 2015, n. 104.

nomina sui membri esterni del Consiglio di Amministrazione (Cda); l'aumento dei poteri del Cda sul Senato Accademico (Sa, composto solo da professori) e la speculare diminuzione dei poteri del Sa, che da organo decisionale passava ad essere organo consultivo; il rafforzamento del direttore amministrativo, ora direttore generale; l'assenza di organi decisionali e/o di coordinamento tra dipartimenti e ateneo in grado di bilanciare la minore rappresentanza dei dipartimenti in Sa; l'individuazione di soglie minime di numerosità dei dipartimenti, con conseguente spinta alla loro aggregazione senza riguardo all'omogeneità ed alla coerenza scientifica.

In concomitanza con l'approvazione della *Legge Gelmini*, si realizzava inoltre un ulteriore intervento destinato a condizionare profondamente da allora in poi il funzionamento dell'università italiana, l'attivazione dell'Anvur, l'Agenzia per la valutazione del sistema universitario, creata nel 2006 ma resa operativa dall'adozione nel 2010 del regolamento che ne stabiliva modi e forme del funzionamento e dalla nomina del comitato direttivo. Rispetto al momento in cui era stata pensata come ufficio di assicurazione della qualità, in linea con gli orientamenti emersi alla conferenza interministeriale di Berlino del 2003 ed alla successiva tenutasi a Bergen (ministri Letizia Moratti poi Fabio Mussi), l'Anvur gelminiana veniva ad assumere un nuovo profilo, in linea con gli orientamenti della legge allora in gestazione: l'agenzia avrebbe dovuto costituire lo strumento per realizzare «un sistema integrato di valutazione che vincoli il finanziamento ai risultati, incentivando l'efficacia e l'efficienza dei programmi di innovazione e di ricerca, la qualità della didattica, lo svolgimento dei corsi in lingua inglese, la capacità di intercettare finanziamenti privati ed europei, il tasso di occupazione dei laureati coerente con il titolo di studio conseguito». Di fatto, si dava vita ad un ente dotato di ampi poteri, che andavano ben oltre la valutazione del sistema, attribuendo all'Anvur una vera e propria funzione di controllo dell'università, intervenendo nella ripartizione delle risorse tra atenei – anche ricorrendo all'uso strumentale dei fondi premiali da attribuire alle università “virtuose” nel quadro di una costante contrazione del fondo di finanziamento ordinario erogato dallo Stato – ed esprimendo pareri vincolanti in ambiti che dovrebbero essere di competenza esclusiva del Ministro. L'Anvur veniva a configurarsi come un “ministero ombra” dell'università, con funzioni prescrittive e standardizzanti nei confronti degli atenei (e dunque del personale universitario), in tal modo limitati e fortemente condizionati nelle loro scelte. L'Anvur esercitava cioè una vera e propria funzione politica di governo del sistema universitario per via tecnocratico-amministrativa, via via erodendo attribuzioni e competenze del ministero, sempre più svuotato di poteri effettivi a vantaggio di un apparato sottratto al controllo politico d'indirizzo¹⁵.

Con buona pace dei tanto declamati principi di autonomia e collaborazione, la *Legge Gelmini* e l'entrata in funzione dell'Anvur hanno finito con il produrre

¹⁵ R. Fubini, *C'è qualcosa di nuovo oggi nel sole...anzi d'antico. A proposito di recenti circolari dell'ANVUR*, in “Archivio storico italiano”, 2015, n. 173, pp. 545-550.

Ma l'Università esiste ancora?

una doppia verticalizzazione: *nazionale*, con il governo, il ministero e l'Anvur che provvedono a definire obiettivi e indirizzi strategici tanto per il sistema nel suo complesso quanto per le sue componenti (atenei e personale), stabilendo parametri e regole entro le quali le università devono operare, nonché fissando minuziosi criteri di funzionamento di corsi di laurea e di dottorato, vincolando i finanziamenti a parametri rigidi che non tengono in alcun conto le specificità delle diverse realtà universitarie né le loro differenze di contesto; *locale*, con il rafforzamento all'interno dei singoli atenei del potere dei gruppi accademici più forti, e in essi dei soli professori ordinari (gli unici che possono ricoprire la quasi totalità degli incarichi di governo delle strutture), e del Rettore, la cui legittimazione attraverso una sola verifica elettorale – l'impossibilità del rinnovo di fatto annulla il problema del consenso e della coesione della comunità universitaria, più facilmente riconducendo il governo ai nudi rapporti di forza tra componenti – sommata alla contestuale debolezza degli organi di controllo configura la forma di governo d'ateneo alla stregua di una monarchia costituzionale.

§4. Scenari del presente/1: concentrazione del potere e incentivazione al conformismo

La Legge Gelmini come è noto eliminava la figura del ricercatore a tempo indeterminato, introdotto dalla legge 382/1980 al fine di valorizzare il potenziale di ricerca dell'università e stabilizzare le figure del precariato accademico seguite alla liberalizzazione degli accessi di fine anni Sessanta. La sostituiva con quella del ricercatore a tempo determinato, le cui funzioni sono simili, ma regolate da un rapporto di natura precaria e di diritto privato, instaurato su base contrattuale, e attraverso una selezione che ha luogo nella forma del concorso pubblico. Peraltro, a moltiplicare e frantumare le forme del rapporto di lavoro, la legge prevede due tipologie di contratti per i ricercatori a tempo determinato: tipo a), di durata triennale e prorogabile per soli due anni; tipo b), ancora un contratto triennale, non rinnovabile, riservato a candidati che hanno usufruito di contratti, assegni di ricerca, borse post-dottorato o posizioni analoghe all'estero, favorito rispetto all'altra tipologia contrattuale da un meccanismo automatico di accesso al ruolo di professore associato qualora si disponga dell'abilitazione scientifica nazionale per tale ruolo (spetta all'ateneo la valutazione del titolare del contratto – un po' come nei giudizi di idoneità della 382 – e, in caso di esito positivo, l'inquadramento nel ruolo dei professori associati).

Il reclutamento delle fasce di docenza è invece distinto in due momenti successivi: nel primo, il candidato è sottoposto al giudizio di una commissione nazionale di cinque professori ordinari costituita per ogni singolo settore scientifico disciplinare, cui spetta il compito di verificare i requisiti per svolgere le funzioni di professore di prima (professore ordinario) o di seconda fascia (professore associato), senza alcun limite numerico di coloro che possono conseguire l'abilitazione. Nel secondo momento, qualsiasi candidato che disponga dell'abilitazione può partecipare presso le singole università ad un concorso pubblico bandito in

relazione ai posti da coprire per i diversi settori concorsuali e scientifico-disciplinari. Nel quadro di una narrazione pubblica che propone questo meccanismo come un contrappeso al localismo delle scelte e delle procedure di reclutamento, il suo effettivo e concreto funzionamento tende a confermare e promuovere percorsi di selezione interni ai singoli dipartimenti ed agli atenei, favorendo i settori di maggior peso e forza accademica. E produce un modello di reclutamento che di fatto spinge gli atenei a scegliere la via quasi esclusiva della messa a bando di posti di ricercatore a tempo determinato, meno gravosi sul bilancio. Il risultato si può riassumere in questi termini: da una parte, si espande la precarietà e la subalternità accademica, giacché il personale in attesa di stabilizzazione del rapporto di lavoro è potenzialmente ricattabile e inevitabilmente sottoposto alla pressione del sistema in forma di crescente carico di lavoro e di omologazione dell'attività scientifica e del comportamento¹⁶; dall'altra, si riduce la mobilità di carriera, creando una piramide con una sempre più ampia base di professori associati (con la promozione dei ricercatori a tempo indeterminato già in servizio e l'assunzione di nuovi ricercatori a t.d. che di fatto, in un tempo variabile tra i tre e gli otto anni, diverranno in gran parte associati) e un vertice di professori ordinari sempre più ristretto, conseguentemente generando la concentrazione del potere e delle responsabilità di governo nelle mani dei professori di prima fascia e la frustrazione, l'incertezza, la demotivazione, la competitività a cascata in chi si trova in condizione subordinata, dall'associato con maggiore anzianità al ricercatore t.d. appena entrato in servizio (magari in età non più giovane, già con un lungo percorso di precarietà extraccademica alle spalle). In tal modo ottenendo probabilmente un risparmio sulle spese di personale, ma certo minando la coesione della comunità accademica, favorendo la disillusione e il disimpegno, incoraggiando l'acquiescenza e il conformismo¹⁷.

Nell'illusione di definire un sistema che "oggettivamente" misuri e garantisca la qualità dei candidati e di coloro che verranno quindi reclutati¹⁸, è stata inoltre stabilita la norma per cui l'abilitazione (per entrambe le fasce di docenza) sia da attribuire esclusivamente ai candidati che, dopo che ne sia stata quantificata e standardizzata la produzione scientifica, raggiungano determinati valori soglia. In altri termini, a seconda dei vari settori concorsuali, sono utilizzati indicatori minimi di attività scientifica. Si fissa in questo modo un requisito preliminare del tutto automatico – e non di reale valutazione scientifica nel merito – che stabi-

¹⁶ *In/disciplinate: soggettività precarie nell'università italiana*, a cura di F. Coin, A. Giorgi, A. Murgia, Edizioni Cà Foscari, Venezia 2017.

¹⁷ «È un vero miracolo che i metodi moderni di istruzione non abbiano ancora completamente soffocato la sacra curiosità della ricerca: perché questa delicata pianticella, oltre che di stimolo, ha soprattutto bisogno di libertà, senza la quale inevitabilmente si corrompe e muore. È un gravissimo errore pensare che la gioia di vedere e di cercare possa essere suscitata per mezzo della coercizione e del senso del dovere»: così A. Einstein in *Autobiografia scientifica (1949)*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, pp. 16-17.

¹⁸ Sui limiti e le contraddizioni dell'ideologia meritocratica e della sua illusione di oggettività, M. Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Laterza, Roma-Bari 2019.

Ma l'Università esiste ancora?

liscie se un candidato possa o meno sottoporsi al giudizio della relativa commissione di abilitazione e a quest'ultima di procedere alla valutazione. Con il risultato di incoraggiare una tendenza conformistica dell'attività scientifica, in primis della pubblicazione dei risultati della ricerca. Perché i requisiti automatici e i parametri formali che vengono individuati come essenziali per il conseguimento dell'abilitazione divengono i criteri guida di definizione delle carriere e dei curricula scientifici degli aspiranti alla carriera universitaria. E il conformismo non può che frustrare e penalizzare la creatività, motore della ricerca e dell'innovazione scientifica. Se per venire valutati positivamente e nutrire legittime speranze di carriera uno studioso deve ad esempio pubblicare su riviste che l'Anvur abbia stabilito siano di riferimento nel proprio ristretto settore scientifico disciplinare – dunque entro parametri normalizzati, uniformati e tipizzati – come si potrà ritenere che quello stesso ricercatore venga sollecitato a tentare vie diverse da quelle standardizzate, ponendosi ad esempio all'incrocio tra metodi e discipline differenti, nessuna delle quali assai presumibilmente vorrà prenderselo in carico?

Il sistema universitario che si è venuto definendo nell'ultimo ventennio, con un'accelerazione evidente dal 2010 in avanti, è dunque connotato da una spiccata concentrazione del potere accademico e da un rafforzamento della struttura piramidale e gerarchica dell'organizzazione universitaria. A questo tratto di fondo si somma la definizione di standard astratti e conformistici di valutazione delle strutture stesse e del personale, che comporta una sostanziale subalternità tanto ai gruppi accademici egemoni quanto agli indirizzi dominanti della ricerca. Fattori negativi che vengono resi più dannosamente incisivi dal permanere e consolidarsi delle forme di instabilità ed incertezza professionale (i ricercatori a tempo determinato, che vedono dilatati i già lunghi tempi di stabilizzazione nei ranghi universitari e prolungata la condizione di subalternità scientifica e culturale, dovendo conformarsi a metodi di valutazione standardizzata), dalla riduzione massiccia del personale (che in molti settori si è contratta sino al 30/40 per cento rispetto ai primi anni duemila), dal progressivo decremento del finanziamento pubblico degli atenei, dalla sempre più intensa burocratizzazione che le norme sui vincoli di spesa e quelle sulla classificazione e certificazione della qualità impongono.

Tra gli altri effetti, tutto ciò ha comportato un'intensa accentuazione della già marcata frammentazione del sistema (ad oggi, 2021, esistono in Italia 67 università statali, 19 non statali legalmente riconosciute, 11 telematiche non statali riconosciute, per un totale, nell'anno accademico 2021/22, di 2370 corsi di laurea triennale, 324 magistrali a ciclo unico, 2428 lauree magistrali cui si accede dopo il conseguimento del titolo triennale). Nel senso sia della forte diversificazione interna all'organizzazione accademica, sia della frantumazione dell'esperienza individuale, a seconda che ci si riferisca ad atenei del sud o del centro-nord, ad atenei di grandi o medie dimensioni, di antica o recente istituzione, a settori universitari dell'area delle scienze umane o di quelle naturali, mediche o fisico-matematiche, ad ambiti professionalizzanti o di formazione generale, alla condizione di professore ordinario o associato, ovvero di ricercatore a tempo

determinato, e si potrebbe continuare. Appare insomma impossibile svolgere qualsiasi ragionamento che, oltre la ricostruzione di un quadro generale degli ordinamenti e degli assetti, quale pure si è qui tentato, consenta di trattare del sistema universitario nel suo complesso. Un tale sistema, infatti, ormai esiste solo nella forma di apparato organizzativo, di struttura amministrativo-burocratica, e non più come istituzione in grado di presiedere ad un coerente percorso di formazione superiore, di governare ed indirizzare una collettività di individui associati nell'attività di studio e scambio di esperienze intellettuali, nell'acquisizione di sapere e consapevolezza, nell'esercizio della conoscenza critica di sé, del mondo, del presente. Il che rende anche difficile, al limite oggi dell'inimmaginabile, sviluppare un discorso politico e civile sulle prospettive e su una potenzialmente diversa idea di università.

§5. Scenari del presente/2: mutamento dell'università, trasformazione del docente

La frammentazione e atomizzazione dell'esperienza accademica genera una diffusa ignoranza tra lo stesso personale docente dei meccanismi di funzionamento del sistema nel suo complesso. E non senza paradossi, per un ambiente in cui la conoscenza e la consapevolezza dovrebbero essere presupposti che guidano l'azione di chi vi opera, e per un gruppo professionale e sociale che in fondo potrebbe ancora percepirsi come una élite che nella cognizione del contesto trova una precondizione necessaria del proprio ruolo. Insieme ad un sempre più rassegnato e difensivo disinteresse, questa incapacità alla piena coscienza di sé e della propria condizione, tanto nel processo lavorativo quanto in quello della riproduzione della conoscenza, risulta dalla convergenza di fattori differenti: intanto, la composizione anagrafica del corpo universitario, giacché molti suoi membri si sono formati e sono entrati nell'istituzione quando ben diversamente connotata era la sua fisionomia e la sua struttura, e la funzione docente posta al centro del sistema; in secondo luogo, la crescente complessità delle funzioni tecniche e amministrative, con la conseguente segmentazione di ruoli e funzioni, che richiedono un impegno e una specializzazione crescenti, e che di sovente fanno perdere di vista il quadro generale; infine, la diffusa percezione di una perdita netta di status economico e di considerazione sociale dell'universitario, consumatasi all'ombra di una dinamica stipendiale progressivamente penalizzante e del clima anti-intellettuale del nostro tempo, che rappresenta la corporazione accademica come una congrega autistica, avulsa dai problemi del reale, presa solo a spartirsi risorse e posti, privilegiata nel disporre di ampi spazi di non-lavoro e stipendi garantiti. La sommatoria di dati reali e di sensazioni produce un crescente senso di frustrazione e disillusione, che in molti alimenta un'aspirazione a "passare inosservati", una oppressiva percezione di isolamento sociale, una grigia tendenza ad assolvere al proprio lavoro in forma individualistica e impiegatizia, senza quel capitale investimento aggiuntivo in passione ed entusiasmo, non

Ma l'Università esiste ancora?

quantificabile con criteri oggettivi, ma essenziale nella prassi didattica e nella speculazione scientifica. Se queste notazioni fotografano anche solo in parte lo “spirito collettivo”, è difficile immaginare che dall'interno dell'università possa attualmente venire una significativa riflessione tanto sulle condizioni di lavoro quanto sulla natura dell'istituzione universitaria.

Queste considerazioni appaiono particolarmente fondate per l'area umanistica, che, con poche eccezioni, solo nei corridoi universitari può trovare il senso di sé e la propria legittimazione, non avendo rapporti strutturali e sistematici col mondo produttivo e delle professioni. Talché tra gli effetti del mutato assetto organizzativo dell'università si può registrare una parallela trasformazione antropologica dell'accademico. Nel senso che sempre più l'universitario non è esclusivamente uno studioso ed un docente, ma è insistentemente chiamato – talora coattivamente, talaltra sulla base di un implicito ricatto fondato sullo scambio tra assunzione di oneri e prospettive di carriera – a svolgere funzioni manageriali e amministrative: le une volte a cercare i necessari finanziamenti alla ricerca, che sempre meno provengono dal pubblico, dallo Stato; le altre rese indispensabili e imprescindibili dalla sempre più pervasiva deriva burocratica suscitata dalla centralizzazione del sistema, dalla moltiplicazione di agenzie e uffici di controllo e certificazione dell'attività accademica, dall'incessante susseguirsi di provvedimenti di “riordino” e riduzione dei costi della pubblica amministrazione (che ne provocano semmai il confuso disordine e spreco di risorse a causa dell'accatastarsi degli uni sugli altri, senza una *ratio* complessiva e senza l'adeguata conoscenza delle necessità specifiche del settore). Va cioè delineandosi un nuovo profilo accademico, quello del docente-manager, del docente-amministratore, nella quasi totalità dei casi un professore ordinario, selezionato sulla base della sua passata attività scientifica ed editoriale, ma sempre più caricato ed incaricato di funzioni di governo amministrativo dell'istituzione, che in esse trova alimento per l'illusione e l'ebbrezza della gestione del potere (e di rado qualche reale surrogato di esercizio di esso), trasformandosi via via più rapidamente da docente in funzionario. E non tarderà molto, si può ipotizzare, che queste capacità funzionali si tramutino in “competenze” a pieno titolo richieste nei curricula: del resto, già compaiono bandi di concorso in cui la destrezza e la disposizione ad attrarre finanziamenti sono valutate tra gli elementi richiesti per la copertura dei posti; e già vi sono giovani candidati ai posti di ricercatore a tempo determinato che nei propri *curriculum vitae* quantificano le risorse attratte in ricerche su committenza e contratti sottoscritti nel loro peregrinare tra istituzioni accademiche italiane e straniere. Le strutture, del resto, hanno un crescente bisogno di disporre di personale del genere, le cui capacità scientifiche e didattiche finiscono in secondo piano rispetto alle attitudini a dirigere un progetto, a prendere decisioni importanti, a procacciare fondi. E sempre di più vi sono atenei che “offrono” inquadramenti stabili a ricercatori con queste caratteristiche grazie agli incentivanti indirizzi ministeriali, basti pensare alla sistemazione garantita – fuori dagli usuali canali di reclutamento per concorso pubblico nazionale – ai titolari di progetti European Research Council-ERC che portano in dote cospicui finanziamenti.

Si tratta di una inclinazione del tutto nuova del lavoro accademico, destinata ad assumere ulteriore rilievo, se non mutano gli attuali orientamenti (e non v'è ragione di sospettarlo), e probabilmente avviata a definire prima o poi una tipologia specifica, se non di ruolo, almeno di profilo della futura docenza universitaria. Da non sottovalutare come questo comporti una trasformazione culturale destinata ad incidere sulla visione dell'università e sulla pratica quotidiana di governo dell'istituzione universitaria. Perché l'impronta manageriale ed amministrativa non può non imporre uno sguardo teso alla valutazione del funzionamento dell'università e dei suoi obiettivi in termini di costi/benefici, alla determinazione di parametri aziendalistici di giudizio dell'attività di singoli docenti e di dipartimenti, al passivo e subordinato adeguamento alle disposizioni che si susseguono, a rimodellare l'attività accademica secondo scopi che non coincidono con l'accumulo di conoscenza, la trasmissione del "sapere", la promozione della ricerca scientifica, la formazione delle giovani generazioni, ma – come qualsiasi apparato che si rispetti – con la propria autoriproduzione. Che si esplica in termini di capacità di attrazione di studenti (innescando una perversa e misera competizione tra atenei, piuttosto che incoraggiandone la capacità di "fare sistema"), di inesausta ricerca di *partner* pubblici e privati per forme di cofinanziamento della ricerca e di assunzione temporanea di personale, di individuazione di canali alternativi di reclutamento (oltre ai citati titolari di ERC, si pensi ai canali d'accesso privilegiati riservati a borsisti Montalcini e Marie Curie, ovvero all'opzione del "rientro dei cervelli"), di scalata delle graduatorie nazionali ed internazionali del ranking di qualità delle università; tutti obiettivi che concretamente si traducono in energia, tempo e lavoro che gli universitari sottraggono alle funzioni didattiche e di ricerca, le sole che ancora potrebbero attribuire e mantenere un senso costitutivamente fondante al mestiere.

A questo nuovo profilo antropologico di accademico si affiancano le più tradizionali funzioni del ricercatore e del docente. Che, tuttavia, paiono a loro volta progressivamente specializzarsi: il carico d'ore annualmente destinato alla didattica frontale da un docente (120, in molti atenei superato per la scarsità di personale a garantire il funzionamento dei corsi di laurea), cui vanno sommate quelle per la preparazione dei corsi e il tutoraggio degli studenti, finisce col ridurre, e quasi azzerare, il tempo necessario a leggere, aggiornarsi, studiare, articolare progetti e percorsi di ricerca individuali e di gruppo indispensabili a garantire originali, creativi, non ripetitivi contenuti d'insegnamento, secondo il modello humboldtiano di università fondato sull'intreccio tra didattica e ricerca, o, come si sarebbe detto negli anni Settanta, di "didattica come ricerca". Il rischio che si profila – in parte è già realtà – è quello di una separazione di queste due dimensioni, tale da condurre ad una proposta didattica in ambito universitario sempre più assimilata alla ripetizione del già acquisito e consolidato, piuttosto che alla sperimentazione e alla scoperta del nuovo. In un'aula universitaria la dimensione creativa del "nuovo" può trarre impulso dalla didattica seminariale, dall'accompagnare gli studenti in 'cucina', là dove si inventano ricette e si sperimentano sapori, piuttosto che facendoli sedere al tavolo e servendo loro il piatto già com-

Ma l'Università esiste ancora?

posto, curando il benessere immediato del cliente invece di spingere ed accompagnare il giovane alla fatica dell'apprendistato, al magistero dell'esperienza, all'imparare facendo, all'apprendimento del metodo sporcandosi e scottandosi sui fornelli. Se una differenza tra la scuola e l'università deve rimanere è questa: là si definisce una formazione di base, si acquisiscono conoscenze fondamentali, si struttura un procedimento di studio, si accumula individualmente quanto già accumulato nel tempo dal pensiero scientifico; qui si mette in discussione il già noto, si sperimentano vie nuove alla conoscenza, si affrontano nuove domande e nuove sfide di comprensione che il presente pone, si superano le rigidità dei confini disciplinari, si elaborano nuovi concetti e nuovi metodi.

La "licealizzazione" dell'insegnamento universitario, uno spettro spesso evocato tra accademici¹⁹, è il frutto di questo colpo di spada che per via amministrativa ha troncato i fili che legavano didattica e ricerca. Nell'attuale università il "sapere" e la "conoscenza" sono smontati in competenze, tecniche di apprendimento, acquisizione di capacità. Se ne può avere un'esemplificazione cristallina qualora si leggano i *Dublin descriptors*, i Descrittori di Dublino, licenziati nel dicembre 2004 da un gruppo informale di esperti di formazione superiore partecipanti alla *Joint Quality Initiative*, quindi presentati e adottati alla conferenza di Bergen del maggio 2005 nel quadro del citato "Processo di Bologna", della costruzione di uno Spazio europeo dell'istruzione superiore. Con tale adozione si prescrive che gli ordinamenti didattici siano formulati in termini di apprendimento dello studente, e non più di insegnamento del docente. L'obiettivo dichiarato è quello di porre lo studente al centro del processo formativo, rovesciando le modalità di organizzazione della didattica dei corsi di studio ed enfatizzando l'importanza dei metodi di verifica dell'apprendimento degli studenti. A tale scopo, i cinque Descrittori di Dublino devono dunque servire ad individuare le conoscenze e abilità da acquisire: *knowledge and understanding* (conoscenze e capacità di comprensione); *applying knowledge and understanding* (utilizzazione delle conoscenze e capacità di comprensione); *making judgements* (capacità di trarre conclusioni); *communication skills* (abilità comunicative); *learning skills* (capacità di apprendere). Chiunque vada a leggersi i programmi degli insegnamenti nei siti dei corsi di laurea potrà rendersi conto che tale pedantesco pedagogismo nella pratica si traduce nello svuotamento del contenuto e del merito di ciò che si insegna (il *cosa*), posto in secondo piano rispetto alle fantomatiche "tecniche" di apprendimento (il *come*), dunque nell'azzeramento delle specificità disciplinari e nell'elusione della peculiare singolarità di ogni originale via d'accesso concettuale e metodologica alla conoscenza di sé e del reale. Né vada sottovalutato l'incentivo indiretto alla deresponsabilizzazione dello studente che ne deriva, poiché nella prassi l'accento va spostandosi da ciò che spetta allo studente di fare in relazione al proprio ruolo discente, dal compito di studiare, al dovere del docente di facilitare e accompagnare in ogni modo possibile lo stu-

¹⁹ M. De Nicolò, *Formazione. Una questione nazionale*, Laterza, Roma-Bari 2020.

dente nell'apprendimento, di conseguenza nella responsabilità del professore se tale percorso non si compie in modo soddisfacente. Oggi è ad esempio ritenuto del tutto normale, dovuto (nel senso che questo è ciò che lo studente chiede e si aspetta), che un docente fornisca al laureando una bibliografia esaustiva della tesi, piuttosto che, dopo indispensabili indicazioni d'avvio e colloqui periodici, sia il laureando stesso a cercare ulteriori riferimenti, a inventarsi intrecci tra studi e ricerche, a individuare tragitti di approfondimento e innesto di metodi ed interpretazioni. Il sapere disciplinare si rappresenta così come qualcosa di chiuso, di già dato, che il docente consegna chiavi in mano allo studente (versione particolare di consumatore, che va "soddisfatto o rimborsato"), e non come un processo dinamico di perenne costruzione e rinnovamento, di elaborazione e rielaborazione, in cui docente e discente, nella consapevolezza delle diverse posizioni e dei differenti ruoli, collaborano e partecipano, l'uno imparando un metodo ed acquisendo un'esperienza, l'altro misurandosi con un punto di vista e uno sguardo che possono anche suggerire nuove domande e nuovi approcci, tali da spazzar via la polvere che tende nel tempo ad accumularsi sopra la cassetta degli attrezzi disciplinari.

In tal modo, peraltro, non solo si impoverisce la didattica universitaria, in un processo a catena, dove il lamentato inaridimento complessivo della formazione scolastica si accompagna ad un depauperamento contenutistico dell'insegnamento accademico (e sarebbe interessante un'analisi intrecciata tra quanto accaduto nella scuola a partire dai Novanta e quanto occorso all'università nell'ultimo ventennio almeno). Ma si erode molecolarmente e lentamente la ricerca stessa: un docente la cui valutazione – oggi un totem amministrativo-moralistico ideologico e astratto – è fondamentale per la sua carriera quanto per la struttura in cui opera, e il cui tempo per studiare e scrivere è sempre più ridotto da oneri amministrativi e didattici, tenderà ad ovviare con ricerche circoscritte e settoriali, meno impegnative e più rapidamente traducibili in scritti che ne mantengano elevati gli standard produttivi (che garantiscono finanziamenti individuali e strutturali), cioè la quantità di saggi e volumi pubblicati in un determinato arco temporale secondo i requisiti fissati normativamente dall'Anvur ed enti consimili, ispirati ad una sorta di "razzismo editoriale", che pretende di stabilire a priori quale forma di saggio sia scientificamente accettabile e ammissibile, e quale no, in quali sedi pubblicare e quali evitare. Laddove i descrittori Anvur riflettono il medesimo formalismo dei descrittori di Dublino, svuotando il contenuto e il merito della ricerca scientifica a favore del suo presentarsi in abito da cerimonia, cioè in vesti tali da rispettare criteri rigorosamente formali ed astratti (quanto ci sarebbe da dire al riguardo sulla pratica del finanziamento a progetto, secondo schemi che d'un canto favoriscono ipotesi di indagine autoevidenti ed autodimostrate – dunque scientificamente sterili – e dall'altro alimentano l'idea che la ricerca debba dichiarare la propria utilità e ricaduta, "servire" a qualcosa, essere finalizzata ad obiettivi stabiliti a priori). Con il risultato che l'omologazione conformistica e la scarsa originalità creativa rischiano di divenire il tratto distintivo della ricerca promossa dalle nostre università.

E se possiamo ritenere che, nonostante queste linee di tendenza, vi sia la ca-

Ma l'Università esiste ancora?

pacità di mantenere livelli qualitativi alti in alcuni settori e contesti della ricerca, ciò è dovuto in parte alla resistenza di alcune strutture, anche per le pregresse condizioni favorevoli alla ricerca in alcuni atenei con spiccate vocazioni in specifici settori e solide strutture di contesto (laboratori, biblioteche), in parte alla resistenza individuale di colleghi che rinunciano a priori a essere parte attiva nella *governance* (anche eventualmente pagando un costo in termini di carriera), magari perché inseriti in corsi di laurea magistrali fortemente specializzati (quindi con un numero contenuto di studenti, spesso molto motivati e con una preparazione superiore al livello medio dei coetanei) o perché titolari di insegnamenti specialistici, e non generalisti, in un corso di laurea triennale.

§6. *Scenari del futuro?*

I tre profili qui abbozzati – il funzionario, l'insegnante, il ricercatore – secondo gli ordinamenti dovrebbero incarnarsi nella stessa persona. L'attuale sistema universitario, nella concretezza quotidiana, va invece segmentando e separando le funzioni, con danno alle strutture, alle carriere, alla ricerca scientifica, ai percorsi di formazione. E la situazione sanitaria provocata dal Covid-19 e la stagione della didattica a distanza, ora prolungata nella formula della didattica mista, in presenza e in streaming, con il diradamento di ogni spazio di socialità e il frazionamento delle esperienze di dialogo e confronto, hanno enfatizzato e accelerato i processi di trasformazione qui delineati per sommi capi, in parte almeno rendendoli irreversibili. La burocratizzazione e l'affermazione del profilo funzionariale del personale accademico si è manifestata nella moltiplicazione di riunioni su piattaforma per immaginare soluzioni atte a prevenire ogni possibile situazione emergenziale, e nell'accentuazione delle funzioni amministrative di direttori di dipartimento, delegati dei direttori, presidenti o coordinatori dei corsi di laurea, e via dicendo, che hanno visto dilatarsi a dismisura il carico degli oneri di organizzazione del sistema. L'individualismo autarchico del docente si è estrinsecato appieno davanti allo schermo del computer verso cui rivolgeva la propria lezione, incerto della presenza e dell'ascolto di coloro che si celavano dietro iniziali del nome e cognome dello studente su sfondo nero. La rapida – e per certi versi sconcertante – riconversione generalizzata dall'aula al cavo dell'insegnamento si è accompagnata alla perdita del senso di unicità della lezione in presenza; la singolarità della prestazione intellettuale e teatrale del docente, tale per cui nessuna lezione è mai uguale ad un'altra, e il dialogo sempre differente tra la platea e il celebrante, ha lasciato il posto alla sensazione di essere approdati anche all'università “nell'epoca della riproducibilità tecnica” del sapere, talché si è fatto largo il timore che il professore potrebbe in breve tempo essere sostituito dalla registrazione di se stesso riprodotta all'infinito, o almeno per molti anni accademici a venire. È d'altro canto difficile immaginare che gli ingenti investimenti di ammodernamento digitale delle aule prodotti tra il 2020 ed il 2021 non sollecitino rettori e consigli d'amministrazione, senati accademici e direttori di dipartimento, a progettare pratiche stabili di didattica on

line per fasce specifiche di studenti impossibilitati alla frequenza, che certo hanno contribuito durante la pandemia a mantenere ed anzi ampliare le quote di iscritti.

Nei semestri del lockdown e della forte limitazione degli accessi si è amplificato il senso di isolamento: non solo gli studenti sono stati colpevolmente e irresponsabilmente rinchiusi nelle loro camerette, più o meno confortevoli, ma anche i docenti nelle loro case, magari a disputarsi la stabilità della connessione con i conviventi, oppure occupando proprio la cameretta del figlio studente, rivelata nelle riunioni dallo sfondo di poster di calciatori o cantanti, ovvero di pelouche, tracce di un recente passato infantile o di un presente adolescenziale. A questo senso di isolamento, manifestazione esistenziale del processo di individualizzazione e frammentazione delle mansioni accademiche, si è associata la percezione dell'aumento del carico di lavoro: nella lezione a schermo non si è interloquuto con lo sguardo silenziosamente interrogativo (o talora assopito) dello studente, che impone di tornare e ritornare su determinati passaggi, di spiegarsi meglio e più incisivamente. No, si è teso a rendere più dense le lezioni, ricorrendo a più materiali preparatori e di accompagnamento, srotolando un filo logico fitto di richiami e rimandi. E la giornata non ha avuto un avvio ed un termine, semplicemente ha continuato a scorrere. La dimensione spazio/temporale ha spesso finito con il saltare, deprivata di soluzioni di continuità, punteggiata solo dalla lezione da preparare e svolgere, dalle mail di colleghi e studenti cui rispondere, dalla riunione cui accedere tramite Teams o Meet, dallo studente da ricevere su Skype, dal prossimo webinar da seguire via Zoom, e così via.

E qualcuno, tanto tra i docenti quanto – e più del previsto – tra gli studenti, ha iniziato a chiedersi se vi sia davvero ancora bisogno dell'università come luogo fisico di socialità, spazio di una comunità della conoscenza, habitat del processo di formazione e di conquista della consapevolezza critica di se stessi, della realtà, del presente. In fondo, se si tratta di acquisire competenze da immettere sul mercato del lavoro, non si può forse trasmetterle attraverso i computer, farsi raggiungere da esse direttamente a casa invece che rincorrerle per aule e biblioteche, sale studio e dipartimenti? Forse che l'aumento degli iscritti all'università in questo 2020/21 non è anche un segno di questa prospettiva, apparentemente democratica e concretamente selettiva? E forse che per i rettori non sarà più facile affrontare il cronico problema delle aule ricorrendo alla didattica *blended* o mista, in presenza e simultaneamente in streaming?

A rischio di venire rubricati tra gli apocalittici pur senza ritenersi tale, vien da interrogarsi se il Covid-19 e la DAD non abbiano un fornito un vettore di sublimazione ai processi già in corso di aziendalizzazione, burocratizzazione, centralizzazione, sostituzione delle competenze al sapere, impiegatizzazione del lavoro accademico, omologazione e standardizzazione della ricerca. Vien insomma da chiedersi: ma l'Università esiste ancora?

Università, sapere e persone.
Epistemologia e organizzazione della ricerca
Alfonso Di Prospero
(Università degli Studi “G. D’Annunzio” Chieti-Pescara)
alfonsodiprospero@yahoo.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.
Ricevuto: 10/07/2020– Accettato: 30/10/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: Universities, knowledge and persons. Epistemology and organisation of research

Abstract: The structure of university aims to be fitting in order to cultivate didactics and research. There are attempts to identify some good practices to evaluate the outcomes of research, but are there intrinsic limits in this model? Are there intrinsic differences between science and philosophy, if we consider them under the aspect of the organization of the research structure? Jean Piaget, Thomas Kuhn, Alessandro Ferrara are the main sources for this inquiry.

Keywords: Induction, Consensus, Bureaucracy, Research, Communication

§1. *Scienza e filosofia nelle università*

Voler indagare sul significato della ricerca filosofica condotta nelle università comporta due quesiti diversi. Il primo è rappresentato dalle implicazioni del tipo di organizzazione istituzionale e amministrativa che si adotta al loro interno. Il secondo riguarda la possibilità di un confronto tra lo statuto disciplinare della filosofia e quello in particolare delle scienze naturali e sperimentali, che in questo momento storico agli occhi della nostra società riscuotono un'autorevolezza in realtà assai maggiore.

Le strutture organizzative della ricerca accademica – che si tratti di scienza o di filosofia – sono almeno fondamentalmente simili. Questa constatazione può far sorgere degli interrogativi. I due ambiti sono davvero sottoposti a logiche e dinamiche così simili da giustificare un'analogia impostazione pratica delle loro attività?

Un paradosso che riguarda l'ambito della letteratura – e forse può applicarsi anche alla filosofia – è che uno studioso di storia o critica della letteratura si vede garantita socialmente ed economicamente una posizione che gli stessi autori e artisti su cui lui tiene corsi e scrive libri, in moltissimi casi sono stati molto lontani dall'averne. Possiamo essere sicuri che questo dipenda solo da un fattore storico,

ossia che, diversamente che in passato, *oggi* gli artisti di valore – e con loro in modo analogo chi ne studia le opere – abbiano una posizione di sicurezza e di prestigio? Non è possibile che il problema sia più profondo, e che ciò che rende *vitale* l'arte sia l'elemento di scoperta, originalità e imprevedibilità (tematizzato, per motivi del tutto indipendenti e autonomi, per esempio da Bergson) che la mette in grado di aderire alle esigenze più intime dell'animo umano? In questo caso, l'artista potrebbe – oggi e in futuro – continuare a non vedersi riconosciuto un ruolo adeguato alla sua funzione per un problema di *codificabilità* dei metodi per prevedere e controllare ciò che per definizione è imprevedibile. Il critico letterario, pur facendo qualcosa che ha importanza solo in maniera derivata, è invece in grado di svolgere attività che sono “oggettivabili” nel loro significato e valore (s'intende, naturalmente, senza dover attendere il giudizio della posterità).

Parallelamente, anche nel caso della filosofia (che a differenza dell'arte può darsi lo scopo di raggiungere conoscenze argomentabili e quindi “oggettivabili”), si può iniziare con l'ipotizzare che la ricerca universitaria sia sottoposta strutturalmente a pressioni che la spingono – proprio perché è pur sempre organizzata in un modo che richiede procedure di funzionamento assai rigide – verso le formulazioni del sapere che sono più facilmente e più prontamente codificabili ed istituzionalizzabili, anche a costo di rinunciare a “creare” quelle opere originali che poi invece la ricerca universitaria stessa potrebbe scegliere volentieri di eleggere a oggetto di accurate ricostruzioni esegetiche, giustificate con l'interesse e l'importanza che le creazioni dello spirito in questione mostrerebbero di avere. Il riscontro più appariscente di questa ipotesi lo si può trovare nella forte tendenza della filosofia a diventare – in seno all'accademia – “storia” della filosofia. Una variante di grande interesse di questo processo – si potrebbe congetturare – si può trovare nella tendenza della filosofia anglosassone a richiamarsi a principi metodologici diversi da quello storico-esegetico, ma che risentono forse di un'analogia matrice psicologica: di fronte ai problemi della filosofia – sempre grandi tanto da apparire infinitamente scoraggianti – si cerca un succedaneo più facilmente aggredibile, che nella filosofia “continentale” è il riferimento ai testi e alla “storia” del pensiero, mentre nella filosofia “analitica” è il linguaggio, in quanto depositario di un sapere condiviso implicito degli esseri umani, che fa da metro e orizzonte ultimo per ogni nostra possibile esplorazione intellettuale (“*vox populi, vox dei*”).

Una migliore analisi e una valutazione di questo atteggiamento – nei suoi punti di forza come di debolezza, riferendoci in particolare allo studio della filosofia impostato storiograficamente – può forse essere ottenuta ricorrendo al contributo dato in questi anni alla filosofia morale da parte di Alessandro Ferrara¹. Uno degli scogli maggiori nell'attuale dibattito sulle teorie della giustizia è l'antitesi tra universalismo e comunitarismo. Una risposta interessante a questo problema viene trovata da Ferrara nel concetto di esemplarità, che viene declinato richia-

¹ Cfr. A. Ferrara, *Reflective Authenticity*, Routledge, London 1998; id., *Justice and Judgement*, SAGE, London 1999; id., *The Force of the Example*, Columbia University Press, New York 2008; id., *The Democratic Horizon*, Cambridge University Press, New York 2014.

mando il giudizio riflettente teorizzato da Kant, mobilitando così nozioni afferenti al campo della teoria estetica. Negli “esempi” (Ferrara cita casi storici, come San Francesco, e personaggi letterari e mitologici, come Achille) troviamo un contenuto da cui sprigiona un’energia che ci coinvolge e ci spinge all’azione. Le rigidità dell’universalismo e le preclusioni imposte dal comunitarismo possono essere evitate grazie a un tipo di giudizio, quello basato sugli esempi, abbastanza flessibile ma anche capace di creare identificazione e coinvolgimento. Ferrara è interessato alle conseguenze di queste tesi per la filosofia politica e morale. È però abbastanza facile immaginarne alcune possibili applicazioni per la discussione sul significato della ricerca filosofica, in particolare quando si realizza nella forma di “storia” della filosofia. La scelta di effettuare una ricerca – anche se di taglio solo storico-esegetico – su un autore invece che su un altro, non è neutrale: voler portare all’attenzione del lettore una certa opera, oppure una nuova possibile interpretazione della filosofia di un tale autore, significa implicitamente sostenere l’interesse di quello che solo molto superficialmente può essere visto come un “neutrale” oggetto della ricerca storiografica. Quello che qui si ipotizza è che la natura del fare filosofia – in particolare entro l’ambito delle istituzioni accademiche – sia da analizzarsi verosimilmente proprio a partire da questo presupposto. I problemi della filosofia sono vitali per tutti noi, ma sappiamo bene che la “dimostrazione” di una qualsiasi tesi significativa nei dibattiti filosofici è pressoché impossibile. Lo stesso tentativo di “argomentare” *nel merito* delle questioni *filosofiche*, in quanto tali, data la facilità di trovare obiezioni in grado di gettare discredito su ogni sforzo di tipo costruttivo, può creare la reazione di un atteggiamento di scetticismo, se non di ironia o sarcasmo. Dato che però la comunicazione e il confronto su questi temi rimangono in effetti indispensabili per una società che voglia conservare un minimo di dinamicità e plasticità interne, si ripiega su quelli che in realtà sono “esempi”, in un senso abbastanza vicino a quello che interessa Ferrara nel contesto della filosofia morale.

Si prenda, a titolo di illustrazione, il contrasto tra fondazionalismo e scetticismo, con le diverse varianti che entrambi gli orientamenti possono prendere, dichiarandosi volta per volta a favore della fondabilità o legittimabilità di un modello filosofico invece che di un altro, o di una forma di dubbio più radicale oppure invece più moderata. Le difficoltà che si incontrano nell’abbracciare una tesi piuttosto che un’altra spesso sono evidenti, tali da poter essere colte – molte volte – anche dal lettore che non sia uno specialista, purché abbia il tempo e la pazienza per seguire discorsi lunghi e complessi. In queste condizioni, scrivere un libro o tenere un seminario su filosofi che sono rappresentanti delle diverse linee di pensiero, è un modo assai semplice – anche se *indiretto* – per perorare una causa invece che un’altra. È implicito che, adducendo motivi per poter apprezzare le ragioni di un filosofo scettico – poniamo, Pirrone di Elide – sia una strategia comunicativa efficace per far intendere che lo scetticismo è una filosofia legittima, evitando al tempo stesso la mossa – che metodologicamente e argomentativamente può risultare in effetti troppo imprudente – di voler difendere lo scetticismo in quanto tale.

I meccanismi cognitivi e psicologici invocati da Ferrara hanno in realtà un campo di applicazione abbastanza esteso da potersi richiamare anche in questo caso. Al tempo stesso, nel merito delle questioni da lui poste, le concezioni della giustizia che Ferrara discute troverebbero un luogo naturale per essere confrontate appunto nella discussione tra studiosi e interpreti dei diversi filosofi, che si servono ognuno del proprio autore di riferimento come “esempio” di un corretto procedere in filosofia (senza naturalmente che si voglia intendere che questo *modus operandi* debba valere sempre e in generale).

Si deve notare che un tale modo di esercitare la pratica della discussione e della ricerca filosofica, anche se basato su sistemi di comunicazione di tipo indiretto e allusivo, è comunque legittimo. Se si vuole che nella società si conservi la possibilità di un dinamismo interno, mediato dalla discussione, che dia alle parti sociali (persone singole, ciascuna con il proprio vissuto, e gruppi o categorie sociali) un margine sufficiente per trovare *riconoscimento* (naturalmente qui il termine è scelto esattamente per la sua capacità di evocare un vasto dibattito, che intorno a questo concetto si è svolto e continua a svolgersi in modo assai ricco e serrato), le strategie comunicative che qui si stanno discutendo sono in effetti efficaci (anche se con il limite di finire per essere in genere molto elitarie). Al tempo stesso, si deve considerare il rischio che i dipartimenti la cui attività di ricerca può essere interpretata mediante questo tipo di lettura, non cadano nell'errore di radicalizzarne eccessivamente le logiche, perdendo di vista il fatto che – in se stessi – i problemi più urgenti e vitali sono in realtà quelli a cui per questa via solo *indirettamente* si riesce a fare riferimento (si pensi a come Heidegger, per esprimere le sue posizioni filosofiche, abbia così spesso interpretato in modo personale i testi della storia della filosofia).

A monte di questa idea, si vorrebbe indicare la possibilità di sostenere un intero modello del conoscere e del comunicare. Piaget² descrive la posizione iniziale del bambino come caratterizzata da un radicale egocentrismo, che viene abbandonato solo progressivamente nel corso dello sviluppo in favore di una prospettiva capace di padroneggiare le regole del de-centramento e della reciprocità razionale. Inoltre il neonato è incapace di distinguere tra sé e il mondo, incapace di avere il senso del tempo e dello spazio, di oggetti semi-permanenti, ecc. Nella reinterpretazione che qui proponiamo dell'epistemologia genetica, il bambino di giorno in giorno fa esperienze che, accumulandosi, permettono di costruire l'immagine del mondo dell'adulto attraverso lo strumento fondamentale delle opportune generalizzazioni induttive. Ne deriva in generale la possibilità di difendere una particolare prospettiva teorica in merito al rapporto tra punti di vista in “prima” e in “terza” persona. In quest'ottica, la dimensione del consenso intersoggettivo è il risultato di un apprendimento – formalmente di tipo empirico – e di una costruzione che il bambino basa sulle sue proprie esperienze di socializzazione. Ne deriva quindi che anche i codici comunicativi hanno una base

² Cfr. J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1937; trad. it. *La costruzione del reale nel bambino*, Nuova Italia, Firenze 1973.

– nell’attività cognitiva dell’individuo – che li fonda e delimita. In questo quadro ogni comunicazione, in un certo senso, è di tipo indiretto, dato che si basa su inferenze di cui l’individuo è responsabile nella sua soggettività. L’orientamento di fondo alla base di queste idee può – in parte – ritrovarsi in un’opera come *Pragmatica della comunicazione umana*³, o in genere in quelle descrizioni del linguaggio che lo analizzano non come un fatto da principio *condiviso*, ma come il risultato di una costruzione che mette capo a una dimensione intersoggettiva e condivisa del significato solo come esito di innumerevoli azioni individuali.

Guardando alla ricerca in filosofia attraverso queste lenti, possiamo provare a indicare alcune ragioni che potrebbero rendere interessante il confronto con gli studi effettuati nel contesto della storia e della filosofia della scienza. I due autori che dobbiamo richiamare sono Thomas Kuhn⁴ e David Bloor⁵. Il concetto kuhniano di “paradigma” è forse – insieme a quello di “fallibilità” dovuto a Popper – una delle nozioni elaborate dall’epistemologia che risulta essere tra le più citate e utilizzate negli altri ambiti disciplinari. La domanda è se la si possa “esportare” correttamente in altri contesti, diversi da quelli entro cui essa sorge, conservando l’impianto teorico elaborato da Kuhn. Si può parlare di “paradigma” quando ci si riferisce a modelli di pensiero filosofico? Soprattutto, si conserverebbero allora le linee di fondo che, parlando delle teorie fisico-astronomiche di Newton e Einstein, sono difese da Kuhn? Per Kuhn ci sono lunghi periodi di ricerca scientifica “normale”, punteggiati da momenti di rottura e di rivoluzione concettuale. Durante i periodi di scienza normale, i giovani studiosi possono darsi come compito quello di familiarizzarsi con i principi, i modelli di pensiero, i metodi di un paradigma: durante questi periodi, caratterizzazioni della scienza come quella di Popper, che insistono sulla forza corrosiva del dubbio e della critica, sono fuori luogo, perché in concreto nessuno fa nulla del genere. Kuhn ne *La tensione essenziale* discute problemi di questo tipo. Rispetto al modello elaborato da Popper, è chiaro però che l’esito della sua riflessione ha un carattere molto più conservatore.

In filosofia può avanzarsi un’idea simile? Nella ricerca scientifica, anche nella descrizione di Kuhn, sorge il problema che la comparsa di un nuovo paradigma, grazie a una “rivoluzione scientifica”, crea una situazione di incomensurabilità tra le diverse dottrine, per la quale i concetti impiegati in posizioni apparentemente corrispondenti sono in molti casi semplicemente differenti e non confrontabili. Ricorrendo a un autore, Quine⁶, che riguardo alla questione del relativismo in epistemologia aveva una posizione molto più radicale rispetto a Kuhn, si può sostenere che la giustificabilità – sia epistemologica,

³ Cfr. P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, Norton, New York 1967.

⁴ Cfr. T. Kuhn, *The Structure of the Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962; id., *The Essential Tension*, Chicago University Press, Chicago 1977.

⁵ Cfr. D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago University Press, Chicago 1976.

⁶ W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in “The Philosophical Review” n. 60/1 (1951), pp. 20-43.

sia sociale e “politica” – di un nuovo paradigma, nel caso della scienza, può essere ottenuta grazie a riscontri che si trovano nella vita concreta, sotto forma di progressi tecnologici e conferme sperimentali. Ma nel caso della filosofia? Un sospetto che si può avere è che una simile organizzazione delle università possa creare l’equivoco che, come ci sono dei paradigmi nella scienza, ai quali i giovani studiosi devono familiarizzarsi, senza impegnarsi in critiche accanite come quelle desiderate da Popper, così debba avvenire per analogia anche nei dipartimenti di filosofia. Il punto però è che nel caso della ricerca filosofica, manca in generale il tipo di riscontri empirici che invece sono preminenti nella ricerca scientifica. Inoltre in filosofia i paradigmi rivali sono innumerevoli, con l’effetto che il prestigio e il credito della disciplina spesso per questo vengono messi in discussione.

L’analogia tra i due ambiti, quello della filosofia e quello della scienza, non è privo di fondamento. È stata largamente accettata l’idea che vi siano “radici metafisiche” delle teorie scientifiche⁷: è del tutto legittimo ritenere che siano “ragionamenti” (di un tipo qualificabile come “filosofico”) i primi passi della sequenza che porta a teorie scientificamente compiute. Ci si può chiedere però se, accettando questa tesi, ne segua anche che i criteri di selezione dei contenuti filosofici da sviluppare e trasmettere debbano comunque essere quelli di tipo “accademico”. Sul lungo termine, sarebbe proprio questo il criterio che garantisce la massima efficacia della filosofia nello svolgere il servizio al sapere (anche di tipo strettamente scientifico) che le si può plausibilmente riconoscere? Sarebbe peraltro riduttivo guardare alla ricerca filosofica solo come a un’attività in posizione ancillare rispetto alla scienza, né questo basterebbe a giustificare il coinvolgimento di masse effettivamente ampie di persone – in Italia tutti gli studenti iscritti in un liceo – in corsi di insegnamento della storia della filosofia, dato che è difficile pensare che in prospettiva l’entità dello sforzo possa conseguire risultati (si sta intendendo rigorosamente sul piano del solo “servizio” alla scienza) proporzionali.

Per provare a rispondere a queste domande, oltre che su quanto già esposto nel primo paragrafo, si può provare a utilizzare l’opera di David Bloor. Per questo autore lo schema di spiegazione che vale per le costruzioni di teorie scientifiche vere deve essere esplicativo anche per i casi in cui sono state create teorie scientifiche rivelatesi poi false. Per analogia, ci si può chiedere se le spiegazioni causali che permettono di spiegare la produzione del sapere (e del non-sapere) scientifico, siano applicabili anche per la produzione delle teorie filosofiche, con l’avvertimento che – per la filosofia – le ragioni sopra portate dovrebbero invitare a non adottare una dicotomia troppo forte vero/falso, ma piuttosto dovrebbero spingere a voler vedere tutelate prima di tutto delle esigenze di pluralismo⁸.

⁷ Cfr. J. Agassi, *The Nature of Scientific Problems and their Roots in Metaphysics*, Reidel, Dordrecht 1975.

⁸ Anche se qui si adotta un’ottica per la quale Diego Marconi parlerebbe di un “pluralismo dei cento fiori” più che di un “pluralismo dell’equivalenza”. Non: tutte le concezioni sono equivalenti, ma:

Il nostro problema era se le modalità organizzative – sul piano concreto – della ricerca universitaria in ambito filosofico debbano prendere o no a modello quelle degli ambiti scientifici.

In prima battuta e in termini intuitivi, partendo dalle nostre premesse, la risposta dovrebbe essere che scienza e filosofia sono abbastanza simili, non perché la filosofia sia una sorta di imitazione della scienza, ma perché la scienza obbedisce a dinamiche – nel processo psicologico di costituzione di una nozione di intersoggettività – che sono le stesse che nella filosofia (oltre che in generale nel senso comune di cui ci serviamo nella vita quotidiana).

Un aspetto del “programma forte” di Bloor viene qui accettato e sostenuto: applicare la “scienza” a se stessa. Che debba esserci una “sociologia” della scienza per trattare scientificamente la scienza, è una cosa abbastanza naturale: dato che uno dei requisiti fondamentali della ricerca scientifica è la condivisione dei risultati e dei metodi da parte della “comunità” dei ricercatori, sembra chiaro che ci si debba dedicare all’esame di questa stessa realtà come a un contenuto di osservazione e di ricerca. L’approccio qui difeso però vorrebbe sostenere che questa operazione può essere adeguatamente effettuata solo prevedendo due diversi concetti di conoscenza scientifica. È del tutto legittimo riferirsi alla “scienza” come a una pratica di studio che prevede per definizione la pubblicità e condivisione dei suoi contenuti (per Bloor addirittura la “conoscenza” in quanto tale è caratterizzabile in questo modo⁹). Dato che però si vede immediatamente che ciò che fanno e dicono gli scienziati è esso stesso un fenomeno osservabile, e dato che in ultima analisi è sempre la “prima persona” dell’osservatore a raccogliere tutti questi contenuti di informazione (attraverso resoconti di altri, sì, ma potendo interpretare questi ultimi sempre e soltanto, per definizione, entro il proprio orizzonte cognitivo di individuo – dato che mai si potrà “uscire” da se stessi) è legittimo anche considerare un secondo concetto di scienza, che – se si preferisce – può essere caratterizzato non come “scienza” (se si riserva questo termine al sapere che per definizione debba essere condivisibile), ma più generalmente come conoscenza o sapere razionale. I bambini studiati da Piaget mettono in pratica appunto questo tipo di razionalità, arrivando gradualmente (se vi riusciranno *in toto*) a diventare esperti anche del tipo precedente.

Ciò che qui si vorrebbe mettere in evidenza è un problema logico che compare nell’argomentazione di Bloor. Per Bloor non si può ammettere per principio una “teleologia” verso il vero da parte del pensiero umano. Dato che si deve partire da meccanismi di tipo causale, non preordinati a monte per permettere di conseguire il vero, gli stessi antecedenti causali devono es-

ognuna può dare un contributo al sapere (Cfr. D. Marconi, *Per la verità*, Einaudi, Torino 2007), anche se (nella prospettiva filosofica qui difesa) il valore del contributo è giudicato dal punto di vista delle osservazioni che ognuno conduce nella sua autonomia di individuo.

⁹ Per Bloor addirittura la “conoscenza” in quanto tale è caratterizzabile in questo modo (D. Bloor, *op. cit.*, p. 5).

sere quelli operanti sia nella creazione di teorie scientifiche vere, sia di teorie scientifiche false, e – si può aggiungere qui – anche delle teorie della filosofia. Per Bloor da questa premessa deriva che lo stesso ordine di cause che spiegano la comparsa di una teoria vera deve essere mobilitato anche quando si vuole spiegare la comparsa di una teoria falsa. Effettivamente il quadro complessivo che qui si propone, partendo dall'epistemologia genetica, va coerentemente in questa direzione. Si deve però rovesciare il rapporto tra prima e terza persona. La mancanza di una teleologia *non* implica naturalmente l'inesistenza di un punto di vista individuale. L'intersoggettività dei risultati non definisce affatto il vero e la conoscenza, semmai ne può essere un indicatore. L'intersoggettività indica solo che un certo numero di soggetti – ognuno in posizione idonea, agli occhi del singolo osservatore che afferma l'esistenza di un tale consenso – è d'accordo su certe pretese di conoscenza. Per questo si potrà parlare legittimamente di conoscenza, da parte di un osservatore, non al termine di un processo teleologico che si compie nel "conoscere" il mondo (in un certo senso la conoscenza che ho nella mia esperienza è un dato presente già all'inizio, non alla fine del processo), ma quando, in base a ciò che gli hanno insegnato le sue esperienze sui rapporti comunicativi e sulla loro effettiva valenza informativa, l'osservatore si sentirà di dire che c'è "accordo" tra varie persone su certe credenze. Il "canone" della verità non può essere il mondo oggettivo (che conosco solo entro il perimetro – soggettivo – dell'immagine che ne ho), né il consenso intersoggettivo (che come avverte Bloor – che noi però qui radicalizziamo – deve essere fatto esso stesso oggetto di studio). È invece esattamente in senso tautologico che l'individuo prende per vero ciò che da parte sua prende per vero: con questo non si sarà di certo potuto spiegare che cosa sia la "verità", ma si è fatta comunque un'affermazione che, per quanto non esplicitiva, è comunque un'evidenza formale di cui le nostre scelte teoriche possono e devono tener conto.

§2. *Conoscenza e strutture per la ricerca*

Lo schema di analisi che così si è delineato, può servire ad affrontare alcune questioni che riguardano l'organizzazione e la pratica della ricerca universitaria, in particolare in filosofia.

Una conseguenza di tale schema è quella di dover dare grande risalto al bilanciamento tra aspetti individuali e aspetti pubblici e codificabili del conoscere. Su questo, una descrizione di tipo "empirico" della ricerca in filosofia e nella scienza dovrebbe probabilmente dare esiti diversi: in filosofia ciò che è davvero codificabile, in quanto sapere o metodologia affidabile, è relativamente poco, senza che ciò diminuisca la necessità di poter riconoscere – a quelli che sono portatori di esperienze individuali che in una certa filosofia possono trovare espressione – la facoltà di poter essere rappresentati. Si intende che chi, per esempio, abbia una posizione esistenziale che lo rende esitante di fronte alle

affermazioni di principio della morale o della metafisica, non sarà gratificato – in una relazione diretta e personale – dalla lettura (nell'esempio prima fatto) di opere su Pirrone di Elide. È invece il fatto che nella società in cui vive siano rappresentate – tra i contenuti della cultura in cui la collettività globalmente si riconosce – figure come quelle di Pirrone, che ha l'effetto indiretto di rendere la società più aperta verso le esigenze che quella persona (inconsapevolmente "pirroniana") può esprimere. È altrettanto giusto, peraltro, che i cultori delle conoscenze filosofiche si impegnino per "negoziare" in modo credibile i significati e i simboli culturali che la collettività, servendosi del loro lavoro, alla fine si sentirà più disposta ad accogliere, senza cioè dar corso indiscriminatamente a ogni possibile devianza teorica. In tutto questo si può trovare una buona spiegazione dell'importanza del fare (con serietà) filosofia. Se è corretta la caratterizzazione della filosofia ora data, però, ne deriva un problema: l'aspetto burocratico dell'organizzazione universitaria (ad esempio nelle procedure di selezione dei ricercatori, nella valutazione della ricerca, etc.) in che modo può cogliere aspetti che – nei termini di Leo Strauss – costituiscono in effetti un sapere di tipo "zetetico"?

Su questa base, si vorrebbero proporre alcune ipotesi di analisi su quelli che sono i momenti di malfunzionamento del sistema universitario, spesso al centro del dibattito pubblico e di polemiche anche violente. Esiste ormai una letteratura consistente su questi problemi¹⁰. Nel caso della filosofia, si è discusso degli aspetti impliciti e zetetici del modo di procedere di chi la pratica. Più in generale, però, anche nelle scienze, purché la ricerca sia rivolta a produrre "nuove" conoscenze, ne segue direttamente che non sono sempre codificabili procedure obiettive per stabilire se una nuova proposta teorica sia migliore delle altre: poter stabilire con precisione scientifica questo significherebbe semplicemente aver già *completato* una ricerca che invece per definizione si deve ancora decidere se finanziare o no. Una codifica delle procedure per il finanziamento (o in generale per l'apprezzamento) che si basi su criteri "oggettivi", per definizione, finirà per privilegiare le conoscenze che sono già esistenti, quindi quelle meno utili (anche se certamente un'analisi più precisa dovrebbe considerare, per esempio, casi come quelli di programmi di ricerca impegnativi ma metodologicamente assai solidi, come lo *Human Genome Project*, per i quali effettivamente i criteri basati su conoscenze già esistenti sono stati del tutto legittimi). Facendo un discorso di tipo globale, viene da dire che si può avere l'impressione che la ricerca più fondamentale e più sostanziale debba basarsi su "intuizioni", non facilmente giustificabili, ma proprio per questo preziose e

¹⁰ Cfr. C. Zagaria, *Processo all'università*, Dedalo, Bari 2007; R. Perotti, *L'università truccata*, Einaudi, Torino 2008; G. Capano, M. Regini, M. Turri, *Salvare l'università*, Mulino, Bologna 2017. Gli aspetti storici specifici dell'università italiana sono discussi da A. Graziosi, *L'università per tutti*, Mulino, Bologna 2010; G. Capano, *Politica universitaria*, Mulino, Bologna 1998. Questioni connesse alle chiavi di lettura qui discusse sono trattate in V. Pinto, *Valutare e punire*, Cronopio, Napoli 2018².

meritevoli di essere approfondite. Questo, per definizione, è un materiale *non* codificabile: *tutti* potrebbero sostenere, con un po' di abilità, che sono le *loro* intuizioni quelle meritevoli di essere studiate e approfondite, e per questo da finanziarsi. Il timore che si può avere è che (i) la ricerca, per poter funzionare ed essere proficua, deve basarsi sulla possibilità di avere fiducia nelle persone e su giudizi e valutazioni di ordine intuitivo e soggettivo; (ii) questo crea una situazione in cui le procedure effettive di decisione, sul piano pratico, finiscono per avere un significato estrinseco ed esteriore: bisogna legittimare all'esterno una decisione che, in buona fede, si basa su criteri soggettivi (in linea di principio smentibili dall'esito delle scelte fatte). (iii) Questo crea una situazione in cui una vera e propria fiducia nelle "regole" non può esserci, perché semplicemente delle "regole" – giustificabili nel merito come tali per gli effetti che la loro applicazione produce – non esistono. (iv) Tutto questo crea l'occasione, per molti, per pensare di avere margini ampi per decisioni discrezionali, che portano alla fine al discredito delle istituzioni che fanno ricerca (sia che siano state prese in mala o in buona fede).

In altre parole, avendo in mente anche il modello degli "effetti perversi" di Raymond Boudon, si può concepire che sia proprio il fatto che molti individui, in una prima fase del processo, facciano tutti in buona fede il proprio lavoro, applicandosi in coscienza nello sforzo di giudicare le singole situazioni con quel tanto di conoscenze di cui sono in possesso e quindi con i margini di errore che sono inevitabili e fisiologici, che crea, in una seconda fase, l'insoddisfazione e l'insofferenza di chi – in una pratica della ricerca che richiede anche di avere semplicemente *fortuna* – vede fallire i propri sforzi, o comunque era ed è rimasto contrario alle linee di ricerca che erano state adottate dagli altri. È in questa seconda fase del processo che vengono ad essere favoriti i comportamenti qualificabili solo come scorretti (e *non* in buona fede): perché delle *regole* oggettive per allocare in modo corretto le risorse semplicemente non esistono (o possono agire in modo solo molto limitato). Le persone abusano della libertà che vengono ad avere perché nel contesto della ricerca intellettuale – per i margini di libertà e autonomia decisionale che essa richiede – è oggettivamente impossibile fissare regole che siano davvero funzionali.

Il paradosso è che in se stessa, la ricerca (in particolare filosofica) non può che essere effettuata andando incontro al *nuovo*, senza sapere da subito quali decisioni sia meglio prendere (abbiamo in mente qui alcuni passaggi importanti della *VII lettera* di Platone, pur sapendo che un riferimento come questo potrà essere tacciato di "idealismo"). Dato che questo – all'esterno – crea un'apparenza di arbitrarietà, viene a sentirsi l'esigenza di procedure più "rigorose", che però per i motivi detti piuttosto hanno l'effetto di peggiorare le cose.

Come affrontare questo tipo di problemi sul piano legislativo, non è problema che si possa porre qui. Si vorrebbe però sostenere che, al di fuori delle procedure burocratiche e istituzionali, che devono pur esserci, una diversa auto-comprensione da parte di chi si dedica al fare filosofia, potrebbe essere un fattore per definire in modo più proficuo le modalità del proprio operare.

Sul piano metodologico generale, sia in relazione alla scienza sia in relazione alla filosofia, quanto già detto è sufficiente a indicare un problema di fondo: le nuove conoscenze che la ricerca mira ad ottenere, proprio perché nuove, non possono essere previste. Le difficoltà possono essere documentate abbastanza facilmente¹¹.

La ricerca scientifica dispone di metodi più esatti e rigorosi di quella filosofica, ma in presenza di due scuole di pensiero rivali, non si può sapere in anticipo se le risultanze sperimentali confermeranno le aspettative degli uni o degli altri. A questa situazione, in filosofia, si aggiunge una incommensurabilità tra i paradigmi in competizione, che è enormemente più accentuata che nella scienza. Può essere interessante leggere un *pamphlet* scritto in tono assai satirico da Maurizio Ferraris, che afferma che oggi «è proprio la cultura quella che non si sopporta più»¹², con un atteggiamento che può essere paragonato con «la insofferenza che, trenta o quarant'anni fa, i professori che adesso sono sulla sessantina» provavano verso i discorsi dei loro maestri di allora¹³. Che *un* filosofo pensi questo dei discorsi di un *altro* filosofo (più anziano o coetaneo, non importa), è cosa abbastanza frequente. Ma come stabilire un metro “neutro” per valutare la persuasività delle ragioni degli uni e degli altri? L'incertezza epistemologica e la cogenza limitata delle proprie argomentazioni possono essere camuffate e fatte passare per innocue con interlocutori già propensi ad accettare le proprie ipotesi di lavoro. Ma chi proviene da indirizzi di ricerca diversi, per definizione cercherà di far passare per errori madornali scelte teoriche che – finché la ricerca non arrivasse a conclusione, una cosa che in filosofia naturalmente non avverrà mai – potrebbero in effetti essere ricondotte a semplici “rompicapo” (nel senso di Kuhn). Nella relazione tra docenti e allievi – data l'esistenza di un rapporto assai sbilanciato sia in termini di potere sia in termini di preparazione e di esperienza scientifica – è prevedibile che l'allievo crescerà intellettualmente pervaso dalle pre-comprensioni e dai pre-giudizi dei maestri. Il problema – sul piano epistemologico, parlando sia del “contesto della giustificazione”, sia di quello della “scoperta” – è gravissimo e delicatissimo. Ma possono interventi di tipo burocratico e legislativo bastare a contrastarlo, senza una riflessione che sia prima di tutto appunto epistemologica? Se il nocciolo della questione è nella stessa struttura logica della ricerca intellettuale, che per sua natura presuppone autonomia decisionale e valutazioni soggettive, voler riparare a questi limiti con

¹¹ Cfr. C. Seidl, U. Schmidt, P. Grosche, *The Performance of Peer Review and a Beauty Contest of Referee Process in Economics Journals*, in “Estudios de Economía Aplicada” n.23/3 (2005), pp. 505-551; L. Dirk, *A Measure of Originality: The Element of Science*, in “Social Science of Studies” n.29/5 (1999), pp. 765-776; R. Merton, *The Matthew Effect in Science, II Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property*, in “ISIS” n.79 (1988), pp. 606-623; A. Geuna, B. Martin, *University Research Evaluation and Founding: An International Comparison*, in “Minerva” n. 41 (2003), pp. 277-304; D. Gillies, *How Research Should Be Organized? An Alternative to the UK Research Assessment Exercise*, College Publications, London 2008.

¹² M. Ferraris, *Una ikea di università*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 47.

¹³ *Ivi*, p. 48.

strumenti normativi rischia di danneggiare la stessa ricerca. Per fare un esempio: una certa tradizione di pensiero in filosofia si afferma grazie ai lavori degli studiosi che l'hanno fatta propria. Questi studiosi però hanno dovuto bene o male essere messi nella condizione di poter procedere materialmente nelle proprie ricerche. Solo *dopo*, il paradigma da loro difeso potrà apparire credibile e autorevole. Se però all'inizio del percorso, un professore universitario dotato di potere accademico – supponiamo che stesse lavorando su quelle ipotesi in effetti feconde e promettenti, germinali per il costituirsi di questo nuovo paradigma – avesse *rinunciato* ad inserirsi nelle negoziazioni interne alle università (volendo aspettare di poter “dimostrare” la correttezza delle proprie idee), verosimilmente – non potendo per questo promuovere tra gli studiosi più giovani l'adozione di quella prospettiva di ricerca (anche con finanziamenti) – il risultato sarebbe stato che quel nuovo paradigma non sarebbe mai stato riconosciuto come credibile. Il paradosso è che i *giudici finali*, quelli che in quanto esperti della disciplina, esprimeranno infine il giudizio di credibilità o meno, si dovranno regolare nel loro giudizio proprio sulla base di conoscenze che hanno subito *ab origine* il condizionamento e la distorsione dovuti a decisioni iniziali prese senza che si potesse rispettare un requisito di imparzialità. Inoltre un docente che seleziona i propri allievi secondo il criterio della loro maggiore “docilità” intellettuale, è perlomeno possibile che per questo si troverà nella condizione di poter essere *premiato* in termini di prestigio scientifico, perché servendosi di quei criteri ha potuto far confluire sulle sue ipotesi di ricerca una quantità di sforzi collettivi di gran lunga maggiori. In altre parole, gli osservatori esterni che giudicano delle disfunzioni del sistema universitario, rischiano di considerare autorevoli – del tutto in buona fede – proprio i risultati delle ricerche condotte con criteri che loro stessi poi respingono e criticano.

Un esempio di dinamiche simili, che può far capire quanto sia delicata la questione, lo si può trovare nella vicenda di Jonathan Friedman e della moglie Kajsa Ekholm-Friedman. Quando lei è stata accusata di essere razzista e xenofoba, lui, il marito, si è schierato in sua difesa anche con pubblicazioni che sono state largamente tradotte. Possiamo essere sicuri che, se non ci fosse stata una conoscenza *personale* tra i due, e con essa un canale di comunicazione informale ben più ricco di quello istituzionale e pubblico, lui si sarebbe sentito sicuro (si vuole dire: sul piano strettamente *intellettuale* e non delle motivazioni individuali) nel difendere una persona i cui comportamenti e discorsi, se giudicati da un estraneo, potevano in effetti apparire ambigui? Prescindendo qui dal merito di ciò che veniva contestato, può accadere che in relazioni politicamente complesse gli atteggiamenti apparentemente di “dialogo” possono nascondere in effetti una volontà più opportunistica di modificare un sistema di alleanze. In situazioni che sono frequenti nelle vicende della politica accademica, avere un rapporto *confidenziale* con alcuni soggetti non può in certi casi finire per essere un fattore utile per rendere possibile uno scambio più completo di informazioni che potrà tradursi, al momento utile, anche in un sostegno scientifico di un tipo che l'accademia istituzionalmente considera del tutto legittimo?

Questo meccanismo vale per situazioni – quelle in cui un docente sceglie di avere come assistente una persona piuttosto che un'altra – nelle quali l'intervento del legislatore è presumibilmente da escludersi, ma sono sufficienti per creare un effetto a cascata, per il quale continuamente compariranno nuovi soggetti che protesteranno per le decisioni prese in precedenza da altri. Il problema però rimane sempre lo stesso: quello dell'arbitrarietà (necessaria) degli uni che si scontra con l'arbitrarietà (ugualmente necessaria) degli altri. È appena il caso di osservare che l'iper-specializzazione che è richiesta nella ricerca universitaria odierna, non fa che accrescere a dismisura le conseguenze di questa sorta di comunicabilità di base. Inoltre, date le difficoltà di padroneggiare ambiti disciplinari diversi, e data la facilità di gettare il discredito (per definizione) su tentativi di effettuare ricerche su percorsi meno consueti (se si adotta il solo consenso intersoggettivo come criterio di validità, questo effetto è pressoché inevitabile) possiamo prevedere che gli studiosi più anziani ed esperti si sforzeranno, del tutto in buona fede, di convincere i più giovani a non attardarsi in progetti accademicamente azzardati, radicalizzando così un meccanismo di distorsione in favore del già esistente, che è già operante per proprio conto in misura notevole. All'inizio di una ricerca (quindi *prima* di aver studiato in dettaglio quelli che possono esserne i risvolti in prospettiva), la difficoltà nel capire *che cosa* sia realistico voler conseguire e che cosa no, da un lato può rendere – in generale – eccessivamente prudenti, dall'altro può esporre i più giovani ad un giudizio discrezionale e non argomentabile dei più anziani.

È da notare che nel caso della scienza, il problema è quello di una *ottimizzazione* degli investimenti economici. Se si adottano criteri sbagliati, verrà speso più denaro del necessario, rispetto ai risultati conseguiti. Esiste però in genere un criterio, quello delle ricadute pratiche – verificabili dai cittadini – che può contribuire a mantenere vivo il senso che la ricerca scientifica in sé abbia utilità e valore. Nel caso della filosofia, la questione è più delicata. I criteri per valutare la qualità dei risultati ottenuti dalla ricerca in filosofia sono totalmente interni alla ricerca filosofica stessa. Per questo, un modello di legittimazione sociale che ricorra a una teoria *à la* Kuhn è difficile da applicarsi. Si può però comprendere, a questo punto della discussione, come possono comporsi tra loro le varie parti che abbiamo introdotto nell'esposizione. Dall'epistemologia genetica – reinterpretata in termini induttivistici – abbiamo ricavato i presupposti che ci permettono di difendere metodologicamente quella che in filosofia è una sorta di intersoggettività “debole”, rispetto al sapere della scienza. Una legittimazione come questa, in realtà, in una società democratica, rende la posizione della filosofia – nel contesto delle dinamiche sociali – di interesse maggiore, *non* minore. *Rispetto a* una singola persona, sarà la sua esperienza di vita a giustificare l'adozione da parte sua di una “filosofia”: *non* l'autorità dei filosofi. Il lavoro dei filosofi permette semmai l'esposizione e la circolazione (oltre che certamente anche il chiarimento e l'approfondimento) di idee in cui quella persona, per suo conto, si riconosce: è questa una “fondazione” sufficiente a giustificare l'interesse e l'importanza del fare filosofia. Da Ferrara, abbiamo preso l'idea che il riferimento che facciamo

alle opere dei filosofi abbia un carattere simile a quello degli *exempla*: la rappresentazione in forma compiuta delle implicazioni di un modello di pensiero, non può giustificare *in toto* le pretese di quel modello, ma lo fa apparire come dotato di una consistenza che lo rende comprensibile e dotato almeno di un certo potere di attrazione (si noti anche che l'affinità logica tra esemplarità e induzione le rende nozioni tendenzialmente collegate). È importante sottolineare che proprio il fatto di *scegliere* di studiare un autore invece che un altro, non ha in sostanza nulla di giustificabile in termini codificabili attraverso la giurisprudenza e la burocrazia, ma accettando (come qui si fa) che chi fa ricerca filosofica lo fa con convinzione e serietà, presumibilmente le affiliazioni accademiche che si creano (e che derivano da un atteggiamento del tutto legittimo, volto a riunire e permettere la discussione tra persone che hanno gli stessi interessi) saranno esse stesse il frutto di scelte legittime, ma impossibili a giustificarsi. Attraverso il confronto con Bloor, abbiamo notato che l'esistenza di un accordo intersoggettivo naturalmente non è il risultato teleologicamente pre-ordinato cui tende il pensiero umano, ma si definisce semmai come momento di convergenza tra le diverse soggettività singole. È per questo che possiamo considerare soddisfacente una nozione di intersoggettività di carattere locale e contestuale, provvisorio e fluido, ma radicata nelle esperienze dell'osservatore di riferimento, e per questo non esposto al rischio di degenerare in un annichilimento delle forze della personalità, temuto con buone ragioni dai teorici del comunitarismo.

Le tensioni che ci sono nell'università sono le stesse tensioni – tra autonomia e controllo, tra forze centrifughe e centripete, tra specializzazione e integrazione sociale – che sono al centro delle vicende della modernità. Il fatto che il sistema universitario (dove queste dinamiche si danno in forma amplificata, dato il maggior livello di specializzazione e quindi di differenziazione) si trovi in crisi nel gestirle, è rivelatore del fatto che è la società nel suo complesso che non ha elaborato gli strumenti culturali per reagirvi. È anche sotto questo aspetto che la filosofia viene chiamata in causa.

Rimane la questione se la filosofia oggi sia coltivata in un modo che la metta in grado di rispondere a questi compiti. Il senso della discussione fin qui fatta, in realtà, non è quello di voler indicare strumenti per affrontare la crisi e le contraddizioni dell'università. Un tale compito andrebbe del tutto oltre le possibilità di chi scrive. Piuttosto si vorrebbe invitare a riflettere su alcune implicazioni che possono ricavarsene, proprio in merito al significato che la situazione descritta sembra poter avere dal punto di vista dell'epistemologia e della teoria della conoscenza.

L'università nella filosofia, la filosofia nell'università. Alcune riflessioni critiche

Sebastiano Ghisu
(Università di Sassari)
sghisu@uniss.it

Title: The university in philosophy, philosophy in the university. Some critical reflections

Abstract: Philosophy is certainly a theoretical practice. As such it then necessarily takes place not only as a speculative activity, but also through dispositives, apparatuses, institutions (including the university). The subject of philosophical practice is an effect of this practice and therefore also of its dispositives. Schopenhauer, on the other hand, in his famous critique of the philosophy of universities, ideologically overturning the cause-effect relationship, imagines an original, creative subject as a cause of himself as opposed to dispositives essentially extraneous to philosophy (which philosophy can do without). Instead, one must understand, on the basis of a precise definition of philosophy, understood as that activity that places the mediation in the immediate, how the university, as a dispositive, can correspond to what philosophy is. Now, if philosophy is the placing the mediation in the immediate and if the immediate is the subject, the ideology that constitutes the individual in subject, what gives the individual an identity, but also the sciences and the theoretical cognitive practices, then the university, through which philosophy is accessed and in which philosophy is made, must guarantee the link between (philosophical) mediation and the specific situated immediate. Taking up some reflections by Schleiermacher, Adorno, Szondi, Benjamin the author concludes that the university as the space of institution of philosophical subjectivity should be a life collective experience where the specific situated immediate must be really present in order to be able to place in it the (philosophical) mediation.

Keywords: University, Subject, Ideology, Schopenhauer, Decolonization

§1. *La filosofia come pratica teorica*

Nell'analizzare il rapporto, nient'affatto scontato, tra filosofia e università va innanzitutto rilevato, in via preliminare, che la prima costituisce senz'altro, in quanto tale, nella sua più intima peculiarità, una *pratica teorica*, vale a dire un'attività, comunque collettiva e sociale, costituita sia da una componente teorica

(intesa qui in senso generico) sia, *contestualmente*, da una componente pratica, formalmente organizzata, non semplicemente adiacente alla prima, ma in rapporto osmotico con essa. Certamente, la dimensione pratica della filosofia è data anche dal suo essere comunque inserita nel sociale, nel suo agire sulla e attraverso la società (in modi fortemente variati nel corso della storia). La pratica teorica filosofica ha ovviamente delle specificità che la distinguono da altre pratiche teoriche (a cui essa comunque, come vedremo più avanti, si rivolge e con cui interagisce)¹. In tal senso, si dà e si riproduce – costituendone dunque una sua condizione di possibilità – attraverso una dimensione istituzionale, dei meccanismi formalizzati, dei dispositivi sociali, apparati, più o meno complessi. Questi possono essere il sodalizio delle antiche comunità di filosofi, le grandi scuole di pensiero che hanno attraversato il mondo greco-romano, il *kuttā'b* o il *maktab* islamici², gli studi generali come primo embrione delle università, le università, accademie, le organizzazioni editoriali con le loro tecniche di produzione e distribuzione della scrittura, i mezzi di comunicazioni con le varie tecnologie succedutesi nella storia (si pensi solo all'importanza degli scambi epistolari in particolare nella filosofia del XVII e XVIII secolo, per non parlare poi dell'attuale tecnologia dell'informazione). Costituirebbe un errore fatale – fatale alla comprensione delle stesse complesse dinamiche speculative della filosofia – ritenere che questa dimensione (che poi esprime, insieme ad altri fattori, il costitutivo radicamento sociale e storico della filosofia) rappresenti soltanto il supporto a qualcosa – il pensiero filosofico, appunto – che si darebbe già comunque come tale, solo in attesa di venir comunicato o condiviso. In questo senso, la relativa autonomia della strumentazione concettuale, del linguaggio e della terminologia della filosofia non deve esser scambiata per una autonomia assoluta, che non si dà³.

È dunque anche attraverso tali dispositivi – su cui, peraltro, si misura il riconoscimento sociale della filosofia – che la filosofia si riproduce, trasformandosi o ripetendosi. E ciò accade generando, come ogni pratica teorica, un suo specifico soggetto, che di quella pratica è, per l'appunto, effetto. Non va dimenticato, poi, che quei dispositivi – nella complessa e tesa articolazione sociale in cui sono sempre inseriti – sono (e sono stati) oltre che inclusivi, soprattutto fortemente esclusivi. Ed hanno infatti escluso l'accesso sulla base della provenienza di gene-

¹ Rilevo il concetto di “pratica teorica” da Louis Althusser, che, come è noto, lo sviluppa, con il suo consueto rigore, nel suo saggio *Sulla dialettica materialista*: Louis Althusser, *Sur la Dialectique matérialiste*, in: *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965; trad. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 146).

² Come precisa, tra gli altri, George Makdisi, nel suo classico e pionieristico studio *The Rise Of Humanism In Classical Islam And The Christian West. With special reference to scholasticism* (Edinburgh University Press, 1990), il *kuttā'b* costituiva uno spazio nel quale si svolgeva non solo l'insegnamento elementare, ma anche quello superiore, conclusivo (cfr. *ivi*, p. 48sg.).

³ In filosofia non deve esserci a rigore (quel rigore richiesto se di un qualcosa si vuole avere una conoscenza chiara e distinta) uno sguardo esterno (storico) separato da uno sguardo interno (teoretico). È davvero compreso un concetto se si trascura la dimensione pratica e dunque contestuale in cui è sorto, in cui è stato rilevato, rielaborato e rilanciato? Ma, viceversa, la dimensione pratica e dunque contestuale è davvero compresa e colta se non la si rintraccia anche nelle o attraverso le concettualità che da quella dimensione paiono essere del tutto separate?

re, sociale, etnica o di altro tipo – coerentemente, certo, ai determinati rapporti di dominio che caratterizzano la società in cui essi vengono ad operare. Esclusioni culturalmente – ma sarebbe meglio dire: ideologicamente – assunte come naturali o scontate e che spesso la speculazione filosofica ha espressamente o implicitamente giustificato e comunque assorbito nelle sue concrezioni teoriche e concettuali (l'universalità presunta del discorso filosofico maschera spesso la sua particolarità, ovvero, in ultima analisi, la sua appartenenza ad una *storia*). D'altra parte, è chiaro che le varie conflittualità presenti nel contesto complessivo in cui la filosofia si colloca – e di cui essa si nutre – si proiettano su di essa, inevitabilmente, con maggiore e minor forza. Questa, insomma, non è mai innocente.

Il soggetto filosofico è comunque prodotto e riprodotto, prima ancora che amministrato e governato, all'interno di quei specifici dispositivi. Ad essi non ci si può sottrarre. L'università, storicamente, è stata solo uno tra i tanti. Certamente non l'unico e certamente non il più presente. Possono essere, certo, plurali e addirittura in conflitto tra loro o ignorarsi. Ciò significa peraltro che la pratica teorica filosofica non si riduce certamente – e non si è certamente mai ridotta – ad un solo, singolo dispositivo. D'altra parte, contro ogni funzionalismo, non vi è sempre e necessariamente una perfetta continuità tra il soggetto di una pratica teorica e la pratica teorica che lo ha istituito o, più in particolare, tra il soggetto istituito come tale in un determinato dispositivo e il dispositivo stesso. Restano inevitabilmente (si sarebbe tentati di dire: fortunatamente, ma sfortunatamente mai abbastanza) residui, resistenze, conflitti, tensioni, contraddizioni. Anche perché – ed è questo un punto centrale – il soggetto specifico di una determinata pratica è, prima di essere soggetto *di* quella pratica (ed essere socialmente individuato come tale o essere riconosciuto come tale *in* quella pratica) già istituito come soggetto in generale: partecipa di una determinata ideologia o senso comune, di un'epoca di una società, di una parte di essa, di uno spazio comunque storicamente delimitabile. È già un corpo simbolicamente sovradeterminato, un'identità, con cui nella proprio immediatezza e spontaneità, riconosce ste stesso e attraverso se stesso gli altri. In questo senso il soggetto di una pratica teorica è, per così dire, secondario rispetto al soggetto che si è (divenuti) già e sempre, appena gettati nel mondo. Vedremo, più avanti, che il soggetto della pratica filosofica – e dunque prima di tutto la pratica filosofica stessa – si presenta come una mediazione, ovvero un atto di riflessione, rispetto al soggetto primario che comunque noi siamo.

§2. Schopenhauer e il capovolgimento ideologico

Ora, se noi prendiamo il celebre saggio polemico di Arthur Schopenhauer sulla filosofia delle università del 1851⁴, vediamo che in esso la prospettiva che

⁴ *Über die Universitäts-Philosophie*, originariamente presente nella raccolta *Parerga und Paralipomena*, Hayn, Berlin 1851. Poi, assai spesso, pubblicato separatamente. Trad. it. A. Schopenhauer,

qui abbiamo delineato (per la quale il soggetto è comunque effetto di determinati meccanismi e dispositivi e in questi comunque si muove), è esattamente capovolta: si scambia ideologicamente la causa con l'effetto, divenendo il soggetto fonte originaria del proprio agire.

Ciò accade non tanto nel momento in cui l'autore del saggio denuncia gli influssi negativi e censori dell'istituzione universitaria sul filosofo (è storicamente innegabile che ve ne siano stati e ve ne siano tuttora), quanto nel suo immaginare un soggetto filosofico creativo, svincolato da tutto (o vincolato solo alla verità, contrapposta al mondo reale, concreto, degli uomini), un soggetto fonte di se stesso, del suo proprio agire e pensare, un'entità originaria che solo successivamente, affacciandosi al mondo, viene diretta o, per così dire, deviata dal mondo stesso con le sue istituzioni in una falsa strada – rispetto alla rotta che avrebbe percorso se fosse stata lasciata invece a sé stessa (ciò che peraltro Schopenhauer immagina di aver fatto). E difatti, egli non prende di mira una particolare forma di università – quella del suo tempo o di un'altra età – ma *l'università in quanto tale e l'università in quanto apparato o dispositivo*, se così possiamo dire, immaginando, di contro, che la filosofia si dia e si debba dare senza dispositivi. Questa, piuttosto, viene interamente ricondotta alla creatività del singolo e al suo coraggio di opporsi al mondo degli uomini.

Da una parte vi è infatti la natura umana «la quale, come quella animale, conosce come scopi immediati soltanto il mangiare, il bere e la cura della prole, e che ha avuto in sorte oltre a ciò, come sua particolare caratteristica, soltanto la brama di brillare e di apparire»⁵; dall'altra la filosofia: «la prima condizione per delle vere e autentiche creazioni nella filosofia, come nella poesia e nelle belle arti, è una tendenza del tutto anormale che presuppone, contro la regola della natura umana, un'aspirazione completamente oggettiva, rivolta a una produzione estranea alla persona, in luogo dell'aspirazione soggettiva al benessere della propria persona»⁶. In tal senso, il filosofo autentico, ed in generale il creatore originale, eccentrico, viene deriso «donchisciottesamente»⁷, mentre la sua produzione costituisce una «rara anomalia»⁸. È questa, in fondo, la riproposizione – quasi strutturale nella filosofia – della distinzione tra il filosofo come eccezione, quasi un oltreuomo – e i più, la moltitudine, la plebaglia brutta e cattiva. Ma, secondo Schopenhauer, tanto naturale è l'animalità della moltitudine quanto naturale l'eccezionalità del filosofo. Qui, tuttavia, per spiegare l'eccezione ed escludere che si possa *divenire* ciò che si è (ovvero che si sia solo quel che si è diventati) ed escludere dunque che la filosofia – e di conseguenza il filosofo – costituisca *un esito e non un'origine*, si ricorre ad un verso di Ariosto dall'*Orlando Furioso*, (X, 84): «natura il fece, e poi ruppe lo stampo»⁹.

La filosofia delle università, Adelphi, Milano 1992.

⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁶ *Ibidem*, p. 37s.

⁷ *Ibidem*, p. 38.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cit. in *Ibidem*, p. 113.

Coerentemente a ciò, Schopenhauer conclude del resto il suo lungo saggio con un richiamo al carattere aristocratico della natura: «la natura è aristocratica, più aristocratica di qualsiasi società feudale basata su caste. La tirannide della natura parte quindi da una base molto ampia, per terminare in un vertice assai aguzzo...»¹⁰.

Ora, alla distanza tra la base molto ampia e questo vertice assai aguzzo, nel quale si colloca l'attività filosofica, che è «l'opera di individui isolati e unici»¹¹, corrisponde esattamente la distanza tra il mondo e la verità. E infatti, «non si può servire al tempo stesso due padroni così diversi come il mondo e la verità, i quali non hanno assolutamente nulla in comune»¹². La filosofia viene sottratta alla dimensione sociale, alla storia, di cui l'università evidentemente fa parte o di cui l'università è espressione.

In tal modo, tuttavia, è proprio Schopenhauer a finire con il servire i due padroni: la verità (presunta) e il mondo. Infatti, il suo rifiuto della storia è direttamente proporzionale, nelle dimensioni, alla sua incapacità di cogliere il legame tra filosofia e contesto sociale e, ancor meno, il legame della “sua” filosofia con il proprio contesto sociale¹³. Paradossalmente, allora, essa, per come è impostata e per l'effetto che genera, promuove esattamente la situazione che denuncia (enunciata del resto come naturale e insuperabile). Assumendo insomma quella situazione come dato naturale, non ne può vedere la causa (esclude a priori che una ve ne sia). E, ancora paradossalmente, i condizionamenti, le censure, i controlli che egli, per certi versi a ragione, denuncia come presenti nell'istituzione universitaria, sono generati da quel contesto sociale, da quell'insieme di rapporti sociali, da quel mondo che egli stesso naturalizza e fondamentalmente sostiene.

§3. *La caratteristica filosofica*

Schopenhauer non vede dunque che è proprio il mondo – la storia, la società, i suoi conflitti, le sue tragedie, le sue tensioni – a nutrire la filosofia, la “sua” come quella di qualsiasi altro. Sono comunque delle pratiche sociali, dei dispositivi, degli apparati che, come si è detto, la attraversano, la sostengono e la rendono possibile. È poi l'interazione con altre pratiche teoriche – l'arte, la scienza, la letteratura, il diritto, la politica e così via – a farne ciò che essa, di volta in volta, viene ad essere. La sua presenza e la sua efficacia – ovvero la sua capacità di emergere dall'intreccio complesso delle articolazioni sociali e culturali e di incidere su di esso – è direttamente proporzionale alla sua apertura a tali interazioni

¹⁰ *Ibidem*, p. 114.

¹¹ *Ibidem*, p. 112.

¹² *Ibidem*, p. 40.

¹³ Potremmo anche aggiungere: direttamente proporzionale all'incapacità di cogliere il significato della filosofia hegeliana... ma ci inoltreremmo in un terreno minato. D'altra parte, tale incapacità strutturale non inficia certo l'importanza – perché no? – epocale dell'opera di Schopenhauer.

– un’apertura che, come mostra, tra i tantissimi altri, l’esempio di Schopenhauer, non occorre che sia consapevole.

Può anche accadere – ed è accaduto nel corso della storia – che i dispositivi istituzionali, o alcuni di essi tra i differenti possibili che veicolano la filosofia, ne spezzino il legame con la dimensione sociale o con l’urgenza delle esistenze collettive, con il vissuto e le sue tensioni. Non si riduca tuttavia tale aspetto alla superficialità di una mancata “politicizzazione” dell’accademia, un’esigenza che si presume costituisca una prerogativa della nostra contemporaneità. Per intenderci, quel legame ha sussistito in molte università della Germania dell’*Aufklärung*, del tardo *Aufklärung* e del primo idealismo (Jena fra tutte). Ha fortemente agito nell’università parigina del XIII e XIV secolo, oppure, ancora – perché no? – nella Cambridge della prima metà del XX secolo. Ma quando il legame si spezza – che è poi ciò che paradossalmente Schopenhauer propone – l’università, come qualsiasi altro apparato, diviene fine a se stessa e la filosofia si limita alla sua forma istituzionale, spenta, ripetitiva, sterile (una gran parte della filosofia moderna più importante è in effetti extrauniversitaria, con la parziale eccezione della Germania).

Tuttavia, per meglio cogliere questa dinamica e questa tensione tra filosofia e contesto è bene cercare di fornire una definizione della filosofia o perlomeno individuarne la caratteristica specifica. Direi, con la sintesi qui consentitaci, che ciò che caratterizza la pratica teorica filosofica è *il porre nell’immediato la mediazione* e dunque *il riflettere l’immediato*. L’immediato è il soggetto, il corpo umano sovradeterminato simbolicamente, la nostra identità (mai originaria, evidentemente, ma sempre data, qualunque essa sia). Quel che ci fa essere ciò che siamo e che assumiamo spontaneamente come scontato, naturale, dato. È l’ideologia (Althusser) o il senso comune (Gramsci). È ciò che riconosciamo come identico a noi o come da noi differente. Quel che noi facciamo senza pensarci o pensiamo, per così dire, senza pensarci. È poi importante sottolineare che il soggetto è decentrato rispetto all’individuo¹⁴ e dunque per quanto istituyente l’individuo come soggetto, vale a dire la soggettività individuale – ed anzi, proprio per questo – ha una dimensione collettiva, oltre che una stratificazione storica (la soggettività individuale reca con sé, strutturalmente, intimamente, il presente e il passato di una collettività).

Ora, la filosofia si insinua per l’appunto in questo immediato, riflettendolo,

¹⁴ Di un soggetto decentrato rispetto all’individuo ci parla Louis Althusser in riferimento a Freud, il quale, scrive lo stesso Althusser, «ci rivela (...) che il soggetto umano è decentrato, costituito da una struttura avente essa stessa un “centro” soltanto (...) nelle formazioni ideologiche in cui si “riconosce”» (Louis Althusser, *Freud et Lacan*, in: *La Nouvelle Critique*, n. 161-162, 1964-1965; trad. it. *Freud e Lacan*. In: Louis Althusser., *Freud e Lacan*. Editori riuniti, Roma 1977, p. 30). Tuttavia, l’origine più diretta del concetto è lacaniana: «il soggetto non si confonde con l’individuo» (Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Editions du Seuil, Paris 1978; trad. it. *Il seminario. Libro II. L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicanalisi*. Einaudi, Torino 1991, p. 11), ma è, per l’appunto, «decentrato rispetto all’individuo» (*ibidem*, p. 12; cfr. anche Jacques Lacan, *Écrits*, Editions du Seuil, Paris 1978; trad. it. *Scritti*. Einaudi, Torino 1974, p. 511).

lacerandolo, ponendolo di fronte ad uno specchio. Lo fa anche generando una concettualizzazione, ovvero individuando in ciò che si fa e si pensa, ed anzi *di* ciò che si fa e si pensa, il concetto che poi ritrova eventualmente in pratiche teoriche differenti da quelle in cui quel concetto è stato originariamente isolato (e il concetto sembra porsi in una sua propria universalità, che è tuttavia sempre derivata da quell'immediato, in cui nasce, attraverso la lingua che lo istituisce e ci istituisce). L'implicito, con il lavoro filosofico, diviene esplicito¹⁵.

Le pratiche cognitive non si collocano al di fuori di tale immediato ed anzi questo immediato ne è la condizione effettiva. È la conoscenza tacita di cui parlava già Michael Polanyi e riprendeva poi Thomas Kuhn¹⁶. Le scienze, i saperi, rivolgono infatti il loro sguardo all'oggetto con un insieme di conoscenze e di strumentazioni, assunte senz'altro, immediatamente, come valide, come fossero intrinsecamente legate all'oggetto. È inevitabile che sia così. Se infatti ogni volta le pratiche cognitive dovessero soffermarsi sull'immediatezza con cui l'oggetto si dà alla conoscenza e con cui si dà la conoscenza stessa dell'oggetto non si arriverebbe mai all'oggetto. In tal senso, i momenti di crisi, i cambi di paradigma, quando ad una immediatezza se ne sostituisce un'altra o una nuova se ne crea, sono, nella storia delle scienze, i momenti intrinsecamente – e drammaticamente – filosofici (vedremo poi più in là che vi è forse un altro momento filosofico nelle scienze).

Di contro, la filosofia non è un sapere, dato che, riflettendo sull'immediato, ponendo nell'immediato la mediazione, non ne conserva alcuno. Pone del resto la mediazione nel suo stesso immediato: il suo operare è in questo senso transitivo e intransitivo. Non ha un suo oggetto della conoscenza, ma rivolge la sua attenzione alla conoscenza – o alle conoscenze – dell'oggetto e degli oggetti. Non si rapporta dunque direttamente al mondo, ma indirettamente, attraverso il modo in cui esso viene conosciuto, rappresentato, vissuto, descritto, fatto, trasformato. Odiato o amato.

Si può allora ben dire che la filosofia si nutre dell'immediato (che costantemente provoca, incita, sollecita, lacerata, infrange... irrita). Se spezza tale legame con esso, pur magari continuando a sopravvivere per inerzia, grazie ai dispositivi istituzionali

¹⁵ Sia chiaro che qui si utilizza il termine "immediato" al singolare a fini puramente definizionali. Più corretto sarebbe parlare di "immediati", soggettività, ideologie, la cui pluralità è riconducibile ai conflitti, latenti o manifesti, cruenti o incruenti, che percorrono il mondo. La filosofia rilancia a suo modo tali conflitti e in tal senso non ha una funzione conciliante, universale, ma prende sempre posizione. Giustifica un rapporto di dominio come, di contro, lo critica giustificandone la negazione (o l'affermazione di un rapporto nuovo). In questo quadro dà fondamento alle ideologie, ai sensi comuni, alle politiche, alle religioni, alle scienze.

¹⁶ Di una decisiva componente tacita nei processi di conoscenza ha estesamente parlato, come è noto, Michael Polanyi nel suo *Personal Knowledge* (University of Chicago Press, 1958; trad. it. *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1998) in particolare nella seconda parte, *The Tacit Component*. Il tema è stato poi ripreso in particolare da Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago Press 1962; trad.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978 (qui in particolare p. 66).

che la conservano, si sterilizza o si neutralizza. Se non interagisce con l'immediato – alla fin fine con il mondo – la filosofia, per dirla metaforicamente, si spegne¹⁷.

Va anche aggiunto – a maggior ragione quando si parla dell'università che è sempre concretamente collocata in un preciso e particolare contesto storico, sociale, territoriale – che il mondo con cui la filosofia interagisce non è un ovunque, che non si dà mai se non come risultato, ma (anche) un *qui e ora* storico, concreto, che può essere più o meno vasto, a maggiore o minore contenuto di universalità. L'ovunque, che è poi assai spesso un ovunque solo immaginario (accade ad esempio quando il mondo occidentale si immagina come *il mondo*), è solo quel paesaggio osservato da un preciso punto di vista: il qui e ora, per l'appunto. E così, corrispondentemente, l'universalità del discorso filosofico (sempre situata).

§4. Dalla filosofia all'università

Ora, a partire dalla definizione di filosofia proposta, non possiamo non chiederci: come può l'università farsi carico della dinamica che la rende, come tale, possibile? Può corrispondere ad essa? Ed anzi non deve corrispondervi senz'altro? E come?

Si tratterebbe in ogni caso di capire in che modo garantire il legame tra, da una parte, il dispositivo, entro il quale alla pratica teorica filosofica si accede e nel quale essa si riproduce e produce, e, dall'altra, l'immediato, il contesto, il mondo o, più precisamente, gli immediati, i contesti, i mondi. È tuttavia importante sottolineare, innanzitutto, come proprio il rapporto della mediazione filosofica con l'immediato, attraverso il dispositivo accademico, debba essere mediato. Ciò è possibile se si assicura una certa distanza, in modo che si guardi al mondo (anche nel suo essere un qui e ora), interagendo con esso, senza però farsene fagocitare del tutto. È ciò che Derrida chiama, a ragione, «l'università senza condizione»¹⁸. Una sorta di sospensione dal mondo (in una certa misura consapevolmente artefatta), che la riflessione filosofica, *al di là dello specifico studio della filosofia*, ha già storicamente individuato nell'idea della massima libertà accademica (che

¹⁷ Vi è a nostro avviso anche un altro modo – su cui qui non possiamo soffermarci – di “spegnerla”, ovvero neutralizzarla: renderla l'immediato che non è e che non può, come tale, essere. Irrigidendola in tale immediato. Ciò accade quando la si immagina e la si struttura come una pratica cognitiva (in senso stretto) con un proprio oggetto della conoscenza che essa non è (e che essa non ha). La si concepisce come fosse una scienza tra le altre. L'illusione di fondo consiste qui nel pensare che la sua scientificità consista nel fare come le scienze (intese in senso stretto come le pratiche cognitive con un proprio oggetto della conoscenza). Vi sono alcuni segnali che denotano tale tendenza: immaginarsi ad esempio che vi sia un solo linguaggio (denotazionale) della filosofia, ovvero che sia indifferente la lingua con cui la filosofia viene fatta, che vi sia una sola oggettiva descrizione “filosofica” del reale, mentre proprio perché l'immediato ha, di volta in volta, qui o altrove, la sua propria lingua è con questa lingua che la mediazione lacerante agisce su di esso, pena la sua inefficacia.

¹⁸ J. Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, Paris 2001.

L'università nella filosofia, la filosofia nell'università

è poi per certi aspetti il suo atto fondativo), nell'eccezionalità dell'esperienza vissuta nel suo interno come comunità, nel sentimento stesso di appartenenza ad una comunità.

La libertà accademica non è stata, in effetti, sempre intesa solo come libertà della ricerca o libertà di parola, quanto, oltre questo aspetto, come la legittimità, scriveva ad esempio Schleiermacher nel 1808, di praticare «uno stile di vita altamente sregolato». E aggiungeva: gli studenti universitari

non sono sottoposti ad alcun genere di costrizione; non vengono spinti in alcun dove né alcunché resta loro precluso; nessuno può far loro dei rimproveri se fanno qualcosa in modo negligente o non lo fanno affatto. Su tutte le loro occupazioni non vi è controllo alcuno, se non quello stesso che essi riconoscono volontariamente all'insegnante. Sanno ciò che viene loro richiesto quando lasciano l'università e quali prove dovranno affrontare. Ma con quale fervore intendano lavorare per raggiungere questa meta e come lo ripartiscono, in maniera uniforme o disuguale, è completamente rimesso a loro. Si provvede affinché non gli manchino gli strumenti per potersi impegnare sempre più a fondo nello studio. Se poi li utilizzano bene o male, di ciò, per quanto venga notato, non devono render conto a nessuno. In tal modo hanno piena libertà di lasciarsi andare all'indolenza e a distrazioni indecenti e al posto di una lodevole sofferenza possono sprecare in maniera irresponsabile il periodo più bello della loro vita.¹⁹

Certamente, nell'università di massa come l'attuale, questa situazione è oggettivamente impraticabile. Ma serve a capire quanto la dimensione amministrativa abbia preso il sopravvento nella vita universitaria, a scapito, per l'appunto, non solo della tradizionale e secolare libertà accademica, ma anche dello studio come esperienza di vita. Del resto, ancora nel settembre del 1967, Adorno criticava «la limitazione dei tempi di studio»²⁰, mentre Peter Szondi, appena un anno prima, in una lettera ad Albert Schöne, affermava intorno alle varie proposte di riforma dell'università: «ciò che deve cessare è la rilassatezza di cui è colpevole il disorientamento, la mancanza di contatto con professori e assistenti, i seminari con 200 "partecipanti" e così via; ciò che *non* deve cessare è a mio avviso la rilassatezza che corrisponde alla volontà, al carattere, alle vicissitudini biografiche degli studenti». In riferimento, poi, alla dipendenza finanziaria dello studio universitario dallo Stato, aggiunge: «nessuno prescrive che sull'autostrada non si debba procedere

¹⁹ F. Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*, In der Real-schulbuchhandlung, Berlin 1808, p. 109. Wilhelm von Humboldt, parlava ugualmente della vita degli studenti come ciò che deve essere «dispensato da ogni costrizione» (*Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, in: *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen*, J.G. Cotta, Stuttgart 1969, Bd. IV, p. 261).

²⁰ Th. Adorno und P. Szondi, *Von der Unruhe der Studenten. Ein Rundfunkgespräch (8.7.1967)*, in: *Frankfurter Adorno Blätter VI*, hrsg R. Tiedemann, Edition Text + Kritik, München 2021, p. 153. Scriveva ben in tal senso Bill Readings nel 1996: «teaching is the administration of students by professors; research is the administration of professors by their peers; administration is the name given to the stratum of bureaucrats who administer the whole» (*The University in Ruins*, Harvard University Press, 1996, p. 126).

lentamente, nessuno chiede qual sia lo scopo del viaggio – eppure le autostrade sono finanziate esattamente come le università dallo Stato e dai contribuenti»²¹.

Proprio in relazione al rapporto problematico tra Stato e università il giovane Walter Benjamin, nel suo saggio del 1915, *La vita degli studenti*, criticava, al di là della filosofia, la riduzione, attraverso una certa strutturazione dell'università, della scienza a professione ovvero, più esattamente, della formazione dello scienziato (in senso ampio e quindi, potremmo meglio dire dello studioso) ad una formazione professionale:

misurare la vita studentesca all'idea della scienza non significa affatto panlogismo, intellettualismo come si è inclini a temere, ma è critica legittima, poiché la scienza è il principale, ferreo baluardo eretto dagli studenti contro pretese "estranee". Dunque si tratta di unità interna, non di una critica dall'esterno. Si obietterà, a questo punto, che per la massima parte degli studenti la scienza è scuola professionale.

Ma non è così:

la professione consegue tanto poco dalla scienza, che quest'ultima può addirittura escluderla. Poiché la scienza per sua natura non ammette il benché minimo distacco da sé, impegna totalmente il ricercatore che in certo modo deve sempre insegnare, ma non lo obbliga affatto a esercitare le professioni statali del medico, del giurista, del docente universitario. Non significa nulla di buono, se istituti dove possono essere acquistati titoli, autorizzazioni, possibilità di vita e professionali si chiamano sedi della scienza. L'obiezione: in che modo dovrebbe allora avere i suoi medici, i suoi giuristi e insegnanti, lo Stato attuale?, questa obiezione non dimostra nulla. Mostra solo quanto sia grande e rivoluzionario il compito che si pone: il compito di fondare una comunità di uomini conoscenti, al posto della corporazione di funzionari e laureati.²²

Una prospettiva che ritroviamo, in quadro teorico differente, anche in Jaspers quando nelle sue riflessioni sull'università sostiene che «la serietà della vita personale è condizione di uno studio sensato»²³.

Certamente, queste riflessioni, come si è detto, si riferiscono allo studio universitario in quanto tale. Ma, per molti versi, nell'intento di cogliere proprio il nucleo essenziale della formazione del soggetto della scienza e più in generale dell'intellettuale in un senso gramsciano, assumono che quel nucleo è in fondo intrinsecamente filosofico, sostenendo, quasi, che un passaggio filosofico in quella formazione è inevitabile e necessario: un momento in cui, nei termini dai noi

²¹ P. Szondi, *An Albrecht Schöne* (lettera del 15.7.66), in: *Briefe*, Hrsg. Ch. König und Th. Sparr, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993, p. 195.

²² W. Benjamin, *Das Leben der Studenten* in: "Der Neue Merkur" Monatsschrift für geistiges Leben, II (1915), n. 6, September 1915; (1915), trad. it. W. Benjamin, *Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, p. 251.

²³ K. Jaspers, *Erneuerung der Universität: Reden und Schriften, 1945/46*, L. Schneider, Heidelberg 1986, p. 221.

L'università nella filosofia, la filosofia nell'università

prescelti, l'immediatezza che si assume (e che ci istituisce come soggetti di una pratica teorica) viene riflessuta, mediata (sia pure per un attimo, starei quasi per dire). In tal senso, ciò che è strutturale nella filosofia è presente come momento di passaggio (formativo) nelle altre pratiche teoriche: forse ciò che Bachelard chiamava «*instinct formatif*» in contrapposizione all' «*instinct conservatif*»²⁴.

In ogni caso, ciò che vale per lo studio di tutte le discipline accademiche, vale a maggior ragione nella filosofia, dato ciò che essa è: il porre nell'immediato la mediazione. E allora l'università come esperienza di vita delinea il campo nel quale l'immediato, in quanto comunque vissuto, si fa vivo in quello che è, a tutti gli effetti, lo spazio di istituzione della soggettività filosofica. Qui il soggetto che ascolta, in quanto immediato, deve comunque riconoscere la mediazione come *mediazione del suo immediato* – in altri termini, come ciò che parla alla sua soggettività (al soggetto che egli comunque è). Il soggetto che parla, a sua volta, non deve immaginare di avere di fronte a sé la soggettivazione della cattiva universalità con cui la filosofia, nel giustificare spesso determinati rapporti di dominio (sociale, di genere, coloniali), si è rappresentata gli uomini e il mondo.

²⁴ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1960⁴, in part. p. 15.



Italian Thought



⊕

Sulla produttività dello scarto. Da Agamben a Esposito, e oltre
Massimo Villani
(Università degli Studi di Salerno)
mvillani@unisa.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 30/07/2020 – Accettato: 19/08/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: On the productivity of the gap. From Agamben to Esposito, and beyond

Abstract: Starting from the belief that the political productivity – or, conversely, the impoliticality – of a philosophy is strictly dependent on the image of time and history that we supply ourselves with, the essay singles out two different ways of interpreting a temporality inhabited by the gap. The latter is, in Agamben, a mere void: when life – as *bíos* or as *zoé* – enters this blind spot of historicity, it can't help being annihilated. Antithetically, Esposito imagines a structural articulation between history and life: it's the very sedimentation into one another that makes something like an instituent praxis possible. However, it is hypothesized that Esposito didn't delve into the depth of this intuition: in so far as he puts his discourse under the aegis of the post-foundational thought, he refiles all the antinomies, and the risks of impoliticality, that an ontology of lack inevitably entail.

Keywords: Agamben, Esposito, Merleau-Ponty, Historicity, Institution.

§1. *Agamben. Il tempo della finzione*

Nel definire il concetto di tempo messianico, che è il cardine intorno al quale ruota la sua intera ricerca ontologico-politica, Agamben deve tenere a distanza l'idea della finzione. Il rischio che giustifica questa messa a distanza è la ricaduta in quel paradigma specificamente moderno dal quale il filosofo vuole distinguersi. La modernità, infatti, ha saputo con particolare intensità che l'essere in comune si regge intorno a un vuoto che deve essere *artificiosamente* colmato¹. E, se

¹ In un testo qui particolarmente calzante, poiché si occupa del rapporto della politica con la *mimesis*, con la messa in forma, Laura Bazzicalupo scrive: «se pensiamo alla sola modernità, non può sfuggirci quanto tutta la politica attiva sia annodata attorno ad un fare, un costruire. Artificio, contratto, Stato, organizzazioni razionali secondo un modello, sono poste in essere per dare “forma” all'informe presunto dello stato di natura, all'intollerabile disordine di una coesistenza priva di senso. Ma forse se travalichiamo i confini della modernità, questo carattere di costruttività della

la soluzione hobbesiana e in generale contrattualistica fu formale e nominalistica – intesa, cioè, a far funzionare la macchina statale espungendo totalmente ogni finalità esterna al sistema (Bene, Verità) –, è a partire dal tardo romanticismo che si impone, in particolar modo nel mondo germanico, una strategia eminentemente estetica che consiste nella *finzione* di un popolo. Si trattava di forgiare la comunità, di foggiare una nazione; il modello di questa operazione era la Grecia più esoterica, scoperta dalla filologia romantica, alternativa al modello classico della bella forma. Questa Grecia oscura forniva il materiale per la costruzione di un mito tutto ideologico che, a sua volta, fungeva da modello per la *mimesis*: il nazionalsocialismo ha costituito il parossismo di tale *mimesis*, nella quale una forma veniva impressa a una materia inerte, passiva e anche precaria: la messa in forma era anche una messa in salvo. In tal senso, l'operazione principale del nazionalsocialismo va ben oltre l'estetizzazione del politico, trattandosi di una vera e propria fusione di arte e politica, di una «*produzione del politico come opera d'arte*»².

Evidentemente qui la finzione non è semplicemente menzogna, imbroglio, sebbene, come ha mostrato Arendt nelle pagine dedicate all'ideologia nazionalsocialista, l'iperbole della *mimesis* abbia comportato la distruzione della verità, la perdita di ogni rapporto sia intersoggettivo sia con un mondo comune³. La finzione di cui qui si tratta è, anzitutto, l'operazione di un soggetto che si scarica su un oggetto. La politica è qui operativa in senso forte: è *praxis* e *poiesis* simultaneamente.

Dunque la finzione si porta dietro questa idea di soggettività forte che è precisamente ciò che Agamben intende decostruire. La politica, per il filosofo italiano, non ha nulla a che fare con l'azione di soggetti che agiscono in vista della realizzazione di un fine; al contrario, se chiamiamo “gesto” quel momento nel quale è neutralizzato il nesso tra azione e fine – quel cristallo temporale in cui l'agire è sganciato da ogni intenzione produttiva – allora Agamben può definire la politica come «la sfera dell'assoluta, integrale gestualità degli esseri umani»⁴. La

politica, di artificio o di convenzione finalizzata all'ordine, raggiunta attraverso rituali, gerarchie, ha sempre caratterizzato le “forme” politiche», *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, ESI, Napoli 2000, p. 10.

² P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, L'aube, Paris, 1991; trad. it.: *Il mito nazi*, il melangolo, Genova 1992, p. 44. Su questo concetto forte di finzione i due autori si soffermano anche in Idd., *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris, 1987; trad. it.: *La finzione del politico*, il melangolo, Genova 1991.

³ Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1973; trad. it.: *Le Origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 630-657.

⁴ G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 249. Vedi anche Id., *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 92-93: «Ciò che è in questione nell'esperienza politica non è un fine più alto, ma lo stesso essere-nel-linguaggio come medialità pura, l'essere-in-un-mezzo come condizione irriducibile degli uomini. *Politica è l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale*. Essa è la sfera non di un fine in sé, né dei mezzi subordinati a un fine, ma di una medialità pura e senza fine come campo dell'agire e del pensiero umano».

politica non è la sfera dell'agire, ma una dimensione nella quale l'essere umano trova la sua «purezza»⁵ gestuale, la purezza di un mezzo senza fine.

Ora, il problema che pone il pensiero di Agamben sta nel fatto che esso si muove su un crinale molto scivoloso lungo il quale il suo andamento rischia continuamente di slittare in ciò da cui intende nettamente fuggire. Ciò accade perché il “metodo” di questo pensiero è ispirato al criterio heideggeriano della fatticità. Così come il filosofo di Meßkirch afferma che l'individuazione dell'autenticità non può librarsi al di sopra della quotidianità deiettiva, ma può consistere solo in un «afferramento modificato di questa»⁶, così per Agamben la redenzione messianica del mondo non è una fuoriuscita da esso, ma un «piccolo spostamento» che «non riguarda lo stato di cose, ma il suo senso e i suoi limiti»⁷.

Prima di tornare al problema della finzione, consideriamo l'esempio del concetto di forma di vita. Sebbene esso sia opposto a quello di nuda vita, non se ne distingue se non in virtù di una minuscola, impercettibile dislocazione semantica. Per nuda vita, infatti, Agamben non intende alcunché di biologico o naturale⁸: essa è un *costrutto* del potere, il quale separa, dentro l'ordine che così produce, una vita priva di significato, sempre uccidibile. Il potere sovrano *produce* la nuda vita come elemento politico originario. La nuda vita è *opera* del potere.

Ebbene ciò che Agamben chiama forma di vita non può essere a sua volta una produzione, un'opera che si oppone alla nuda vita; e non è in alcun modo qualcosa che rimedi alla violabilità di quella vita. Al contrario, la forma di vita è precisamente «questo essere che è solo la sua nuda esistenza»⁹, una vita che, dinanzi a una legge che la afferra saltando ogni mediazione, riducendo il vivente a qualcosa di amorfo e totalmente vulnerabile, «si trasforma integralmente in legge»¹⁰. Lo stesso discorso vale anche per lo stato di eccezione. Alla situazione nella quale *nomos* e anomia si sovrappongono, Agamben, sulla scorta di Benjamin, non oppone un'articolazione tra vita e diritto, bensì uno stato di eccezione effettivo (*wirklich*) nel quale non è abolita l'indistinzione tra legge e vita, ma sono aboliti, depositi esattamente questi due termini che, in questo modo, «entrano in una dimensione nuova»¹¹.

Se ora torniamo al concetto di finzione, vediamo che Agamben tiene a distinguerla scrupolosamente dal messianismo. La formula di quest'ultimo è da lui

⁵ Id., *Iustitium. Lo stato di eccezione* (2003), in *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 169-250, in particolare le pp. 225-228.

⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 219.

⁷ Id., *La comunità che viene* (1990), Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 46.

⁸ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), ora in *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, cit., p. 87: «Non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l'elemento politico originario».

⁹ *Ivi*, p. 168.

¹⁰ *Ivi*, pp. 60-61.

¹¹ *Ibidem*.

individuata in un passaggio della prima *Lettera* di Paolo ai Corinzi nella quale l'apostolo usa l'espressione «come non», *hos me*:

Il tempo si è contratto: il resto è affinché gli aventi donna come non aventi siano e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti.¹²

Il *come non* depone la condizione fattizia nella quale ci si trova, senza per ciò aprire un varco verso una dimensione altra.

La vocazione chiama a nulla e verso nessun luogo: per questo essa può coincidere con la condizione fattizia in cui ciascuno si trova chiamato; ma, proprio per questo, essa la revoca da cima a fondo. *La vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione.* [...] Che cos'è, infatti, una vocazione, se non la revocazione di ogni concreta vocazione fattizia?¹³

Il *come non* paolino, spiega Agamben, non va confuso con quel *come se* che determina la centralità della finzione nella cultura moderna. Sovrapporre le due formule equivarrebbe a produrre un'estetizzazione del messianico, nella quale, afferma Agamben citando Taubes, «la questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa quasi indifferente»¹⁴. Il *come se* ha il vizio di suggerire una sorta di ideale irraggiungibile: facendo finta che esista qualcosa del genere – dio, la verità, il bene –, la storia si orienterebbe in una determinata direzione progressiva. Come vedremo tra poco la prospettiva messianica intende destituire questa logica del progresso, della tensione verso un ideale a venire, poiché, afferma Agamben, la verità è già qui, interamente presente¹⁵.

Ma ciò che qui si vorrebbe sottolineare è il fatto che Agamben nel contestare la logica della finzione richiama il testo di Jules de Gaultier dedicato al *Bovarisismo*¹⁶ (1892). Qui, dice Agamben,

Il problema della finzione è restituito al rango che le compete, quello ontologico. Se-

¹² Questa la traduzione del testo proposta da Agamben nel suo *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 29.

¹³ *Ivi*, p. 29.

¹⁴ *Ivi*, p. 39.

¹⁵ Quello agambeniano è stato talvolta letto come un pensiero utopistico: cfr. D. LaCapra, *Approaching Limit Events: Siting Agamben*, in M. Calarco, S. De Caroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford University Press, Stanford, pp. 126-62; A. Ross, *Introduction*, in «The South Atlantic Quarterly» 107, 2008, pp. 1-13. Tali letture non sembrano appropriate non tanto perché manca in Agamben ogni dimensione normativa del discorso, ma soprattutto perché la sua teoria della temporalità, che qui è in esame, non prevede alcuna proiezione verso un futuro da raggiungere. Proprio per questo, come si vedrà fra poco, il filosofo distingue nettamente il suo messianismo dall'escatologia e dall'apocalissi. Più convincente, dunque, l'ipotesi che considera questa prospettiva come nettamente anti-utopistica. Si veda in tal senso S. Prozorov, *Why Giorgio Agamben is an optimist*, in «Philosophy and Social Criticism», n. 36, 2010, pp. 1053-1073.

¹⁶ J. de Gaultier, *Le bovarysme, la psychologie dans l'oeuvre de Flaubert* (1892), Paris, 2018.

Sulla produttività dello scarto. Da Agamben a Esposito, e oltre

condo Gaultier, nei personaggi di Flaubert appare in modo patologico quella “facoltà di credersi diversi da ciò che si è” che costituisce l’essenza dell’uomo – cioè l’essenza dell’animale che non ha essenza. Non essendo di per se stesso nulla, l’uomo può essere solo agendo come se fosse diverso da ciò che è (o, meglio, non è).¹⁷

Ciò che il filosofo italiano condivide con l’ontologia che sta alle base della nozione di finzione è l’idea di una carenza costitutiva, di un essere fatalmente precario la cui messa in forma è anche la messa in salvo.

L’impressione, insomma, è che in Agamben la finzione ritorni in due modi diversi e complementari. Per un verso l’ontologia della potenza assoluta, da lui ampiamente elaborata¹⁸, ripropone l’idea di una manipolabilità dell’essere, di una *Vorhandenheit* generalizzata.

Per un altro verso, come si è già visto, per sfuggire alla semantica soggettiva o demiurgica immediatamente connessa a tale finzionalità ontologica, Agamben deve elaborare una temporalità messianica che è a sua volta fittizia, stavolta nel senso di non essere esperibile in quanto tale. Il tempo messianico è, infatti, già sempre qui, ma ci sfugge per sua stessa costituzione.

«L’espressione tecnica per l’evento messianico è in Paolo: *ho nyn kairòs*, il tempo di ora»¹⁹. Esso non va confuso con il tempo apocalittico, che è il tempo della fine del tempo, cui succederà l’«eternità intemporale»²⁰. È bensì ciò che nel presente si contrae separandosi da esso *in* esso. Questo tempo ulteriore ma immanente costituisce simultaneamente la possibilità trascendentale della storia, e l’impossibilità per l’uomo di abitarla, di conseguenza la sua irrimediabile derelizione o inautenticità. Ecco come Agamben descrive questo tempo che abita il tempo:

in ogni rappresentazione che ci facciamo del tempo, in ogni discorso in cui definiamo e rappresentiamo il tempo, è implicato un tempo ulteriore, che non può essere esaurito in essi. *Come se* l’uomo, in quanto pensante e parlante, producesse un tempo ulteriore rispetto a quello cronologico, che gli impedisce di coincidere perfettamente con il tempo di cui può farsi immagini e rappresentazioni. Questo tempo ulteriore non è, però, un altro tempo, qualcosa come un tempo supplementare che si aggiunge al tempo cronologico; esso è, per così dire, un tempo dentro il tempo – non ulteriore, ma interiore – che misura soltanto la mia sfasatura rispetto a esso, il mio essere in scarto e in non-coincidenza rispetto alla mia rappresentazione del tempo.²¹

Va sottolineato il ricorso sintomatico alla formula «come se». Altrove, elabo-

¹⁷ *Ivi*, p. 40.

¹⁸ Com’è noto, il concetto di “potenza di non” o di *potentia potentiae* – ovvero di una potenza che non consiste nel passaggio all’atto, ma che ha per oggetto esattamente la potenza stessa – è sviluppato lungo tutto il corso dell’opera agambeniana. Qui mi limito a indicare il suggestivo testo aforistico intitolato *L’irreparabile*, posto a conclusione de *La comunità che viene*, cit., pp. 73-88.

¹⁹ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 62.

²⁰ *Ivi*, p. 63.

²¹ *Ivi*, p. 67. Corsivo mio.

rando il concetto di contemporaneo, Agamben non pensa quest'ultimo come semplicemente sincrono, bensì parla di una «non-coincidenza», «discrepanza», «disconnessione e sfasatura». Ma ciò che conta in questo discorso è il fatto che l'accesso al contemporaneo sia descritto in questi termini:

la via d'accesso al presente ha necessariamente la forma di un'archeologia. Che non regredisce però a un passato remoto, ma a quanto nel presente *non possiamo in nessun caso vivere* e, restando non vissuto, è incessantemente risucchiato verso l'origine, senza mai poterla raggiungere.²²

Per concludere, Agamben «pensa l'essere-nella-storia come la dimensione originale dell'uomo»²³. La storicità dell'uomo sta in questo scarto che lo separa da se stesso, e che separa anche il tempo da se stesso. Tuttavia questo scarto, pur definendo trascendentalmente il proprio dell'uomo, pare esperibile in due modi.

Può essere l'abisso nel quale precipita la vita ridotta a *zoé*, vita nuda e radicalmente vulnerabile. Oppure può essere l'interstizio nel quale si collocano le forme di vita quodlibetali²⁴, che godono l'assoluta immanenza di un tempo contratto e «senza fine». Ma, sintomaticamente, Agamben per descrivere questi esseri quodlibetali è costretto a far ricorso a una letteratura finzionale. L'esempio maggiore di questa postura teorica è senz'altro la figura melvilliana di Bartleby, cui il filosofo italiano fa riferimento in più luoghi²⁵. Il punto non è che lo scrivano sia un personaggio di fantasia, bensì il fatto che la sua ostinazione a non compromettersi con faccende mondane, la sua «desistenza» riporta in primo piano quell'ontologia della carenza che fa tutt'uno con la logica della finzione. La radicale passività di Bartleby, sottraendolo a qualsiasi forma lo abbandona, per ciò stesso, alla morte. Inespressivo di qualsiasi forma e rifiutando di essere demiurgicamente foggato, Bartleby è condannato a svanire.

Il presupposto di questa filosofia è, quindi, un'immagine della storia per la quale lo scarto che la costituisce è un punto di continuo svuotamento²⁶. Accedere alla propria «dimensione originale», vuol dire collocarsi su un vuoto, per galleggiare sul quale è necessario fingere una forma che non si ha. Siffatto scar-

²² Id., *Che cos'è il contemporaneo*, nottetempo, Roma 2006, p. 22. Corsivo mio.

²³ Id., *Tempo e storia*, in *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001, p. 105.

²⁴ Circa le singolarità quodlibetali si vedano soprattutto i primi due capitoli de *La comunità che viene*, cit., pp. 9-12.

²⁵ Essa compare strategicamente nel primo volume della serie sulla sacertà della vita, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 55. Un'occorrenza particolarmente significativa è quella dell'omonimo capitolo de *La comunità che viene*, cit., pp. 33-35. Altrettanto importante il testo *Bartleby o della contingenza*, in G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, pp. 43-85.

²⁶ A proposito di questo punto di caduta che catalizza l'intera riflessione agambeniana, Judith Revel fa notare, molto opportunamente, come il filosofo adoperi con disinvoltura un concetto non adeguatamente esplicitato come quello di «produzione negativa», Cfr. J. Revel, *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*, in A. Lucci, L. Vigliani (a cura di), *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, il melangolo, Genova 2016, pp. 247-266.

to originario, tale discronia, non è dunque in Agamben una moltiplicazione di piani, un accrescimento, bensì un punto di caduta: quando la vita accede a tale scarto – come *bíos* o come *zoé* – non può che essere nullificata.

§2. *Esposito. La krisis nella prassi istituyente*

In maniera diametralmente opposta al pensiero destituyente di Agamben, Roberto Esposito pensa la *correlazione* tra storia e vita. Esse non sono due dimensioni che si incontrano solo nella forma dell'annientamento reciproco, ma, al contrario, poli che si compenetrano e soprattutto si *sedimentano* l'uno nell'altro. È a partire da questa immagine della storia che è possibile pensare qualcosa come una prassi istituyente. Istituire la vita – senza che ciò significhi fingere la vita – è possibile perché da una parte l'istituzione non è pensata qui come atrofizzazione della vita e, d'altra parte, quest'ultima non è mera energia dissipativa.

Nessuna vita umana è riducibile a pura sopravvivenza, a “nuda vita”. [...] Essendo fin da sempre istituita, la vita umana non coincide mai con la semplice materia biologica, anche quando è schiacciata, dalla natura o dalla storia, sulla sua falda più dura. Anche in quel caso, fin quando è reale, la vita rivela un modo di essere che, per quanto deformato, violato, calpestato, resta quello che è: una forma di vita. A conferirle questa qualifica è la sua appartenenza a un contesto storico fatto di relazioni sociali, politiche, culturali.²⁷

Questo è il punto fondamentale: per quanto ogni volta sia una novità radicale, la vita umana si inserisce sempre in un contesto che la precede, e che è storico nella misura in cui è composto da una sedimentazione di saperi, pratiche, immaginari. Una vita non sprofonda mai nel vuoto, perché è già da sempre inserita in questa rete sincronica e diacronica.

È il concetto di scarto a mutare. Anche qui esso funziona come uno strumento critico e consente di rompere quell'immagine progressiva e lineare della successione storica nella quale la modernità ha riconosciuto se stessa. Ora però lo scarto non indica più una falla in cui precipita il tempo. Lo scarto è anzitutto l'articolazione tra temporalità eterogenee. In un saggio intitolato *Anacronismi* Esposito lavora ampiamente all'immagine di una temporalità plurivoca, abitata strutturalmente dall'anacronismo: il passato, l'origine, non scompare in un punto ormai distante sulla linea di un tempo lineare e successivo, bensì continua a pulsare nel presente, determinando, appunto, la compresenza tra tempi diversi che non si escludono. Attraverso lo stesso concetto di biopolitica viene qui opportunamente inteso «non solo il rapporto tra vita e politica, ma quello, sottostante, tra natura e storia»²⁸.

Sebbene il lavoro sul pensiero istituyente sarebbe stato avviato qualche

²⁷ R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021, p. 9.

²⁸ Id., *Anacronismi*, in «Filosofia Politica», n.1, 2017, p. 19.

anno dopo – preparato nel libro del 2018 *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*²⁹, e poi elaborato ampiamente nel volume del 2019 *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*³⁰ – si può vedere già qui in filigrana il presupposto fondamentale del pensiero istituyente. In esso, infatti, lo scarto non è semplicemente divario, vuoto ma è prima di tutto articolazione e molteplicità.

In effetti, nella logica di Esposito l'istituzione è precisamente l'articolazione nella quale si iscrive l'anacronismo: è il luogo simbolico e materiale grazie al quale si incontrano temporalità diverse. Qui lo scarto non è solo divisione, distanza irriducibile; al contrario, l'istituzione è la modalità affermativa della divisione, ovvero ciò per cui quest'ultima non è pensata come disgregazione, ma come incontro. L'ontologia politica che Esposito sviluppa, proponendo un paradigma che a partire da Lefort recupera la lezione di Machiavelli, considera la stessa divisione sociale come istituyente: lungi dal contrapporsi, antagonismo e ordine rimandano l'uno all'altro. L'istituzione contiene e rilancia la divisione; grazie a questa sua virtù incoativa, «a caratterizzare il sociale – ogni reazione interumana – non è l'assolutezza dell'Uno né l'infinita proliferazione del molteplice, ma la tensione del Due»³¹.

Ma ciò che qui si vorrebbe sottolineare è il fatto che a rendere possibile la produttività politica dell'istituzione è una dialettica temporale:

la logica dell'istituzione – o meglio di ciò che in queste pagine chiameremo “prassi istituyente” – implica una continua tensione tra interno ed esterno. Ciò che è fuori dalle istituzioni, prima di istituzionalizzarsi anch'esso, modifica l'assetto istituzionale precedente – sfidandolo, dilatandolo, deformandolo.³²

La compresenza di serie temporali eterogenee rende possibile questa tensione continua, che non mette mai capo a una sclerosi dell'effervescenza sociale. In altri termini, l'istituzione non è un inerte deposito di materiali mnestici che si sedimentano in una sorta di pensiero automatico³³; al contrario, questa molteplicità è precisamente ciò che sostiene la sempre rinnovata istituzione della vita. Il passato è tale non perché svanisce, bensì nella misura in cui non cessa di iscriversi nella storia, giustapponendosi ad altri passati che a loro volta fanno lo stesso moltiplicando lo spessore della storia. L'istituzione è, in questo senso, *l'iscrizione temporale della molteplicità*.

La divergenza rispetto alla prospettiva teorica agambeniana non può essere

²⁹ Id., *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018.

³⁰ Id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2018.

³¹ *Ivi*, pp. XVII-XVIII.

³² Id., *Istituzione*, cit., p. 19.

³³ Come accade nella teoria di Mary Douglas, di cui si veda *How institutions think*, Syracuse University Press, Syracuse, 1986; trad. it.: *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990. Sulla lettura espositiana di tale posizione si veda R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, in «Discipline Filosofiche», n. 2, 2019, pp. 9-30, in particolare le pp. 24-25.

più netta: laddove Agamben vede la storia come uno «scialo ontologico»³⁴ – un continuo assottigliarsi di possibilità dal quale ci si può redimere solo accedendo alla purezza di una potenza assoluta –, si può concepire un diverso rapporto di scarto o di articolazione tra vita e storia in virtù del quale quest'ultima avanzi attraverso una continua *accumulazione ontologica*. Non deperimento, ma crescita storica e ontologica; non galleggiamento in un vuoto da colmare con un infingimento, ma radicamento, penetrazione intensiva in un molteplice che resta produttivo in ragione della sua differenza intrinseca.

In realtà quella appena esposta è una lettura forzata del lavoro di Esposito, un'interpretazione che intende essere provocante. Quello di “accumulazione ontologica” è, infatti, un concetto fondamentale della riflessione di Toni Negri³⁵, dunque un asse portante di quel paradigma costituente, risalente a Deleuze e appunto Negri, dal quale Esposito intende prendere le distanze. La provocazione che, in conclusione, si intende qui muovere al lavoro di Esposito vorrebbe spingere verso un rapporto più fecondo col pensiero costituente. E ciò proprio a partire dalla nozione di scarto che si è fin qui esaminata.

Si tratta di approfondire gli esiti di quell'incontro con Foucault che ha spinto Esposito a, per così dire, politicizzare l'impolitico³⁶. L'impressione è che pur volendo espressamente prendere le distanze dai presupposti ontologici del pensiero decostruttivo di ascendenza heideggeriana e appuntare un metodo di storicizzazione radicale, mutuato appunto da Foucault, in grado di guadagnare una maggiore aderenza alla concretezza dell'attualità politica³⁷, Esposito sia rimasto in gran parte all'interno di quella griglia concettuale da cui intende fuoriuscire. Infatti, dal momento che il filosofo italiano pone esplicitamente il proprio discorso sotto l'egida della semantica post-fondazionale³⁸, è inevitabile che sia ripropo-

³⁴ G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 43.

³⁵ Questo concetto attraversa il volume *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del Moderno*, manifestolibri, Roma 2002; si vedano in particolare le occorrenze alle pp. 50, 374 e 412. Per un'ampia disamina della teoria della temporalità e del rapporto storia/politica in Negri rimando al fascicolo «Etica e Politica/Ethics & Politics», n. 1, 2018, dedicato al filosofo italiano e intitolato *Negri e la filosofia*.

³⁶ Cfr. R. Esposito, *La comunità come concetto ontologico. Dialogo con Constanza Serratore*, in Id., *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, Mimesis, Milano 2012, p. 73: “Quando ho terminato di scrivere *Communitas* sono rimasto parzialmente insoddisfatto da questa lettura impolitica – pur senza abbandonarne gli aspetti più fecondi. L'accostamento a Foucault ha costituito per me, in qualche modo, un transito da un pensiero puramente decostruttivo a un tentativo di pensiero affermativo. *Immunitas, Bíos* e anche il nuovo libro che sto scrivendo [*Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007] rappresentano proprio questo passo oltre, o a lato della decostruzione». Circa la specificità del concetto di “impolitico” in Esposito e la sua differenza rispetto ad altri autori, segnatamente Agamben e Nancy, mi permetto di rimandare al mio *Arte della fuga. Estetica e democrazia nel pensiero di Jean-Luc Nancy*, Mimesis, Milano 2020, pp. 157-168.

³⁷ A tal proposito si veda il paragrafo intitolato *Differenza e storia*, in R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, pp. 111-121, nel quale l'autore conduce una critica serrata alla decostruzione e ai suoi epigoni, opponendo il metodo “storicistico” di Foucault all'esperazione della differenza ontologica di Derrida e Nancy.

³⁸ Cfr. Id., *Pensiero istituyente*, cit., p. 162.

sta ancora una volta quella logica della carenza, e dunque l'immagine dello scarto come baratro, che in Agamben trova la sua acutizzazione.

Il metodo storico-genealogico messo a punto da Esposito è innescato dal ritrarsi dell'origine. Ovvero da quell'assentarsi del fondamento reso politicamente produttivo dagli autori che si collocano nella scia di Heidegger³⁹. La «debolezza ontologica»⁴⁰ che qui viene teorizzata fa il paio con l'idea che l'istituzione debba custodire il vuoto che separa il corpo sociale da se stesso: la democrazia moderna, afferma Esposito commentando Lefort, nasce dalla frantumazione dell'Antico Regime⁴¹ e lo scopo della prassi istituyente è quello di preservare questa frantumazione, vigilare sullo scarto. In questa prospettiva, la politica democratica non può che apparire come calco negativo di un'immanenza nella quale è riconosciuto solo il rischio del totalitarismo: democrazia è detotalizzazione, la sua prassi (istituyente) ha il compito di dischiudere, frammentare una compattezza la cui inerzia porta inevitabilmente al detrimento della libertà. In tal modo, però, non è riconosciuto alcun *kratos* al *demos*: *vitam instituere* è ancora un infingimento, è supplire a una mancanza.

Senza poter adeguatamente sviluppare qui questo tema, intendo accennare appena a una pista che lo stesso Esposito indica⁴². È, infatti, possibile spostare l'accento della sua analisi verso la linea di pensiero che congiunge Merleau-Ponty a Deleuze e Foucault, piuttosto che percorrere la strada che da Lefort rimonta alla contingenza radicale di Machiavelli.

In Foucault, infatti, la genealogia non è constatazione di un'assenza, bensì essa registra ciò che il filosofo francese chiama, con Nietzsche, l'emergenza, ovvero «l'entrata in scena delle forze»⁴³. L'*Entstehung* è qui scarto nel senso di contrasto – nella doppia accezione di fenomeno empirico e di conflitto –, molteplicità che richiede non a caso uno «sguardo dissociante»⁴⁴. La storia e l'attualità si svelano come un'eccedenza, non come un baratro, e l'immanenza non è cattura, ma una dinamica incrementale.

Negli stessi termini si pone la “nuova ontologia” proposta da Merleau-Ponty, la quale consente di pensare efficacemente l'istituzione proprio in relazione a questa eccedenza d'essere⁴⁵. L'immagine della storia da lui messa a punto è,

³⁹ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

⁴⁰ *Ivi*, p. 14.

⁴¹ Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 213.

⁴² Non solo con la teoria dell'anacronismo prima esposta, ma anche quando, più di recente, riconosce la fecondità dell'immanenza, indicando l'opportunità di «favorire l'auto-organizzazione istituzionale dei movimenti», Id., *Istituzione*, cit., p. 144.

⁴³ M. Foucault, *La généalogie, l'histoire*, in “Hommage à Jean Hyppolite”, Paris 1971, pp. 145-72; trad. it.: *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1972, p. 39.

⁴⁴ *Ivi*, p. 42.

⁴⁵ Per un esaustivo esame di tale ontologia, con particolare riferimento al tema delle istituzioni, si veda E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline Filosofiche», n. 2, 2019, pp. 71-98. Qui l'autrice dà ampiamente conto del lavoro sull'istituzione svolto da Merleau-

Sulla produttività dello scarto. Da Agamben a Esposito, e oltre

infatti, proprio come sarà in Foucault, infittita, ispessita, arricchita «dall'illimitata fecondità di ogni presente, ma soprattutto dalla fecondità dei prodotti della cultura che continuano a valere dopo la loro apparizione»⁴⁶. È questa permanenza del molteplice⁴⁷ a generare una prassi istituente che, di conseguenza, non galleggia nel vuoto, non si regge attraverso un infingimento che supplisce a una carenza.

L'immagine della storia che qui ci viene proposta non contempla uno spazio *critico*: né una dispersione ontologica, né la distanza inemendabile dall'origine con cui la prassi ha irrimediabilmente a che fare. La storia è, scrive Merleau-Ponty

l'esplosione del mondo sensibile tra noi: ovunque c'è senso, dimensioni, figure, al di là di ciò che ogni «coscienza» avrebbe potuto produrre, e pur tuttavia sono gli uomini a parlare, pensare, vedere. Noi siamo nel campo della storia come nel campo del linguaggio e dell'essere.⁴⁸

L'impressione è che Esposito, nella misura in cui enfatizza il lavoro di Lefort, connettendolo al pensiero di Machiavelli e infine inscrivendo il paradigma ontologico-politico così individuato nell'alveo del post-fondazionalismo, resti indeciso tra un pensiero che considera l'immanenza solo come *crisi* – divario insanabile rispetto all'origine assente –, e una filosofia che invece la riconosca come germinazione di forme, espressività, inaugurazione di mondo. Il suo approssimarsi allo storicismo foucaultiano e la concomitante critica al decostruzionismo cui prima si è accennato, non ha comportato, infatti, l'abbandono o la revisione di quella differenza ontologica che, centrale anche in Lefort, ripropone il ritrarsi del politico, la sua inattingibilità in un vuoto sottratto al sociale, e rischia così di riprodurre le antinomie specifiche di quel pensiero di marca heideggeriana che Esposito stesso definisce, in maniera molto appropriata, destituente, impolitico. Laddove la teoria della temporalità cui il filosofo italiano ha lavorato consentireb-

Ponty nel fondamentale corso tenuto al Collège de France nel 1954-1955 e pubblicato col titolo *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*, «Les Temps Modernes», in Id., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960; trad. it.: *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in Id., *Segni*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 77.

⁴⁷ In questo tema si può intravedere una suggestione che fu anche arendtiana. Secondo la filosofa tedesca, le opere d'arte «hanno in comune con i “prodotti” della politica (parole e azioni) la necessità di uno spazio pubblico nel quale apparire ed esser viste: il poter esplicitare il proprio essere, che è apparenza, solo in un mondo comune a tutti»; esse inoltre si oppongono alla logica fabbrile, quella della produzione continua di oggetti di consumo dall'esistenza effimera: «sullo sfondo di esperienze politiche e di attività che abbandonate a se stesse vanno e vengono senza lasciare la minima traccia nel mondo, la bellezza è la più vera manifestazione di indistruttibilità», *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, 1961; trad. it.: *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 281. Sull'interesse di Arendt per Merleau-Ponty e in generale per la fenomenologia si veda L. Boella, *Hannah Arendt “fenomenologa”*. *Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in «aut aut», n. 239-240, 1990, pp. 83-110.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 39.

Massimo Villani

be di pensare un mondo pieno, sempre espressivo, produttivo, «un mondo per così dire “aumentato” dalla sedimentazione della determinazione precedente»⁴⁹.

⁴⁹ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 71-82, qui p. 76. Revel ha ampiamente lavorato sulla prossimità di Merleau-Ponty e Foucault, in particolare in riferimento alla rispettiva teoria della storia. Su questo punto si veda il volume *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

Miriam Muccione
(University of Chicago)
mmuccione@uchicago.edu

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 15/06/2020 – Accettato: 30/07/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Abstract: The student of Giambattista Vico and father of the Neapolitan Enlightenment Antonio Genovesi (1713-1769) invested his academic life in educating the Neapolitan youth on the principles of public happiness. Like Eugenio Garin stated, Genovesi's adopts the Vichian humanistic dialectic between metaphysics and experience, by making the study of the past the starting point to act upon the present in preparation to a better future. In this respect, Genovesi endorses an ideal of human growth that never occurs as a neat rupture with the past, but rather as a karstic process of progressive education and reforms. By focusing on Genovesi's reflections on heroism that as a file rouge traverses his work, this essay advances the idea that part of Genovesi's reformist agenda lays in educating «young philosophers» to a new ideal of civil philosophy and nobility, in which both intellectuals and upper classes are called to help those in need.

Keywords: Heroism, Humanism, Giambattista Vico, Antonio Genovesi, Imperialism

*Vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas ex isdem seminibus
ortum eodem frui caelo, aequae spirare, aequae vivere, aequae mori!
Tam tu illum videre ingenuum potes quam ille te servum.*

Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, XLVII

Among the features of the so-called Italian thought lies the contiguity between past and present through an historical treatment of the non-historical, in which remote and current evoke and question one another at the same time. It is in being at the same time a philosophical thought and a criticism of intellectual self-referentiality, in wanting to realize itself in the political that the Italian thought distinguishes itself from other philosophical traditions. In this regard, as Roberto Esposito declares in his *The Living Thought*, «Unlike the tradition between Descartes and Kant, which was founded in the constitution of subjectivity or

theory of knowledge, Italian thought came into the world turned upside down and inside out, as it were, into the world of historical and political life»¹. It is a civil philosophy, which, in its tension outward, often takes on artistic and literary forms becoming an «impure reason,» as Remo Bodei happily synthesized².

On the threshold between past and present, Italian Renaissance humanists and their Enlightenment progeny redefined the ancient question of heroism as part of the broader reflection on the relationship between philosophy and politics via epic representations. In Antiquity, distinction and excellence were connected to courage in military contexts. In the *Iliad*, for instance, Achilles, the hero par excellence was willing to die for a higher cause and to be remembered by posterity. His heroism lied in his will to sacrifice his life in the battlefield which makes the demigod Achilles an example of military virtue, due also to his noble descentance from the divinity.

Plato subordinated the heroes to the sovereignty of philosophy, guiding the transition from military heroism to an intellectual and moral one. In the *Republic*, the philosopher received a military education and exhibited warrior qualities, and yet his virtues are those of the mind. In Plato, there was continuity between military and intellectual heroism and, at the same time, the overcoming of the former in the latter. Plato's Socrates is on the threshold between military heroism and intellectual one; he had fought several battles, including that of Delio, and in the *Apology*, he compares himself to Achilles, while, at the same time, the divine part of Socrates, gives him an intellectual and moral rigor. A different sort of courage, his heroism does no longer lie in military strength but in following his moral *daimon*, even if that means putting his life at stake. Both Achilles' and Socrates' tragic heroism reveals a connection with a metaphysical, superhuman entity that works with them through them.

The text that marked the beginning of modern philosophy, Descartes' *Discourse on the Method*, begins with an anti-heroic agenda. As Descartes asserts the necessity for philosophy to emancipate from the past, Descartes states that an education based on the study of languages and history not only fills us with doubts and makes us feel more ignorant than before, but it makes the philosopher become «stranger in one's own country,» because when one spends too much time traveling and with the mind elsewhere, he finds himself ignorant of the present³. The problem for Descartes was both epistemological and ethical, where the stories of the past being fictions, fables and not science, do not represent the facts as they really developed, since they omit «all the circumstances which are the

¹ R. Esposito, and Z. Hanafi. *Living Thought: The Origins and Actuality of Italian Philosophy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2012, 10.

² On Bodei's notion of "impure reason" applied to Italian philosophy, see R. Bodei, *Langue italienne: Une philosophie, aussi, pour les non-philosophes*, in Barbara Cassin, ed., *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* (Paris: Éditions du Seuil, 2004), pp. 625–43.; and *Il noi diviso: Ethos e idee dell'Italia repubblicana* (Turin: Einaudi, 1998).

³ R. Descartes, D. Weissman, and W. Theodore Bluhm. *Discourse on the Method: And, Meditations on First Philosophy*. Rethinking the Western Tradition. New Haven: Yale University Press, 1996, 6.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

basest and least notable» and instead exaggerate minor traits for the pleasure of reading, of traveling, therefore, abandoning the reader to bad literature since «those who regulate their conduct by examples which they derive from such a source [histories], are liable to fall into the extravagances of the knights-errant of Romance, and form project beyond their power and performance»⁴.

In 18th century Italy, Vico challenged Descartes' posture and made the study of past civilizations at the service of the present, constituting both the continuation of Renaissance humanism and the beginning a more than rationalist, alternative modernity, that starting with the work of economist Antonio Genovesi (1713-1769) shaped the mind of many young intellectuals who arrived from the provinces of the Reign on Naples to attend his university lectures on civil economy⁵. This essay explores how it is also through a redefinition of heroism that Genovesi participated in the making of an alternative modernity that reformed the relationship between philosophy and civic life.

To be precise, a formal discussion on heroism is nowhere to be found in Genovesi. Yet, references to the heroes of Italian 16th-century epic poems traverse Genovesi's work, making it possible to identify a file rouge between those scattered instances. In fact, the professor of civil economy Genovesi – «who had been a disciple of Vico» as the historian of the Neapolitan revolution Vincenzo Cuoco (1770-1823) recalls – refers to epic novels to give imaginative substance to his ideal of civic philosopher⁶. Before Genovesi, it was Vico, «famous metaphysician, philologist, and critic of his time» as Genovesi remembers him, who returned to the question of heroism to rethink the connection between philosophy and civic life, on the one hand, and to engage in the discussion on human equality and the rights of man, on the other⁷. Genovesi attended Vico's private school in Naples, and «having devoted his service to him, he [Genovesi] had the honor of his friendship,» as Genovesi reports in his first autobiography.

Genovesi believed that long-lasting social change could only occur slowly, given the fact that even the most corrupted systems favor the private interests of some, so that all revolutions provoke a counter-revolution as a reaction. «Among those who before others predicted that the French Revolution would arise within the French state for domestic reasons was our own Antonio Genovesi,» Cuoco writes in his *Historical Essay on the Neapolitan Revolution of 1799*, «he [Genovesi] saw the direction in which both the writers' opinions and the course of events were heading: his prediction was worthy of Vico...,» suggesting that Genovesi understood the political effects of a non-organic emancipation from the past⁸. Hence, according to Genovesi, because «there are certain evils in the political

⁴ *Ibidem*.

⁵ Note that unless stated otherwise, English translations of extracts from Genovesi's works are mine.

⁶ V. Cuoco, F. Nicolini, and N. Cortese. *Scritti Vari*. Bari: G. Laterza & figli, 1924. I, 304;

⁷ On Vico, the school of Genovesi and the question of the rights of man, see V. Ferrone, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*.

⁸ V. Cuoco, F. Sabetti, B. Haddock, and D. Gibbons. *Historical Essay on the Neapolitan Revolution of 1799*. Toronto: University of Toronto Press, 2014., 41.

bodies, if you want to do good by eradicating them [the evils], you will be in danger of being nailed, as it was Prometheus in the Caucasus»⁹. Philosophers, as legislators of humankind, need to protect the scope of their reforms from those who would defend the status quo that keeps favoring them: «All the great legislators, who have tried to lead a corrupt people to virtue and happiness, have either been killed or have had to flee»¹⁰. The reformer is not a hero against the titans in that respect, but more like a farmer who daily cares for their land, who brings things to blossom without people even realizing: «you want to go slowly [*bel bello*] or not to irritate them [those who profit from corrupted systems]. Do not suddenly show them the great purpose of the reform, do it step by step and lead them without them noticing»¹¹. Part of Genovesi's moderate, karstic way of reforming civil life is his appeal to a new form of heroism for modernity. The following pages explore how Genovesi carries out Vico's redefining of heroism as a way of reforming the minds of young people and guiding society towards an organic change of values, of those shared ideals that constitute the unreflective glue of all societies, which Vico defines as common sense.

In both Vico and Genovesi, the reform of heroism takes two intertwined trajectories: a philosophical and a political one. The first section of this essay examines how redefining heroism is part of Genovesi's polemic against the subjectivism of metaphysic and rationalist philosophers, who are called to leave behind abstract questions, and engage, instead, in a «philosophy of things» [*una filosofia tutta cose*], useful to social wellbeing. The second section, instead, explores the possibility that, like for Vico also for Genovesi, the reform of heroism is intertwined with the historical criticism of social orders. In this respect, reforming heroism is part of the modern criticism of the privileges of the nobles justified on a natural superiority over the plebs. In this latter instance, the question of heroism intersects the affirmation of the natural equality of men over the false natural superiority of a few, and it becomes part of Genovesi's agenda to create the conditions for a returned «age of men,» as Vico called the third age of his ideal eternal history, marked by the recognition of human dignity and equality.

§1. *Reforming the Heroic Mind*

In *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Garin argued that what Renaissance humanism and the Enlightenment have in common is the sense of urgency of rethinking the basis, the fundamentals of human life and experience, to create «that philosophy of man and the city of man so rooted in humanistic-Renaissance themes, and moreover so inserted in the most valid eighteenth-century

⁹ A. Genovesi, and E. Pii, *Dialoghi e altri scritti: intorno alle Lezioni di commercio*. Napoli, 2008, 220.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

thought»¹². According to Garin, Genovesi's Enlightenment as a «philosophy of humankind» was a humanistic enterprise, which, as such, begins with a polemic phase against dogmatism:

It was an appeal rigidly humanistic to a science of humankind, a science operating among human beings, which appeared as a sign of little vigor of gnoseological and metaphysical thought. It was, on the contrary, the conscious beginning of a more decisive philosophy of humankind, which had to begin, in the same way as in Vico, with a polemic phase against the various forms of the dogmatism too much inclined to the omission of concrete experience. [...] The impulse itself that vibrated in the pages of the writers of the Renaissance vibrates here as well: philosophy must all be directed to the comprehension of the world of nations, and to reform it, added Genovesi.¹³

The making of a modern «philosophy of humankind,» in Genovesi, starts with a polemic of scholastic metaphysics and Descartes' rationalism. References to heroism are part of Genovesi's polemic stance and pave the path to reaffirm the humanistic ideal of the philosophers at the service of civil life. Particularly relevant are the references to heroism in Genovesi's second autobiography, the *Autobiographical Memories* [Memorie Autobiografiche] and in the *Discourse on the true end of letters and sciences* (1754) – the work that for its exaltation of reason Venturi applauded as both the manifesto and the highest intellectual achievement of the Neapolitan Enlightenment as a whole; a major turning point in Genovesi's intellectual biography and, as Garin suggested, a text worth re-reading [*tutto da rileggere*]¹⁴.

As Genovesi offers the account of his education young in the province of the Kingdom of Naples, in the second autobiography, Genovesi narrates how he overcame his scholastic and Cartesian training thanks to a sudden passion for epic novels¹⁵. Thanks to a friend, the young Genovesi discovered a passion for Chivalric romances, which appears to correct and complement his scholastic education: «Don Saverio Parrilli, priest and gentleman of the first families of Castiglione, with whom I had a very close friendship, put the errant cavalry in my heart»¹⁶. Surprisingly enough, the epic genre leads Genovesi to appreciate Carte-

¹² E. Garin, «Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento», in E. Garin, *Dal Rinascimento All'Illuminismo: Studi e Ricerche* /, 2da ed., rivista e accresciuta (Firenze, c1993.), 207.

¹³ E. Garin, and G. A. Pinton. *History of Italian Philosophy*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2008., 724 – 725.

¹⁴ E. Garin, «Antonio Genovesi Metafisico e Storico», in *Dal Rinascimento All'Illuminismo: Studi E Ricerche*. 2da ed, rivista e accresciuta. Firenze: Le Lettere, 1993, 260.

¹⁵ To the best of my knowledge, the question of literary references in the *Discourse* has been previously analyzed only by Raffaele Sirri, who in «The Literary In The Discourse Above The True End Of The Genovese Letters and Sciences» states that the references to Ariosto in the *Discourse* are of an exclusively ornamental nature or rhetoric: «In the *Discourse over the true end* – Sirri writes – there are very few quotations from and from poets and writers (Ariosto, some others, more for rhetoric vain than as a conceptual complement to a theme).»

¹⁶ A. Genovesi, *Memorie Autobiografiche*, in A. Genovesi, and G. Savarese. 1963. *Autobiografia, lettere e altri scritti*. Milano: Feltrinelli, 9.

sian philosophy: «At that time, I was studying Cartesian philosophy,» Genovesi writes with a veil of irony, «the taste for novels and the obscurity of Peripatetics made it dear to me»¹⁷. At the same time, due to how they portray the passions of humanity as motives for action, therefore, for their realistic side, epic novels bring the young Genovesi closer to the work of historians: «I reaped another fruit from reading those fables: – Genovesi explains – I began to love history»¹⁸. History, the empirical counterpart of rationalism, helped him recognize «what is the difference between the enchanted world and the real one,» setting him on the path to gradually emancipate himself from the skepticism derived from his early scholastic and Cartesian education.

As epic novels helped him overcome the abstractions and subjectivism of metaphysics and rationalism respectively, according to Genovesi, it is by first diverting the gaze of philosophers from the entities above us to a «philosophy of things» made of ethics, economics, and politics, that intellectuals can truly set the nation on the path to civil happiness. The revival of a “philosophy of things,» lost in the history of Western thought, is the main objective of Genovesi’s *Discourse on the true end of letters and sciences*. In the *Discourse*, Genovesi intends to «animate the present youth, to make that use of their reason, from which the happiness of men can be born, and the true glory of God expands»¹⁹. This call to action to incite the youth to apply themselves to the happiness of humankind echoes Vico’s address to the incoming students in the inaugural oration *De Mente Heroica* [*On the Heroic Mind*], where he explains to the new students what the university expects from them. The goals of their education are not wealth, Vico explains, nor honor. Following Plato’s lead, Vico transferred heroism from the military to an intellectual sphere²⁰. Yet, it is not even for the love of knowledge as an end in itself that students should apply themselves to acquire universal knowledge. Vico specifies that the heroism to which he is inciting the «noble students» is not the monastic ideal of the philosophers who taken by «the love of learning itself, enthralled by which almost all of them pass their whole lives withdrawn from the public light in order to get the full enjoyment from the tranquil working of their minds and nothing else»²¹. «Something far more exalted than this is expected of you» because the true goal is «to care for the whole human race, toward the well-being of all mankind»²². Happiness is the immanentization, making heroism a public, earthly service. This ideal moves beyond philosophy, and it touches the realm of material life. Both Vico

¹⁷ *Ivi*, 10.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A. Genovesi, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, in A. Genovesi, and G. Savarese. *Autobiografia, lettere e altri scritti*. Milano: Feltrinelli, 1963, XIII.

²⁰ On Vico and the question of heroism, see M. Lollini, “Vico e l’eroismo moderno,” *Italian Culture*, 21, (2003): 79-94.

²¹ G. Vico, E. Sewell, and A. C. Sirignano. “On the Heroic Mind.” *Social Research* 43, no. 4 (1976): 886-903, 887-888.

²² *Ivi*, 888-889.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

and Genovesi reform intellectual heroism by accentuating the civic aspect, making it more than a philosophical task; its full realization is not in pure contemplation, but it occurs outward, in the public domain.

The extravagant heroes of Descartes's *Discourse on the Method* are not those who study the past but those whose study does not revolve around public well-being. As concrete universals crossing the history of European philosophy, in the *Discourse*, Genovesi opposes two philosophical models of the past which return to modernity. On the one hand, there is a form of collective wisdom that Genovesi calls the philosophy of the «old generation of men» [*la vecchia generazione degli uomini*] or «first philosophy;» on the other, there is a purely contemplative, metaphysical philosophy, which for Genovesi, both in antiquity and in present times, due to their agonistic and subjectivistic character, feeds skepticism, epicureanism, and cynicism, philosophical attitudes that according to Genovesi mine the foundations of civic life²³. In a reconstruction between myth and utopia, Genovesi tells instead of a time in ancient Greece, during a nebulous first age of the nations, when, in the schools of reason, wise men taught a philosophy of things concerning what is useful to the «support of life.» This philosophy of things was a «simple ancient wisdom,» existing before the fragmentation into competing sectarian schools. In an ideal of practical wisdom, in which thought and action, reason and common sense, philosophy and history were not yet separated, «the first and most ancient philosophy of nations was none other than [the moral sciences of] ethics, economics, politics.»; idleness was considered the germ of all vices and the sages «philosophized from the plow,» while all citizens benefited from their philosophical maxims expressed in simple terms²⁴. Philosophy, in this first age of the nations, had not yet become a form of exoteric knowledge.

In an extension of Vico's *De Antiquissima* (1710) to the whole history of Western philosophy, for Genovesi the elderly were the custodians of this first philosophy: «The first philosophers were at the same time the legislators, the fathers, the catechists, the priests of the nations»²⁵. Furthermore, private and public education overlapped, so much so that the city itself, its architecture, speaks and educates citizens. Borrowing the pedagogical architecture of Campanella's utopian nation in *The City of the Sun*, which, from the Italian literary canon, also recalls the «visible speaking» of the sculptures of Dante's *Purgatory* (*i.e.*, II, 10.95), in the reconstruction of early philosophy, Genovesi describes how on the doors of temples, on the statues, at the beginning of every street, and in the most popular places of the city, the wise philosophers inscribed «the most beautiful principles of life,» simple principles of daily wisdom, aimed at instructing all citizens to that public virtue that for Genovesi is the trustworthy source of happiness:

²³ A. Genovesi, *Discorso*, 234.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

Miriam Muccione

Some [marbles] said that “the Gods see not only the evil deeds of the wicked but also their most hidden thoughts.” Others said that “we will live like wise men when we refrain from doing what we most reproach others.” Others say that “the most important and at the same time the most difficult thing is to know ourselves.” Others: “Be imitators of the Gods, friends of all people.” Others: “Idleness will be punished, and it is just for everyone to accuse idleness.” Others: “Prefer your damage to unfair earnings, because that will pass, while the other causes perpetual damage.” A marble said: “Be observant of religion: love sobriety, tell the truth, respect the trust and friendship that has been given to you; don’t make fun of anyone; respect the elderly, who are the teachers of the school of nature; if you love your peace and your greatness, make sure you don’t harm others.” Another said: “Learn first to serve and then to command.” Another: “The greatest and most formidable army of those who govern is the love of people.”²⁶

According to Genovesi, those marbles were living beings speaking the wisdom of a people: «What a spectacle for a soul that loves the happiness of humankind!» because they were teaching the values of true religion and especially what is «just» [*giusto*] and «honest» [*onesto*].²⁷ However, «this first and simple philosophy did not last long,» Genovesi laments, for, during the «second age» of humankind – the one Vico called «the age of the heroes» and which for Genovesi still seems to ongoing in the Reign of Naples – the ‘most ancient wisdom’ of the old generations of men – and with it, people’s collective wisdom [*genio*] – gradually decayed with the emergence of the schools of philosophy, characterized by a divorce between reason and common sense, between philosophy and history, competing over an abstract form of truth. The philosophers of this second age «were no longer the fathers and teachers of mankind, but extravagant madmen whom the peoples, who believed that the same names eternally corresponded to the same things,» namely, that philosophers were the same of earlier times, «continued to venerate out of habit,» while instead «their lessons tended to throw men into the bestial state» and public unhappiness²⁸.

Among those «extravagant madmen,» Genovesi mentions Anaxagoras, for he said he was «born to contemplate the sun and the moon, not to take care of private or public things»²⁹. Genovesi wonders what would become of humankind if this ideal became a universal motto. In his attack to pure contemplation, Genovesi does not spare Socrates, the tragic hero of ancient philosophy, for, against the values of the previous age, he praised the abstention from practical work: «Socrates, the great Socrates, of whom it was said that he brought philosophy back from heaven to earth, taught that the richest and most beautiful possession of man is leisure [*ozio*], that very idleness which the old sages wanted to be punished as desolating vice of human life and virtue»³⁰. For Genovesi, Socrates’s

²⁶ *Ivi*, 235.

²⁷ *Ivi*, 236.

²⁸ *Ibidem*, 236.

²⁹ *Ivi*, 237.

³⁰ *Ivi*, 236-237.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

praise of leisure caused the ultimate detachment of philosophy from the wellbeing of civic life; philosophers started to entertain themselves with the «toys of reason» [*bambole di ragione*] of metaphysics; Plato with his «abstract forms,» Aristotle with his «entelechies,» rational, subjective phantasies that throw humanity back into barbarism³¹. The contemplative exceptionality of these new philosophers, who perceived themselves above or outside the human world, according to Genovesi, abandoned a humanity in need. For Genovesi, modern thought must overcome the metaphysical mistakes of past philosophy – enduring in the present – to return to a modern philosophy of things, in which philosophers walk among men. When reason ceases to concern with what is useful for the preservation and happiness of people, philosophy itself becomes a battlefield of competing schools, in which philosophers are, Genovesi says, «merchants of their own dreams»³². The result at the epistemological level is that of private, sectarian, esoteric knowledge, incomprehensible to the rest of the citizens who are now looking at the philosophers with admiration only because people do not understand them, which Genovesi describes as a tumult of thoughts that reason could no longer contain, while «men would roam the earth like the wild beasts of Africa,» since, according to Genovesi’s moral Enlightenment, «human happiness is not proportional to the degree of knowledge but to the degree of virtue,» that is when thoughts and actions match the principles of justice (*verum est aquum* for legislators, Vico says.)³³

The comparison Genovesi chooses to give imaginative depth to the character of the enduring aristocratic heroism of philosophy is with the madness of the paladin Orlando narrated by Ludovico Ariosto in canto XXIII of *The Frenzy of Orlando*. In Genovesi’s philosophical transposition, Orlando’s frenzy means at the same time the madness of a pure reason without rules and the violence of passions that takes over humanity when philosophy neglects what is useful to humanity:

And ‘gan that phrensy act, so passing dread,
Of stranger folly never shall be said.
So fierce his rage, so fierce his fury grew
...
Who a tall pine uprooted at a pull,
...
He many others, with as little let
As fennel, wall-wort-stem, or dill, uptore;
And ilex, knotted oak, and fir upset,
And beech, and mountain-ash, and elm-tree hoar.³⁴

³¹ *Ivi*, 237.

³² *Ivi*, 235.

³³ A. Genovesi, S. Casalanguida, *Lettere familiari*, Carabba, 2019, 226.

³⁴ L. Ariosto, R. J. West, W. Stewart Rose, S. A. Baker, and A. Bartlett Giamatti. *Orlando Furioso*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968. The original reference to Ariosto in Genovesi’s *Discorso* is «Gli

In those lines, the mad Orlando – who just discovered that Angelica, the elusive object of his love, has married the Moor Medoro – walks through all the trees in the forest where the two lovers engraved their names and eradicates them. Exhausted, Orlando takes off his armor, every weapon, and every garment; completely naked, motionless, he lies down on the lawn for three days, undoing his heroic image, broke down in total brutalization. This is also an image that helps Genovesi criticize philosophy as *furore*, *mania*, which disrupts philosophers from human life. Indeed, the «wanting to know too much,» is counted in the *Elements of Logical-Critical Art* (1745) among the errors that lead reason to deviate from its course and from the task of guiding men towards public virtue³⁵. In addition, heroes tell philosophy of the shared, collective ideal of virtue. Both ancient barbarism [*tempi barbari primi*], and the one that Vico calls the last barbaric times [*tempi barbari ultimi*], after the fall of the Roman Empire (the end of Antiquity saw a returned barbarism, the barbarism of the mind of the European Middle Age) find their representation in epic poems. Homer's poems are the histories of the first barbarism, while 11th-century epic poems hold the mirror to an age of human development in which the principle of justice was physical strength. For Vico, this is the case of *La Chanson de Roland*, in which «we are told of the stupendous strength and bodies of the likes of Roland or Orlando and the other paladins of France, or, in the Kingdom of Naples, of the forty Norman heroes who defeated entire armies of Saracens»³⁶. Those were true stories, Vico claims, because «barbarians lack reflection, which, when ill-used, is the mother of falsehood,» and, therefore, only philosophical, enlightened centuries are able to lie³⁷. An interesting in-between is the status of those Italian poets like Boiardo and Ariosto «who came in an age illuminated by philosophy» who still «took the subjects of their poems from the history of Bishop Turpin of Paris»³⁸. Vico is not explicit on this point but he seems to suggest that the difference between ancient and modern epic poems is that the seconds, those of Boiardo and Ariosto, differ from the firsts for they are characterized by that antiphrastic relationship between words and meaning that is irony and therefore are in reality a criticism of heroism, of the false heroism of barbaric times. This hypothesis is supported by Genovesi's use of Italian early-modern epic poems to criticize the dissolute epistemology and morality of modernity to incite the transition to a returned age of men, in which human equality of nature and rights would be recognized again, and heroism reconducted to its true nobility. In this respect, as a satire of the abstract metaphysics he intends to overcome, the range of Genovesi's quotes

cominciò la gran follia sì orrenda, /che de la più non sarà mai chi intenda, /In tanta rabbia, in tanto furor venne /[...]Che un altro pino al primo crollo svelse, / E svelse dopo il primo altri parecchi/ Come fosser finocchi, ebuli, o aneti, /E fe il simile di querce, e d'olmi vecchi, /Di faggi, e d'orni, e d'elici, e d'abeti.»

³⁵ A. Genovesi, *Elementi dell'arte logico-critica*, 30.

³⁶ G. Vico, *The First New Science*, §360, 204.

³⁷ G. Vico, *New Science*, §817, 279.

³⁸ *Ivi*, §817, 279.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

to epic poems also reaches those the comic-heroic tradition, such as Francesco Berni (1499-1536) and Lorenzo Lippi (1606-1664)³⁹.

Walking in Vico's footsteps, it should come as no surprise that Genovesi recurs to literature and, therefore, to imagination to give substance to his anti-dogmatic polemic. For Genovesi, the knight Orlando is an imaginative universal representing the false heroism of metaphysic philosophy, and the archetype of an age. «Fantasy – Genovesi writes in one of his *Logic for the Youngsters* – represents us incorporeal things in corporeal forms, so it happened that poets not only give a body to all the virtues and all the vices, but they also described their genealogies,» how they became such and not otherwise⁴⁰. “Do you want to destroy the brightest truths? – Genovesi challenges the constructions of metaphysics – Bring them from the level of reason to that of fantasy. They all become suspicious first and then false,» they will show their true nature⁴¹. Similarly, fantasy unmasks false virtues. This is what Homer represented for Plato, as Genovesi points out in a letter addressed to his friend Alessandro Serti. According to Genovesi, even though Plato rightfully criticized Homer's heroes, those representations of human vices are necessary for those who want to understand humanity accurately:

It is true that Plato in book III of *De Republica* [...] takes up Homer for having painted his heroes full of childish weaknesses, womanish superstitions, and low and rude vices. But do you know why? Because these portraits were not meant to form free, magnanimous, and virtuous souls. Plato spoke like a politician. But the historian of humanity will love nothing in Homer as much as those portraits.⁴²

The literary component is part of both the philosophical and historical discourse of Genovesi, to which he adds a dramatic, urgent piece. In fact, according to Genovesi, heroism is nothing but the masking of human bestiality, not a nature:

We can see that the greatest men have always been animals as foolish and subject to all the bestial filth as they are now and will be in the future. Heroism is a mask and not a nature. Alexander the Great was strong, but drunk and weak for sweet sex. Caesar was brave and educated, but he was the husband of all wives and the wife of all husbands.⁴³

³⁹ Within the heroic-comic genre, Genovesi quotes for examples also passages from *La Bucchereide* by Lorenzo Bellini. In addition, Genovesi includes quotations from comic lyrics, such as *Le Rime Burlesche* by Antonfrancesco Grazzini or *Rime Piacevoli* by Giovanni Battista Fagioli. For instance, in the *Lettere Filosofiche a un Amico Provinciale* (1759), Genovesi resorts to extracts from comic-heroic poems to criticize and defend himself from his «dearest friend» the abbot Pasquale Magli (1720-1776), who denounced as unorthodox Genovesi's early work on metaphysics. Genovesi accuses him to be someone «who only cares about high and pilgrim things» [“che non vuole/se non le sole/alte cose e pellegrine”], by resorting to references to epic genre to unveil Magli's hermeneutic malpractice.

⁴⁰ A. Genovesi, *Logica per gli giovanetti*, 5.

⁴¹ A. Genovesi, *Scienze metafisiche per gli giovanetti*, 66.

⁴² A. Genovesi, *Lettere Familiari*, 61.

⁴³ *Ibidem*.

Thus, in Genovesi's references to Ariosto or «our Homer,» as Genovesi calls him, the one who depicted the Italian minds of returned barbarism, it is possible to reconstruct the critique and reform of metaphysics that Genovesi aims to implement. It is a pedagogical reform of the intellectual that wants to create a new philosophical heroism, without gaps between thoughts and just, honest actions. However, it is up to the individual and the city, to private and public education to «unfold» the human mind's semi-divine potential. Here is the role of education and culture to make public heroes out of men. Rather than the contemplative one, the modern intellectual is for Genovesi the legislator philosopher, who recognizes the human common essence and rights belonging to a single species, to a single nobility of nature.

In the *Discourse*, the philosophical model Genovesi elects from ancient times is the Roman Lucius Quinctius Cincinnatus, military commander and farmer who worked his garden and «with peasant sweat» went to the city to fulfill his duties as a defender of the homeland, jurist, and sage⁴⁴. The philosophical ideal that Genovesi proposes addresses all citizens. Philosophical heroism resides in this sort of intellectual moderation and, insofar as excellence, intellectual virtues are not aristocratic. In this respect, philosophers are not exempted from physical labor, and their knowledge is a form of practical wisdom based on experience and participation. If Cincinnatus is embedded of military virtues, the paradigm for the heroism of modern times is for Genovesi the Tuscan agronomist and promoter of Newtonian mechanics Bartolomeo Intieri (1677-1757). For Genovesi, Intieri embodied the returned philosopher of things, in which theory and practice, contemplation and action go hand in hand. Intieri was at the same time the author of a small treatise on the conservation of wheat, *On the perfect conservation of wheat* (1754). Still, he was also the inventor of something very concrete such as the stove, adopted in several countries as an effective means to prevent wheat from rotting. The *Discourse* is dedicated to Intieri, representing an intellectual figure «whose philosophy is all real and all addressed to the true advantages of men»⁴⁵. The encounter with Intieri had led the same Genovesi to abandon «the study of ideas and sterile contemplations» and apply himself «to thoughts closer to human things,» such as that the study of civil economy.

In fact, in the 50's, as Genovesi decided to let go of theological and metaphysical disputations, he found intellectual protection under Intieri, who played a fundamental role in Genovesi's decision to contribute to the civil renovation of the Reign of Naples through the study of economy. After decades as manager of Tuscan families' lands in the Southern Italy, Intieri had actively participated in the scientific renewal of the reign, between 1732-44 as a member of Celestino Galiani's *Accademia delle Scienze*, then by gathering Neapolitan young intellectuals – such as Genovesi and the other economist Ferdinando Galiani – in his villa on the hills of Sorrento, to discuss possible reforms to improve the state of trade

⁴⁴ A. Genovesi, *Discorso*, 235.

⁴⁵ *Ivi*, 276.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

and mechanics in the reign. The friendship between the Neapolitan Genovesi and the Tuscan Intieri culminated in the realization of two cultural milestones for Genovesi, a theoretical and concrete one: on the one hand, the foundation of the chair of Commerce and Mechanics at the University of Naples, which, upon Intieri's endowment, was held by Genovesi himself; and, on the other, the publication of the *Discourse*. In the summer of 1753, from Intieri's villa on the hills of Massa Equana, Genovesi started to assemble the first (soon to be delivered) lectures in political economy and finalized the writing of the *Discourse*. As a result of the intellectual liaison between Genovesi and Intieri both projects saw the light in 1754. Keeping this in mind, when in the famous letter to his friend Romualdo Sterlich, Genovesi announces that «the metaphysician is close to becoming a merchant, » that he is leaving aside metaphysical disputations and philosophical divisions to apply himself to the study of a territory rich in natural resources, which over the past centuries foreign invaders have known better than the locals, Genovesi is reforming the image of the intellectual as the one belonging to an aristocracy of the mind, and who, instead, must take the civil responsibility of being part of that one society that is the society of humanity⁴⁶.

§2. *Reconsidering Nobility*

In the introduction to *Integral Humanism* (1936, 1947), Jacques Maritain (1882–1973) reflects on the relationship between heroism and humanism, hoping for a heroic, religious humanism in modern times. It is commonly agreed upon, Maritain says, that humanism, in the broader sense of the return to man, is the overcoming of heroic times, that is, the radical secularization of man, and the refusal of an “above time” layer of metaphysical being, the divine. Maritain problematizes the question as follows:

[...] do not the humanist periods, in the diverse cycles of culture, present themselves in opposition to the heroic periods, and do they not seem as a decline of the latter into the human, or as a reconquest of the human over them, as a more or less general refusal of the superhuman? Is it, therefore, that humanism would be compatible with heroism? [...] Can man know himself only by renouncing at the same time his sacrificing himself to something greater than himself?⁴⁷

Maritain's objective in this work and others is to advocate for a revival of Christian humanism to create a renewed sense of brotherhood and community beyond the «human too human» material life. The search for a «heroic humanism» that Maritain proposed was already attempted by Renaissance Neoplato-

⁴⁶ A. Genovesi, “A Romualdo Sterlich”, in *Lettere Familiari*, 88.

⁴⁷ J. Maritain, *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom*. [Notre Dame, Ind.]: University of Notre Dame Press, 1973, 3, 7.

nism as well as 18th-century Catholic thinkers, among them Vico and Genovesi, whose humanism was indeed a reform of heroism, implying a transformation of the relationship with the superhuman, as Maritain also calls it.

Both Vico and Genovesi resolved the duality between the religious and the secular, between the heroic aspiration to comply to a superior will and humanism by introducing a providential order that via nature acts on the human world⁴⁸. Notoriously, in the *New Science*, providence works throughout history, revealing the natural laws of civil life, that is, the entire course of development of a nation in three recurring ages, the product of a constant dialectic between mind and things («spiegarsi» is the verb Vico resort to indicate the development of human mind), which he describes in the following terms:

(1) The age of the gods, in which the gentiles believed they lived under divine government, and everything was commanded them by auspices and oracles, which are the oldest things in profane history. (2) The age of the heroes, in which they reigned everywhere in aristocratic commonwealths, on account of a certain superiority of nature which they held themselves to have over the plebs. (3) The age of men, in which *all men recognized themselves as equal in human nature*, and therefore there were established first the popular commonwealths and then the monarchies, both of which are forms of human government, as we observed a short while ago.⁴⁹

The three ages are the result of the reconfiguration of the relationship between divine and human, which is among the scopes of Vico's *New Science*. Vico says at the beginning of the *New Science* that his objective is to find the laws of metaphysics starting from the human world, rather than on the natural one, something that, according to him, nobody attempted before. Through exploring the dialectic between metaphysics and experience, in Vico's reconstruction of the course of ancient nations, human ages are indeed the modification of heroic times. Both in

⁴⁸ On the link between the modification of the rapports between divine and human throughout the three ages, see the Angela Maria Jacobelli Isoldi's contribution on myths in Vico's work, in her essay "Il mito nel pensiero di Vico". In the essay, Jacobelli Isoldi retraces how the understanding of human dignity depends on men's representation of their derivation from the divine, which is universalized during the age of men: «Con l'affiorare del senso del numinoso si inizia, secondo Vico, *l'età degli dei* caratterizzata dallo sforzo di interpretare la volontà del *numen* nelle sue diverse manifestazioni e di stabilire dei rapporti securizzanti con quelle forze soprannaturali. La narrazione mitica di quelle prime esperienze sviluppa la coscienza di una mediazione, di una continuità fra gli uomini e gli dei. Questo rapporto diventa a sua volta oggetto di elaborazione emozionale e si esprime nelle narrazioni mitiche di una filiazione divina degli *optimi*, cioè di coloro che per primi sentirono il nesso con il divino. Questo complesso di miti nei quali, come vico precisa nella sua ultima orazione inaugurale *De mente heroica*, si esprime la primordiale coscienza emozionale dell'indistruttibile legame fra la mente umana e dio, caratterizza per Vico l'età degli eroi. A loro volta i miti di questa età svilupperanno la coscienza della dignità umana che si porrà come un ideale da conquistare, dando vita a quel tipo di lotta per i diritti civili che caratterizza *l'età degli uomini*», Jacobelli Isoldi, Angela Maria, "Il mito nel pensiero di Vico", in G. Vico, and A. Corsano. *Omaggio a Vico*. Napoli: Morano, 1968, 37-72.

⁴⁹ G. Vico, *New Science*, §31, 18.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

ancient «barbaric times» and the «returned barbarism» [*barbarismo ritornato*] of modernity, human ages rise step by step from aristocratic ones, in which social inequality is justified on the basis of alleged natural differences between social classes. The recognition of the natural equality of men that all humanity shares a common nature resides in recognizing reason as the semi-divine, heroic mind that all human beings are born with, expanding natural nobility to all men alike. Human times, times of the unfolded reason [*ragione spiegata*], are those when the heroic nature is universalized, so to speak, since people who were considered subhuman in barbaric ages (e.g., slaves, the plebs) in human times reclaim their nature and rights. True heroism still coincides with the contribution to public wellbeing by helping those in need. The heroism of human times differs from that of the sons of Jove. With Platonism reinterpreted in a Christian key, everyone is God's creation. The divine part of the human, although having metaphysical roots, can only come to maturity with work, with that culture of the mind that is education.

In the reconstruction of the history of Rome, Vico highlights how the spring that sets in motion the recognition of human equality and the acquisition of equal rights comes from the plebs, since «the weak wants the law; the powerful withhold them»⁵⁰. The overturn of the oppressive master-slave dynamic, between the patrician heroes and the *famuli*, the plebs occurs «once they [the plebs] know themselves to be of equal nature with the nobles,» who, at that point, «naturally will not submit to remaining them inferior in civil rights»⁵¹. Consequently, the Roman plebeians began to achieve equality with the patricians in civil liberty until they entirely changed the Roman commonwealth from an aristocratic to popular forms of governments.⁵²

Similarly, to redefine the laws of civil life, Genovesi starts with the reconsideration of metaphysics to pave the way to the coming of human times. «We cannot start well if we do not start from the sky,» Genovesi announces in the preface to his late work on metaphysics, the *Metaphysical Sciences for the Youngsters* (1767), second volume of Genovesi's tripartite project of a philosophy for the youth, which presents as epigraph – almost as a reminder that the old metaphysics is ready to be assimilated into a new one – a stanza from another heroic-comic epic poem, Lorenzo Lippi's *Il Malmantile Racquistato* [Malmantile Regained] parody of Torquato Tasso's *Gerusalemme Liberata* [The Liberation of Jerusalem]⁵³. In-

⁵⁰ *Ivi*, §283, 76.

⁵¹ *Ivi*, §1087, 370.

⁵² «Vico: The Plebs and the History of All the Cities of the World» in M. Breugh, L. Lederhendler, and D. Howard. *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. [New York]: Columbia University Press, 2015. In the *The Plebeian Experience*, Breugh, Lederhendler, and Howard dedicate a chapter to the Vico's reading of Roman history, and his reconstruction of the passage from aristocratic governments to the popular commonwealth.

⁵³ «Quanti ci son che vestono armatura, / Dottor di schirme e ingoiator di scuole, / Fantonacci che fanno altri paura, / Tremar la terra e spaventar il solo/ E raccontando onor qualche bravura, / Ammazzan sempre ognun colle parole:/ Se si dà il caso di venire all'ergo, / Zitti com'olio poi voltano il tergo.» L. Lippi, *Il Malmantile Racquistato* (1676), (X,1).

stead of running after the «chimeras» of abstract reason, which «make us enthusiastic and fanatic, disturbing of [*perturbatori*] human life, since fanaticism [...] makes men proud and cruel, delighted only in sacrificing everyone to their whims,» for Genovesi, metaphysics must reconnect to human experience and become again the «foundation of moral disciplines,» by reforming the representation of the earthly divine order or providence⁵⁴. In this late enterprise, the *Metaphysical Sciences* are the foundations of the moral ones, meant to bridge together heroic and human, which is reflected in the order in which students are supposed to consult the volumes. The order of publication of the three books of Genovesi's «course of Italian philosophy» [*corso di filosofia italiana*] does not correspond to the order in which the young minds should consult them. The first one in order of publication, the *Logic for the Youngsters* (1766) should be read as the last one because it begins as the practice of emending the past mistakes of human reason; while the last one, the *Diceosina or On the Philosophy of Justice and Honesty* (1766, 1767), his manual on justice and morality should be read as the first one, to reestablish a just and honest relationship between people, and his works on political economy – part of the moral sciences – is the reconstitution of a different relationship between people and things. Yet, according to Genovesi, his «philosophical century» first needs to reconnect to «the original» and establish a new relationship between men and divinity. Born from the intuition that there must be something else beyond the mundane which gives meaning and purpose to human reality, this original experience lies in the belief that the world is «inside a certain intelligence that dominates in us, and for this lordship makes us sovereign over many other things that are around us» is common to all nations, and, therefore, following Vico's comparatist method, for Genovesi valid⁵⁵.

Based on both the «physical and political history of man,» Genovesi believes, as a deist thinker, that we cannot rely on reason as the absolute guiding principle to the making of human happiness, reason cannot be its own ruler [*regola a se stessa*]⁵⁶. If reason is undoubtedly the «calculating faculty,» the one that speculates about what are the most efficient means to achieve a specific end, human rationality to become a «right reason» needs to follow something more universal, beyond the individual, which can be «the compass of reason» [*la regola della ragione*] that enlightens and guides it towards what is right⁵⁷. For Genovesi – as well as for Vico – this rule of reason is «what all peoples recognize for its inherent strength,» which is that the world is regulated by a divine principle in nature, being it *himarmene* in ancient Greece, the *fatum* of the Stoics or the providence of Christianity, «a natural rule to distinguish right from wrong, virtue from vice» that throughout the history of humankind revealed itself by

⁵⁴ A. Genovesi, *Logica per gli giovanetti*, 27.

⁵⁵ A. Genovesi, *Scienze metafisiche per gli giovanetti*, 11.

⁵⁶ A. Genovesi, *Diceosina*, 27.

⁵⁷ *Ivi*, 28.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

awarding virtues people and punishing the vicious ones⁵⁸. The laws of just and honest behavior, those that allow people to live in harmony with others, are pre-rational, unquestionable principles that inhabit the same physical existence, the senses of humankind, since «we feel the world more than we understand it»⁵⁹.

Rising from the experience of the natural sciences, «the lighthouse of humanity» [*il fanale degli uomini*], Genovesi adapts the Newtonian forces of gravity that regulate the universe to Christian metaphysics translating them into a providential order apply to the human world. Since Newton's physics explained the balance of the universe through a combination of two complementary immaterial forces – one that pushes towards the center or the «centripetal force,» and another one that instead pulls outwards, the «centrifugal force» – which hold the planets together by making them rotate around those that constitute the center, like the sun, forming, therefore, an actual cosmos, of harmony between parts and whole, Genovesi's moral interpretation of the natural law of the universe, through the interaction of opposite forces preserve the balance in the whole, as it «attributes to everyone its properties and its limits,» regulating, therefore, the relations between people and things⁶⁰.

From the analysis of the natural laws preserving the harmony of the whole and continuing God's creation, in the *Diceosina*, the natural laws of humanity, according to Genovesi, show how people are mutually dependent, united by two complementary forces laying at the sensitive core of individuals: the heart. Thanks to a natural love for others, from the most proximate person to the furthest, individuals care for one's own family, country, and humankind as a whole. This love is a «vital strength» which «lies in the heart» around which all human communities are built, in the same way – following the new medical theories of his time on the circulatory system – Genovesi assumes the entire body of an individual grows around and after that first both material and spiritual nucleus that is the heart. The heart of people is guided by the same primeval affections, «both primitive» and «tied together»: self-love [*forza concentriva*] for which the individual wants everything for oneself, and compassion [*forza espansiva*], thanks to which the individual feels others' pain and, therefore, wants to help them, give everything to them. The balance between those two complementary directions in one's heart makes humanity naturally inclined to a temperate love before life experiences and education alter it. Human history is precisely the account of the modifications of this pre-birth wholeness, which humanity constantly aspires to preserve:

On what, then, does the present happiness of mankind and nations depend? From this, I believe: to find the law of balance between those two forces; to make it a regulative maxim [*massima regolatrice*], to stick to it and follow it with constancy.

⁵⁸ *Ivi*, 38.

⁵⁹ *Ivi*, 51.

⁶⁰ *Ivi*, 3.

Because then the two forces will conspire to the same point, which is that of the least possible evil.⁶¹

Since in his reconfiguration of modern heroism, Genovesi intends to teach the youth to understand «the relations that his nature [his human nature] has with other things, with which he is surrounded, and with which he must live,» these laws have the commonality of human suffering at the center, as a trait that unites all sensory beings and translated into the two simple maxims of «preserving the rights» (one's own and those of others) and of the «mutual aid» among men, «in venerating and helping man when possible»⁶².

The philosophers, as educators of humankind, must model themselves on the principles of divine providence: «To be useful to the human race the philosopher, just like providence, must raise and direct weak and fallen man, not rend his nature or abandon him in his corruption,» Vico had written⁶³. The philosopher, for whom truth and justice coincide, is called to educate others to comply to the natural order of things, to put the ordinary person at the center and substitute the heroism of violence of barbaric times with a heroism of friendship of human times. Civilization in barbaric times is a violent appropriation of others' rights through wars, invasions, occupation of others' lands, and the enslavement of people. In the making of human times, Genovesi agrees with Montesquieu on that commerce has the potential to bring universal peace, since the relationship between people as well as the nations can be fostered around goods exchange rather than invasion⁶⁴. In this respect, already in the *Discourse*, Genovesi elects a potentially parallel tradition, adjacent to the history of metaphysics, that focused on the empirical «causes of the wealth and greatness of a nation»⁶⁵. This alternative philosophy was that of Xenophon, «the only disciple of Plato whose philosophy was all things» as Genovesi's defines him, author of the *Oeconomicus*, who in his last work, *Ways and Means, or On Revenues [Poroi e peri Prosodon]* (355 BC) addressed the question of how Athens could recover from the financial ruin that followed Athens's defeat in the Social War without invading allied cities to

⁶¹ *Ivi*, 27-28.

⁶² *Ivi*, 142.

⁶³ G. Vico, *New Science*, §129, 55.

⁶⁴ Genovesi was in constant dialogue with Montesquieu and composed a commentary to the Neapolitan edition of Montesquieu's *Esprit des Lois* (1748), the *Spirito delle leggi del signore di Montesquieu con le note dell'abate Antonio Genovesi*, which will be published posthumously and incomplete in 1777.

⁶⁵ A. Genovesi, *Discorso*, 247. Xenophon challenged those Athenian leaders who affirmed that, although they knew it was unjust to plunder other cities to get the resources, «because of the poverty of the multitude» they were forced to that injustice, if they did not want to be even more unfair towards their own citizens, by not attending to their wealth. Xenophon challenged this statement to «consider whether the citizens would in any way be able to feed themselves from their own [land] which is also the most just way.» In doing so, Xenophon lists all the natural resources of Attica and the five causes of the wealth of a nation, which according to him, were government, nature of the soil, site, population, and industry. Like Xenophon, for Genovesi, the wealth of a country should come from its internal resources, not from imperialism.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

rob their resources and end, therefore, Athenian imperialism⁶⁶. Hence, Genovesi found in Xenophon a forerunner of his anti-imperialist position, which in the *Lessons of Civil Economy* (1765, 1769, 1770) becomes part of Genovesi's project of reconciling national growth and justice, by following a model of growth not based on exploitation⁶⁷.

If at the political level, the false heroism of barbaric times results in a fabricated superiority which justifies the exploitation of others, Genovesi believed that commerce would eventually substitute imperialism, both as means of getting material natural resources by plundering other countries, as well as imperialism as a justification for civilization, that «conceit of the nations» [*boria delle nazioni*] Vico is after in the *New Science*⁶⁸. The new trade routes had created new relations between European and countries overseas, as in the case of the Americas. The travel stories of the colonizers, the accounts of the slave trade from Africa testify to modern false heroism. Also in this case, the disparity in strength between peoples – as in the relationship between *heroes* and *famuli* in the *New Science*, or the rift between feudal lords and the plebs in modern Europe – is justified as natural inequality. If the Europeans, stronger in means, had not invaded the American continent, according to Vico, native Americans would have just continued their own course of development: «the American Indians would now be following this course of human institutions if they had not been discovered by the Europeans,» hence, if the providential cycle of their civil life had not been drastically interrupted⁶⁹. Genovesi was of the same conviction as Vico. «We, Europeans have kidnapped the whole of America, stripped and killed countless people,» Genovesi writes in one of his *Moral Dialogues* [*Dialoghi sulla Morale*], indirectly proposing a process of reparation: «Either there is no justice, or we have to give back what we took, but there is justice, therefore, we have to repay»⁷⁰.

Indeed, in the *Moral Dialogues*, considered marginal notes to his major works, Genovesi stages a dialogue between a philosopher and a young aristocrat, in which the question of overcoming the false superiority of nobility emerges when trying to educate the young man to the principles of justice and respect of man's rights. In the dialogues Genovesi assumes the voice of Dicearco – homage to the philosopher from Messina who in the *Life of Greece* wrote a history of Greek culture, from the mythical age to his time, with an evaluation of historical progress as a progressive increase in needs and interests – who teaches his pupil, the young Filarete (“lover of excellence”) how to reason and act as a real philosopher by being just and respect the rights, that is the true properties of God,

⁶⁶ Xenophon, and G. A. McBrayer. 2018. *The Shorter Writings*. Agora Editions. Ithaca: Cornell University Press.

⁶⁷ On civil economy and the aspiration of internal growth without colonization, see M. Bazzoli, *Il Piccolo Stato Nell'eta Moderna: Studi Su Un Concetto Della Politica Internazionale Tra XVI E XVIII Secolo*. 1a ed. Milano: Jaca Book, 1990.

⁶⁸ G. Vico, *New Science*, §330, 85.

⁶⁹ G. Vico, *New Science*, §1095, 372.

⁷⁰ A. Genovesi, *Dialoghi sulla Morale*, 277.

of oneself, and others. Filarete, who wants to become a philosopher, starts the dialectic journey with Dicearco as the personification of false nobility and heroism. He is an inheritor [*rendiere*,] who therefore lives without working, in a life of leisure; yet he gambles, believing that he can increase his wealth by relying on luck rather than ingenuity; he reads *les philosophes à la mode* (e.g., Rousseau, Voltaire, Helvetius); and especially, he has a slave, convinced that social classes [*ordini*] conform to the natural order of things, so that as a nobleman he is naturally superior to his servants.

To educate Filarete to become a just philosopher, Dicearco resorts to the jargon of economics. He not only wants to convince Filarete to act morally, but he does it by explaining to the young man that «respecting the rights» is the only way to live happily, that is, with the lesser possible evil. In this way, Dicearco wants to convince Filarete that acting in conformity to the providential natural order of things is rewarding and that it is in his interest to operate in compliance with other people's rights: «The violation of rights is to go against the order of the world,» while justice is «the only way to live happily»⁷¹. The recognition of others' rights is based on Filarete's understanding that all human beings share the exact nature and essence. However, although Filarete, thanks to Dicearco's training, acknowledges in theory that everyone who «was born a man [...] is a man,» because of his noble birth, he unreflectively believes that social classes reflect natural differences between people⁷². «How do you treat you, Filarete, – asks Dicearco to challenge him – your lackey, your squire, your peasant, your shepherd, the little artists who lend you their services, the porters and the low plebs?» namely, those people in everyday life that he considers inferior⁷³. Upon his admission, Filarete claims that because «there is a difference in orders» between people «so there must be [different] treatments»⁷⁴. Dicearco's response challenges Filarete's conviction that some men are superior to others in nature, therefore in rights, so much so that it just for a man to own another man, and that the laws of slavery are, therefore, «null and void» in nature:

Here is what you only half understand. Nature, Filarete, generates only men, and men of a similar essence and with the same rights. Orders are not born, nor are they born out of human pacts and conventions. [...] These orders then only concern the government and the tranquility of the civil bodies, all the upper classes were born to rule, educate, protect, defend the classes of the common, not to degrade humanity, putting them in the number of beasts.⁷⁵

Going full circle to where we started, hence, to Genovesi's polemic of pure metaphysic philosophy in the *Discourse* intends to make philosophers again the

⁷¹ *Ivi*, 260, 277.

⁷² *Ivi*, 186.

⁷³ *Ivi*, 187.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

Antonio Genovesi and the Making of Modern Heroism

fathers, educators, and legislators of humankind, in the reformed awareness that «as in the family, the father is no more of a man than the son, even though he is its sovereign and governor»⁷⁶. The relationship between those the philosopher – patriarch and the rest of the citizens is that of father-child, for Genovesi, not of master and slave, so that «the child owes respect for the father and obedience; and the father must govern him with love and with that degree of severity which serves the child's perfection and happiness»⁷⁷. Of course, patriarchic models of social development are also to problematize. Nonetheless, Vico's and Genovesi's contributed to the question of civil equality by asserting that all humans are divine in nature and that «true heroism is to put down the proud and give aid to those in danger» against those who deprive them of dignity and rights⁷⁸.

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ G. Vico, *New Science*, §18, 11.



Controversie





“Ho fondato la mia causa sul nulla”. **Individualismo antiliberale e questione sociale in Max Stirner**

Valerio D'angelo
(Universidad Autónoma de Madrid)
valeriodangelo@ymail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 05/02/2020 – Accettato: 20/06/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: “I founded my cause on nothing”. Anti-liberal individualism and the social question in Max Stirner

Abstract: This paper seeks to clarify some of the main misunderstandings of Max Stirner's political philosophy, namely its supposed commitment with a possessive (neo)liberalist individualism. Stirner's social model, in particular, has been seen as an anticipation of the most extreme forms of (neo)liberal anti-egalitarianism and social conflict. Focusing on Stirner's peculiar social theory I will demonstrate, on the contrary, that Stirner is a harsh critic of liberal model. I will claim, on the one hand, that Stirner's social antagonism should not be seen as an advocacy for actual war, but rather as an ontological impossibility of any order or fixed meaning that encompasses society and ties the individual to social obligations; on the other, that Stirner's anti-egalitarianism, far from being a justification of social differences, denounces equality as new, and most precise, technique of governmentality based on the negation of Uniqueness. I will finally sketch Stirner's proposal of a Union of Egoists as an ethical as well as political way of giving account of being-with finally freed from any form of essentialism.

Keywords: Stirner; liberalism; antagonism; equality; uniqueness; Union of Egoists.

Essere obiettivi significa trattare l'altro come si tratta un oggetto, un cadavere, significa comportarsi nei suoi confronti da becchini

Emile Cioran, *L'inconveniente di essere nati*

§1. *Introduzione*

Max Stirner (Joahn Caspar Schmitt; 1806-1856) è un pensatore difficile da collocare all'interno della storia del pensiero moderno. Il suo individualismo estremo, l'attacco alla morale, l'ostilità verso ogni forma di autorità, il rifiuto



della società ecc. ne hanno fatto l'*enfant terrible* della filosofia politica e l'oggetto di contesa tra fazioni opposte. Se, da una parte, l'attacco allo Stato e alla morale borghese, la valorizzazione della libertà individuale, non potevano non esercitare un fascino magnetico sui gruppi libertari¹; dall'altra, l'amoralità e il rifiuto della causa rivoluzionaria, la difesa della proprietà, l'anti-egualitarismo e la valorizzazione dell'utile come unico criterio dei legami sociali, molto difficilmente potevano trovare posto nell'alveo del pensiero acrata². Era facile, in altre parole, vedere in Stirner un fosco teorico del modello del libero mercato (nella sua versione più intransigente) piuttosto che un padre del socialismo libertario alla stregua di Bakunin, Kropotkin o Proudhon. Né la blanda proposta stirneriana di un'unione di egoisti (*Verein von Egoisten*) poteva colmare l'assenza di ogni vincolo sociale che non si fondasse sulla mera utilizzabilità dell'altro come proprietà (*Eigentum*) dell'Unico (*Einzige*). Il confine tra Stirner "l'anarchico" e Stirner "l'anarco-capitalista", in altre parole, è sempre stato opaco e il suo modello sociale (e politico) continua ad essere oggetto di disputa. Eppure Stirner è meno ambiguo di quanto possa sembrare in un primo momento. Con l'occhio dello psicologo clinico e la penna del critico sociale, il filosofo di Bayreuth denuncia l'affermarsi di un modello sociale, il liberalismo, e di un prototipo umano, l'*homo economicus*, facendone oggetto dei suoi infaticabili attacchi. Senza alcuna pretesa di esaustività, in questo articolo si fornirà una lettura ontologico-politica del modello sociale stirneriano, mostrandone il carattere antitetico al modello liberale.

§2. La critica di Stirner alla società

Gli attacchi alla società sono moneta corrente in *Der Einzige*. La società è descritta come il nuovo Moloch al quale il liberalismo sacrifica l'individuo. Essa è «un nuovo fantasma, un nuovo "essere supremo" che ci "prende completamente a suo servizio"»³. Il comunismo è, agli occhi di Stirner, forse il maggior responsabile di

¹ G. Woodcock, *Anarchism: a history of libertarian ideas and movements*, University Toronto Press, Toronto, 2009, p. 81. Anche secondo April Carter, Stirner è «uno dei maggiori teorici anarchici» (A. Carter, *The political theory of Anarchism*, Routledge, London, 1971, p. 2). Peter Marshall arriva a definirlo «uno dei pensatori più originali e creativi della tradizione anarchica» (Marshall P., *Demanding the impossible. A history of anarchism*. Harper Perennial, London, 2008, p. 559) e, secondo John Carroll, Stirner sarebbe il «prototipo dell'anarchico» (J. Carroll J., "Introduction" in M. Stirner, *The Ego and Its Own*, Jonathan Cape, London, 1971, p. 34).

² Si legga, a mo' di esempio, il giudizio severo di Michel Onfray: «in quel volume di cinquecento pagine il solipsismo trionfa e tutto ciò che intralcia il proprio Io viene fustigato [...] Tuttavia (lo sappiano gli anarchici!) Stirner aborre alla stessa stregua: la giustizia, la libertà, l'uguaglianza, la condivisione, la solidarietà, la fraternità, il popolo, il proletariato [...] Se per avventura celebra l'unione degli egoisti, non lo fa per una qualche simpatia verso le micro-comunità, ma perché quell'unione rappresenta in modo puntuale la formula più utile per il trionfo del proprio Io» (M. Onfray, *Le post-anarchisme expliqué à ma gran mère*, Galilee, Paris, 2012; trad. it. *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna*, Eleuthera, Milano, 2013, pp. 36-38).

³ M. Stirner., *Der Einzige und Sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1991; trad. it. *L'Unico e la sua Proprietà*, Adelphi, Milano, 2009, p. 132.

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

questo sacrificio poiché esso vuole portare a compimento le istanze di uguaglianza che il liberalismo aveva promesso ma disatteso. All'uguaglianza vuota e formale del liberalismo, basata sulla figura astratta del cittadino, il comunismo si propone di sostituire un'uguaglianza reale, fondata sulle condizioni materiali degli individui nella loro qualità di lavoratori. Il comunismo vuole dunque abolire le disuguaglianze derivanti dalla proprietà che viene così «strappata al singolo e affidata a quel fantasma che ha nome “società”»⁴. Sopprimendo la proprietà, il comunismo cancella qualsiasi traccia di differenza tra gli individui, che sono livellati all'interno della compagine sociale. In questo modo, la società si erge al di sopra delle esistenze individuali, assumendo uno status quasi trascendente:

Chi è questa persona che voi chiamate “tutti”?» «È la “società” Essa ha un corpo?». «Noi siamo il suo corpo». «Voi? Ma voi tutti non siete affatto un corpo! Certo, tu hai un corpo, e tu anche e tu pure, ma tutti insieme voi siete solo corpi, non un corpo.»⁵

Il filosofo di Bayreuth fa derivare la parola società (*Gesellschaft*) da *Sal* (sala): come in una sala, che ingloba e contiene gli individui, il principio che regge la società non è opera degli stessi componenti, ma di «una terza cosa che ci rende compagni in società: è appunto questa terza cosa che produce, che crea la società»⁶. La società, che in realtà non ha nessun altro fondamento se non la mera presenza in comune degli individui, li include nel momento stesso in cui esclude se stessa: essa viene pensata come lo spazio che precede gli individui e li raccoglie (per questo li include) ma che esiste indipendentemente da essi (per questo si esclude). Nonostante la società non sia altro che un “contenitore” (la *Sal* appunto) delle individualità, essa è percepita come un'entità autonoma che trascende i singoli individui. Così, la società riesce a dotarsi di un fondamento, diventando la “terza cosa” indipendente dalle sue parti, quasi avesse un corpo proprio. Si tratta del vecchio mito dell'*essenza* che risuona, ad esempio, nell'ideologia nazionalista tedesca che vuol riunire i trentotto stati in un'unica nazione. Un'impresa paragonabile solo «al desiderio assurdo che trentotto sciami di api, guidati da trentotto regine, si uniscano in un solo sciame»⁷. Ma api non sono mosse dal richiamo di qualche essenza intrinseca che le accomuna ma unicamente dalla loro dipendenza dall'Uno, la Regina. La società, in poche parole, si fonda su un'unità fittizia, cioè la credenza in un fondamento (*Grund*) o essenza comune. Ma qualsiasi realtà pensata come ontologicamente indipendente dall'individuo appartiene alla dimensione del “sacro”, trattandosi di uno spettro (*Spuk*), di un'idea fissa (*Idee Fixe*) che esercita una tirannia silenziosa sul singolo. Ne è prova il fatto che, alla base di qualsiasi ordine sociale, si cela sempre una nozione religiosa:

⁴ *Ivi*, p. 152.

⁵ *Ivi*, p. 125.

⁶ *Ivi*, p. 221.

⁷ *Ivi*, p. 241.

Ogni religione è un culto della società, di questo principio da cui l'uomo sociale (civillizzato) viene dominato; e non c'è Dio che sia il Dio esclusivo di un io: Dio è sempre il Dio di una società o comunità, [...] La sola prospettiva, se vogliamo estirpare completamente la religione, è quella di far diventare antiquata la *società* e tutto ciò che discende dal suo principio.⁸

Qui Stirner non sta semplicemente anticipando l'intuizione di Durkheim secondo cui la divinità è una rappresentazione dell'ordine sociale, né sta lamentando la riduzione del molteplice all'Uno o difendendo l'individualismo metodologico, ma qualcosa di più sottile. Ancor prima che vi sia un'identificazione tra Dio e lo Stato (come poi denunceranno autori libertari come Bakunin e Kropotkin), ci dev'essere un'identificazione più primigenia tra Dio e la società. Ancor prima, cioè, di qualsiasi trasferimento di potere all'Uno (Dio), è necessario che la società stessa si percepisca come Una, uniforme, unita e coesa. L'esistenza divina infatti, conferma Marcel Gauchet, dev'essere sempre presupposta dalla trascendenza del fatto sociale sulla individualità dei suoi componenti. Dio (e successivamente lo Stato) svolge la funzione di rappresentare l'esteriorità simbolica della compagine sociale così formata⁹. Per questo, per Stirner, qualsiasi critica alla teologia sarebbe incompleta senza un serio questionamento della società come fondamento e essenza.

Ma la critica di Stirner alla società non si limita all'aspetto ontologico, sconfinando nel terreno più propriamente politico. La nozione di società che si afferma nell'età moderna va infatti a braccetto con una nuova strategia di *governance*: l'uguaglianza. Già il liberalismo, abolendo le differenze di casta e ceto del periodo feudale, aveva proclamato l'uguaglianza degli individui in quanto "uomini e cittadini". Lo slogan del liberalismo (nonché colonna portante di molte costituzioni democratiche) è: uguali diritti e uguali doveri dei cittadini di fronte allo Stato. Tuttavia, secondo Stirner, la nozione moderna di uguaglianza nasconde una finalità più luciferina, cioè una governabilità più perfetta sugli individui. L'uguaglianza liberale si traduce infatti, secondo il nostro filosofo, nell'uguale sottomissione di tutti alla stessa autorità e agli stessi doveri: «"uguaglianza di diritti politici" significa che ognuno può meritarsi qualsiasi diritto di quelli che lo Stato ha da concedere, purché abbia i requisiti del caso»¹⁰. L'uguaglianza conforma quindi determinati modelli di condotta, creando unità a partire dalla dispersione. La cittadinanza è, in questo senso, la condizione comune di tutti coloro che sono uguali agli occhi dello Stato liberale¹¹. È facile intuire perché le dottrine so-

⁸ *Ivi*, p. 324

⁹ cfr. M. Gauchet., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985; trad. it *Il disincanto del mondo. Storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992.

¹⁰ M. Stirner, *L'Unico e la sua Proprietà*, cit., pp. 110-111.

¹¹ Mi riferisco qui alla nota critica marxiana alla cittadinanza come nozione astratta che occulta i reali rapporti di forza economico-sociali. Già in *Zür Judenfrage*, Marx descrive la frattura, all'interno delle moderne società liberali, dell'essere umano, tra *homme* e *citoyen* in questi termini: «L'uomo infine, in quanto è membro della società civile, è rappresentato come l'uomo *autentico*, come *homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto e artificiale, l'uomo come persona *allegorica*,

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

cialiste radicalizzino, secondo Stirner, questa dinamica. Esse “spostano” il luogo dell’uguaglianza dallo Stato alla società civile: ora uguali non sono più i cittadini di fronte allo stato, ma i lavoratori nei confronti della società:

Di fronte al *reggitore* supremo, all’unico *detentore del comando*, noi eravamo diventati tutti uguali, persone uguali, cioè nullità¹².

Inoltre, la proposta comunista di abolire la proprietà privata finisce per depotenziare gli individui, assoggettandoli a un nuovo diritto («lo Spirito della società»), dove «il diritto di tutti deve precedere il *mio* diritto»¹³. Se, per Hegel, com’è noto, la società civile era il luogo del conflitto degli interessi, superato (*Aufhebung*) dallo Stato Assoluto e, per Marx, il moderno Stato liberale occultava i conflitti di classe essendo il «potere organizzato di una classe per l’oppressione di un’altra»¹⁴, per Stirner la società è, al pari dello Stato, un nuovo luogo della dominazione, dove l’individuo si vede sottomesso a un’ennesima astrazione a cui deve obbedienza. In essa l’uguaglianza, mediata dalla comune appartenenza, produce un tipo specifico di individuo più facilmente governabile: l’indigente, cioè colui privo della capacità di usare la propria forza (*Gewalt, Macht* o *Vermögen*) per appropriarsi di ciò che abbisogna. Secondo Stirner infatti, la questione della proprietà (*die Eigentumsfrage*), che non possiamo qui affrontare in quanto ci allontanerebbe dalla nostra riflessione, sarà risolta solo quando l’Unico inizierà a vedere la proprietà non tanto come un oggetto di cui disporre ma come la forza dell’Io (*gewaltigen Ich*), come una relazione di appropriazione (*Gewaltigen*)¹⁵. Solo quando l’oggetto perde la sua caratteristica di estraneità (*Fremdheit*) e smette di essere sacro, diventa realmente proprietà dell’Io. Ma allora non ci può essere soluzione alla questione della proprietà diversa dall’uso della forza. L’egoismo infatti non dice:

«Aspetta e riceverai qualcosa in donazione dall’ autorità che distribuisce equamente «in nome della collettività» [...] ma invece: «Allunga le mani e prenditi ciò di cui hai bisogno!». Così si dichiara la guerra di tutti contro tutti (*Krieg Aller gegen Alle*). Io solo decido ciò che voglio avere [...] la plebe cesserà di essere plebe solo quando

morale. L’uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell’individuo *egoista*, l’uomo *vero* solo nella figura del *citoyen astratto*» (K. Marx K., F. Engels, *Werke*. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 1. Berlin, 1976, pp. 347-377; trad. it. *La questione ebraica*, Manifestolibri, Roma, 2004, pp. 198-199).

¹² M. Stirner, *L’Unico e la sua Proprietà*, cit., p. 126.

¹³ *Ivi*, p. 197.

¹⁴ K. Marx K., F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Nikol Verlagsges.mmbH, Berlin, 2009; trad. it. *Manifesto del Partito Comunista*, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 89.

¹⁵ Non potendo entrare qui in una questione così complessa come il tema della proprietà in Stirner, ci accontentiamo delle poche ma illuminanti parole di Carlo Sini quando afferma «proprietario non è la caratteristica o la qualità di un individuo, di un uomo, di una sostanza, di un essere; proprietario è qui inteso come un semplice «aver potere»: è il puro e semplice aver potere, è la pura potenza in esercizio» (C. Sini, *Stirner, Nietzsche e l’ambiguità dell’individuo moderno*, in Pietro Ciaravolo (ed), *Nietzsche-Stirner*, Editoriale B.M. Italiana, Roma, 1984, p. 198).

*allungherà le mani.*¹⁶

§2. *Il modello bellico stirneriano. Teoria e prassi*

Non c'era da sorprendersi che la teoria sociale stirneriana suscitasse vive reazioni. L'anti-comunismo, lo spirito anti-egualitario, la rivendicazione dell'egoismo, ma soprattutto la mancanza di qualsiasi fondamento che sostenesse l'ordine sociale, non potevano non dividere esegeti e detrattori. A un primo sguardo, l'egoismo stirneriano anticiperebbe ciò che poi Ayn Rand chiamerà la "virtù dell'egoismo", dove la valorizzazione (neo)liberale dell'individuo e la sua proprietà negano qualsiasi principio del vivere comune che non sia quello della libera competizione tra proprietari. Una specie di tatcherismo *ante litteram*, in poche parole. Questa lettura, che ha trovato ampio riscontro nella letteratura accademica, interpreta il modello sociale stirneriano come un'agorà caotica in cui l'unica relazione possibile tra gli individui è quella della competizione (*wettstreit*). Ulrike Heider, ad esempio, annovera Stirner tra i fondatori dell'anarco-capitalismo poiché, per il filosofo di Bayreuth, l'unica identità legittima è quella che l'individuo è in grado di conquistare attraverso la guerra con gli altri in vista di un'accumulazione di proprietà¹⁷. Anche secondo Antimo Negri, Stirner non contempla nessun altro modello sociale se non quello borghese e la stessa proposta stirneriana di un'unione degli egoisti sarebbe, *mutatis mutandis*, l'unione commerciale di Smith. Stirner, secondo Negri, «opta per un ultraliberalismo e/o ultraliberismo al centro dottrinario del quale c'è l'assolutizzazione di una società civile che ubbidisce a una sola legge: quella della concorrenza»¹⁸. Queste e altre interpretazioni nascono da una profonda ambiguità (di cui lo stesso Stirner fu parzialmente responsabile) che circonda il modello sociale stirneriano: auspicando la guerra generalizzata di tutti contro tutti, Stirner sarebbe un anticipatore della *market society* (neo)liberale, in cui individui atomizzati intavolano relazioni sociali puramente utilitaristiche, quando non apertamente ostili, per accrescere il proprio profitto. Già Moses Hess, forse il primo lettore del *Der Einzige*, sostiene che la "gran novità" di Stirner consiste nell'aver trasformato l'egoismo, fino ad allora sempre praticato e tollerato, in egoismo cosciente, cioè in una pratica attiva di *bellum omnes contra omnium*. Secondo Hess, il "mondo dei bottegai" di cui Stirner si fa cantore, si caratterizza per una nuova specie di animale: il predatore (*Raubtier*). Così, «il diritto al saccheggio non è più appannaggio di pochi: gli atti casuali di violenza si son diventati diritto di tutti»¹⁹. Da parte sua Engels, già nel

¹⁶ M. Stirner, *L'Unico e la sua Proprietà*, cit., p. 270.

¹⁷ U. Heider, *Anarchism, Left, Right and Green*, City Lights, San Francisco, 1994, pp. 55-59. Uno dei primi a sostenere l'idea di uno Stirner liberalista fu Hans Günther Helms, (cfr. H. G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners "Einziger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, DuMont Schauburg, Köln, 1966).

¹⁸ A. Negri, *Il filosofo e il lattato. Stirner e l'unione degli egoisti*, Spirali, Milano, 2005, p. 164.

¹⁹ H. Hess, *Gli ultimi filosofi*, cit. in Löwith K., *Die Hegelsche Linke: Texte aus den Werken von*

1845, afferma che «allo stesso modo dell'amico Stirner, gli uomini considerano gli altri solo come soggetti utilizzabili»²⁰, portando a compimento quella disgregazione dell'umanità in monadi, ognuna delle quali ha un proprio fine particolare e da cui non può non scaturire la guerra sociale. In conclusione Stirner, negando l'esistenza stessa della società, contrapponendo l'uguaglianza all'unicità, e risolvendo la questione della proprietà in termini di uso della forza, sarebbe il cantore della guerra tra egoisti coscienti che popolano-dice ancora Hess-un nuovo “mondo delle foreste” (*Tierwelt im Walde*). Una specie di “barbarie civilizzata”, che Marx avrebbe avuto il merito di denunciare come condizione della decadente borghesia tedesca in lotta costante²¹. Eppure, nonostante il modello sociale stirneriano risulti senza alcun dubbio problematico (come vedremo meglio nel prossimo paragrafo), assimilarlo *tout court* al modello (neo)liberale non è meno problematico. Per ragioni, ancora una volta, di ordine ontologico e politico.

Abbiamo visto, nel paragrafo precedente, che Stirner nega l'esistenza di un'essenza a fondamento della società e ne svela piuttosto il vuoto costitutivo (*Ab-grund ist Ab-grund*, per usare una nota locuzione heideggeriana). Quando Stirner nega l'autosufficienza ontologica della società non sta dunque, come gli rimproverano Marx ed Engels, cadendo in un idealismo becero che «trasforma “tutti” in una persona»²², bensì rivendicando l'impensato-o il represso-della società, cioè le *relazioni sociali* che, ci dice, sono «espressione di reciprocità, azioni, *commercium* fra i singoli»²³. Possiamo ribattezzare questa distinzione stirneriana tra la società e le relazioni sociali come differenza tra il *sociale*, inteso come magma indistinto e in ultima istanza sempre impossibile da fissare definitivamente, e la *società* come tentativo egemonico di incasellare e cristallizzare l'indeterminatezza delle relazioni sociali in un quadro razionale²⁴. La

Heinrich Heine, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Soren Kierkegaard, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 (cit. in: C. Cesa, *La sinistra hegeliana*, Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. 406-408).

²⁰ F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Holzinger, Taschenbuch, 2017; trad. it. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 58.

²¹ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino, 1996, p. 475. Anche Claudio Cesa afferma che Stirner è contro la beneficenza, l'intervento dello Stato, la proprietà collettiva e che l'unica cosa che gli interessa è «il principio della concorrenza, lo scontro continuo, dove l'uomo fronteggia direttamente l'altro uomo» (C. Cesa, «Le idee politiche di Max Stirner», in *Studi sulla sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino, 1972, pp. 351-352).

²² K. Marx, F. Engels, *Kritik der neuesten deutschen Philosophie, in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, in *Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969, pp. 5-530; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 188.

²³ M. Stirner, *L'Unico e la sua Proprietà*, cit., p. 228.

²⁴ Sebbene l'impossibilità ontologica della società sia stata studiata soprattutto dal pensiero post-strutturalista, mi avvalgo qui della lucida formulazione di Ernesto Laclau, che indica per *società* la possibilità di chiusura dei significati sociali attorno ad una matrice in grado di spiegare tutti i suoi processi parziali (posizione tipica dello strutturalismo classico), mentre per *sociale* intende l'impossibilità di chiudere il contesto sociale come un tutto unitario, ragion per cui si hanno processi marginali che interrompono costantemente il significato e non portano alla chiusura della società intorno ad un'unica matrice. A fronte cioè di una visione essenzialista, è necessario accet-

natura delle relazioni sociali è infatti *an-archica*, priva di ordine o logica e, per ciò, altamente imprevedibile, come suggerisce lo stesso Stirner usando un'analogia alquanto suggestiva, il carcere:

Un carcere non significa più soltanto uno spazio, ma uno spazio che ha una ben precisa relazione con coloro che lo occupano [...] Ma chi dà alle persone che vi sono riunite un'impronta comune? Evidentemente il carcere, perché solo mediante il carcere essi sono carcerati. Chi determina allora la forma *di vita* della società dei carcerati? [...] È certo che essi non possono aver rapporti che come carcerati, cioè solo nella misura in cui è loro concesso dagli ordinamenti carcerari; ma il carcere non può favorire il loro *rapporto personale*, da io a io, anzi, al contrario, deve far attenzione a impedire questi rapporti egoistici, puramente personali.²⁵

Il carcere, come *la società*, è l'occhio impersonale che cristallizza le relazioni tra il Tu e l'Io in modelli rigidi di comportamento. Tuttavia, sebbene il carcere/società possa influire sulle relazioni tra i suoi membri, non può certo determinarle completamente. Ma che tipo di relazioni si tratta? Nella citazione precedente, Stirner suggeriva che il carcere veglia costantemente per impedire che nascano, tra individui, relazioni egoistiche:

il fatto che io dimentichi di essere un carcerato ed entri in rapporto con te, che pure prescindi dal tuo essere carcerato, e un grosso pericolo per il carcere.²⁶

Le relazioni sociali egoistiche sono dunque l'elemento dirompente della staticità dell'ordine sociale. Il *sociale*, in poche parole, riattiva il conflitto che la *società* aveva pacificato. Stirner si spinge fino ad indicare una modalità precisa di costruzione di relazioni sociali egoistiche: la dimenticanza. Si tratta di una sorta di de-soggettivazione, cioè di rifiuto dell'identità sociale che si è chiamati a incarnare: solo quando i detenuti smettono di percepirsi come detenuti, cioè come *soggetti* del carcere, riescono a riattivare quell'insieme di relazioni sociali finora impensate. Torneremo sul tema nel paragrafo successivo quando esamineremo più in dettaglio il concetto stirneriano di utilità delle relazioni sociali. Per ora sia chiaro che Stirner rivela un vuoto o mancanza di fondamento alla base della *società*, che è sempre attraversata da processi di costruzione parziali e incompleti, rotture e instabilità, cioè da relazioni sociali egoistiche (il *sociale*)²⁷. Il *sociale* non dev'essere dunque interpretato come conflitto in

tare «l'«infinità del sociale», cioè il fatto che qualsiasi sistema strutturato è limitato, che è sempre circondato da un «eccesso di senso» e che la società come processo unitario e intellegibile è un oggetto impossibile» (E. Laclau, *The Impossibility of Society in Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 7, N° 1 y 2, Hiver-Printemps, 1983, pp. 21-24, p. 22).

²⁵ M. Stirner, *op. cit.*, p. 229.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Saul Newman afferma, riferendosi alla questione sociale in Stirner, che «il sociale non è un organismo dotato di essenza, ma piuttosto una costruzione discorsiva che, poiché si basa su una mancanza o vuoto costitutivo, è sempre aperto a differenti articolazioni» (S. Newman, *From Bakunin*

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

atto, zuffa o combattimento, ma in termini ontologici come mancanza di un'essenza o terreno comune. Anzi, la separazione radicale tra individui, bel lungi dall'essere motivo di scontro, è in realtà, dice Stirner, garanzia di convivenza: «il contrasto scompare nell'esser perfettamente *divisi gli uni dagli altri*, cioè nell'unicità degli individui»²⁸.

Accanto all'argomento ontologico, vi è poi una ragione prettamente politica che impedisce di annoverare Stirner tra i teorici del (neo)liberalismo e riguarda la natura stessa della competizione e della sua relazione l'uguaglianza. La competizione infatti presuppone l'uguaglianza-almeno formale-dei concorrenti:

La *concorrenza* si rivela connessa nel modo più stretto al principio della società borghese. Che altro è infatti la concorrenza se non *eguaglianza* (égalité)?²⁹

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'uguaglianza stessa è una nuova tecnica di governo, tutta moderna, che ha come fine eliminare le differenze individuali e uniformare, o meglio conformare, le individualità a determinati modelli di comportamento: il buon cittadino, l'onesto lavoratore, il vero Uomo, ecc. Ecco quindi che, per Stirner, l'uguaglianza dei competitori è la condizione della nuova governabilità liberale:

l'e'galite', infatti, non è che la – libera concorrenza. Tutti, di fronte allo Stato, sono – semplici individui e nella società, ossia nei loro rapporti reciproci, sono – concorrenti³⁰.

Come il comunismo, anche la concorrenza liberale depotenzia l'individuo, in quanto entrambe affidano a un terzo il soddisfacimento dei bisogni del singolo. Il bisogno di pane, ad esempio, è un bisogno primario (è “la mia causa”) eppure, piuttosto che consociarsi in un'unione (*Verein*) con altri che hanno la stessa mia causa, si lascia «che siano i fornai in concorrenza fra loro a produrre il pane necessario. Lo stesso vale per la carne e i macellai, per il vino e i vinai, ecc.»³¹. In quella che sembra essere un'evidente parodia di uno dei passi più citati de *La ricchezza delle Nazioni* (1776) di Adam Smith, Stirner prende le distanze dall'egoismo utilitarista dei teorici del libero scambio. Il modello economico liberale, in fin dei conti, si basa sul presupposto metafisico di un'armonia spontanea generata dagli egoismi privati, mentre nel modello stirneriano il benessere del singolo non dipende dai vizi altrui da cui trarrebbe beneficio, come per magia, ma dalla forza propria e di quanti condividano la sua causa.

Da quanto detto finora, non è così evidente la somiglianza del modello stirne-

to Lacan, Lexington Books, Lanham 2001, p. 69).

²⁸ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 212.

²⁹ *Ivi*, p. 272.

³⁰ *Ivi*, p. 273.

³¹ *Ivi*, p. 288.

riano con quello della *market society*, composta da monadi che si fronteggiano per la massimizzazione del beneficio proprio. Stirner non solo non vede un'armonia innata che condurrebbe dai vizi privati alle pubbliche virtù (per usare un'espressione di de Mandeville), ma il suo modello bellico discrepa da quello hobbesiano circa la natura e i soggetti del conflitto. Se infatti il teorico inglese concepiva il conflitto come lotta tra individui robinsoniani, isolati e autocentrati, per Stirner, come abbiamo visto, il conflitto dev'essere pensato anzitutto in termini ontologici come impossibilità di stabilizzazione della società attorno a un centro o identità. Così in Stirner, i termini del conflitto sono l'individuo come essere inter-generazionale da un lato, e la società come regno astratto e impersonale dall'altro. L'individuo hobbesiano, puro e isolato, è cioè assente nel pensiero di Stirner in quanto, come dice lo stesso filosofo, la «società è il nostro *stato di natura*»³² e il processo di individuazione consiste precisamente nel distacco dalla società stessa. L'io riesce a determinarsi in quanto individualità propria (*Eigenheit*) sottraendosi, dice Löwith, al regime della «pubblicità generale attraverso un radicale isolamento su se stessa, contrapponendosi in tal modo, in quanto *io*, al *si (man)*»³³. L'ostilità di Stirner alla società, sebbene ricordi vagamente la ricerca heideggeriana dell'autenticità, è piuttosto da inquadrarsi nell'ottica dell'affermazione dell'unicità contro qualsiasi generalizzazione impersonale e obbligo conformistico. Stirner rivendica il valore del singolo, la sua differenza assoluta, il suo diritto alla non appartenenza e alla non conformità rispetto agli obblighi sociali che sottomettono la volontà individuale al dominio, oggettivo e inquestionabile, dell'"interesse collettivo". Stirner intravede ciò che autori contemporanei chiameranno l'*auge* della società, cioè una sfera impersonale e determinata dalla necessità, che agisce come una specie di "governo di nessuno" e che, a ragion di ciò, si aspetta da ognuno dei propri membri un certo tipo di condotta attraverso l'imposizione di innumerevoli e svariate norme che, appunto, normalizzano i comportamenti individuali³⁴.

§3. *La Verein von Egoisten che viene*

Nonostante il modello bellico stirneriano riesca ad eludere tanto la Scilla hobbesiana della ricomposizione del conflitto tramite la creazione della sovranità,

³² *Ivi*, p. 320. Negri nota che, mentre Hobbes riassorbe il conflitto ricorrendo all'istanza sovrana, dove la volontà del sovrano sostituisce le arbitrarie volontà individuali, Stirner invece vuole veder trionfare la volontà individuale al di sopra di ogni cosa. C'è anzi un vero anti-hobbesismo in Stirner, riconosce Negri, poiché il percorso di Stirner è speculare e opposto a quello di Hobbes: dallo Stato all'*Einzig* (A. Negri, *Il filosofo e il lattario*, cit., p. 134).

³³ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mit-menschens. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Problem*, Drei-Masken Verlag, München 1928; trad. it. *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Napoli, Guida, 2007, p. 154.

³⁴ cfr. H. Arendt, *L'avvento della sfera sociale*, in *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1998; trad. it. *Vita attiva*, Bompiani, Milano, 2017, pp. 66-78.

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

come il Cariddi dell'ordine auto-generantesi della teoria liberale classica, la questione della possibilità della vita comunitaria continua a essere un tema aperto tra gli studiosi di Stirner. L'antagonismo ontologico stirneriano mette in discussione la società come ordine stabile e identità fissa e apre alla pluralità di rapporti e relazioni impensati tra individualità uniche ma, circa la natura di queste relazioni, Stirner resta abbastanza oscuro. Se infatti il conflitto, come abbiamo visto, è scongiurato dalla natura stessa del sentimento di unicità, poiché la differenza radicale di desideri e aspirazioni fa venir meno anche qualsiasi motivo di competizione, non per questo vi sono le condizioni di possibilità per la creazione di una comunità. Vi sarebbe anzi in Stirner una specie di impossibilità ontologica della comunità, essendo la «solitudine metafisica» dell'Unico la condizione della propria esclusività³⁵. Leggendo Stirner non si ha impressione del contrario:

come potete essere veramente unici finché sussiste fra di voi anche un solo legame? Se «siete una cosa sola», non potete rendervi indipendenti³⁶.

La solitudine dell'Unico che ride come ultimo sopravvissuto di un mondo in macerie, per riprendere una famosa immagine camusiana, sarebbe quindi il destino della *Eigenheit* stirneriana³⁷. Effettivamente, la strategia di Stirner è sempre la stessa: si tratti dello Stato, della Società, dell'Uomo, ecc., la proprietà consiste nell'appropriazione di ciò che è alieno attraverso un'azione annichilatrice che trasforma il sacro in mero oggetto d'uso. Anche nelle relazioni con l'altro quindi, questi è «un oggetto per il quale posso provare qualcosa o anche niente, un oggetto interessante o non interessante, un soggetto utilizzabile o inutilizzabile»³⁸. In conclusione: sebbene Stirner non giustifichi la sopraffazione e la violenza, tuttavia sembra che sia incapace di pensare le relazioni sociali al di fuori di una logica utilitarista. Né conflitto né amicizia, potremmo dire, ma una specie di calcolo opportunistico dove l'altro entra nella sfera dell'Unico fin tanto che gli arreca qualche tipo di vantaggio³⁹.

Tu non sei per me nient'altro che il mio alimento (*Speise*), così come anche tu, d'altronde, mi consumi e mi usi. Noi abbiamo l'un con l'altro un solo rapporto: quello dell'utilizzabilità (*Brauchbarkeit*), dell'utilità (*Nutzbarkeit*), dell'uso. Noi non ci dobbiamo niente l'un l'altro, perché ciò che sembra che io debba a te lo debbo, se mai, a me stesso.⁴⁰

L'utilitarismo stirneriano sarebbe, a detta di Marx e Engels, addirittura peg-

³⁵ R.W.K. Paterson, *The nihilistic egoist. Max Stirner*, Oxford University Press, Oxford, 1971, p. 253.

³⁶ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 143.

³⁷ A. Camus, *L'Homme Revolte*. Gallimard, Paris, 1951; trad. it *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 2001, p. 90.

³⁸ M. Stirner, *L'Unico* cit., p. 326.

³⁹ R.K. Paterson, *The nihilistic egoist*, cit., p. 259.

⁴⁰ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 311.

giore dell'utilitarismo benthaminiano perché, mentre il primo aveva almeno il merito di mettere in relazione le condizioni esistenti con i fondamenti economici della società, l'utilitarismo stirneriano è invece espressione della meschinità del piccolo borghese e del suo vanto nel raggirare gli altri⁴¹. L'Unico, in conclusione, non sarebbe altro che un autocrata la cui unica esperienza degli altri è basata su una incomunicabilità totale, afferma Sartre che lo paragona al Marchese de Sade⁴². Eppure, nonostante le difficoltà concettuali che si affrontano nel trattare della dimensione comunitaria del pensiero di Stirner, è possibile scorgere nel *Der Einzige* un'attenzione al tema dell'essere-con. Lo stesso concetto di utilità che sembra essere il tallone di Achille di Stirner e l'obiettivo polemico dei suoi critici, costituisce la base teorica della nozione stirneriana di comunità e la pietra angolare della sua proposta dell'unione degli egoisti. Vediamo perché.

Come si è visto, la società, secondo Stirner, è la *Sal* che imprigiona gli individui e trasforma le relazioni reali, quelle tra l'“io” e il “tu”, in relazioni spettrali. Così, i detenuti della prigione entrano in contatto sono in quanto detenuti, cioè come soggettività costituite dalla *Sal* (la prigione appunto) che li racchiude. Solo quando i detenuti smettono di vedersi come prigionieri potranno instaurare relazioni libere, egoistiche. La modernità ha ereditato questa logica di spettralizzazione dal cristianesimo, portandola all'estremo. Ora gli individui entrano in relazione gli uni con gli altri in quanto Uomini, cioè in quanto dotati di una *essenza umana*:

Se io infatti vedo in te l'uomo, come tu vedi in me l'uomo, allora io mi prendo cura di te come mi prenderei cura di me stesso, perché noi due non rappresentiamo altro che i termini della equazione matematica per cui se $A=C$ e $B=C$, allora $A=B$, cioè io non sono che uomo e tu non sei che uomo, per cui tu ed io siamo la medesima cosa.⁴³

Come il cristianesimo, l'uguaglianza promossa dall'umanesimo feuerbachiano è un'uguaglianza dell'*ipseità*, dove l'altro, gli altri, sono uguali in quanto condividono, in ugual misura, la stessa essenza. L'egoista però è nemico giurato di questa morale che cerca nell'altro una trascendenza, un “di più” della sua mera corporalità. Anche nella relazione amorosa egoista, dice Stirner, si ama l'altro nella sua unicità e particolarità irriducibile, e non perché la sua essenza sia qualcosa di superiore all'io. Mentre infatti il cristianesimo e l'umanesimo santificano l'altro sussumendolo in un'essenza superiore che lo trascende e, al tempo stesso, lo umilia negando la sua unicità, l'egoismo restituisce all'altro il proprio statuto

⁴¹ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 404.

⁴² Secondo Sartre, Stirner è il responsabile di «un'ideologia aberrante: la sola relazione tra persona e persona è quella che lega il carnefice alla vittima; tale concezione è *nello stesso tempo* la ricerca della comunicazione attraverso i conflitti e l'affermazione deviata della non comunicazione» (J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960; trad. it *Critica della ragion dialettica*, Mondadori, Milano, 1990, p. 104).

⁴³ M. Stirner, *L'Unico* cit., p. 181.

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

ontologico. Solo quando l'altro smette di essere un'essenza a me superiore, posso iniziare a relazionarmi davvero con lui o lei. L'*utilità* è, a questo proposito, il mezzo o lo strumento che restituisce all' "uso comune" ciò che prima era stato separato, reso sacro⁴⁴. È una strategia di profanazione che permette di riappropriarsi dell'estraneo e alieno e de-santificarlo (*entweibt*) o de-spiritualizzarlo (*entheiligt*), cioè renderlo profano. Martin Buber, generalmente molto critico verso Stirner (la cui filosofia sarebbe incapace di "rispondere eticamente" all'altro) gli riconosce tuttavia il merito di aver sgomberato il campo dai "fantasmi" che impediscono una relazione reale e morale tra l'Io e il Tu. Stirner è stato, secondo Buber, il primo pensatore della storia occidentale ad aver svelato la falsità di ogni relazione che si basi sull'impersonalità e la responsabilità, puramente formale, verso quest'altro impersonale⁴⁵. L'utilità come meccanismo profanatorio permette di liberare le relazioni tra l'Io e il Tu dall'impersonalità del sacro. Se dunque la società, come visto, si fonda sul presupposto religioso dell'unità (*Verbundenheit*, letteralmente: stare insieme), a spese dell'esclusività (*Ausschliesslichkeit*), si deve precisamente al fatto che la sottende un principio metafisico a cui l'individuo deve sacrificarsi. Di diversa natura è invece l'unione degli egoisti (*Verein von egoisten*):

Se la società è più di te, è per te qualcosa di superiore; l'unione è solo un tuo strumento, è la spada con la quale accresci e acuisce la tua forza naturale; l'unione esiste per te e grazie a te, la società, invece, reclama molto da te ed esiste anche senza di te; insomma la società è *sacra*, l'unione è tua *propria*: la società ti utilizza, l'unione l'utilizzi *tu*.⁴⁶

La relazione tra individui (*Mann gegen Mann*) all'interno di un'unione è una relazione tra individui sovrani, in senso squisitamente stirneriano, in quanto la potenza dell'individualità è l'unico fine dell'unione e non vi è nulla che trascenda la volontà individuale⁴⁷. Nell'unione non si esige all'individuo la fedeltà a una identità

⁴⁴ Prendiamo qui in prestito le parole di Giorgio Agamben che così descrive l'atto di profanazione: «I giuristi romani sapevano perfettamente che cosa significhi "profanare". Sacre o religiose erano le cose che appartenevano in qualche modo agli dei. Come tali esse erano sottratte al libero uso e al commercio degli uomini [...] e se consacrare era il termine che segnava l'uscita delle cose dalla sfera del diritto romano, profanare significare per converso restituire al libero uso degli uomini [...] Ma l'uso non appare qui come qualcosa di naturale: piuttosto ad esso si accede solo attraverso una profanazione» (G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma, 2005, pp. 83-84).

⁴⁵ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg 1979; trad. it. *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 1993, p. 235.

⁴⁶ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 327.

⁴⁷ Giorgio Penzo interpreta la differenza tra società e associazione in termini esistenziali come incompatibilità tra la dimensione inautentica, dove l'individuo è ancora sottomesso a una dimensione trascendente, "sacra", e la dimensione inautentica poiché l'unione, e gli interessi e i fini che ivi persegue, sono proprietà dell'individuo. Penzo però, a cui si deve il merito di aver svincolato Stirner da una lettura unicamente politica, ridimensiona la portata (appunto politica) della *Verein* stirneriana: essa non è il sogno di un riformatore utopico, ma l'orizzonte esistenziale di un filosofo interessato a dimostrare come coniugare una vita propria, egoistica, con la vita in comune (G.

comune, come succede nel caso tanto delle società naturali (la famiglia) o morali (lo Stato), che de-potenziano la forza dell'individuo, ma tutto il contrario: nell'unione l'individuo rinuncia a quelle libertà meramente teoriche per acquisire una forza soprattutto pratica. L'unione è così, com'è stato osservato, il moltiplicatore del potere dell'individuo⁴⁸. Stirner è altresì cosciente del rischio che le relazioni sociali di un'unione si cristallizzino e torni a sorgere lo "spirito dell'ubbidienza", cioè che l'unione si trasformi in società. Per questo è necessario che ogni unione si configuri sempre come una ri-unione incessante (*Verein ist in unaufhörliches Sich-Vereinigen*) il cui senso, ovviamente, non va interpretato in termini temporali, ma ontologico-politici, come impedimento di una fissazione di un'essenza ultima che governi l'unione. Ancora una volta vediamo che Stirner questiona a fondo l'identità e l'essenza, affermando la prevalenza del *sociale* sulla *società* come chiusura attorno a un unico senso. In conclusione, mentre nella società l'individuo è chiamato a realizzare l'essenza del vivere in comune, rinunciando alla sua particolarità e autonomia, nell'unione invece l'unico criterio di relazione è quello della "reciprocità utilizzabile"⁴⁹. Ma l'utile, ripeto, dev'essere inteso come una metodologia che permette di esiliare il sacro dalle relazioni sociali e non la meschina pratica utilitarista di sfruttamento dell'altro. Nelle *Risposte ai miei critici*, Stirner lamenterà proprio la superficialità della lettura di quella che egli stesso considerava la parte più importante del *Der Einzige*, le «Mie relazioni» (*Mein Verkehr*). Lì Stirner difende la propria filosofia dalle accuse più comuni, tra tutte quella di essere una giustificazione del solipsismo che non ammette relazioni sincere con gli altri:

L'«esclusività» dell'egoista, che si volle far passare per un isolamento, per un appartarsi, per un frazionamento, è al contrario, completa partecipazione alle cose interessanti per mezzo dell'esclusione del Non-interessante.⁵⁰

La lettura "economicista" del concetto stirneriano di utilità fallisce quindi non solo perché ignora la dimensione più propriamente ontologica della proposta stirneriana, dove l'utilità è la restituzione all'uso quotidiano di ciò che era stato separato (reso sacro), ma anche perché assimila l'egoismo stirneriano, gioioso e esuberante, al suo opposto, cioè la preoccupazione piccolo borghese per la "conservazione della cara vita". Stirner non dubita infatti a definire la prassi della competizione, e tutti gli sforzi di ascendere socialmente, una «vita amara», una «miseria amara»: «Correre e concorrere sempre, senza un attimo di pausa: ecco il nostro sforzo continuo; così restiamo senza fiato e non riusciamo a godere serenamente: non riusciamo ad apprezzare il nostro possesso»⁵¹. L'individuo acquisitivo, diversamente dall'egoista stirneriano, è un personaggio caricaturale: colui che ha come

Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bologna, 1981, pp. 328-331).

⁴⁸ A. Laganà, *Scritti su Stirner*, Edizioni del Paniere, Verona, 1988.

⁴⁹ A. Laganà, *Attualità di Max Stirner. Riflessioni sull'associazione degli egoisti*, in AA.VV., *Nietzsche-Stirner*, cit., pp. 148-149.

⁵⁰ M. Stirner, *Scritti Minori*, Casa Editrice Sociale, Milano, 1923, p. 473.

⁵¹ M. Stirner, *L'Unico*, cit., p. 280.

“Ho fondato la mia causa sul nulla”

fine la massimizzazione del profitto, non è troppo differente dal sacerdote, attento e calcolatore, che rinuncia a questa vita per amore di un beneficio futuro. Questi non si possiede realmente, ma è posseduto dallo spettro dell'accumulazione o, come dice Stirner in maniera molto suggestiva: «l'avidio, dunque, non appartiene a sé, ma è un servo e non può far niente per se senza farlo al tempo stesso per il suo signore – esattamente come il timorato di Dio»⁵². Mentre il borghese converte tutto in freddo calcolo di costi e benefici, non lasciando nulla al caso, l'egoista invece “consuma” la vita, la spende e la usa, in sprezzo di ogni calcolo e utilità⁵³. Sempre nelle *Risposte*, Stirner mette esplicitamente in relazione l’“interesse” non con il calcolo utilitaristico, ma tutto l'opposto, cioè con la “dimenticanza di sé”, una dimenticanza che va nella direzione di apertura all'altro:

Ma quando tu hai dimenticato te stesso, sei per questo scomparso? quando tu non pensi a te, hai del tutto cessato di esistere? [...] quando contempi le stelle, ne mediti le leggi o magari mandi loro un saluto, perché lo portino ad una cameretta solitaria, quando ti perdi nel cercare col microscopio gli animalletti infusori, quando accorri in aiuto d'un uomo in pericolo di bruciare o d'annegare senza riflettere al pericolo che tu stesso corri, allora certo tu non «pensi» a te, «dimentichi» te stesso. Ma esisti forse tu soltanto quando pensi a te, e preferisci forse quando ti dimentichi? [...] Questo oblio di sé stesso, questo smarrire sé stesso è soltanto per noi un modo di godere, è soltanto il godimento del nostro mondo, della nostra proprietà, cioè il godimento del mondo.⁵⁴

Quest'ultima, lunga citazione, ci permette di evidenziare come la “dolce dimenticanza” non ha nulla dell'interesse personale utilitarista ma si associa piuttosto al godimento di sé e dell'altro. L'unione, dove la dimensione della giovialità (*Gemütlichkeit*) sostituisce quella del cuore (*Herzlichkeit*) che domina nella società è simile a quello spazio che Blanchot descrive come la «relazione da uomo a uomo quando non c'è più tra di loro la proposta di un Dio, né la mediazione da un mondo, né la consistenza della natura»⁵⁵. Come la comunità degli amanti di cui parla il francese, le individualità di un'unione non hanno altra ragione d'esistere se non esporsi l'uno all'altro per far emergere la loro comune solitudine. Per questo «La comunità degli amanti [...] ha come fine essenziale distruggere la società»⁵⁶.

§4. Conclusione

⁵² *Ivi*, p. 314.

⁵³ Circa le implicazioni ontologiche dell'auto-godimento dell'Unico, si legga quanto scrive Fabio Bazzani «l'io stirneriano, apparendo e scomparendo, «brucia», «consuma», se stesso quale presupposto di se stesso; la quantità del corpo dell'io è la qualità dell'io [...] quella singolare forma di eros che consiste proprio nell'impossibilità di determinarsi in un modo che non sia a sua volta instabile, ardente, slittante» (F. Bazzani, *Unico al mondo*, Clinamen, Firenze, 2013, pp. 127-128).

⁵⁴ M. Stirner, *Scritti Minori*, cit., pp. 449-450.

⁵⁵ M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Parigi, 1969, p. 97.

⁵⁶ M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, Parigi, 1983, p. 89.

Max Stirner è stato e continuerà ad essere un pensatore inclassificabile. Come Nietzsche dopo di lui, Stirner era cosciente del carattere inafferrabile del suo pensiero, difficile da incasellare in qualsivoglia dottrina filosofica. In questo articolo si è esaminata la particolare ontologia sociale stirneriana, dimostrando che il filosofo di Bayreuth, bel lungi dall'essere un antesignano del (neo)liberalismo, è in realtà un critico feroce del modello sociale liberale. Ne è emerso così un ritratto di Stirner molto diverso da quello di un piccolo borghese utilitarista, calcolatore e allergico alla condivisione. I temi "ambigui" della negazione della società, l'anti-ugualitarismo, l'insistenza sull'utilità e l'interesse, sono stati interpretati alla luce della peculiare ontologia sociale nichilista di Stirner. Il "modello" bellico stirneriano questiona le basi di qualsiasi ordine sociale, scoprendo l'an-archia come il fondamento del mondo. Stirner rivela le forze telluriche e demolitrici del *sociale* che si nascondono sotto la crosta dell'ordine instabile e inerte della *società*, e danno vita a una costellazione di relazioni sociali impensate. Al tempo stesso, l'uguaglianza, di cui il liberalismo (e il comunismo) fa vanto come uno dei grandi progressi della modernità, nasconde in realtà una tecnica di governabilità più sottile per cui l'eliminazione delle differenze è necessaria alla creazione di un'identità condivisa (il cittadino, il lavoratore, l'Uomo) e governabile. In cambio, la proposta stirneriana è orizzontale e anti-gerarchica ma non ugualitaria: orizzontale e antigerarchica in quanto ogni gerarchia si basa, innanzitutto, sulla sottomissione a uno "spettro", a un'apparizione fantasmatica che esercita un potere sull'individuo (oggi parleremo di funzione-e violenza-simbolica); anti-ugualitaria perché demolisce "quella terza cosa", cioè quell'entità di mediazione che unifica e eguaglia ciò che è differente per natura. Non è dunque né un solipsista chiuso nella sua *turris eburnea*, al riparo da una società brutale, né un freddo calcolatore di costi e benefici che massimizza il proprio utile a spese altrui. Né un erede di Hobbes né un discepolo di Smith. Stirner ci permette invece di pensare l'essere-in-comune su basi post-metafisiche e post-fondative. Si tratta di una comunità attraversata dal nulla, in cui l'individuo non rivendica nessuna appartenenza o identità ma è proprio questo vuoto la condizione per il contatto degli individui.

Thomas Wright di Durham: armonie dell'universo e nuove cosmologie tra Kant ed Herder

Francesca Crasta
(Università degli studi di Cagliari)
crasta@unica.it

Title: Thomas Wright di Durham: Harmonies of the universe and new cosmologies between Kant and Herder

Abstract: The essay highlights how, starting from the theses of Thomas Wright of Durham (1711-1786), expressed in his *Original Theory or the New Hypothesis of the Universe* (1750), a wide framework involving authors such as Kant, Herder, Herschel and Lambert is opened. In this context, new theories of the sky emerge, which try to give solutions in an original way to problems such as those of the apparent chaos in the universe, nebulae, the force that underlies the entire system of nature.

Keywords: Enlightenment, Kant, Herder, Cosmology, Philosophy of Nature

0. Introduzione

Le mie saranno poche tracce di una ricerca motivata soprattutto dall'interesse per un autore, Thomas Wright of Durham (1711-1786), la cui opera, l'*Original Theory or the New Hypothesis of the Universe* (1750)¹ sembra aver avuto una maggiore diffusione in Germania che nel resto dell'Europa. Autori come Kant e Johan Gottfried Herder vi fanno riferimento, in maniera più o meno implicita, in merito a questioni che riguardano la struttura dell'universo siderale e la cosmogenesi, questioni che, come vedremo, si riveleranno strettamente connesse a uno spettro più ampio di problemi in ordine ai concetti di caos e di armonia della natura.

I percorsi che cercherò di delineare saranno riferiti alle seguenti considerazioni: 1) non esiste caos nell'universo, per cui il disordine è solo apparente; 2) esiste una forza che tiene in equilibrio il sistema dell'universo a garanzia dell'armonia dell'intero *sistema naturae*; 3) deve esistere un centro nel cosmo dal quale promana questa forza; 4) la creazione non è un atto compiuto, ma continuativo.

¹ T. Wright, *An Original Theory or a new Hypothesis of the Universe Founded upon the Laws of Nature*, London 1750, ed. by M. A. Hoskin, Macdonald, London 1971.

Passiamo ora a vedere come queste considerazioni si dispongono all'interno delle discussioni sulle scoperte legate alla legge di gravitazione universale e ai nuovi sorprendenti fenomeni celesti, dovuti al moltiplicarsi delle osservazioni astronomiche, nel quadro delineato sia nella *Naturgeschichte* kantiana che in *Adrastea* dove Herder dà voce alla sua multiforme ultima produzione.

1. Kant: le ragioni dell'armonia

Il nome di Wright ricorre nella prefazione della *Naturgeschichte und Theorie des Himmels* di Immanuel Kant e a quest'opera, di scarsa circolazione, pubblicata anonima nel 1755, deve buona parte della sua successiva fortuna. Kant ne dà notizia solo sulla base – per sua stessa ammissione – del resoconto comparso anonimo, nel gennaio del 1751, in un periodico, i *Freye Urthebeilen*² di Amburgo, e gli riserva un certo spazio, riconoscendo un esplicito debito di riconoscenza alle tesi dell'autore inglese che, per primo, lo ha indotto «a considerare le stelle fisse non come un ammasso disperso privo di qualsiasi ordine apparente, ma come un sistema che presenta forti analogie con quello planetario». Proseguendo, ammette, anzi, di trovare una qualche difficoltà a «tracciare dei limiti precisi» tra il sistema di Wright e il suo, fino a non riuscire – scrive – a «stabilire in che misura ne ho semplicemente imitato il disegno e in che misura ne ho, invece, sviluppato le parti»³. Il contesto nel quale Kant si muove è quello di delineare una cosmologia in cui – è uno degli assunti principali del testo – le stelle non costituiscono un ammasso disordinato, ma corrispondono anch'esse alla «costituzione sistematica dell'universo». Tale questione viene particolarmente sottolineata da Kant a cui preme mettere in evidenza come ciò vada inteso in senso stretto, e cioè riferito ai «rapporti precisi, uniformi e regolari» che tengono uniti tutti i corpi naturali per cui, sulla base del criterio dell'analogia, anche le stelle, come i pianeti del nostro sistema solare, saranno disposte «il più possibile»⁴ su un piano comune. Il sistema dell'universo che fino ad allora non aveva contemplato la compagine delle stelle fisse, così che – scrive Kant – «non si attribuì alcuna legge che determinasse le loro posizioni reciproche e si pensò che esse popolassero tutti i cieli senza alcun ordine e scopo», deve essere rivisto e devono essere trovate le leggi che regolano tutte le «membra dell'universo nel suo complesso». E fu proprio Wright a vedere, nelle stelle fisse, non «una moltitudine dispersa e brulicante priva di ordine e di scopo», ma «una costituzione sistematica e un comune rapportarsi di queste stelle, nello spazio che occupano, ad un unico piano principale»⁵ senza però farne un uso adeguato, non traendone cioè, secondo Kant, tutte le conseguenze.

² «Freye Urtheilen und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaft und der Histoire überhaupt», Januar (1751), 1-5-8, pp. 1-5, 9-14, 17-22.

³ I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, trad. it. di S. Velotti, ed. a cura di G. Scarpelli, Theoria, Roma-Napoli 1987, p. 43.

⁴ *Ivi*, p. 57.

⁵ *Ivi*, pp. 58-59-60.

L'interesse specifico di Kant per le teorie di Wright è principalmente determinato dalle ipotesi di quest'ultimo sulla natura e sulla disposizione delle stelle della nostra galassia ed è supportato dalle osservazioni sulle nebulose compiute da Pierre-Louis Moreau de Maupertuis e da quelle sui movimenti stellari rilevati da James Bradley, ai quali Kant fa pure esplicito riferimento⁶. Su queste basi sia teoriche, quelle tratte da Wright, che empiriche, quelle tratte da Maupertuis e da Bradley, Kant ne ricava una conclusione importante – ciò che invece Wright non aveva fatto – e cioè che l'armonia dell'universo è il frutto di una legge costante che regge e regola il sistema in tutte le sue parti, incluso l'intero sistema siderale.

La questione è centrale per Kant, ed è alla base delle sue considerazioni fin dalla prefazione del testo, quando si interroga su quale sia la ragione della bellezza e delle perfette corrispondenze tra fini e mezzi che si riscontrano in natura. Gli appare infatti evidente che le ragioni di quell'armonia naturale non dipendono da un concorso casuale di elementi, né da un accordo perfetto di leggi meccaniche, anche perché, se le proprietà essenziali della materia, come l'attrazione e la repulsione, fossero «di per sé necessarie e indipendenti tra loro, sarebbe un caso davvero stranissimo, o meglio sarebbe impossibile – scrive – che esse si combinarsero insieme solo in virtù delle loro tendenze naturali».

L'armonia, la bellezza, l'ordine che appartengono al cosmo in maniera del tutto naturale, non dipendono dunque dal caso o dall'incastro meccanico delle parti, ma si originano «in virtù di proprietà naturali insite necessariamente nella materia». Non è possibile che le infinite articolazioni della natura si siano disposte da sé in un determinato modo piuttosto che in un altro. Tutto concorre semmai a ritenere che vi sia una «comune origine prima», concepita secondo un piano unitario da un «Intelletto onnipotente».

La materia sottoposta «a determinate leggi e, ad esse abbandonata liberamente deve necessariamente produrre correlazioni bellissime. Essa – scrive – non ha la libertà di discostarsi in alcun modo da questo piano di perfezione. Così, poiché è sottoposta a un intento sommamente saggio, deve necessariamente esser stata ordinata in simili relazioni di concordanza da una causa prima che la governa»⁷. Ne deriva che l'armonia dell'intero *sistema naturae* è dovuta necessariamente a leggi, insite nella materia da un'intelligenza superiore.

2. Herder: La catena vivente della formazione

Nel sesto fascicolo dell'*Adrastea*, o *Licht-Adrastea* anche Herder si riferisce a

⁶ *Ivi*, pp. 42-43. Kant è informato dell'opera di Maupertuis, *Discours sur les différentes figures des astres*, in *Ouvrages divers de Mr. de Maupertuis, aux dépens de la Compagnie*, Amsterdam, 1744, grazie al resoconto comparso nei «Nova Acta Eruditorum», Leipzig, 1745, pp. 224-226, mentre, per quanto riguarda Bradley, utilizza la traduzione tedesca di C. Mylnius, pubblicata in «Hamburgisches Magazin», 1748, III, pp. 571-620, di *A Letter, Concerning an Apparent Motion Observed in Some of the Fixed Stars*, comparsa in «Philosophical Transactions», 1748, III, pp. 571-620.

⁷ I. Kant, *Storia della natura*, cit., pp. 34-39.

Wright, in un contesto e con argomentazioni affini a quelle di Kant. Ritiene che la legge gravitazionale scoperta da Newton sia il perno del sistema del mondo e insieme costituisca una conferma fattuale, empirica, dell'esistenza di un'altra legge, quella dell'*Adrastea celeste*, dea ponderatrice e ordinatrice delle forme del mondo (*Weltgestalten*)⁸, alla base dei processi di generazione della natura e fonte di ogni bellezza. È tale principio che «distribuisce il peso e il moto dei corpi in rapporto alle masse, allo spazio e al tempo», governando indisturbato tutte le perturbazioni del sistema⁹ che vengono, in questo modo, o reciprocamente annullate o compensate. In accordo, su questi aspetti, con Kant, Herder stima impossibile che ad agire siano solo forze cieche della materia: attrazione e repulsione non possono cioè ordinare da sole l'universo, facendo sì che ogni atomo abbia «la tendenza, o il cieco impulso, all'armonia perfetta grazie a coppie di forze contrapposte, senza che vi sia un artefice»¹⁰.

Se, fraintendendone il significato, concetti, come quelli di gravità, attrazione, forze centripete e centrifughe, venissero intesi come impulsi ciechi, scomparirebbe per Herder la bellezza dell'universo. Così come l'armonia musicale non è data dai soli rapporti numerici, allo stesso modo «ciò che dà origine a un universo non può essere l'inerte gravità»¹¹. E questo per dire che c'è qualcosa oltre la formula matematica della legge di gravitazione.

Lo stesso tema è ripreso subito dopo nel dialogo tra Ermete e Pimandro, in cui il problema sollevato è quello della finalità delle forze meccaniche che da sole non possono dar conto delle leggi della formazione (*Bildung*), governata da una forza più elevata, una forza formativa, che presiede alla catena vivente della creazione. «Prova a verificare – si chiede – se con quelle tue due forze, da esse o per mezzo di esse, riusciresti a preservare la vita, la sensibilità, lo spirito, la volontà, l'animo?» (432). Seguendo la catena della creazione in tutti i suoi anelli e in tutte le sue parti – prosegue ancora – emerge che le leggi della formazione sono funzionali anche alla gravità e all'attrazione, giacché queste, da sole, non «riuscirebbero mai a formare un universo pieno di spirito e di vita»¹².

Nello stesso fascicolo, nella sezione dedicata alla teoria della luce e dei colori di Newton, Herder mette a fuoco i termini della sua concezione cosmica, in cui a dominare è il motivo della luce in cui tutto è immerso e che «tutto penetra, muovendo, nutrendo, animando, distruggendo, da amica, da nemica»¹³. Dappertutto – scrive – «noi non vediamo la luce, *ma oggetti nella luce*. Noi stessi e tutti i viventi utilizziamo questa materia; attraverso di essa veniamo animati e distrutti.

⁸ J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von M. C. Herder, W. G. Herder, C. G. Heyne, J. G. Müller, J. Müller, 45 Bde., Johann Friedrich Cotta, Tübingen 1805-20: B. 9 (1809), *Adrastea. Begebenheiten und Charakter des achtzehnten Jahrhunderts*, p. 424.

⁹ *Ivi*, p. 419.

¹⁰ *Ivi*, p. 419.

¹¹ *Ivi*, p. 425.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 459.

Ma essa stessa è indistruttibile, altamente semplice, potente, e tuttavia in grado di agire silenziosamente e di nascosto»¹⁴.

3. *Artefice e organo: il dito di Dio*

Come premessa a questi ragionamenti vi è un motivo fondamentale della filosofia di Herder, quello espresso chiaramente nel quinto libro delle *Ideen*, che consiste nel porre una stretta correlazione tra artefice e strumento; «l'artefice – si interroga – non esisterebbe più perché gli cade lo strumento?»¹⁵. Le forze della natura, strettamente «legate alla mano di Dio», si uniscono «con ciò che hanno formato, e vi operano in armonia con esso»¹⁶. È essenziale per Herder stabilire un rapporto di non sinonimia tra «forza» e «organo». Pur essendo intimamente legati tra loro, non sono concetti sovrapponibili: è la prima, cioè la forza, a scorrere negli organi e a «fabbricarli» adattandoli e rendendoli funzionali ai suoi scopi. Nei «più profondi abissi del divenire», dove è possibile vedere la vita nel suo stato germinale, si scorge – scrive – quell'elemento in gran parte sconosciuto e attivo che viene approssimativamente indicato come «luce, etere, calore vitale», un qualcosa che è forse – in analogia a quanto Newton affermava a proposito dello spazio nello *Scholium generale* dei *Principia* – il «*sensorium* dell'Onnicreatore», la forza della natura, il «fiume celeste di fuoco» che, purificandosi, si raffina fino all'anima, lo «spirito luminoso e igneo, celeste e invisibile che scorre attraverso tutto ciò che vive e che unifica tutte le forze della natura», il «veicolo» attraverso il quale si compie «il miracolo della formazione terrena»¹⁷.

In questo quadro, dove nessuna forza può agire senza un organo che essa stessa non abbia costruito, a Herder risulta chiaro che l'inventore di nuovi strumenti come il telescopio e il microscopio è da considerarsi, limitatamente all'umanità, alla stessa stregua di un vero e proprio creatore. Così, il telescopio a riflessione di Newton e poi quello molto più potente fabbricato da Wilhelm Herschel – riporta nell'*Adrastea* – scoprendo incredibili meraviglie, ampliando le nostre vedute sull'edificio del mondo, creano in un certo qual modo il mondo, nel senso di mostrarcelo, di farcelo scoprire. Sotto questo punto di vista, Newton, ma soprattutto Herschel, sono per Herder veri e propri «creatori di luce», gli artefici dei nuovi organi, i veicoli attraverso i quali la forza della natura crea i suoi straordinari strumenti, arti artificiali, funzionali al progressivo svelamento del mondo. Attraverso il potenziamento dei nostri sensi e oltrepassando i nostri limiti, ci spingiamo oltre, fino a metterci nelle condizioni di vedere l'incommensurabile. Sono dunque gli strumenti, gli «organi» che hanno consentito prima a Newton di descrivere il sistema del mondo e, sul finire del secolo, a Johann

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 75.

¹⁶ *Ivi*, p. 77.

¹⁷ *Ivi*, p. 78.

Heinrich Lambert così come anche a Pierre Simon Laplace, di formulare le nuove e «ardite» ipotesi¹⁸ sull'origine del cosmo e sulla sua attuale costituzione.

Quelle zone luminescenti del cielo e quegli ammassi stellari che gli astronomi intravedevano intorno alle Pleiadi si sono rivelati, grazie alla potenza dei nuovi telescopi, regolari ordini di stelle, e Wright fu il primo – riconosce anche Herder – a scioglierne l'enigma, mostrandoci come la via Lattea, sino ad allora ritenuta un ammasso caotico di luce stellare, una nebula, appunto, sia in realtà più simile a «un bracciale d'oro guarnito di stelle»¹⁹, da cui – scrive – trasse poi ispirazione Kant nella sua *Naturgeschichte*.

Ora è interessante osservare come per Herder chi ha effettivamente tratto le più valide conseguenze dall'ipotesi di Wright non è stato certo Kant che, in fondo, – ritiene – se ne è avvalso per giustificare «la formazione meccanica del mondo secondo i principi di Newton»²⁰, ma Lambert. Senza conoscere né Wright né Kant, come afferma lo stesso Herder, nelle *Kosmologische Briefe*, pubblicate nel 1761²¹, Lambert struttura un universo organizzato secondo un piano ordinato e gerarchico, rispondente a una precisa finalità: è dunque Lambert, e non certo Kant, che con “pensieri sublimi” avanza, per cui il testimone anziché passare da Wright a Kant va, nella ricostruzione di Herder, da Wright a Lambert, ad Herschel e infine a Laplace.

Colpisce che le fonti utilizzate da Kant e da Herder in relazione alle teorie di Wright risultano assai limitate e basarsi, come ho accennato, almeno per quanto riguarda Kant, solo su un'anonima recensione. Nel caso di Herder, sappiamo che molte delle sue informazioni di ambito scientifico dipendono dalla monumentale *Geschichte der Mathematik* di Abraham Kästner, pubblicata, in quattro volumi, tra il 1796 e il 1800²², e che tra l'altro egli possedeva nella sua biblioteca. In quest'opera, ben nota anche a Kant, non viene però fatta menzione di Wright. Tuttavia, allo stesso Kästner è dovuta la pubblicazione, nel 1752, nell'«Hamburgisches Magazin», di un dettagliato resoconto dell'*Original Theory* di Wright²³, a un anno di distanza sia dalla recensione presa in considerazione da Kant che da un'altra, sempre anonima e sempre dedicata alla *Original Theory*, comparsa nelle «Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen»²⁴.

¹⁸ J. G. Herder, *Adrastea* cit., p. 439.

¹⁹ *Ivi*, p. 441.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ J. H. Lambert, *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, Kletts Wittwe, Augsburg 1761, cfr. *Cosmological Letters on the Arrangement of the World Edifice*, trad. with intr. and notes by S. T. Jaki, *Science History Publication*, New York 1976, a J. Merleau Ponty si deve invece il reprint della traduzione francese del testo fatta da A. Darquier nel 1801, *Lettres cosmologiques sur l'Organisation de l'Univers*, A. Brieux, Paris 1977, ma si veda anche *The System of the World*, transl. by J. Jacques, printed for Vernor and Hood, London 1800, da cui cito.

²² A. G. Kästner *Geschichte der Mathematik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis das Ende des XVIII Jahrhunderts*, 4 voll., Rosenbusch, Göttingen 1796-1800.

²³ La recensione, a opera di Kästner, è contenuta nel vol. X, II, Stück, pp. 151-180.

²⁴ «Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen», XIV Stück, 1751, pp. 107-109.

4. *Infiniti universi di stelle: An Original Theory of the Universe*

Da sottolineare è qui il fatto curioso che, a fronte dei molteplici riferimenti a Wright, al centro della discussione sulle *nebulae*, nessuno degli autori di cui ci siamo finora occupati sembra averne avuto in mano il testo, che viene evidentemente citato solo di seconda mano. Il volume di Wright è certo raro e ha circolato pochissimo anche in Inghilterra, come abbiamo accennato, soprattutto a causa della preziosità delle tavole in esso contenute, componenti essenziali del testo e senza le quali le ipotesi avanzate da Wright sulla struttura del cosmo sarebbero difficilmente comprensibili. Ma cosa ipotizza Wright nella sua *Original Theory*?

Riprendendo un'idea di Galileo che, nel *Nuncius Sidereus* suggeriva di guardare alla Via Lattea come a un insieme di stelle, Wright riafferma la natura siderale di quel percorso irregolare che si osserva nel cielo notturno, e ne spiega l'aspetto lattiginoso come frutto di un semplice effetto ottico, dovuto alla posizione eccentrica occupata dall'osservatore terrestre. Supposto che i sistemi stellari, compreso quello solare, siano disposti attorno a un comune centro di gravità, in modo da formare una serie di strati sferici, oppure un anello sottile, simile a quello dell'anello di Saturno, un osservatore dalla Terra, vedrà un numero ben maggiore di stelle guardando in una direzione tangente alla superficie sferica o all'anello, piuttosto che in una direzione normale a questa. Perciò soltanto quando si guarderà lungo la tangente, apparirà quel fenomeno di lattescenza dovuto al sommarsi dei raggi di luce delle innumerevoli stelle che sembrano caoticamente affollarsi in quella zona del cielo.

A reggere l'impianto di questa celebre spiegazione vi è l'idea, condivisa, come abbiamo visto prima, sia da Kant che da Herder, che il disordine, in natura, sia solo apparente e dovuto principalmente ai limiti delle nostre capacità, in questo caso, non tanto o non solo di osservazione, quanto anche di ragionamento e di immaginazione. Il disordine, nel caso delle stelle, dipende da un mero effetto ottico, causato dalla posizione laterale che il nostro pianeta, e di conseguenza l'uomo, occupano nell'universo siderale in cui ricade il sistema solare. Ma a indurci in errore non sono solo i sensi: vi è soprattutto la convinzione che in natura sia possibile l'esistenza del caos, vale a dire che sia la materia a vincere e che il cosmo sia scaturito dalla cieca azione dei corpi, e non da una forza suprema, di natura a noi sconosciuta, che presiede, governa e ordina il tutto.

5. *Il centro dell'Universo*

Wright è convinto che le conoscenze scientifiche ci aiutano a scoprire tale ordine. Per prima, ci hanno consentito di detronizzare la Terra; successivamente, il nostro Sole è stato anch'esso spostato dal centro del mondo; ora, siamo nelle condizioni di affacciarci su uno scenario dell'universo assolutamente nuovo, in cui il 'centro dell'universo' va nuovamente individuato e ridefinito. In

analogia al ragionamento fatto per la Via Lattea, sarebbe infatti possibile supporre l'esistenza «di un luogo nell'universo» dal quale poter osservare l'ordine e l'armonia della composizione dei corpi che si muovono nello spazio celeste: «ritengo – scrive Wright – che supporre questo punto sia cosa non innaturale (*not innatural*) quantunque, finora, non sia riuscito a dare un'inconfutabile dimostrazione della sua esistenza»²⁵.

Quel luogo dell'universo, che per Wright è da intendersi come il punto centrale d'osservazione (*the focus of creation*) che ci consentirebbe di considerare l'ordine e l'armonia della creazione, da pensarsi come il comune centro gravitazionale, è anche l'«agente primario dell'onnipotente» dal quale tutti i corpi ricevono la spinta e la direzione dei loro vari movimenti e verso il quale, in una singolare saldatura tra legge fisica e morale, vengono attratte tutte le virtù e dal quale sono invece allontanati i vizi²⁶. Questo centro – è da sottolineare –, per Wright, non è l'unico, ma appartiene a ciascuno degli infiniti universi stellari, che si incominciavano a osservare innumerevoli nel cielo grazie alla nuova strumentazione scientifica, colmando l'incommensurabile abisso di spazio di cui aveva parlato William Whiston negli *Astronomical Principles of Religion* del 1717. Per Wright l'armonia e la bellezza che regolano le parti della creazione inducono a pensare un «Dio di infinità» – come è in parte il Dio di Newton e quello di Cusano – che ha il centro dappertutto e la circonferenza in nessun luogo».

Herder rimprovera sia a Wright che a Kant di aver «costruito il mondo meccanicamente secondo i principi newtoniani»²⁷; gli contrappone quelle del più «modesto» Lambert che, nelle *Cosmologische Briefe*, aveva sollevato la questione della possibile esistenza di un punto al centro della Via Lattea, che Herder ritiene possa essere posizionato all'altezza di Orione²⁸. Lambert, in realtà, aveva posto l'esigenza di *zentrumpunkt* della creazione a partire dal quale prende forma l'ordine e l'armonia dell'universo, intendendolo come la «prima ruota della natura», un centro con una massa dotata di una forza di gravità preponderante e perciò capace di trattenere e bilanciare con la sua azione le altre masse dell'universo. Attorno a questo unico corpo ruotano ordinatamente tutti i corpi celesti, secondo una rigida gerarchia di strutture cosmiche che va dalla più semplice alla più complessa. Da questo corpo, «centro dei centri, posto al centro del creato che sono incline – scrive Lambert – a definire la capitale dell'universo», dipende la regolarità e l'armonia che riscontriamo nel nostro sistema planetario, che si estende a tutti i corpi apparentemente dispersi in una grande confusione nello spazio infinito della creazione. E in proposito Lambert non dispera che un giorno con l'aiuto del telescopio non si possa osservare non solo il centro della Via Lattea, ma addirittura il centro dell'intero Universo²⁹.

²⁵ T. Wright, *An Original Theory*, cit., p. 62.

²⁶ *Ivi*, p. 79, sgg.

²⁷ J. G. Herder, *Adrastea*, cit., p. 441.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ J. H. Lambert, *The System of the World*, cit. 136-144.

Kant, in realtà non si muove su traiettorie molto diverse da quelle seguite da Herder, da Lambert e da Herschel. Fraintende, è da dire, il modello di Wright, ritenendo che vi sia un unico centro dell'universo e ne ricava che le nebulose posseggono una forma ellissoidale o lenticolare e non, come si può invece ricavare dalle immagini rappresentate da Wright, perfettamente circolare, distanziate dal centro gravitazionale da abissi di spazio vuoto. In ogni caso, è anche lui convinto che un tale centro debba esistere e che a esso siano collegate «in relazione sistematica» tutte le formazioni naturali. Da un punto di vista teorico – scrive Kant – siamo tutti d'accordo che di fatto nell'universo non esiste un punto che di preferenza si possa chiamare centro, eppure tiene a ribadire che «a giudicare dall'ordine della natura di questo nostro sistema, la creazione, o piuttosto la formazione della natura è cominciata innanzitutto da questo centro, per estendersi poi, con una progressione costante, alle regioni più lontane, così da riempire, nel corso dell'eternità, lo spazio infinito con mondi e ordini di mondi»³⁰. Esiste dunque anche per Kant, «una riserva di tutte possibili formazioni della natura», che forse sarà possibile un giorno intravedere, «sepolto in una notte muta, pieno della materia che servirà a costituire i mondi futuri. [...] Sono forse dovuti trascorrere milioni di anni e di secoli prima che la sfera della natura formata, in cui ci troviamo, abbia potuto raggiungere la perfezione che le è propria; e passerà forse un periodo altrettanto lungo prima che la natura faccia un passo così importante nel caos [...] La creazione non è opera di un momento».

6. Creazione come eterno divenire

A Herder preme piuttosto mettere in risalto le considerazioni di Lambert che gli appaiono una testimonianza formidabile per avvallare la struttura ordinata e armonica del mondo, in sintonia con le osservazioni fatte da William Herschel³¹. Il riferimento di Kant alle forze della materia gli sembra ormai troppo insistito, e tutto il controverso rapporto con Kant, dopo la *Metacritica* del 1799, risulta di fatto distorto, per cui Herder guarda a quelle zone, descritte da Lambert come delle aree irregolari e appena luminescenti, e quindi lontanissime, come corrispondenti alle regioni dalle quali scaturisce la «luce in sé», per noi invisibile, che anima e vivifica l'universo. Gli pare che da quei luoghi provenga la luce «fonte inesauribile di tutta la vita, di tutto il movimento»³². Quelle strane macchie lattescenti appaiono a Herder come «meraviglie della creazione» che, non essendo risolvibili in ammassi stellari, non possono che essere delle masse luminose permanenti, da distinguersi

³⁰ I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, cit., pp. 122-123.

³¹ In realtà, Herschel è scettico nei confronti di Lambert: «non penso – scrive in una nota manoscritta – che questa sia astronomia, ma immaginazione selvaggia (*wild imagination*). Cfr. M. A. Hoskin *Lambert and Herschel*, «Journal for the History of Astronomy», IX (1978), 2, pp. 140-142; Id., *The Construction of the Heavens. Williams Herschel's Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

³² J. G. Herder, *Adrastea* cit., p. 446.

chiaramente dalle stelle³³. In quelle zone del cielo gli sembra «che possa cogliersi il *fiat* della creazione»: le osservazioni di Herschel, di Johann Hieronymus Schröter, di Johann Elert Bode e quelle di Friedrich von Hahn, con il quale ha rapporti di stretta amicizia, lo convincono che in quelle regioni luminose del cielo consista la prima formazione dei corpi, «la prima vera cosmogonia». È da quelle zone che promana la luce e il calore e da lì si diffonde la forza che dà vita all'universo. Più oltre scrive che tutto è immerso nella materia luminosa, per cui la creazione non è che una metamorfosi di luce: «Dappertutto – scrive – non vediamo la luce, ma oggetti nella luce. Noi stessi e tutti i viventi utilizziamo questa materia; attraverso di essa veniamo animati e per suo tramite veniamo distrutti. Ma essa stessa è indistruttibile, altamente semplice, potente e tuttavia in grado di agire scorrevolmente, in maniera silenziosa e nascosta» (459). I telescopi a specchio svelano, continua nel dialogo tra Ermete e Pimandro, il «grande, tacito segreto» che «la morte è vita e che la luce si sviluppa per mezzo di un'apparente distruzione». La luce, che è «eterno divenire», forma l'essere e gli dà «stabilità, forma, vita, prosperità e promuove innumerevoli forze. Segui questa catena aurea della Creazione, – scrive – essa è un eterno divenire. La luce è l'agente silenzioso della divinità ovunque presente che sempre rinnova», ma che rinnovando, distrugge³⁴.

Questo gli pare l'andamento continuo dei cicli di morte e resurrezione di una creazione permanente, che mantiene inalterati gli equilibri in un continuo divenire di forme sempre mutate.

L'idea di una creazione sempre in divenire e mai compiuta, associata a quella di una generazione continua di forme, la ritroviamo, sotto questo profilo, in Herschel. In un passo interessante dei suoi resoconti³⁵ emerge il fatto che negli spazi celesti esistono diverse tipologie di ammassi stellari. Le osservazioni, compiute con il suo telescopio, considerato all'epoca il più potente, gli consentivano di appurare l'esistenza di nebulose di varia struttura e composizione che mettevano in discussione l'intero impianto cosmico. Occorreva dunque ripensare tutto il sistema nebulare, inquadrandolo sotto una diversa luce e ordinandolo su parametri differenti. Suppone perciò che le *nebulae*, composte da sistemi di stelle, come nel caso della nostra galassia, siano tra le formazioni più giovani perché mostrano «minori tracce di antichità» mentre altre nebulose, che si presentano come ammassi particolarmente condensati di materia, gli sembrano più antiche, appartenenti cioè a uno stadio più remoto della formazione del cosmo.

La conferma che davvero la creazione sia un divenire continuo di forme – allo stesso modo in cui la intendeva Herder –, è data proprio dalle osservazioni celesti, così che i sistemi nebulari, si rivelano a Herschel come «i *laboratori* dell'universo [...] nei quali vengono preparati i più salutari rimedi per prevenire lo sfa-

³³ *Ivi*, p. 447.

³⁴ *Ivi*, pp. 451-455.

³⁵ Gli scritti di Herschel, perlopiù pubblicati nelle «Philosophical Transactions», come anche parte dei manoscritti, sono stati raccolti da M. A. Hoskin, in *William Herschel and the Construction of the Heavens*, Oldbourne, London 1963.

celo del tutto»³⁶. In quelle remotissime regioni siderali si allestisce la metamorfosi continua delle forme naturali, in una successione ordinata e armonica, dettata dalla forza di gravità, in un tempo e in uno spazio infiniti:

La giovinezza e la vecchiaia sono espressioni comparative e una quercia di una certa età può essere definita molto giovane mentre un arbusto della stessa età è invece al limite del suo decadimento. [...] Allo stesso modo, un ammasso o una nebulosa che è molto più gradualmente compressa e luminosa verso il centro, può essere nella perfezione del suo sviluppo, mentre un'altra che sembra comprimersi più uniformemente [...] ci appare molto vecchia e sembra andare verso un periodo di trasformazione o di dissoluzione³⁷.

In un altro brano, tutto il cielo gli si mostra in una nuova luce e gli sembra rassomigliare «a un lussureggiante giardino che contiene le più grandi varietà di produzioni in diverse aiuole fiorite [...] Perciò, continuando con la similitudine che ho preso in prestito dal mondo vegetale, è quasi la stessa cosa – si chiede – se noi vivessimo testimoniando successivamente la germinazione, la fioritura, il fogliame, la fecondità, l'appassimento, l'inaridimento e il disfacimento di una pianta o se, contemporaneamente, vedessimo un vasto numero di esemplari, selezionati da ciascuno stadio attraverso il quale la pianta passa nel corso della sua esistenza?»³⁸.

Herder, a proposito di Herschel, quasi ricalcandolo, scrive che le sue osservazioni e scoperte hanno messo in luce un cosmo simile «a un immenso giardino in cui gli universi, di diverso colore e di forme assai diversificate», si mostrano nelle varie fasi della loro formazione: «qui mentre nascono a partire da un germe, laggiù invece dove crescono e fioriscono, mentre in un altro luogo appassiscono per dar luogo a una novella creazione»³⁹. Non gli sfugge un'altra scoperta fondamentale dell'astronomia siderale fatta da Herschel. Un'osservazione, registrata il 13 novembre del 1790, che impressiona quest'ultimo al punto da commentarla come un «fenomeno singolarissimo!». La scoperta è relativa al fatto che negli spazi celesti esiste una «vera nebulosità», non risolvibile in stelle, e per spiegare questo nuovo, sorprendente fenomeno, non resta a Herschel se non l'ipotesi più plausibile, e cioè che nei cieli esista effettivamente un «fluido luminoso di natura totalmente sconosciuta»⁴⁰.

È appena il caso di notare la sintonia con quanto Herder ritiene sulla luce e sull'importanza delle scoperte di Herschel, a proposito del quale scrive: «il riflettore di Herschel ha mostrato da lontano anche *fonti di luce* e con esse chissà l'*ordine del mondo*, l'aurora della creazione»⁴¹.

³⁶ M. A. Hoskin, *William Herschel and the Construction of the Heavens*, cit., p. 85.

³⁷ *Ivi*, pp. 114-115.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ J. G. Herder, *Adrastea* cit., p. 440.

⁴⁰ M. A. Hoskin, *William Herschel and the Construction of the Heavens*, cit., pp. 124-125.

⁴¹ J. G. Herder, *Adrastea* cit., p. 443.

Ma questa sintonia di Herder con quanto scrivono naturalisti e astronomi non è evidentemente casuale né di occasione. È, a mio parere, la chiave che ci consente di intendere la ragione per la quale dedica una parte consistente dell'*Adrastea* proprio alle grandi scoperte scientifiche del XVIII secolo, quasi a voler trarre un bilancio non solo relativo alle tappe che segnano il progresso dell'umanità in un periodo tanto fecondo di ritrovamenti e invenzioni, ma a stabilire anche il profondo nesso di reciprocità che lega filosofia e scienza, immaginazione, tecnica e osservazione scientifica. In questo senso sono da leggere queste parti dell'*Adrastea*, frutto ultimo della sua produzione, un frutto, in un certo senso fuori stagione, che tenta di mettere insieme, in maniera non sempre coordinata, frammenti di un'epoca ormai trascorsa, in cui vedere e immaginare potevano essere ancora pensati come atti diversi, ma inscindibili della nostra mente.

«Alles ist Wechselwirkung», tutto è azione reciproca, tutto è armonia e tutto si corrisponde. A questa sintesi giunge Herder, perseguendo sino alla fine un vero e proprio programma di ricerca che implica il superamento delle contrapposizioni nette, disgiuntive (uomo-natura, causa-effetto, sentimento-razionalità, spirito-corpo) tipiche di una logica binaria che impedisce di sviluppare una visione congiunta, totalizzante e relazionale della realtà. La natura è l'«unità nella molteplicità», «un Tutto vivente», le cui parti si trovano tra di loro in un rapporto di connessione [*Zusammenhang*] e di azione simultanea [*Zusammenwirken*] che possono essere correttamente indagati mediante l'osservazione ragionata [*denkende Betrachtung*], cioè attraverso la compenetrazione di osservazione (empirica) e di ragionamento (analogico). Istanze propriamente scientifiche (la ricerca razionale di leggi nell'ordine della natura) convivono perciò ancora una volta con una filosofia della natura che ne coglie gli aspetti qualitativi nella loro irriducibilità al numero e agli schemi astratti dell'intelletto. Ben oltre, quindi, l'orizzonte della sintesi kantiano-newtoniana che aveva potentemente caratterizzato l'epoca «scintillante di spirito» in cui egli stesso aveva vissuto.

Note critiche



Spinoza e la scolastica spagnola nell'analisi di Piero Di Vona

Ludovica Filieri
(Università degli Studi di Verona)
ludovica.filieri@univr.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/11/2020 – Accettato: 20/12/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: *Spinoza and Spanish Scholasticism in the analysis of Piero Di Vona*

Abstract: The aim of this paper is to present some of the fundamental lines of research of the Italian philosopher Piero Di Vona on Spinozian philosophy. By reviewing some of the volumes of Di Vona's philosophical production, we will show how, according to his interpretation, the genesis of Spinozian ontology is to be sought starting from the influence that the Spanish Scholasticism of the Counter-Reformation had on Spinoza's thought. In fact, starting from Di Vona's reappraisal of the studies on the ontology of the neo-Latin American colonies of the 1600s, we will show how some fundamental metaphysical concepts of that period, such as the analogy of proportionality of res, the meaning of necessity in relation to contingency and determinism are equally found in Spinoza's metaphysics. Finally, we will mention Di Vona's studies on the reconstruction of the philosophical and philological authenticity of Spinoza's works, and his esoteric interpretation of Spinozian philosophy.

Keywords: Piero Di Vona, Spinoza, Ontology, Counter-Reformation, Spanish Scholastica

§1. *L'ontologia dimenticata*

Nel contesto degli studi spinoziani e dei suoi interpreti in Italia nel Novecento, Piero Di Vona rappresenta una figura di riferimento di indubbia autorevolezza, sia per quanto riguarda la rilevanza filosofica delle tesi e delle questioni espresse nei suoi scritti, sia per la pregnanza storico-filologica in essi attestata.

Sebbene Di Vona sia un autore già conosciuto nel panorama filosofico italiano e internazionale, la sua figura si sta sempre più affermando attraverso alcuni dei

suoi lavori, come *Studi sulla Scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*¹ e *I concetti trascendenti in Sebastiàn Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*², nell'ambito degli studi sulla cosiddetta Seconda Scolastica la quale, per il nostro autore, a differenza che per molti altri studiosi, fu tutt'altro che incapace d'incidere in maniera determinante nella cultura di quell'epoca già segnata dall'Umanesimo e dal Rinascimento. Per Di Vona, anzi, essa fu in grado di produrre un contributo significativo alla riflessione dei secoli precedenti³. In questa prospettiva, gli studi di Di Vona mettono in particolare risalto i dibattiti filosofici dei pensatori della Scolastica del Seicento presenti nelle colonie spagnole dell'America latina, mostrando la fecondità di quel laboratorio filosofico per l'intera filosofia occidentale.

In effetti, l'approccio a questi ambiti di ricerca caratterizza tutta l'indagine storica e filosofica di Di Vona; si tratta di un percorso concettuale che, potremmo dire, non parte più dalla Spagna per compiersi in Germania, ma dalla Germania "ritorna" alla Spagna⁴. Attraverso il pensiero di autori come Suarez, Zumel, Pereiro, Oviedo, Izquierdo e Arriaga, si realizza un itinerario teorico che per lui è ancora più fecondo di quello tedesco, e non solo. Nella riflessione di Di Vona, infatti, questi autori diventano degli autentici modelli interpretativi con i quali confrontare e criticare i grandi sistemi filosofici del pensiero moderno, come quelli di Spinoza, Kant e Hegel. Questo tentativo, filosofico e filologico a un tempo, consistente nella rivalutazione di autori iberici come quelli citati, e nell'esaltazione dell'importanza e originalità delle loro riflessioni in dialogo e contrapposizione con le grandi tradizioni filosofiche del Moderno, non solo apre agli studiosi il problema di una *tradizione metafisica spagnola* ancora tutta da approfondire e con cui è necessario confrontarsi, ma assume il carattere di un vero e proprio dispositivo teorico a partire dal quale possiamo esaminare criticamente la portata innovativa, la completezza e dunque la reale consistenza di quegli stessi grandi sistemi filosofici che hanno dominato nel pensiero moderno e contemporaneo, tra i quali Di Vona include, discutendola in rapporto a questi nuovi paradigmi, anche quella heideggeriana. In questa prospettiva, Di Vona mette "audacemente" in discussione genealogie e modelli storico-interpretativi, rivaluta la consistenza teoretica di autori e dottrine fondamentali per la filosofia europea,

¹ Cfr. P. Di Vona, *Studi sulla Scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

² Cfr. P. Di Vona, *I concetti trascendenti in Sebastiàn Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Lofredo, Napoli 1994.

³ «[...] con l'avvento dell'Umanesimo e del Rinascimento la Scolastica medievale non si estinse, ma al contrario conobbe un'era di straordinario sviluppo sia in Europa, sia nei paesi dell'America neolatina» (P. Di Vona, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, Prefazione di G. Cacciatore, Postfazione di G. D'Anna, La Città del Sole, Napoli 2008, p. 13).

⁴ Cfr. G. Cacciatore, Prefazione a P. Di Vona, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, cit., pp. 7-11.

ne discute originalità e insufficienze, ma soprattutto ci mostra la presenza di tradizioni alternative.

Ne è un chiaro esempio il suo *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della Ragion pura*. In questo libro Di Vona affronta preliminarmente quella rivoluzione teorica che tra gli ultimi decenni del XVI secolo e per tutto il XVII secolo si compì in America neolatina e che portò alla costituzione dell'*ontologia* quale scienza autonoma dalla teologia e da tutte le altre scienze. In questa ontologia «la dottrina medievale della “trascendenza” dell'ente, e delle proprietà che a questo spettano in quanto ente, raggiunse la massima perfezione e si completò in una teoria unitaria e sistematica. Nel corso del Settecento, con l'avvento dell'Illuminismo, l'ontologia divenne una scienza dimenticata in Europa, mentre nei paesi dell'America neolatina la Scolastica dell'età moderna raggiunse il suo massimo sviluppo»⁵. Quando Kant, in particolare, riprese a svolgere nella *Critica della ragion pura* una dottrina del trascendentale, l'ontologia, che durante il Seicento nelle colonie spagnole si era consolidata quale disciplina scientifica a sé stante, nei grandi centri filosofi europei era diventata, invece, una scienza dimenticata. Questa, in altri termini, avrebbe subito, per Di Vona, una stasi o un regresso per l'affermarsi di un interesse predominante per la filosofia morale e la filosofia politica. Ciò contribuì a rendere la teoria del trascendentale kantiano incompleta rispetto agli studi sulla dottrina del trascendentale che la Scolastica spagnola dell'età moderna aveva elaborato. Inoltre, il mancato confronto con l'ontologia della tradizione metafisica spagnola renderebbe imperfetta la stessa dottrina kantiana del trascendentale⁶. Di Vona ritiene, infatti, che il trascendentale kantiano sia incapace di sostenere un valido confronto con la dottrina ontologica dei concetti trascendenti teorizzata dalla Scolastica in età moderna:

il principale modo di “trascendere” del trascendentale kantiano è l'accompagnamento di tutte le rappresentazioni e di tutti i concetti da parte dell'io penso. Fin dal tempo di San Tommaso d'Aquino la modalità di “trascendenza” di un termine trascendentale era la sua inclusione in tutti i concetti spettanti all'ordine delle categorie. La “trascendenza” di inclusione vero la metà del Seicento fu criticata e respinta dai metafisici spagnoli Rodrigo de Arriaga ed Antonio Bernaldo de Quirós. Ma fu solamente nel *Pharus Scientiarum* di Sebastián Izquierdo che l'*adiectio* assunse la dignità di una forma del trascendentale, e la trascendenza *per adiectionem metaphysicam* venne a sostituire la “trascendenza” d'inclusione dei concetti trascendentali, e si propose

⁵ *Ivi*, p. 13.

⁶ «L'analisi testuale, come sempre filologicamente corretta, della Critica della ragion pura condotta dall'autore, giunge a mettere in evidenza come il trascendentale kantiano, se rivisitato alla luce delle teorie della trascendenza di autori quali Izquierdo, Arriaga, Bernaldo De Quirós, ed altri, incorre in difficoltà teoriche di non poco conto. Se gli Scolastici avevano distinto una trascendenza d'inclusione e una trascendenza di adiacenza o di accompagnamento, teorizzando l'impossibilità di una loro compresenza (un ente non può trascendere per inclusione e per accompagnamento nello stesso tempo), Di Vona evidenzia come Kant, ignorando quella regola, precipiti in difficoltà teoriche, frutto proprio della sua incompleta teoria del trascendentale» (G. Cacciatore, *Prefazione*, cit., p. 10).

come una dottrina universale che tutti gli Scolastici di qualunque tendenza avrebbero potuto accettare. La via era aperta all'io penso kantiano che deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni. A quella disputa seicentesca, ed alla dottrina dei concetti "trascendenti" dovuta ad Izquierdo, bisogna alla fine risalire per trovare l'ultimo fondamento speculativo della principale forma del trascendentale kantiano.⁷

Al di là delle posizioni filosofiche in merito alla questione kantiana, la ricostruzione del filosofo salernitano rappresenta uno strumento prezioso per conoscere le peculiarità della tradizione filosofica spagnola, di quella delle colonie dell'America latina e il loro influsso nella filosofia posteriore. Inoltre, l'itinerario esegetico e concettuale di Di Vona diventa un prezioso monito per gli studiosi a non *dimenticare* l'ontologia spagnola, a non trascurare la sua efficacia per gli esiti filosofici successivi e a non sottostare, di conseguenza, ai "dogmi" delle filosofie "dominanti" prima di averne indagato a fondo i presupposti teorici⁸.

§2. Spinoza e la Scolastica della Controriforma

Il filosofo salernitano è dello stesso avviso riguardo al rapporto fra la filosofia spagnola del Seicento e quella di Baruch Spinoza, cui dedica gran parte della sua ricerca filosofica. Sono infatti i suoi lavori su Spinoza che, oltre a ribadire l'innegabile personalità scientifica di Piero Di Vona, contribuiscono tutt'oggi ad accrescerne l'autorità, in ambito accademico e non solo; si tratta certamente di lavori che fanno di Di Vona un interprete imprescindibile per la conoscenza della filosofia spinoziana in tutta la sua complessità e nelle sue fonti. Basti qui considerare i suoi celebri: *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I*⁹ e *Parte II*¹⁰, e il suo *Spinoza e i Trascendentali*¹¹, nei quali approfondisce lo studio della metafisica e dell'ontologia di Spinoza. Ancora, il suo *Baruch Spinoza*¹², nel quale ricostruisce la vita dell'olandese, la ricezione della sua figura e quella della sua filosofia nel mondo, con ampi riferimenti alle più celebri critiche che fra l'Ottocento e il Novecento gli sono state rivolte. O ancora, ne *La conoscenza «Sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*¹³ viene sviscerata la complessa e tanto dibattuta questione della conoscenza, nonché quella dell'*amor Dei intellectualis*, mentre

⁷ *Ivi*, p. 14.

⁸ Cfr. Giuseppe D'Anna, *Postfazione, Il tempo dei concetti. Piero Di Vona e la storia della filosofia*, in P. Di Vona, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, cit., pp. 151-152.

⁹ Cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte I. L'ordinamento delle scienze filosofiche. La Ratio. Il concetto di ente*, La Nuova Italia, Firenze 1960.

¹⁰ Cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza. Parte II. "Res" ed "ens". La necessità. Le divisioni dell'essere*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

¹¹ Cfr. P. Di Vona, *Spinoza e i Trascendentali*, Morano, Napoli 1977.

¹² Cfr. P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, La Nuova Italia, Napoli 1975.

¹³ Cfr. P. Di Vona, *La conoscenza «Sub specie aeternitatis» nell'opera di Spinoza*, Loffredo, Napoli 1995.

in *Aspetti di Hobbes in Spinoza*¹⁴ Di Vona offre il suo particolare contributo sul confronto tra questi due massimi autori del Moderno, sottolineando come le influenze hobbesiane nella filosofia spinoziana siano meno dirimenti di quanto molta critica contemporanea insista a sostenere. Infine menzioniamo *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*¹⁵, l'ultima pubblicazione di Di Vona su Spinoza, in cui l'autore solleva alcuni dubbi sull'autenticità di alcuni passi dell'*Ethica*, come vedremo in seguito, proponendoci altresì un'interpretazione *esoterica* di Spinoza senz'altro originale.

L'intera produzione di Di Vona verte sui temi fin qui citati¹⁶ (eccezion fatta per i suoi eruditi studi esoterici su autori come Giuliano Kremmerz, René Guénon e Julius Evola, che non possiamo trattare in questa sede¹⁷), fino a formare un *unicum*, un insieme di ricerche strettamente interconnesse fra loro. Cercheremo di dar conto di questa connessione nell'esame dei lavori di Di Vona su Spinoza, tutti ricchi di una vastissima molteplicità di riferimenti filosofici e storici, testimonianza della sua straordinaria erudizione.

Nel suo *Studi sulla Scolastica della controriforma*, Di Vona applica a Spinoza i risultati dei suoi studi sull'ontologia moderna; proprio muovendosi all'interno della scolastica cattolica e di quella riformata, fu il primo fra i pensatori dell'Europa centrale a giungere al totale superamento della filosofia cristiana, e poté farlo «perché si trovò a vivere quando la rinascita della scolastica nel corso dell'età barocca aveva prodotto il suo più alto e maturo frutto: la costruzione di una ontologia indipendente sia dalla teologia, sia dalla fisica di indirizzo aristotelico»¹⁸.

Per ricostruire la genesi della teorizzazione dell'ontologia spinoziana, Di Vona introduce preliminarmente la questione dell'autonomia dell'ontologia costituitasi in età barocca, sottolineando come ciò che permise di riportare la metafisica a sola scienza dell'ente, convertendola in ontologia pura e liberandola dai postulati teologici, fu la sua limitazione ai soli concetti trascendentali, che divennero il puro oggetto della metafisica a partire dai primissimi anni del Seicento. Grazie anche agli sviluppi della *filosofia prima* nell'Umanesimo, ai suoi legami con la filosofia della natura e la teologia della tarda scolastica, si produsse così una scienza indipendente della natura e dell'essere. L'autonomia del reale come oggetto fisico, da un lato, e dall'altro il suo essere *idea*, il suo essere esistenza ed essenza nella loro individuazione, nonché la sua separazione

¹⁴ Cfr. P. Di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Napoli 1990.

¹⁵ Cfr. P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e i suoi amici*, Morcelliana, Brescia 2011.

¹⁶ Oltre ai volumi già citati, ricordiamo: Piero Di Vona, *I Principi del Defensor Pacis*, Morano, Napoli 1974; Id., *Trattato sui concetti trascendenti*, Giannini, Napoli 2011.

¹⁷ Cfr. P. Di Vona, *Giuliano Kremmerz*, Edizioni Ar, Padova 1963; Id., *Evola, Guénon, De Giorgio*, Sear, Reggio Emilia 1993; Id., *Metafisica e politica in Julius Evola*, Edizioni Ar, Padova 2000; Id., *Evola e l'alchimia dello spirito*, Edizioni Ar, Padova 2003; Id., *L'alchimia della razza. Julius Evola e la razza dello spirito*, Edizioni Ar, Padova 2010; Id., *Il segreto del Maestro. L'iniziazione secondo René Guénon*, Edizioni Ar, Padova 2013; Id., *René Guénon contro l'Occidente*, Il Cerchio, Rimini 2014.

¹⁸ P. Di Vona, *Studi sulla Scolastica della controriforma*, cit., p. 1.

da qualsiasi approccio teologico-sovrannaturale e dalla fisica aristotelica, fu il punto fondamentale che rese l'età appena successiva alla Controriforma un momento essenziale dello svolgimento del pensiero moderno. Come ribadisce Di Vona, il complesso delle tradizionali distinzioni metafisiche nella considerazione di un'autonoma, unica e sistematica ontologia trascendentale – giacché il risultato dell'atteggiamento filosofico sorto in età barocca fu proprio quello di assumere tutta la metafisica dell'ente finito nel campo di un'ontologia trascendentale – fu quello di liberarsi da ogni presupposto di natura teologica. A partire da questa condizione storica del pensiero scolastico, sia cattolico che riformato, è dunque possibile comprendere come la critica galileiana della fisica aristotelica, il “nuovo” meccanicismo e il sorgere di una filosofia non più cristiana come quella di Spinoza, poterono affermarsi segnando una svolta storica e filosofica decisiva per tutto il pensiero moderno¹⁹.

In che modo quella rivoluzione si esprime in Spinoza? Di Vona nota innanzitutto come ogni uso delle cause finali divenne illegittimo nella filosofia spinoziana proprio a partire dal significato che il principio di causalità assume in essa; in questo senso il determinismo di Spinoza sta nel sovvertire «l'ordine delle essenze, che è quello stesso della natura, col considerare come effetto ciò che è causa, e rendendo posteriore per natura ciò che anteriore»²⁰. Ciò gli permette di escludere dalla sua filosofia il concetto per eccellenza della teologia cristiana, quello della creazione. Dalla stretta relazione di dipendenza fra Dio e le *res a Deo productae* si passa a un'idea di derivazione necessaria e naturale. Partendo dalla stessa filosofia cristiana, se ne sovverte perciò la natura, tanto che

non vale richiamarsi all'ebraismo, come ha tentato lo Zac, per il quale Spinoza avrebbe solo dissociato l'idea di creazione dall'idea di contingenza, col mantenere a Dio il carattere di una produttività infinita, che rimane libera, ancorché necessaria. Il determinismo di Spinoza coinvolge un rigetto radicale della creazione, che colpisce tanto il pensiero cristiano, quanto quello ebraico. Bisogna, invece, richiamarsi ai caratteri che la metafisica occidentale aveva assunto ai tempi di Spinoza. Il quale prima dell'*Ethica* aveva scritto i *Cogitata Metaphysica*. Scritto d'occasione e di tendenza cartesiana quanto si vuole. Ma sempre tale da rendere Spinoza partecipe del movimento della nuova ontologia, e da costringerlo a prendere e difendere in essa una ben definita posizione.²¹

Se da Cartesio e Bacone, Spinoza ereditò un modello di scienza totalmente privo di cause finali, della nuova ontologia seicentesca abbracciò un modello di metafisica privo da presupposti teologici, rivoluzionando il pensiero laico del Seicento, e fornendo così alla riflessione filosofica del suo tempo una visione della realtà fondata su queste sole premesse.

Per comprendere a fondo questi aspetti in Spinoza e gli esiti che la sua filosofia

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 3 e 4.

²⁰ *Ivi*, p. 6.

²¹ *Ibidem*.

ebbe per tutto il pensiero laico posteriore, non si può evitare di confrontarlo con la scolastica della Controriforma; in questo senso

l'atteggiamento di Spinoza di fronte alla nuova scolastica richiama alla mente l'atteggiamento di Lorenzo Valla di fronte alla scolastica medievale. Come Valla, Spinoza nega il valore dei concetti trascendentali, ma conserva il concetto di "res", uno dei trascendentali. Mediante il concetto di "res" la tradizionale dottrina dell'analogia dell'ente trovò il modo di mantenersi nella sua metafisica.²²

Mediante il concetto di *res* e quello dell'analogia, nella filosofia spinoziana si mantennero tutte le distinzioni metafisiche tra Dio e gli esseri finiti, fra l'infinito e il finito, la libertà e la necessità, l'eternità e la durata. Ma per quale ragione questa distinzione andava necessariamente mantenuta?

Perché

solo se il determinismo fosse riuscito a mantenere la distinzione tra la *Natura Naturans* e la *Natura Naturata*, il superamento della filosofia cristiana sarebbe potuto dirsi avvenuto, perché solo a questa condizione esso si sarebbe prodotto dall'interno, senza ridursi ad una mera contrapposizione di principio a principio.²³

In questa prospettiva, diventa allora necessario approfondire il modo in cui la disputa scolastica sulla *distinzione* dell'essenza e dell'esistenza si inserisca nella filosofia spinoziana e quale funzione vi adempia, giacché qui sta senz'altro il passaggio concettuale fondamentale nella metafisica spinoziana, in quanto strettamente connesso alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, concepita da Spinoza a fondamento di tutto il reale.

§3. *Le divisioni dell'essere*

Gli *Studi sull'ontologia di Spinoza* si concentrano su alcuni assunti filosofici fondamentali in relazione alla disputa scolastica e in riferimento agli autori che contribuivano ad accenderla, cui Di Vona fa risalire la genesi dei principi spinoziani; in entrambi i volumi, cioè, vengono ricostruiti i concetti nodali della metafisica spinoziana in rapporto all'elaborazione delle dottrine metafisiche degli autori spagnoli, e non solo, della Controriforma.

Viene precisato innanzitutto che l'unica vera dottrina di metafisica generale presente nella metafisica spinoziana è quella che si fonda sul concetto di *res*; il motivo, secondo il filosofo salernitano, sta nel fatto che la teoria spinoziana degli *entia realia* della V parte dell'*Etica* presuppone il concetto di eternità, e di conseguenza il concetto stesso di Dio, che è appunto legato a quello di *res*.

²² *Ivi*, p. 7.

²³ *Ibidem*.

Per spiegare le ragioni storiche e filosofiche che motivano la posizione spinoziana intorno al concetto di *res*, Di Vona sostiene che fu la convergenza di due correnti di pensiero differenti, precisamente quella della logica umanista, in particolare la dottrina dei *trascendentia* di Lorenzo Valla, e quella presente nel *Tractatus de Trascendentibus* del tomista Crisostomo Javelli, a determinare il predominio decisivo che questo concetto assunse nella metafisica di Spinoza²⁴. È chiaro che Di Vona accosta questi autori a Spinoza per le loro affinità concettuali, ma anche a partire dalle influenze che questi ebbero per gli sviluppi della metafisica in quella scolastica della Controriforma più vicina all'attività filosofica di Spinoza. È in questo senso che egli fa valere il concetto di *res* sugli altri concetti metafisici come *ens*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*. Valla, *in primis*, ridusse i termini trascendentali, i *trascendentia*, alla sola *res*, giacché soltanto questa esprime e riassume in sé pienamente il concetto dell'essere in quanto tale, dell'*id quod est*, della cosa che è, termine che conviene necessariamente secondo l'umanista italiano anche a Dio²⁵. Poiché questa tradizione umanistica del primato della *res* era ampiamente riconosciuta e condivisa dai maggiori studiosi di metafisica post tridentini,

non è strano, dunque, che essa sia pervenuta anche a Spinoza. Si deve, d'altra parte, rilevare che l'asserzione di Valla, per la quale i teologi riconoscono che Dio è *res*, ha un sicuro fondamento, sicché il lettore dovrà guardarsi dall'attribuire ad ignoranza, o a barbarie, il fatto che sia l'umanista, sia Spinoza, abbiano applicato il termine *res* a Dio. Infatti, nonché altri, lo stesso S. Tommaso D'Aquino parla di Dio come *res* nell'opuscolo *De ente et essentia*, che era molto studiato nel Seicento non solo dai metafisici cattolici, ma anche da quelli protestanti e calvinisti[...].²⁶

Oltre alla tradizione umanistica, Di Vona fa riferimento anche al domenicano tomista Crisostomo Javelli, il quale, quando si occupa dell'indagine sull'unico contenuto legittimo della metafisica, pone al centro la questione intorno la *res*, e la sviluppa nei termini della distinzione dell'essenza dall'esistenza. Nella sua indagine, Javelli parte dalla differenza fra *res* ed *ens* e nello stabilire la loro relazione trascendentale solo la *res*, per lui, giunge a coincidere totalmente con l'*id quod est*, dal momento che «per Javelli l'*ens* si distingue dalla *res* anche perché esso si dice «*de ente reali, & de ente rationis*»; e, d'altra parte, solo gli enti reali che posseggono essenza e quiddità, possono dirsi *res*, si comprende con chiarezza che per Javelli proprio e soltanto nella *res* venga ad attuarsi la relazione trascendentale dell'*esse* e dell'*essentia*»²⁷. Nella prospettiva concernente la posizione di preminenza che il concetto di *res* acquisisce nella metafisica di questi autori, è possibile, secondo Di Vona, dedurre che un simile atteggiamento venisse condiviso da Spinoza. Anch'egli reputava equivoca la divisione

²⁴ Cfr. *Studi sull'ontologia di Spinoza, Parte II*, cit., pp. 3-4.

²⁵ Cfr. *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, pp. 6 e 7.

²⁷ *Ivi*, p. 10.

dell'ente in ente reale e in ente di ragione, e fece della *res* il solo oggetto della metafisica in quanto scienza autonoma rispetto alle altre scienze. Di Vona prosegue così la sua indagine sull'ontologia spinoziana attribuendo al filosofo olandese la concezione dell'*analogia di proporzionalità intrinseca*, dottrina di metafisica generale comune alle principali ontologie seicentesche di derivazione cartesiana, la quale

costituisce la verità fondamentale e prima del concetto spinoziano di *res* [...] Essa è ricavata dagli stessi presupposti dei diversi gradi di realtà, e dalla contrapposizione della realtà al nulla, di cui si serve Spinoza nei suoi *Principia Philosophiae Cartesianae* per giungere a stabilirla.²⁸

Secondo Di Vona, non è affatto strano ritrovare in Spinoza tale teoria, e riconoscere altresì in essa una chiave per interpretare tutta l'opera spinoziana, giacché questa rappresentò uno dei principali meccanismi speculativi con cui autori di stampo cartesiano olandese e tedesco come L. van Velthuysen e Clauberg, interpretarono ed unificarono, ciascuno nella propria prospettiva, la metafisica cartesiana. L'analogia di proporzionalità è, nelle parole di Di Vona, «la stretta relazione che Spinoza stabilisce tra il grado di perfezione e la necessità di una *res*. Questo è il modo peculiare di configurare la concezione della proporzionalità del concetto di *res*. Tale modo distingue Spinoza dagli altri due cartesiani»²⁹, modo che Spinoza sviluppa poi in senso deterministico.

Dal punto di vista del filosofo salernitano, «le dottrine sulla *analogia entis* della scolastica tedesca sia luterana sia calvinista, sono assai meno utili ed interessanti di quelle della scolastica cattolica e della scolastica calvinista olandese per la comprensione delle dottrine di Spinoza concernenti la *res* e gli *entia realia*»³⁰. Per quanto riguarda, infatti, la teoria di Spinoza sugli *entia realia*, ossia ciò che concerne la relazione di dipendenza degli *entia realia* da Dio, «la sua dottrina si configura come una attribuzione estrinseca ed insieme una proporzionalità dell'essere degli uni all'essere del secondo»³¹.

Su questo aspetto, gli studi di Di Vona conducono a porre in contrasto Spinoza con un altro grande interprete della scolastica, Francisco Suárez. Infatti, come chiarisce Di Vona, Spinoza accolse tanto l'analogia di proporzionalità, quanto l'analogia di attribuzione estrinseca, che furono invece entrambe respinte da Suárez³². Ciò che l'autore afferma con decisione nei suoi studi su Spinoza in rapporto alla scolastica post tridentina e al pensiero medievale (superando così la critica di S. von Dunin Borkowski sull'inaffidabilità della conoscenza del pensiero scolastico posseduta da Spinoza) è che, sia per quanto riguarda la *res*, sia per quanto riguarda gli *entia realia*, una sola tradizione metafisica che concerne

²⁸ *Ivi*, p. 13.

²⁹ *Ivi*, p. 14.

³⁰ *Ivi*, cit., p. 62.

³¹ *Ivi*, cit., p. 61.

³² Cfr. *Ivi*, cit., p. 15.

l'analogia dell'ente sembra del tutto estranea a Spinoza, e questa è proprio quella suareziana. Potremmo dire, in sintesi, che gli studi di Di Vona sul collegamento del pensiero di Spinoza con la scolastica dell'età barocca intorno al problema dell'analogia, portano a ritenere che la posizione spinoziana sia intermedia tra Cartesio ed i maestri calvinisti olandesi, e avversa ai soli gesuiti di indirizzo suareziano. La *conservazione* dell'analogia di attribuzione estrinseca e insieme quella di proporzionalità intrinseca nella teoria spinoziana degli *entia realia*, si spiega per Di Vona con la persistenza delle dottrine del tomismo cinquecentesco tra i domenicani e i carmelitani del Seicento, e tra i gesuiti, anche grazie all'influenza di Fonseca, tradizioni entrambe contrarie all'influenza dei suareziani più radicali. Perciò

il valore matematico che ha in alcuni testi di Spinoza la proporzionalità del concetto di res si spiega con le origini cartesiane di questa dottrina, e insieme con tutta l'interpretazione matematica della proporzionalità, data sia dalla scolastica cattolica, sia dalla scolastica calvinista olandese. Il rigetto della *transcendentia entis*, ed il mantenimento dell'analogia, nelle dottrine spinoziane sulla *res* e sull'*ens* è l'effetto delle polemiche seicentesche sul fondamento dell'univocità e dell'analogia.³³

Anche dei concetti di sostanza, necessità e possibilità Di Vona compie una genealogia in dialogo con gli autori scolastici, attribuendo a Spinoza il merito di aver delineato un processo di unificazione delle dottrine proprie delle dispute seicentesche intorno a questi concetti. Spinoza, in altri termini, concentrò le due contrastanti dottrine, quelle tra i riformati ed i cattolici, e le adattò alle necessità speculative della sua filosofia. La dimostrazione spinoziana dell'identità della sostanza con la *causa sui*, la coincidenza dell'ente infinito con Dio, e dunque la sua *unicità*, ne è appunto una prova, soprattutto allorché questa viene integrata da Spinoza dalla corrispondente dimostrazione dell'identità dei modi con le *res a Deo productae*. In questo senso, la disputa seicentesca costituisce il cuore degli assunti fondamentali della stessa *Etica*, sebbene, d'altro canto, non abbia nulla di nuovo rispetto agli sviluppi metafisici della scolastica *tout court* l'idea spinoziana che la sostanza sia in sé incausata e infinita³⁴. Il primo elemento distintivo del concetto spinoziano di Dio deriva, nella lettura di Di Vona, «dallo scotismo attraverso l'adattamento fatto da Suarez, che respinse, nel dividere l'ente, la divisione scotistica in ente quanto e non quanto, cui la divisione in finito ed infinito era subordinata»³⁵; il secondo, deriva dalla dottrina occamistica che fa di Dio una sostanza, giacché Spinoza respinse il concetto cartesiano che Dio fosse sostanza per analogia.

Oltre al concetto di sostanza, la disputa seicentesca sulla divisione dell'ente giunse ad una generale unificazione dei suoi termini nella filosofia spinoziana

³³ *Ivi*, p. 73.

³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 311.

³⁵ *Ibidem*.

anche per quanto riguarda l'analogia fra finito e infinito, fra l'ente che è *causa sui*, Dio, e l'*ens ab alio*, ossia le *res a Deo productae*. Nella prospettiva storica e teorica di Di Vona, Spinoza non fece altro che unificare in maniera più semplice ed unitaria la divisione suareziana dell'ente finito ed infinito con la divisione dell'ente in sostanza e accidenti propria degli scolastici riformati e degli scolastici cattolici nominalisti³⁶.

E così vale anche per i concetti di necessità e possibilità, strettamente connessi fra loro nella metafisica spinoziana e nella sua idea di determinismo. Come nota Di Vona, nel sistema spinoziano non è presente una concezione univoca del concetto di necessità, e questo perché in Spinoza entrambi questi concetti derivano da molteplici posizioni storiche e filosofiche, che si intrecciano fra loro. Il filosofo salernitano riconduce il concetto spinoziano di necessità, nella sua essenziale distinzione fra il necessario rispetto all'essenza e il necessario rispetto alla causa, non solo allo studio di Spinoza su Cartesio, ma anche al *Moreh Nebukim* di Maimonide, cui Spinoza deriverebbe direttamente l'approccio determinista³⁷. Col Wolfson³⁸, d'altro canto, Di Vona condivide la lettura secondo cui la necessità spinoziana ha uno strettissimo rapporto con la metafisica del pensiero medievale ebraico e arabo. Nella negazione spinoziana della contingenza vi è certo la lettura di Crescas, ma è presente anche l'assimilazione ebraica della dottrina di Avicenna, che aveva avuto una influenza decisiva nel pensiero latino giunto fino a Spinoza. Non solo; la dottrina spinoziana della necessità, nella quale si differenzia la trascendenza del necessario per essenza rispetto al necessario per la causa, secondo Di Vona è da riferire anche all'influenza che su Spinoza hanno avuto San Tommaso e Heerebord³⁹: la necessità per essenza, ossia quella di Dio, va rigorosamente distinta dalla necessità dell'essenza degli enti finiti, che è piuttosto l'effetto del loro essere causati. Nella distinzione tra l'esistenza necessaria della sostanza e l'esistenza necessaria di un ente finito, vi è infatti una radicale differenza, giacché la prima è intrinseca alla natura della sostanza, mentre la seconda dipende dall'ordine necessario ad essa esteriore del mondo fisico, «onde Dio esiste per una necessità che gli è intrinseca, ed è altra e diversa dalla necessità di tut-

³⁶ «Naturalmente, questa unificazione dei dati della celebre disputa seicentesca avvenne in Spinoza in accordo con la sua peculiare genialità speculativa e con la sua generale concezione della realtà. E perciò «*causa sui* e *res a Deo productae*», sostanza e modi, s'immedesimano per Spinoza con la *res libera* e le «*res necessariae, vel potius coactae*». La concezione spinoziana dell'ente *sub specie aeternitatis*, per la quale l'ente reale è l'ente esistente, e l'ente esistente è l'ente necessario, portò le divisione seicentesche dell'ente ad una generale conclusione deterministica, e cioè alla forma peculiare del pensiero di Spinoza. E siccome la concezione delle *res* come necessarie per il corollario II della proposizione XLIV della parte II dell'*Ethica* comporta che le *res* siano contemplate *sub specie aeternitatis*, da questo procede anche che i modi e gli enti finiti ottengono nella divisione spinoziana dell'ente di essere considerati come eterni. Per la connessione tra il determinismo e la contemplazione *sub specie aeternitatis* la forma e la visione dell'eternità vennero incluse da Spinoza nella sua divisione dell'essere» (*ivi*, pp. 312-313).

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 158.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 160.

³⁹ *Ivi*, pp. 161-162.

ti gli altri esseri. I gradi dell'esistenza necessaria anche in Spinoza non escludono, ma fondano la trascendenza di Dio rispetto agli altri esseri»⁴⁰. Questa derivazione mainonidea della necessità, congiunta con la tradizione latina, mostra come il concetto di necessità sia strettamente legato alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, giacché un'interpretazione che insistesse sull'univocità di Dio col mondo andrebbe semplicemente in contraddizione con i dati della tradizione storica, nonché con la metafisica spinoziana. La peculiarità spinoziana consiste nel far confluire tutte queste tradizioni nel suo determinismo, per cui gli enti finiti sono sì effetti, ma necessari in virtù della infinita e necessaria produzione divina.

Dall'insieme di queste considerazioni, si può evincere come anche le letture panteiste o immanentiste di Spinoza non siano state svolte con sufficiente cognizione storica. Per avvalorare questa prospettiva, Di Vona rimanda nuovamente agli influssi di San Tommaso e di Heereboord. Da quest'ultimo, Spinoza deriva la distinzione della necessità secondo l'essenza e della necessità secondo la causa, e in particolare, l'idea della distinzione fra il necessario dipendente e quello indipendente (a sua volta distinto in tre gradi: la necessità logica, la necessità fisica e la necessità ipotetica). Questa considerazione avvalorata la tesi per cui un'interpretazione panteistica o naturalista di Spinoza è fortemente incompleta, giacché la necessità ipotetica, che in altre parole è la necessità in virtù della causa, cioè quella dell'ordine empirico delle cause, può essere considerata come vera e propria *contingenza* (e tale è sia per i metafisici riformati che per quelli cattolici) anche all'interno del sistema spinoziano⁴¹. Il solo critico che con piena consapevolezza aveva riconosciuto la contingenza delle essenze delle cose particolari fu, secondo Di Vona, il Rivaud⁴², che appunto oppose la necessità dell'essenza alla necessità della causa in tutte le realtà altre da Dio.

Sebbene la questione della presenza delle contingenza nella filosofia spinoziana sia un tema ancora dibattuto nella critica contemporanea, Di Vona vi ha apportato un contributo certamente significativo. Come nota il filosofo salernitano, la dichiarata totale negazione della contingenza da parte di Spinoza si contrappone nettamente a quasi tutta la metafisica del suo tempo, e non solo per ragioni di distacco dal creazionismo biblico. Se da una parte la distinzione della necessità spinoziana, porta a comprendere di fatto che alle creature finite appartenga una *possibilità condizionata*, in accordo anche con un tipo di necessità ipotetica, come è quella dell'ordine delle cause empiriche, dall'altra sono state le influenze suareziane sulla esclusione della contingenza a vantaggio del determinismo che hanno determinato la posizione di Spinoza verso un'idea di necessità "assoluta". Nelle parole di Di Vona, «la dottrina di Suarez che fa dell'ente in potenza un non ente era nota in Germania ed in Olanda, tra gli scolastici il cui pensiero poté influire su Spinoza»⁴³. L'atteggiamento critico di Spinoza rispetto alla nozione del

⁴⁰ *Ivi*, pp. 161-162.

⁴¹ *Ivi*, p. 174.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 157.

⁴³ *Ivi*, p. 180.

possibile è spiegato a partire dalle negazione della realtà del possibile dovute alla scolastica di Suarez e di Mendoza, quest'ultimo ampiamente studiato in Olanda al tempo di Spinoza, il quale sosteneva che, in quanto nelle creature esistenti non si dà alcun concetto che non sia *ens ab alio*, esse sono unicamente oggetto della produzione necessaria di Dio, e come tali sempre anche *necessariamente* esistenti. Ma se da una parte vi è questa evidenza in Spinoza, dall'altra la divisione propria della necessità all'interno del suo sistema non risolve, secondo il filosofo salernitano, la controversia in esso presente fra il necessario e il possibile, né chiude il dibattito sulla questione. Come spiega di Vona,

se guardiamo a quel tanto di positivo, che nella definizione spinoziana del possibile e del contingente puro è contenuto, allora per capirla dobbiamo rivolgerci alla dottrina dell'esistenza condizionata, e della mancanza di predicati contraddittori, che siano veduti dall'intelletto come esclusivi dell'esistenza, come sostenuta da Ovideo e da Compton Carleton. [...] Il contingente spinoziano non è altro che il concetto obbiettivo di qualcosa, il quale astrae dall'esistenza in atto e dalla sua negazione, e di cui predicati non implicano contraddizione. Il possibile spinoziano non è che il concetto scolastico della possibilità estrinseca, la quale riguarda la virtù attiva della causa, con in più il riferimento all'umana ignoranza della sua determinazione.⁴⁴

Sono queste le idee che Spinoza ora congiunge ora disgiunge nel suo sistema, idee appartenenti già alla scolastica seicentesca e che in Spinoza rende funzionali alla sua idea di determinismo.

Per l'approfondimento della discussione intorno a questi concetti si rimanda alle dense pagine del libro di Di Vona⁴⁵; è sufficiente comprendere, in questa sede, come il concetto di necessità spinoziana, caduta la contingenza, concentri in sé il significato di necessità estrapolato dalle contrastanti dottrine della scolastica suareziana, quella riformata e quella nominalista. L'ontologia e la metafisica appartenenti ad una cultura essenzialmente religiosa vengono così assorbite in Spinoza e tradotte in quel determinismo che diviene il metodo di tutta la sua filosofia, molto vicina secondo Di Vona, a quelle rinascimentali di spirito laico.

§4. Una diversa interpretazione di Spinoza

Un approfondimento ulteriore della divisione dell'essere nell'ontologia spinoziana viene svolto in *Spinoza e i Trascendentali*. Qui Di Vona si occupa anche dell'interpretazione storica del giudizio espresso da Spinoza sui termini trascendentali *unum, verum, bonum*, ed amplia la sua indagine fino alla considerazione generale della dottrina spinoziana dell'unità della verità e del bene. Le ricerche intraprese in *Studi sull'ontologia spinoziana* vengono raccolte in questo testo e

⁴⁴ *Ivi*, p. 187.

⁴⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 157 e 176.

concentrate solo sulla filosofia di Spinoza, eccezion fatta per qualche necessario riferimento storico alla scolastica della Controriforma e ai suoi influssi sul filosofo olandese. Sulla base delle sue analisi, nella definizione spinoziana dell'essenza la *res* non deve essere intesa né come *res aeterna*, né come l'essere attualmente esistente. In altri termini, la *res* nella definizione spinoziana dell'essenza significa l'ente che ha in atto il suo essere, e l'essenza reale, ossia l'essenza intesa senza astrazione dell'esistenza in atto⁴⁶. Secondo il filosofo salernitano dal fatto che la *res* della definizione spinoziana dell'essenza «sia da intendere come *res* esistente in atto non segue la conseguenza indicata che l'*id* che costituisce la *res*, e si converte con essa, si identifichi e si converta con l'esistenza in atto della *res*»⁴⁷. Queste considerazioni intorno all'ontologia di Spinoza, conducono Di Vona a criticare l'assoluto razionalismo che certi autori, come il Gueroult, per il quale quasi le indagini storiografiche di Fraudenthal, S. von Dunin Borkowski e Wolfon non sono state sufficienti a scardinare l'interpretazione per cui «Spinoza è insieme panteista e panenteista. Grazie a quest'opera Bayle finisce con l'aver ragione, ed il Dio di Spinoza modificato in tedesco uccide Dio modificato in turco»⁴⁸. In questa prospettiva, Di Vona critica anche l'interpretazione di Matherson per cui il panteismo presente in Spinoza fonda l'individualismo metafisico e giustifica quello etico, così come nel volume *Baruch Spinoza* rigetta la lettura marxista di Toni Negri e quella immanentista di Deleuze⁴⁹. Di Vona si pone in completa opposizione rispetto alle più recenti interpretazioni della critica spinoziana, proponendo un'esegesi dell'opera spinoziana che, a partire da un'indagine storica ricca, precisa e specializzata, non è meno contemporanea delle altre, e, forse, anche più produttiva per ricerche future sulla filosofia di Spinoza.

È necessario infine porre un ultimo sguardo al testo di Di Vona *Uno Spinoza Diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*, punto di arrivo del suo lavoro su Spinoza. In questo volume, attraverso un'acuta analisi concettuale dei testi spinoziani e un'indagine storico-filologica del suo pensiero, Di Vona indaga sulla formazione dell'*Etica*, sul modo in cui essa si sia formata e sia giunta fino a noi. Alla luce di alcuni passaggi *anomali* presenti nel testo e apparentemente contraddittori con il complesso del sistema di Spinoza, l'autore si chiede se gli amici che hanno curato la pubblicazione delle opere postume non siano intervenuti sul testo modificandone alcune parti. In particolare, Di Vona è dell'avviso che all'*Etica*, ma anche al *Breve Trattato* e in alcuni passaggi al *Trattato teologico-politico*, sebbene questi non siano stati stravolti nei loro termini fondamentali, furono apportate delle correzioni per conciliare la filosofia spinoziana col cristianesimo. D'altro canto, Di Vona rileva come alcuni degli editori degli *Opera Posthuma* di Spinoza abbiano a tutti gli effetti censurato l'*Epistolario* stabilendo quali lettere si potessero pubblicare e quali non, verosimilmente escludendo quelle in dichia-

⁴⁶ Cfr. P. Di Vona, *Spinoza e i Trascendentali*, cit., p. 82.

⁴⁷ *Ivi*, p. 83.

⁴⁸ *Ivi*, p. 9.

⁴⁹ Cfr. P. Di Vona, *Baruch Spinoza*, cit., pp. 97 – 113.

rato disaccordo con la dottrina cristiana. Ad esempio, il sottotitolo del manoscritto del *Breve Trattato* dice che questo fu scritto in latino dallo stesso Spinoza in favore della lettura che ne avrebbero fatto i suoi allievi; poi, fu tradotto in nederlandese a beneficio di tutti coloro che amano la verità e vogliono purificare il loro intelletto con lo spirito di mitezza e tolleranza secondo l'esempio di Cristo. Secondo Di Vona, il riferimento a Cristo non era autentico di Spinoza, in quanto nel *Breve Trattato* non si fa alcun riferimento a Cristo, ma fu apportato successivamente dal suo amico traduttore nederlandese, giacché «il tentativo di fare di Spinoza un cristiano, o di presentarlo come un cristiano, è dunque antico tra gli amici di Spinoza e risale alla sua giovinezza»⁵⁰. Anche nella *Prefazione degli Opera Posthuma* gli editori vollero difendere la filosofia di Spinoza dalle principali obiezioni di ateismo che circolavano su di essa già nel suo tempo, cercando di dimostrare che non c'è alcuna discrepanza tra le idee di Spinoza e la dottrina di Cristo, riportandosi alla IV parte dell'*Etica* che per loro si accorda con quanto insegna San Paolo sulla cupidigia della carne. Lo scopo degli editori fu quello di proteggere il pensiero di Spinoza, e lo fecero cercando di accordarlo con quello di Cristo e degli apostoli, per cui i dogmi morali della religione cristiana si riflettono nei precetti etici di Spinoza, e si possono riassumere nell'amore di Dio e in quell'*homo homini deus* che è l'amore per il prossimo, così che «il pensiero morale di Spinoza per gli editori si accorda con quello di Erasmo e degli apostoli Giovanni e Paolo»⁵¹. Gli editori difendono così l'*Etica*, ma anche il *Trattato teologico-politico*, con le citazioni dei testi sacri, correggendo il testo là dove possono, ad esempio correggendo il latino di Spinoza, e là dove non possono, se l'opera è già stata pubblicata da Spinoza come lo era il *Trattato teologico-politico*, la interpretano nella maniera più favorevole al Cristianesimo, riconoscendo che l'autore ammette la religione razionale e ritiene i miracoli necessari, sì, agli Ebrei, ma non a coloro che, avendo ottenuto la grazia del Cristo, non sono più legati alla legge mosaica in quanto hanno compreso le verità necessarie ed eterne per la salvezza⁵².

Così Di Vona parla anche di uno *Spinoza diverso*, mettendo in evidenza aspetti delle dottrine di Spinoza non sempre trattate con l'attenzione che meritano dalla critica, come il metodo geometrico e l'unità dell'essere, o anche l'amore carnale e il suo legame con la libertà. Infine, è interessante l'interpretazione del filosofo salernitano intorno a uno *Spinoza esoterico*, interpretazione controversa come ammette l'autore, ma non meno affascinante nel campo degli studi sul filosofo olandese. Di Vona nota come quella di Spinoza possa benissimo essere intesa come una dottrina riservata, giacché pare che la filosofia di Spinoza fosse nata per essere rivolta a poche persone qualificate. Come emerge dall'ultimo capitolo del *Breve Trattato*, Spinoza stesso pregava i suoi allievi di stare molto attenti nella divulgazione delle sue tesi e nel coinvolgere altri studiosi interessati, e que-

⁵⁰ P. Di Vona, *Uno Spinoza diverso*, cit., p. 10.

⁵¹ *Ivi*, p. 12.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 13.

sto forse non solo per la pericolosità delle sue posizioni nei confronti di ebraismo e cristianesimo. Sebbene nell'*Etica* non ci sia alcun accenno a un carattere esoterico dell'opera, in alcuni punti Spinoza sembra mettere in guardia i lettori dall'affrontarla. Egli mette sempre in rilievo l'estrema difficoltà del viaggio nella conoscenza che costituisce il cuore del suo scritto, e avverte soprattutto come la via per la salvezza sia molto ardua; possibile, ma ardua⁵³. Nella sua indagine, Di Vona sottolinea che Spinoza lesse la Cabbala e i suoi autori di riferimento, e rileva la possibilità degli influssi anche di questa tradizione, chiaramente esoterica, sul suo pensiero, come già fecero Freudenthal e Wolfson⁵⁴. Nel rivendicare l'attendibilità di una interpretazione di Spinoza anche in chiave esoterica, Di Vona rimanda alla fama che questo filosofo ha guadagnato nei più disparati ambienti culturali: noti occultisti e esoteristi come Guénon o Stanislas De Guaita citano più volte Spinoza nelle loro opere in riferimento alla sua idea della conoscenza *sub specie aeternitatis*. Interessante è anche quel filone per cui Spinoza venne posto in relazione a Nietzsche e Michelstaedter da quell'idealismo *magico* italiano di derivazione gentiliana⁵⁵, rappresentato da Evola in una fase del suo pensiero. Nella parte V dell'*Etica* Spinoza accenna esplicitamente al fatto che la salvezza è riservata a pochi filosofi, a coloro in cui la consapevolezza dell'eternità è intuitiva, ossia a coloro che sono capaci di pervenire alla conoscenza di terzo genere del rapporto singolare che Dio ha con la nostra singola mente secondo l'essenza e secondo l'esistenza: «Spinoza è esoterico anche nella conclusione dell'*Ethica* perché un simile conseguimento egli ce lo nasconde, in quanto ne parla come se potesse essere dinanzi agli occhi di tutti: tutte le cose preclare (Dante) sono tanto difficili quanto rare»⁵⁶.

Si è cercato in questa sede di presentare solo alcune delle linee fondamentali della ricerca di Piero Di Vona per lo più in riferimento ai suoi studi spinoziani, ma l'ampiezza delle sue ricerche e la raffinatezza delle sue analisi ne fanno un autore ancora senz'altro di grande interesse per la filosofia contemporanea nel suo complesso.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 91.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 92.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 107.

L'oblio della storia secondo Adriano Prosperi
Benedetta Lazzeri
(Università Vita e Salute san Raffaele, Milano)
benedetta.lazzeri@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 30/12/2020 – Accettato: 10/01/2021 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: The oblivion of history according to Adriano Prosperi

Abstract: The purpose of this contribution is to analyze one of the latest books written by Adriano Prosperi and published for Einaudi in 2021.

Starting from a general summary of the three different chapters, this work aims to explain, following Prosperi's issues, which is the position that history has been given since at least the second half of the twentieth century. These pages try to show how does the historical research has been changing through the years and which are the principal risks of living in a present that does not include his own past.

Keywords: Historical memory, history, Luther, historical knowledge, events.

Un tempo senza storia è il titolo di un piccolo libro di Adriano Prosperi¹. Pubblicata da Einaudi, in una collana destinata a opere di piccolo formato legate a temi della contemporaneità, l'opera di Prosperi tocca in poche pagine molti dei temi che sono oggi al centro della discussione intorno al rapporto tra storia, memoria e oblio. In tre densi capitoli e un epilogo, lo storico pisano fornisce un ritratto a tratti sconcertante del presente, che precipita in una *Postilla scritta in tempo di peste* (pp. 117-121) già oggetto di un precedente libro dello studioso². Nell'epilogo (*Il passato prossimo, il futuro e la speranza*) Prosperi si sofferma su questioni molto note nel dibattito filosofico. Ecco:

Nelle sue *Tesi di filosofia della storia* Benjamin propose una visione dell'indagine del passato dove si affacciava un punto di vista caro alla tradizione ebraica. Lo riassume commentando un disegno di Paul Klee – *l'Angelus Novus* che spiega le ali verso il futuro ma tiene lo sguardo voltato verso le proprie spalle. E Benjamin commentò l'immagine così: il vento della storia gonfia quelle ali ma lo sguardo si volta verso il

¹ A. Prosperi, *Un tempo senza storia. La distruzione del passato*, Einaudi, Torino, 2021.

² Cfr. A. Prosperi, *Tremare è umano. Una breve storia della paura*, Solferino, Milano 2021.

passato per ritrovare il legame con le attese di coloro di cui siamo il futuro. Siamo stati attesi, ci è stata affidata la profezia delle generazioni precedenti. Quello nel passato non è il viaggio di un tranquillo erudito, è il balzo di tigre di chi è minacciato da un pericolo mortale. È allora che si riapre il contatto con le ombre del passato e si riattiva il ponte tra i vivi e i morti. Un ponte che oggi sembra interrotto, scomparso dalla vista, come perduto nella nebbia.³

L'evocazione delle *Tesi di filosofia della storia* di Benjamin è un perfetto finale filosofico della *pièce* messa in scena da Adriano Prosperi. Ma poiché lo scopo di ogni nota non dovrebbe essere quello di contemplare la fine, ma capire come si sia arrivati a questa fine, procederemo ripercorrendo in tre paragrafi, che corrispondono ai tre capitoli del volumetto (pp. 3-51, 52-93, 94-111), l'andamento di *Un tempo senza storia*, fino a una giustificazione che spieghi il titolo dell'opera.

§1. *Le intermittenze della memoria*

Il primo capitolo di *Un tempo senza storia* è conchiuso nel titolo. Con un'indagine che si serve anche dell'antropologia e della sociologia, Prosperi muove dalla questione della memoria. Il problema viene presentato fin dalle prime pagine:

Oggi si va dicendo che una nuova malattia sociale incomberebbe su di noi: quella della memoria. Inevitabile pensare per analogia alla patologia individuale dell'Alzheimer. Ma mentre questa suscita angoscia al solo evocarla, l'offuscarsi della coscienza e della conoscenza storica nella società sembra passare quasi inavvertito. Eppure è un fenomeno diffuso in molti ambienti e in diverse fasce sociali, minaccia specialmente le nuove generazioni e il mondo della scuola e devasta quello della politica.⁴

Esiste una malattia della memoria, che ha la forma di un annebbiamento della conoscenza storica e che obbliga storici e sociologi a interrogarsi sul rapporto che intercorre non tanto tra storia e memoria, quanto tra storia e oblio.

Storia e memoria abitano una relazione che va nella direzione della successione e la loro interazione è mediata dall'irrompere della dimenticanza: «La storia comincia quando finisce la tradizione vivente, quando si estingue il gruppo sociale che quella memoria aveva conservato e trasmesso»⁵. Storia è innanzitutto un processo, un percorso nel quale si incrociano e si confondono narrazione e ricordo, creando un passato che trattiene nelle sue maglie le speranze delle generazioni e le lotte per ottenerle: «Lotte e speranze, generazioni passate: cioè storia»⁶.

Quella che ci appare come una vera e propria opera di costruzione del passato è, quindi, frutto dello scarto che si crea tra narrare e ricordare: è dimenticanza.

³ A. Prosperi, *Un tempo senza storia*, cit, p. 115.

⁴ *Ivi*, p. 5.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 7.

L'oblio della storia secondo Adriano Prosperi

L'oblio non è, allora, nemico della storia, perché la selezione e l'esclusione attraverso cui essa opera sono essenziali alla scrittura del passato. La società moderna sembra aver dimenticato il processo stesso, non la dimenticanza della storia, ma l'ignoranza della storia. Come in una sorta di presente permanente, le generazioni del presente vivono quello che Marc Bloch avrebbe definito un assomigliare solo a se stesse; con un sentimento di angoscia, Prosperi apre una finestra su di uno spazio in cui sembra impossibile trovar traccia di quelle idee, speranze, lotte e meccanismi sociali del passato⁷.

Recidere il filo con il passato significa innanzitutto tagliare quello con il futuro; così, il presente acquisisce una struttura che il pensiero teoretico, da Agostino a Deleuze, gli aveva sempre tolto, ma perde anche quella fortunata posizione di ponte tra futuro e passato percorribile in entrambe le direzioni, come Koselleck aveva mostrato quarant'anni fa⁸.

Al confinamento tra le mura delle biblioteche e degli archivi che la ricerca storica sta subendo, si accompagna una sempre più un crescente sentimento di cura dell'identità, un attaccamento alla nazionalità intesa come appartenenza religiosa e territoriale che porta a connotare come "diversa" un'eterogeneità che da sempre abita le nazioni europee e che è causa di un irrigidimento in una contemporaneità artificialmente modellata solo su noi stessi:

Dotare gli italiani di un senso identitario condiviso voleva dire muovere guerra contro tutte le lacerazioni passate. Essere italiani doveva dunque prendere il posto dell'essere comunisti o fascisti, cristiani o atei. Si ebbe allora il fenomeno dei cosiddetti «cristiani atei», che esaltarono la religione come decisivo fattore identitario pur non credendoci. E siccome chi controlla il presente controlla anche il passato, si pensò di poter cancellare i conflitti decretando uguali riconoscimenti a partigiani e a caduto fascisti, dando l'ostracismo alle feste «di parte» e disincentivando il pellegrinaggio ai campi di concentramento.⁹

⁷ Cfr. M. Bloch, *Che cosa chiedere alla storia*, a cura di G.G. Merlo e F. Mores, Castelvechi, Roma 2014. Quale sia il senso dello studio della storia, ma anche quale ruolo questa dovesse ottenere all'interno dei processi educativi e di formazione, è un problema che Bloch ha affrontato diffusamente. Sulla misura in cui una corretta analisi del passato incida su di una efficace comprensione della configurazione presente, fa chiarezza Grado Merlo nella sua prefazione al testo dal titolo *Storia e verità*, in *ivi*, p. 11: «Chiarirsi sul presente», cioè cogliere e capire la corretta dinamica della vita contemporanea nelle sue più varie dimensioni, significa essere in grado di cogliere e capire autenticamente il "senso" della vita del passato nelle sue più varie dimensioni: per cogliere e capire anche la vita del presente».

⁸ Si veda R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1996, un testo che potrebbe essere definitivo un manuale di storiografia filosofica, che si propone di fissare e sistematizzare un metodo di approccio alla ricerca storica, ma che lo fa partendo da assunti filosofici fondamentali quali, appunto, la concezione del tempo. Il "tempo storico" di Koselleck è quell'arco temporale nel quale si mostra la possibilità del passaggio dal passato al futuro e nel quale il presente assume un ruolo di confine, una linea dell'orizzonte per il passato e di aurora per il futuro. Il tema del tempo e della sua distanza dal tempo storico è trattato nel primo capitolo dell'opera, dal titolo "Sul rapporto tra passato e futuro nella storia moderna" (*ivi*, pp. 9-89).

⁹ A. Prosperi, *Un tempo senza storia*, cit., p. 23.

Ciò che più di tutto sembra interessare l'autore è proprio come ripensare il rapporto tra storia e memoria alla luce del fatto che la contemporaneità sembra costruita sopra un totale oblio del passato e dei suoi meccanismi. Dalla scuola all'università, dall'informazione alla politica, Prosperi disegna una realtà abitata dalla noncuranza, più che dalla dimenticanza.

Ed ecco che, allora, la malattia con la quale abbiamo aperto questa finestra sul primo capitolo di *Un tempo senza storia*, non sembra tanto quella della memoria, quanto quella dell'indifferenza.

§2. *Le intermittenze della storia*

Se, dunque, nelle intermittenze della memoria si perde il legame con il passato, nelle intermittenze della storia si fissa un processo di selezione che è essenziale al processo storico stesso.

La continua tensione tra ricordo e oblio è un processo di canonizzazione grazie al quale alcuni eventi divengono oggetto di narrazione e tradizione, mentre altri si perdono. Occorre capire quale sia il criterio di selezione e il secondo capitolo di *Un tempo senza storia* si propone di indagarlo; a questa analisi è necessaria una premessa:

Una premessa, forse non necessaria: quella di cui qui si parla è la storia come narrazione, come *historia rerum gestarum*. La storia come realtà delle vicende umane – *res gestae* – è un'altra cosa. E un'altra cosa ancora è la realtà delle cose del mondo e della natura. È da questa che dipendiamo. Lo si dimenticherebbe volentieri, se non arrivassero a ricordarcelo epidemie, eruzioni e terremoti.¹⁰

E ancora:

È evidente, infatti, che mentre determinate imprese e importanti accadimenti diventano oggetto del racconto e della “istoria” (la vera e propria “ricerca” secondo il significato etimologico del termine), altre cose, altri fatti, vengono lasciati cadere nell'oblio, perché giudicati meno importanti e poco o niente gloriosi o semplicemente perché scartati dalla selezione senza cui non si dà racconto.¹¹

La storia non serve solo a ricordare, ma anche a dimenticare¹². Viene riscoperta nel Novecento una prassi più che nota nell'antichità, e cioè quella di conse-

¹⁰ *Ivi*, p. 52.

¹¹ *Ivi*, p. 57.

¹² Cfr. M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 2009. Sul “servire” o meno della storia e sui confini di questa utilità si concentra March Bloch in quello che forse è da annoverare tra i suoi testi più conosciuti; “a cosa serve la storia”, ma anche quale debba essere il ruolo dello storico, sono le domande di partenza di un saggio che vorrebbe offrire delle risposte (cfr. *ivi*, p. 22).

L'oblio della storia secondo Adriano Prosperi

gnare alla storia qualcosa, chiudendo in tal modo un capitolo doloroso, andando a chiudere nella pagine di manuali e trattazioni scientifiche, fatti e personaggi attorno ai quali avevano preso forma i tempi precedenti. Il cristianesimo lo aveva fatto con il mondo pagano, cancellando un insieme di tradizioni che erano state poi restituite alla conoscenza storica dall'Umanesimo e dal Rinascimento. Prosperi sembra suggerire una dicotomia problematica tutta interna al meccanismo della dimenticanza: se, infatti, la selezione è necessaria alla narrazione storica, consegnare alla storia un passato escludendolo dal novero dei fatti noti, appare come un tentativo di spostare un'oscura ombra dal presente chiudendola dietro la porta ormai serrata del passato. Diventa molto interessante, a questo punto – e Prosperi insiste molto su questo aspetto – la diversa modalità con la quale una tradizione rientra a far parte della storia del presente dopo anni, decenni o secoli di assenza. Si tratta di un uso quasi strumentale della storia, che ha come scopo la possibilità di agire sul presente, di parlare al presente. Un esempio eccellente lo si trova nel confronto tra tradizione cristiana e tradizione ebraica. Il secondo riferimento, in particolare, è molto interessante per questa trattazione; ricorriamo alle parole dell'autore:

La conseguenza più nota fu quella che riguardò il popolo ebraico, unito nella diaspora dalla memoria e dai riti dell'antica fede. Dalla tragedia collettiva della migrazione degli ebrei che scelsero di andarsene dalla penisola iberica nacque allora una moderna storiografia ebraica che si lasciò alle spalle la memoria rituale della tradizione. Fu una svolta fondamentale.¹³

Dunque il ricordo come risposta del popolo ebraico alla propria espulsione, un ricordare che andava a rispondere a tutte le cacciate subite proprio perché il medio era la storia stessa di quel tragico peregrinare.

*Zabkor*¹⁴ è, allora, un rifugio in un passato che è frutto della tensione tra ricordo e oblio con cui si è aperto questo sguardo sul secondo capitolo del libro di *Un tempo senza storia*.

D'altra parte, sarebbe difficile sostenere che il mondo cristiano non si sia servito della storia nel corso del proprio configurarsi; oltre al tentativo, già citato, di

¹³ A. Prosperi, *Un tempo senza storia*, cit, p. 76.

¹⁴ Prosperi cita il testo omonimo di Yerushalmi come prima attestazione di questo cambio di direzione della risposta ebraica al disastro verso un pensiero storiografico sistematico e non più liturgico. Si rimanda a Y. H. Yerushalmi, *Zabkor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Giuntina, Firenze 2011. L'autore insiste molto anche sulla possibilità di ritrovare una corrispondenza nel metodo all'interno della cristianità; a tal proposito sono esemplificative le parole dello stesso a p. 77: «Come osservò una volta Arnaldo Momigliano, all'attesa ebraica dell'esodo verso il regno terreno della terra promessa, il cristianesimo oppose quella dell'apocalisse». Inoltre, come di nuovo osserva Prosperi nel saggio, la storiografia della seconda metà del Novecento, conosce una lunga tradizione di scritti che si incentrano sulle vicende di classi subalterne ed eretici, tutte categorie che avevano vissuto ai margini della narrazione. Studiosi quali Delio Cantimori o Carlo Ginzbourg hanno dedicato molto spazio nelle loro ricerche al riemergere di eventi e personaggi fino ad allora approfonditi in archivi e biblioteche.

seppellire nei meandri della memoria un passato pagano, Prospero mostra come sia stata soprattutto la Riforma ad assumersi quest'onere:

Di fatto gran parte delle conoscenze storiche fino ad allora date per acquisite venne guardata con sospetto, corretta o rigettata o condannata all'oblio. Ma proprio allora la storia trovò una collocazione stabile e si vide garantito per la prima volta un posto di rilievo negli insegnamenti di storie e di università.¹⁵

Con la Riforma, la storiografia acquisisce un ruolo fondamentale nella legittimazione del potere, diventa la base di tale legittimazione, tanto è vero che, a seconda dei territori e delle Chiese che insistono su di essi, la storia assume contenuti anche molto diversi. La storia si trova a dover pagare il prezzo di questa posizione di favore e il debito si estingue acquisendo la visione del potere politico e religioso che aveva garantito e promosso il ruolo centrale della materia storica nella formazione delle classi costitutive dello Stato. Ciononostante, il conflitto e la pluralità delle versioni trovarono uno spazio che mai avevano occupato prima:

Fu anche grazie alla polemica confessionale tra storia e dottrina della Chiesa e su figure di pontefici e di santi che la rilettura del passato sostituì alla continuità della memoria devota medievale un paesaggio frastagliato, pieno di svolte e di inciampi. Anche la produzione libraria conobbe una straordinaria crescita quantitativa e si arricchì di una pluralità di temi e di curiosità. Naturalmente si moltiplicano le iniziative per ostacolare la diffusione di scritti di storia provenienti dalla parte avversa e produrre i libri dove fornire la vera storia, quella cioè che sosteneva e confermava la parte del potere ecclesiastico dominante. Questa divisione tra le storie scritte e narrate in Europa non fu la sola. Anche il rapporto con le altre due grandi religioni monoteiste del Mediterraneo venne cambiando. C'era chi, sfidando i divieti, leggeva il Corano e si chiedeva se Cristo fosse veramente Dio o non piuttosto un uomo di esemplare moralità. Era tutto il patrimonio tradizionale di nozioni, convinzioni e tradizioni dell'Europa medievale che veniva sottoposto a revisione.¹⁶

La storiografia che ha allargato i propri orizzonti subisce il contraccolpo di un'ondata di scetticismo, che causerà una crisi della storia che attraversa tutto il XVII secolo e ha come esito, durante l'Illuminismo, di una storia modellata sullo Stato¹⁷.

¹⁵ A. Prospero, *Un tempo senza storia*, cit., p. 81.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Per ragioni di spazio, abbiamo ommesso le dense riflessioni di Adriano Prospero sulle Americhe tra XVI e XVII secolo. Le scoperte portarono con sé anche la cancellazione della memoria della storia dei popoli nativi, solitamente attraverso un'opera di cancellazione e di sostituzione (cfr. *ivi*, pp. 84-85). Ciò è significativo se allarga ancora di più lo sguardo: la conquista delle Americhe permette di usare la storia come strumento di dominazione, per cambiare il senso del tempo e modificare un'intera tradizione (i nativi americani costretti a pensare le loro origini in un passato e in una prospettiva biblica ed evangelica).

§3. *La rivoluzione, lo Stato, lo spirito del mondo a cavallo*

Il XVII e il XVIII sono secoli nei quali ricerca storica e apologetica cristiana tendono definitivamente a divergere. La storia diventa uno strumento fondamentale nella costruzione dei grandi assolutismi. In Francia, con la Rivoluzione, cresce l'interesse per la ricerca storica ad uso di un'idea di costruzione di un potere nuovo rispetto alla configurazione passata. È però con Hegel che si diffonde un'idea di storiografia come mezzo principale nell'interpretazione del reale: una visione prospettica del tempo e dei suoi protagonisti che culmina in quel tempo stesso e nella forma che lo ordina, nello Stato. Prima di Hegel, nota Prosperi, la piccola Prussia aveva trovato modo di ricucire le proprie divisioni attorno alla figura di Federico il Grande, grazie soprattutto alla letteratura e alla filosofia. Con i *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte, si inaugurava una lunga e ricca vita della cultura tedesca come modello: «L'orgoglio nazionalistico si era concentrato sulla Riforma luterana e sull'ammirazione per la perfezione e la forte radice collettiva della *Kultur* tedesca da cui si ricavava l'idea di una autosufficienza e superiorità nazionale tedesca»¹⁸. Sono, ancora una volta, le intermittenze della storia: con la creazione di una vera e propria burocrazia della teologia e della storia, si forgia una nazione i cui ruoli governativi, il cui clero e i cui educatori sono frutto di una precisa formazione storico-religiosa che, da una parte va, a ricercare ed esaltare le origini germaniche del popolo tedesco, dall'altra si avvia verso un processo di esclusione della differenza. Prosperi lo rimarca:

Anche se tutte le età del mondo erano uguali all'occhio di Dio, come Ranke ebbe a dire, all'università era affidato al tempo suo il compito di formare gli apparati di governo e di consolidare i sistemi patriottici nei sudditi. Da qui la funzione legittimante assunta consapevolmente dagli storici ed esercitata dall'alto delle cattedre e delle istituzioni come quella creata per la pubblicazione delle fonti storiche dell'Impero romano germanico.¹⁹

L'Ottocento è il “secolo della storia”, diviso tra cultura tedesca e civilizzazione francese, che usano come arma di giustificazione e legittimazione della propria egemonia proprio la storia. Si costruiscono nazioni sulla base del loro passato e, in questo modo, promovendo lo studio e la comprensione di queste radici, si forgia per essere un futuro.

§4. *Conclusioni*

Il panorama che Prosperi offre in questo breve saggio non è roseo: la contemporaneità assiste, a tratti ignara o comunque indifferente, alla scomparsa

¹⁸ *Ivi*, p. 97

¹⁹ *Ivi*, p. 98.

della storia. Lo studio della storia non è più obbligatorio per superare l'esame di maturità e la formazione che precede la "prova finale" sembra affidarle un ruolo marginale. La velocità nel reperire informazioni si associa al culto dell'identità e il risultato è il sistematizzarsi del reale nel proprio presente. *Un tempo senza storia* non è solo uno sguardo sulla contemporaneità, è soprattutto un tentativo di trovarvi rimedio, così come Bloch si era proposto di dare risposta alla domanda «Papà a che cosa serve la storia?». Il rimedio al confinamento della storia sembra trovarsi proprio in quella realtà tedesca riformata con cui l'autore chiude il terzo capitolo del libro. Il modello tedesco, in particolare quello della Prussia riformata, è il punto di partenza per chi voglia conoscere le origini di un pensiero che, a partire dalla Riforma, ha accompagnato e nutrito un ideale di appartenenza religiosa e culturale che è culminato nella tragicità del Novecento. Prospero lo spiega nella prefazione alla sua biografia di Lutero:

Quanto alla Germania di Lutero, l'assaggio che ne ebbe dai soldati che uccidevano donne e bambini senza batter ciglio, ma che nella precipitosa ritirata della sconfitta lasciavano dietro di sé volumi di opere di Goethe e una gigantesca Bibbia Ottocentesca in caratteri gotici e annotata dalle generazioni di una famiglia, fu tale da spingerlo da allora in poi a cercar di capire che cosa era accaduto a quel popolo e che cosa era stata quella Riforma che invece da noi era mancata, facendoci sentire a lungo – noi italiani – come un popolo necessariamente difettivo.²⁰

Abbiamo già ricordato come *Un tempo senza storia* ragioni intorno alla sistematizzazione del mondo riformato in uno schema metodologico e teorico che avesse al proprio centro la storia come mezzo capace di costruire una cultura. Cultura voleva dire appartenenza religiosa e sociale e dunque identità. Una tale opera, portata avanti attraverso un percorso di rilettura, selezione ed emendazione dei testi biblici, ebbe come risultato non un modello identitario artificiale: l'identità del popolo tedesco era il risultato di un processo storico-critico che dalle origini germaniche avanzava nel tempo, determinato e determinante. Il popolo che, pur nella sconfitta, porta stretta a sé la propria cultura è anche la nazione che decide di sterminarne un'altra e con lei la sua tradizione e la sua identità. Non si può, qui, non far riferimento all'entrata in guerra della Germania durante la Prima Guerra Mondiale, quando teologici e storici si schierarono a favore di una guerra in nome della difesa di una cultura tedesca che si voleva minata nella sua integrità e sopravvivenza.

La domanda che Adriano Prosperi formula ci appare quanto meno angosciante: uno studio sistematico della storia, una ripresa tanto accurata del passato, è degenerata in un sentimento di esclusione per tutto ciò che in quella storia non rientrava. Consegnare il presente al passato e legittimarlo in forza di tale passato significa accettare come necessario svolgersi prospettico dell'ora tutto il reale, nell'ora e nel poi; Heidegger lo sottolineò con grande efficacia: non è l'essere in

²⁰ A. Prosperi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2017, pp. 11-12.

L'oblio della storia secondo Adriano Prosperi

sé a dominare, ma ciò che di volta in volta dell'essere si vede, la struttura temporale e temporanea del reale, una struttura di per sé giusta poiché necessaria. Un uso strumentale della storia deve aspettarsi tale conseguenze. Ma è possibile un'interpretazione del passato che non sia interpretazione del e dal presente? Come pensare un pensiero critico che non si appoggi sulla capacità critica del tempo che lo affronta e lo studia? E, se ciò non fosse possibile, che fare? La storia va dimenticata?



**L'uomo e lo Stato di J. Maritain come risposta alla crisi
del rapporto tra etica e politica nel pensiero moderno:
sovranità e diritti umani. Una proposta di V. Possenti**

Alessandro Ramaioli
(Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)
alessandro.ramaioli@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/03/2021 – Accettato: 30/04/2021 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: *Man and the State* by J. Maritain as a response to the crisis of the relationship between ethics and politics: sovereignty and human rights. A proposal by V. Possenti

Abstract: *L'azione umana. Morale e politica e Stato in Jacques Maritain* by V. Possenti is an interesting introduction to the moral and political philosophy of J. Maritain. In the second part of this essay, Possenti focuses on the main political ideas of *Man and the State* (1951) by Maritain, the most important political work by the French philosopher.

In this paper I would like to expose the concepts of sovereignty and human rights, probably the best way to understand the primary idea of Maritain's politics: the necessity to reconnect ethics and politics against the Machiavellianism.

Keywords: political philosophy, relationship between ethics and politics, Machiavellianism, sovereignty, human rights

La ragione, dall'alto del trono del supremo potere che dà le leggi morali, condanna assolutamente la guerra come procedimento e fa invece dello stato di pace un dovere immediato
(Kant, *Per la pace perpetua*)

§1. *Introduzione: Visione "tecnica" e visione "morale" della politica: il conflitto fondamentale dei nostri tempi. Da Maritain a Possenti*

«La vera politica non può fare nessun passo avanti senza prima aver reso omaggio alla morale, e benché la politica in se stessa sia una difficile arte, tuttavia non è affatto una tecnica la sua unione con la morale; infatti è questa che taglia il nodo che quella non è capace di sciogliere appena l'una e l'altra entrano in conflitto. Il diritto degli uomini deve essere considerato sacro, per quanto sia

grande il sacrificio da pagare»¹. Con queste parole Kant esprime chiaramente la sua posizione in merito alla *vexata quaestio* della relazione fra morale e politica: la seconda deve essere necessariamente al servizio della prima e non viceversa. Diversamente, infatti, l'imperativo della ragion pratica – che vieta di trattare gli uomini soltanto come mezzi (giacché essi, in sé stessi, sono per l'appunto “fini”) – viene violato².

La medesima istanza kantiana di sciogliere il nodo tra etica e politica a vantaggio della prima la ritroviamo in Jacques Maritain, in modo particolare ne *L'uomo e lo Stato*, come è stato messo in luce da Vittorio Possenti nel saggio *L'azione umana. Morale e politico e Stato in Jacques Maritain*³. Più in particolare, secondo Possenti, l'opera maritainiana risulta imprescindibile per un dibattito sulla questione ancora attualissima della crisi moderna tra politica ed etica, dal momento che proprio «Al centro de *L'uomo e lo Stato* sta la lotta di Maritain contro la politica di potenza, la politica amorale, il machiavellismo»⁴, cioè la politica, cioè, che, tornando a Kant⁵. Il machiavellismo, anche detto “razionalizzazione tecnica della vita politica”, consiste più di preciso nella «arte di conquistare e di conservare il potere con qualsiasi mezzo [...] alla sola condizione che sia idoneo a garantire il successo», o, come scrive Machiavelli in un noto passo dei *Discorsi*, a garantire la “salute della patria”, a discapito, eventualmente, di ciò che è “giusto”, “piatoso” e “laudabile”⁶.

¹ I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 2010, p. 95.

² I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, pp. 143 e 145: «agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo».

³ Nato da una serie di conferenze tenute nel 1949 presso la C. R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions di Chicago, *L'uomo e lo Stato* di Maritain è probabilmente l'opera politica più sistematica ed elaborata del filosofo francese, dato che in essa egli si confronta con tutti i principali temi della scienza politica: dallo Stato alla sovranità, dai diritti umani alla democrazia.

⁴ V. Possenti, *L'azione umana. Morale, politica e Stato in Jacques Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, p. 169.

⁵ Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, intr. di V. Possenti e tr. it. di L. Frattini, Marietti, Genova 2003, p. 54: «Il problema dei fini e dei mezzi è uno dei problemi fondamentali, potremmo dire il problema fondamentale della filosofia politica».

⁶ Si noti che per Machiavelli l'autonomia della politica rispetto alla morale, da cui dipende la sua separazione da essa, non è relativa, ma assoluta. Cfr. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Il pensiero politico*, vol. 1, Mulino, Bologna 1993, p. 201: «questa concezione tocca un traguardo estremo; ed è quello della più assoluta e drammatica autonomia e autosufficienza della politica, che tale non è perché si distingue da 'altro', dalla religione, dall'etica, dal diritto, ma per il suo non riposare che su se stessa».

⁶ Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 56. Probabilmente, quando descrive la “razionalizzazione tecnica della politica”, Maritain ha in mente il seguente celebre passo di Machiavelli. Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 41 in N. Machiavelli, *Il Principe e le opere politiche*, a cura di D. Cantimori, Garzanti, Milano 1976, p. 449: «dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né di ignominioso: anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenga la libertà».

L'uomo e lo Stato

A questa visione “tecnica”, come lui la chiama, della politica, Maritain contrappone quella “morale”, che si fonda invece all’opposto «sul riconoscimento dei fini essenzialmente umani della vita politica, e delle sue istanze più profonde: la giustizia, la legge e la reciproca amicizia. Essa significa altresì uno sforzo incessante per applicare le vive e mobili strutture del corpo politico al servizio del bene comune, della dignità della persona umana e del senso dell’amore fraterno»⁷.

§2. Ripensare l'unione di etica e politica a partire da Aristotele. Il personalismo comunitario proposto da Maritain

Il nesso tra etica e politica, che sta a fondamento di questa concezione “anti-machiavellica”, è implicito per il filosofo francese in gran parte del pensiero antico e medievale. Esso viene tematizzato in modo vigoroso soprattutto da Aristotele, che, nell’*Etica Nicomachea*, afferma che il bene dell’uomo – l’oggetto fondamentale della morale – è anche l’oggetto principale della “politica” (qui da intendere *latu sensu*), in quanto il bene del singolo cittadino coincide con quello della città⁸.

È questa la prospettiva da cui Maritain prende le mosse, il “comunitarismo” aristotelico, secondo il quale il fine della comunità sublima il fine del singolo⁹. Rispetto ad Aristotele, però, il pensatore francese aggiunge il concetto moderno di “persona”, sul quale, in ultima istanza, fa cadere l’accento, come viene mostrato dalla definizione che dà di bene comune: esso «non significa soltanto valida economia, saggie istituzione, equo regime fiscale, ecc., ma anche coscienza civica, virtù politiche, valori spirituali, autentica vita di popolo»¹⁰.

⁷ Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 59. Inoltre, si noti che per Maritain, «Il corpo politico o società politica è il tutto. Lo Stato è una parte, la parte dominante di questo tutto» (cfr. *ivi*, p. 13). Inoltre, alla concezione “morale” della politica discende che lo Stato, contrariamente a quanto creduto dal machiavellismo, deve essere al servizio della persona; esso è «quella parte del corpo politico il cui fine specifico è di mantenere la legge, di promuovere la prosperità comune e l’ordine pubblico, e di amministrare gli affari pubblici. Lo Stato è una parte specializzata del tutto» (cfr. *ivi*, p. 16).

⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 2, 1094 a 25 – 1095 b 10, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2017, pp. 52-53 «Si ammetterà che [il bene come oggetto di indagine] appartiene alla scienza più importante, cioè a quella che è architettonica in massimo grado. Tale, è manifestatamente, la politica. Infatti, è questa che stabilisce quali scienze è necessario coltivare nelle città, e quali ciascuna classe di cittadini deve apprendere, e fino a che punto [...] E poiché è essa che si serve di tutte le altre scienze e che stabilisce, inoltre, per legge che cosa si deve fare, e da quali azioni ci si deve astenere, il suo fine abbraccerà i fini delle altre [...] se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestatamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti, ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città. la nostra ricerca mira appunto a questo, dal momento che è una ricerca “politica”».

⁹ Tra gli studiosi di Aristotele è ancora aperto il dibattito su quale ambito detenga il primato tra etica e politica. A tal proposito cfr. C. Mazzarelli, *Introduzione*, in Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., pp. 5-6. Quest’ultimo propende per l’etica. In Maritain, invece, la questione è chiarissima, cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 62: «La Politica è un ramo dell’Etica, ma un ramo specificatamente distinto dagli altri rami dello stesso tronco».

¹⁰ Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 106.

Da quanto appena detto, risulta allora che la definizione più adeguata per indicare la riflessione politica di Maritain è, come suggerisce Possenti, quella di “personalismo comunitario”¹¹.

Fatte queste premesse di ordine generale, proviamo ad addentrarci più a fondo nella tesi maritainiana dell’unità di etica e politica, prendendo come vie d’accesso alla stessa i temi della sovranità e della legge naturale, due dei più decisivi tra i numerosi discussi ne *L’uomo e lo Stato*.

§3. Unire l’etica alla politica. La sfida proposta da Maritain

Per proporre il “personalismo comunitario” di cui si è appena detto, Maritain deve prima di tutto mostrare le aporie e criticità insite nella visione “tecnica” della politica. Tra le tante discusse ne *L’uomo e lo Stato*, è fuori dubbio che il filosofo francese insista in modo particolare su quelle riguardanti il concetto di sovranità, che, a suo dire, è uno di quelli fondanti il machiavellismo.

Secondo Maritain, i filosofi moderni hanno prevalentemente inteso la sovranità come un diritto all’indipendenza e al potere supremi avente le seguenti caratteristiche:

- 1) *naturalità*;
- 2) *inalienabilità*;
- 3) *trascendenza*¹².

Tale concezione della sovranità, però, non trova alcuna corrispondenza con la realtà politica e, più in generale, umana. Difatti, parlare di sovranità *naturale*, *inalienabile* e *trascendente* ha senso soltanto in riferimento alla sovranità che Dio esercita sul mondo e non in relazione a quella che gli uomini esercitano su altri uomini, la quale, semmai, è *innaturale*, *alienabile* e, soprattutto, *immanente*¹³.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 105. Per dirlo con le parole di Maritain, cfr. Maritain, *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 106: «È in virtù della gerarchia dei valori [...] che determinano il modo in cui i diritti dell’uomo, economici e sociali altrettanto che individuali, devono, a nostra giudizio passare nell’esistenza reale [...] i fautori di un tipo di società personalista vedono quel contrassegno sopra e innanzitutto nel potere di far servire quegli stessi beni della natura alla comune conquista dei beni intrinsecamente umani, morali e spirituali, e della libertà di autonomia dell’uomo».

¹² Cfr. *ivi*, p. 40. Questa ricostruzione di Maritain trova conferma negli studi di N. Bobbio. Più precisamente, cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, p. 73: «La lotta dello stato moderno è una lunga sanguinosa lotta per l’unità del potere. Questa unità è il risultato di un processo, insieme, di liberazione e di unificazione: di liberazione nei confronti di un’ autorità tendenzialmente universale [...] di unificazione nei confronti delle minori istituzioni [...] che costituiscono nella società medievale un pericolo permanente di anarchia. in conseguenza di questi due processi, la formazione dello stato moderno viene a coincidere col riconoscimento e col consolidamento della supremazia assoluta del potere politico sopra ogni altro umano potere».

¹³ Cfr. *ivi*, p. 27: «in nessun modo l’autorità suprema dello Stato può essere chiamata sovranità. A giudizio di una sana filosofia politica, non esiste alcuna sovranità, vale a dire nessun diritto naturale e inalienabile a un potere supremo *trascendente* o *separato*, nella società politica. Né il Principe, né il Re, né l’Imperatore erano realmente sovrani [...] Neppure lo Stato è sovrano; neppure il popolo. Dio solo è sovrano». Ancora, cfr. *ivi*, p. 50: «esso [il concetto di sovranità] perde il suo veleno

La colpa degli autori moderni, dunque, è stato quello di estrapolare l'idea di sovranità dal contesto teologico, suo contesto naturale, e applicarla indebitamente all'ambito umano e, più specificatamente, politico¹⁴.

Sotto questo profilo, dunque, Maritain condivide quanto sostenuto da C. Schmitt in *Teologia politica* (1922), e cioè che «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»¹⁵. Tra questi concetti, in particolare, va annoverato quello di Dio, che si è secolarizzato in quello di “sovrano”, come rileva Schmitt sulla scorta di Atger: «Che il monarca nella dottrina dello Stato del XVII secolo venga identificato con Dio ed occupi nello Stato la posizione esattamente analoga a quella spettante al Dio del sistema cartesiano nel mondo, è stato osservato da Atger: “Il principe sviluppa tutte le virtualità dello Stato grazie ad una specie di creazione continua. Il principe è il Dio cartesiano trasposto nel mondo politico”»¹⁶.

Tornando a Maritain, gli autori che hanno segnato le tappe di questo processo di secolarizzazione sono tre: Bodin, che ha teorizzato il concetto moderno di sovranità; Hobbes, che l'ha esteso allo Stato *qua tale*; Rousseau, che l'ha estesa al popolo, aprendo così la possibilità ad un suo uso nel contesto democratico.

Vediamo queste tappe più nel dettaglio.

quando è trasferito dalla politica alla metafisica. Vi è nell'ordine spirituale un concetto valido della sovranità. Dio, il Tutto separato, è Sovrano sul mondo creato [...] nell'ordine politico, e riguardo agli uomini o agli organi preposti a guidare i popoli verso i loro destini terreni, non esiste alcun uso valido del concetto di sovranità. Perché, in ultima analisi, nessun potere terreno è l'immagine di Dio, né il vicario di Dio».

¹⁴ Con questo Maritain non vuole negare il significato di ciò che si intende comunemente quando si parla di “sovranità dello Stato”, ovvero che la comunità politica sia legittimamente autonoma e libera. Cfr. *ivi*, p. 192

¹⁵ C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del “politico”. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Mulino, Bologna 2019, p. 61. A riguardo, cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Mulino, Bologna 2010, pp. 347-348: «ciò significa che le teorie politiche moderne (assolutismo, illuminismo, liberalismo, democrazia o socialismo) sono interpretate attraverso la “corrispondenza” e la “coincidenza” fra la conformazione (*Gestaltung*) giuridica della realtà politico storica [...] [e la] struttura dei concetti metafisici, cioè teismo, deismo, immanentismo, ateismo [...] Schmitt afferma insomma che il politico moderno è secolarizzazione, e questa è “trasposizione” di concetti teologici in concetti metafisici e in “universali” giuridico-politici, che con quelli rivelano una «parentela strutturale», una “comparabilità” e una “trasponibilità”, limitata all'idea generale di ordine che vi è sottesa, cioè alla loro “metafisica politica”».

¹⁶ Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 69. Inoltre, cfr. *ibidem*: «In Rousseau [...] la politicizzazione dei concetti teologici è così evidente proprio nel concetto di sovranità da non sfuggire a nessuno dei veri conoscitori dei suoi scritti politici». Per quanto appena detto, non può stupire il seguente passo di Rousseau. Cfr. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, II, 7, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, UTET, Torino 1979, p. 753: «Colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione, deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; deve essere capace di trasformare ogni individuo, che in sé stesso è un tutto perfetto e isolato, in un parte di un tutto più grande da cui questo individuo riceve in qualche modo la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rinforzarla; di sostituire una esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo tutti ricevuto dalla natura».

Bodin definisce la sovranità nel seguente modo: «La sovranità è il potere assoluto e perpetuo di uno Stato. Questo potere è perpetuo per l'intera vita di colui che ha il potere»; precisa inoltre che «Il Principe sovrano non è tenuto a rendere conto che a Dio» e che, per questo, «Il Principe è l'immagine di Dio»¹⁷.

Nonostante Bodin riconosca che l'esercizio della sovranità presenti un limite in Dio, la sua idea di sovranità ha già, *de facto*, un carattere “assoluto” nel senso letterale di *ab-solutus*, cioè “slegato”, e, precisamente di *a legibus solutus*, ovvero, in termini maritainiani, di “separato dal corpo politico”¹⁸. E da questo carattere di assolutezza discende che il sovrano trascende i sudditi come Dio trascende il mondo. Se, tuttavia, il rapporto tra sovrano e sudditi si configura come quello tra Dio e mondo, allora il sovrano non ha alcuna responsabilità morale nei confronti dei sudditi e può dunque usarli come mezzi, poiché, in ultima istanza, ogni sua decisione è “giusta”. E ogni sua decisione è giusta in quanto egli è colui che, come spiega Schmitt, decide nello stato di eccezione, ovvero in quella condizione che precede ogni normatività giuridica; in altre parole, per il giurista tedesco, il sovrano è colui che imprime un ordine giuridico al disordine pre-giuridico originario¹⁹.

Benché maturata con Bodin nel contesto della monarchia assoluta, la sovranità, con Hobbes, passa a qualificare la natura dello Stato *qua tale*, indipendentemente dalla sua forma di governo²⁰. In questo modo, «lo Stato ricevette gli attributi di una persona (di una supposta persona morale) e fu trasformato in un soggetto di diritto, cosicché l'attributo della sovranità assoluta, assegnato alla nazione, doveva inevitabilmente, di fatto, essere rivendicato e esercitato dallo Stato»²¹. Questa

¹⁷ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, I, 8, voll. 1, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, p. 477 ss. Al contrario, la teoria presente ne *L'uomo e lo Stato*, è che l'autorità politica sia immagine del popolo, non di Dio (cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 132).

¹⁸ Già Bodin, quindi, innesca quella logica interna al concetto di sovranità, che doveva renderla “libera da qualunque limitazione, anche divina”. Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 49.

¹⁹ Cfr. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione». Inoltre, facciamo notare che se la sovranità moderna si caratterizza per il progressivo venir meno del fondamento teologico in favore di quello umano (troppo umano!), allora è evidente che essa si comprende soltanto nel quadro del nichilismo. A tal proposito, cfr. C. Galli, *Manuale di storia del pensiero politico*, Mulino, Bologna 2001, p. 428: «In *Teologia politica* (1922) – che si apre appunto con la definizione del sovrano come colui che «decide sul caso d'eccezione» – Schmitt dimostra [...] che la modernità è strutturalmente una condizione di crisi eccezionale, perché “tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati”, e sono quindi privi di quel saldo fondamento che Dio forniva al pensiero teologico tradizionale. La sovranità decisionistica, quindi, proprio in quanto sa confrontarsi direttamente con l'eccezione, con l'assenza di sostanza, col nichilismo – infatti, “la decisione è nata da un nulla” – caratteristici dell'età della secolarizzazione, è per Schmitt l'unico modo per creare ordine politico nella modernità». Inoltre, cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 2018, pp. 134-135.

²⁰ Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 40.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 19. Inoltre, cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Sul Leviatano*, intr. e tr. it. di C. Galli, Mulino, Bologna 2011, pp. 66-67: «È stato dimostrato da torici tedeschi come Gisbert Beyerhaus e Karl Theodor Buddeberg che nel concetto di sovranità della moderna dottrina dello Stato appaiono in forma secolarizzata il concetto calvinistico di Dio e il suo essere *legibus solutus*. John Neville Figgis, l'em-

personificazione dello Stato trova una perfetta espressione non solo nel concetto di “Leviatano”, ma anche in quello contraddittorio di “Dio mortale”, col quale il processo di secolarizzazione immanente allo sviluppo dell’idea moderna sovranità si fa più evidente che in Bodin²².

Infine, la parabola moderna della sovranità si conclude con Rousseau, il quale la riprende così com’è stata elaborata da Bodin e da Hobbes, “per farne dono al popolo”, attraverso il concetto di Volontà generale, cioè di una «Volontà monadica superiore e indivisibile che emana dal popolo come entità unica, e che è sempre retta»²³.

In questo modo, Rousseau apre le porte alla contaminazione totalitaria della democrazia, come dimostrano, da una parte, la centralità che egli accorda alla figura del legislatore, considerata da Maritain un’anticipazione del dittatore moderno in virtù del suo carattere “superomistico”, dall’altra parte, la riduzione dei governanti a semplici “commissari” del popolo, con la quale viene negato il principio naturale della “partecipazione” del potere²⁴.

Su questo punto, l’errore di Rousseau (e in generale di tutti i teorici della sovranità) non sta tanto nel trasferire il diritto al governo, di cui il popolo è l’autentico depositario, ai governanti – questo passaggio, infatti, è legittimo fintanto che i governanti rimangono all’interno del corpo politico e governano per il bene di quest’ultimo²⁵. L’errore, piuttosto, sta nel trattare il diritto a governare come un bene materiale e a concepire di conseguenza il suo trasferimento: esso, una volta trasferito ai governanti, cessa di essere di proprietà del popolo esattamente come un bene cessa di essere del proprietario iniziale quando cambia di proprietà. In realtà, spiega Maritain, dal momento che i governanti non sono i possessori originali di questo potere, essi non possono che riceverlo a mero titolo di “partecipanti”, analogamente a quanto codificato dal concetto medievale di “vicariato”, nel quale viene espresso il significato autentico di sovranità²⁶.

nente studioso inglese di quest’epoca di conflitti di religioni e di sistemi filosofici, afferma perfino che il Dio del calvinismo è il Leviatano di Hobbes, dotato di un’onnipotenza non limitata né dal diritto né dalla giustizia né dalla coscienza».

²² Così Hobbes descrive il processo di costituzione dello Stato. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, II, XVII, tr. it. di G. Micheli, Nuova Italia, Firenze 1988, p. 167: «Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno *Stato*, in latino *civitas*. Questa è la generazione di quel grande *Leviatano*, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*».

²³ Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 46-47.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 47. Inoltre, cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 132: «Bisogna inoltre aggiungere che i governanti, per quanto designati dal popolo e moralmente obbligati a vivere in comunione con lui, non sono dei burattini, ma realmente investiti di autorità».

²⁵ Questo potere gli deriva da Dio, secondo la tradizione evangelica di *Gv* 19, 11 e *Rm* 13, 1 ben presente a Maritain. Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 131. Inoltre, cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 50: «Dio è la fonte stessa dell’autorità di cui il popolo investe quegli uomini o quegli organi ma essi non i vicari di Dio. Essi sono i vicari del popolo, e non possono essere divisi dal popolo in virtù di nessuna proprietà superiore ed essenziale».

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 190: «Lo Stato moderno, erede dei re di un tempo, ha concepito sé stesso come una persona superiore al corpo politico, la quale, o domina il corpo politico dall’alto, o assorbe in sé il corpo politico», cioè, rispettivamente, o diventa Stato assoluto o totalitario. In questo modo,

Maritain conclude l'indagine sulla sovranità con la seguente proposta: «i due concetti di sovranità e di assolutismo sono stati forgiati insieme sulla stessa incudine. Insieme devono essere messi al bando»²⁷. L'autore si mostra così perentorio, poiché è pienamente convinto che soltanto quando questi due concetti saranno stati messi al bando che la pace fra gli Stati cesserà di essere un progetto velleitario e il motivo è il seguente: se la concezione moderna di sovranità definisce ogni Stato come *superiorem non recognoscens*, allora il rapporto fra Stati non può che configurarsi come un *bellum omnium contra omnes*, in quanto nessuno di essi può istituire con gli altri un rapporto autenticamente simmetrico, dato che la sovranità su cui si fondano impedisce per sua stessa natura di riconoscere qualsiasi altro soggetto come sovrano, *superiorem non recognoscens* appunto.

Infine, prima di passare al tema successivo, può essere interessante istituire un breve parallelo tra Kant e Maritain. I due, infatti, oltre a condividere – come si è detto sopra – la medesima esigenza di ripensare la politics in senso “etico”, hanno avanzato una proposta analoga, che riguarda proprio il tema della sovranità: istituire un'associazione fra stati. Nello scritto *Per la pace perpetua* (1795) Kant sostiene che l'unico antidoto alla condizione di guerra permanente degli Stati è l'istituzione di una federazione internazionale in grado di soverchiare la loro sovranità²⁸. Pur intravedendo il problema appena richiamato del *bellum omnium contra omnes*, tuttavia, egli non comprende che l'origine della discordia fra gli Stati risiede proprio nell'idea di sovranità sulla quale sono fondati²⁹ – e che, pertanto, l'unico rimedio consiste nel superamento di questo concetto di sovranità³⁰. Ciò, dicevamo, viene invece compreso da Maritain, che afferma la necessità di costituire un'unione politica proprio perché una federazione di Stati come quella proposta da Kant, nonostante limiti la sovranità dei suoi componenti, la conserva³¹. A livello pratico, la via additata dal filosofo francese è percorribile soltanto

«l'ordine naturale delle cose si troverà rovesciato: lo Stato non sarà più al servizio degli uomini, ma saranno invece questi al servizio dei fini particolari dello Stato». Inoltre, cfr. *ivi*, p. 33: «*Principatus* (“principato”) e *suprema potestas* (“potere supremo”) vogliono dire soltanto “la più elevata autorità di governo”, e non vogliono dire affatto “sovranità”, nel senso in cui questa parola è stata intesa fin dal suo primo apparire nel vocabolario della teoria politica».

²⁷ *Ivi*, p. 53.

²⁸ Come spiega Schmitt, è stato Hobbes il primo a comprendere che le relazioni tra Stati sono equiparabili allo stato di natura. Cfr. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Hobbes*, cit., p. 85: «Nel diritto internazionale gli Stati si fronteggiano, come per primo Hobbes ha affermato con esattezza, in un reciproco “stato di natura” [...] Solo nello Stato può esserci sicurezza. *Extra civitatem nulla securitas*. Lo Stato assorbe in sé tutta la razionalità e tutta la legalità: al di fuori dello Stato tutto è “stato di natura”».

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 61: «Quando si conosca la malvagità della natura umana che si mostra apertamente nelle libere relazioni tra i popoli [...] c'è allora da meravigliarsi se la parola diritto non sia stata ancora completamente bandita dalla politica di guerra come una pedanteria».

³⁰ L'altro ostacolo è di ordine materiale e consiste nell'interdipendenza economica di tutte le nazioni, cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 192.

³¹ Maritain comprende perfettamente che la sovranità, in quanto assoluta, non può essere ridimensionata. Cfr. *ivi* p. 192: «Non basta neppure esigere dagli Stati sovrani limitazioni e abbandoni parziali della loro sovranità, come se non si trattasse che di circoscrivere più o meno nella sua

se le comunità politiche riconoscono la loro imperfezione e la loro precarietà e rinunciano, conseguentemente, all'idea di sovranità su cui si reggono³². Data però la difficoltà oggettiva di questa rinuncia, Maritain ritiene che tale via sia raggiungibile soltanto a seguito di un'imponente opera di rieducazione morale, poiché «il passaggio a una società politica mondiale presuppone che in tutti i popoli, e specialmente in tutti i grandi popoli del mondo, si sia sviluppata la volontà di vivere insieme; ogni sforzo diretto a fondare uno Stato mondiale in assenza di questo dato universale di fondo, e a creare così una semi-universalità che dovrebbe progressivamente estendersi al tutto, rischierebbe [...] di favorire la guerra più che la pace»³³.

§4. La necessaria riformulazione della legge naturale secondo Maritain

Una volta riconosciuta la necessità di superare l'orizzonte "tecnico" della politica, Maritain comprende che occorre gettare le basi per quello "morale". Per questa ragione, il filosofo francese ripensa a quel dispositivo che per secoli ha costituito da fondamento all'orizzonte morale e che recentemente era stato messo in discussione dal positivismo: la *lex naturalis*. Tuttavia, è soprattutto un'esigenza concreta e ben definita a condurre Maritain a ritornare sul concetto di legge naturale, ovvero quella di fornire un solido fondamento alla *Dichiarazione internazionale dei diritti umani* (1948), adottata dall'ONU solamente a un anno di distanza dalle conferenze maritainiane poi confluite ne *L'uomo e lo Stato*³⁴.

Per Maritain, non si tratta di ritornare alla legge naturale così come era stata concepita dai giuristi e dai filosofi della prima modernità, ovvero come «un codice scritto applicabile a tutti, di cui ogni giusta legge dovrebbe essere una trascrizione, e che determinerebbe *a priori* e in tutti i suoi aspetti le norme della condotta umana con dei decreti supposti come prescritti dalla Natura e dalla Ragione, ma in realtà arbitrariamente e artificialmente formulati»³⁵. Questa idea di legge naturale, infatti, oltre ad essere problematica da un punto di vista teoretico, è pericolosa sul piano pratico, dato che, portando l'individuo a credere che i suoi diritti siano assoluti e illimitati, lo induce a considerarsi come un dio³⁶. Semmai, per l'autore francese,

estensione un privilegio autenticamente e realmente inerente allo Stato, e come se, d'altronde, fosse possibile nell'ambito in cui si suppone che essa si eserciti, limitare la sovranità».

³² Cfr. *ivi*, p. 193.

³³ Cfr. *ivi*, p. 209.

³⁴ Non ci occuperemo direttamente dei diritti umani, dato che è lo stesso Maritain a non farlo: egli si concentra più sul loro fondamento, cioè la *lex naturalis*, che sugli stessi. Si tenga però presente che Maritain li tiene costantemente sullo sfondo.

³⁵ *Ivi*, p. 81.

³⁶ Cfr. *ibidem*. Questo, peraltro, è solidare con quanto detto sopra sul concetto di sovranità. Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 134: «il pensatore francese evita che il diritto naturale possa venire impiegato come uno strumento ad uso del potere per consolidarsi. La sua elaborazione sui diritti umani in chiave personalistica è un'arma notevole in mano al popolo per disinnescare lo Stato-Leviatano».

occorre riconnettersi in modo critico all'elaborazione greca e cristiana del concetto di legge naturale, e, in modo particolare, all'elaborazione di Tommaso³⁷. Ne risulta così una sintesi originale del concetto di legge naturale, che consta di due elementi essenziali. Il primo elemento è ontologico: l'uomo, come ogni altro essere, ha una propria essenza, una propria natura, una propria "normalità di funzionamento". La legge naturale consiste nell'agire concordemente a questa essenza, natura³⁸. Tuttavia, mentre nel caso degli agenti non liberi questa concordanza è fisiologica e deterministica, nel caso degli uomini è soggetta alla libertà e per questo è legge morale³⁹. In questo senso, la legge naturale è un «ordine ideale che si riferisce alle azioni umane, una linea di demarcazione tra ciò che si addice e ciò che non si addice, tra il proprio e l'improprio, linea che dipende dalla natura o essenza umana, e dalle esigenze immutabili in essa radicate»⁴⁰. Il secondo elemento definitorio della legge naturale è di ordine gnoseologico. Differentemente da quanto creduto dai pensatori moderni, non essendo la legge naturale una legge scritta, essa non è mai interamente conosciuta dagli uomini, ma è soggetta a un processo di conoscenza graduale, per cui «solo quando il Vangelo sarà penetrato nel più profondo della sostanza umana la legge naturale si manifesterà nel suo pieno splendore e nella sua perfezione»⁴¹. Inoltre, siccome questo processo conoscitivo non è regolato dalla ragione, bensì dalle inclinazioni, le prescrizioni della legge naturale non possono essere dedotte astrattamente come un teorema di geometria, *a priori*⁴².

Insomma, così definita, «La legge morale naturale immette la politica in un ambito più ampio, dove l'uso pubblico della ragione non è solo politico o giuridico, ma anche morale, antropologico, ontologico»⁴³. Si tratta, in definitiva, di quell'ambito che strappa la legge morale da quell'orizzonte nichilistico in cui l'aveva gettata il machiavellismo, ovvero l'ambito in cui, non essendoci che i fatti, tutti i valori risultano un nonsenso e, di conseguenza, risulta esserlo anche la stessa legge naturale⁴⁴.

³⁷ Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 83-84, dove Antigone è chiamata "l'eterna eroina della legge naturale".

³⁸ La "normalità di funzionamento" di Maritain è analoga ai concetti aristotelici di *ente* e di *potenza*, così come vengono sviluppati nei seguenti passi. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 7, 1098 b 32 ss, cit., p. 65: «come c'è, manifestatamente, una funzione determinata [] dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo, così anche dell'uomo si deve ammettere che esista una determinata funzione oltre a tutte queste». Inoltre, cfr. Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252 b 32 ss, tr. it. di R. Laurenti, Laterza, Bari 1986, p. 6: «quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura []». Per ogni essere, la virtù sta nel conformarsi al proprio *ente*, alla propria *potenza*.

³⁹ Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 135.

⁴⁰ Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 86.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 93: «una tale conoscenza continua a progredire e progredirà fintanto che durerà la storia umana. Questo progresso della coscienza morale è in verità l'esempio meno discutibile di progresso nell'umanità».

⁴² Cfr. *ivi*, p. 90.

⁴³ Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 140.

⁴⁴ Cfr. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit. p. 96.: «Per una filosofia che non riconosca che il Fatto, la nozione di Valore [...] è inconcepibile. Com'è possibile allora rivendicare dei diritti se non si crede

§5. Conclusioni. Lungimiranza di Possenti a partire da Maritain

Arrivati a questo punto, dobbiamo chiederci: la persistenza ancora oggi della crisi del rapporto tra etica e politica, ereditata dal pensiero moderno, deve forse farci arrendere alla visione “tecnica”? Credo di no e, a tal proposito, suggerisco di seguire la proposta avanzata da Possenti ne *L'azione umana. Morale e politica e Stato in Jacques Maritain*: ritornare sulle riflessioni del pensatore francese contenute ne *L'uomo e lo Stato* e, più precisamente, su quelle relative alla critica della sovranità moderna e alla giustificazione dei diritti umani attraverso la legge naturale, forse le più valide risposte elaborate nel Novecento per l'uscita da questa crisi⁴⁵.

ai valori? Se l'affermazione del valore e della dignità intrinseci dell'uomo è un nonsenso, l'affermazione dei diritti naturali dell'uomo è anch'essa un nonsenso»

⁴⁵ Cfr. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 140.



Eredità, cultura, politica. Sulla tradizione filosofica italiana

Federico Di Blasio
(Università degli Studi di Palermo)
federico.diblasio@unipa.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 01/12/2020 – Accettato: 20/12/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: *Heritage, Culture, Politics. On the Italian Philosophical Tradition*

Abstract: The critical note aims to reflect on the meaning of a reflection on the Italian cultural tradition starting from Corrado Claverini's book *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, published by Quodlibet, in 2021. According to Claverini, the Italian philosophy has a polychromatic tradition capable of overcoming both nationalism and globalism. In particular, Claverini shows, through a recognition of four interpretative paradigms (the volume specifically investigates the theoretical perspectives of Spaventa, Gentile, Garin and Esposito), the complex relationship between history, philosophy and politics. In fact, at least in part, the struggle for hegemony over cultural and political institutions takes place in the interpretation of one's own national philosophical canon. What I will try to demonstrate is how a reflection on tradition is an unavoidable element for any political agenda. Moreover, in this critical note, I will prove, on the basis of Claverini's book, how it is still necessary to rethink the heterogeneous national philosophical traditions in order to enhance a dialogue between different cultures capable of acting on the crisis of the conceptual lexicon of the Modernity.

Keywords: Culture, Italy, Italian Thought, Politics, Tradition.

Se scrivere storia significa fare storia del presente, è grande libro di storia quello che nel presente aiuta le forze in sviluppo a divenire più consapevoli di se stesse e quindi più concretamente attive e fattive.

A. Gramsci, *Quaderni del carcere*

In un passaggio incisivo sul Risorgimento italiano dei *Quaderni del carcere*, Antonio Gramsci afferma che tutte «le tradizioni sono cosmopolitiche»¹ e

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1988.

che, nella fattispecie, la tradizione italiana lo è più di altre in quanto «il popolo italiano è quel popolo che “nazionalmente” è più interessato a una moderna forma di cosmopolitismo»² in virtù di una “missione” (così Gramsci definisce didascalicamente il compito che dovrebbe porsi il popolo italiano) dettata da una lunga tradizione filosofica cosmopolitica. Se come sostiene Raymond Williams la tradizione è «una forma attivamente capace di plasmare» poiché «è in pratica l’espressione più evidente delle pressioni e dei limiti dominanti ed egemonici» dal momento che «è sempre qualcosa di più di un segmento storicizzato e inerte»³, riflettere su di essa assume, allora, un peso storiografico, e dunque politico, cui sembra difficile, se non impossibile, sottrarsi, specialmente in periodi di stagnazione, crisi profonde e lente trasformazioni. Tanto Gramsci, quanto Williams insisterebbero, infatti, sulla necessità di un ripensamento globale della tradizione per orientare politicamente il proprio presente. Non solo perché non può esistere politica che non si ponga il problema, già esposto da Ernst Bloch, dell’eredità culturale e delle sue implicazioni sulla contemporaneità⁴, ma anche poiché solo attraverso una storicizzazione della propria tradizione è possibile comprendere le vicende culturali e politiche del proprio paese dettando, in questo modo, una nuova agenda per la stessa politica. Se queste considerazioni possono possedere, in qualche modo, un contenuto universale, ciò è da dimostrare a partire da una sporgenza particolare: ossia il livello territoriale delle filosofie “nazionali”⁵.

Il libro di Corrado Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, edito per la casa editrice Quodlibet e pubblicato nella collana Materiali IT nel 2021, sembra rispondere esattamente a questo ordine di problemi attraverso un’indagine storiografica che non lascia rilegata ai margini una prospettiva politica e culturale di più ampio respiro. Compito del volume di Claverini è altresì quello di cercare una terza via tra il globalismo dell’economia e il nazionalismo della politica, individuando un «“internazionalismo” alternativo al paradigma “globalitario”»⁶, per mezzo di una valorizzazione delle peculiarità stilistiche, culturali e filosofiche del territorio-Italia.

Rapportandosi a quattro ermeneutiche concorrenziali, come si evince già dall’indicativo sottotitolo del testo, l’Autore propone una selezione di pensatori (nello specifico il volume indaga le proposte teoriche di Spaventa, Gentile, Garin ed Esposito) che, a partire dall’Unità d’Italia giungendo sino ai nostri giorni, si sono posti la questione sull’effettiva esistenza di una peculiarità specifica del pensiero italiano, rispetto alle altre filosofie europee, lungo una tra-

² *Ibidem*.

³ R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, London, 1977; trad. it.: *Marxismo e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 153-154.

⁴ Cfr. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 4, Frankfurt a.M., 1962; trad. it.: *Eredità di questo tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

⁵ Per una decostruzione del concetto di nazionalità della filosofia cfr. il libro di C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 21-30.

⁶ C. Claverini, *op. cit.*, p. 15.

iettorìa che si snoda per oltre cinque secoli. D'altronde, il tema di ricerca del volume occupa ormai da anni una posizione stabile nel dibattito accademico ed extra-accademico internazionale⁷. Basti pensare, come Claverini non tarda ad affermare, che la stessa dizione di *Italian Thought*, tramite la quale si suole indicare la tradizione filosofica italiana, non è stata peregrinamente scelta in inglese per semplici ragioni strumentali legate alle logiche di marketing; essa piuttosto rinvia al fatto che l'attenzione per il pensiero italiano si è sviluppata come fenomeno di ritorno in seguito a un interesse mostrato nei campus americani, da parte di diversi studiosi provenienti da differenti discipline per lo più riconducibili all'ambito dei *Cultural Studies*, nei confronti di una gamma eterogenea di pensatori italiani⁸.

Scopo del libro di Claverini è quello di agire contro un certo atteggiamento "museale" volto a conservare, mummificandolo e immunizzandolo, il patrimonio filosofico italiano per mostrare come esso possedga, tutt'oggi, una potenzialità operativa per la nostra attualità. In tal direzione vanno letti i paragrafi che compongono il volume. Attraverso una ricognizione storiografica orientata, l'Autore propone come *Leitmotiv* delle pagine del libro l'idea che, lungi dal possedere una essenzialità unica e irriducibile, la tradizione filosofica italiana sia caratterizzata da due traiettorie divergenti e conviventi: una rappresentata da una vena teoretica volta a valorizzare un certo impegno metafisico e religioso, e l'altra più improntata all'agone politico con una ricaduta diretta sul piano etico e civile. E che per di più, questa tradizione italiana, nel suo complesso, «possa oggi funzionare per riorientare lo sguardo filosofico liberandolo da talune "incrostazioni" moderne ormai esaurite o quantomeno divenute assai problematiche»⁹ in virtù del fatto che al centro della filosofia italiana vi sia l'idea di un *homo faber*, ossia «un uomo convinto che la realtà sia trasformabile e non vada accettata per quella che è»¹⁰.

Da ciò possono derivare almeno due considerazioni: in primo luogo, è da notare come sia il rapporto tra storia, politica e filosofia a fornire il campo di battaglia la cui posta in gioco è, di volta in volta, la lotta per l'egemonia nelle istituzioni culturali e politiche; in secondo luogo, è da sottolineare quanto l'*impasse* postmoderno cui sarebbe destinato il pensiero filosofico occidentale troverebbe la sua risoluzione nel nesso teoria-prassi e in una metodologia interdisciplinare. In altri termini, la tradizione filosofica italiana avrebbe a disposizione, in virtù di una connaturata predisposizione all'*estroflessione*¹¹, un apparato metodologico

⁷ Tra i numerosi volumi dedicati al tema, mi si giustifichi il rinvio al solo C. Claverini (a cura di), *L'Italian Thought fra globalizzazione e tradizione*, «Giornale critico di storia delle idee. Rivista internazionale di filosofia», 01/2019.

⁸ Sul tema cfr. P. Maltese, D. Mariscalco, *Italian Theory. Invarianze e scarti di una genealogia indocile*, in P. Maltese, D. Mariscalco (a cura di), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, ombrecorte, Verona 2016, in particolare pp. 7-11.

⁹ C. Claverini, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ *Ivi*, p. 28.

¹¹ In tal direzione cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

in grado di destituire i rapporti di potere e sapere sedimentati, per mezzo di un atteggiamento conflittuale e militante.

Non è un caso, in tal senso, che il primo dei capitoli genealogici che costituiscono il volume di Claverini, sia dedicato alla figura di Bertrando Spaventa, il quale viene appellato dall'Autore in modo indicativo, per l'appunto, "filosofo militante". Merito del pensatore abruzzese, infatti, non sarebbe solo quello di aver avuto un ruolo da protagonista nella diffusione dell'idealismo tedesco e, in particolare, del pensiero di Hegel in Italia, ma anche quello di aver tematizzato, in un anno cruciale, una sorta di *Italian Thought* (d'ora in poi *IT*) *ante litteram*. Infatti, nell'anno accademico 1861-1862, all'indomani dell'Unità d'Italia, Spaventa tenne un corso, destinato ad avere una grande fortuna anche dopo la sua stessa morte, dedicato al rapporto tra la filosofia italiana e le filosofie europee. Nonostante un certo atteggiamento idealista, espresso chiaramente da un lessico teoreticamente connotato (non è raro, come fa notare Claverini, trovare nelle pagine del corso spaventiano parole come "precorrimiento" o "inveramento", per citare due esempi lampanti), ciò che conta sottolineare dell'operazione di Spaventa è che la cosiddetta "tesi della circolazione europea", ossia quella tesi per cui il pensiero italiano sarebbe precursore e punto apicale delle tendenze filosofiche della modernità, non sia solo una acquisizione teoretica di un certo spessore, quanto soprattutto essa svolga la funzione di una politica culturale di primo rilievo. Come sostiene Claverini, interpretando Spaventa,

lo studio e la comprensione della tradizione filosofica italiana del passato non sono fini a loro stessi, ma sono di fondamentale importanza per costruire "un'Italia che duri", "un'Italia storica: un'Italia che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni".¹²

A ogni modo, è aliena alla prospettiva di Spaventa l'idea che l'Italia debba avere, per le ragioni che precedono, un primato morale e politico rispetto alle altre tradizioni filosofiche europee. Se questo rischio sciovinista è dunque evitato con la convinzione che il pensiero necessiti sempre un suo *fuori* con cui confrontarsi e nel quale svilupparsi, è al contempo aggirato il rischio di un eccesso antipatriotico che non valorizzi le specificità storiche del pensiero italiano, rifiutandole di per sé come residui di un orgoglio nazionalista ormai fuori tempo massimo.

Per Claverini, l'Italia del filosofo abruzzese è pensata «secondo una logica del tutto differente da quella dominante nell'odierna epoca della globalizzazione»¹³. Infatti, tramite un universalismo delle differenze che allontani ogni sorta di *reductio ad unum* e che si ponga esplicitamente contro «il globalismo imperante e i nazionalismi rinascenti»¹⁴, Spaventa pare indicare, con la tesi della circolazione

¹² C. Claverini, *op. cit.*, p. 48.

¹³ *Ivi*, p. 50.

¹⁴ *Ibidem*.

europea del pensiero italiano, una prospettiva culturale in grado di porsi al di là dell'opposizione antinomica e conflittuale tra particolarismo e universalismo. Ma se, in fin dei conti, un autore come Esposito pare intravedere in questa posizione teorica «un'oscillazione non risolta tra un residuo di nazionalismo filosofico e la prospettiva universalistica in cui l'autore tende a stemperarlo»¹⁵, Claverini, al contrario, ritiene che la proposta spaventiana sia ancora feconda per l'attualità; non solo per le evidenti analogie con un certo atteggiamento condiviso con chi pratica l'IT, ma anche, e forse soprattutto, per una visione politica nazionale ed europea in grado di valorizzare il momento speculativo particolare senza dissolverlo interamente nell'universale.

Il secondo dei capitoli storico-filologici del libro è dedicato alla figura di Giovanni Gentile. Criticando e continuando il cantiere di ricerca di Bertrando Spaventa, Gentile irrobustisce filologicamente le precedenti ricerche del filosofo abruzzese, proseguendo con una tendenza razionalista e teleologicamente orientata la storia del pensiero italiano. Anche per il filosofo siciliano, la specificità della filosofia italiana risiederebbe nella teoria della circolazione europea. Così come per Spaventa, Gentile ritiene, con ferma convinzione, che operando produttivamente sulla tradizione filosofica italiana si possa costruire una nuova cultura politica per la nazione¹⁶. Un'operazione di certo non lontana da quella che avrebbe portato avanti Togliatti, con la cosiddetta “via italiana al socialismo”, sulla scorta delle riflessioni carcerarie di Antonio Gramsci¹⁷. Come spiegarci, altrimenti, l'utilizzo di autori come Machiavelli, Bruno e Vico da una parte, o l'aggancio alla tradizione risorgimentale dall'altra, se non nei termini di un rapporto produttivo con il proprio passato teso a riorientarlo nell'attualità? Già Mario Tronti, in un passaggio illuminante di una conferenza sul pensatore sardo, affermava che

Gramsci ha su di sé tutto questo passato. E senza tutto questo passato, non possiamo capire Gramsci; [...] c'è una linea di sviluppo *originale* che il marxismo sviluppa in Italia: per il modo come viene introdotto; per il modo come viene interpretato. Essa attraversa, ora sullo sfondo ora in primo piano, tutto il movimento del pensiero contemporaneo; arriva all'opera dei *Quaderni* e va ancora oltre. In questo senso, Gramsci è pensatore tipicamente e, io direi, fondamentalmente *italiano*.¹⁸

La critica trontiana, rivolta alle politiche culturali dell'allora segretario Togliatti, voleva sottolineare sia quanto Gramsci appartenesse, instaurando un dialogo

¹⁵ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 18.

¹⁶ In tal direzione cfr. A. Le Moli, *Cultura, ideologia, filosofia. Riflessioni su Gentile e il Fascismo*, in F. La Mantia, A. Le Moli (a cura di), *Persona, comunità, strategie identitarie*, Palermo University Press, Palermo 2019, in particolare pp. 34-35.

¹⁷ Sul tentativo di tenere insieme le prospettive di Gentile e Gramsci cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 164-192.

¹⁸ M. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, in *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, M. Cavalleri, M. Filippini, J.M.H. Mascot (a cura di), Il Mulino, Bologna 2017, p. 88.

fecondo con essa, alla tradizione filosofica italiana, sia quanto fosse indispensabile “chiudere” con questa stessa tradizione, o quanto meno con la sua *vulgata* eccessivamente storicista, nell’accezione idealista del termine, per costruire un nuovo paradigma culturale. Dunque, che si ritenga che la tradizione filosofica italiana possa avere una ricaduta positiva per l’azione politica o che si rimanga perplessi circa le sue possibilità, ciò che va evidenziato, nell’economia del nostro discorso, è come il campo di battaglia sia ancora una volta, la lotta *dentro, per e contro* la tradizione.

A questa necessità di ripensamento del pensiero filosofico italiano, valida per i due poli contrastanti dello scacchiere politico, sembra rispondere l’opera di Eugenio Garin, cui è dedicato, e non a caso, il terzo capitolo filologico del volume di Claverini. Garin si pone esplicitamente contro le ermeneutiche di Spaventa e Gentile, accusandole di un eccessivo idealismo dal momento che avrebbero giustificato *post factum* un percorso che avrebbe naturalmente, nelle prospettive di entrambi i filosofi, condotto alla formazione dello Stato nazionale italiano. Con le parole di Claverini, compito programmatico di Garin, e in particolare della sua *Storia della filosofia italiana*, sarebbe quello di

tornare a indagare la storia nella sua concretezza, concependola dunque come processo libero e non teleologicamente orientato dalla trascendenza all’immanenza. Quindi, e soprattutto, [di, ndr] mostrare nella vicenda culturale italiana la prevalenza di una vocazione etico-civile che sa incidere nella vita effettuale più di qualsiasi astrattezza teorica.¹⁹

In tal senso, la posizione di Garin pare sottoporre al duro vaglio della critica i precedenti paradigmi interpretativi sia da un punto di vista metodologico, che dal punto di vista della proposta politico-culturale. Non c’è, nelle pagine gariniane, né l’esigenza di dovere giustificare la genesi di un nuovo Stato nazionale, esigenza invece presente negli scritti di Bertrando Spaventa, né tanto meno l’esigenza apologetica di dovere presentare il fascismo come realizzatore delle istanze risorgimentali, come nel caso di Giovanni Gentile. La proposta gariniana si trova svincolata da tali condizioni storiche ma, cionondimeno, non risulta essere, per siffatte ragioni, meno partigiana.

A detta dello scrivente, essa va collocata, nonostante la commissione dell’opera da parte di Gentile, nella necessità viva di ricucire e rinsaldare un’unità spezzata dalla guerra civile che aveva dilaniato l’Italia nel corso del ventennio fascista. Unità nazionale sotto il segno di una tradizione policromatica diventa allora lo slogan decisivo per stabilire la nuova direzione del paese.

Pertanto, nel caso gariniano, la tradizione filosofica italiana non è piegata verso un unico fine prestabilito, sia esso lo Stato nazionale sia esso il regime fascista, è piuttosto valorizzata nelle sue molteplici differenze costitutive. Ciò, tuttavia, non mina la possibilità di riscontrare un carattere forte che la differenzi rispetto

¹⁹ C. Claverini, *op. cit.*, p. 92.

alle altre tradizioni filosofiche europee. La differenza italiana, nell'interpretazione che Claverini fornisce di Garin, risiederebbe in una certa tendenza a rifiutare ogni tentativo di sistematizzazione del pensiero italiano. O in altri termini, con le parole dell'autore de *La tradizione filosofica italiana*,

da una parte, avremo “quasi sempre” una filosofia “dell'uomo e delle sue attività”, un pensiero mondano e terreno; dall'altra, una tradizione policromatica, la cui varietà emerge già dagli albori umanistico-rinascimentali: si va da una filosofia attenta a questioni civili, morali ed estetiche, ad una in cui prevale l'indagine logica e fisica ad un'altra in cui l'istanza religiosa è predominante.²⁰

Proprio a quest'altezza del discorso emerge il punto più propositivo del libro di Claverini. Se questa tradizione può, in qualche maniera, possedere una ricaduta performativa sul nostro presente, come può fungere da orizzonte epistemologico entro cui inaugurare nuovi laboratori sperimentali²¹ in grado di scardinare i rapporti di potere costituiti? È in risposta a tali quesiti che si colloca l'ultimo dei capitoli storico-filologici del libro di Claverini, dedicato all'*IT* e al filosofo che in questi anni si è speso, più di altri, nel tentativo di assumere problematicamente nel suo pensiero e nelle sue opere le coordinate della tradizione filosofica italiana: Roberto Esposito.

L'IT si pone, per molteplici ragioni, in maniera differente, come mette bene in luce Claverini, rispetto ai precedenti paradigmi interpretativi. Nello specifico, le divergenze possono essere ricondotte a due motivi principali: da una parte, gli esponenti dell'*IT* attuerebbero *usi* più che *interpretazioni* del canone filosofico italiano, generando, talvolta, abusi filologici²² che avrebbero come vantaggio, a detta degli esponenti dell'*IT*, la possibilità di un'immediata ricaduta sul piano dell'azione politica. Ne consegue che l'*IT* non si prospetta, in alcun modo, come compito precipuo la stesura di una storia della filosofia italiana, ma al contrario, a partire da essa, l'*IT* si prefigge lo scopo di orientare il dibattito politico e culturale accademico ed extra-accademico. D'altra parte, l'*IT* si proporrebbe come pratica culturale tesa a organizzare i saperi in maniera interdisciplinare e comparativa. A tal proposito, Claverini afferma che

troppo spesso si è cercato di ridurla [la tradizione filosofica italiana, ndr] ad un'unica caratteristica, ma l'adozione di una prospettiva interdisciplinare può aiutare a non cadere in tale errore. Tuttavia l'interdisciplinarietà, da sola, non basta. È necessario utilizzare anche un approccio comparatistico per comprendere in cosa differiscano le varie tradizioni nazionali. Infatti, l'identità di qualcosa emerge sempre per contrapposizione e non è possibile definire il pensiero italiano se non operando un confronto

²⁰ *Ivi*, p. 97.

²¹ Sul pensiero italiano come laboratorio sperimentale cfr. M. Hardt, P. Virno (a cura di), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996.

²² È l'accusa mossa, per esempio, da Pier Paolo Portinaro in P. P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*, Donzelli, Roma 2018.

Federico Di Blasio

con le altre tradizioni europee e non europee.²³

In tal senso, la valorizzazione della tradizione filosofica italiana, lungi dallo «sbocciare nel nazionalismo e nell'imperialismo militaristico»²⁴, produrrebbe un dispositivo conflittuale, e perciò mai inerte rispetto alle sfide incipienti, capace di agire politicamente il presente. Il libro di Claverini ha, dunque, il merito di rilanciare questo conflitto, non risolto, tra la varietà dei patrimoni culturali delle filosofie globali e l'unità, sempre più, coatta del mondo economico. Se il pensiero italiano sarà all'altezza di questo compito, ciò sarà da dimostrare alla luce della sua capacità di aprire sentieri nuovi.

²³ C. Claverini, *op. cit.*, p. 132.

²⁴ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1987.

ELENCO DEI NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”
- 2/2009 “L’utile e l’inutile”
- 3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
- 4/2010 “L’animale che noi siamo”
- 5/2011 “L’uomo e lo Stato”
- 6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
- 7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
- 8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
- 9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
- 10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
- 11/2014 “Crisi e conflitto”
- 12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
- 14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
- 15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
- 1/2017 “Figure della maturità”
- 2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”
- 1/2018 “Studi cartesiani tra Europa e Brasile”
- 2/2018 “Dell’uomo e dei diritti”
- 1/2019 “L’Italian Thought tra globalizzazione e tradizione”
- 2/2019 “Pratiche dell’immanenza”
- 1/2020 “Traduzione”
- 2/2020 “Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?”

*Finito di stampare
nel mese di Giugno 2021
da Digital Team – Fano (PU)*