

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

46

2008/1

Cittadella Editrice - Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 - 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:
Enrico Brancozzi

Comitato di redazione:
Andrea Andreozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù, Viviana de Marco,
Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi, Gabriele Miola,
Francesco Nasini, Donatella Pagliacci, Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi,
Sandro Salvucci, Luca Tosoni, Giordano Trapasso

Abbonamento:
ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22
da versare sul C.C.P. 13471636 intestato a *Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale*.

© CITTADELLA EDITRICE
Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Studio VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	Pag.	7
MICHELA NACCI <i>Immagini della tecnica. Un percorso</i>	»	9
ROBERTO MARCHESINI <i>Tecnoscienza e postumanesimo</i>	»	31
EMMANUEL FALQUE <i>Una Analitica dell'Incarnazione: il De Carne Christi di Tertulliano</i>	»	45
DONATELLA PAGLIACCI <i>Dignità e Fragilità della condizione umana. Una rilettura dell'antropologia di Agostino di Ippona.</i>	»	77
ARIANNA FERMANI <i>Lungo i sentieri della τέχνη. Alcuni tentativi di attraversamento delle figure della tecnica nella riflessione etica aristotelica</i>	»	109
GIORDANO TRAPASSO <i>La tecnica: tra mistero e oggettivazione. Pro-vocati dal pensiero di Gabriel Marcel</i>	»	137
GIANFILIPPO GIUSTOZZI <i>Teilhard de Chardin (1915-1919): mistica cristiana e potenza creatrice della tecnica</i>	»	161

PIETRO GERVASIO

Che cosa significa pensare nell'età della tecnica?

Sortite a partire dalla cittadella heideggeriana

Pag. 211

FRANCESCO GIACCHETTA

Breve nota bibliografica sulla riflessione filosofico-teologica

circa la tecnica

» 225

PRESENTAZIONE

La riflessione sulla tecnica è stata sempre presente nella tradizione occidentale, a partire dall'antichità fino ai grandi filosofi medievali, agli umanisti, alla modernità e al pensiero contemporaneo. Nel Novecento accade però qualcosa di inedito rispetto alla riflessione precedente: mentre nella tradizione antica e classica la filosofia aveva sempre affrontato la tecnica in modo occasionale, nel secolo scorso su questo tema si concentra una riflessione autonoma e trasversale, che riguarda numerosi autori di diverso orientamento teoretico come, ad esempio, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Max Weber, Hans Jonas, Max Horkheimer, Theodor Adorno e numerosi altri. Le posizioni a riguardo sono state segnate da tre fondamentali indirizzi.

Il primo ha sottolineato prevalentemente le criticità della tecnica. L'orientamento di diversi autori nei confronti della tecnica è stato di diffidenza e di scetticismo. In alcuni casi, il pensiero del Novecento ha attribuito alla tecnica la paternità e la responsabilità di molti mali del nostro tempo. La tecnica è stata vista come un pericolo per l'uomo contemporaneo, come una minaccia per il pensiero e per la civiltà, una sorta di grande giocattolo che l'uomo moderno si è costruito senza averne consapevolezza.

Accanto ad una linea prudente o scettica, si colloca una seconda direttrice che è invece più positiva e che presenta la tecnica come lo strumento che permette all'uomo di essere costantemente proiettato verso il superamento dei propri limiti. Questo indirizzo, definito anche trans-umanista o iper-umanista, vede l'uomo contemporaneo teso a realizzare il proprio destino in modo autonomo rispetto alla sfera del sacro e del religioso. L'umanità è entrata nell'era «postgenomica», inizia ad avere la possibilità di studiare i meccanismi di invecchiamento delle cellule e di intervenire su di essi. I tentativi di costruire l'intelligenza artificiale, inoltre, hanno fatto divenire la bioinformatica una nuova scienza cui è affidato il compito di ripensare un nuovo rap-

porto tra mente e *computer*. Il pensiero *trans-human* ha di fatto messo in discussione le categorie classiche come «ordine naturale», «legge naturale», ma anche la stessa distinzione tra naturale e artificiale, tra maschile e femminile.

La terza linea è quella del post-umano. L'uomo è sostanzialmente un soggetto tecnomorfo che vive di protesi. Ma non è questa la novità: egli è sempre vissuto in simbiosi con la natura e con il mondo animale. Il punto è che la tecnica è oggi l'ibridazione dell'umano. Mentre in passato questa simbiosi avveniva attraverso mezzi naturali, oggi avviene attraverso la tecnica. In questo indirizzo, la pretesa di onnipotenza dell'uomo viene fortemente relativizzata perché si sottolinea come egli non possa vivere senza una sorta di accoppiamento tra sé e lo strumento. La tecnoscienza, immettendo l'uomo all'interno di un mondo di artefatti, lo demitizza e lo ricolloca.

Queste articolazioni pongono in essere una riflessione più ampia nella quale questo numero di *Firmana* vorrebbe inserirsi. La Redazione ha tentato di mettere a fuoco la riflessione odierna sulla tecnica e di offrire alcuni spunti di riflessione a partire dai nodi problematici che il pensiero contemporaneo sente più attuali. Le riflessioni che seguono sono il frutto della feconda collaborazione tra l'Istituto Teologico Marchigiano nella sua Sede di Fermo, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose «SS. Alessandro e Filippo» e il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Macerata. Mi sia permesso di ringraziare, tra gli altri, la dott.ssa Carla Canullo per il suo personale e qualificato apporto.

Con questo numero, infine, *Firmana* inizia una collaborazione con Cittadella Editrice e si affida alla sua cura editoriale, assumendo una cadenza semestrale. Rendendo i nostri volumi più fruibili e più accessibili, ci auguriamo di aver fatto cosa gradita ai nostri lettori.

Prof. ENRICO BRANCOZZI

MICHELA NACCI

IMMAGINI DELLA TECNICA. UN PERCORSO

1. LA TECNICA NELLO SPECCHIO DELLA FILOSOFIA

Nel ringraziare Carla Canullo e «Firman» per avermi invitata a partecipare a questo numero della rivista individuandomi nella selva oscura degli studiosi italiani come persona che poteva raccontare qualcosa di interessante sulla tecnica, mi sono subito chiesta che cosa avrei potuto scrivere dal momento che – per una volta – mi veniva offerta la libertà più assoluta. Mi sono decisa a farlo su un tema tanto vasto quanto classico, ma, come vedremo subito, non così temerario come può apparire a prima vista: le immagini della tecnica. Le mie pagine non saranno né un *abregé* delle posizioni filosofiche (o non filosofiche) sui rapporti che hanno legato e legano la tecnica con la cultura, né l'espressione della mia particolare filosofia della tecnica dal momento che non ne possiedo una in particolare. Utilizzerò invece la coppia tecnica-cultura (e più in particolare tecnica-filosofia) per tracciare il percorso che mi ha condotto dalla storia della filosofia intesa come storia delle idee che ho praticato all'inizio della mia attività di ricerca alla riflessione sulla tecnica e infine al tentativo di inserire la tecnica nella disciplina alla quale sono felicemente approdata da alcuni anni, la storia delle dottrine politiche¹. Utilizzerò questo percorso semplicemente come trama nella quale inserire la mia ricognizione di alcuni aspetti del rapporto fra tecnica e cultura, come pretesto per abordare alcuni dei numerosi concetti e problemi collegati a questo tema.

¹ Un primo risultato è rappresentato da M. NACCI (a cura di), *Politiche della tecnica. Immagini, ideologie, narrazioni*, Name, Genova 2005.

Prima di tutto, che cosa ha a che fare la tecnica con la filosofia?² Ha a che fare con essa per qualcosa di generico o per qualcosa di specifico? Lasciamo da parte la storia della filosofia a partire da Platone: Platone parla già della tecnica scegliendo come esempio in un passo celeberrimo l'arte di fare vasi. I presocratici prendono in esame invece la mano dell'uomo, che considerano (giustamente) il primo strumento che l'uomo abbia usato per modificare a suo vantaggio il mondo che lo circonda. Anche Aristotele parla della tecnica, anche i filosofi medievali, anche gli umanisti, anche coloro che – come Paracelo – cercano modi magici ed esoterici per trasformare la materia. Parlano di tecnica anche i filosofi della modernità, della Rivoluzione scientifica, ne parlano gli empiristi, ne parlano gli illuministi, ne parlano i romantici, i reazionari, ne parlano gli idealisti, ne parla Marx con parecchi dei suoi discepoli. E così arriviamo al Novecento. Nel ventesimo secolo accade però qualcosa di nuovo in filosofia: non si parla più della tecnica come la filosofia aveva sempre fatto fino ad allora (e cioè in modo occasionale), ma si indirizza su questo tema una riflessione consistente, ripetuta, continua, che passa in modo trasversale per tutte le correnti e gli stili filosofici, dalla Scuola di Francoforte all'esistenzialismo, dalla metafisica o anti-metafisica al pensiero negativo. Il fatto è che durante il Novecento un nutrito drappello di filosofi, e i filosofi più importanti del momento, prende a oggetto delle sue riflessioni proprio la tecnica. Non le tecniche storiche, molte e diverse e diversamente funzionanti e diversamente utili, ma la Tecnica con la t maiuscola, nella sua essenza eterna e nelle sue eterne caratteristiche. Se scorriamo i nomi, troviamo che su questo tema ha riflettuto in modo non episodico il *gotha* della filosofia contemporanea: Martin Heidegger, Karl Jaspers, Hannah Arendt, Günther Anders, Ernst Jünger, Max Weber, Georg Simmel, Oswald Spengler, Hans Jonas, tutta la Scuola di Francoforte (e in particolare Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, insieme a occasionali, ma significativi compagni di viaggio come la fotografa Gisele Freund), Arnold Gehlen, e poi ancora Henri Bergson, Simone Weil, John Dewey, Bertrand Russell, Norbert Wiener. Che operazione hanno compiuto questi filosofi nei confronti della tecnica? L'hanno essenzializzata: hanno fatto di tutte le differenti tecniche una cosa sola,

² Considero la filosofia come la disciplina, fra quelle umanistiche, più significativa (insieme alla sociologia, della quale sono assai meno esperta) delle immagini della tecnica a cui la cultura umanistica ha dato luogo.

un'attività propria dell'essere umano (a differenza dell'animale, e su questo probabilmente si sono sbagliati), un'attività che era possibile definire attraverso alcune caratteristiche che restano costanti, alcuni tratti che non possono non accompagnarla. Hanno cioè fornito una ontologia della tecnica, in modi non identici quanto ai contenuti e alla forma delle specifiche ontologie che hanno prodotto. E quali sono tali caratteristiche a loro parere? Su questo punto bisogna distinguere i filosofi anglosassoni dagli altri citati, ricalcando forse la distinzione tra filosofi continentali e filosofi insulari o decisamente collocati sull'altra sponda dell'Oceano, anche se quelli a cui io mi riferisco non necessariamente analitici. Questi sono gli unici della compagnia filosofica a essersi relazionati alla tecnica in modo anti-essenzialista e positivo: tutti gli altri hanno esibito atteggiamenti negativi verso la tecnica che vanno dalla diffidenza al fastidio, dal rifiuto alla rivolta.

Gli altri – i filosofi essenzialisti ricordati sopra – hanno infatti definito la tecnica grazie ad alcuni concetti: dominio, modernità, rapporto fra soggetto e oggetto, opposizione della tecnica alla cultura e al pensiero. Hanno ritenuto la tecnica onnipotente, demiurgica: quella attività che può creare tutto dal nulla. Hanno letto nella tecnica il totalitarismo proprio dell'epoca contemporanea. L'hanno vista come il nemico, il pericolo, la minaccia dell'uomo, del pensiero, dello spirito, dei valori, della civiltà. Hanno – che fossero progressisti o che fossero reazionari – collegato masse e tecnica, democrazia e tecnica. Hanno interpretato la tecnica come il giocattolo che l'uomo moderno si era costruito senza averne consapevolezza, come uno spaventoso gioco che poteva portare anche alla distruzione del mondo³. La frase finale de *La coscienza di Zeno* evoca l'uomo malato che abita un mondo malato. Per Italo Svevo quest'uomo è un uomo finale: occhialuto, debole, agisce non con il corpo, ma con la testa, non è responsabile delle sue azioni. Vero e proprio abitatore dell'epoca meccanica, quell'uomo si limita a premere bottoni, e una volta o l'altra schiaccerà il bottone che farà esplodere la Terra. Dopo la fine, si avvertiranno silenzio e desolazione, ma anche pace: il vagare senza meta di quel mondo nel cosmo è infatti anche una pacificazione rispetto alla lotta (fra uomo e natura per mezzo della tecnica, appunto) che vi si svolgeva prima⁴.

³ Mi sia consentito, per evitare di ripetermi, rinviare su questi temi a M. NACCI, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁴ I. SVEVO, *La coscienza di Zeno*, Dall'Oglio, Milano 1974 (ed. orig. 1923).

Il “bambino viziato” che è l’uomo del Novecento si trastulla con un giocattolo inventato da persone geniali, ma finito nelle mani di chiunque; e oltretutto il giocattolo è assai pericoloso. Johan Huizinga nel 1935 denunciava il legame esistente fra tecnica e guerra, fra tecnica e decadenza dell’Europa, fra tecnica e imbarbarimento della vita sociale, fra tecnica e scatenamento delle passioni collettive, fra tecnica e riduzione della razionalità, in definitiva fra tecnica e quello che definiva “infantilismo”. L’“infantilismo” era visto in *Nelle ombre del domani* come il contrario esatto del *ludus* (del quale, come è noto, Huizinga ha parlato in un famoso testo): se è vero che il gioco è tipico della condizione infantile, c’è una differenza sostanziale tra “infantilismo” e gioco. Il gioco infatti è un’attività spontanea, ma svolta in modo molto serio, seguendo quelle che sono, appunto, le “regole del gioco”; l’“infantilismo” invece non riesce a giocare perché coincide per Huizinga proprio con la perdita delle regole: è solo una regressione intellettuale che, dimenticando che la civiltà è rispetto delle forme, riporta l’umanità a uno stadio infantile. A questa umanità regredita diventa possibile giocare con le cose serie e prendere sul serio le sciocchezze (come Huizinga considerava molta della cultura di massa e dell’industria culturale): in ogni caso, utilizza gli strumenti disponibili e la sua mente in modo improprio. Può dunque giocare solo in senso dispregiativo, ma non le è possibile giocare in senso proprio e in modo autentico. La tecnica è un esempio di questo uso improprio delle cose: l’uomo gioca con la tecnica come se fosse il suo giocattolo e così facendo provoca disastri⁵. Nella *Ribellione delle masse*, il capolavoro del 1930 di Josè Ortega y Gasset, la tecnica è l’alleato delle forze che spingono verso un rinnovato primitivismo. Il “primitivo tecnicizzato” per Ortega è l’uomo quale risulta dalla civiltà della tecnica: invece di usare la sua intelligenza, si muove in modo automatico per svolgere compiti prefissati, per eseguire mansioni, come in Svevo per premere bottoni. È il simbolo della civiltà di massa, cioè della civiltà ridotta ai minimi termini⁶. Per Georges Bernanos, infine (ma potremmo estendere queste citazioni a numerosissimi altri autori), la tecnica è lo strumento che ha trasformato gli uomini in “imbecilli”, e al tempo stesso il temibile strumento di

⁵ J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, trad. it. Einaudi, Torino 1966; IDEM, *Homo ludens*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1964.

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1962.

cui gli “imbecilli” abitanti dell’epoca presente si servono per agire nel mondo⁷.

Quei filosofi e quegli intellettuali novecenteschi hanno sostenuto, inoltre, che la tecnica presuppone la *tabula rasa*, che la possono usare tutti, anzi, che è meglio avere la testa vuota ed essere stupidi per usarla. Lavorando in questo modo sull’idea di tecnica, hanno reso la tecnica identica, senza variazioni, dall’inizio del mondo fino a oggi, in continua espansione e progresso, responsabile della omologazione del mondo e degli esseri, della mondializzazione e di ogni altro male della civiltà contemporanea. Ovvio che la filosofia, una delle maggiori espressioni dello spirito umano, si sia sentita spaventata e minacciata dalla tecnica concepita in tale maniera: fino a vedere in essa un’attività diretta contro filosofia, sapere, uomo, civiltà. Del resto, è un’idea che si sente esprimere spesso anche oggi: dove c’è tecnica – si afferma da più parti – scompaiono la lettura, la cultura, l’educazione, i valori, lo spirito. Tutte le denunce che leggiamo su giornali e riviste a proposito delle colpe del *computer* e della civiltà dell’immagine, dell’interattività, del tempo reale, rispetto alla civiltà della scrittura, del libro, della mediazione, ha aspetti che riprendono alla lettera queste posizioni filosofiche.

Riassumendo, sembra che i filosofi abbiano detto un sacco di sciocchezze sulla tecnica, che abbiano – nella loro riflessione su di essa – prodotto una certa quantità di affermazioni inesatte e di previsioni sbagliate, ma dal successo duraturo. Estremizzato e semplificato, naturalmente, per rendere l’argomentazione più chiara. Il fatto è che, io credo, i filosofi e la cultura umanistica del Novecento (ivi compresa la letteratura, il cinema, le arti) hanno fatto esattamente quel che dovevano fare nei confronti della tecnica: l’hanno capita a perfezione nel modo loro proprio, per ciò che era loro possibile. Così facendo, ed essenzializzandola, l’hanno interpretata – giustamente, dal loro punto di vista – come una fonte certa di rivolgimento sociale, di decadenza culturale, di fine dell’uomo e della civiltà. Le interpretazioni della tecnica che tanto successo (decisamente troppo) hanno avuto di Heidegger o di Hans Jonas o di Anders erano in qualche modo inevitabili: si può discutere se sia migliore, più acuta e profonda, la versione dell’uno o dell’altro grande filosofo. Resta che la contrapposizione frontale fra tecnica e cultura (come suonava il titolo di un altro capolavoro del

⁷ G. BERNANOS, *I grandi cimiteri sotto la luna*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1967.

1934, meno netto nelle sue scelte e assai più comprensivo: *Technics and Civilization* di Lewis Mumford⁸) dal punto di vista della cultura umanistica novecentesca, e in particolare della filosofia, era un passaggio obbligato. La rottura rappresentata dalla Rivoluzione scientifica seicentesca e dalla modernità filosofica coeva non poteva che dar luogo a una rappresentazione scissa del rapporto fra tecnica e filosofia, fra tecnica e cultura; né ricomposizioni volontaristiche ed esterne potevano rappresentare la soluzione. È in questo senso che possiamo dire che se non ci fosse stato Heidegger sarebbe stato inevitabilmente qualcun altro a esprimere le celebri tesi sulla questione della tecnica, sulla verità e la rappresentazione. Solo sensibilità e tradizioni culturali molto diverse, come quelle fornite dal pragmatismo americano e dalla tradizione anglosassone che non rinnegava l'eredità positivista, potevano essere in grado di pensare la tecnica entro parametri diversi: tali parametri risultano oggi per noi più attraenti e persino più penetranti degli altri (quelli che contrappongono la tecnica come pericolo all'attività della mente umana e a secoli di accumulazione intellettuale). E anche questo rientra nella sfera dell'inevitabile⁹. Nella versione continentale la tecnica non poteva essere che nemica, così come nella versione anglosassone non poteva essere che amica o neutrale.

Com'è, invece, la tecnica? Non è affatto onnipotente: con pigrizia, lentezza, cautela e in modo sempre provvisorio, si limita a costruire e rielaborare in base a quel che già esiste anche dal punto di vista delle conoscenze necessarie. È perennemente instabile, sempre precaria e niente affatto sicura di sé; procede per tentativi. Assomiglia al *bricolage* assai più che a una pianificazione consapevole. Non è esatto affermare che rappresenti la via maestra del progresso, a meno che con "progresso" non si intenda una strada a zig zag che procede con arresti e riprese e districandosi fra innumerevoli bivi e incroci nonché parecchi *cul de sac*: vi sono in genere molte soluzioni tecniche a uno stesso problema, e non è affatto detto (in genere non è accaduto) che venga scelta la migliore. Non è vero che la tecnica determini la società; fra tecnica e società c'è invece un complesso sistema di scambi, di influenze reciproche: anche la società, anche la cultura, influenzano la tecnica, almeno quanto questa influenza loro. Ogni volta che si opera una scelta tecnica in una direzione oppure in un'altra si ha la

⁸ L. MUMFORD, *Tecnica e cultura*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1968.

⁹ Devo confessare che le conciliazioni tentate da alcuni fra heideggerismo e visione laica della tecnica mi paiono acrobazie verbali generose nelle intenzioni, ma prive di fondamento.

riprova di quanto appena detto: questo accade proprio perché la società (gruppi, soggetti, classi, opinioni, generi, tradizioni, stili nazionali) spinge in una direzione che le è congeniale. Ma allora perché tutti quegli illustri filosofi hanno affermato sulla tecnica tesi tanto inesatte? Perché hanno fornito di essa un'immagine che solo un fanatico luddista può condividere? Per l'ignoranza e la presunzione che spesso li caratterizza? Per lo steccato che storicamente separa la tecnica dal sapere umanistico e anche dalla scienza (la scienza è pur sempre fatta di teorie, a differenza della tecnica)? È l'eterna storia della vile meccanica guardata dall'alto in basso dalle classi che non si sporcano le mani per vivere, che non hanno bisogno di lavorare? È il discredito nel quale è (quasi) sempre stata tenuta la tecnica fin dall'antichità? All'artigiano, al contadino, sono state associate generalmente qualità negative: la rozzezza, la grossolaneria, il materialismo, l'ignoranza, l'avidità, l'animo meschino, nella migliore delle ipotesi la furbizia. Quando la modernità seicentesca ha mutato le cose, la considerazione della tecnica è indubbiamente cresciuta, ma non tanto da modificare una concezione così tenacemente radicata nella civiltà che è la nostra. Vi è da aggiungere che, oltre a tutto questo, forse è anche questione del modo in cui si è filosofi. I filosofi, come si sa, non sono tutti uguali: per restare alla questione della tecnica, gli illuministi si interessano molto alle tecniche soprattutto artigianali, tanto che l'*Encyclopédie* è piena delle descrizioni che Diderot e i suoi amici fanno dei mestieri, dei procedimenti, delle macchine presenti all'epoca. E scoprono, fra l'altro, che gli artigiani non raccontano tutto, che lasciano sempre non svelato il segreto del loro mestiere. I reazionari, invece (De Maistre, Donoso Cortès), criticano fortemente la tecnica: la considerano portatrice di democrazia, di cattivi costumi, di degenerazione e fine della civiltà. Questi orientamenti opposti proseguono, con nomi aggiornati, fino ai giorni nostri. In fondo, i maggiori prosecutori della visione negativa della tecnica oggi sono i due filosofi probabilmente più popolari in Italia: Emanuele Severino e Umberto Galimberti. Essi sostengono le stesse tesi che per tutto il Novecento sono state avanzate da Heidegger, da Jaspers, da Arendt, da Spengler. A volte riutilizzano, insieme, tesi già sostenute da più di uno di tutti questi predecessori¹⁰.

¹⁰ E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rusconi, Milano 1998; U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999. Ma è anche, e forse soprattutto, negli interventi giornalistici che i due filosofi sono efficaci.

Ho citato come altra campana del Novecento Dewey e Russell, e corre l'obbligo di spiegarne i motivi. Che cosa pensavano questi due grandi filosofi, fra l'altro in contatto tra loro, della tecnica? Che cosa pensava della tecnica Wiener, inventore della cibernetica? Tutti questi autori vedono nella tecnica uno strumento che l'uomo utilizza al pari di altri strumenti per mettersi al riparo dal mondo, per sopravvivere, per vivere bene, per vivere meglio, per assicurarsi l'immortalità e il ricordo dei posteri, per lasciare una vita degna ai propri discendenti, per padroneggiare la natura e utilizzarla, per divertirsi. Al pari dell'arte, e dell'arte più disinteressata che ci sia: fra arte e tecnica Dewey pone solo una differenza di grado, non di natura¹¹. E facendo questo torna al legame premoderno fra arte e tecnica presente nel termine che indica l'una e l'altra attività: *tèchne*.

Che cosa sostiene Russell? Sostiene che, certo, la tecnica va usata con saggezza, con prudenza, che può diventare il peggior sostegno del potere, e che il potere ha la tendenza connaturata ad accrescersi e a diventare dispotico; ma riconosce in essa anche un tratto di genialità dell'essere umano, un esempio di ciò che quello è capace di fare. D'altra parte, come faceva anche Jaspers, ritiene che il mondo della tecnica abbia bisogno di una aggiunta di valori senza la quale sarà arido, pericoloso, aperto a ogni dittatura: ha in mente l'umanitarismo inteso come sollecitudine nei confronti dell'essere umano, energia creativa, forza del pensiero, morale, una dose abbondante di saggezza, ma pensa anche all'apporto che la ragione e lo spirito scientifico possono dare, a differenza della lezione spiritualista (e non solo) che normalmente ha letto la tecnica come qualcosa che sottrae valori: tali valori andrebbero dunque reimmessi, ma per questa tradizione di pensiero essi devono essere necessariamente anti-scientifici, pena il ricadere nella sottrazione di valori. Russell, invece, crede che per ovviare ai mali provocati dalla scienza occorra più scienza, non meno scienza o nient'affatto scienza: la stessa cosa vale per la tecnica. Questo atteggiamento si coniuga all'idea comune alla stragrande maggioranza della cultura novecentesca: la convinzione che la tecnica abbia bisogno di qualcosa che la salvi dalla distruzione e dall'autodistruzione. Per il Russell questo qualcosa si traduce in due elementi: il primo è un passaggio di sistema. Come tutti coloro che credono nel superamento del capitalismo (in verità dell'industrialismo, secondo

¹¹ J. DEWEY, *Esperienza e natura*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1990 (ed. orig. 1929).

Russell) da parte del socialismo, è convinto che i danni provocati dalla tecnica siano da imputare solo all'industrialismo in regime capitalista. Tutto cambierebbe, dunque, se si operasse il passaggio al socialismo¹². La seconda via di salvezza è quella della creazione di un governo mondiale: idea sulla quale si sono soffermati in molti nel secolo scorso, il superamento della sovranità nazionale rappresenta il modo in cui la civiltà può essere sottratta alle guerre tipiche dell'età della tecnica. La pace diventa qui la premessa indispensabile di una svolta nell'atteggiamento da tenere verso la tecnica: questa non sarà più spoliativa, inquinante e bellicosa, ma sarà – con il governo mondiale – regolata e disciplinata, volta a fini positivi. In seguito, l'idea del governo mondiale viene messa in secondo piano nella riflessione che il filosofo inglese conduce sulla tecnica. Nel frattempo quella idea si era realizzata come Società delle Nazioni: e proprio realizzandosi, forse, essa aveva mostrato le sue insufficienze e i suoi pericoli, il suo essere limitata al piano politico-diplomatico dei problemi. Viene accentuata allora l'altra soluzione: nel volume composito e dalla gestazione complicata tradotto in italiano con il titolo *Un'etica per la politica* (1954), Russell riprende quanto aveva sostenuto in altre opere precedenti, e segnatamente in *Prospettive di civiltà industriale* (1923), sulla necessità di immettere nel mondo della tecnica uno spirito energico, etica, un pensiero che non dorma sui fatti, una saggezza in grado di tenere il passo con la nostra abilità aumentata proprio grazie alla tecnica. Indica queste aggiunte in vario modo, ma risulta sufficientemente chiaro ciò che intende: ragione, spirito scientifico, senso dell'individualità, preoccupazione per l'essere umano, progresso morale, valori positivi. In un mondo diventato civiltà globale, la tecnica può provocare la fine della specie, un collasso improvviso oppure (scenario ossessivamente presente negli intellettuali del secolo scorso) l'abbassamento nel livello complessivo della civiltà. L'unificazione mondiale rimane in Russell un'esigenza indispensabile per la pace e il controllo della tecnica, la premessa per una politica che sia davvero all'altezza dei rischi presenti, ma essa (anche quando ogni dubbio a proposito sia scomparso in lui) è affidata ai tempi lunghi della politica: quello che invece è relativamente a portata di mano è un cambiamento intellettuale, morale e perfino istintuale degli esseri umani che conduca a sostituire agli istinti negativi, possessivi e

¹² Sul Russell socialista M. NACCI, *Bertrand Russell tra liberalismo e socialismo*, in preparazione.

dell'odio, gli istinti della simpatia, e che immerga la tecnica in una società nella quale gli individui possono esprimere al meglio la loro eccellenza e originalità personale¹³.

Che cosa affermava Wiener sulla tecnica? Quando gli chiedono di scrivere un testo divulgativo sull'argomento, accetta e porta a termine il compito con quel piccolo gioiello che è *L'invenzione*. Qui, in uno stile cristallino e con una competenza notevole, si sbarazza velocemente della tesi che vede nella tecnica un progetto consapevole e nella sua indubbia efficacia una intenzione deliberata che muove da decisione a realizzazione in linea retta. Per Wiener nella tecnica è presente un elemento di caso: di puro e semplice caso. Non è vero che sia una macchinazione ideata da ingegni malvagi, ingegneri e industriali potentissimi ai danni dell'uomo: è più vicino al vero intenderla, afferma Wiener, piuttosto come un gioco. Quando si gioca – lo sappiamo tutti – non ci si prefigge altro fine che non sia quello di vincere (rispettando naturalmente le regole); quando si gioca non si sa neppure dove si andrà a parare: il gioco è fine a se stesso e preordinato solo per quanto riguarda le norme da seguire che lo rendono possibile. Lo stesso è per la tecnica: più spesso di quanto pensiamo l'inventore, l'ingegnere, inventa per il puro piacere di farlo, per avere una macchina che funziona perfettamente, senza nessun fine ulteriore¹⁴.

Se vogliamo misurare la distanza di posizioni come quelle ultimamente ricordate da altre molto diverse, prendendo come piano privilegiato non tanto quello della filosofia teoretica, sul quale molte buone indagini sono state già prodotte, quanto quello della filosofia della storia e del pensiero politico, possiamo fermarci su un pensatore reazionario del Novecento come Julius Evola che illustra bene questa distanza. Erede dei controrivoluzionari del primo Ottocento, Evola sostiene – al contrario di Dewey, di Russell, di Wiener – che proprio la tecnica segnala e segna la discesa dell'uomo dalle altezze mitiche dell'età dell'oro nell'abisso sempre più materialista e plebeo della storia moderna e contemporanea, fino all'inabissamento della civiltà nella barbarie e al ritorno all'età oscura¹⁵.

¹³ B. RUSSELL, *Un'etica per la politica*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1986: il titolo originale suonava come *Human Nature in Ethics and Politics*; B. RUSSELL-D. RUSSELL, *Prospettive di civiltà industriale*, trad. it. Longanesi, Milano 1973.

¹⁴ N. WIENER, *L'invenzione*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1994.

¹⁵ J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, Hoepli, Milano 1934. Scrivendo questo, Evola non fa che dire in modo estremo ciò che altri filosofi e intellettuali del Novecento sostenevano in modo più moderato.

2. IL GENERE DELLA TECNICA

Il tema immagini della tecnica offre una peculiarità non ancora emersa fin qui se pensiamo che io sono una donna che studia la tecnica, che si interessa da molti anni a questo argomento. La peculiarità ulteriore sulla quale mi fermerò in queste pagine emerge infatti se accostiamo questo argomento al pensiero delle donne. Mi riferisco a quella che si definisce riflessione femminista, anche se mi pare che ormai sia riduttivo impiegare una simile definizione: se potessi mutarle nome, la definirei piuttosto una riflessione delle donne sulle donne. Ma poiché in tempo di revisioni non è il caso di lasciare spazio alle ambiguità, e poiché il termine femminismo è insostituibile nell'indicare la strada percorsa, lasciamo pure questo termine. Questo settore, molto variegato al suo interno, della produzione filosofica, culturale, storica, nasce attorno agli anni Settanta e conosce alcune maestre: cito, alla rinfusa, Simone De Beauvoir, la Betty Friedan di *Mistica della femminilità*, in Italia Elena Gianini Belotti con *Dalla parte delle bambine*¹⁶. Questo appena richiamato era il pensiero dell'emancipazione, che in soldoni sosteneva questo: la donna è uguale all'uomo salvo un piccolo dettaglio anatomico e salvo il fatto che è lei che può generare figli. Se la donna è discriminata – proseguiva –, lo è solo perché la cultura, la struttura della società, la divisione sessuale del lavoro, pone la donna in stato di soggezione e di minorità. Qual è dunque la via della liberazione della donna? È la via dell'uguaglianza con l'uomo, rispondeva. E come può la donna raggiungere l'uguaglianza con l'uomo? Attraverso la sua emancipazione. Questa linea era stata già anticipata nel 1869 da John Stuart Mill con il suo *pamphlet* *The subjection of women* ed era stata l'impostazione delle suffragette, delle donne che si sono confrontate con la politica e le istituzioni per tutto il tempo trascorso fino alla conquista del voto. A questo punto sorge un pensiero radicalmente diverso sulla questione femminile, e nasce il pensiero della differenza. Carla Lonzi in Italia lo precorre in modo geniale, ma muore prematuramente ed è nota solo in circoli ristretti¹⁷.

¹⁶ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1961; B. FRIEDAN, *La mistica della femminilità*, trad. it. Comunità, Milano 1964; E. GIANINI BELOTTI, *Dalla parte delle bambine: l'influenza dei condizionamenti sociali nella formazione del ruolo femminile nei primi anni di vita*, Feltrinelli, Milano 1973.

¹⁷ C. LONZI, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Gammalibri, Milano 1982.

La rivoluzione arriva con *Speculum. L'altra donna*, di Luce Irigaray¹⁸: un libro difficile, complicato, a momenti incomprensibile, molto noioso, tutto impregnato di lacanismo: un libro che però ha un successo enorme e cambia di colpo il modo in cui le donne pensano se stesse e la loro liberazione possibile. Appunto: si parla di liberazione e non più di emancipazione. E la liberazione passa attraverso non l'idea di uguaglianza (la donna sarebbe uguale all'uomo se la cultura, la storia, la società, non l'avessero resa diversa e sottomessa, discriminata, come Mill aveva sostenuto in modo esemplare). La liberazione delle donne passa invece attraverso l'idea di differenza: la donna secondo questo pensiero (che ha preso appunto il nome di pensiero della differenza) è diversa dall'uomo. Questa differenza è stata occultata nel generico "io", soggetto universale neutro, e deve essere tirata fuori e mostrata decostruendo il soggetto logofallico, e valorizzata: in tutti i campi, in tutti i settori, in tutte le discipline. La storia, la filosofia, l'antropologia e tutto il resto del sapere devono essere guardati da questo nuovo punto di vista che rovescia l'ordine delle cose e dei generi, che permette di vedere nel buio, nel silenzio, il femminile che lì è stato nascosto e rimosso, inglobato affinché non recasse disturbo. Tutte le discipline diventano radicalmente altre se si adotta questo punto di vista. Possiamo chiederci, sempre semplificando molto, i motivi per i quali e il modo in cui la donna è diversa, secondo questa nuova linea interpretativa. È diversa perché è anatomicamente, mentalmente, affettivamente, forse ontologicamente, fatta in altro modo rispetto all'uomo. È diversa perché ha la capacità di generare figli (anche se le capitasse di non diventare mai madre), oppure perché è stata fatta diversa dalla storia, la cultura, l'etica dell'accudimento e la repressione secolare? Su questa domanda capitale il pensiero della differenza oscilla continuamente sull'orlo di un ontologismo del quale a volte si rende conto: la donna è un essere diverso dall'uomo? La sua essenza è differente da quella maschile? È una essenza eterna nel tempo e data una volta per tutte?¹⁹ Perché questa digressione sul pensiero delle donne? Perché il pensiero delle donne ha avuto e ha molto a che fare con la tecnica. Tecnica, come sappiamo, rimanda a una trasformazione del mondo e soprattutto del mondo della natura.

¹⁸ L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1975.

¹⁹ Con l'ontologia del femminile personalmente non sono d'accordo; è una convinzione molto diffusa nel senso comune sia in positivo sia in negativo. M. NACCI, *Donne, uguaglianza, differenza*, in: «Il Mulino», LVI, 431, 514-524.

L'uomo è (e soprattutto era in epoche precedenti la nostra o in luoghi che esistono ancora oggi, ma che sono lontani geograficamente) circondato da una natura che, per sopravvivere, egli deve addomesticare: la forma occidentale-universale²⁰ di questo addomesticamento è stata il dominio della natura, contemporaneamente una ideologia e una pratica. L'uomo, per utilizzare la natura sia sottomettendola sia essendole amico (ma più spesso sottomettendola) ha inventato la tecnica: anzi, le tecniche. I vari strumenti (dalla selce acuminata fino all'aratro), le varie macchine (la trebbiatrice, tutte le macchine agricole, le macchine per superare le distanze, le macchine per costruire edifici, le macchine per pensare e trasmettere il pensiero, le macchine per divertirsi) e infine i sistemi (le varie reti, i sistemi tecnici che ci circondano, grazie ai quali noi oggi viviamo nel modo in cui viviamo, dal *www* – *World Wide Web* – alla rete elettrica, dalla rete autostradale a quella telefonica). In ogni caso le tecniche che l'uomo ha inventato e utilizzato hanno avuto e hanno a che fare con la natura in una misura più o meno grande.

Come si è rapportato il pensiero femminista, il pensiero delle donne, con la tecnica? In una parola: male, anzi malissimo. Con un senso di diffidenza, inimicizia, odio dichiarato e aperto, invito alla lotta e a cercare strade alternative a quella impositiva, meccanica, quantitativa. Basta ripercorrere i testi principali dagli anni Settanta fino a oggi per trovare sempre la stessa riflessione: il maschio ha assoggettato la natura così come ha assoggettato la donna, in un progetto faustiano e segnato dal dominio e dall'utile. In tale progetto il femminile è stato, nella migliore delle ipotesi, estraneo. Dentro questa riflessione ha giocato molto anche il fatto che la donna fosse identificata con la natura. Uomo-cultura e donna-natura: ecco la divisione del mondo e le coppie di binomi che la governano. La donna è natura in senso forte: genera piccoli di uomo, li allatta, li cura. Continua a far questo sempre, anche quando sono divenuti autonomi da lei, e la sua personalità è completamente segnata da questo accudimento. La donna è in contatto con le forze della natura: è intuito, è luna, è istinto, è comprensione prerazionale, è umore instabile, è irrazionalità. Ma, soprattutto, la donna è madre: di principio o di fatto, o entrambe le cose. In forza di questa identificazione potente, il pensiero

²⁰ Sul rapporto fra universalismo e occidentalismo oggi insistono in molti da punti di vista differenti. Per un giudizio molto negativo che sottolinea la complementarità fra occidentalismo ed esclusione S. ZIZEK, *La violenza invisibile*, trad. it. Rizzoli, Milano 2007.

delle donne si è sentito ovviamente spinto a porsi contro la tecnica, le tecniche, la tecnoscienza, così come si è sentito spinto a criticare la scienza maschile²¹. Così, ha adottato quasi inevitabilmente quelle movenze heideggeriane o esistenzialiste (andersiane soprattutto) o di filosofia della vita o spiritualiste che nel Novecento si sono opposte al dominio della tecnica, alla vita meccanizzata, al totalitarismo tecnico. Ha rivendicato un modo alternativo di rapportarsi alla natura e al mondo, ma non ha saputo indicare di che cosa si trattasse se non in modo vago e astratto. Ha visto nella tecnica non una possibile alleata, una necessaria amica, ma un pezzo dell'ingranaggio che forma il complotto secolare a suo danno.

Mi chiedo se sia stato, se sia, questo, l'atteggiamento di tutto quanto il pensiero delle donne. Non è possibile affermarlo, ma si può dire con sicurezza che la modalità dominante all'interno del pensiero delle donne è stata anti-tecnica: la tecnica ci assoggetta, ci imprigiona, la tecnica è dominatrice, aggressiva e dunque maschile, la tecnica fa parte di quella costruzione occidentale fallologocentrica che ha occultato e neutralizzato il femminile. La tecnica dominatrice è l'opposto della generazione materna: naturale, amorosa, spontanea, prerogativa esclusiva delle donne. Negli ultimi anni le acque si sono smosse, ma si sono smosse in un modo piuttosto paradossale e incomprendibile ai più. È arrivato il cyberfemminismo con la sua vate: Donna Haraway. Donna Haraway, in linea con la filosofia del post-umano che nel frattempo si affermava, ha sostenuto che la donna doveva essere amica della tecnica dal momento che ogni essere umano – e dunque anche la donna – è ormai inestricabilmente mischiato con la tecnica. Ha affermato che la donna da sempre aveva usato le tecniche, le aveva inventate, perfezionate, scelte: la vita della donna, come quella di tutti, è in stretta simbiosi con le tecniche, da sempre e oggi in modo particolare. Haraway mostra l'esistenza dell'ibrido: l'organismo formato in parte da qualcosa di naturale e in parte da qualcosa di artificiale, e profetizza che il futuro sarà sempre più pieno di ibridi. Queste profezie possono indurre all'ironia perché fanno pensare ai *robot* della fantascienza *old fashion*, ma non sono affatto irrealistiche. Basta pensare, del resto, a quanti ibridi di questo tipo esistono già: chiunque porti un *pacemaker* ne è un esempio. Inoltre, Haraway ha

²¹ Mi riferisco a E. F. KELLER, *Sul genere e la scienza*, present. di P.M. Manacorda, trad. it. Garzanti, Milano 1987.

invitato a superare la retorica della maternità che fa sentire le donne onnipotenti perché hanno la caratteristica di poter mettere al mondo figli, a superare la concentrazione del femminismo sulla differenza ontologica del genere femminile dal genere maschile. E ha lanciato uno *slogan* provocatorio che suona così: «Per un mondo senza generazione e senza genere». Che cosa significa senza generazione: per Haraway fra breve le tecniche della riproduzione renderanno i genitori un *optional*, e non sarà più solo la donna a generare (potrà farlo una macchina, un animale, o addirittura l'uomo); non sarà più l'atto sessuale che darà inizio alla maternità, ma forse una semplice provetta, l'incontro fra due cellule in laboratorio. Che cosa significa «senza genere»: nella ibridazione alla quale Haraway pensa non è detto che i due generi che conosciamo rimangano tali; già esistono i *transgender*, terzi e quarti sessi che svolgono un ruolo (anche economico) di tutto rilievo nelle nostre società. È un modo per Haraway di invitare le femministe a finirla con l'ontologizzazione del femminile, con l'identificazione della donna con la natura e con la demonizzazione della tecnica. Questa provocazione ha dato una piccola scossa, ha formato cerchi d'acqua che tuttavia si sono prontamente richiusi²².

Per quanto mi riguarda, mi trovo in una situazione peculiare: io che sono donna e che mi sono avvicinata da qualche tempo attivamente a ricerche legate al pensiero delle donne, sono una amica e, direi di più, una appassionata della tecnica. Lo sono da quando ero piccola: ho sempre messo in relazione questa mia caratteristica con l'essere figlia di un artigiano che lavorava sulle macchine, e l'ho anche scritto; ma ripensandoci oggi credo che questa mia passione abbia piuttosto a che vedere con la mia identificazione sessuale fin dalla prima infanzia e con i complicati rapporti che c'erano nella mia famiglia di origine. Il fatto è che sono sempre stata per me e per i miei familiari una donna-uomo, una bambina maschile: una che ha fatto tutto quello che facevano i maschi, dallo studiare al guidare, dall'averne una vita sentimentale non lineare allo staccarsi dai figli se doveva lavorare, e così via. Comunque sia andata, la tecnica mi ha appassionata fin da piccola. L'ho sempre percepita come un'amica, una risorsa, un aiuto, un'assistente preziosa e benevola. Poi, quando studiavo filosofia a Firenze, ho incontrato il mio maestro di allora, Pa-

²² Di fatto chi, come ad esempio Claudia Mancina, scrive queste cose, non è considerata propriamente una femminista. C. MANCINA, *Oltre il femminismo: le donne nella società pluralista*, Il Mulino, Bologna 2002.

olo Rossi. E Rossi aveva scritto *I filosofi e le macchine*²³: in quel testo lontano indagava sul discredito nel quale giaceva la tecnica anche in quell'epoca moderna che per lui si apriva non con il Rinascimento, ma con la Rivoluzione scientifica. Erano Galilei, Cartesio e Bacone che inauguravano il nuovo modo di guardare all'uomo e alla natura, e lo facevano, l'ultimo soprattutto su cui Rossi aveva scritto il suo primo libro importante, riabilitando la tecnica, ponendola tra le attività degne dell'uomo, considerandola strumento essenziale di quella conoscenza e dominio della natura grazie ai quali l'uomo si differenziava dall'animale e creava una cultura e una civiltà. In quel libro metteva in risalto la differenza fra premoderni e moderni basandosi proprio sulla considerazione che i filosofi avevano per la tecnica, e scopriva che i filosofi moderni (quelli del Seicento) si differenziavano dai precedenti perché consideravano la tecnica una attività dalla quale derivano all'uomo sapere e potere, conoscenza e dominio. In altre opere successive²⁴, Rossi si chiedeva come mai la tecnica fosse così disprezzata anche dopo la Rivoluzione scientifica, fino ai giorni nostri, e se la prendeva soprattutto con la concezione heideggeriana e con quella di matrice spiritualista i cui punti di partenza sono diversi, ma le cui conseguenze sprezzanti nei confronti della tecnica sono identiche. Sono cresciuta intellettualmente a quella scuola e ho imparato molto da essa. Ovvio che la mia spontanea passione per la tecnica, il mio filotecnismo, trovasse nutrimento in quella posizione filosofica.

A un certo punto ho pensato che le tecniche andavano indagate un po' più da vicino, e mi sono immersa nella storiografia recente sulla tecnica: era il 1992. In quell'anno ho letto alcuni capolavori che erano usciti da poco: Bruno Latour, Wjbe Bijker, Thomas Hughes, Nathan Rosenberg, Alain Gras. Ho anche incontrato di persona e stretto rapporti di cordiale amicizia con alcuni di questi studiosi, ho scambiato con loro idee e progetti di ricerca, ho realizzato con loro seminari, convegni, libri. Ho collaborato con Tomàs Maldonado, Vittorio Marchis e Renato Giannetti, discusso con Patrice Carré, Patrice Flichy, Joel Mokyr. Qui giunta, sentivo di dover andare oltre, di dovermi avvicinare maggiormente alle tecniche vere e proprie (pur-

²³ P. ROSSI, *I filosofi e le macchine: 1400-1700*, Feltrinelli, Milano 1962.

²⁴ E soprattutto in: *Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano degli anni '60* in: G. LUTI – P. ROSSI, *Le idee e le lettere: un intervento su trent'anni di cultura italiana*, Longanesi, Milano 1976.

troppo senza poter diventare ingegnere), e mi mettevo a studiare la radio: mi chiedevo in che modo quel rivoluzionario mezzo di comunicazione fosse stato recepito dalla cultura umanistica nel momento della sua prima comparsa e della sua veloce diffusione di massa. Mi era parso in quella occasione che la tecnica dovesse essere studiata attraverso la forma nella quale essa ci si mostra nel modo più evidente: attraverso gli oggetti tecnici che usiamo tutti i giorni e che ci circondano, oggetti grandi e piccoli, semplici e complessi, utili o superflui. Ed era uscita la raccolta di saggi *Oggetti d'uso quotidiano*²⁵. Era uscita con molte resistenze, tanto che il titolo che avevo ideato (*Oggetti tecnici*) era stato bocciato: l'editore sosteneva che un libro che contenesse il termine tecnica, come io proponevo, non avrebbe avuto alcun successo. Nel frattempo scoprivo la prospettiva di genere applicata alla tecnica: molte tecniche (ad esempio quelle quotidiane, un buon esempio delle quali è la lavatrice) erano usate prevalentemente se non esclusivamente da donne. Perché allora non indagare se il loro modo di usarle era uguale o diverso rispetto a quello degli uomini? Avevo preso in esame l'idea di studiare il *computer* per uomini e donne, e altri bellissimi argomenti, ma non ne avevo fatto di nulla: mi pareva che occorressero anche delle competenze tecniche, che io non possedevo. Quando ho letto gli studi che alcuni semiologi hanno dedicato agli oggetti tecnici, ho pensato che avrei potuto svolgere anch'io le ricerche progettate. Leggevo in quel periodo i magistrali saggi di Bijker sulla bicicletta e la lampadina, nei quali emergeva che erano state le donne a indirizzare la scelta fra le molte possibilità tecniche, che si aprivano ogni volta contemporaneamente, sugli aspetti più svariati di un processo produttivo, di una invenzione, della risoluzione di un problema. Leggevo le belle ricerche sulla lavatrice di Quynh Delaunay, e anche lì si verificava lo stesso fenomeno: gli utenti erano solo femminili. Un terreno ancora del tutto inesplorato è poi quello delle donne inventrici, ancora in larga parte da scoprire e approfondire²⁶.

Arriviamo così all'oggi, al mio impegno accademico nella storia del pensiero politico contemporaneo, alle ricerche che ruotano

²⁵ M. NACCI (a cura di), *Oggetti d'uso quotidiano. Rivoluzioni tecnologiche nella vita d'oggi*, Marsilio, Venezia 1998.

²⁶ Q. DELAUNAY, *Histoire de la machine à laver*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 1994; M. NACCI – P. ROSSI (a cura di), *La tecnica alla fine del millennio*, numero monografico di "Intersezioni", 2, agosto 1993.

sull'immagine dell'America in Italia e in Francia, su destra/sinistra, sul pensiero politico di Bertrand Russell, sulla psicologia collettiva e, appunto, su tecnica e cultura. Non direi più che mi occupo strettamente di filosofia, malgrado tutti gli allargamenti e le trasformazioni anche radicali che la disciplina ha percorso in questi decenni: non lo direi per me, in ogni caso. La filosofia della tecnica che ho preso in esame in *Pensare la tecnica* era per me solo un esempio delle immagini della tecnica presenti nella cultura umanistica, non un settore concluso e privilegiato nella mia indagine. Se dovessi spiegare in che cosa consiste il mio tentativo odierno, direi che tento di comprendere che ruolo svolge la tecnica nella cultura: in certi settori, in certe epoche, in certi personaggi, in certe correnti, in certi temi, in certe politiche. Nel 2000 è uscito il mio mattone *Pensare la tecnica* in cui, grazie alle sollecitazioni di Gianni Vattimo (che sulla tecnica ha un pensiero che non condivido, ma che è persona molto generosa) prendo in esame il modo in cui la cultura (filosofica, e non-filosofica in misura minore) del Novecento ha interpretato la tecnica. Mi rendo conto che l'aveva interpretata male, sempre secondo gli stessi stilemi e le stesse formule, gli stessi pregiudizi: come dominio, come onnipotenza, come crescita incessante, come invenzione dal nulla, come gabbia d'acciaio. Questa, per inciso, è la *vulgata* che si è affermata oggi sui giornali del nostro Paese: va detto in modo chiaro che sono idee semplicistiche e sbagliate. Danno l'impressione che la tecnica sia altra cosa rispetto alla filosofia, rispetto alla cultura, rispetto allo spirito, rispetto all'uomo; suggeriscono che solo essendo contro la tecnica si è per la liberazione dell'uomo. Sono errori, ed errori gravi. La conseguenza è che, quando c'è da prendere una decisione tecnica, si procede subito alla delega agli esperti, ai tecnocrati; al cittadino restano solo due vie che implacabilmente percorre alternando l'una all'altra: la rinuncia all'intervento con la delega ai tecnocrati, e la protesta rabbiosa contro TAV, OGM, discariche e altri sulfurei progetti²⁷. Ma quando sceglie la seconda opzione, gli si rammenta che ha delegato agli esperti, e quindi – povero cittadino! – alle sue proteste si risponde che non ha il diritto (che deriva dalla conoscenza) di protestare, dal momento che non è un esperto, ma un cittadino. Così nel

²⁷ Su questi temi, e sull'oscillazione fra la Scilla del rifiuto antitecnico e la Cariddi della glorificazione di una tecnoscienza libera da vincoli, ha scritto pagine belle e da meditare M. BUCCHI, *Scegliere il mondo che vogliamo. Cittadini, politica, tecnoscienza*, Il Mulino, Bologna 2006.

nostro Paese l'ignoranza delle tecniche dilaga. Così la ricerca sulle tecniche essenziali allo sviluppo scivola sempre di più ai margini della comunità scientifica internazionale. Così sulla tecnica (anzi: sulla Tecnica) si affermano posizioni sempre più predicatorie, più vaghe, più apodittiche.

3. PRENDERE LA TECNICA SUL SERIO

Nell'ultimo quarto di secolo la storiografia sulla tecnica ha innovato molto il modo di guardare a essa soprattutto sul versante, tanto discusso anche in passato, del determinismo tecnologico da una parte e dell'influenza sociale dall'altra²⁸. Come è fatta la tecnica, secondo la storiografia più recente? È debole, esposta a ogni vento, influenzata da mille fattori (alcuni dei quali dal peso apparentemente impalpabile e in realtà essenziale, come la moda), è soggetta a deperire e morire, è aperta alla sconfitta e alla rinuncia, è pigra e sedentaria, è conservatrice, è precaria, è in una parola «umana, troppo umana», si direbbe con Nietzsche: altro che onnipotente e demiurgica, altro che livellatrice delle differenze come uno schiacciasassi, altro che produttrice sempre di continuo di novità! Emerge da tante opere scritte in questi anni una immagine assai distante da quella alla quale siamo abituati della tecnica, quasi si potrebbe dire diametralmente opposta. Muta anche la figura dell'inventore: ha più del mago che vuole stupire (ma non è detto ci riesca) o del *bricoleur* che si arrangia con quel che ha sotto mano che non dello scienziato in laboratorio. Ha più dell'artigiano che del ricercatore in camice bianco. In questo senso il film *The prestige* di Christopher Nolan (2006) mostrava bene una cosa vera: Nicola Tesla (che ha guadagnato la gloria imperitura dei manuali scolastici e delle storie della tecnica) apparteneva a quel mondo di fenomeni da baraccone che puntavano a stupire la gente, oltre a essere certamente una personalità ingegnosa.

La storiografia che possiamo definire nuova sulla tecnica nelle sue prospettive maggiormente innovative era, in fondo, stata anticipata da precursori straordinariamente penetranti e perfino geniali come Thomas Mumford o Marshall McLuhan, e allo stesso modo da storici come Marc Bloch: antideterministi, tutti proponevano una storia in-

²⁸ Per una veloce, ma utile rassegna A. MONGILI, *Tecnologia e società*, Carocci, Roma 2007.

tegrale e complessa delle tecniche dove l'elemento culturale trovava un suo posto non secondario. Diverso, invece, il caso di una personalità pure così interessata alla tecnica come Georges Friedmann, indispensabile tuttavia per comprendere gli sviluppi della sociologia industriale di lingua francese nella seconda metà del Novecento, ma ininfluyente per una durevole eredità di ricerca sulla tecnica: importantissima, ma limitata e di orientamento marxista ortodosso (e forse limitata proprio per questo), è stata la sua impostazione degli studi sul macchinismo e sulla seconda Rivoluzione industriale. In fondo, solo la scuola di Chicago degli Elton Mayo, e in seguito autori sparsi come Frederick Pollock, studieranno l'industrialismo e l'automazione, cioè le trasformazioni davvero contemporanee della tecnica di fabbrica. La lezione dei maestri ricordati sopra, tuttavia, era caduta sul terreno storico (senza dare grandi frutti di storia della tecnica peraltro) o su quello della comunicazione (sempre in modo molto controverso), ma non su quello degli studi sulla tecnica, dimodochè si erano avute sì alcune opere belle e perfino geniali che evidenziavano il legame fra cambiamento storico e soluzioni tecniche, ma non quella fecondazione reciproca che sarebbe stata possibile in base alle premesse²⁹.

La nuova storiografia vede la tecnica come una produzione dell'uomo di durata variabile e talvolta molto lunga, ma con almeno due caratteristiche identiche a quelle della vita dell'uomo: la nascita e la morte. Le tecniche, infatti, nascono e a un certo punto (a volte molto presto, a volte immediatamente, e così si hanno tecniche che non-nascono, a volte quando hanno raggiunto un'età considerevole) muoiono e lasciano il posto ad altre: altre non migliori, più perfette o più efficaci, ma semplicemente diverse e disponibili in quel momento. Attraverso la storia delle tecniche non si realizza affatto né si fa visibile agli occhi umani il progresso: come sempre, nella storia è visibile ciò che gli osservatori decidono o si illudono di vedervi. A guardare in modo disincantato, è osservabile una linea contorta, con deviazioni, ritorni su se stessa, giravolte e biforcazioni innumerevoli che non dà luogo affatto a un disegno comprensibile, ma piuttosto a un cammino senza logica e molto confuso nel quale sarebbe davvero difficile rintracciare un senso. Le tecniche si ammalano, invecchiano,

²⁹ L. MUMFORD, *Tecnica e cultura*, in: M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1967; M. Bloch, *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1959.

chiedono aiuto ad altre tecniche per essere supportate quando non ce la fanno da sole, domandano prestiti, si spengono in silenzio o con disperati colpi di coda, vengono ricordate oppure dimenticate per sempre. Le tecniche sono incerte: tentano, provano, con lo spirito del rimediare, del vedere che cosa accade se si fa una certa mossa, non certo del creare *ex novo*. Il fatto che l'uomo le abbia sempre usate per raggiungere un certo grado (anch'esso variabile) di sicurezza non significa affatto che le tecniche siano tali da fornire davvero tale sicurezza né che siano stabili esse stesse. Un elemento è legato a questa supposta sicurezza che poi nelle critiche della tecnica diventa dominio, arbitrio, demiurgia e dittatura: è l'elemento del radicarsi delle tecniche nella realtà in modo molto forte, tenace e quasi irreversibile. Si tratta di un elemento che a partire da studiosi come Hughes e poi in modo programmatico da Hughes, Pinch, è stato sottolineato e definito *momentum*: il fattore della istituzionalizzazione di una pratica, del radicamento, della solidificazione, dell'inerzia e dell'irrigidimento.

Non voglio negare affatto che nella tecnica siano contenuti pericoli, danni, effetti collaterali, usi distorti, visioni errate dell'uomo, dei fini che può raggiungere e della sua vita. Non condivido in niente l'ottimismo di qualche studioso a cui gli effetti negativi della tecnica paiono solo mostri notturni derivanti dal sonno della ragione, di qualche opinionista che scrive su grandi testate, di celebri giornalisti che hanno legato il loro nome alla divulgazione scientifica nel nostro Paese. Credo però che immagini mitiche e false della tecnica non aiutino nessuna causa anche se fosse buona. Sono invece convinta che la tecnica andrebbe studiata, e utilizzando la storiografia più originale e più agguerrita che essa ha suscitato. Anche senza voler assumere la solita posizione realista che afferma che la tecnica è un fatto, che esiste e che non possiamo farne a meno, penso che sia un vantaggio averne una immagine adeguata. Per fare questo è certamente più utile conoscerla che non conoscerla. Per conoscerla, le opere e le ricerche dei vari Molotch, Callon, Norman, Jenkins e mille altri sono un materiale prezioso: modificano l'immagine della tecnica che avevamo, quella di lunghissimo periodo della serva che diviene padrona. Ci introducono nella sua vita interna, più appassionante e più simile alla vita della società di quanto possiamo pensare, ce ne svelano meccanismi di funzionamento e segreti, ce ne mostrano la biografia accidentata e avventurosa. Se ci prendiamo la briga di percorrere questa strada, scopriamo che la tecnica è più simile a noi di quanto pensassimo, che ci assomiglia, che ha le stesse caratteristiche

di ogni impresa messa in piedi dall'uomo: possiede numerosi difetti, manchevolezze, dubbi, carenze, incertezze, resistenze. Spesso sbaglia, spesso lavora al minimo ripetendo e utilizzando quello che già esiste. Spesso incontra ostacoli e non riesce a superarli.

Se non studiamo da vicino la tecnica³⁰, allora diventa prossima a realizzarsi una eventualità, quella eventualità che tutti i critici della tecnica hanno mostrato come l'unico rapporto possibile fra lei e noi: che la tecnica prenda il sopravvento, che l'uomo la subisca passivamente. In quel caso, ogni nostra invocazione al controllo, al limite, alla moratoria, sarà *flatus vocis*, invocazione moralistica senza alcuna pertinenza e alcuna forza. Dobbiamo guardare dentro la tecnica, osservarla nel suo funzionamento, seguirla nelle sue vicende, ed evitare di pronunciare su di essa giudizi sommari infondati e senza prove. Dobbiamo fare con la tecnica ciò che facciamo quando siamo di fronte a eventi o a realizzazioni complesse: in genere cerchiamo di comprenderli con una molteplicità di strumenti diversi, senza pretendere di poter manifestare immediatamente una approvazione o un rifiuto. Dobbiamo cercare di conoscere la tecnica per quello che è, rispettarla nella sua fisionomia e nella sua storia, tributarle l'attenzione che merita ogni costruzione umana. Dobbiamo essere amici della tecnica se vogliamo che la tecnica ci sia amica.

³⁰ Nel prendere sul serio la tecnica uno dei gruppi più interessanti in Italia è certamente STS Italia: Società Italiana di Studi sulla Scienza e la Tecnologia.

ROBERTO MARCHESINI

TECNOSCIENZA E POSTUMANESIMO

Il nostro rapporto con la tecnoscienza rappresenta oggi uno dei punti più controversi e nello stesso tempo dei temi caldi di ridefinizione di paradigma. Non vi è dubbio che il XX secolo sia stato caratterizzato da un'accelerazione nell'ambito dello sviluppo tecnoscientifico coinvolgendo aspetti profondi dell'essere umano e, forse per la prima volta, ambiti che in qualche modo hanno messo in discussione o comunque in ridefinizione la percezione stessa dell'essere. Pensare alla tecnoscienza solo in modo strumentale ed emanativo non ci permette di cogliere il cuore della problematicità contemporanea che non attinge più alla semplice definizione di modi corretti o compatibili di utilizzo dell'apparato tecnologico bensì ci impone di considerare il "significato ontopoietico" della tecne. La tecnologia non è solo un apparato operativo-funzionale, destinato cioè a piegare il mondo (la natura come controparte) agli imperativi dell'uomo, ma che non ha nulla a che fare con l'emergenza dei predicati umani, né è possibile interpretarla come alveo protettivo e diretta espressione dell'uomo. Questi sono in pratica i nodi di discussioni introdotti dal postumanesimo, in evidente contrasto con la tradizione umanistica che vede la tecnosfera come seconda natura, creata dall'uomo per realizzare i propri fini, quindi: 1) di pertinenza dell'uomo, quale figlia e servitrice del genio umano; 2) tesa ad antropocentrare la consuetudine dell'uomo, vale a dire a farlo divergere e purificarlo dal non-umano e a salvaguardarlo dalle contaminazioni. Per capire questo slittamento, tutt'altro che lieve, è necessario riflettere sul significato attribuito alla presenza della dimensione tecnologica nella vita dell'uomo, un significato arbitrariamente dato per scontato (valore oggettivo della tecnologia) ma che, a ben vedere, si è sempre alimentato e si sostiene grazie ai puntelli ermeneutici assegnatigli dal paradigma umanistico. Mi rife-

risko all'umanismo non perché precedentemente sia assente questa lettura antropocentrata della tecnopoiesi – in realtà la ritroviamo in molte tradizioni filosofiche della classicità e del pensiero medievale – ma è nell'umanismo che si afferma con vigore la celebrazione dell'umano come dimensione peculiare dell'uomo in opposizione alla prima natura. Il quadro umanistico può così pescare dalla tradizione classica come da quella giudaico-cristiana quei riferimenti utili a interpretare la tecne come strumento e creazione dell'uomo e quindi in grado di dare all'uomo una seconda dimensione antropo-riferita da abitare separandosi ovvero ponendo un argine distanziativo tra lui e il non-umano. Il punto è che tale ermeneutica comincia a mostrare i suoi limiti e chiede una rilettura. La domanda che ci poniamo può essere formulata in questi termini: hanno ancora validità i concetti di "strumento" e di "emanazione" nell'interpretazione della tecne?

Siamo abituati a pensare che l'antropo-poiesi sia gestita con titolarità piena dall'uomo e che pertanto la questione dell'influenza della tecnologia nella vita dell'uomo sia solo un problema di modalità d'uso: a) la tecnologia viene usata dall'uomo, ma non modifica i predicati, ossia le qualità e i fini, dell'umano; b) la tecnologia è emanazione dell'uomo, sua esclusiva e diretta produzione, intuitiva e creativa, pertanto non intacca la purezza dell'essenza uomo, semmai la magnifica. Sono proprio queste certezze ad entrare in fibrillazione alla fine del XX secolo e a sollecitare una rivisitazione paradigmatica sui fondamenti del pensiero umanistico. Nella lettura tradizionale l'umano non è contaminato o indirizzato ontopoieticamente dal non-umano: in quanto espressione dell'uomo – ovviamente non solo come entità biologica – l'umano come dimensione ontopoietica è essenzialmente autarchico. In tal senso anche la tecnologia non può modificare, intaccare, influenzare l'essenza uomo, ma solo fornirle le potenzialità operative ovvero, per dirla con le parole di Thomas P. Hughes (2006), realizzare «un mondo a misura d'uomo». Questo approccio è ciò che definisco iperumanismo, vale a dire portare alle estreme conseguenze l'interpretazione strumentale (la tecnologia come mezzo operativo per l'uomo) ed emanativa (la tecnologia come secondo mondo antropo-formato), vale a dire quei principi che l'umanismo vedeva come traguardi incerti o comunque da realizzare cercando una negoziazione con il mondo. Nell'iperumanismo decade cioè il tavolo negoziale e l'uomo pretende di rinchiudersi all'interno di un *am-nios* tecnologico totalmente antropo-compatibile, peraltro ritenuto di propria emanazione. L'iperumanismo pertanto è diretta conseguenza

della sempre più rilevante presenza tecnologica nell'ordinarietà, una corazza che dà la falsa impressione di un viatico di purificazione – l'uomo in ascesa divergente dal non-umano – e di una chiusura all'interno dei propri prodotti. Secondo il postumanesimo si tratta di un pensiero scorretto perché la tecnologia: a) non è solo strumento, ma un *partner* che modifica il profilo dell'umano e l'uomo stesso come entità biologica; b) non è un'emanazione dell'uomo bensì il frutto della coniugazione con il non-umano. La tecnosfera non rappresenta affatto "un mondo a misura d'uomo" come potrebbe apparire a prima vista bensì una dimensione che apre il sistema uomo, lo rende instabile e in non-equilibrio, facilitandone i processi ibridativi con il non-umano. La tecnologia trasforma l'epistemica umana, importa modelli non-umani nella dimensione ontopoietica dell'uomo, modifica la percezione performativa che l'uomo ha di se stesso, facilita i processi di interscambio referenziale con il non umano: insomma coniuga e ibrida, non separa e purifica, antropo-decentra non rafforza il pensiero antropocentrato.

Come si vede nell'interpretazione postumanistica non possiamo certo parlare di un mondo a misura d'uomo giacché la tecnopoiesi rende, al contrario, "l'umano a misura di mondo". Infatti secondo il postumanesimo la tecnologia non solo è il portato (il frutto) ibridativo con il non-umano, ma facilita i processi ibridativi: in tal senso non dà vita a un *amnios* emanativo capace di racchiudere e proteggere l'uomo dal primo mondo bensì apre delle ferite (dei fori di coniugazione) nella pelle dell'uomo che come autostrade facilitano il passaggio del non umano all'interno della dimensione ontopoietica. In altre parole mentre nell'iperumanesimo attraverso la tecnosfera l'uomo diviene sempre più antropocentrato e meno contaminabile (o, se si vuole, meno esposto al primo mondo) nell'impostazione postumanistica la tecnologia modifica le coordinate ontopoietiche operando delle ibridazioni che pertanto antropo-decentrano, ossia creano uno scostamento della dimensione umana dai caratteri dell'uomo come entità. La tecnopoiesi ci apre al mondo, non ci separa da esso. Al contrario, l'iperumanesimo vede nella tecnosfera l'avvento di una sorta di solipsia dell'umano: l'uomo si è costruito il suo mondo – fatto di apparecchiature, macchine, strumenti, opere di ingegneria, prodotti, etc. – e ora può finalmente rinchiudersi in una realtà a lui funzionale, coerente e correlata, protettiva e tranquillizzante, controllata e dedicata. In questa lettura della tecnosfera si attualizza in pieno quella secolarizzazione che, *in nuce* nella prima esposizione umanistica, ha

trovato poi teorizzazione nel puritanesimo: realizzare in terra l'eden, dandole tuttavia coordinate fortemente antropocentrate. Francesco Bacone nel *Novum Organum* ne fa esplicito riferimento e vede nella tecnologia il mezzo per riscattarsi dalla caduta edenica ovvero per riottenere il paradiso. Il tema della seconda creazione percorre tutto il XVII secolo e lega la rivoluzione scientifica a forti accenni di millenarismo: l'apparato tecnologico segna la sottomissione della femminile natura per la realizzazione dei disegni dell'uomo o, se si vuole, del destino dell'uomo. Questo tema del dominio, già peraltro presente nella tradizione classica – a titolo di esempio il *De natura deorum* di Cicerone – legge la tecnopoiesi come lotta contro la *wilderness* e pertanto interpreta l'affermazione della tecnosfera come vittoria sulla *wilderness*.

La tecnosfera come *amnios* emanativo ricorda inoltre il sogno regressivo del ritorno nell'utero materno: l'apparato tecnologico come rifugio, come base sicura, come seconda pelle, come altro immunocompatibile. Secondo l'iperumanesimo la tecnologia è espressione esclusiva della creatività umana, non ha cioè nulla a che fare con il non-umano, pertanto la progressiva tecnologizzazione del mondo corrisponde a una seconda creazione o, se vogliamo, a un graduale passaggio dal mondo naturale al mondo a misura d'uomo. Inoltre nell'iperumanesimo il mondo a misura d'uomo amplifica lo spazio riflessivo – l'uomo dialoga esclusivamente con se stesso – e in tal senso legge la tecnologia come operatore di divergenza, ossia in grado di diminuire le contaminazioni referenziali con il non-umano. La tecnosfera secondo tale impostazione separa, tiene cioè fuori dalla porta il non-umano, quindi limita le ibridazioni e le coniugazioni con il non-umano – se non altro perché, dando luogo a un mondo a misura d'uomo, diminuisce tutti gli spazi referenziali: dall'acquisizione di modelli (il non-umano come campo imitativo) alle situazioni di scacco (il non umano come campo sollecitativo). Il non-umano non entra in alcun modo negli spazi antropo-poietici.

Secondo il paradigma umanistico la tecne non è dimensionale nel processo antropo-poietico, ma è semplicemente funzionale ad esso: la differenza c'è ed è rilevante! Secondo tale approccio il divenire tecnopoietico non è parimenti un divenire ontologico giacché le coordinate dell'umano prescindono dal non-umano che non può far altro che assumere un ruolo strumentale, vale a dire rendersi funzionale ai fini prestabiliti da tali coordinate. Parliamo di un "disegno umano" a-priori rispetto alla tecnopoiesi. Nella visione umanistica la

tecnologia è un mezzo non un'entità co-fattoriale nell'evoluzione dei predicati umani, giacché questi ultimi vengono considerati autarchici e autopoietici, cioè puri. Il problema del rapporto con la tecnologia si limita pertanto al modo più funzionale per piegare l'apparecchiatura strumentale ai fini prestabiliti dall'essenza uomo.

Per l'approccio postumanistico le cose stanno assai diversamente giacché si considerano i predicati umani come qualità emergenti dall'ibridazione con il non-umano pertanto, secondo tale impostazione non è possibile separare l'emergenza tecnopoietica dai predicati umani (principio di non strumentalizzazione della tecne). Inoltre la tecnopoiesi non è il frutto della creatività solipsistica dell'uomo bensì della capacità dell'uomo di imparare dal non-umano ossia di importare delle referenze non-umane all'interno della sua dimensione onto-poietica (principio di non emanazione della tecne). Ogni tecnologia introduce quindi dei mutamenti nelle coordinate antropo-poietiche, modificando la dimensione umana in tutti i suoi aspetti ontologici, per il fatto stesso di essere operatrice di ibridazione e media di coniugazione con il non-umano. Rispetto al principio di non strumentalizzazione, la tecnologia non è l'ancella che aiuta l'uomo a raggiungere i propri fini, ma è essa stessa produttrice di fini e così facendo opera degli slittamenti sulla percezione stessa delle qualità umane. In altre parole secondo il postumanismo è proprio il concetto di strumento a non spiegare il significato della tecne ossia a essere un impedimento alla piena comprensione del significato della tecnopoiesi, essendo quest'ultima anche un'ontopoiesi: vale a dire che ogni evoluzione tecnoscientifica inevitabilmente modifica i predicati umani. Rispetto al principio di non emanazione, è scorretto vedere nell'atto tecnopoietico un processo creativo effettuato dall'uomo in solitudine ovvero un'emanazione diretta di qualità inerenti all'uomo. La tecnopoiesi è l'esito dell'incontro con il non-umano, vale a dire è un frutto integrativo non disgiuntivo, ma non solo: ogni emergenza tecnopoietica aumenta i processi di coniugazione dell'uomo con il non-umano e in tal senso apre il sistema uomo (lo rende maggiormente ibridabile e nello stesso tempo più instabile). La tecnosfera non crea un mondo a misura d'uomo ma rende l'uomo sempre più bisognoso del mondo.

Possiamo dire che la tecnopoiesi del XX secolo ha operato dei forti slittamenti di significato non solo sul modo di vivere bensì sulle coordinate stesse del vivere cosicché, mentre in precedenza la percezione della tecnologia era giustappositiva, vale a dire improntata sul concetto di strumento ossia di tramite che permette di potenziare

una funzione umana (non la modifica e non la crea) senza intaccare le basi del sentirsi umani, in seguito si è andata configurando in maniera progressiva una tecnologia palesemente inerente all'umano. Quello che voglio dire è che mentre fino al XX secolo era dato all'uomo rinvenire i propri predicati spogliandosi dei suoi strumenti – ovviamente era una falsa impressione o, meglio, una presunzione riferibile alla natura apparentemente appositiva, nel senso di ergonomica, del supporto tecnologico – in seguito, cioè nel corso del secolo appena trascorso, detta operazione non è stata più possibile. Questo è, a mio avviso, il grande balzo che ci ha consegnato il Novecento, ma, si badi, non solo rispetto alla natura operativa della tecnologia emergente – cioè in riferimento a quanto la tecnopoiesi ci ha reso in grado di fare – bensì a come ci ha aperto gli occhi sul significato stesso della dimensione tecnosferica.

La tecne dimensiona i predicati dell'umano. Nel passaggio di secolo si manifesta pienamente il portato antropo-poietico delle strutture tecnologiche; ciò sollecita una riflessione profonda sul significato della relazione con il tecnologico che non può più essere limitata all'anacronistico “concetto di strumento”. Il mutamento riguarda l'ermeneutica della tecnopoiesi e, più in generale, la valutazione della natura dei predicati umani. A dispetto delle pretese emanative, la tecnologia non è l'espressione dell'uomo, la testimonianza del portato demiurgico di *Homo sapiens* e la prova del potenziale autarchico insito nella nostra specie. Persistere in questa visione antropo-celebrativa della tecne è quanto di più forviante (e a mio avviso pericoloso) ci possa essere: secondo l'impostazione postumanistica dobbiamo abbandonare perciò anche il “concetto di prodotto”. Questo significa altresì che l'immersione nella tecnosfera non può essere considerata un rinchiudersi in un mondo a misura d'uomo bensì un aprirsi (rendersi disponibili) al cambiamento. Per capire questo passaggio, prendiamo pertanto a disamina i due punti che distanziano la visione umanistica (e quella iperumanistica da essa derivata) dalla lettura postumanistica: a) il concetto di strumento; b) il concetto di emanazione.

Partiamo dal punto “a”, vale a dire dalla lettura strumentale della tecne. Secondo il postumanismo la tecnologia non può essere considerata l'ancella pronta a esaudire le finalità impresse dall'uomo perché è essa stessa “teleonomica” ossia imprime dei significati antropopoietici: è un *partner* non uno strumento. Attraverso l'ibridazione tecnologica l'uomo si modifica perché il suo spazio dimensionale di

ontopoiesi cambia, i suoi predicati si trasformano in tutte le direzioni, tanto nell'operatività quanto nell'epistemica. L'idea della tecnica come strumento è il frutto o se vogliamo l'inevitabile conseguenza dei presupposti umanistici, vale a dire di quell'operazione enucleativa che rende l'uomo unico attore del proscenio e tutto il resto palcoscenico. Occorre ragionare sul comodo espediente di rendere la tecne strumentale all'uomo, ipostatizzando tale impostazione nel concetto di strumento. Cos'è uno strumento? Secondo l'impostazione postumanistica lo strumento non è una realtà bensì un'interpretazione preconetta (nel caso frutto della cornice umanistica) del nostro rapporto con la tecne. Quindi è necessario capire quali sono le attribuzioni che l'umanesimo ha confezionato nel concetto di strumento per realizzare il proprio progetto enucleativo dell'uomo, autopoietico e autarchico dell'umano. In effetti potremmo definire lo strumento in vari modi: a) ciò che sta al posto di una funzione biologica; b) ciò che potenzia una funzione biologica; c) ciò che permette la non declinazione performativa del corpo; d) ciò che distanzia il corpo dalla funzione; e) ciò che distanzia il corpo dal *target*. A ben vedere tutte queste definizioni ruotano intorno a un nucleo concettuale forte basato sulla purezza-distanza dell'umano rispetto al non-umano, sono cioè definizioni conseguenze dirette del paradigma umanistico. La tecnologia è strumentale in quanto tesa a realizzare il disegno umano, che ovviamente precede l'evento tecnopoietico. Essa è quindi espansione operativa capace di piegare il mondo alle coordinate antropocentrate: non è in discussione la natura di tali coordinate.

Rispetto al punto "b" ovvero al significato emanativo della tecne – la tecnologia come fenotipo esteso di *Homo sapiens* o comunque espressione dell'ingegno umano – è ovvio che, avendo l'uomo una parte attiva e cospicua nella realizzazione tecnologica, l'idea che questa sia frutto autarchico e non processo congiuntivo è comprensibile e in parte giustificabile. Ma vi è più di un problema nel persistere in questo ragionamento. Prima di tutto va sottolineato il rischio di negligenza il contributo referenziale del non-umano nel processo tecnopoietico e quindi di mettere in forse il processo stesso. In altre parole considerare la tecnopoiesi come una semplice emanazione della creatività umana può indurre una sorta di arroganza di autosufficienza: mistificando il processo si arriva a porgli una tremenda ipoteca proprio perché si distrugge la cerniera referenziale con il non-umano, ritenutolo ininfluenza nel cammino dell'uomo. Secondo l'impostazione postumanistica l'uomo ha una parte importante nel-

la tecnopoiesi, ma non esclusiva e non solipsistica. La tecnopoiesi è un dialogo con il non-umano, è frutto congiuntivo non astrazione dell'uomo dal mondo. Questo significa che per rafforzare il processo tecnopoietico occorre riconoscere e favorire l'intervento referenziale del non-umano e non pretendere di rinchiudere l'uomo in un mondo confezionato a sua misura. Ciò, tra l'altro, introduce il secondo aspetto, vale a dire ritenere che la tecnosfera sia strutturata in modo antropocentrico – che vi sia una frattura tra il primo e il secondo mondo, da cui i concetti di naturale e artificiale – e che il dimensionamento operato dalla tecnologia favorisca l'estrazione in purezza dell'essenza uomo o realizzi il progetto enucleativo. Secondo l'impostazione postumanistica la tecnologia è mediatrice di ibridazione, oltre che essere frutto di un processo ibridativo, rende cioè la realtà ontopoietica dell'uomo sempre meno a misura d'uomo.

Come si vede ci troviamo di fronte a slittamenti ermeneutici di grande rilevanza che non possono essere mistificati e banalizzati come coordinate antiumanistiche. Non si tratta di andare contro l'uomo o contro l'umano quanto di riconoscere la natura dialogica dell'umano. In questo senso la tecnologia non fa altro che favorire questo processo, da una parte aumentando il portato referenziale del non-umano (per esempio aumentando gli ambiti di scacco dell'uomo) dall'altro rendendo la dimensione ontopoietica sempre più fluida e sempre più etero-riferita.

La riflessione postumanistica nasce da una messa in discussione della natura autarchica e autopoietica dell'umano, di quell'idea cioè di divergenza, enucleazione, purezza dell'umano che vedeva nella tecne il suo testimone e operatore. Era testimone in quanto dimostrava come l'uomo fosse diverso dal non umano, perché non declinato alle funzioni come gli altri animali, e quindi bisognoso del supporto. Era operatore in quanto consentiva all'uomo di non venire in contatto diretto con le funzioni, ovvero di contaminarsi, dal momento che come tramite dava luogo a una distanza-interruzione tra il predicato e la funzione. Questo è il punto: secondo l'umanesimo la tecne era al tempo stesso la testimonianza dello statuto speciale (autopoietico, libero, aperto) dell'umano e parimenti ciò che permetteva all'uomo di non declinarsi, di non radicarsi, e quindi era fattore di purificazione dell'umano quale carattere estrattivo. Oggi possiamo vedere in modo chiaro e distinto il progetto umanistico quale canone pregiudiziale (o comunque programmatico) di interpretare i predicati umani come caratteri di estrazione, che richiedono cioè una purificazione dalle

scorie e che pertanto in maniera tautologica si fondano e si realizzano sul concetto di strumento. Mettere in dubbio tale concetto significa porre in discussione l'intero paradigma: ritengo che di questo si debba parlare, come cioè la cornice umanistica si regga su una circolarità di pensiero: lo strumento come prova e operatore della divergenza dell'umano.

Leggere l'umanesimo come programma celebrativo dell'uomo – fondato sulla divergenza dell'umano dal non-umano e sulla discendenza diretta dell'umano dall'uomo – ci fa comprendere il suo essere necessitato a rendere strumentale la tecnica. Non c'è spazio per una tecnica *partner* nella definizione dell'umano o comunque retroattiva sull'uomo: l'obiettivo umanistico è infatti liberare l'uomo da ogni forma di legame-referenza con il non umano. A tale scopo è necessario da una parte fondare la diversità (la non contiguità, non mescolabilità, non referenza) nei conversi del non umano dall'altra amplificare la distanza con il non umano. Questo in definitiva è lo statuto strumentale affidato dall'umanesimo alla tecne: trasformare il non umano in un qualcosa di funzionale, ma estraneo. Da qui il concetto di strumento, cioè di entità che non solo non contamina il soggetto che lo utilizza (vale a dire che non ha *feedback* sui predicati umani), ma che parimenti consente un processo di estraniamento; infatti in qualità di tramite lo strumento permette un'operazione di distanziamento dal *target* ovvero dà la percezione di una presa di distanza e quindi di un ulteriore percorso epurativo. Attraverso la meccanizzazione delle prassi l'uomo riceve la sensazione di un allontanamento dell'organo dalla funzione e di un semplice potenziamento performativo senza un correlato *feedback* ontopoietico. Anche l'usura dell'organo sembra mitigata e ciò contribuisce a rafforzare l'idea strumentale e distanziativa della tecne.

Sia che la tecnologia venga ritenuta salvifica e capace di dare strumenti al disegno dell'uomo, come già visto in Bacone, quanto al contrario sia considerata pericolosa deriva (addirittura mefistofelica) ciò che conta, alla fin fine, in questo argomentare è che non si mette in dubbio l'interpretazione fondativa della tecnopoiesi. L'evento tecnopoietico resta fortemente antropocentrato: 1) nel suo connotato di strumento, da cui il concetto di dominio (edenico per alcuni, demonico per altri) dell'uomo sul mondo; 2) nel suo connotato emanativo, da cui il concetto demiurgico o prometeico di dar vita a un secondo mondo a misura d'uomo. La tecnologia quindi supplisce e protegge perché sembra sostituire l'organico, dar luogo a una distanza che

diminuisce il rischio di contaminazione non lo amplifica. Questo è il punto critico, al centro della riflessione postumanistica.

Non si tratta di magnificare o denigrare il portato della tecnologia, quanto di abbandonare una cultura solo apparentemente tecnocentrica, ma in realtà antropocentrata, per ammettere che la tecnomediazione apre lo spazio ontopoietico dell'uomo, penetra l'uomo e lo rende penetrabile. Si tratta in altre parole di invertire la lettura consuetudinaria della *partnership* con la tecnologia e di ammettere che ogni emergenza tecnologica rende il sistema uomo meno antropocentrato. In definitiva credo che in un mondo così **perfuso** di tecnologia mantenere una visione antropocentrica, strumentale ed emanativa – che ci porta a ritenere che la tecnosfera sia fatta a nostra immagine e somiglianza e perciò stesso debba essere considerata celebrativa delle doti dell'uomo e separativa dell'uomo da tutto il resto – sia forviante e pericoloso.

Lungo il secolo dell'elettricità, delle tecniche di simulazione mediatica e comunicativa, dell'informatica e della procreatica, la tecnologia dismette la sua veste strumentale, non è più supporto o, meglio, rende percepibile il fatto di non essere mai stata solo e semplicemente un tramite. La tecnologia rende cioè manifesto il suo carattere di inerenza ai predicati umani, mostra quindi all'uomo come togliere la veste tecnologica non gli sia possibile, poiché tale dimensione non è aggiuntiva e appositiva bensì è co-fattoriale nell'evoluzione dei predicati. Il passaggio non è di poco conto, giacché nel rapporto uomo-tecne si passa da una visione antropocentrica a una dialogica, non dico tecnocentrica, ma comunque tecnodimensionata e quindi fondata sul processo antropo-decentrativo. Mentre in una lettura umanistica la tecnica libera l'uomo, lo fa emergere in purezza, gli consente cioè un processo distanziativo dal non-umano, una sorta di "rituale di purificazione", nella visione postumanistica viceversa parliamo di "rituali di contaminazione", dove la tecne diviene l'operatore di processi di coniugazione e di ibridazione.

Come dicevo la tecnopoiesi del XX secolo mette in crisi l'ermeneutica fondata sul concetto di strumento perché sempre di più si rende evidente il portato ibridativo della tecnologia e, più in generale, del non umano rendendo superato il paradigma tradizionale. Parlare di inerenza della tecnologia nel predicato umano significa ammettere che quest'ultimo è frutto co-fattoriale della tecne e quindi assumere la natura ibrida del predicato umano e inevitabilmente mettere in discussione l'intera cornice umanistica. Non tutti si rendono conto che con la

caduta dell'interpretazione strumentale della tecnologia ci troviamo di fronte a un tracollo progressivo, a mo' di domino, delle strutture portanti del pensiero umanistico. Troppo spesso, viceversa, ci si sofferma solo sul potenziale operativo messo a disposizione dalla tecnoscienza contemporanea, avendone la falsa impressione di un'accelerazione in senso antropocentrico, vale a dire di un aumento del potere dell'uomo riguardo al dominio sul mondo. Si passa così in rassegna il caleidoscopio di possibilità, in un «luna park» di meraviglie tecnologiche pronte di fronte al controllo dell'uomo, mantenendo la visione enucleativa e puristica dell'essenza uomo. Ma è più sensazionalismo che altro, anche se pericolosamente forviante. Questo d'altro canto dimostra come l'accelerazione tecnoscientifica inevitabilmente metta in crisi l'equilibrio tra umano e non-umano, l'ordine di pertinenza e la distinzione di dominio, aspetti faticosamente perseguiti dall'umanesimo. Tale metamorfosi scardina lo stesso principio baconiano del conoscere per governare e deriva, se persistiamo sul principio di divergenza-discendenza dell'umano, in una visione iperumanistica ossia fortemente sbilanciata sull'uomo. L'uomo non è più dominatore del reale bensì si propone come costruttore del reale, da cui il principio di completa chiusura nella tecnosfera, secondo mondo pienamente commisurato in senso antropocentrico. Continuare a mantenere una visione esclusivamente strumentale della tecne dà un'illusione di illimitata potenza non retroattiva sull'uomo: questo è il grande pericolo dell'iperumanesimo. Si pensa cioè di rimanere ben saldi e integri nella cabina di regia.

Accanto a tale illusione, o forse proprio in virtù di questa, si può coltivare l'idea di traghettare l'essenza uomo oltre i vincoli della corporeità, da qui la prospettiva transumanistica. Vi è una profonda divergenza tra l'iperumanesimo e il transumanesimo, giacché mentre il primo pretende di realizzare il disegno dell'uomo, mantenendone inalterata l'essenza, attraverso la tecnologia, il secondo mette in discussione il profilo dell'uomo sancendo un'assenza totale di vincoli ontopoietici. Apparentemente iperumanesimo e transumanesimo si propongono in modo antitetico: 1) il primo è come se dicesse: state tranquilli perché l'ellissi tecnologica contemporanea in realtà non cambia nulla, siamo sempre noi uomini ad avere il timone; 2) il secondo prospetta nuove dimensioni per l'estro umano ovvero: «La tecnologia permetterà di realizzare tutti i nostri sogni, compreso quello di abbandonare i vincoli della caducità». In realtà le due proposte insistono sullo stesso carattere strumentale-emanativo della tecne ed essenzialistico dell'umano.

Sono convinto che insistere sul carattere strumentale della tecne sia forviante – non offre i corretti strumenti interpretativi – e attualmente di estrema pericolosità, perché asseconda un pensiero antropocentrico in un contesto di elevata potenzialità operativa. Sarebbe come rafforzare le tendenze egocentriche in un soggetto che possiede molte possibilità di intervento sul prossimo: è preoccupante per gli altri, ma altresì disastroso per lui. È indispensabile pertanto dar vita a un nuovo equilibrio, modificando le chiavi interpretative del rapporto con il mondo giacché oggi i principi umanistici rappresentano un grave pericolo per il futuro stesso dell'umanità. Ancorarsi all'umanismo significa non accorgersi che è proprio all'interno di questo paradigma che trovano dimora i germi della problematicità contemporanea; sarebbe come chiedere al patogeno di curare la malattia che ha prodotto.

La riflessione postumanistica è prima di tutto una ridefinizione del rapporto *bios-tecne*, un'interfaccia che solo apparentemente può essere risolta in modo dicotomico e che implica diversi sottoproblemi: a) la percezione dell'ottimalità performativa; b) il legame *bios-techne* nell'espressione performativa; c) la direzionalità del legame. Per comprendere lo scostamento dal paradigma umanistico, che in fatto di rapporto *bios-tecne* riprende, da Pico della Mirandola ad Arnold Gehlen, il mito prometeico dell'esonero, è utile porre in discussione proprio tale assunto. C'è un legame molto stretto tra tecnopoiesi e modalità attraverso cui l'uomo percepisce se stesso e questo è portato in primo piano dalla riflessione postumanistica che ovviamente mette in discussione proprio il principio dell'incompletezza e il significato esonerativo della tecne. Potremmo ridefinire i tre punti con tre domande: a) perché considero la funzione corporea come carente, incompleta, disfunzionale? b) quale compito ha il supporto tecnologico rispetto alla funzione corporea correlata? c) perché l'uomo si avvale del supporto tecnologico? A queste tre domande l'approccio postumanistico dà una risposta completamente differente rispetto al tradizionale paradigma umanistico, proprio nel rifiutare il principio dell'incompletezza.

Di certo il problema "a" può essere espresso in questi termini: la *partnership bios-techne* dà luogo a un dominio performativo che si rende percepibile a posteriori, vale a dire che la performatività ibrida dà luogo al dominio non lo soccorre, quindi la percezione di carenza non può venire prima del processo di ibridazione. Solo nel momento in cui l'umano si esplicita in una precisa *partnership bios-*

techne può accedere al dominio performativo ibrido e solo allora può percepire una eventuale carenza nel privarsi del *partner* tecnologico. L'ibridazione non è pertanto un esonero, ma l'accesso a un nuovo dominio di validità epistemico-operativo capace di fungere da misura a posteriori del dominio precedente. L'idea di carenza è pertanto una conseguenza della *partnership bios-tecne* non il principio causale di tale *partnership*; in altre parole l'uomo non è spinto in senso tecnopoietico per supplire a una percezione di carenza giacché quest'ultima è in realtà il risultato della *partnership*.

Il secondo sottoproblema attiene al contesto performativo, vale a dire si chiede se il legame *bios-techne* possa essere letto come emendazione o in realtà abbia tutt'altra natura. Se infatti consideriamo la tecnica come una sorta di stampella tesa a confortare una carenza, inevitabilmente siamo condannati a considerare l'atto culturale come un calco negativo il cui statuto è completamente determinato dal profilo dell'onere. Viceversa la *performance* ibrida non si presenta affatto come un'esternalizzazione potenziata di prestazioni mal assolte dal corpo dell'uomo, bensì come la costruzione libera e indeterminabile di nuovi domini di validità. Il legame *bios-techne* assomiglia cioè molto di più a una mutazione che crea una nuova *performance* piuttosto che a un mero prolungamento delle *performance* già iscritte nella biologia dell'uomo.

Il sottoproblema "c" è peraltro il più importante nella critica all'impostazione classica di stampo gehleniano. L'idea che prima venga la carenza poi si renda disponibile l'esonero culturale non può reggere a meno che non si rigetti il paradigma evolucionistico darwiniano perché presupporrebbe: i) che il processo selettivo abbia favorito un indirizzo di incompetenza performativa, tale per cui di colpo avrebbe fatto la comparsa sul proscenio dei viventi una specie assolutamente priva di strumenti di sopravvivenza; ii) che si sia verificato un salto dal progenitore comune di uomo e scimpanzé tale per cui dallo stesso ramo filogenetico abbiano preso origine la specie dal profilo etografico più povero e la specie dal profilo etografico più complesso. Al contrario è più verosimile ritenere che proprio l'emergenza delle tecniche abbia via via stornato delle pressioni selettive rendendo l'uomo più bisognoso delle *performance* ibride. Ma anche questa lettura è vera solo in parte. Se è evidente che l'ibridazione tecnologica storna delle pressioni selettive non è nel senso di annullare la selezione bensì di operare una torsione sul contesto selettivo ovvero di dar luogo a uno slittamento di pressione selettiva. In altre parole, la selezione non si

azzera, ma si sposta dalla capacità di ottenere una *fitness* in autarchia biologica alla capacità di operare in coppia, ossia di raggiungere la *fitness* in uno stato di ibridazione. Tra *bios* e *techne* si verifica cioè un processo di coevoluzione, cosicché per molti versi è proprio il *milieu* tecnologico a costruire il contesto selettivo e, parallelamente, è lo stile ibrido a porsi come unità di selezione per il mondo esterno.

EMMANUEL FALQUE

UNA ANALITICA DELL'INCARNAZIONE:
IL *DE CARNE CHRISTI* DI TERTULLIANO

CARNE TEOLOGICA E CARNE FENOMENOLOGICA¹

«La filosofia in generale, e fino a questo momento, altro non sarebbe stata che una “spiegazione” della carne e una “incomprensione” della carne»². Questa celebre formula di Nietzsche, contenuta nella premessa della seconda edizione della *Gaia scienza* (1886), indica, a nostro parere, in maniera abbastanza chiara, da una parte, che non abbiamo finito di «lasciarci spiegare o di conoscerci» attraverso questa carne che noi siamo, e d'altra parte, che non si potrebbe neppure permanere in una profonda «incomprensione» di ciò che costituisce, probabilmente, il fondo della nostra natura: il nostro essere di carne. Di fatto, fin dall'alba del pensiero, nell'apertura stabilita da Parmenide, «ciò stesso che pensa negli uomini è svolgimento della carne (meleôn physis) in tutti ed in ciascuno»³.

Sulla via di una tale definizione del pensiero come schiusura della carne, il *De Carne Christi* di Tertulliano costituisce probabilmente

¹ Questo testo costituisce la versione abbreviata e modificata di una conferenza pronunciata il 16 ottobre 1997 all'Università di Parigi IV – Sorbona, in occasione del colloquio dal titolo *Fenomenologia, gnosi, metafisica* (sotto la direzione di Jean Francois Marquet e di Nathalie Deprass). Se ne troverà, con gli atti del colloquio, la versione lunga (che apparirà?) nella rivista «Laval Théologique et Philosophique». Rinviamo a questa versione (lunga) per tutto ciò che riguarda la base storica del dibattito di Tertulliano con la gnosi, qui non ripreso e non sviluppato.

² F. NIETZSCHE, *Gai Savoir*, Gallimard, Paris 1967, 16. La traduzione con «carne» e non «corpo» è attestata da D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris 1986, 127.

³ PARMENIDE, frammento 16, così tradotto in: D. FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981, 137 (frammento posto in esergo a p. 8).

il primo passaggio obbligato. Non basta, infatti, a nostro avviso, invocare, sia pure a partire da Husserl e talvolta anche contro Heidegger, la necessità di una analitica dell'incarnazione (D. Franck)⁴. Occorre indicare anche la ricezione già compiuta effettivamente nel cuore della tradizione filosofica e teologica, e tentare di decifrarne le tracce. Contro un tale tentativo di riappropriazione, più che di «recupero», poiché la fenomenologia francese non ha mancato di suonare la campana a morto (D. Janicaud), si avrà fretta di dichiarare nullo e non avvenuto ogni confronto della fenomenologia con un qualunque corpo teologico, sia pure gnostico⁵. Così, interrogare le sole frontiere ed accamparsi su posizioni che si pretendono antagoniste, in realtà non fa che confermare, a nostro avviso, il reciproco evitarsi del fenomenologico e del teologico, quando invece si tratta, per l'uno come per l'altro, di discorrere a partire dalla cosa stessa: «Di questa parola, per riprendere qui una formula di Tertulliano, che nasce dallo strumento che è la carne (sermo enim de organo carnis est)»⁶. Si obietterà però, probabilmente anche a giusto titolo, che la carne fenomenologica e la carne teologica non hanno tra loro che scarsa o nulla familiarità, e che una omonimia di termini non è sufficiente per creare una sinonimia di principi. Inoltre, si criticherà, con non minore fermezza l'anacronismo manifesto di ogni accostamento di un concetto fenomenologico con un termine teologico, sia pur gnostico, per rendere il loro legame se non impossibile, almeno, «pericoloso». A dispetto di queste notazioni metodologiche non si potrebbe però negare che oggi, probabilmente, capita alla fenomenologia ciò che in altri tempi capitò anche alla teologia, in particolare nel periodo dei primi Padri della chiesa. La carne, sottolinea infatti Tertulliano, è «il cardine della salvezza (caro salutis cardo)»⁷, sia che si trattasse, ieri, di soteriologia redentrice attraverso il Cristo incarnato (teologia), op-

⁴ D. FRANCK, *Chair et corps*, 125: «Simultaneamente, noi faremo forse apparire, è d'altronde l'intenzione prima di questo lavoro, la necessità e il peso di una analitica dell'incarnazione».

⁵ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Ed. de l'Éclat, Paris 1991, 89: «Teologia e fenomenologia sono due cose differenti».

⁶ TERTULLIANO, *De resurrectione carnis* (RC), tradotto con il titolo *La Resurrection des morts*, DDB, VII, 11, 53. Per il testo latino cfr. *Patrologia latina* di Migne, t.1, col. 791 – 886. Per ragioni di comodità utilizzeremo l'abbreviazione RC (seguita dal libro e dal paragrafo) per designare il *De resurrectione carnis*, e l'abbreviazione CC per designare il *De carne Christi*, tradotto con il titolo *La chair du Christ*, Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 216 (217 per le note), Paris 1975.

⁷ TERTULLIANO, RC, VIII, 2, 54.

pure, oggi, di oltrepassamento liberatore, estraneo ad ogni metafisica ontoteologica (fenomenologia). Così si vede, contemporaneamente e paradossalmente, il teologo richiedere che «la carne parli alla carne» o che «cessi il postulato platonico secondo il quale il mondo divino sarebbe puramente spirituale, e dunque non potrebbe esprimersi in immagini sensibili che in maniera inadeguata e, per noi uomini, ingannatrice» (H. U. von Balthasar)⁸, e la fenomenologia perorare per una «uscita dalla metafisica attraverso una analitica della carne», oppure, per una «ontologia dell'incarnazione secondo la quale il corpo e la carne danno l'essere» (D. Franck)⁹. In tal modo, la carne resta sempre, in qualche maniera, cardine o asse della salvezza (*cardo salutis*), dalla prima teologia dei Padri alla fenomenologia più recente, anche quando i mezzi per dirla divergono nelle due parti: salvezza re-dentrica da una parte (*caro*), uscita dalla metafisica dall'altra (*Leib*).

La difficoltà di confronto non deriva tanto da una impossibile conciliazione dei termini, sempre circostanziata e da precisare, quanto, piuttosto, da una eterogeneità probabilmente giustificata dei metodi: riduzione «della» carne ed «alla» carne da una parte (Husserl), puro realismo dell'incarnazione dall'altra (Tertulliano). Là dove il fenomenologo consacra la carne come modo dell'apparire, il teologo, da parte sua, resterebbe prigioniero di un puro dualismo che sostanzializza l'anima e il corpo, la cui ingenuità cosificante, cioè «naturale» per dirlo in un linguaggio fenomenologico, resterebbe sempre ciò di cui è opportuno liberarsi per lasciare al corpo di esprimermi nella propria intenzionalità originale ed esemplare.

Nel momento in cui l'incarnazione del divino entra nella via del pensiero (*De carne Christi* e *De resurrectione carnis* scritti da Tertulliano tra il 207 ed il 213, nel momento del suo periodo cosiddetto montanista) nulla permette di affermare incontestabilmente che non c'è modalità teologica dell'apparire carnale differente dalla sostantificazione che reifica e latinizza le categorie greche di *psuché* e di *sôma* con *anima* e *corpus*. Se, per l'appunto, Tertulliano «ha preparato» la fusione della cultura profana greco-romana e del pensiero cristiano che doveva realizzarsi nell'età d'oro della patristica (IV-V secolo), tuttavia «non l'ha totalmente realizzata» lui stesso¹⁰. Il ricorso al termi-

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix*, I, DDB, Paris 1990, 340 – 344; 352.

⁹ D. FRANCK, *Chair et corps*, 137; 164.

¹⁰ CH. MUNIER, *Petite vie de Tertullien*, DDB, Paris 1996, 8 (ripresa della tesi di J.C. FREDOUILLE, *Tertullien et la fin de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris 1972, in particolare 18-25).

ne specificamente biblico di *sarx* o di *caro* per dire la carne, e non a quello di *sôma* o *corpus* (che la inserisce immediatamente nella dualità greco-latina della *psuché* e dell'“anima”) appartiene probabilmente, infatti, a questo tipo di decisione storica, per dirlo con Heidegger, di cui è giusto riconoscere che la tradizione ne ha fino ad oggi occultato il senso, e di cui oggi compete, al teologo come pure al filosofo, svelare la sorgente.

Il termine *sarx* o *caro*, suggerisce René Braun, interprete di Tertulliano, non designa un elemento dell'essere umano opposto all'anima o al principio spirituale secondo una dicotomia dualista cara ai greci, ma l'uomo tutto intero, colto nella sua situazione di creatura, considerato come essere finito e mortale rispetto all'onnipotenza di Dio¹¹.

La posta in gioco di una lettura, o di una rilettura attualizzante del *De carne Christi* (e del *De resurrectione Christi*) di Tertulliano appare, in tal senso, rilevante tanto in una prospettiva fenomenologica che in un ordine più teologico. Innanzitutto, dal punto di vista fenomenologico, perché una tale riappropriazione di questo(i) testo(i) vorrebbe prioritariamente mostrare che l'incarnazione cristica non si risolve, per lo meno nei primi tempi del cristianesimo, in una pura e semplice cosificazione sostanzializzante della corporeità, alla quale occorrerebbe opporre, e preferire, i modi dell'apparire gnostico o docetista (*dokein*=apparire), inoltre, dal punto di vista teologico, in riferimento all'arretramento o anche allo spavento dogmatico del teologo davanti allo gnosticismo, che non gli permette di accostarsi alla specificità e alla originalità dell'incarnazione di Cristo, che Tertulliano, invece, da parte sua, nel proprio tempo, non ha timore di mostrare, in dialogo con i suoi molteplici interlocutori e detrattori. Dunque, tenendosi a distanza dalle molteplici ortodossie ed eterodossie, tanto fenomenologiche che teologiche, è necessario accettare anche oggi un dibattito la cui fecondità si misura più sul metro della pertinenza pratica del confronto che attraverso svariate richieste teoriche di principi, là dove invece, l'arroccamento sull'una o l'altra delle posizioni non fa altro che testimoniare la paura dell'incontro e di una mutua fecondazione.

¹¹ R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Études Augustiniennes, Paris 1977, 299.

La “parola della carne”, poiché ogni parola proviene innanzitutto dallo “sviluppo” o dall’“organo” della carne (Parmenide e Tertulliano), sarà così, in queste pagine, quella di un fenomenologo e di un teologo che, non smettendo di voler restare esplicitamente l’una e l’altra cosa, non rinuncerà neppure, non di meno, a pensare un possibile incontro che fecondi l’uno e l’altro, rinviandoli in tal modo, rispettivamente, al cuore stesso del loro mutuo confronto, alle loro specificità proprie ed esemplari.

INTRODUZIONE: L’IPOTESI DI UNA RIDUZIONE DELLA CARNE

Chiunque conosca gli imperativi metodologici della fenomenologia, la determinazione dell’oggetto nel suo “come” (*im Wie*) in Husserl o il *quomodo* del concetto in Heidegger, troverà stranamente realizzate, dall’inizio del *De carne Christi* di Tertulliano, queste medesime richieste, messo da parte, ancora una volta, ogni rischio o pericolo di anacronismo.

Esaminiamo la sostanza corporea del Signore (*corporalem substantiam Domini*); quanto alla sostanza spirituale (*de spirituale*) tutti sono d’accordo. Non è questione che della sua carne (*caro quaeritur*). Discutiamo della sua “realtà” (*veritas*) e della sua “qualità” (*qualitas*): se essa è esistita (*an fuerit*), “da dove” trae la propria origine (*unde*) e “come” essa fu (*cuiusmodi*)¹².

Un accordo di principio focalizza esplicitamente il dibattito sulla carne di Cristo. Differenziandosi dalle *quaestiones disputatae* medioevali sulla natura dell’anima di Cristo, che dimenticano troppo, probabilmente, il fatto del suo corpo (per esempio la *quaestio disputata De anima* di Tommaso d’Aquino o le questioni disputate *De scientia Christi* di Bonaventura), tutti, cioè Tertulliano e gli gnostici, sembrano almeno concordare su un punto: il Cristo possiede un’anima, o diciamo una certa «realtà spirituale», e questo costituisce il suo essere primo. Questa «messa in parentesi» (*epochè*) dello psichico come primo oggetto dell’esame ha come primo effetto di concentrare prioritariamente la discussione sul fisico o l’incarnato, la carne di Cristo, di cui tematicamente, e solamente, si dibatte, *caro quaeritur*. Ma c’è

¹² CC, I, 2, 211 (trad. modificata: *cuiusmodi* tradotto con modo e non con natura).

di più, dal momento che l'indagine ratifica una tale focalizzazione sulla carne di Cristo. Il teologo di Cartagine non potrebbe infatti accontentarsi di una discussione sulla sola realtà (*veritas*) della sua carne. Per dirlo in altri termini, permettendoci solamente qui un confronto metodologico con la fenomenologia, Tertulliano non mira unicamente al *quid reale* della carne di Cristo, ma al suo «"quomodo" o il suo "come"» (Heidegger), allo stesso modo che la determinazione del senso orienta anzitutto «l'oggetto nel suo come» (*das Objekt im Wie*), cioè nel «come dei suoi modi di datiti» (Husserl)¹³.

Anche quando la struttura retorica dell'esistere (*an*), dell'origine (*unde*) del modo (*cuiusmodi*), sarà già divenuta classica all'epoca di Tertulliano (se ne trovano già le tracce in Quintiliano, come pure in numerose ricorrenze nell'opera di Tertulliano stesso)¹⁴, essa, non di meno, non cesserà, a nostro parere, di rimanere portatrice, da un punto di vista fenomenologico, di un senso la cui operazione di riduzione, o meglio di riconduzione, testimonia abbastanza in se stessa l'impossibile reificazione sostanzializzante della carne di Cristo: vale a dire, considerare non solamente l'esistenza della «sostanza corporea del Signore» (*an*), ma, più ancora, la genesi della sua donazione e i modi della sua datità (*cuiusmodi*). Una tale progressione di senso appare in realtà più decisiva per il fatto che essa struttura l'insieme del *De carne Christi* e, al tempo stesso, designa ciascuno dei suoi avversari come una tappa verso la scoperta di un senso ridotto, cioè non solamente cosificante, ma risultante innanzitutto da una ostensione fenomenologica dell'incarnazione cristica.

Coloro che tentano di destabilizzare la fede nella risurrezione (...) si spartiscono in brandelli la carne di Cristo e sostengono o che essa non esiste (*aut nullam omnino*) oppure che essa è di un modo tutt'altro che umano (*aut quoquo modo aliam praeter humanam*)¹⁵.

Dall'esistenza della carne (esiste o non esiste), alla sua modalità di apparizione (modo umano o non umano, passando anche, lo ve-

¹³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 27, trad. Martineau, 42: «Definizione del concetto metodico di fenomenologia»; E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950, 132; 444: «Il nucleo inteso come il senso secondo il suo modo di pienezza».

¹⁴ QUINTILIANO, *De institutione oratoria*, III, 6; I, 6; TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, XVII, 1; *Adversus Praxean*, V, 1 (cfr. nota 12 del paragrafo 2 del *De Carne Christi*, II, 231).

¹⁵ CC, I, 2, 211 (trad. modificata).

dremo, attraverso la sua genesi, dalla terra o dagli astri, l'insieme del percorso del *De carne Christi* sembra dunque fenomenologicamente condotto dalla riduzione "della" carne (esistenza sospesa una volta accettata) alla riduzione "alla" carne (darsi della carne nel suo modo di apparizione). Il *De resurrectione carnis*, da parte sua, che segue cronologicamente da vicino il *De carne Christi* (tra il 208 ed il 211), indica molto precisamente le tappe di una tale anabasi, e consacra ciascuno dei suoi avversari gnostici come altrettanti *partner* al servizio dell'avanzamento del proprio pensiero.

Gli eretici si sono sbagliati sulla carne di Cristo, pretendendo o che essa, secondo Basilide e Marcione, non avesse nessuna realtà (*nullius veritas*), oppure che essa avesse una qualità propria (*propriae qualitatis*), secondo gli eredi di Valentino e secondo Apelle (*secundum haereses Valentini, et Apellem*)¹⁶.

Marcione e Basilide dal lato della «realtà» della carne di Cristo (*veritas*), poi Valentino (o i discepoli occidentali di Valentino) e Apelle sul versante della sua «qualità propria» (*propriae qualitatis*), su questo ritorneremo in seguito, sono queste le tappe logiche che autorizzano la riconduzione del senso del *quid* al *quomodo*, dell'esistente cosificato ai suoi modi di donazione in un apparire che lo specifica. Contro una tale lettura che riporta l'essere all'apparire della carne di Cristo, un realismo ingenuo e spesso evidente in teologia, porta talvolta a pensare ad un supposto primato della «sostanza materiale di Cristo incarnato» sulla pura e semplice apparizione del suo essere in una carne (*in carne*), come se il dire che là c'era qualcosa «in carne ed ossa» (senza connotazione fenomenologica questa volta), che fu il Cristo, dovesse da sola assicurare della sua messianicità¹⁷.

Un'altra lettura del *De carne Christi* autorizza tuttavia a localizzare diversamente il senso dell'incarnazione cristica. Se è vero, in effetti, almeno in un primo tempo, che Tertulliano, contro Marcione e Basilide, rileva l'esistenza di un qualche cosa (*quid*) necessariamente «in carne ed ossa» nella persona stessa di Cristo, il cartaginese, tuttavia, non si limita a questa pura e semplice cosa reale ed esistente (*das Ding*), ma la riconduce, invece, avendo questa volta come interlocutori Va-

¹⁶ RC, II, 3, 43 (trad. modificata).

¹⁷ Vedere per esempio, oltre ad una notevole trattazione su Tertulliano, B. SESBOUÉ, *Jesus Christ dans la tradition de l'église*, DDB, Paris 1990, 73: «Le argomentazioni (di Ireneo, di Tertulliano, e più tardi di Origene) che ci sorprendono per il loro "realismo"», (sottolineiamo).

lentino e Apelle, al senso del suo «apparire per noi», o alla sua «cosa stessa» (*die Sache selbst*). Nulla impedisce, in tal senso, di leggere la cosa come un'esistenza sospesa o ridotta della carne di Cristo, una volta determinata quest'ultima «naturalmente» come tale (cosa che sicuramente differisce in questo contesto dal gesto fenomenologico), per pensare poi ad altro, alla sua genesi, ai modi di apparizione nella propria donazione a se stessa ed alla nostra propria carne. Attraverso questa risalita fenomenologia già storicamente ancorata, nel *De carne Christi* di Tertulliano si svela, allora, il senso di una «analitica della incarnazione» capace di indicare quanto “l'esser mio” della mia carne (contro Marcione) esige anche di giungere alla necessaria descrizione di una “carne per nascere” non identificabile con il corpo (contro Apelle), che sia anche una carne “per apparire” nell'economia della salvezza (contro i discepoli valentiniani) e “per morire” nell'assunzione della finitudine umana (contro Valentino). Così, e così solamente, la carne di Cristo si manifesterà allora, per lui come per me (e per me attraverso di lui), come la sua proprietà «più propria» (*proprietas generalis*) e la più connaturata alla mia¹⁸. La questione centrale del *De carne Christi*, poiché rinvia alla modalità della carne di Cristo solo in quanto dà forma alla modalità della mia propria carne, si enuncia così, in tutta la sua forza e la sua attualità, in questa unica formulazione:

Quale tipo di carne (*carnis qualitatem*) possiamo e dobbiamo riconoscere nel Cristo (*debemus et possumus agnoscere in Christo?*)¹⁹.

I. CONTRO MARCIONE O SÉ COME UN ALTRO: L'ESSER MIO DELLA MIA CARNE E L'INTRECCIO DELLE CARNI

Marcione, insieme a Basilide, stando alle parole di Tertulliano, nega l'esistenza di una carne di Cristo, o almeno la rifiuta come veramente esistente (*veritas*) e la pone semplicemente come illusione o fantomatica. «Gli eretici si sono sbagliati sulla sua carne, pretendendo che essa non avesse realtà alcuna (*nullius veritas*)»²⁰. Per Tertul-

¹⁸ TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, I, 24, 5 (in: R. BRAUN, *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 301).

¹⁹ CC, XXII, 6, 301.

²⁰ RC, II, 3, 43.

liano, la necessaria affermazione di una realtà (*veritas*) della carne di Cristo, invece di fissarla in un sostanzialismo triviale, scopre in realtà a nostro parere, la necessità di passare anche attraverso la “mia” propria carne per definire precisamente cosa ne è della sua carne. Questa carne che Cristo ha assunto è stata innanzitutto «la sua propria» (*sua*), sottolinea il nostro cartaginese: «Non era verosimile che egli abbia definito uno spirito che era il suo (*de spiritu quidem suo*) ed una carne che non era la sua (*de carne vero non sua*)»²¹. Conviene inoltre aggiungere che questa sua carne è immediatamente anche la nostra, perché essa ci parli e si rivolga a noi. «Se non è la nostra carne (*non nostram*) che egli ha liberato (...) nulla di tutto questo ci concerne (*nihil ad nos*), perché non è la nostra carne che egli ha liberato»²². L'esser sempre mio della sua carne, per dirlo nel gergo fenomenologico (*Jemeinigkei*)²³, rinvia in realtà, e solamente, all'esser sempre mio della mia propria carne. Quand'anche, infatti, fossi solo a vivere e ad abitare la mia carne, non di meno il Cristo carnale offrirà nella sua risurrezione un «intreccio» o un «incrocio» di carni, volendo qui avvalersi di una formula di Merleau Ponty o di Didier Franck, nel cui orizzonte, ciò che egli dice della sua carne (l'esser sempre mio) si identifica innanzitutto con ciò che io affermo della mia (con naturalità). Affermare, in tal senso, con Paul Claudel, in ciò felice erede di Tertulliano, che «non è solo lo spirito che parla allo spirito, ma la carne che parla alla carne»²⁴, significa innanzitutto accettare, contro Marcione questa volta, che ci sia un *quid* reale della carne di Cristo, anche se irriducibile, a nostro avviso, alla sua esistenza, e visibile soprattutto nella sua esemplare fenomenalità. Dire, in tal senso, che «il Verbo si è fatto carne» (*et Verbum caro factum est*), è anzitutto riconoscere che egli si è fatto ciò stesso che io sono nel mio essere più originario e più proprio: un essere di carne. È opportuno leggere la vivace invettiva di Tertulliano contro Marcione.

Tu disprezzi, Marcione, questo oggetto naturale di venerazione (la carne e le vie della gestazione): e tu come sei nato (*et quomodo natus es*)? Tu odi la nascita dell'uomo: e come puoi amare qualcuno (*quomodo diligis aliquem*)? Tu, in ogni caso, non ti sei

²¹ RC, II, 3, 43.

²² CC, XVIII, 7, 287.

²³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 263, trad. Martineau, 192. (La *Jemeinigkei* applicata all'essere per la morte).

²⁴ P. CLAUDEL, *Sensation du divin. Presence et prophétie*, Engloff, Fribourg 1942, 55; 58.

affatto amato quando ti sei ritratto dalla chiesa e dalla fede di Cristo²⁵.

A dispetto della violenza dell'attacco, Tertulliano esige da Marcione, in qualche modo, fenomenologicamente, che egli passi attraverso l'evidenza della propria nascita perché abbia ad amare se stesso nel proprio esser generato, ed anche il Cristo in questo medesimo atto. Rifiutare la nascita significa, infatti, non amarsi, dal momento che, in luogo ed al posto di tale rifiuto, si esprime implicitamente o il dispiacere di esser nati o la preferenza per il non esser mai nati. E se anche lo gnostico non giungesse attraverso tali raccomandazioni ad amare se stesso nella sua propria nascita, il teologo di Cartagine lo indurrebbe allora a passare anche lui attraverso l'amore di Cristo per la propria nascita, affinché, attraverso di lui e con lui, giunga infine ad amare se stesso.

Il Cristo almeno, a differenza di Marcione, amò quest'uomo (*dilexit hominem illum*), questo grumo formato nel grembo attraverso immondezze, quest'uomo che viene al mondo attraverso organi vergognosi, quest'uomo nutrito in mezzo a carezze risibili²⁶.

Amare «sé come un altro» significa in qualche modo accettare di passare attraverso un altro per amare se stessi, fosse anche attraverso il suo amore per la propria carne, che mi insegna implicitamente ad amare teneramente la mia. Nel cuore di una tale «trascendenza nell'immanenza», che starebbe qui ad indicare, in modo eminentemente fenomenologico, l'apertura orizzontale verso l'assolutamente altro e la possibile appropriazione delle carni (Husserl)²⁷, si colloca la verità di un amore della carne altrui, e della mia propria carne, che esige innanzitutto di riconoscere la comune origine. Non si può amare un essere (*nihil amari potest*), sottolinea ancora Tertulliano, senza amare al tempo stesso ciò che lo fa essere ciò che è (*eo per quod est, quod est*)²⁸. Amare me stesso nella mia carne, e così assumerla come specificamente mia, significa innanzitutto attestare che un altro, nella propria carne, la costituisce molto prima che io stesso

²⁵ CC, IV, 2, 223.

²⁶ CC, IV, 3, 223.

²⁷ E. HUSSERL, *Meditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1980, 77-82.

²⁸ CC, IV, 3, 225.

la assuma, o meglio la riceva. Solo un altro, quindi, nella sua propria carne, in un «intreccio di carni», mi dona, in tal modo, il mondo (D. Franck)²⁹. Null'altro allora mi è dato, volendo procedere in una rilettura fenomenologica del *De carne Christi*, se non riconoscere che solo attraverso la carne di Cristo, si apre per me, in maniera esemplare, un reale accesso all'amore della mia stessa carne. Contro l'ormai classica immagine di Dio nell'uomo attraverso la sola anima, nella sua parte intelligibile (Agostino) o nel suo affetto volontario (Bernardo di Chiaravalle), Tertulliano designa in modo prioritario il mio proprio corpo, «amato da Dio» (*dilexit a Deo*), come luogo e traccia dell'immagine e della somiglianza di Dio in me.

La diversità delle origini di Cristo rispetto alle mie, dal cielo o dalla terra, non implica una differenza di materia (*materiae differentia*). L'identità di tessitura carnale indica, al contrario, la nostra comune appartenenza ad un medesimo mondo ricevuto dall'uomo e creato da Dio, colui del quale il mio corpo, nella sua passività e nella sua filialità, lo vedremo in seguito, reca sempre la traccia.

Il primo uomo Adamo è nato dal fango e dalla terra, ed il secondo (il Cristo) dal cielo (1Cor 15,47). Tuttavia il testo non indica una differenza di materia (*non tamen ad materiae differentiam spectat*): esso oppone all'antica sostanza carnale del primo uomo, Adamo, il quale non era che terrestre, la sostanza celeste del secondo uomo, Cristo, che proviene dallo Spirito³⁰.

L'analitica della carne, o meglio della carne di Cristo in quanto essa rivela la mia propria carne, mostra, così, quanto, contro ogni attesa, questa *caro* tanto disdegnata da un certo cristianesimo latino (eccettuato Tertulliano) costituisca, paradossalmente, ciò che mi rimanda all'immagine ed alla somiglianza di Dio. Poiché il Verbo si è fatto carne, è nella sua carne che risiede il segreto dell'amore della mia propria carne. Bisogna, allora, accettarne la genesi: una carne venuta non solamente dal cielo (piuttosto che dagli astri), per distinguersela dalla mia, ma anche essa tratta dalla terra o dal suolo (*adâmâ*)

²⁹ Per quanto riguarda «l'accesso al mondo attraverso la carne di altri» e «l'intreccio delle carni» si rinvia rispettivamente a D. FRANCK, *Chair et corps*, 150-151 (cap. XIV: la dinamica del *transfert* appercettivo); IDEM, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris 1986, 97 (cap. VII: l'intreccio delle mani).

³⁰ CC, VIII, 5-6, 251.

e solamente così essa raggiunge la mia, in Adamo, il primo uomo, da cui fu tratto anche lui (Gen 2,27).

II. CONTRO APELLE, OVVERO MIA SORELLA CARNE. CARNE E CORPO

Ammessa la carne, e come sospesa nella sua stessa ammissione (benché non totalmente ridotta alla necessaria presupposizione della sua esistenza contro Marcione), è opportuno rintracciarne una genesi o un modo di provenienza (*unde*) che la specifichi con precisione in rapporto al (ai) corpo(i).

La carne di Cristo non nasce dalla carne, secondo Apelle e i suoi discepoli, ma «è negli astri e nelle sostanze del mondo superiore (*de sideribus et substantiis superioris*) che egli ha mutuato la propria carne»³¹. Così, ricercare la genesi della carne di Cristo, sia nella sua origine che nella sua formazione, significa, innanzitutto, trarla da altri corpi o da altre sostanze superiori da cui essa deriva. Il fatto che la carne (*caro*) nasca da corpi (*corpus*) o da sostanze superiori (*substantiae superioris*) obbliga in realtà a distinguere, in rapporto allo stoicismo diffuso del II secolo dopo Cristo, ciò che è «carne» (*caro*) e ciò che è «corpo» (*corpus*). La domanda, peraltro, si enuncia in maniera magistrale in Tertulliano stesso: «Da dove veniva il suo corpo» (*unde corpus*) se il suo corpo non è carne (*si non caro corpus*)?³² A questa domanda tipica, il nostro cartaginese risponde con forza, sempre sotto l'egida, a nostro parere giustificata, di una possibile rilettura fenomenologica del *De carne Christi*, che la carne non è corpo solo perché adotta e assume sempre attitudini o movimenti corporei (cinestesie) che gli sono propri, e non sono in nulla inferiori alle sostanze celesti, fossero anche angeliche o astrali.

Perché parlare di carne celeste (*caelestem carnem*) se nulla fa comprendere che essa era celeste, obietta Tertulliano ad Apelle? Perché negare che fu terrestre (*terrenam*) se tu hai ragioni per riconoscere che essa era terrestre? Egli ebbe fame (*esuriit*) in presenza del Diavolo, e sete (*sitiit*) in presenza della Samaritana; egli ha pianto (*lacrimatus est*) su Lazzaro, egli trema (*trepidat*) davanti alla morte, egli dice la carne è debole (*caro infirma*)

³¹ CC, VI, 3, 235.

³² *Ibidem*.

e, per finire, versa il proprio sangue (*sanguinem fundit*). Ecco, penso, dei segni di origine celeste!³³

Mangiare e bere in presenza di altri (il Diavolo o la Samaritana), piangere sull'amico deceduto (Lazzaro), tremare all'avvicinarsi della propria morte, provare la debolezza della carne e versare il proprio sangue: non c'è qui qualcosa di più della semplice sostantificazione di un corpo tra altri corpi, dell'assemblaggio di un certo numero di cinestemie specificamente umane e terrestri, che fanno del Cristo, nella sua carne, sia la premessa che il modello del primo uomo tratto dalla terra (*adâmâ*)? L'«io posso» della carne di Cristo, qui descritto attraverso i movimenti del suo corpo secondo una lettura fenomenologica del *De carne Christi*, non precede, in realtà, anche l'intenzionalità del suo «io penso?»³⁴. I vissuti sensoriali del suo corpo (*Erlebnisse*), davanti al Diavolo rifiuta di mangiare, alla Samaritana chiede da bere, piange sull'amico deceduto etc., lo incarnano nella carne (*es wird Leib*) per il fatto stesso che, attraverso di essi, egli costituisce il mondo³⁵. Probabilmente, non c'è reale spazialità per il Cristo al di fuori di quella che costituisce progressivamente la sua carne, lungo il suo pellegrinaggio terrestre, di cui mai, al contrario, potrebbe testimoniare una qualche corporeità astrale. Più ancora il mondo rigenerato dalla sua risurrezione non è, propriamente parlando, null'altro, a nostro avviso, se non quello stesso mondo che egli ricostituisce, di nuovo ed in altro modo, nella sua carne risuscitata, questa volta attraverso le diverse cinestemie del suo corpo, «stando là dritto in mezzo a loro» pur essendo chiuse le porte, per esempio, facendosi «vedere» ed anche «toccare» da Tommaso nel segno lasciato dai chiodi e nella ferita del suo costato, desiderando «avere qualcosa da mangiare» dai suoi discepoli sulla riva del lago di Tiberiade (Gv 20-21).

«La storia capitata alla terra» nel divenire uomo di Dio è anche, e innanzitutto, «una storia capitata alla carne», per riprendere qui il celebre motto di Peguy³⁶ poiché, per l'appunto, non c'è storicità divina, e specificamente cristiana, al di fuori di questo incarnarsi che

³³ CC, IX, 7-8, 255.

³⁴ M. MERLEAU PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, prima parte, cap. III: la spazialità del corpo proprio e la motricità (in particolare 160-162).

³⁵ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, par. 44-47 (la costituzione del mondo a partire dall'esperienza dei vissuti sensoriali del mio proprio corpo).

³⁶ CH. PEGUY, *Oeuvres complètes*, III, Pleiade, Paris 1992, 236. Per il ricorso al neologismo *Encharnement* cfr. IDEM, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Gallimard, Paris 1986, 74.

costituisce il Cristo in proprio, fino alla pura adeguazione di se stesso al modo di essere della sua sola corporeità: «Questo è il mio corpo» (*hoc est corpus meum*). Questi vissuti sensoriali del suo corpo che lo fanno apparire nella carne (*caro*), si danno anche a vedere, inoltre, in maniera esemplare, ci sembra, e in altro modo, nell'analogia tertulliana del «composto della carne» (*Leib*) e della «vita della terra» (*Leben*).

I muscoli (*musculos*) simili alle zolle del terreno, le ossa (*ossa*) simili alle rocce (...), le connessioni dei nervi (*nervorum tenaces nexus*) simili ai polloni delle radici, le reti ramificate delle vene come dei ruscelli sinuosi, le piume simili alle schiume, la capigliatura (*comam*) come un prato e il tesoro nascosto delle midolla (*medullarum in abdito thesaurus*) come i metalli della carne (*ut metalla carnis*)³⁷.

Si avrebbe torto, ci sembra, vedere in questa origine terrestre (*terrenae originis*) di ogni carne, e dunque, «anche nella carne di Cristo (*et in Cristo fuerunt*)»³⁸, solamente il quadro *naïf* di una semplice metafora che cosifica la corporeità umana. Alla composizione del corpo (muscoli, ossa, nervi, vene, etc.), corrisponde in realtà, l'insieme, vivente ed in movimento al tempo stesso di una terra in gestazione (zolle di terreno, rocce, polloni delle radici, ruscelli sinuosi, etc.). La «vita» del corpo (*Leben*), volendo svolgere ulteriormente la metafora fenomenologica, costituisce, per l'appunto, il Cristo presente nella «carne» (*Leib*). Corpo vivente o corpo proprio, la «carne», *caro* nella lingua di Tertulliano, *Leib* in quella di Husserl, (messo da parte, ancora una volta, ogni pericolo di anacronismo), invece di disegnare la pura e semplice realtà materiale di un qualcosa (*corpus o Körper*), fosse anche di origine celeste o astrale (Apelle), include in realtà, innanzitutto, presso il cartaginese, l'organicità stessa di un corpo specificamente umano. E questo, ad un doppio titolo: da una parte per il fatto che si rivela capace di cinestesia che gli appartengono in proprio e lo costituiscono nel suo «io posso» originale e specificamente umano (mangiare e bere in presenza di altri, piangere sull'amico deceduto, etc.), dall'altra parte per il fatto che le analogie del corpo ritrovano in realtà immediatamente le

³⁷ CC, IX, 3, 253.

³⁸ CC, IX, 4, 253.

metafore della vita della terra (zolle di terreno, rocce, polloni delle radici, ruscelli sinuosi, etc.).

Carnalmente (*leiblich*), sottolinea in tal senso Husserl, non significa, evidentemente, solo corporalmente. Ma il termine rinvia a questa funzione cinestesica, che è egologica nel suo modo proprio, ed in primo luogo, in rapporto al vedere, all'intendere, etc. funzioni da cui derivano evidentemente anche altre modalità egologiche, (per esempio, sollevare, portare, colpire etc.)³⁹.

L'insieme di questi segni (*signa*) che costituiscono carnalmente il Cristo (muscoli, ossa, nervi, vene, etc.), prosegue ancora Tertulliano, «nacose a tal punto in lui il Figlio di Dio (*Dei filium celaverunt*) che egli non ebbe altra ragione di essere preso semplicemente per un uomo che quella di mostrare (*extantem*) la realtà umana di un corpo»⁴⁰. Mostrare (*ex-stare*) la «sostanza umana del corpo (*humana substantia corporis*)»: questa è, per l'appunto, e definitivamente, ciò che la costituisce come «carne». Se i muscoli, le ossa, i nervi, o le vene, costituiscono il corpo (*corpus*) alla maniera di altri corpi e sostanze, queste componenti corporee si danno anche per il Cristo nella sua carne, dal momento che, proprio attraverso di esse, egli prova in se stesso diverse cinestesie in virtù delle quali costituisce il mondo (mangiare e bere in presenza di altri, piangere sulla morte di un amico, etc.). Le due ragioni d'essere della carne di Cristo, cinestesie ed estesiologie del vivente, non formano, al fondo, che una sola cosa: ciò stesso che ce lo fa vedere come qualcosa in movimento (cinestesie) è al tempo stesso ciò che lo attesta, almeno per lui, come vivente (sangue nelle sue vene, intrecci dei suoi nervi, etc.). Si addice a Cristo in maniera esemplare, ed a noi attraverso di lui, non solamente essere nella carne provando un corpo (oggettivo), ma anche «amare» il proprio corpo, sentendolo come carne (corpo soggettivo o fenomenico). L'amore del corpo, abbiamo già visto (contro Marcione), in modo definitivo, ma probabilmente anche in maniera specificamente cristiana, lo costituisce come carne. La carne si manifesta infatti come «sorella di Cristo (*Christi sororem*)», volendo qui riprendere una penetrante formula del *De resurrectione carnis*, proprio in riferimento al fatto che

³⁹ E. HUSSERL., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, Paris 1956, 123. Per l'ultima riduzione alla carne nelle *Meditations cartésiennes* anche il non meno celebre paragrafo 44 della quinta meditazione, 77-84 (in particolare 80).

⁴⁰ CC, IX, 4, 253.

«il Cristo ama la carne (*diligit carnem*) che è a lui vicina in tanti modi (*tot modis sibi proximam*)»⁴¹.

In primo luogo, la prossimità del corpo a se stesso (*sibi proximam*), o l'impossibile distacco da ciò che incolla costantemente alla pelle, di fatto la sua carne (*caro*). Paradossalmente, da Tertulliano a Husserl, il corpo «cosa fisica» (*Körper*), composto di ossa, di vene, di nervi, etc., «diviene carne» (*es wird Fleisch*) dal momento in cui sente, o meglio, si sente: così accade, per esempio, nell'inevitabile chiasmo del toccante-toccato (Husserl)⁴², nell'esperienza del figlio che si auto-percepisce nel corpo che ha fame (*esuriit*) in presenza del Diavolo, che avverte la sete (*sitiit*) davanti alla Samaritana, che piange (*lacrimatus est*) sulla morte dell'amico Lazzaro.

In secondo luogo, inoltre, «l'amore della carne» attraverso il Cristo (*diligit carnem*) e innanzitutto della propria, a lui «così vicina in tanti modi» (*tot modis sibi proximam*), consacra la sua ordinaria corporeità in una unica filialità. «Sorella» con lui ed in lui, la carne, la sua carne, si riconosce infatti ricevuta passivamente e trinitariamente da una stessa origine: il suo proprio Padre. Alla maniera di ogni carne, dunque, la carne come «sorella di Cristo» (*Christi sororem*), non si dà mai a se stessa, ma si riceve sempre da un altro. L'auto-affezione della carne si attesta nel Cristo in modo immediato e diretto, come un'auto-affezione che desidera e ama ciò stesso che io sono e che lui stesso è.

A differenza del disgusto gnostico di un Marcione (carne illusoria), o di un Apelle (carne siderale), nei confronti di ciò che costituisce il mio corpo fin nelle sue attività più triviali (nascere attraverso le vie del parto, bere e mangiare in presenza di altri, piangere la morte di un amico), la «carità verso la mia carne» fa del mio corpo il luogo della mia più intima fraternità. Agli antipodi di un dualismo appena velato sotto l'apparente monismo dei discepoli di Valentino (l'anima-carne), sarà opportuno manifestare nella mia carne la mia vita (*vita*), più che la mia anima (*anima*), come il Cristo lo fece di sé donando se stesso. In tal modo, occorrerà aspettarsi dalla carne di Cristo non soltanto che essa si manifesti nella modalità della sola prospettiva teofanica, ma che essa «ricapitoli» o «salvi», attraverso la manifestazione stessa della vita in lei, in una prospettiva soteriologica, proprio ciò che costituisce l'energia di ogni carne.

⁴¹ RC, IX, 2-3, 55.

⁴² E. HUSSERL, *Idées*, II, PUF, Paris 1982, 206-210 (in particolare 207).

III. CONTRO I VALENTINIANI, OVVERO IL MANIFESTO DELLA CARNE. CARNE TEOFANICA E CARNE FENOMENOLOGICA

Il Cristo, a detta dei discepoli di Valentino, avrebbe a tal punto e così bene sposato la nostra condizione umana che la sua carne stessa sarebbe divenuta anima, ovvero, «anima-carne» (*animam carneam*), e che la sua anima sarebbe divenuta carne, ovvero, «carne-anima» (*carnem animam*)⁴³.

La carne di Cristo è composta di anima, poiché l'anima sarebbe divenuta carne (*quod anima caro sit facta*). Per conseguenza la carne stessa è anima (*caro anima*) e, allo stesso modo che la carne è fatta dell'anima (*caro animalis*), l'anima è egualmente fatta della carne (*anima carnalis*)⁴⁴.

Un modo di manifestazione dell'anima attraverso la carne, e nella carne, presiede in ogni istante all'indissolubile unità dell'anima-carne. È «perché Dio desidera rendere l'anima visibile agli uomini (*animam visibilem hominibus exhibere*), sottolineano ancora costoro, che la sua anima è divenuta corpo»⁴⁵. La visibilità di Cristo nel corpo testimonierebbe così, a noi, non l'esistenza reale o ontica di un corpo incarnato, ma, anzitutto, un modo di essere della sua anima reso visibile per mostrarsi (*exhibere*) agli uomini nella circostanza, cioè, incarnandosi o «adottandone» una carne. L'anima, a detta di Tertulliano, ora critico della teoria dell'«anima-carne», si dà a vedere a tal punto e così bene, che il discepolo valentiniano non giunge più a distinguere ciò che proviene dall'energia dell'anima e ciò che appartiene alla carne. La verità della manifestazione della carne cristica, nella sua modalità (*cuiusmodi*), si rivela in modo completamente differente nel cartaginese. Più che l'anima, in un dualismo ellenizzante della *psuché* e del *sôma*, in verità ben lontano dalla totalità umana della *sarx* biblica, il Cristo mostra nella sua carne innanzitutto la vita (*vita*), e per di più salva l'anima salvando la carne.

La «vita si è manifestata» (*vita manifesta est*: Gv 1,4; 2Cor 4,10) e non l'anima (*non anima*). O ancora, «io sono venuto per salvare

⁴³ CC, XIII, 4, 267.

⁴⁴ CC, X, 1, 255-257.

⁴⁵ *Ibidem*, (trad. modificata).

l'anima» (*animam salvam facere*: Lc 9,56), il Cristo non dice per mostrarla (*non dicit ostendere*)⁴⁶.

Lo scopo è chiaramente fissato: la carne di Cristo manifesta in una prospettiva teofanica la sua vita più che la sua anima, inoltre, questa stessa carne, innanzitutto, salva l'anima, piuttosto che mostrarla in una prospettiva soteriologica. La «vita manifestata» (*vita manifesta est*) si scontra infatti in Tertulliano, probabilmente in reazione contro l'assoluto monismo dei discepoli valentiniani, con una completa separazione dell'anima e della carne, vicina a volte ad un certo nestorianesimo di cui le epoche successive non mancheranno di fargliene rimprovero (la discussione di Leone il Grande e dei Padri Greci al Concilio di Calcedonia)⁴⁷.

Per quanto riguarda il Cristo, sottolinea il cartaginese, noi troviamo la sua anima e la sua carne designate da termini diretti e netti, cioè la sua anima come anima (*animam animam*) e la sua carne come carne (*et carnem carnem*); nessuna traccia di carne-anima (*animam carnem*) o di anima carne (*aut carnem animam*)⁴⁸. La cosa è chiara, e si deve dunque intendere, anche se la cosa appare puramente tautologica, «l'anima è l'anima» (*animam animam*), «la carne è la carne» (*carnem carnem*). L'ipotesi fenomenologica di una analitica dell'incarnazione decryptata nel cuore del *De carne Christi* si trova di colpo rovinata, dal momento che dall'anima alla carne nessun ponte o chiasmo sembra ormai più possibile? A proposito di tali formule, non è giusto parlare di un sostanzialismo dualeggiante di carne e anima presente in Tertulliano, molto distante, in poche parole, dalle fini analisi della «carne-anima» (*carnem animam*) o della «anima-carne» (*animam carnem*) dei discepoli valentiniani? Arrivare così in fretta a tali conclusioni significa, a nostro parere, ignorare ciò che accade alla carne e all'anima nel momento in cui si rapportano l'una all'altra. L'apparente dualismo (carne/anima o anima/carne) opera in Tertulliano solo in rapporto ad un ipotetico e completo monismo (carne-anima o anima-carne) presente nei valentiniani. Attraverso questo esercizio polemico il cartaginese opera in realtà, quasi fenomenologicamente, una quasi riduzione (*epochê*) dell'anima e della carne, lasciando infine apparire un terzo termine: la vita (*vita*). «Noi siamo pronti ad ammettere ora

⁴⁶ CC, XII, 7, 265.

⁴⁷ B. SESBOUË, *Le dieu du salut*, DDB, Paris 1994, 201.

⁴⁸ CC, XIII, 4, 267.

(*nunc*), sottolinea il teologo, che l'anima è stata manifestata attraverso la carne (*ostensa sit anima per carnem*)⁴⁹. Ora (*nunc*), vale a dire una volta prevenuta la massiccia confusione della carne e dell'anima che annulla contemporaneamente l'anima nell'anima-carne (*carnem animam*) e la carne nella carne-anima (*animam carnem*), ciò che «si manifesta attraverso la carne» (*ostensa per carnem*) è dunque, secondo Tertulliano, l'anima, dal momento che, più ancora della carne, rivela ciò che il Cristo ebbe a subire nella sua vita. «Ecco perché il figlio è disceso e “si è caricato di un'anima” (*animam subiit*)», più che di una carne, sembra indicare il testo in un enigmatico e paradossale silenzio⁵⁰. Del corpo o della terra (*corpus*), in una strana, ma giusta inversione, il Cristo fu già portatore da tutta l'eternità, o almeno l'annunciatore, nel modo della prefigurazione, nella sua qualità di primo Adamo (*Adâmâ*). Ma occorre anche attendere che un tale prototipo si animi, o «si carichi di un'anima» (*animam subiit*) in una carne (*caro*) perché egli abbracci, attraverso i movimenti del corpo la vita dei muscoli, la tensione dei nervi etc., ciò stesso che l'uomo trova nella sua carne, i diversi vissuti sensoriali incarnati che gli sono propri ed attraverso i quali costituisce il mondo (mangiare e bere in presenza di altri, piangere per la perdita di un amico, etc.). Non si dà vera incarnazione, dunque, senza una completa animazione, «esperienza» del corpo che, attraverso le sue diverse cinestemie, lo tramuta in carne.

A differenza delle numerose concezioni neoplatonizzanti dell'incarnazione come «collocazione in una carne» di un'anima (*in carne*), fino alla «reposizione in bara» del corpo (*sôma-sêma*), l'«anima» (*anima*), al contrario in Tertulliano, «anima un corpo» (*corpus*) «che prende carne» (*caro*). Così emerge, a nostro avviso, la definizione fenomenologica di incarnazione che, invece di ancorarsi al monismo valentiniano dell'anima-carne, fa, al contrario, della «manifestazione dell'anima attraverso la carne» (*ostensa anima per carnem*) una maniera specificamente umana di abitare il proprio corpo, che infine «diviene carne» o si incarna (*es wird Leib*)⁵¹. E se il «manifestato attraverso la carne» (*ostensa per carnem*) scopre l'anima che anima un corpo, è perché il Cristo stesso, nella sua vita, si svela anche nella mia.

Il Figlio è disceso dal cielo e si è caricato di un'anima per apprendere all'anima non a conoscere se stessa nel Cristo (*non ut*

⁴⁹ CC, XII, 1, 261.

⁵⁰ CC, XII, 6, 265.

⁵¹ Cfr. nota 59.

ipsa se anima cognosceret in Christo), ma a conoscere il Cristo in se stessa⁵².

In anticipo e contro molte teologie ellenizzanti che accentuano la conoscenza di sé da parte dell'uomo in luogo e al posto dell'immagine e della somiglianza di Dio nell'uomo (da Agostino a S. Tomaso, per esempio), Tertulliano esige, al contrario, che si passi nel duplice senso di passaggio e di oltrepassamento, dalla "conoscenza di sé in Dio" alla "conoscenza di Dio in se stessi". Probabilmente ne va qui, infatti, per dirla con J. Moltmann, da una parte, del bisogno di farla finita con il Dio *causa sui*, «innamorato di se stesso», «Narciso alla potenza metafisica» nell'auto contemplazione di sé, e dall'altra, di lasciare il divino uscire da sé stesso, amando estasiandosi ed estasiandosi amando (Dionigi l'Aeropagita), più di quanto ami se stesso o si renda capace di farsi amare da un altro⁵³. La celebre formula paolina «non sono più io che vivo, è il Cristo che vive in me» (Gal 2,20), ordinariamente interpretata in maniera egologica, deve essere re-interpretata cristologicamente alla luce del *De carne Christi*. Non solamente luogo di costituzione passiva del soggetto ed accesso di sé a sé attraverso la mediazione di un altro (io/il Cristo), questa raccomandazione dell'apostolo indica in realtà, innanzitutto, la completa auto-manifestazione in me di un'altra «vita» dal momento in cui accetto di decentrarmi dalla mia: «Egli si è caricato di un'anima per apprendere all'anima a conoscere il Cristo in essa (*ut Christum cognosceret in semetipsa*)»⁵⁴. Quand'anche in effetti conoscessi "me stesso in Dio" attraverso la mediazione di Cristo (interpretazione egologica), non di meno conoscerei innanzitutto "Dio in me" conoscendo il Cristo come la mia stessa vita (interpretazione cristologica)⁵⁵.

Ciò che si manifesta attraverso la carne di Cristo non è più, dunque, solamente l'anima (non dispiaccia ai discepoli valentiniani

⁵² CC, XII, 6, 265.

⁵³ Per la critica dell'amore narcisistico cfr. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, 254; per la concezione dell'amore estatico cfr. DENYS L'AEROPAGITE, *Les noms divins*, in: IDEM, *Oeuvres complètes*, Aubier, Paris 1943, 107-108.

⁵⁴ CC, XII, 6, 265.

⁵⁵ Probabilmente è questo il senso della notazione di J. L. Marion che prima ancora di dare una interpretazione di tipo egologico della formula paolina, sottolinea, per l'appunto, che «converrebbe tematizzare (...) la vita in Cristo come fatto spirituale»: J. L. MARION, *À propos de Reduction et donation. Réponses à quelques questions*, «Revue de métaphysique et de morale», 1 (1991), 75.

come pure alle numerose teologie ellenizzanti), ma la vita stessa di Dio, in quanto essa costituisce il suo essere tessuto dalla sua carne gloriosa, re-incontrata nella mia carne mortale: «Vita manifesta est, non anima»⁵⁶. La visione teofanica della carne di Cristo dona estaticamente «la vita di Dio» nell'uomo più di quanto essa traspaia di per sé in un'anima. Che ne è allora di questa «vita manifestata» (*vita manifesta*)? Questo è ciò che consegna, per l'appunto, la carne teofanica di Cristo nel suo manifestarsi in maniera soteriologica: «Io sono venuto per salvare l'anima (*animam salvam facere*)», il Cristo non dice per mostrarla (*non dixit ostendere*)⁵⁷. Cosa c'è dunque da salvare dell'anima, se Cristo nella sua carne ne «prese il carico» (*animam subiit*) sperimentandola in un corpo? Nient'altro, secondo noi, se non, per l'appunto, la carne ad essa unita (*cum carne*), che ne fa il tutto dell'uomo.

Ciò che noi non sapremmo sicuramente è che l'anima risusciterebbe con la carne (*cum carne*). Ecco ciò che il Cristo ha manifestato⁵⁸.

La teofania, ciò che il Cristo ha manifestato (l'anima attraverso la carne), fa appello deliberatamente alla soteriologia, ciò che il Cristo ha salvato (la carne con l'anima). Questo chiasmo della carne e dell'anima (manifestazione dell'anima attraverso la carne e salvezza della carne con l'anima), molto distante, in realtà, dal monismo unilaterale dei valentiniani, rivela che nulla accade nell'anima che non si produca anche, in qualche maniera, nella carne, sia pure in un altro modo. Precorrendo in qualche maniera la celebre e feconda dottrina dei sensi spirituali (Origene, Bonaventura, e Ignazio di Loyola), Tertulliano scopre in maniera sorprendentemente precisa la stretta interazione del sentire dell'anima e del sentire della carne.

Io penso che l'anima è naturalmente dotata di sensi (*sensualis est anima natura*). Tant'è vero che non c'è nulla che un'anima abbia e che non abbia sensi (*nihil animale sine sensu*), e nulla che sia dotato di sensi che non abbia un'anima (*nihil sensuale sine anima*)⁵⁹.

⁵⁶ CC, XII, 7, 265.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ CC, XII, 2, 263.

Sperimentando immediatamente la propria carne organica o il proprio corpo, dal momento che essa è naturalmente dotata di sensi (*sensualis est anima natura*), l'anima, si conosce, o meglio, si riconosce e risente se stessa nel proprio corpo. Chiunque, dunque, è interessato ad estasiarsi, nel duplice significato del rapimento e del distanziamento da sé, della «conoscenza (*cognosceret*) di sé da parte dell'anima»⁶⁰ (discepoli valentiniani o teologie ellenizzanti), non vede, innanzitutto, che «dal principio l'anima ha ricevuto il sentimento di se stessa (*ipsa sensum sui ab initio*)»⁶¹. L'anima «si sente» (*ipsa sensum*), si auto-esperisce senza distanza, nella propria carne. Ella «prova auto-afezione», per dirlo con la recente fenomenologia di Michel Henry, il quale dimentica tuttavia di tracciarne il «cammino di carne» (X. Tilliette), come «manifestazione pura irriducibile a quella del mondo», «rivelazione di sé e auto-rivelazione assoluta»⁶². La definizione della vita come «auto-rivelazione di sé» (M. Henry) è decriptabile già in qualche modo in Tertulliano, ma con la carne in più o in meno, nella stretta interazione tra ciò che è da manifestare (la vita e non l'anima: *vita manifesta est non anima*) e ciò che è anche da salvare più ancora che da manifestare (l'anima: *veni animam salvam facere, non dixit ostendere*)⁶³.

Considerando le cose in prospettiva soteriologica, colui che è la vita dona la vita donando se stesso. Ma, donandosi, egli dona, in primo luogo, la carne che lui stesso è, come animazione o «prova» del proprio corpo. «Non c'è nulla che abbia un anima e che non abbia sensi (*nihil animale sine sensu*) e nulla che sia dotato di sensi che non abbia una anima (*nihil sensuale sine anima*)»⁶⁴. Teofania e soteriologia si annodano dunque, ultimamente, nella carne risuscitata, che diviene ancora più manifesta per il fatto che con l'anima risuscita anche la carne (che l'anima risusciterà con la carne, ecco ciò che il Cristo ha manifestato e che non sapremmo sicuramente⁶⁵), ed è salvata per il fatto che nella propria carne il Cristo venne a supportare un'anima

⁶⁰ CC, XII, 6, 265.

⁶¹ CC, XII, 3, 263.

⁶² M. HENRY, *C'est moi la vérité*, Seuil, Paris 1996. Aldilà dell'eccellenza fenomenologica dell'opera, noi concordiamo nondimeno con la riserva teologica di X. Tilliette, secondo il quale «il cammino della carne, la incarnazione è appena sottolineata»: «Etudes» XII (1996), 843. Questa è la strada che, per quanto ci riguarda, non vorremmo omettere di imboccare.

⁶³ CC, XII, 7, 265.

⁶⁴ CC, XII, 2, 263.

⁶⁵ CC, XII, 7, 265.

(il figlio è disceso e si è caricato di un'anima⁶⁶). Per questo, nell'irriducibile legame del teofanico al soteriologico, non basta all'anima "sperimentarsi in Dio" (egli si è caricato di un'anima per apprendere all'anima a non conoscere se stessa nel Cristo), ma le occorre entrare in "una con(o)nascenza della vita di Dio in lei" (ma a conoscere il Cristo in lei⁶⁷). Dall'anima alla carne si attua dunque una medesima «opera», o un medesimo «lavoro» (*opus*), in modo «che non si può separare nel salario (*non possunt ergo separari in mercedem*) ciò che il lavoro riunisce (*quas opera conjungit*)»⁶⁸. Così accade, per esempio, della manifestazione della carne al servizio della salvezza dell'anima, e della carne ad essa congiunta, in teologia sacramentaria.

La carne è lavata perché l'anima (*ut anima*) sia purificata, la carne riceve l'unzione perché l'anima sia consacrata, la carne è marcata da un segno perché l'anima sia protetta, la carne è coperta dall'ombra dell'imposizione delle mani perché l'anima sia illuminata dallo spirito, la carne si nutre del corpo e del sangue di Cristo "perché" l'anima si sazi della forza di Dio⁶⁹.

Carne intrecciata alla carne di altri (contro Marcione), carne organica nella prova delle sinestesie del proprio corpo (contro Apelle), carne teofanica nella prospettiva soteriologica della sua risurrezione (contro i discepoli valentiniani), questa carne per nascere, lo abbiamo visto, è anche una carne per morire (contro Valentino). Solo così si apriranno, per oggi forse più ancora che per ieri, le nuove vie di una metafisica della finitudine, tanto più nascosta nella *kenosi* della croce (al modo delle così numerose teologie della «morte di Dio») quanto più essa si ancora a sua volta ad una «kenosi della carne».

IV. CONTRO VALENTINO, OVVERO L'IPOTESI DI UNA CARNE PER LA MORTE. VERSO UNA METAFISICA DELLA FINITUDINE

Valentino, al contrario di Marcione o Apelle, non nega, da parte sua, l'eventualità di una nascita della carne. Inoltre, invece di negare ogni esistenza carnale al Cristo, attribuisce alla sua corporeità una

⁶⁶ CC, XII, 6, 265.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ RC, IIX, 3, 54.

⁶⁹ *Ibidem*.

suprema dignità. Il suo tipo di carne costituito da «un altro modo rispetto all'umano» (*quoquo modo aliam praeter humanum*) o da una qualità propria (*propriae qualitatis*), lo consacra tanto nella sua superiorità che nella sua specificità. Di qui, la celebre distinzione valentiniana dei tre gradi o dei tre modi di apparizione carnale, una tripartizione che divide gli uomini carnali in altrettante classi più o meno distanti dal *pleroma* divino: la carne «materiale o illica», quella dei pagani, la carne «animale o psichica», quella dei giudei o dei fedeli della grande chiesa, la carne spirituale o pneumatica, quella degli iniziati alla gnosi perfetta e, per essenza, la sola immortale⁷⁰. Sarebbe dunque in maniera intenzionale, poiché «egli voleva farsi una carne di una qualità che non era quella della matrice umana (*quae non erat volvuae*), ironizza Tertulliano, che il Cristo avrebbe rivestito una carne spirituale (*caro spiritualis*)»⁷¹. Questa «carne particolare» non avrà altro scopo che sottrarsi alla carne ordinaria, alla carne di tutti, alla «morte di tutti», per riprendere le parole di Peguy nel suo *Dialogo della storia e dell'anima carnale*, «la morte comune, la morte di ogni uomo (...), quella di cui vostro padre è morto, ragazzo mio, quella che vostra madre subirà un giorno; e la vostra donna, e i vostri figli, e i figli dei vostri figli; voi stesso compreso»⁷². Il figlio sarebbe nato solamente da una donna, dalla Vergine, egli non smetterà di ricevere eccezionalmente la propria carne non “da” una matrice (*non ex volvua*), ma “nella” matrice (*in volvua*) allo stesso titolo, per esempio, che Dio solo infonde un'anima ad una carne che tuttavia proviene dall'uomo⁷³.

Pur essendo nata, la carne di Cristo è nata, tuttavia, al di fuori delle condizioni di nascita dell'umanità ordinaria, quelle che dalla carne generano sempre un'altra carne, della medesima natura. Occorre tuttavia arrendersi all'evidenza, replica Tertulliano: un corpo “agglutinato” (*adglutinatur*) ad un altro corpo, sia pur dall'esterno (*extraneo*), e questo non potrebbe evidentemente avvenire nella relazione della madre al bambino, produce con lui una vera «comunità di carne e di viscere» (*concernatur et convisceratur*)⁷⁴. Se, per riprendere il salmo

⁷⁰ J. P. MAHE, *Introduction au de Resurrectione carnis*, 15; F. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le temoignage de Saint Irenée*, II, 1, Vrin Paris 1947, 295-333.

⁷¹ CC, XIX, 5, 291.

⁷² CH. PEGUY, *Dialogo de l'histoire et de l'âme charnelle*, DDB, Paris 1992, 55.

⁷³ CC, XX, 1, 291.

⁷⁴ CC, XX, 5, 293.

(Sal 22,10), «tu mi hai tratto dal seno di mia madre (*ex utero matris meae*), occorrerebbe supporre che ciò da cui mi si trasse (*avolsus est*) aderiva al suo ventre (*adhaesit utero*)»⁷⁵.

Aldilà del letteralismo dell'argomento, è opportuno notare la pertinenza fenomenologica e descrittiva della dottrina. L'intreccio delle carni nel parto è infatti tale che non solamente l'amore di un altro per la propria carne e per la mia mi porta ad amare teneramente la mia nascita, ma, più ancora, l'atto di nascere segna per lui come anche per me una grande lacerazione nel seno della nostra comunità carnale che segnala tra lui e me una comunità di natura (la carne) ed anche una comunità di mondo (la percezione dello spazio costituito attraverso la carne). Più che semplice sostanza o materia, l'intreccio o il chiasmo della carne altrui e della mia propria carne (Merleau Ponty) ratifica, fin dalla nascita, una comune appartenenza al mondo dell'umano «“da cui” il verbo (per l'appunto) si è fatto carne (*verbum caro ex volvua factum est*)»⁷⁶. L'ipotesi della nascita carnale nell'origine (riconosciuta da Valentino), implica necessariamente una comunità di carni nella loro tessitura (provata da Tertulliano). «Appena un uomo nasce, per riprendere la formula del contadino di Boemia tanto commentata da Heidegger, è già abbastanza vecchio per morire»⁷⁷. La banalità della proposizione richiama, in realtà, una evidenza che il teologo di Cartagine, da parte sua, non ha ommesso di menzionare, fino ad applicarla al verbo stesso.

Il Cristo inviato per morire (*mori missus*), dovette necessariamente nascere così per poter morire (*nasci quoque necessario abuit ut mori posset*); infatti, mai nulla muore che non sia nato (*non enim mori solet nisi quod nascitur*)⁷⁸.

L'ordinaria insistenza della teologia occidentale sulla “morte redentrice” del Figlio (morto per i nostri peccati) ci fa spesso dimenticare la sua morte di comunione (morte derivante dall'esser nato, vale a dire dall'aver sposato la nostra carne corruttibile e sottomessa alla legge

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ CC, XX, 6, 295. Si sarà notata l'ipotesi di una lettura merleaupontyana dell'incrocio di carni nell'atto della nascita descritto da Tertulliano. Sulla intercorporeità, l'intreccio o il chiasmo, cfr. M. MERLEAU PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, 172-204 (in particolare 185-189 per l'incontro della mia propria carne e della carne altrui).

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 245, trad. Martineau, 182.

⁷⁸ CC, VI, 6, 237.

ordinaria dell'annientamento di sé). La sua carne che nasce ne fa in realtà, immediatamente, anche una carne che muore, e questo con il più alto grado di certezza (sono moribondo). «La regola del morire fu la ragione della sua nascita (*forma moriendi causa nascendi est*) (...); il Cristo doveva morire per colui che è sottomesso alla morte in ragione di una nascita (*quia nascitur, moritur*)»⁷⁹. Inoltre, questa carne morente lo rende, propriamente parlando, carnale (*acceperit carnem*), per il fatto che egli sposa attraverso di essa anche le vie della nascita (*nascendo*), e non cede in nulla al puro apparire angelico o gnostico.

Il Cristo e gli angeli sono apparsi nella carne. Nessun angelo, tuttavia, è mai disceso per essere crocifisso (*ut crucifigeretur*), per conoscere la morte (*ut mortem experiretur*), per esserne risuscitato (*ut a morte suscitaretur*). Mai gli angeli ebbero ragioni per prendere un corpo (*angelorum corporandorum*), ed è questa la ragione per la quale essi non si sono incarnati per via di una nascita (*nascendo*): non essendo venuti per morire (*non venerant mori*) essi non erano venuti per nascere (*ideo nec nasci*)⁸⁰.

L'incorporazione angelica si distingue dall'incarnazione cristica solamente nel fatto che l'apparire carnale degli angeli, apparire comune a quello di Cristo (*in carne processerint*), non si piega né alla legge della genesi della carne con la nascita (*nascendo*), né a quella della sparizione subendo «l'esperienza della morte» (*ut mortem experiretur*). Ciò che costituisce principalmente la verità dell'incarnazione cristica non è dunque solamente la sua apparizione carnale (*Leiblichkeit*), che condivide anche con l'angelo, ma, innanzitutto, e paradossalmente, la sua corporeità (*Körperlichkeit*), come «oggetto del mondo» sottomesso alle leggi ordinarie della nascita e della morte, cosa che l'angelo non raggiunge mai nella sua carne puramente e solamente apparente. La complessità di una lettura fenomenologica dell'incarnazione del Cristo, confrontata con l'apparire dell'angelo e con l'essere dell'uomo, non risiede solamente nel fatto che il Cristo diviene carne (*caro*) attraverso le cinestesie del suo corpo. Sta anche, e soprattutto, nel fatto che egli possa restare corpo, oggetto del mondo sottomesso alla nascita ed alla morte, anche quando non persegue

⁷⁹ CC, VI, 6-7, 237. Sul più alto grado di certezza del *sum moribundus* heideggeriano relativamente al *cogito ergo sum* cartesiano cfr. M. HEIDEGGER, G.A. 20, 440 citato da G. GREISCH, *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris 1994, 281-282.

⁸⁰ CC, VI, 5, 237.

altro scopo (alla maniera degli angeli, senza tuttavia mai smettere di essere una sola cosa con la sua carne) che quello di mostrare la propria carne come luogo del risplendere del divino.

Piuttosto che sottolineare unicamente il divenire carne dell'uomo (*Verleiblichung*) attraverso una semplice serie di riduzioni fenomenologiche, si accetti anche, sempre al seguito di Husserl, di pensare l'enigma del suo divenire corpo (*Verkörperung*), cioè del suo essere nel mondo come un semplice oggetto del mondo: «Dunque, è un problema fondamentale, che occorre pensare a partire dal fondamento, sottolinea il padre della fenomenologia, elucidare come la carne (*Leib*) si costituisca come carne fisica (*Leibkörper*)»⁸¹. Il Cristo carne (*caro*) diviene o ridiviene Cristo corpo (*corpus*) dal momento che egli è venuto nella sua carne, contrariamente agli angeli, «per potervi morire» (*ut mori posset*) come anche «per potervi nascere» (*nasci quoque necessario*)⁸². La sua carne per la nascita è, immediatamente anche una «carne per la morte», volendosi qui avvalere di una indicazione heideggeriana, senza tralasciare però, questa volta la necessaria incarnazione dell'angoscia in una carne⁸³. Infatti, se l'anima si manifesta in una carne nella misura in cui mette in opera le cinestesie del suo corpo e vi trova anche la salvezza, è perché essa prova nella propria carne il doppio sentimento del niente della propria esistenza e dell'appello o dell'invocazione verso il divino.

Prima ancora di apprendere qualcosa su Dio, l'anima nomina Dio. Senza conoscere il suo giudizio ella dice di raccomandare la propria causa a Dio (*Deo commendare se dicit*). Essa non intende che queste parole: «Non c'è speranza dopo la morte» (*spem nullam esse post mortem*) e tuttavia rivolge preghiere o invocazioni a coloro che non sono più (*et bene et male defuncto cuique imprecatur*)⁸⁴.

⁸¹ *Husserliana*, Bd. XIV, 77 (citato in: D. FRANCK, *Chair et corps*, 98. Sull'uso dell'insieme di questi concetti in Husserl, rinviamo all'eccellente messa a punto terminologica stabilita da R. DEPRAZ, *Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1955, 344-345; *Leib, Leiblichkeit, Verleiblichung*).

⁸² CC, VI, 6, 237.

⁸³ Sul senso almeno in parte «disincarnato» (*Sein und Zeit*) in particolare dell'angoscia della morte in Heidegger, cfr. D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, 65-80, in particolare 76-78. Quanto all'insieme di questa distinzione tra l'apparire angelico e l'incarnazione cristiana, rinviamo al nostro articolo, E. FALQUE, *L'alterité angelique ou l'angeologie thomiste au fil des Meditations cartésiennes de Husserl*, «Laval Théologique et philosophique», 3 (1995), 625-646 (in particolare 634-638).

⁸⁴ CC, XII, 5, 263.

La carne per la morte (*ut mori*) si rivela in fondo come il luogo di un appello verso Dio, o anche un appello di Dio. Detto altrimenti, sapere che morirò e dunque perderò, almeno nella forma terrestre, l'insieme delle cinestesi che costituiscono la mia carne (bere e mangiare in presenza di altri, piangere sulla morte di un amico, etc.) consacra il vissuto del mio corpo come il luogo di una rivendicazione di tutto il mio essere. Provando fino in fondo il sentimento di una totale «assenza di speranza dopo la morte» (*spem nullam esse post mortem*), l'anima manifesta nella carne (*cum carne*) che essa non cessa mai di «raccomandare la propria causa a Dio» e di «rivolgere preghiere o lamenti a coloro che non sono più». Tutto accade come se, per riprendere una categoria di J. L. Marion applicata in questo caso alla corporeità, la mia carne, nello sperimentare la propria morte, si vedesse di colpo «interloquita» nel quadruplice senso in cui l'orizzonte della propria morte la spinge, in primo luogo, alla rivolta (convocazione), poi la coglie dove e quando essa non se lo aspetta (sorpresa), la singolarizza come colei che sta per morire (identificazione), la mantiene, infine, sia pur in maniera transitoria ed effimera, nel proprio irriducibile essere-là (fatticità)⁸⁵. In sinonimia di significato, «la parola carne» (*id est carnis*) designa, così, «la stessa parola morto» (*eadem erit et in nomine mortui*), secondo il *De resurrectione carnis*, denominato in altro modo, e giustamente, in questa prospettiva, *De resurrectione mortuum*. Tutto ciò non significa semplicemente che la carne muore per liberare l'anima, in una prospettiva di tipo neoplatonizzante, ma solamente che essa rivela, nello stesso tempo, ciò attraverso cui io cado nel nulla della morte (*cadere*) e ciò nel quale risuscito nella speranza della risurrezione (*resurrectio carnis*).

È veramente la carne (*adeo caro est*) che è abbattuta dalla morte, in modo tale che è attraverso il termine caduta (*cadere*) che essa è denominata cadavere (*cadaver*) (...). Dal fatto stesso, in verità, che la risurrezione concerne un elemento caduco (*caducae rei est*), cioè la carne (*id est carnis*), è quest'ultima che designa il termine morte (*eadem erit et in nomine mortis*), poiché la risurrezione, che è detta risurrezione dei morti, è la risurrezione di un essere caduco (*quia caducae rei est resurrectio quae dicitur mortuum*)⁸⁶.

⁸⁵ J. L. MARION, *Reductio et donation*, PUF, Paris 1989, 302-303.

⁸⁶ RC, XVIII, 9 e 11, 69-70.

Non si può, dunque, ritenere con gli gnostici, Marcione in particolare, che il Cristo non abbia sopportato le sofferenze della passione in virtù del «suo fantasma troppo vuoto per poterle sentire (*quia ut phantasma vacabat a sensu earum*)»⁸⁷. La sua carne, al contrario, poiché aderisce al grembo “da cui” proviene nella sua nascita (*ex volvua*), gli si incolla in qualche maniera anche nella sua morte, di modo che capita anche a lui, come ad ogni uomo, di cadere, anche terminologicamente, nella morte (*cadere*), e di sprofondare nella carne caduca, ovvero nel cadavere (*cadaver*). Basti, a tal proposito vedere quanto l'appartenenza alla sua carne nella sua sofferenza (*Jemeinigkeit*) raggiunge e tocca l'appartenenza alla mia carne nella mia sofferenza.

Una carne come la nostra, irrigata dal sangue, strutturata dalle ossa, intrecciata di nervi, solcata dalle vene (...); è questa carne che seppe nascere e morire (*nasci et mori*), umana senza alcun dubbio (*humana sine dubio*), poiché nacque dall'uomo (*ut nata de homine*) e per questa ragione mortale (*ideoque mortalis*); è essa che nel Cristo sarà l'uomo e il figlio dell'uomo⁸⁸.

Così, dire della «morte del figlio di Dio» (*et mortus est Dei filius*) che «occorre crederci perché è assurdo» (*credibile est quia ineptum est*)⁸⁹ per riprendere a questo punto la parola più celebre, ma probabilmente anche la più incompresa di Tertulliano, non significa riproporre la falsa accusa di irrazionalismo del *credo quia absurdum* (così bistrattato nel Medio Evo), nel gloriarsi unicamente del sedicente esemplare non senso della morte di Dio o anche riproporre la coscienza contemporanea dell'assurdità del mondo (teologie della morte di Dio)⁹⁰.

Rilevare il carattere assurdo, o meglio, insensato (*ineptum*) della morte del Figlio, significa al contrario, a nostro parere riconoscere innanzitutto che non c'è in Dio un nonsenso più grande del morire non solamente per noi, prendendo così su di sé il peso dei nostri peccati, ma, soprattutto, come noi, cioè, con noi, nella tessitura della nostra propria carne, sottomessa all'ordinaria legge naturale della corrutti-

⁸⁷ CC, V, 1, 227.

⁸⁸ CC, V, 5, 229.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Sul senso e la deformazione del *credo quia ineptum* in *credo quia absurdum* cfr. J. P. MAHE, *De carne*, II, 339.

bilità e della morte. Se si dà, così, un'angoscia del Figlio davanti alla propria morte, essa probabilmente non deriverà unicamente dal peccato, ma soprattutto dalla filitudine, nel senso in cui egli è morto non solamente per aver preso su di sé i nostri peccati, ma innanzitutto, in questo caso, per un motivo più esemplare e più banale, per aver sposato la nostra carne⁹¹.

CONCLUSIONE: LA *KENOSI* DELLA CARNE

Così, non basta al Cristo «portare la croce» (*crucem gestare*), secondo la bella espressione di Tertulliano, egli dovette anche, e soprattutto, «portare la carne» (*carnem gestare*).

Che cosa c'è di più indegno di un Dio, di cui egli debba arrossire di più? Di nascere (*nasci*) o di morire (*an mori*)? Di portare la carne (*carnem gestare*) o di portare la croce (*an crucem*)? Di farsi circondare o di farsi inchiodare? Di farsi nutrire o di farsi seppellire? Di esser adagiato in una mangiatoia o di essere depresso in una tomba?⁹²

La famosa *kenosi* della croce di Cristo si ancora dunque, innanzitutto, in modo non meno rimarchevole, benché meno avvertito perché probabilmente più ordinario, nella *kenosi* della sua carne.

La parola diviene carne. Questa formula significa, innanzitutto, semplicemente: la parola, questa forma determinata, conosciuta da ciascuno, di manifestazione personale, riveste una maniera di essere estranea alla parola. Come tale, la carne non parla. Quando la parola carne è impiegata per indicare uomo, l'azione di parlare non è che una delle forme di attività di questo essere, l'uomo⁹³.

⁹¹ Rinviamo, su questo punto, in particolare per ciò che concerne la distinzione dell'angoscia di peccato dall'angoscia della filitudine, alla nostra opera di prossima pubblicazione, E. FALQUE, *L'expérience métaphysique de Dieu. Lecture existentielle et phénoménologique du Gethsémani*.

⁹² CC, V, 1, 227.

⁹³ H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, III, 2, Aubier, Paris 1975, 214. Sull'importanza del tema della carne in H. U. von Balthasar, rinviamo al nostro articolo, E. FALQUE, *Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irené, ou la chair retrouvée*, in «Nouvelle Revue Théologique», 5, (1993), 683-698, e più recentemente V. HOLZER, *La vérité comme figure et l'histoire comme chair*, in «Transversalités», 63 (1997), 53-73.

L'esperienza metafisica di Dio, se ce ne è una che si estende dal seppellimento nella carne a Bethléem fino alla esposizione in carne al Golgotha (anche nelle sue apparizioni di risuscitato), si descrive, innanzitutto, nel linguaggio della fenomenologia, come «una esperienza pura e, per così dire ancora muta, che si tratta di condurre all'espressione del proprio senso»⁹⁴. Nell'assenza di parola del neonato (Bethléem) come pure in quella del crocifisso (Golgotha) parla unicamente la carne, per dire ciò che la parola non sa o non sa più dire. La storia «capitata alla terra» nel divenire uomo di Dio, è, dunque, al tempo stesso, l'abbiamo sottolineato e abbiamo voluto mostrarlo sulla scia di Tertulliano, «una storia capitata alla carne»⁹⁵.

Se poteva sembrare al fenomenologo (Heidegger) che «l'essenza del divino ci fu più vicina di questa realtà impenetrabile degli esseri viventi corporei»⁹⁶, il teologo dell'incarnazione cristica insegna, e Tertulliano ne è il capofila, che l'essenza (trinitaria) di Dio si fa più vicina ancora, dal momento che questo stesso divino, per l'appunto, si fa e si manifesta contemporaneamente come vivente e come corporeo. *Caro salutis cardo est*, «la carne è il cardine della salvezza»⁹⁷: in questo movimento oppure attorno a questo cardine sta, a nostro avviso, la chiave dell'apertura da rinnovare incessantemente e mai compiuta, di un confronto, fecondo e, speriamo non polemico, della fenomenologia (oltrepassamento della metafisica attraverso l'analitica della carne) e della teologia (redenzione e ricapitolazione della nostra carne attraverso la carne di Cristo).

(Traduzione dal francese di Gianfilippo Giustozzi)

⁹⁴ E. HUSSERL, *Meditations cartésiennes*, 33.

⁹⁵ CH. PEGUY, *Oeuvres complètes*, 236.

⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Letr sur l'humanism*, in: *Questions*, III, Gallimard, Paris 1966, 94.

⁹⁷ RC, VIII, 2, 54.

Novità



www.cittadellaeditrice.com

pp. 240 - € 18,00

La sacramentaria, per sua natura, è terra di incroci: tra liturgia e sistematica, antropologia e cristologia, scienze umane e teologia. Essa, quindi, apre uno spazio che chiede ordine, ma rifiuta rigidità; domanda unità, ma pure articolazioni.

Da qui l'interrogazione: quale metodo in teologia sacramentaria? Il problema è stato affrontato con competenza e passione in un tempo di incontro in cui le diverse sensibilità e prospettive potevano trovare ascolto ed occasioni di confronto.

Francesco Giacchetta è docente di Filosofia e Teologia presso l'Istituto Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense.

Contributi di: D. Bonifazi, A. Bozzolo, A. Cardita, G. Canobbio, S. Dianich, M. Florio, G. Galeazzi, R. Gerardi, F. Giacchetta, A. Grillo, V. Grossi, G. Mazzanti, M. Neri, E. V. Ottolini, G. Ruggieri, M. Sodi, A. N. Terrin, B. Testa, E. R. Tura.

C.P. 94 - 06081 Assisi (PG) - tel. 075813595 - fax 075813719 - e-mail: amministrazione@cittadellaeditrice.com

cittadella editrice

DONATELLA PAGLIACCI

DIGNITÀ E FRAGILITÀ DELLA CONDIZIONE UMANA.
UNA RILETTURA DELL'ANTROPOLOGIA
DI AGOSTINO DI IPPONA.

PREMESSA

«Siamo uomini, creati a immagine del nostro creatore, di cui è vera l'eternità, eterna la verità, eterne e vera la carità, ed Egli stesso è Trinità eterna, vera e cara, senza confusioni o separazioni, anche nelle realtà inferiori, quasi attraversando tutto ciò che Egli ha creato nella sua mirabile immutabilità, raccogliamo le tracce che vi ha lasciato, più o meno profonde. Anche queste realtà, infatti, non potrebbero esistere in altro modo, non sarebbero legate ad alcuna forma e non tenderebbero o conserverebbero alcun ordine, se non fossero create dall'essere sommo, sommamente sapiente, sommamente buono. Contemplando poi la sua immagine in noi stessi come figlio minore dell'Evangelo, rientrati in noi stessi ci risolviamo per ritornare a Colui dal quale ci eravamo allontanati con il peccato. In Lui il nostro essere non avrà più la morte, il nostro conoscere non avrà l'errore, il nostro amore non avrà più odio»¹.

Questa pagina del *De Civitate Dei* costituisce un punto di riferimento cruciale per ripercorrere, ricostruire e ripensare alcuni nuclei essenziali del problema antropologico in Agostino di Ippona che, a buon diritto, può essere inteso come «un itinerario di progressivo approfondimento dello statuto ontologico dell'uomo, in grado di coinvolgere la totalità dell'esistenza entro un originario orizzonte di

¹ *De Civitate Dei*, XI, 28.

salvezza»². A questo riguardo possono essere messi a tema almeno tre motivi di fondo: la questione della natura creaturale dell'essere umano, da cui dipende anche il dinamismo della vita interiore; l'imbarazzante condizione della volontà, sospesa tra una costituzione retta e una pericolosa inclinazione al male; il complesso, quanto essenziale, tema dell'amore, quale cifra di una tensione costante al bene della comunità umana e alla verità³.

1. CREATUS EST HOMO ANTE QUEM NULLUS FUIT

A prescindere dalle lunghe e meditate dispute concernenti l'opera della creazione ed in particolare della genesi della coppia umana, esposte, come noto, nel *De Genesi contra manichaeos* (388-389), nel *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393/395-426), nelle *Confessiones*, XI-XIII (397/404), nel *De Genesi ad litteram*, (399/404/411-416), nel *De Civitate Dei*, XI (416), ciò che interessa rilevare è «il nucleo metafisico più profondo del pensiero agostiniano, che riconosce l'esistere come modalità creaturale di essere, indelebilmente segnata da un debito ontologico»⁴. Da qui proveremo a ricostruire e riscoprire il modo in cui l'Ipponate interpreta il progetto divino sull'esistenza umana, per cui l'uomo è sempre essenzialmente un bene, orientato al bene⁵. Questa elezione è decisiva anche per comprendere tanto il valore della libertà, quanto quello della responsabilità. Proveremo a questo punto a ripercorrere, seguendo un andamento diacronico, i contributi dei singoli commentari alla Genesi per ricomporre le tessere sparse del variegato mosaico dell'antropologia agostiniana.

Agostino, nel *De Genesi contra manichaeos* (388-389), in aperta polemica con i manichei, chiarisce in che modo deve essere interpretato il racconto biblico della creazione e si preoccupa di ribadire

² A. PIERETTI, *Introduzione. In cammino verso la patria*, in: SANT'AGOSTINO, *In cammino verso la patria. Linee di antropologia*, a cura di A. Pieretti, Roma, 1993, 8.

³ Per le riflessioni qui condotte sui temi della volontà e dell'amore in Agostino si rimanda al nostro studio *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma 2003.

⁴ L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma 1999, 64.

⁵ «La superiorità dell'uomo sta, al contrario, nel fatto che Dio creò l'uomo a propria immagine, poiché gli diede un'anima spirituale e un'intelligenza, per cui è superiore agli animali bruti, come abbiamo spiegato più sopra. Se però l'uomo non comprenderà a quale onore egli è stato elevato al fine di compiere il bene, sarà paragonato agli animali bruti, al di sopra dei quali è stato [invece] elevato» (*De Gen. ad litt.* VI, 12, 21).

la natura non solo buona⁶, ma finanche “molto” buona⁷, di tutte le nature uscite dalle mani del creatore⁸. Nel caso della creazione dell'uomo poi, oltre a confutare le obiezioni dei manichei che ridicolizzano il modo cristiano di intendere la somiglianza con il creatore, Agostino suggerisce come deve essere interpretata la Scrittura quando «afferma che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, lo afferma riguardo all'interiorità dell'uomo ov'è la ragione e l'intelligenza»⁹.

Dalla somiglianza spirituale deriva anche la superiorità dell'uomo su tutti gli altri esseri viventi, come si evince osservandone la stessa forma eretta del suo corpo. Se è vero che il neoplatonismo ha contribuito al definitivo distacco dal materialismo manicheo, indicandogli la via per contemplare la superiorità della dimensione spirituale su quella corporea, è altresì doveroso ammettere, come fa anche S. J. Duffy, che Agostino «si discosta dall'antropologia neoplatonica su un punto cruciale: per lui il corpo non è la prigione dell'anima e così pure non è una punizione divina; piuttosto è Dio stesso che vuole che gli uomini siano insieme anima e corpo e li crea proprio così»¹⁰. Una conferma di ciò si può ricavare seguendo il suo pensiero quando descrive minuziosamente la creazione dell'uomo dal «fango della terra» (Gn 2,7). Agostino, infatti si preoccupa di chiarire che il fango e l'acqua rappresentano, non la corruzione dell'uomo, quanto piuttosto la mescolanza del corpo e dell'anima che compongono l'unità armonica dell'essere umano destinato, anche dopo il peccato, all'in-

⁶ «Allo stesso modo che sono buone tutte le cose create da Dio, ma non sono buone com'è buono Dio poiché è stato lui a crearle, mentre quelle sono state create» (*De Gen. c. man.* I, 2, 4).

⁷ «Poiché la Scrittura, trattando d'ogni singola opera, diceva soltanto: “E Dio vide ch'è una cosa buona”, mentre parlando di tutte le opere, non le bastò dire “buone”, ma aggiunse altresì “molto”. Se infatti si riscontra che ciascuna delle opere di Dio, quando vengono considerate dai saggi nella specie propria di ognuna di esse, ha delle misure, delle proporzioni e un ordine eccellenti, quanto più eccellenti avranno queste proprietà tutte le opere insieme, vale a dire tutto l'universo che, nel suo complesso, è costituito da ciascuna di esse riunite in unità? Infatti ogni cosa bella, che risulta composta di parti, è molto più eccellente nella sua interezza che non nelle sue parti» (*De Gen. c. man.* I, 21, 32).

⁸ La Manferdini ha voluto rimarcare il carattere positivo della creazione secondo la prospettiva cristiana. Ciò che non deve essere sottovalutato, secondo l'Autrice è proprio la genesi verbale dell'universo creato e quindi l'intima relazione tra trascendenza e immanenza (T. MANFERDINI, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Bologna 1995, 99).

⁹ *De Gen. c. man.*, I, 17, 28.

¹⁰ S. J. DUFFY, *Antropologia*, in: A. FITZGERALD (ed), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. ita a cura di L. ALICI – A. PIERETTI, Roma 2007, 204.

corruttibilità¹¹. La questione dell'origine dell'anima, qui affrontata, è decisamente più controversa. Il primo quesito da risolvere concerne la contemporaneità della creazione di anima e corpo. Da qui occorre poi di stabilire se l'anima sia stata creata prima, insieme o dopo la creazione del corpo umano¹², ma ciò che soprattutto interessa affermare è il fatto che l'essere spirituale dell'uomo non coincide con la sua dimensione pneumatica, ma con lo stato di perfetta beatitudine anteriore al peccato originale e conseguente alla completa rigenerazione che si opera mediante la risurrezione. Con ciò si ribadisce, contro il materialismo manicheo, che tanto l'anima quanto lo spirito dell'uomo, con cui la Scrittura intende la facoltà razionale dell'anima, non provengono dalla stessa sostanza del divino ordinatore, ma sono nature create¹³.

Alcune interessanti puntualizzazioni sono contenute nel secondo commentario al libro della Genesi il *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, in cui Agostino si preoccupa innanzitutto di sottolineare, come la Scrittura, evidenzi il primato della creazione dell'uomo mediante l'uso dell'espressione verbale "facciamo", piuttosto che "sia fatto". Viene in tal senso sottolineata la contemporaneità tra parola creatrice e atto creatore che conferma l'originaria e intrinseca corrispondenza tra essere umano e dinamismo della vita Trinitaria¹⁴. Nel riprendere la questione della somiglianza, Agostino intende rilevare come «Ogni immagine è simile a colui del quale è immagine, ma non tutto ciò che è simile a un qualcuno è anche immagine di lui»¹⁵. Da qui, si può sostenere che la Scrittura, non accontentandosi di cogliere nell'immagine il legame tra creatura umana e creatore, abbia voluto

¹¹ «Se dunque – come ho detto – in questo passo intendiamo che l'uomo fu fatto di corpo e di anima, non è illogico che la stessa mistione ricevesse il nome di fango. Poiché, allo stesso modo che l'acqua unisce insieme, cementa e tiene unita la terra quando, dalla mescolanza con questa, viene formato il suo fango, così l'anima, vivificando la materia del corpo, la conforma in un'unità armonica e non permette che si corrompa e si dissolva» (*De Gen. c. man.* II, 7, 9). Per un approfondimento della relazione tra l'anima e il corpo tra gli altri si veda anche J. M. RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, (1994), trad. it. di E. ALBERTI, rev. Di G. Girgenti, Milano 1997, 130-136).

¹² *De Gen. c. man.* II, 8, 10.

¹³ *De Gen. c. man.* II, 8, 11.

¹⁴ «Si deve anche notare il fatto che, a proposito degli altri animali, Dio disse: "Sia fatto. E così fu"; qui invece Dio disse: "Facciamo", volendo lo Spirito Santo indicare anche in questo modo la superiorità della natura umana. Ora a chi si è rivolta adesso la parola «facciamo», se non a chi era la Parola: "Sia fatto", trattandosi delle altre creature? "Poiché tutto è stato fatto per mezzo di Lui e nulla è stato fatto senza di Lui"» (*De gen. ad litt. imp.* 16, 56).

¹⁵ *De Gen. ad litt. imp.* 16, 57.

aggiungervi anche la somiglianza «al fine di mostrare che quella ch'è denotata col termine di immagine non è tanto simile a Dio come se fosse partecipe di qualche altra somiglianza, ma che questa è la stessa somiglianza, di cui sono partecipi tutte le creature che sono chiamate simili»¹⁶. La somiglianza spiega, dunque, la generazione, mentre l'immagine chiarisce la similitudine radicale tra creatura e creatore.

Un ulteriore contributo alla definizione dello statuto antropologico dell'uomo proviene anche dalle considerazioni svolte negli ultimi tre paragrafi di questo commentario incompiuto al libro della Genesi. Dopo aver interpretato l'immagine e la somiglianza «solo relativamente a ciò che nell'uomo è intimo ed essenziale, ossia in relazione all'anima razionale»¹⁷, Agostino si preoccupa di riconoscere la dignità della dimensione corporea, confermata, tra l'altro, anche dalla sua statura eretta, ossia protesa verso il cielo, rispetto a quella degli altri animali il cui corpo li costringe a vivere rivolti verso le viscere della terra. Ma soprattutto, venuto meno l'intento polemico nei confronti dei manichei, Agostino approda ad una compiuta esposizione del significato di immagine e somiglianza, secondo la quale l'uomo è creato ad immagine non solo del Padre o del Figlio, ma della stessa Trinità¹⁸.

Questa precisazione viene non solo confermata, ma anche ulteriormente approfondita nelle *Confessioni*. Nei libri dedicati all'opera della creazione, infatti, Agostino non solo riconduce alla Trinità l'intero creato¹⁹, ma si preoccupa anche di precisare in che modo e per quali facoltà si attui la corrispondenza tra dimensione interiore dell'uomo e persone divine²⁰. In questo modo all'uomo è offerta la possibilità di non cadere nelle trappole della vita mondana e di ritrovare, nel mare del secolo, la bussola che lo riconduca sulla rotta di una vita moralmente buona.

Il lessico della creazione dice di un'eccedenza dell'uomo rispetto alla propria specie, in tal senso a ciascuno è chiesto di volgere

¹⁶ *De Gen. ad litt. imp.* 16, 58.

¹⁷ *De Gen. ad litt. imp.* 16, 60.

¹⁸ *De Gen. ad litt. imp.* 16, 61.

¹⁹ «Ecco la Trinità Dio mio, Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutto il creato» (*Conf.* XIII, 5, 6).

²⁰ *Conf.* XIII, 11, 12.

lo sguardo verso quella «trinità dell'Unità e l'unità della Trinità»²¹, che sola fonda la condotta morale e sostiene la speranza che non tramonta. In sostanza con Alici si può affermare come nei diversi commentari Agostino confermi sempre la propria presa di posizione «contro l'impossibilità teorica dell'eternità del mondo, impegnandosi altresì a rintracciare nella ordinata armonia del creato l'impronta inconfondibile della Trinità divina, che vi si riflette in una differenziata graduazione di rimandi»²².

L'esposizione più completa ed esaustiva della creazione dell'uomo è certamente quella proposta nel *De Genesi ad litteram*. Qui, infatti, Agostino dopo aver cercato di interpretare l'origine temporale dell'uomo e della donna, distingue l'origine potenziale da quella attuale nella quale effettivamente la forma umana prende vita²³. L'interpretazione qui proposta sembra conciliare la domanda materiale, cioè di cosa è fatto il composto umano, con quella temporale che riguarda il tempo in cui effettivamente l'uomo è stato chiamato al mondo²⁴.

Si introduce a questo punto un'ampia trattazione inerente l'origine del corpo e la più complessa genesi dell'anima. Oltre a rifiutare ogni ipotesi antropomorfica relativa al modo con cui Dio trasse il corpo dal fango²⁵, Agostino ammette l'esistenza, anche per la dimensione corporea, di una componente spirituale, destinata alla risurrezione, oltre che di quella naturale che si decompone con la morte²⁶. Su questo punto si inserisce un'interessante precisazione terminologica inerente il poter morire e il poter non morire di Adamo. In tal senso precisa Agostino: «Una cosa è infatti non poter morire, come è il caso di certe nature create immortali da Dio; un'altra cosa è invece poter

²¹ *Conf.* XIII, 23, 33.

²² L. ALICI, *L'altro nell'io*, 66.

²³ *De Gen. ad litt.* VI, 10, 17. Sulla complessa questione della differenziazione sessuale della prima coppia umana e dei relativi rapporti tra i progenitori, di cui non ci occupiamo in questa sede, si rimanda alla ben elaborata analisi condotta da Rist. (RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, 144-153).

²⁴ «Così "Dio formò l'uomo che è polvere dalla terra", o col fango della terra – cioè con la polvere o fango della terra – "e alitò", o soffiò, "sulla faccia di lui l'alito vitale e l'uomo divenne un essere vivente" (Gn 2,7); ma l'uomo non fu predestinato allora ad esistere – ciò infatti avvenne prima dei secoli nella prescienza del Creatore – e neppure fu fatto allora nelle sue cause, sia che fosse iniziato in uno stato completo o compiuto in uno stato iniziale – poiché ciò accade all'inizio del tempo nelle ragioni primordiali quando furono create simultaneamente tutte le cose – ma fu creato a suo tempo, visibilmente quanto al suo corpo, invisibilmente quanto all'anima, essendo composto d'anima e di corpo» (*De Gen. ad litt.* VI, 11, 19).

²⁵ *De Gen. ad litt.* VI, 12, 21.

²⁶ *De Gen. ad litt.* VI, 20, 31.

non morire, nel senso in cui fu creato immortale il primo uomo; questa immortalità gli era data non dalla costituzione della sua natura, ma dall'albero della vita»²⁷.

Se dunque nemmeno una condizione eccezionale ha impedito ad Adamo di peccare, tanto meno la nostra situazione attuale ci può essere di aiuto o di conforto per le nostre scelte future. Il che dipende anche da ciò che alla fine Agostino si trova nella condizione di sostenere, ossia che abbiamo un certo tipo di duplice natura.

Una più complessa questione viene introdotta, mediante la trattazione della genesi dell'anima. Il primo problema da risolvere concerne, tuttavia, la sua natura. Infatti, dopo aver ripetuto, contro il parere dei manichei, che l'anima non è della medesima sostanza di Dio, Agostino cerca di stabilire se per rispondere alla domanda sulla genesi dell'anima si debba pensare, come nel caso del corpo, di una materia preesistente. Ora in realtà questa prima questione sembra risolversi da sola ammettendo che «tra gli esseri creati non c'era ancora alcuna natura dell'anima umana e questa cominciò ad esistere quando Dio la creò soffiando e la infuse nell'uomo»²⁸. Inoltre contro la concezione platonica e manichea della trasmigrazione delle anime, Agostino difende l'irriducibilità e la trascendenza dell'anima rispetto al corpo²⁹. Prima di risolvere l'interrogativo circa l'origine dell'anima, il vescovo di Ippona è convinto che la questione fondamentale concerne il fondamento e il fine per cui la stessa è stata creata³⁰. La domanda intorno all'origine si articola in due ipotesi: la prima sostiene la preesistenza dell'anima rispetto al corpo³¹, la seconda rimane ancorata alla sostanza quale ragione causale dell'anima³². La conclusione del libro VII si offre poi come sintesi conclusiva dei motivi trattati e getta un ponte sulla questione della immortalità, ma non immutabilità dell'anima e dunque della sua conseguente possibilità di diventare peggiore o migliore³³.

Questa possibilità è ciò che spiega come l'uomo possa volontariamente allontanarsi da quel bene che da sempre ci attende e ci attrae

²⁷ *De Gen. ad litt.* VI, 25.

²⁸ *De Gen. ad litt.* VII, 5, 7.

²⁹ *De Gen. ad litt.* VII, 19, 25.

³⁰ *De Gen. ad litt.* VII, 21, 31.

³¹ *De Gen. ad litt.* VII, 24, 35.

³² *De Gen. ad litt.* VII, 28, 40.

³³ *De Gen. ad litt.* VII, 28, 43.

per volgersi verso le nature mutevoli, corrompendo così quell'ordine interiore ed esteriore imposto dal creatore (*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te; Conf. I, 1, 1*). In questa direzione un'interessante puntualizzazione, acutamente colta anche dalla Arendt, concerne proprio il modo in cui Agostino affronta il tema della creazione nel *De Civitate Dei*. Uno dei guadagni più interessanti consiste nella differenza sottolineata dalla Arendt tra inizio e principio³⁴. Quando si tratta della creazione dell'uomo, per Agostino, si deve usare il termine inizio e non principio³⁵. L'idea di fondo è che, per dirlo con la Arendt: questo inizio non sia come l'inizio del mondo, ossia non sia «l'inizio di qualcosa, ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima»³⁶. Questa idea sembra essere ulteriormente confermata anche dalle affermazioni successive che riguardano la questione dell'elezione e dell'unicità dell'essere umano. La costituzione e la disposizione dell'uomo nel creato dice di un legame speciale del creatore con la creatura umana alla quale è stata concessa «una natura intermedia»³⁷, affinché potesse accogliere le disposizioni del divino ordinatore e provvedesse a prendersi cura responsabilmente di tutte le altre creature che gli sono state affidate. Il progetto divino sembrava escludere quello che dipese solo dall'uomo, ciò che ebbe inizio solo con il manifestarsi del suo libero volere, ossia il *male agere*.

³⁴ In tal senso la Arendt afferma: «Per Agostino i due inizi erano così diversi che egli usò una parola per indicare quell'inizio che è l'uomo (*initium*), e un'altra per indicare l'inizio del mondo: *principium*, che è la traduzione tradizionale del primo versetto della Bibbia» (H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. di S. FINZI, Milano 2003¹⁰, n. 3, 267).

³⁵ *Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (*De Civ. Dei*, XII, 20.4).

³⁶ H. ARENDT, *Vita activa*, 129. Su questo punto la De Monticelli si chiede: «Che cos'è la creazione se non è un evento? È semplicemente il carattere contingente della partecipazione delle creature all'essere divino, vale a dire il loro statuto di dipendenza da Dio, anzi più esplicitamente dal suo volere eterno eppure esso stesso non necessario (Dio avrebbe potuto volere altrimenti). È la contingenza del mondo in quanto effetto del volere (e della bontà) di Dio (...) Creazione è ciò che dà il carattere di creaturalità, vale a dire di finitezza e temporalità, ma anche di grado di partecipazione al divino, a ogni cosa, atto, evento umano». (R. DE MONTICELLI, *Il libero arbitrio e la facoltà del nuovo: fra Agostino e noi*, in: *Agostino d'Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, a cura di A. MARINI, Milano 2004, 15).

³⁷ *De Civ. Dei*, XII, 22.

La radicalizzazione del male *in interiore homine* diventa, a questo punto, il motivo cruciale a partire dal quale è possibile riguadagnare indizi utili ai fini di una più puntuale descrizione e comprensione dell'antropologia agostiniana.

2. LE INSIDIE DELLA VOLONTÀ

Il carattere enigmatico della presenza del male nel mondo rappresenta un pungolo dolente a cui Agostino sente, a più riprese, di voler trovare una risposta. Un percorso ricco e interessante si dispiega già a partire dal *De ordine*, in cui Agostino, affrancandosi dalle derive mitologiche del manicheismo, matura ed esplicita l'idea dell'originaria e insopprimibile bontà di tutto ciò che esiste, quale frutto dell'opera creatrice del divino ordinatore. Da qui il male non può che essere tollerato e ricondotto all'ordine stabilito mediante la creazione³⁸. Con il maturare dell'esperienza religiosa cristiana l'attenzione si sposta, tuttavia, in maniera sempre più consistente nella direzione della ricerca della genesi interiore del male fino a registrare un vero e proprio spostamento di prospettiva dal *De ordine* al *De musica* in cui si passa da un'interpretazione prevalentemente estetica del male ad un'interpretazione di carattere più prettamente etico³⁹. Il pacato riconoscimento della dignità dell'anima espresso nel VI libro del *De musica*⁴⁰, stride, tuttavia, con la tensione drammatica presente nelle pagine delle *Confessiones*, in cui si approda al definitivo riconoscimento della radice interiore del *malum culpae*. In questo senso, come vedremo, Agostino approda ad una diversa visione del male per cui, per dirlo con Alici, «il male non è, ma esiste, cioè entra storicamente nel mondo come forma pratica della *mala voluntas*, e dunque può costituirsi unicamente nella forma della scissione e dell'isolamento,

³⁸ *De ord.* I, 7, 18. Ciò perché, come afferma anche Alici: «Il principio di creazione offre una conferma determinante all'equazione platonica di essere e bene, trascrivendola però entro un contesto rivelato di alleanza e redenzione, che consente appunto di sviluppare il discorso su un duplice livello: a livello ontologico si costituisce il primato metafisico del bene, che informa l'universo secondo l'ordine della partecipazione; a livello morale s'insinua e si dilata il disordine della corruzione, prodotto storicamente dal peccato» (L. ALICI, *L'altro nell'io*, 179).

³⁹ G. RIPANTI, *Ermeneutica del male*, in: *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino*, a cura di L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI, Roma 1994, 100.

⁴⁰ *De mus.* VI, 4, 7.

dell'affermazione di sé spinta fino alla dissoluzione di ogni partecipazione comunitaria»⁴¹.

I tredici libri della preghiera-confessione di Agostino ci mettono dunque dinanzi alla fragilità e alla vulnerabilità costitutive dell'essere umano, come attesta anche il lucido racconto della morte dell'amico in cui, più che la sofferenza per la perdita di una persona cara Agostino sembra affliggersi per l'indigenza della condizione umana (*miser enim eram*)⁴². In questo contesto l'evento della morte dell'altro finisce per possedere un'insospettata valenza positiva, poiché è a partire da questo momento tragico che l'uomo scopre le ragioni della propria vulnerabilità⁴³. Da qui si può anche ammettere che l'evento esistenziale della morte assume un carattere rivelativo, poiché mostra, come osserva Rigobello, «la condizione di negatività che è sottesa costantemente alla nostra esperienza»⁴⁴, e sottolinea il volto ambiguo del dolore, nonché la soggezione alla propria debolezza. Viene in tal senso anche confermata l'idea della miseria dell'esistenza umana, drammaticamente percepita nella sua equivocità e costantemente sospesa tra l'essere e il nulla⁴⁵.

L'angoscia suscitata dal timore di perdere le persone più care si amplifica con la consapevolezza di possedere una volontà fragile e incerta che è incapace di proporre una solida e duratura adesione al bene. Questa debolezza della natura umana viene espressa da Agostino anche con il termine *caecitas*, cioè come un impedimento che non consente di vedere ciò che deve essere visto, da cui dipendono anche l'impudenza e l'intemperanza. Il tema della fragilità assume a livello temporale e storico la forma della caducità, influenzando in modo decisivo la rete dei rapporti tra il piano del finito e l'infinita trascendenza del Creatore⁴⁶.

⁴¹ L. ALICI, *L'altro nell'io*, 181.

⁴² «Io non speravo che quello tornasse in vita e non versavo lacrime per ottenerlo: mi limitavo a soffrire e piangere, ero infelice avevo smarrito la mia gioia» (*Conf.* IV, 5, 10).

⁴³ Sul carattere rivelativo della morte dell'altro e sulla fallibilità della condizione umana vedi anche A. DI GIOVANNI, *Verità, parola, immortalità in Sant'Agostino*, Palermo 1979, 175.

⁴⁴ A. RIGOBELLO, *Problema del male ed esistenza di Dio in Agostino*, in: *Linee per una antropologia prescolastica*, Padova 1972, 32.

⁴⁵ A. RIGOBELLO, *Problema del male*, 36.

⁴⁶ Per l'approfondimento del tema della *creatio* W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. GIRGENTI - A. TROTTA, Milano 1995, 122 e M. A. VANNIER, «Creatio», «conversio», «formatio» chez S. Augustin, Fribourg 1997², 83-122.

In sostanza ogni uomo può, nella pienezza della sua libertà, lasciarsi elevare da Dio, oppure opporre all'attrazione divina una potenza che metta se stesso al posto che compete solo a Dio: in ciò consiste la superbia (*sed cum superbe contra te surgerem et currerem adversus Dominum*)⁴⁷ che dunque rappresenta, come spiega nel *De Civitate Dei, initium omnis peccati*⁴⁸. La superbia, a sua volta, dipende dalla volontà, nel senso che è la forma patologica di un volere che si oppone all'ordinamento onto-assiologico della creazione. Un esempio paradigmatico di questo stravolgimento della teleologia del volere, che è nel contempo una forma di *aversio a Deo*, è rappresentato dal peccato originale, evento con il quale la creatura, volendosi sostituire al Sommo Creatore, è caduta nel dominio del finito in cui il paradigma non è più l'amore eterno e immutabile, in cui gravitava l'essere prima del peccato, ma la sofferenza e il castigo⁴⁹. L'uomo compie volontariamente un atto iniquo (*ego furtum facere volui et feci*) e poi, quasi a completamento di questa perversità, come mostra il ben noto episodio del furto delle pere compiuto nella sua giovinezza, ama ciò che per perversità ha portato a termine (*defectum meum ipsum amavi*). L'amore può anche rafforzare la perversione del volere e produrre un tale disordine morale che difficilmente può essere superato. Questo disorientamento dell'*appetitus* mostra anche che per alcuni certe gioie appaiono come pene, mentre per altri sono soltanto piaceri graditi.

L'uomo si lascia facilmente sedurre dalle lusinghe della volontà perversa e non riesce poi a liberarsi delle inevitabili e disastrose conseguenze che investono l'intera vita morale⁵⁰. Inoltre è proprio a causa dell'abitudine che il volere perde i suoi connotati fondamentali: libertà e autonomia. Da questo punto di vista la volontà sembra corrispondere ad una forza incontrollata, capace di infrangere deliberatamente l'equilibrio interiore dell'uomo e la stessa libertà, per sottomettersi alla necessità di desideri impulsivi. Agostino attribuisce, come noto, a questa potenza del volere la responsabilità della

⁴⁷ *Conf.* VII, 7, 11.

⁴⁸ *De Civ. Dei*, XIV, 13, 1.

⁴⁹ *De Civ. Dei*, XIV, 15, 2. Su questo punto Rist ammette: «Se è vero che nessuna anima altra che Dio (o, nel caso dei santi in paradiso, quelli assunti da Dio nella natura divina) è risolutamente ferma nell'evitare il peccato, allora la spiegazione ultima del peccato è ben descritta da Plotino (*Enn.* 5, 1, 1) come alterità primaria: semplicemente, l'essere altro da Dio» (RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, 139).

⁵⁰ *Conf.* VII, 21, 27.

lotta che l'uomo intraprende, in qualche modo, contro se stesso in cui, nell'appannaggio della libertà, l'anima procede in una direzione assolutamente opposta rispetto a quel riconoscimento della verità interiore che l'uomo scopre nel proprio intimo: *in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et teipsum*⁵¹.

Per un verso non possiamo non riconoscere, con Pieretti, che «la volontà è il centro della vita dell'uomo: sotto il suo controllo sono non solo le scelte a cui si affida nell'ordine pratico, ma anche tutte le operazioni che svolge mediante le facoltà conoscitive»⁵²; per l'altro, tuttavia, la volontà sembra quasi sopraffatta da se stessa, sconfitta dalla propria inerzia (*ex voluntate perversa facta est libido [...] facta est consuetudo [...] facta est necessitas*). Eppure nemmeno in questa situazione si può dire che l'esistenza giunga ad un completo annichilimento, poiché accanto al potere scellerato della volontà sembra esserci nell'uomo una resistenza di segno positivo.

Siamo in presenza di un autentico conflitto interiore che se da un lato indebolisce il potere che l'uomo ha su se stesso e sulle proprie facoltà, dall'altro «permette di scoprire l'essenza dinamica dell'uomo»⁵³. In questa direzione l'interiorità si rivela come terra di conflitto ove si scontrano i due volti della medesima facoltà umana: da un lato la *voluntas bona*, di cui Agostino ha ampiamente parlato già nei *Dialoghi* e, dall'altro, la *voluntas perversa*. Sia l'una che l'altra aspirano ad orientare le scelte umane, ma la loro contesa, prima di ogni altro esito, conduce a lacerare in profondità l'anima umana⁵⁴. C'è quindi nell'uomo una fondamentale mancanza di autocontrollo, in sostanza molte cose avvengono, nonostante una decisione contraria, ovvero suo malgrado; questa situazione conferma, come ricorda an-

⁵¹ *D. v. rel.* 39, 72.

⁵² A. PIERETTI, *Introduzione*, 54.

⁵³ G. CERIOTTI, *Il linguaggio dell'interiorità*, in: *Agostino d'Ippona. Presenza e pensiero*, 55.

⁵⁴ «Ita duae voluntates meae, una vetus, alia / nova, illa carnalis, illa spiritualis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam» (*Conf.* 8, 5, 10). Bodei sottolinea: «Nella *voluntas* agostiniana si rispecchia la tragedia dello sfaldarsi della "facoltà direttiva" degli stoici, dell'*hegemonikon* presentato talvolta come la cittadella o l'acropoli dell'anima, da cui tutto si domina (...). La fortezza è stata espugnata, l'acropoli rasa al suolo. La *civitas* dell'animo, ormai priva di un controllo repressivo dall'alto, è divisa da una guerra permanente di fazioni, dilaniata da una pluralità di forze opposte che la straziano e la paralizzano» (R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991, 59-60). Anche L. ALICI, *L'altro nell'io*, 281.

che Sciuto, quella «peculiare e singolare difficoltà della volontà, per la quale dovere non implica potere»⁵⁵.

Del fatto che, la lotta intima e profonda che lacera l'anima umana non ha un'origine diversa dallo stesso volere⁵⁶, l'uomo sembra, tuttavia, prendere progressivamente sempre più consapevolezza, anche grazie all'operare della grazia. Infatti, come Agostino cerca di mostrare attraverso il famoso racconto di Ponticiano, mentre l'uomo cerca costantemente di distogliersi dal rendere conto di sé e delle proprie azioni, Dio sollecita ciascun essere a prendere coscienza della sua fondamentale instabilità e induce a disprezzare l'iniquità di cui ciascuno è fautore e vittima⁵⁷. La drammatica tensione della volontà, sospesa e incerta nelle proprie determinazioni (*tumultus pectoris*), è sottesa al cammino dell'uomo che, nonostante la propria indegnità e infermità (*fremebam spiritu indignans indignatione turbolentissima, quod eundem esse omnia ossa mea clamabant*), si dirige lentamente e sempre per mezzo della volontà verso la propria meta⁵⁸. La *peregrinatio* dell'*homo viator* non è tutta di segno positivo, ma certamente ciò che costituisce un importante guadagno è la coscienza della vulnerabilità della *voluntas*, il che obbliga a porre un ulteriore interrogativo sulla genesi dell'impotenza umana. L'uomo, avverte Agostino, per colpa dell'infermità della propria volontà, non riesce ad avere piena padronanza su tutte le proprie facoltà; la lotta che ci agita interiormente, dunque, non solo ci separa dalla verità, ma persino da noi stessi. È come se ciascuno di noi sperimentasse una specie di inerzia che attesta la profonda e tragica debolezza che affligge l'animo umano⁵⁹. Tutto ciò dipende dalla fondamentale ambivalenza della *voluntas*, e

⁵⁵ «Agostino – scrive Sciuto – argomenta filosoficamente lo stesso tema che Paolo, nell'epistola ai Romani, espone come contrasto razionalmente insolubile tra il dovere di seguire la legge e l'autocontraddizione della volontà che non sa, anzi non può, opporsi a ciò che non vuole: il peccato consiste nel fatto che io non faccio il bene che voglio, ma faccio il male che non voglio. Agostino eleva questo tema, in modo assolutamente nuovo e radicale, a quello decisivo del rapporto tra *velle, nolle, posse*, all'interno della mente» (I. SCIUTO, *La volontà del male tra libertà e arbitrio*, in: *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana*, [Atti del VI Seminario Del Centro di Studi Agostiniani di Perugia], a cura di L. ALICI – R. PICCOLOMINI – A. PIERETTI, Roma 1995, 113).

⁵⁶ *Conf.* VIII, 5, 11.

⁵⁷ *Conf.* VIII, 7, 16.

⁵⁸ «L'andare, e ancor più l'arrivare in quel posto, altro non erano che voler andare, ma un volere forte e totale, non quell'aggirarsi ciondolando di qua e di là ad opera di una volontà semispenta, in lotta tra il sollevarsi di una parte e il crollare di un'altra» (*Conf.* VIII, 8, 19).

⁵⁹ *Conf.* VIII, 9, 21.

non dalla presenza *in interiore homine* di due diverse volontà. Si può anche ammettere che riaffermare l'unicità della volontà sia, da parte di Agostino, la migliore risposta al lungo travaglio della sua anima pervasa dal costante e tormentato desiderio di pace⁶⁰. Proprio su questo piano, come osserva anche Alici, Agostino dimostra di aver definitivamente superato tanto il manicheismo, quanto il neoplatonismo: infatti «riportando sul piano morale la radicalità difettiva del *vitium*, altrimenti confinata in una irrilevante marginalità sul piano dell'ontologia neoplatonica, la *mala voluntas* non appare come il prodotto di una natura inferiore, ma come intrinseca perversione, responsabile di una forma anomala di causalità»⁶¹.

Se vogliamo riconoscere in questo contesto un punto di forza capace di riscattare la volontà dalla propria impotenza, questo è la tensione del desiderio che riesce, nel proprio protendersi, a unificare i molteplici modi in cui il volere si è diviso; il dinamismo così delineato è in grado di ricondurre la volontà alla padronanza dei propri atti e l'anima verso la propria realizzazione. Anche l'amore che agisce in vista della ricomposizione della lacerazione interna del volere può mostrare un suo lato oscuro, in cui si rivela pericolosamente ambiguo. Infatti, in certe situazioni, l'amore si comporta proprio come la *voluntas* quando non riesce a mantenersi coerente con se stessa e difetta di pienezza; in molte circostanze anche l'amore vuole e non vuole, soggiacendo così alla fragilità che minaccia in maniera consistente ogni spinta positiva⁶².

Quasi sopraffatto dalla propria passività, l'uomo trova nella stessa confessione una ragione, seppur labile, per continuare a sperare. In tal senso, Agostino ripercorre in maniera quasi maniacale gli istanti in cui, nel prendere consapevolezza della propria infelicità e dei propri limiti, anche quando sembra preclusa qualsiasi via di scampo, non si lascia vincere completamente dalla propria inerzia e scopre nella stessa lotta contro i suoi sentimenti l'indizio per un valido e significativo riscatto antropologico⁶³.

⁶⁰ *Conf.* VIII, 10, 24.

⁶¹ L. ALICI, *L'altro nell'io*, 180-181.

⁶² Per Sciuto in realtà non dobbiamo cercare nelle *Confessiones* la risoluzione filosofica del conflitto della volontà; dobbiamo invece rivolgerci per una risposta positiva soprattutto al *De Trinitate*, in cui «l'amore appare come il luogo proprio di quell'azione, in cui si può trovare una convincente risposta al conflitto della volontà» (I. SCIUTO, *La volontà del male*, 120).

⁶³ *Conf.* VIII, 11, 25.

Gli strappi che hanno reso l'anima debole e incapace di garantire la scelta del bene vengono risanati solo nella convergenza tra la grazia divina e l'assentimento dell'*amor*⁶⁴, poiché, come sottolinea anche Bodei, questo è più

«forte della volontà. Esso la implementa, così come articola e fluidifica la ragione monolitica e glaciale degli stoici – ma soprattutto prosegue l'Autore – riduce il bisogno dell'animo di fluttuare in una prostrante esitazione in quanto la proietta verso la patria celeste, fornendolo di tutto l'“impetus” di cui è capace il desiderio attivato da una promessa di felicità»⁶⁵.

Le ambiguità e i timori sottesi al desiderio di felicità sono tali e tante perché con difficoltà l'animo umano potrà raggiungere, nella vita presente, qualche certezza su ciò che veramente è. In tale situazione il desiderio di raggiungere la verità, accompagnato dal timore dell'inganno, può intraprendere vie diverse e talvolta persino del tutto contrarie al vero. Le ambivalenze interne, tanto alla volontà quanto all'amore, da cui dipendono l'incapacità ad orientare autenticamente la natura umana, possono essere riequilibrata solo in una costante e ripetuta scelta dell'autentica verità⁶⁶. Per dirlo con la Arendt, è solo nell'amore che Agostino individua, anche senza poter trovare una definitiva soluzione del problema, la possibilità di cogliere l'unificazione della volontà «che alla fine decide la condotta dell'uomo»⁶⁷. In una parola è nell'amore «che risiede la possibilità per l'uomo di raggiungere la felicità»⁶⁸.

⁶⁴ *Conf.* VIII, 12, 29. Nel conflitto tra *velle* e *posse* Solignac riconosce che nel libro VIII delle *Confessioni*, in cui il problema è quello della conversione del volere e del cuore, Agostino imputa all'incompletezza della volontà la responsabilità del suo ritardo alla conversione (A. SOLIGNAC, *Volonté* in: *Dictionnaire de Spiritualité*, CVI-CVII, Paris 1994, coll. 1220-1228).

⁶⁵ R. BODEI, *Ordo amoris*, 95.

⁶⁶ *Conf.* X, 23, 34.

⁶⁷ H. ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica* (1929), trad. it. di L. BOELLA, Milano 1992, 414.

⁶⁸ A. Pieretti, *Introduzione*, 61.

3. CON AMORE E PER L'AMORE VERSO LA VERITÀ

«L'amore è la cosa più profonda che si può dire dell'essere umano»⁶⁹, ma anche la più complessa e la più difficile da realizzare e

«sebbene sia uno degli avvenimenti più rari nelle vite umane (...) possiede un insuperato potere di autorivelazione e permette una visione, eccezionalmente chiara per discernere il "chi", proprio perché è indifferente (fino al punto di disinteressarsi completamente del mondo) a "ciò" che la persona amata può essere, alle sue qualità e ai suoi limiti, come pure alle sue realizzazioni, fallimenti e trasgressioni»⁷⁰.

Queste affermazioni impegnative ci convincono della necessità di approfondire il modo in cui Agostino si confronta con il fecondo tema dell'amore, con tutto il corredo di implicazioni antropologiche e morali che ne derivano. L'amore, infatti, in tutta la vasta produzione agostiniana, sembra riassorbire il complesso dei desideri e delle aspirazioni dell'intera vita umana sospesa tra la realtà della propria condizione finita e la possibilità di una esistenza finalmente libera dai lacci della temporalità e aperta alla dimensione intemporale. In tale prospettiva, riuscendo a trasfigurare la vasta gamma delle modalità soggettive del desiderio, l'amore si offre come fattore originario di motivazione e di orientamento della vita morale, capace di sorreggere e raddrizzare l'incerto incedere della volontà.

Già a partire dai Dialoghi giovanili Agostino cerca di mettere in primo piano la tensione, inscritta nell'amare⁷¹, che si dispiega in maniera sempre più coerente differenziandosi anche in base all'oggetto desiderato. Una conferma di questa impostazione può essere colta a partire dai *Soliloquia*, ove Agostino si preoccupa di valorizzare i fattori di motivazione dell'agire umano⁷².

Con il *De immortalitate animae*, *De musica* e *De quantitate animae* vengono poi differenziandosi tutte le peculiarità dell'«amor»

⁶⁹ T. VAN BAVEL, *Amore*, in: A. FITZGERALD (ed), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, 176.

⁷⁰ H. ARENDT, *Vita activa*, 178.

⁷¹ *De ord.* II, 18, 48.

⁷² *Sol.* I, 2, 7. In questo contesto con amare Agostino designa tanto l'attività spirituale con cui l'uomo realizza il tendere, come momento dell'adesione alla verità, quanto la relazione che istituisce con gli altri esseri i quali vengono amati non come fini, ma solo se desiderano usare la capacità razionale in vista del *summum bonum*.

che, a partire da questo momento, diviene il principale responsabile dell'adesione dell'anima alla verità, rispetto alla volontà che rappresenta solo il momento iniziale della tensione. Ciò perché per Agostino, quando l'anima si lascia condurre unicamente dalla volontà, non sempre raggiunge i traguardi ai quali ha accesso l'amore. In sostanza se ci affidiamo all'incerto incedere della volontà non possiamo essere sicuri di compiere quel processo di autotrascendimento che è necessario per aderire al *summum bonum*⁷³. L'elemento di maggior interesse nelle opere di questo periodo può essere rintracciato nel riconoscimento di una *vis* unitiva interna all'«amor». Infatti, per Agostino l'amare sembra unire in due sensi: anzitutto perché tende ad unificarci sempre con l'oggetto amato; in secondo luogo perché accomuna tutti gli esseri, persino le anime meno perfette. In questa direzione la definizione dell'amore del prossimo come *ordinata dilectio*, inoltre, serve a sottolineare la modalità con cui ci avviciniamo agli uomini con i quali condividiamo il destino della temporalità e contribuisce ad apprezzare i rapporti intra e interpersonali, aiutando a ricomporre sentimenti diversi e contrastanti.

Collocandosi entro l'orizzonte di senso disegnato dalla fede⁷⁴, Agostino è in grado di apprezzare nell'amore la capacità di rendere gli esseri prossimi di se stessi e degli altri. In tal senso l'amore diviene criterio di orientamento per la vita morale (*regula dilectionis*), e accomuna gli individui *in statu viae*⁷⁵. L'amore dunque, come modalità intersoggettiva, introduce ad una riflessione nuova sulla natura della *vita socialis* e sulla più ampia rete di rapporti intramondani.

⁷³ *De imm. an.* 6, 11.

⁷⁴ Interessante in tal senso è la prospettiva di ricerca inaugurata con la conversione. Infatti, come avverte anche Alici «nella fede la verità ricercata alle sorgenti della vita dello spirito assume dunque un volto personale e trascendente e la ricerca di felicità s'incrocia finalmente con una promessa salvifica, avvalorata dall'offerta redentiva del vero mediatore, dall'"auctoritas" delle Scritture e di una comunità di credenti, che di quella promessa è memoria viva attraverso la storia. La fede trasforma la ricerca di qualcosa in risposta a Qualcuno, situando nella dimensione spirituale più propria dell'uomo il rivelarsi di un evento che costituisce l'esistere nel suo fondamento originario». (L. ALICI, *Agostino tra fede e ricerca*, in: *Agostino e la conversione cristiana*, (a cura di) A. CAPRIOLI – L. VACCARO, Palermo 1987, 42).

⁷⁵ «La regola dell'amore consiste nel volere che i beni che vengono a noi vengano anche all'altro e nel non volere che capitino all'altro i mali che non vogliamo che capitino a noi stessi e nel conservare questa disposizione d'animo nei confronti di tutti gli uomini» (*De v. rel.* 46, 87). Si può qui sottolineare con Manferdini un aspetto che sottende tale *regula dilectionis*: la coscienza religiosa, a partire dalla quale si concepisce il mondo come valore, consente all'intelletto di «ritrovare l'immagine di Dio nel mondo e quindi risalire in modo riflesso ed esplicito alla Realtà che sta dietro a quella immagine» (T. MANFERDINI, *Comunicazione ed estetica*, 192).

Questo approfondimento serve a riscattare il finito dalla pericolosa oscillazione di senso di cui è vittima quando si misconosce il valore della convivenza.

L'«amor» esprime la natura più propria della creatura umana e dei vincoli che si instaurano nella comunità degli uomini, poiché dispiega la sua potenza come una forza che avvicina ogni essere alla fonte originaria della carità, manifestata nel Verbo in tutta la sua pienezza salvifica. Esso, spiega Agostino nel *De moribus ecclesiae catholicae*, è segno di una capacità di amare inaccessibile alla comprensione umana e condizione di possibilità del desiderio, finalmente riscattato dalle degradazioni della libidine. Quando l'«amor» individua il proprio *modus*, l'anima si incammina sulla via della rettitudine e della piena soddisfazione delle proprie aspirazioni⁷⁶. Questa possibilità è insita, come Agostino si preoccupa di ribadire anche nel *De duabus animabus*, nella natura prima ancora che provenire dalla grazia⁷⁷. Nell'accezione piena del termine l'amare è sempre attivo, libero, si esprime come relazione, non egoistica, ma altruistica e predisposta a istituire legami oblativi, con sé, con gli altri, con il mondo e con Dio.

La vita dell'uomo, segnata dall'amore, trova nelle diverse sfumature della *dilectio* un'adeguata rappresentazione. In particolare l'accento è posto sull'autentico amore verso se stessi, gli altri e Dio. Nel primo caso amare autenticamente se stessi significa realizzare pienamente la nostra natura, ovvero compiere ciò che siamo. Nel discorso pronunciato ad Ippona intorno al 391 Agostino offre il suggerimento più esplicito circa l'itinerario più idoneo per la nostra realizzazione: «Amate quel che sarete. Sarete figli di Dio, figli di adozione. Ciò vi verrà dato gratuitamente, gratuitamente conferito»⁷⁸. Al contrario quando il desiderio dei beni sensibili diviene l'unica ragione della

⁷⁶ *De mor. eccl. Cath.* I, 8, 13; per cogliere la rilevanza degli scritti composti in questo periodo di acceso dissenso con i manichei vedere tra gli altri: P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris 1918, 65-225; J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, London 1938, 88; J. K. COYLE, *Augustine's De moribus ecclesiae catholicae. A study of the work, its composition and its sources*, Fribourg 1978, 9-57; A. M. VANNIER, «Creatio», «conversio», «formatio», 44-62. Sul modo in cui Agostino allude, nell'opera, al comandamento dell'amore, anche A. J. HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interpretation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris 1939, 179.

⁷⁷ «Nell'amare le cose corporee, infatti noi pecciamo, perché la giustizia ci ordina di amare le cose spirituali e la natura ce ne dà la possibilità. Nel nostro genere pertanto noi possiamo essere perfettamente buoni e felici» (*De d. anim.* 13, 20).

⁷⁸ «Amate quod eritis. Eritis enim filii Dei, et filii adoptionis. Hoc vobis gratis dabitur, gratisque conferetur» (*Serm.* 216, 8).

nostra vita, come accecati dalla brama di possederli, siamo incapaci di guardare e riconoscere che il vero bene riposa altrove. In questo abisso scavato tra noi e la verità, il ritorno a Dio, reso possibile dalla sua misericordia, può essere realizzato solo a patto che dichiariamo la nostra fallibilità⁷⁹. Questa capacità di misurarci con i nostri limiti segna anche l'inizio di un cammino diverso, in cui non saremo più abbandonati alla nostra fragilità⁸⁰. Viene in tal senso tracciata la *regula dilectionis*, che nell'invitare a riporre nel trascendente tutta la nostra fiducia, ridisegna la mappa dei vincoli comunionali⁸¹. Giunti a questo punto è possibile, muovendo dall'articolazione interna all'ottavo libro del *De Trinitate*, specificare alcuni tratti caratterizzanti la *mutua dilectio*. Qui, infatti, Agostino oltre a cogliere l'originarietà della carità, che potremmo dire con linguaggio moderno «istituisce e rende possibile la relazione»⁸², esplora la complessa e feconda trama dei rapporti da cui si origina ad esempio anche l'amore fraterno⁸³. In questo senso particolare l'indagine agostiniana s'impegna nel riconoscere il nesso esistente tra amore e bene. Infatti, la tensione con la quale si ama un oggetto ne rivela la natura costitutivamente buona⁸⁴. Dalla contemplazione delle realtà esistenti si ascende fino alla contemplazione stessa del bene e dunque all'amore di questo stesso bene. L'amore del Bene sommo fa nascere, inoltre, un desiderio di adesione che, tuttavia, può essere soddisfatto solo mediante l'amore. Dunque l'amore genera l'amore. Questo sembra essere il tema di fondo della speculazione agostiniana che si snoda attraverso un percorso riflessivo, che investe il piano teologico e antropologico. L'apprezzamento circa il dinamismo proprio della vita intra-trinitaria rappresenta un modello insuperato e uno snodo fondamentale capace di svelare i meccanismi più reconditi della tensione interna all'amare e di orientare l'indagine

⁷⁹ *De mor. eccl. cath.* I, 12, 21.

⁸⁰ «È per la carità dunque che ci conformiamo a Dio e prese da lui forma e figura e separati da questo mondo, non siamo più confusi con le cose che devono essere a noi sottomesse». (*De mor. eccl. cath.* I, 13, 23).

⁸¹ «L'uomo, tuttavia, non deve essere amato dall'uomo come si amano i fratelli carnali o i figli o i coniugi o i parenti o gli affini o i concittadini; anche questo amore è temporale. Infatti, non conosceremo nessuno di questi legami, che ci provengono dal nascere e dal morire, se la nostra natura, rispettando i precetti e l'immagine di Dio, non si fosse avvolta in questa corruzione» (*De v. rel.* 46, 88).

⁸² L. ALICI, *Il terzo escluso*, Cinisello Balsamo 2004, 120.

⁸³ Su questo tema si rimanda al nostro *L'amore tra prossimità e fraternità*, in: *Forme del bene condiviso*, (a cura di) L. ALICI, Bolgna 2007, 161-189.

⁸⁴ *De Trin.*, 8, 3, 4.

circa la natura propria dell'amore fraterno spirituale⁸⁵. Ciò che viene in primo piano nell'idea cristiana di fraternità è proprio la continuità tra la relazione che sussiste tra le persone della trinità e la relazione che i credenti hanno con la paternità di Dio in Cristo⁸⁶. Così, se per un verso Agostino apprezza il nesso tra amore e giustizia⁸⁷, per l'altro rivela come le varie tipologie di amore non sono altro che declinazioni diverse di un unico e autentico amore⁸⁸. In questo senso, per dirlo con la Arendt, anche «l'altro, il prossimo perde il significato che risiede nella sua esistenza mondana concreta – per esempio, di amico o nemico –: nella *dilectio* che ama *sicut Deus*, l'altro per il *diligens* non è che creatura di Dio e il suo incontro avviene con l'uomo definito a partire dall'amore divino come *a Deo creatus*»⁸⁹.

L'indagine circa la tensione dialettica di donazione e gratuità propria della vita intra-trinitaria consente anche ad Agostino di cogliere la riflessività e la reciprocità proprie dell'amare⁹⁰. La carità, infatti, è amata ed ama, tutto ha origine da essa e ad essa viene ricondotto, in una parola è propriamente «l'origine di ogni vero bene, così come il suo opposto, il desiderio carnale, è la radice di ogni male»⁹¹. E tuttavia, si chiede provocatoriamente Agostino: «Che ama dunque la

⁸⁵ *De Trin.*, 8, 7, 10.

⁸⁶ Con Ratzinger possiamo sottolineare che «in Cristo Gesù, Dio non ha soltanto rivolto la parola agli uomini, ma si è anche reso in maniera definitiva e radicale interpellabile da parte loro. In lui, infatti, Dio è diventato uomo e come uomo è definitivamente uscito dal suo essere totalmente altro ed è entrato nell'intreccio dialogico di tutti gli uomini». (J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, (1960,2004), trad. it. S. MARSILI, Brescia 2005, 62).

⁸⁷ *De Trin.*, 8, 7, 10.

⁸⁸ «Nessuno dica: "Non so cosa amare". Ami il fratello ed amerà l'amore stesso. Infatti conosce meglio l'amore con cui ama che il fratello. Ed ecco che allora Dio gli sarà più noto del fratello; molto meglio noto, perché più presente; più noto perché più interiore; più noto perché più certo. Abbraccia il Dio amore e abbraccia Dio con l'amor». (*De Trin.* 8, 8, 12).

⁸⁹ H. ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino*, 115.

⁹⁰ La riflessione agostiniana ha, tra gli altri, anche il merito di mettere l'accento sul carattere reciproco dell'amore. La reciprocità propria dell'amare scaturisce dall'amore divino. A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni* (1955), trad. it. N. GAY, Bologna 1971, 475). Su questo punto è importante anche la puntualizzazione condotta da Alici, il quale osserva tra l'altro: «Senza disconoscere la profondità teologale di questa prospettiva dischiusa dalla meditazione di Agostino, almeno un motivo ispiratore, che circola al suo interno, può imprimere al discorso una sterzata decisiva: il vincolo che tiene insieme la relazione può essere innalzato al livello stesso delle persone che la compongono, divenendo in tal modo fattore costitutivo e insieme termine della relazione stessa, solo se riesce a raggiungere quella compiuta ed enigmatica reciprocità comunionale in cui, nel mistero trinitario, stanno in perfetto equilibrio unità e differenza». (L. ALICI, *Il terzo escluso*, 121-122).

⁹¹ A. NYGREN, *Eros e agape*, 458.

carità, se non ciò che amiamo con la carità? Ora questo, per partire da ciò che abbiamo di più prossimo, è il fratello»⁹². L'amore è dunque fine e strumento mediante il quale ci accostiamo all'altro, a partire dal più prossimo fino al più estraneo. L'amore non solo ama ed è amato, ma esso si alimenta del reciproco amore che circola tra le diverse alterità. Chi infatti è amato, lo è non solo in quanto natura amabile, ma anche in quanto a sua volta è in grado di generare altro amore.

Il caso specifico dell'amore fraterno, che «è quello che ci fa amare vicendevolmente»⁹³, apre una prospettiva ulteriore nella gamma delle relazioni affettive. Agostino intende non solo confermare la costitutiva dimensione relazionale dell'essere umano, ma mettere l'accento sulla assoluta gratuità e reciprocità dell'amare. La dimensione della fraternità, che il cristianesimo contribuisce a declinare in chiave spirituale⁹⁴, è una tipologia del tutto peculiare di relazione affettiva che si differenzia tanto dall'amicizia, quanto dall'amore passionale e viene assunto quale modello paradigmatico dell'amore interpersonale, mettendo così l'accento sulla capacità che l'amore ha di creare una dimensione comunione nella quale riconosciamo la nostra comune appartenenza e il nostro comune destino. In tal senso, l'amore fraterno riapre la domanda sull'origine, dal momento che, come osserva ancora la Arendt, nell'amore «colui che ama, passando attraverso l'amato, raggiunge Dio, nel quale soltanto la sua esistenza e insieme il suo amore trovano il loro senso»⁹⁵.

L'amore verso i fratelli, che Agostino interpreta in senso spirituale, identificandoli nei credenti, non impedisce anzi facilita e permette l'effettiva apertura nei confronti dei non credenti. Questa affermazione trova conferma nella voluminosa e articolata opera dedicata al cammino e al destino della *civitas Dei peregrinans*, in cui l'Ipponate decide di misurarsi con le potenzialità dell'amore che finisce per rappresentare quell'esperienza in cui ne va della nostra capacità di

⁹² *De Trin.* 8, 8, 12. Come nota puntualmente Nygren su questo punto Agostino è pienamente allineato alla tradizione cristiana ed in particolare giovannea per cui: «L'amore del prossimo diviene essenzialmente amore dei fratelli (...) Come il Padre ha amato il Figliolo e il Figliolo i suoi, così anche i "fratelli" sono per così dire l'oggetto naturale dell'amore cristiano. Solo questa comunione d'amore, l'amore dei fratelli fra di loro, può veramente conformarsi al modello dell'amore tra il Padre e il Figlio. Solo essi possono diventare uno come lo sono il Padre e il Figlio». (A. NYGREN, *Eros e agape*, 129).

⁹³ *De Trin.*, 8, 8, 12.

⁹⁴ J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 38.

⁹⁵ H. ARENDT, *Il concetto d'amore in Agostino*, 118.

percepire gli altri con responsabilità e rispetto, compassione e sollecitudine, gratuità e devozione. Senza entrare nella complessa trama dell'opera diciamo soltanto che è proprio nella prima parte che Agostino individua nell'amore la cifra antropologica mediante la quale si accorcia la distanza tra credenti e non credenti.

L'attitudine dei cristiani di vivere pienamente la loro fraternità in Cristo rappresenta il primo passo per sviluppare le doti di accoglienza e dedizione nei confronti di coloro che vivono lontani dalla fede. Così, Agostino non solo ricorda ai credenti quali sono i valori irrinunciabili per rafforzare la loro coesione interna, ma li sollecita affinché il vincolo fraterno che li unisce possa ispirare sentimenti di pietà e misericordia nei confronti di quanti vivono nell'oscurità⁹⁶.

Il percorso condotto dall'Ipponate ci ha permesso di apprezzare le potenzialità e lo slancio proprio dell'amore fraterno che dimostra di saper mettere in secondo piano le differenze, di accorciare la distanza tra alterità differenti, riscattando dall'interno l'agire umano da talune insidiose derive solipsistiche. Ma un effettivo passo avanti per delineare i tratti più interni all'*ethos* della fraternità potrebbe essere compiuto cercando di ricostruire anche attraverso la rilettura del pensiero tomista, la costitutiva teleologia dell'amare e le relative conseguenze che ne derivano per la relazione⁹⁷.

Di certo la *dilectio proximi* rappresenta per Agostino un polo significativo in opposizione alla dispersione nella molteplicità delle affezioni per le *res* mutevoli e svolge un ruolo attivo nell'orientamento degli esseri verso Dio⁹⁸; tutto ciò contribuisce ad alimentare la fiducia nei confronti dei rapporti temporali e quindi dell'orizzonte della finitezza come luogo dell'attesa e dell'apertura alla Verità.

La percezione dell'altro e il desiderio di stabilire con lui rapporti significativi e disinteressati assegnano alla relazione interpersonale uno spessore etico, di cui l'amicizia è una modalità paradigmatica ovvero «un vero e proprio luogo teologico-filosofico»⁹⁹, che apre spazi

⁹⁶ *De Civ. Dei*, I,9, 3, 94.

⁹⁷ Per un approfondimento del tema dell'amore nel pensiero di Tommaso d'Aquino si veda tra gli altri anche: J-J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, «Amore es nombre de persona». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Roma 2000.

⁹⁸ A. J. HULTGREN, *Le commandement*, 184.

⁹⁹ L. ALICI, *L'amicizia in S. Agostino*, in: *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, [Atti del XXII Convegno Internazionale di studi italo-tedeschi], Merano 1995, 177. Sul tema dell'amicizia in Agostino si vedano anche M. PELLEGRINO, *S. Agostino o dell'amicizia*, «Studium» 58 (1962), 381-385; L. LOMBARDI VALLAURI, *Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giu-*

di riflessione sull'essenza della convivenza umana. Il vincolo dell'amicizia costituisce un aspetto rilevante della novità cristiana dell'*amor proximi*. Questo, infatti, caratterizzandosi come amore che si potenzia nell'affetto verso i nemici, offre al legame dell'amicizia, descritto da Agostino, prima che a livello riflessivo, nel concreto dell'esistenza, un orizzonte di significato sconosciuto al pensiero classico. Le considerazioni più incisive, ma anche più drammatiche scaturiscono nell'Autore, come verrà sottolineato nelle *Confessiones*, dal vivo dei rapporti di Agostino con i suoi amici, ma ciò che colpisce in questo ambito è tanto il valore dinamico del rapporto dell'amicizia, quanto l'apertura e l'aspetto solidale del vincolo amicale¹⁰⁰.

L'amore, come orizzonte intranscendibile sotteso alle mutue relazioni intersoggettive, estende la sua signoria nell'ordine temporale e mutevole come in quello immutabile ed eterno¹⁰¹; esso si costituisce come una forza trainante capace di dare spessore alla fragilità della vita umana, attraverso una metamorfosi dei vincoli carnali a cui sembrava essere destinata l'umanità dalla sua storia.

La fede, polarizzando e trasfigurando in prospettiva escatologica l'insieme dei vincoli comunionali, rappresenta per Agostino l'unico orizzonte di riferimento in grado di ritrascrivere il significato dei rapporti intersoggettivi. In tal senso nel *De doctrina christiana* Agostino intende chiarire e testimoniare la complessità e la ricchezza dell'esperienza cristiana per riorientare il senso della vita e della ricerca, propria e altrui, nella direzione dell'annuncio evangelico. All'interno di questa prospettiva l'amore non si rivela solo come tensione e modello per definire i rapporti interpersonali, ma soprattutto è inteso quale «realtà divina che si offre a noi e ci invita a parteciparvi»¹⁰². L'amore garantisce la correlazione fra la trascendenza della Verità e l'esperienza storico-temporale. È infatti attraverso i gradi dell'amore di sé,

ridica nella tipologia delle esperienze di rapporto, Milano 1969; M. A. MC NAMARA, *L'amicizia in S. Agostino* (1958), trad. it. S. CELIBERTI – C. GUGGIOLI, Milano 1970; J. F. MONAGLE, *Friendship in St. Augustine's Biography*, «Augustinian Studies» 2 (1971), 81-92; L. F. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia nel mondo antico, classico e cristiano*, Torino 1993.

¹⁰⁰ *De v. rel.* 47, 91.

¹⁰¹ Osserva anche Campodonico: «Nella prospettiva di Agostino l'amore, che fonda anche il dinamismo della conoscenza, è segno della creaturalità, della dipendenza, dell'incompletezza dell'uomo, ma anche della sua vocazione all'infinito» (A. CAMPODONICO, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Genova 1989, 89). *De mor. eccl. cath.* I, 17, 31).

¹⁰² G. GHITTI, *L'amore-agape come espressione della maturità personale del cristiano. Una interpretazione esistenziale dell'amore del prossimo*, Brixiae 1978, 100.

del prossimo e di Dio che ciascun individuo partecipa, in virtù del suo essere stato creato originariamente ad immagine del divino¹⁰³, in modo vitale a tale annuncio di Verità¹⁰⁴. La natura partecipativa dell'amore¹⁰⁵ ridona senso all'esistenza terrena perché in ogni istante dell'esperienza storico-comunitaria è viva la speranza del ricongiungimento con la sorgente dell'unico vero bene.

Uno dei momenti cruciali della sua filosofia dell'amore è costituito dalla differenza, che, come noto, Agostino media dalla filosofia stoica, tra l'uso dei beni terreni e il godimento del Bene imperituro: «Tra onesto e utile intercorre la stessa differenza che c'è tra godere e usare (...) Tutta la perversione umana, che ha anche il nome di vizio, consiste nel volere fare uso delle cose da godere e nel voler godere delle cose da usare»¹⁰⁶.

L'esperienza dell'amore sembra saturare l'anima umana che finisce per rispettare e conservare «l'ordine ontologico che vige nell'universo, per cui in se stessa sottomette tutte le altre funzioni alla ra-

¹⁰³ *De doc. christ.* I, 22, 20.

¹⁰⁴ Come viene opportunamente sottolineato in Agostino «l'amore è il comandamento più elevato perché l'amore ci unisce con l'oggetto del nostro amore in modo più forte che la fede e la speranza. Queste ultime implicano una distanza maggiore tra noi e ciò che è creduto o per cui si spera. Ma attraverso l'amore la nostra somiglianza con Dio cresce e l'amore ci porta più vicini a Lui sebbene noi non diventeremo ciò che egli è (*mor.* 1.11.18). Ancora, maggiore sarà la nostra somiglianza con Dio, più l'amore aumenterà e più chiaramente percepiremo Dio, perché l'amore è Dio». (T. J. VAN BAVEL, *Amore*, 178).

¹⁰⁵ *De doct. christ.* I, 11, 11. Il carattere escatologico che polarizza l'interesse di Agostino a quest'epoca della sua maturazione intellettuale, si evidenzia anche nella riflessione sulla parusia. Infatti, come sottolinea anche Hultgren, Agostino sembra possedere un'idea più consapevole del ruolo svolto dall'amore nella contemplazione del volto della Verità: «Se ci si chiede pertanto quale sia il ruolo autentico dell'amore, lo si troverà nel carattere intellettuale dei rapporti ideali dell'uomo con Dio». (A. J. HULTGREN, *Le commandement*, 147).

¹⁰⁶ *De div. quaest.* 30. Per un'analisi dettagliata dei vari momenti nei quali si articola l'esposizione agostiniana dell'*uti-frui* si vedano anche: A. DI GIOVANNI, *La dialettica dell'amore. "Uti Frui" nelle preconfessioni di Sant'Agostino*, Roma 1965, 21-28; V. J. BRECHTKEN, *Fruitio und Agape*, «Theologie und Glaube» 59 (1969), 446-463; R. LORENZ, *Fruitio Dei bei Augustin*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gota)» 63 (1950-1951), 75-132; A. NYGREN, *Eros e agape*; O. O'DONOVAN, *Usus and Fruitio in Augustine, De doctrina christiana I*, «Journal of Theological Studies» 33 (1982), 361-97; W. R. O'CONNOR, *The Uti/Frui*, 45-62; sull'influenza del pensiero stoico nell'elaborazione della nozione agostiniana di *uti-frui* R. CANNING, *The Augustinian uti/frui Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God*, «Augustiniana» 33 (1983), 165-231; M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from antiquity to the early Middle Age, 2. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1990, 142-238; T. J. VAN BAVEL, *Fruitio, delectatio and voluptas in Augustine*, «Augustinus» 37 (1993), 499-510; R. CANNING, *Uti/Frui in Relation to Love for Neighbour and Love for God*, in: *The Unity of Love for God and Neighbour in Saint Augustine*, Heverlee-Leuven 1993, 79-115.

gione contemplativa e, nei confronti delle realtà esterne, fa di quelle inferiori i mezzi di cui servirsi (*uti*) in vista del godimento (*frui*) di quelle superiori»¹⁰⁷.

La scelta di godere oppure di usare dei beni temporali, da cui dipende il retto agire, viene determinata anche grazie al consenso della volontà. Infatti la forza della Verità, che ontologicamente precede e attrae l'uomo, consiste in un'energia spirituale che, per divenire operante, attuale, ha bisogno di trovare la disponibilità dell'individuo. L'agire della *voluntas* è dunque la determinazione sottesa all'atto di usare o di godere dei beni temporali o del bene imperituro¹⁰⁸. La distinzione agostiniana *uti-frui* s'inscrive inoltre nella concezione antropologico-creazionista della tradizione cristiana, da cui deriva anche il ruolo propedeutico del mondo nei confronti della *caritas*¹⁰⁹.

L'uomo è posto ontologicamente in una posizione intermedia tra Dio e mondo e realizza la sua vocazione nel rispettare e mantenere un certo equilibrio, in rapporto alle *res* che sono nell'universo; infatti «alcune sono fatte per goderne, altre per servircene, dice Agostino. Le prime ci rendono felici, le seconde ci aiutano nel cammino verso la felicità e quasi ci sorreggono, perché possiamo giungere e unirvi alle cose che ci rendono felici»¹¹⁰. L'amore ha dunque, come già i *Dialoghi* hanno messo in evidenza, come referente costante l'ordine¹¹¹. Si ama autenticamente solo quando la tensione verso se stessi, gli altri e le cose del mondo è equilibrata e misurata. La moderazione dell'uomo viene poi incoraggiata, come sottolinea anche Beierwaltes, dall'azione ordinatrice di Dio «che ha misurato per ogni ente l'intensità di essere che gli compete e insieme integrato come fine di ogni movimento nel mondo e nell'uomo l'essere in sé differente in una condizione di quiete»¹¹².

¹⁰⁷ A. PIERETTI, *Introduzione*, 65.

¹⁰⁸ In un'approfondita interpretazione di Rm 7,7-25, Jonas evidenzia il primato del volere riconoscendone il carattere di un «a priori, sottostante ai singoli atti dell'anima, capace di rendere possibili, in quanto particolari fenomeni della mente, il volere e anche il suo contrario» (H. JONAS *L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della Lettera ai Romani di Paolo* (1974), in: *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. G. BETTINI, Bologna 1991, 469).

¹⁰⁹ Sottolinea in quest'ottica Nygren che «il mondo, se usato come un mezzo, può esserci di aiuto sulla via della "caritas" verso Dio, ma se goduto di per sé, è invece un ostacolo per noi e, sulla via della "cupiditas", ci allontana da Dio» (A. NYGREN, *Eros e agape*, 513).

¹¹⁰ *De doc. christ.* I, 3, 3.

¹¹¹ *De doct. christ.* I, 27, 28.

¹¹² W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo*, 174.

Ogni uomo deve pertanto agire affinché la sua esistenza sia un andare, rimanendo¹¹³. Infatti il procedere esprime la via intrapresa verso il raggiungimento della vita beata e il rimanere indica la scelta di camminare nel segno dell'unica verità del verbo e quindi secondo un preciso comandamento:

«Il Signore ha detto: “Io sono la via, la verità e la vita”; si va attraverso di me, si giunge a me, si permane in me. Giunti a lui, si giunge anche al Padre, poiché attraverso chi è uguale si riconosce colui al quale egli è uguale; ed è grazie allo Spirito Santo, che unifica e fonde, che potremo permanere in quel bene sommo e immutabile. Da ciò si capisce perché niente ci debba trattenere per via, dal momento che il Signore stesso, pur essendosi degnato di essere la nostra via, non volle trattenerci, ma farci andare al di là»¹¹⁴.

La fisionomia della relazione alla trascendenza è, dunque, quella di un fiducioso rapporto di confidenza e di reciprocità, sancito dalla costante invocazione di un Tu superiore, ma non distante¹¹⁵. Sulla base della lealtà del legame tra Dio e uomo, Agostino precisa l'idea di un criterio sul quale si conforma la dilezione, che deve procedere dall'amore di sé al supremo amore di Dio: «Sono dunque quattro gli oggetti del nostro amore: uno è sopra di noi, l'altro siamo noi stessi, il terzo è presso di noi, il quarto è sotto di noi»¹¹⁶.

La consapevolezza della passività della creatura umana spinge Agostino a riflettere sulla necessità di una “pedagogia dell'amore”. Incapace di cogliere pienamente il dono concessogli dal Creatore, che precede ogni altro donare, l'uomo deve almeno dichiararsi disponibile ad apprendere alcune norme elementari per il raggiungimento

¹¹³ *De doct. christ.* I, 17, 16.

¹¹⁴ *De doct. christ.* 1,34, 38. Anche Ghitti sottolinea, interpretando il significato dell'amore nel Vangelo di S. Giovanni, la compresenza di queste due attività apparentemente contrastanti: «Il rimanere – afferma l'Autore – designa ad un tempo la reciprocità e la durata: si tratta di una comunione eterna. L'unione con Gesù è essenziale: è condizione di vita e di fecondità» (G. Ghitti, *L'amore-agape*, 92).

¹¹⁵ *De mor. eccl. cath.* I, 30, 63. In tal senso si veda anche la posizione di Colish che ammette: «L'eterno Dio non è soltanto il bene supremo, ma il solo bene di cui sia corretto godere» (M. L. COLISH, *The Stoic*, 233). A ciò si aggiunge il giudizio di Beierwaltes che ritiene che «tra l'ente particolare e l'intero (...), c'è un rapporto dialettico: l'essere bello del particolare è nella e per la bellezza dell'intero, ma per la bellezza dell'intero è altresì costitutiva la bellezza del particolare nel suo rapporto reciproco». (W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo*, 173).

¹¹⁶ *De doct. christ.* I, 23, 22.

della vita felice. Il primo indizio di questa *doctrina* dell'amore consiste nell'assegnare un giusto spazio all'amore di sé¹¹⁷: questo tema, già espresso nel *De moribus ecclesiae catholicae*, viene quindi ripreso e ulteriormente precisato, ricordando che ciascuno è in grado di amare se stesso, non perché esiste una legge esterna all'uomo, ma per un principio naturale amplificato e radicalizzato dal comando biblico e dall'insegnamento cristologico dell'amore di Dio e del prossimo¹¹⁸.

Non potendo attuare il precetto dell'amore cristiano in un senso pieno a causa della distanza, della differenza, e dell'inconoscibilità di tutto il genere umano, ci viene chiesto, mediante l'amore del prossimo che ogni altro tu, fino al limite estremo del nemico, sia per me lo scopo del mio amare, in modo da attualizzare la novità del comandamento di Cristo. Il volto del prossimo mi aiuta a conoscere la natura dell'amore verso me stesso e rivela, nella sua apertura alla trascendenza, l'itinerario per il godimento della Verità. In questo amore si esprime il grado di profondità della vita cristiana poiché rappresenta un mezzo per metterci alla prova nell'ascesa verso la vetta della gratuità¹¹⁹.

La *dilectio proximi* esprime anche la forma più umana della gratuità dell'amore¹²⁰. Questo principio etico rispecchia in maniera imperfetta l'assoluta generosità con cui il creatore si occupa delle creature, a partire dal renderle esistenti. Così sottolinea bene la Arendt: «Colui che ama, passando attraverso l'amato raggiunge Dio, nel quale soltanto la sua esistenza e insieme il suo amore trovano il loro senso»¹²¹. Questo diviene il fondamento di una felicità che oggi è solo promessa, ma che domani sarà il nostro vero godimento:

¹¹⁷ *De doct. christ.* I, 25, 26.

¹¹⁸ *De doct. christ.* I, 26, 27.

¹¹⁹ G. COMBÉS, *La charité*, 176-177. Sull'idea cristiana dell'amore del prossimo anche Ghitti sottolinea che «l'insegnamento di Gesù non è dunque rivolto a chiarificare l'idea di prossimo, ma a far scoprire in ogni momento al credente il suo prossimo e tutto ciò che deve compiere nei suoi riguardi, sentendosi solidale con lui attraverso una gamma di atteggiamenti che esprimono il suo modo di vivere nell'amore e come amore». (G. GHITTI, *L'amore-agape*, 85). Pur sottolineando e radicalizzando l'idea dell'isolamento assoluto della creatura *coram Deo*, la Arendt specifica che «solo allorché mi sono assicurato della verità del mio proprio essere, posso amare il prossimo nel suo essere autentico, che consiste nel "creatum esse" [...] Non amo semplicemente lui, bensì qualcosa in lui che propriamente non proviene da lui» (H. ARENDT, *Il concetto d'amore*, 115).

¹²⁰ Combés, seguendo tutto il procedimento di Agostino, rileva le innumerevoli difficoltà conseguenti all'autentico amore del prossimo e suggerisce l'idea che si tratti esclusivamente di un precetto formale; G. COMBÉS, *La charité d'après saint Augustin*, Paris 1932, 172).

¹²¹ H. ARENDT, *Il concetto d'amore*, 118.

«Godere pienamente di lui è vivere la felicità; da lui quanti l'amano hanno il proprio essere e la possibilità di amarlo; di lui non temiamo nulla che possa dispiacere a quanti l'hanno conosciuto. Egli vuole essere amato, non perché gli sia accordato qualcosa, ma perché sia accordato a quanti lo amano il premio eterno, che è egli stesso, che essi amano»¹²².

Questo appello all'amore di Dio verso gli uomini, motivo che viene messo a tema da Agostino anche in molte pagine del *De doctrina christiana*¹²³, pone in primo piano il movimento dall'alto verso il basso, segno del superamento della visione greca dell'amore¹²⁴.

La natura dell'*adherere Deo* non può che dipendere dalla costituzione originaria di Dio che è l'origine di ogni amare, questa a sua volta è il fulcro per comprendere il modo con cui anch'Egli ci ama¹²⁵.

La percezione agostiniana del legame che unisce volere umano e *caritas* divina si rafforza con la consapevolezza che il volere reagisce solo alla presenza di una realtà, in qualche modo, familiare: «Soltanto un oggetto conosciuto stimola la volontà ad agire»¹²⁶. La *caritas* è quindi un bene non estraneo di cui riscopriamo l'originarietà e di cui vogliamo indagare le funzioni. Si dà in tal modo un compito da onorare, in cui ne va del nostro stesso essere. Tale riconoscimento guida la nostra riflessione intorno al valore accordato all'attività ermeneutica. Per accedere ad una tale sapienza unico criterio di discernimento è la carità. Questa dirige lo sguardo entro i misteri della scrittura, rende l'animo disponibile ad accogliere con umiltà anche talune ambiguità altrimenti incomprensibili. Assentire alla *caritas* significa accedere, ancora in modo imperfetto, alla perfetta potenza dell'amore: essa

¹²² *De doct. christ.* I, 29, 30. Per una considerazione positiva dell'amore di Dio, come modello della relazione cristiana verso il prossimo O. O'CONNOR, *The Uti/Frui*, 53.

¹²³ Avverte infatti Boyer che gli studi che hanno preso in considerazione il tema dell'amore in Agostino hanno diffusamente trattato dell'amore che l'uomo deve a Dio o al prossimo mentre «si è meno considerato direttamente ciò che egli dice della carità di Dio verso noi» (C. BOYER, *Le triple amour du Christ pour les hommes dans les écrits de Saint Augustin*, in: *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Milano 1970, 295).

¹²⁴ Questo procedimento è particolarmente apprezzato in M. SCHELER, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Milano 1975 [1912, 1954]; (ed. ita. a cura di) A. PUPPI, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Milano 1975; IDEM, *Amore e conoscenza* [1915, 1954], trad. it. L. PESANTE, Padova 1967; per un approfondimento di questo tema G. FERRETTI, *Max Scheler. Il primato dell'amore*, in: *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, (a cura di) L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI, Roma 2000, 49-71.

¹²⁵ *De doc. christ.* I, 5, 5.

¹²⁶ *De lib. arb.* III, 25, 74.

svela, senza mai rivelarlo completamente, la luce e la bellezza di un desiderio infinitamente più grande. Il vigore della *caritas* pervade il cuore annientando il potere della superbia: essa che è cifra dell'amore di Cristo, dona solo ciò che serve a edificare lo spirito, rendendolo più saldo¹²⁷.

Questa fiducia nutre anche la speranza alimento della fede e compagna dell'essere umano: sperare significa riconoscere la prossimità dell'unica vera sorgente di ogni bene: «Dio è dovunque presente e mediante la creatura che gli obbedisce come a signore in molti modi chiama chi si è allontanato, insegna a chi crede, consola chi spera, esorta chi ama, aiuta chi si sforza, esaudisce chi invoca»¹²⁸. Questa certezza, avverte Agostino, infonde all'incedere dell'uomo solidità e confidenza.

La non estraneità della Verità rispetto alle possibilità individuali e la forza di fede speranza e carità¹²⁹ dipendono in primo luogo da un rapporto di reciprocità che lega la *mens* alla *veritas* e soddisfano il desiderio di conoscenza e di autenticità¹³⁰.

Conoscere e comprendere i Testi Sacri risponde al duplice intendimento di far luce sull'autentico significato della Parola rivelata e rin vigorire il dialogo con il Creatore dimostrando, attraverso la fedeltà e l'ascolto, la volontà di divenire testimoni della carità¹³¹. Non la sapienza umana, quindi, allontana l'uomo dall'errore o dal peccato, ma soltanto la volontà e l'amore che divengono fulcro dell'interpreta-

¹²⁷ *De doct. christ.* II, 42, 63.

¹²⁸ *De lib. arb.* III, 19, 53.

¹²⁹ «Itaque tria haec sunt quibus et scientia omnis et prophetia militat: fides, spes, caritas». (*De doct. christ.* I, 37, 41).

¹³⁰ Su questa stessa linea T. MANFARDINI, *Comunicazione ed estetica*, 42.

¹³¹ Riflettendo sul significato del termine *caritas*, data la frequenza dell'uso dello stesso nell'opera in questione, ci pare si possa giungere almeno una considerazione di rilievo: il termine *caritas* fa pensare più che ad un *appetitus*, ad un orizzonte di significato la cui ampiezza è determinata dallo sfondo intenzionale vissuto dalla comunità dei dodici apostoli. Quindi più che tensione ad un oggetto, a nostro avviso, l'espressione designa l'intera atmosfera spirituale tra Cristo e i fedeli. Il continuo riferimento ai testi Sacri e l'appello al modello di Cristo mediatore sono gli indicatori di questo progetto di vita comunitaria che ogni credente deve vivere (*habitus caritatis*). Questa valutazione ci riconduce ai termini con i quali è designato l'amore: *Amor*, *dilectio*, *caritas*. Questi, pur essendo sinonimi si trovano, a nostro avviso, su piani diversi. I primi due termini si riferiscono all'amore umano, in taluni casi per dire l'amore di Dio verso gli uomini, mentre l'uso di *caritas* si ricollega in modo più ampio all'orizzonte in cui viene pensata la *civitas Dei peregrinans*. In questo senso l'opposizione di *caritas* e *cupiditas*, ricordata tra gli altri anche da Nygren, avrebbe soltanto un valore riduttivo (A. NYGREN, *Eros e agape*, 502-510). Sul rapporto tra Agostino e l'interpretazione biblica vedi anche la posizione di H. I. MARROU, S. *Agostino e la fine della cultura antica* (1971), trad. it. M. CASSOLA, Milano 1987, 385-410).

re. Non vi sono dubbi sul fatto che l'uomo fosse stato creato come più perfetto delle altre creature, perché ad esso sono state date tutte le possibilità per intraprendere un dialogo con il creatore: la disponibilità a rispondere liberamente ai comandi e la capacità di intendere. Dalla perfetta armonia tra queste disposizioni dipende la felicità. Sembra quasi impossibile ammettere che, pur avendo ricevuto tutto ciò, egli abbia commesso un atto tanto contrario al proprio bene. Il peccato, infatti, non è altro, dice Agostino, che «un male nella trascuranza a ricevere il comando, o a osservarlo, ovvero a conservare la conoscenza intellettuale della sapienza. Da questo si capisce che l'uomo poteva essere ingannato, anche se fosse stato creato sapiente»¹³². Questa analisi della struttura ontologica personale consente anche di fare un passo ulteriore. Per quali vie il divino ordinatore manifesta all'intelligenza umana il proprio volere, e come tutti i beni sono stati tratti dal nulla all'essere, secondo il modello creazionistico che Agostino ha presente? La risposta è nella parola¹³³. È il linguaggio che rende attuale la volontà divina. Il Creatore comunica per mezzo della parola. Il Verbo divino mediante l'Incarnazione ha fortificato l'incontro con le creature. Inoltre è per mezzo dei segni sacri delle Scritture che si alimenta la relazione dialogica con l'umanità sofferente. Alla creatura, formata in modo da comunicare con il suo creatore, è affidata la libertà di dire sì e no. Di più l'essere personale possiede un ricco sistema di significazione mediante il quale attua il proprio legame con il mondo e realizza la propria vocazione all'alterità¹³⁴.

L'atto creatore e la volontà salvifica che lo costituisce sono il fondamento ontologico da cui nasce nell'uomo il desiderio che si fa ascolto e attiva la comprensione umana. Tuttavia l'intervento divino deve essere accolto dall'uomo; quando manca questa condizione la coscienza si chiude in se stessa e ogni manifestazione finisce per essere radicalmente esposta all'errore¹³⁵. Da questo riconoscimento

¹³² *De lib. arb.* III, 24, 72.

¹³³ Come spiega anche Beierwaltes in Agostino la metafisica del linguaggio assolve al duplice compito di screditare le insidie di un pensiero formalistico e mitologico sul linguaggio e di dare un nuovo impulso alla riflessione sui rapporti linguaggio e persona; W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo*, 189.

¹³⁴ L. ALICI, *Il linguaggio come segno e testimonianza. Una rilettura di Agostino*, Roma 1976, 21.

¹³⁵ Tanto l'insipienza quanto la superbia sono i termini antitetici della *caritas*: «Superbia enim avertit a sapientia: aversionem autem stultitia consequitur. Stultitia quippe caecitas quaedam est, sicut idem dicit [...]. Unde autem haec obscuratio, nisi ex aversione a lumine sapien-

dipendono le condizioni di possibilità della comunicazione; sono pertanto non poche le difficoltà e i dubbi che possono insorgere soprattutto

«sulla perfetta aderenza della parola all'idea e, tramite l'idea, alla cosa, nonché a constatare una sconcertante ambiguità e ambivalenza nella funzione significativa del linguaggio e della parola: il che, naturalmente, porta a dubitare che sia possibile una diretta ed univoca trasmissione di idee da mente a mente mediante il linguaggio»¹³⁶.

In definitiva dignità e fragilità della natura umana rappresentano la cornice concettuale e morale indispensabile per ripercorrere il complesso dinamismo della dimensione antropologica. Gli strappi che hanno reso l'anima debole e incapace di garantire la scelta del bene sono risanati solo dall'iniziativa straordinaria della grazia divina, alla quale l'«amor» umano è chiamato a dare il suo assenso. Le virtù dell'umiltà e della purezza sostengono ed incoraggiano il cammino dell'uomo sulla via della verità e della carità. Negli umili e puri di cuore la volontà non conosce né disprezzo né orgoglio e, sorretta da uno spirito trasparente, adempie più che obbedire, testimonia più che interpretare.

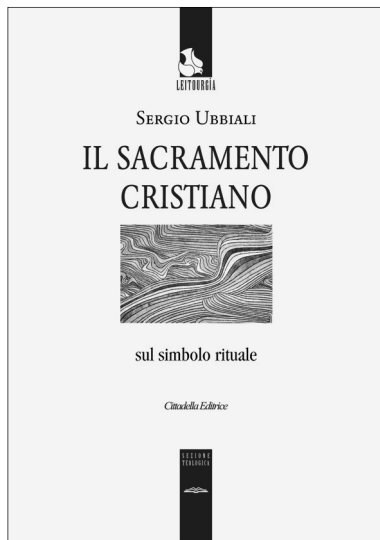
tiae? Unde autem haec aversio, nisi dum ille cui bonum est deus, sibi ipse vult esse bonum suum, sicuti sibi est Deus?» (*De lib. arb.* III, 24, 72).

¹³⁶ T. MANFREDINI, *Comunicazione ed estetica*, 19. Per una più ampia trattazione del problema linguistico in Agostino si vedano tra gli altri: R. A. MARKUS, *Augustin on signs*, in: «Phronesis» 2 (1957), 60-83; J. ENGELS, *La doctrine du signe chez Saint Augustin*, in: «Studia Patristica» 6 (1962), 366-373; A. HOLL, *Signum und Chiffer. Eine religionsphilosophische Konfrontation Augustin mit Karl Jaspers*, in: «Revue des Études Augustiniennes» 12 (1966), 157-182; D. B. JACKSON, *The theory of signs in St. Augustine's De doctrina christiana*, in: «Revue des Études Augustiniennes» 12 (1966), 9-49; G. H. ALLARD, *Art libéraux et langage chez saint Augustin*, in: *Art libéraux et philosophie au Moyen Age*, Paris 1969, 481-492; L. ALICI, *Il linguaggio come segno*; G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980.

Novità



www.cittadellaeditrice.com



pp. 240 - € 19,50

Dall'Indice: Il problema, Il rito, Il canone, Il simbolo

Sergio Ubbiali, è docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano) e presso l'Istituto di Liturgia Pastorale nell'Abbazia di Santa Giustina (Padova).

C.P. 94 - 06081 Assisi (PG) - tel. 075813595 - fax 075813719 - e-mail: amministrazione@cittadellaeditrice.com

cittadella editrice

ARIANNA FERMANI

LUNGO I SENTIERI DELLA TÉCHNE.
 ALCUNI TENTATIVI DI ATTRAVERSAMENTO
 DELLE FIGURE DELLA TECNICA
 NELLA RIFLESSIONE ETICA ARISTOTELICA

I. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Il primo passo di direzione della ricostruzione della nozione di τέχνη in Aristotele potrebbe essere costituito dalla individuazione delle occorrenze di tale concetto all'interno del *corpus* del Filosofo. Il lessico¹ segnala 288 occorrenze del termine, variamente distribuite all'interno delle diverse opere:

Elenco per opera

Lemma	Occorrenze	Fraasi	Opere
Τέχνη	288	235	20

Opera	Fraasi	%
Analytica priora	3	0.20 %
Analytica posteriora	5	0.50 %
Topica	3	0.17 %
De sophisticis elenchis	17	2.74 %
Physica	15	0.75 %

¹ Il lessico di riferimento è quello di R. RADICE – R. BOMBACIGNO, *Aristoteles. Con CD-ROM (Lexicon 3)*, Biblia, Milano 2005. Ci siamo serviti, inoltre, del lessico di H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955; De Gruyter, Berlin 1961.

De caelo	1	0.09 %
De generatione et corruptione	2	0.32 %
Meteorologica	3	0.27 %
De anima	2	0.27 %
De sensu et sensibili	1	0.36 %
Historia animalium	1	0.02 %
De partibus animalium	8	0.54 %
De generatione animalium	13	0.67 %
Metaphysica	39	1.67 %
Ethica Nicomachea	33	1.54 %
Magna moralia	1	0.09 %
Ethica Eudemea	8	0.71 %
Politica	40	2.04 %
Rhetorica	25	1.73 %
Poetica	15	4.34 %

Si tratta, quindi, di un tema assolutamente pervasivo, che si declina lungo molteplici versanti e che quindi necessiterebbe di essere ripercorso mediante un'indagine puntuale e analitica. Lo scopo di questo contributo non è, per ovvie ragioni di spazio, quello di dissodare un terreno così ampio e stratificato, ma quello di ridisegnare, per quanto è possibile, i profili più significativi che la nozione di τέχνη viene ad acquisire all'interno della riflessione etica dello Stagirita e dei diversi scenari che, a partire da questi profili, vengono a delinearsi.

In questo tentativo si cercherà di attenersi il più possibile al testo aristotelico, lasciando sullo sfondo il ricco dibattito sviluppatosi soprattutto nel '900 sulla questione della tecnica², sul suo ruolo, sul suo rapporto con la *phronesis* e, più in generale, con la prassi, dibattito che, pur fornendo degli interessanti elementi di riflessione e dei fecondi spunti di attualizzazione del pensiero aristotelico, rischia, talvolta, di "tradire" le intenzioni originarie dello Stagirita, fornendone una ricostruzione parziale. Il nostro tentativo, al contrario, è quello di porsi il più possibile all'ascolto del testo aristotelico, esaminandolo in tutte le sue articolazioni e rivisitandolo nei suoi nodi problematici,

² Come è stato osservato, infatti, la tecnica costituisce «un tema dominante del Novecento, con cui la riflessione filosofica e il pensiero teorico in generale si incontrano e si scontrano» (P.A. ROVATTI, *Introduzione alla filosofia contemporanea*, Strumenti Bompiani, Milano 1996, 55). Per un rapido inquadramento delle diverse interpretazioni della tecnica nel Novecento P. A. ROVATTI, *Introduzione...*, cap. 7: *L'epoca della tecnica*, 55-60.

senza pretendere di ridurne la complessità³ ma, al contrario, cercando di lasciar vivere la intrinseca e irriducibile polivocità di una nozione che sembra costituire uno snodo concettuale cruciale.

In questo tentativo di ricostruzione, inoltre, si deve tener conto del fatto che la ricchezza e la complessità della nozione di tecnica in Aristotele derivano da un retroterra filosofico⁴ e, più in generale, da un universo culturale⁵, in cui la nozione in questione è caratterizzata da una notevole estensione. Il sostantivo τέχνη, infatti, come è stato osservato, significa

«cognizione, perizia, abilità nel fare certe cose... capacità di raggiungere un determinato fine sapendo servirsi dei mezzi necessari... abilità dell'artigiano di usare certi strumenti in un certo modo per lavorare, p. es. il legno o un qualsiasi altro materiale; l'abilità del medico, del politico, dell'artista di servirsi di certi strumenti, sia nel senso di attrezzi particolari, sia nel senso di particolari modalità di comportamento, diversi nei singoli casi»⁶.

³ «Appare degno di nota il fatto che Aristotele, adottando una pluralità di metodi osservativi sull'oggetto, pur restando fedele a quella che si può definire una tendenza naturalistica di fondo (basti pensare alla sua attenzione alla dimensione biologica e alla sua analisi della conoscenza sensibile), tende a rispettare la complessità del dato» (A. CAMPODONICO, *Note sull'attualità e inattualità di Aristotele*, in: S. L. BROCK, a cura di *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, 172).

⁴ A proposito di Platone, ad esempio, è stato rilevato come «nelle tecniche si può distinguere una componente matematica e una parte empirica, che lasciata a se stessa è una pura pratica. Le tecniche sono quindi classificabili secondo il grado di precisione garantito dal ruolo della componente matematica. Abbiamo tre tipi di tecniche: quelle con poca matematica (la musica praticata empiricamente), quelle con molta matematica (le tecniche delle costruzioni) e, più precise di tutti, le stesse tecniche matematiche, che garantiscono rigore alle altre. Segue una seconda classificazione... le tre tecniche più esatte, quelle del numero, della misura e del peso, si possono dividere in una tecnica vera e propria e in una scienza teoretica» (M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 419-420). Per un'approfondita analisi della nozione di tecnica in Platone si rinvia al fondamentale studio di G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, 1991². Per un esame del ruolo e della concezione della tecnica nella filosofia greca in generale si rinvia, inoltre, al lavoro di M. ISNARDI PARENTE, *Techne: momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, La nuova Italia, Firenze 1966.

⁵ Per un esame approfondito della questione si rinvia, ad esempio, a studi quali R. LÖBL, *Techne: Untersuchung zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997-2003; G. TRAINA, *La tecnica in Grecia e a Roma* Laterza, Roma-Bari 1994; M. S. CELENTANO (a cura di), *Ars/techne: il manuale tecnico nelle civiltà greca e romana: atti del Convegno internazionale*, Università G. D'Annunzio di Chieti-Pescara, 29-30 ottobre 2001, Edizioni dell'Orso 2003.

⁶ *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, fondato da P. Fedele, voce "tecnica" di R. MORCHIO, Torino 1907 (più volte riedito), vol. XIX (1991), 812. Anche voce *techne* in *Enciclopedia*

Questa ricchezza semantica comporta, come è ovvio, delle difficoltà anche sul piano della traduzione⁷. Spesso, infatti, oltre che con “tecnica”, il termine τέχνη, corrispondente al latino *ars*, viene reso in italiano con “arte”, anche se, come è stato osservato⁸,

«la parola *techne* ha in greco un'estensione molto più vasta che la nostra parola “arte”. Per essa si pensa a una qualunque attività professionale fondata su un sapere specializzato, cioè non solo a pittura, scultura, architettura e musica, ma anche, ed anche di più, ad arte sanitaria, arte della guerra e perfino all'arte p. es. del nocchiero. E, giacché la parola esprime che quella tal consuetudine o attività pratica non poggia solo su una *routine*, ma su regole generali e su cognizioni sicure, essa arriva facilmente al significato di “teoria”».

Ci si trova quindi di fronte a un ricco ventaglio di significati, che sembra poter essere parzialmente organizzato attraverso l'individuazione di due linee direttrici fondamentali, quella “teorica” e quella, per così dire, “pratico-applicativa”. Si può dire, infatti, che «la *techne* greca implica, insieme, “conoscenza dell'universale e applicazione pratica”»⁹.

Su questo complesso e frastagliato retroterra, che era necessario presentare, seppur in modo estremamente sommario, si innesta la riflessione di Aristotele sulla tecnica.

dell'Antichità Classica, Garzanti, Milano 2000, 1389: «Presso i greci, termine (traducibile con arte, cognizione, perizia, abilità nel fare certe cose) che indicava la capacità di raggiungere un determinato fine. In questa accezione generale, *t.* corrisponde all'*ars* dei latini». «We see that Aristotle calls this preliminary training παιδεία. This word in the fourth century B.C. was very commonly contrasted with τέχνη, to express the idea of culture as opposed to professional knowledge or skill» (J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*, edited with an Introduction and Notes, Methuen, London 1900, XXXII).

⁷ Il termine τέχνη significa: «arte, abilità, destrezza, stratagemma, modo, maniera o mezzo con il quale una cosa è ottenuta» (H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *Dizionario illustrato greco-italiano*, edizione adattata e aggiornata a cura di Q. Catandella, M. Manfredi, F. Di Benedetto, Le Monnier, Firenze 1975, 1278).

⁸ W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 voll., Berlin 1936-1947; trad. it. L. EMERY – A. SETTI: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale, indici di A. Bellanti, Bompiani “Il pensiero Occidentale”, Milano 2003, 906.

⁹ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1975-1980, 1993-1995⁸, vol. V, 271.

II. ESAME DEI RAPPORTI FRA TECNICA E VIRTÙ

La prima tappa di questo itinerario che, va premesso, si snoderà attraverso le tre Etiche aristoteliche (cioè l'*Etica Nicomachea*, l'*Etica Eudemia* e la *Grande Etica*¹⁰) senza concentrarsi esclusivamente sulla *Nicomachea*, e cioè su quella che, tradizionalmente, è considerata l'etica aristotelica¹¹, consisterà nel ricostruire il nesso fra *tecnica* e *virtù*. Si tratta di un tentativo di ricostruzione che, probabilmente, di primo acchito suonerà strano e superfluo, data la inequivocabile e a-problematica relazione di identità instaurata esplicitamente da Aristotele tra la sfera della τέχνη e quella dell'ἄρετή. Più precisamente la tecnica viene a configurarsi come una virtù intellettuale, cioè uno stato abituale in virtù del quale

l'anima *si trova nel vero* (ἀληθεύει) quando afferma o quando nega (corsivo nostro)¹².

¹⁰ In questa sede non è possibile entrare nel merito della complessa e dibattuta questione dell'autenticità dei tre scritti e, più in particolare, della *Grande Etica*, di cui molti studiosi ancora oggi sembrano dubitare. Ci si limita, però, ad osservare come la semplice constatazione della profonda affinità contenutistica e strutturale tra la *Grande Etica* e le altre due Etiche aristoteliche possa, già di per sé, costituire un valido elemento a sostegno dell'autenticità dell'opera. In questo senso ci sembra che, alla luce della omogeneità e dell'assoluta unità, contenutistica e strutturale, tra le tre trattazioni, si possa dire che, ciò che eventualmente si tratterebbe di dimostrare, non è tanto l'autenticità dell'opera quanto piuttosto le ragioni della sua inautenticità. Anche nel caso specifico del tema della tecnica, inoltre, come peraltro ci sembra che emerga dai testi che saranno presi in esame nel corso dell'analisi, le tre Etiche forniscono un quadro assolutamente unitario e coerente.

¹¹ Quest'opera, che è stata certamente la più letta e la più commentata, è diventata, come è stato ricordato, «per antonomasia, l'*Etica* di Aristotele. La quale, introdotta a Parigi sin dal 1215, fu la più popolare delle opere aristoteliche, riassunta, tradotta, commentata in ogni tempo e in ogni nazione; in Italia specialmente, nell'ultimo medioevo e nell'età della Rinascenza. Da san Tommaso a Dante si operò rapidamente la sua compenetrazione con la morale civile del tempo, preparandone la più rigogliosa fioritura, avvenuta quando negli ozi intellettuali ed eleganti delle Signorie cinquecentesche parve rinnovarsi lo splendore dell'età di Pericle» (A. CARLINI, *Aristotele, L'etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1955, 6). «Da molti secoli l'*Etica Nicomachea* è considerata come l'*Etica* di Aristotele. Dal periodo bizantino sopravvivono venti manoscritti dell'*Etica Nicomachea*; dell'*Etica Eudemia* solo due» (A. KENNY, *The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1978, 1). D'altra parte, come osserva lo studioso, la «supremazia» dell'*Etica Nicomachea* sulle altre Etiche si afferma solo dopo il II secolo d.C.: «Gli autori antichi, fino al II secolo d.C., non considerano l'*Etica Nicomachea* come caratterizzata da quella supremazia sull'*Etica Eudemia* che le è stata assegnata dall'ultimo millennio e anche più» (A. KENNY, *Aristotelian Ethics...*, 5).

¹² *Etica Nicomachea* VI, 3, 1139 b 15-16 (= *Etica Eudemia* V, 3). Si ricorda che, data l'esistenza di tre «libri comuni» fra l'*Etica Eudemia* e l'*Etica Nicomachea* (e precisamente il IV-V-VI dell'*Eudemia*, corrispondente al V-VI-VII della *Nicomachea*), la trattazione della tecnica come

In quanto virtù e, più nello specifico, virtù intellettuale, la tecnica viene affiancata ad altre quattro virtù dell'anima razionale, quali scienza, saggezza, sapienza e intelletto¹³. In questo senso, come è stato osservato a proposito delle virtù intellettuali¹⁴, «tutte e cinque vengono caratterizzate come modi di comportarsi dell'esser-vero, il che significa: sono tutte figure caratteristiche del vero sapere, tutte sanno perché devono pronunciare un sì o un no». In quanto virtù intellettuale, dunque, la tecnica costituisce, al pari degli altri stati abituali dell'anima razionale, uno dei «criteri guida delle principali forme di attività»¹⁵.

Sorvoliamo momentaneamente sui nessi fra la tecnica e le altre virtù intellettuali, e, in particolare, la saggezza, questione che costituisce uno degli snodi concettuali più rilevanti della riflessione etica aristotelica nonché uno dei temi che hanno maggiormente acceso il dibattito recente, per esaminare più da vicino la nozione di «virtù intellettuale». Essa costituisce la virtù propria dell'anima razionale (divisa ulteriormente da Aristotele in una parte scientifica, che conosce le realtà immutabili, e in una parte calcolatrice, che conosce le realtà contingenti e variabili), e cioè quello stato abituale che, come la virtù morale, permette al soggetto di compiere adeguatamente la propria funzione specifica (ἔργον). Ma mentre la funzione specifica delle virtù morali consiste nella realizzazione del giusto mezzo, la funzione specifica, cioè il compito, delle virtù intellettuali, consiste nella individuazione della verità¹⁶. In questo senso, quindi, la tecnica

virtù intellettuale è ripetuta in entrambe le Etiche aristoteliche ma che, per ragioni di sintesi, ci limiteremo a indicare esclusivamente i rimandi all'*Etica Nicomachea*. La traduzione delle tre Etiche, inoltre, è di chi scrive, in Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani "Il Pensiero occidentale", Milano 2008.

¹³ «Poniamo dunque che siano cinque di numero gli stati abituali in virtù dei quali l'anima si trova nel vero quando afferma o quando nega; si tratta di: tecnica, scienza, saggezza, sapienza, intelletto» (*Etica Nicomachea* VI, 3, 1139 b 15-17).

¹⁴ H. G. GADAMER, *Aristoteles. Nikomachische Ethik 6.*, hrsg. und übersetzt von Hans-Georg Gadamer, Klostermann, Frankfurt am Main 1998; trad. dal tedesco F. BOLINO, *Aristotele, Ethica nicomachea libro VI*, introduzione e commento di Hans-Georg Gadamer, trad. italiana a fronte, Il melangolo, Genova 2002, 14.

¹⁵ M. L. PERRI, *Le pratiche dell'umano nell'Etica nicomachea*, in: M. MIGLIORI – A. FERMANI (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, presentazione di A. Fermani, Vita e Pensiero, Milano (in uscita): «Siamo dunque approdati nelle parti calde del libro VI dove l'analisi dei *dispositivi di giudizio* – le cosiddette *virtù dianoetiche* – che costituiscono i criteri guida delle principali forme di attività e ne verificano l'adeguatezza, creano un campo di problematicità intensa».

¹⁶ «On peut alors définir la vertu intellectuelle: elle est un état habituel (genre) qui permet à l'une et à l'autre des deux parties de l'âme rationnelle de dire la vérité (différence spécifique)» (R. A. GAUTHIER – J.Y. JOLIF, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commen-

si configura come intrinsecamente connessa alla dimensione veritativa, al punto che il legame che, a questo livello, si instaura tra tecnica (τέχνη) e verità (ἀλήθεια), risulta indisgiungibile.

In quanto stato abituale dell'anima razionale che fa sì che l'"anima dica il vero"¹⁷, quindi, la tecnica, da un lato a ricoprire un ruolo di altissimo livello e di primissimo piano all'interno della ricca serie di attività e di possibilità dell'esistenza umana, dall'altro, in quanto stato abituale (ἔξις), cioè *habitus*, costituisce una delle strutture "fondative" e "fondanti" della stessa natura umana. Lo stato abituale, ricorda infatti Aristotele, costituisce un elemento costitutivo dell'esistenza¹⁸, diventa «un *modus vivendi* che si radica a tal punto nell'individuo da diventare una sua "seconda natura". In altre parole un orizzonte, una percezione del mondo»¹⁹.

In questo senso, inoltre, e in virtù dell'elemento disposizionale di cui essa, in quanto virtù, risulta contrassegnata, la tecnica costituisce, al pari delle altre virtù intellettuali, una capacità di orientare e di dirigere l'"attività"²⁰ umana, che permane anche *dopo* lo svolgimento dell'attività stessa, che costituisce il punto di avvio *inesauribile* delle attività del soggetto (inesauribile in quanto non si esaurisce in esse) e, insieme, la guida *irrinunciabile* (in quanto orientata al vero) delle attività stesse. E le attività in questione, nel caso della tecnica, sono quelle relative alla ποιησις, cioè alla produzione di oggetti:

«La tecnica consiste in un certo stato abituale, accompagnato da ragione vera e rivolto alla produzione²¹».

taire, Louvain-Paris 1958; 1970² 4 voll.; deuxième édition avec une introduction nouvelle, 4 voll., Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve-Paris 2002, vol. II, t. 2, 443).

¹⁷ L'espressione è tratta da R. A. GAUTHIER – J. Y. JOLIF, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, vol. II, t. 2, 461: «La vertu intellectuelle est un état habituel qui fait que l'âme dit vrai».

¹⁸ *Etica Nicomachea* VI, 13, 1144 b 4-5.

¹⁹ A. FERMANI, *Vita felice umana: in dialogo con Platone e Aristotele*, Eum, Macerata 2006, 57.

²⁰ "Attività" non è qui da intendere nel significato "tecnico" di ἐνέργεια, termine inventato da Aristotele stesso per indicare quell'"attività" o "energia esecutrice" (secondo l'efficace traduzione di M. L. PERRI, *L'uomo per l'umano. Ripensare il soggetto oltre la modernità*, Il Lavoro Editoriale, Ancona 2002, 223 ss.) inesauroibile, che ha cioè la capacità di conservarsi, di mantenersi in vita anche dopo il raggiungimento del fine, ma va intesa in un'accezione ampia. In senso generale, infatti, la tecnica può essere definita proprio come «termine che in origine comprende ogni insieme di regole atte a dirigere efficacemente un'attività» (voce "tecnica", in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, nuova edizione, riveduta e aggiornata, Garzanti, Milano 1993, 1129).

²¹ *Etica Nicomachea* VI, 4, 1140 a 20-21.

La tecnica, dunque, in questo quadro, si configura come una *capacità direttiva* della produzione, come una «sapiente competenza al servizio del produrre»²², come dimostra il fatto stesso che «anche la parola greca *technázein* non significa tanto “fare” quanto “ideare»²³.

Ci troviamo dunque di fronte ad una piena identificazione fra tecnica e virtù intellettuale, come viene chiaramente confermato in *Etica Nicomachea* VI, 4, 1140 a 8-9:

«non c'è nessuna tecnica che non consista in uno stato abituale accompagnato da ragione».

A questo punto, però, occorre prestare attenzione a un'altra serie di affermazioni contenute nei testi dello Stagirita, che sembrano parzialmente distanziarsi dall'orizzonte appena delineato. A fianco dell'affermazione dell'inequivocabile²⁴ relazione di identità tra tecnica e virtù intellettuale, infatti, vanno collocati altri luoghi delle Etiche che, pur continuando a legare strettamente tecnica e virtù, sembrano dar luogo ad un intreccio diverso, mettendo in campo nozioni e moventi che rinviano all'orizzonte delle virtù morali piuttosto che alle virtù dell'anima razionale. Emblematico, in questo senso, è quanto si legge in *Etica Nicomachea* II, 6, 1106 b 9-14:

«è nata l'abitudine di dire, a proposito delle opere ben realizzate, che non c'è né da togliere né da aggiungere nulla, ritenendo che sia l'eccesso sia il difetto rovinino il bene, mentre la *medietà* lo salvaguarda, e i bravi tecnici, come noi diciamo, operano guardando al giusto mezzo (οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῖται, ὡς λέγομεν, πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται)» (corsivo nostro).

Il riferimento all'eccesso, al difetto e al giusto mezzo, quindi, rinvia immediatamente al contesto delle virtù morali, la cui peculiarità consiste proprio nella capacità di costituire il giusto mezzo (*μέσον*) tra due estremi, cioè il troppo e il poco. Dice dunque Aristotele nel

²² H. G. GADAMER, *Ethica nicomachea...*, 17.

²³ H. G. GADAMER, *Ethica nicomachea...*, 17.

²⁴ Di diverso avviso risultano essere R. A. GAUTHIER – J. Y. JOLIF, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, vol. II, t. 2, 450 ss., secondo i quali la tecnica, al pari della scienza e dell'intelletto, non costituirebbe una virtù intellettuale. Non è possibile riferire né tanto meno discutere analiticamente le argomentazioni apportate dagli studiosi a sostegno della propria tesi, ma ci si limita ad osservare come si tratti una soluzione che non sembra essere affatto supportata dal testo e che non risulta assolutamente condivisibile.

passo appena ricordato che il bravo tecnico, così come l'individuo virtuoso e, più nello specifico, l'individuo in possesso delle virtù morali, è colui che sa attenersi al giusto mezzo senza scivolare né verso il difetto né verso l'eccesso.

Un prodotto tecnico ben fatto, un'opera perfettamente riuscita, cioè, diremmo noi, un'opera fatta *a regola d'arte*, è quella realizzata con assoluta maestria e competenza, è quella nella cui realizzazione si tiene conto di quel principio guida fondamentale a livello delle virtù morali, secondo cui il medio è l'ottimo (μέσον τε καὶ ἄριστον)²⁵. In questo quadro è possibile dire che «vi è... una perfetta realizzazione della tecnica»²⁶, che consiste nell'evitare l'eccesso e il difetto e nel tendere al giusto mezzo.

Ma c'è anche un ulteriore elemento che sembra avvicinare in qualche modo la nozione di tecnica all'orizzonte delle virtù morali. Si tratta dell'abitudine, cioè di quell'elemento che, secondo Aristotele²⁷, rappresenta la *conditio sine qua non* della formazione della virtù morale. È l'abitudine, infatti, che permette il consolidamento della virtù morale²⁸, ed è da essa che deriva, anche nel nome, il carattere, cioè, appunto, la virtù morale stessa²⁹. Nell'abitudine, infatti, viene rinvenuto uno dei tratti distintivi della tecnica, come emerge chiaramente, ad esempio, da *Etica Nicomachea* II, 1, 1103 b 31-34:

«Le virtù... ce le abbiamo perché le abbiamo esercitate prima,
“come avviene anche nel caso di tutte le altre tecniche” (καὶ ἐπι

²⁵ «Mi riferisco alla virtù morale: essa, infatti, riguarda le passioni e le azioni, ed è in queste che si danno eccesso, difetto e giusto mezzo; per esempio del provare paura, dell'essere coraggiosi, del desiderare, dell'arrabbiarsi, del provare pietà e, in genere, del provare sensazioni di piacere e di dolore, vi è un troppo e un poco, ed entrambi non sono buoni; al contrario il provarli nel momento opportuno, riguardo alle cose e alle persone adatte, per il fine e nel modo adeguato, è il giusto mezzo e l'ottimo, e questa è la caratteristica della virtù» (*Etica Nicomachea* II, 6, 1106 b 16-23).

²⁶ *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 b 21-22. Anche *Etica Nicomachea* VI, 7, 1141 a 9-12: «Inoltre attribuiamo la sapienza nelle tecniche a coloro che raggiungono una straordinaria maestria, come ad esempio diciamo che Fidia è un sapiente scultore e Policeto un sapiente costruttore di statue in bronzo e, in questi casi, con “sapienza”, non intendiamo nient'altro che un “livello eccellente di tecnica” (ἀρετὴ τέχνης)» (corsivo nostro).

²⁷ Che anche su questo terreno è perfettamente in linea con Platone, come viene attestato dalla celebre massima πᾶν ἦθος διὰ ἔθους che troviamo espressa anche in *Leggi* VII, 792 E 2: «Per effetto dell'abitudine... si imprime in noi in modo indelebile il carattere» (trad. it. R. RADICE in: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991).

²⁸ *Etica Nicomachea* VII, 8, 1151 a 19.

²⁹ *Etica Eudemia* II, 2, 1220 b 1; *Etica Nicomachea* II, 1, 1103 a 17-18; *Grande Etica* I, 6, 1186 a 1-2.

τῶν ἄλλων τεχνῶν); infatti, quello che si deve fare dopo che lo si è appreso, facendolo lo impariamo, come per esempio costruendo si diviene costruttori e suonando la cetra citaristi» (corsivo nostro).

E ancora:

«Inoltre ogni virtù si genera e si corrompe a partire dalle stesse cose e per mezzo delle stesse, come pure anche una tecnica; infatti è a partire dal suonare la cetra che si generano sia i citaristi bravi che quelli incapaci»³⁰.

Come la ripetizione continua di un'attività instaura l'abilità tecnica, così a forza di compiere azioni virtuose si acquisisce la virtù. Quello che, in un primo tempo, viene eseguito in modo meccanico e costrittivo (perché chi inizia a compiere atti virtuosi lo fa inizialmente contro voglia, così come il giovane costruttore di case, inizialmente, si sarà sottoposto contro voglia e in modo imperfetto agli ordini e ai rimproveri del suo maestro) finisce per diventare uno stato abituale stabile e in grado di orientare le scelte future.

Ora, se è vero che nel testo delle *Etiche* Aristotele non definisce mai la tecnica come una virtù morale, è anche vero che l'individuazione, in entrambi i casi, di moventi analoghe e di un medesimo funzionamento, *de facto*, non può non implicare un accostamento e, seppur entro certi limiti, una sovrapposizione dei due ambiti.

In ogni caso la tecnica, sia che la si intenda come virtù intellettuale, sia che la si avvicini alla sfera delle virtù morali, rimane una virtù e, in quanto tale, rimane per così dire "alle spalle" della concreta esecuzione materiale di un oggetto o, più in generale, del processo produttivo. In quanto virtù, infatti, e quindi in quanto stato abituale, la τέχνη non si esaurisce al termine dello svolgimento dell'attività ma continua a connotare l'"anima" di chi la possiede anche dopo che il singolo oggetto è stato realizzato, e continua a guidare il detentore di questa abilità nelle singole fasi della realizzazione del prodotto. In questa seconda accezione di τέχνη, dunque, come sembra possibile affermare sulla scorta dei testi aristotelici appena esaminati, la tecnica viene a configurarsi come uno strumento più duttile, più in grado di scivolare lungo le pieghe della situazione particolare a cui ci si

³⁰ *Etica Nicomachea* II, 1, 1103 b 6-9.

trova di fronte³¹, come quella capacità di sorreggere e accompagnare passo per passo l'attività produttiva.

Schematizzando, pertanto, sembra possibile cominciare a individuare due orizzonti di appartenenza della tecnica:

1. la tecnica come *virtù intellettuale*, cioè come stato abituale dell'anima razionale che presiede e che orienta ogni processo produttivo, che guida *dall'alto* la *ποίησις*, e che in virtù della sua capacità di attingere il vero non può sbagliare;
2. la tecnica come stato abituale caratterizzato da meccanismi e funzionamenti molto simili a quelli delle *virtù morali*, in grado di guidare *da vicino* la singola realizzazione concreta dell'oggetto, correggendone gli eccessi e i difetti, configurandosi come quella abilità tecnica, acquisita attraverso l'abitudine, consistente nella capacità di orientare a quello che, volta per volta, viene individuato come il giusto mezzo.

Se il tentativo di ricostruzione fin qui condotto è corretto ne deriva che la tecnica, nelle opere etiche aristoteliche, finisce, implicitamente o esplicitamente, per assumere le movenze e alcune delle caratteristiche di due virtù diverse. In ogni caso, al di là delle sfasature e degli spostamenti che la riflessione del Filosofo determina, sulla identificazione della *τέχνη* e dell'*ἀρετή* non sembrano esserci margini di dubbio.

Eppure, sulla scorta di ulteriori affermazioni del testo aristotelico, sembra possibile addirittura sganciare la tecnica dall'orizzonte della virtù. Emblematico quanto sconcertante, in questo senso, è quanto si legge in *Etica Nicomachea* II, 4, 1105 a 26-27:

³¹ Non a caso il particolare, e quindi il maggior grado di incertezza che caratterizza questa sfera rispetto alla scienza, è l'elemento che contraddistingue proprio la tecnica, e tanto più la caratterizza quanto meno la tecnica in questione è precisa, come viene affermato in *Etica Nicomachea* III, 3, 1112 a 34-1112 b 7: «E nell'ambito scienze esatte e autosufficienti, come per esempio nella grammatica, non si è chiamati a valutare (infatti non siamo in dubbio su come si debba scrivere); al contrario valutiamo su tutto ciò che dipende da noi, e che non si dà sempre allo stesso modo, come per esempio sulle questioni mediche e su come guadagnare denaro, e siamo chiamati maggiormente a valutare nell'arte del pilotare le navi che nel campo della ginnastica, e tanto più quanto meno queste arti sono esatte, e allo stesso modo nelle altre, e siamo chiamati maggiormente a valutare nel campo delle tecniche che in quello delle scienze; infatti siamo più incerti rispetto alle prime».

Inoltre le cose non stanno allo stesso modo nel caso delle tecniche e delle virtù (ἔτι οὐδ' ὁμοίον ἔστιν ἐπὶ τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν).

Tecnica e virtù sembrano dunque dover essere distanziate, dover essere collocate su un terreno diverso, come viene confermato, *en passant*, da una serie di ulteriori affermazioni:

Quindi è evidente che la saggezza si configura come un certo tipo di virtù (ἀρετή τις) e *non come una tecnica* (οὐ τέχνη)³² (corsivo nostro).

Ora, se il distanziamento della saggezza dalla tecnica non solo non crea alcun problema, ma anzi costituisce uno dei fulcri e dei nodi concettuali cruciali della riflessione etica aristotelica, la difficoltà sorge nel momento in cui l'instaurazione del binomio "saggezza-virtù" finisce per determinare un evidentissimo iato tra tecnica e virtù, cioè tra quelle due nozioni che, esattamente un "capitolo"³³ prima, erano state identificate.

Peraltro l'allontanamento del piano della τέχνη da quello dell'ἀρετή trova un'ulteriore conferma in *Etica Nicomachea* II, 6, 1106 b 14-15, dove si legge che

la virtù, come la natura, è più precisa di ogni tecnica (ἡ δ' ἀρετή πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα),

in cui al distanziamento (rispetto all'elemento dell' ἀκρ...βεια, cioè dell'esattezza), tra tecnica e virtù, e riguardante, come si precisa, "ogni tecnica", corrisponde l'avvicinamento tra l'ambito della virtù e quello della natura.

La questione, poi, si complessifica ulteriormente quando si passa ad esaminare alcuni passaggi dell'*Etica Eudemia*³⁴ in cui si parla di una *virtù della tecnica calzaturiera*³⁵ e di una *virtù dell'architettura*.

³² *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 b 24-25.

³³ Come è noto le *Etiche* aristoteliche costituiscono degli "scritti esoterici", cioè delle opere originariamente non destinate alla pubblicazione. Il termine "capitolo", usato qui per ragioni di semplicità e di chiarezza, è quindi improprio.

³⁴ *Etica Eudemia* II, 1, 1219 a 14 ss.

³⁵ «L'esercizio della funzione specifica di una cosa e la sua virtù, sono la stessa cosa, ma non nello stesso modo. Dell'arte del calzolaio e della tecnica di fabbricazione di scarpe, per esempio, essa è la calzatura; se dunque esiste una virtù dell'arte del calzolaio e del calzolaio

Ora, se la tecnica della fabbricazione delle scarpe o l'architettura fossero qui intese nel senso specifico di virtù intellettuali, se cioè, in questo come in altri casi³⁶, si dovesse applicare all'architettura la definizione contenuta in *Etica Nicomachea* VI, 5, secondo cui «l'architettura consiste in una certa tecnica e in un certo stato abituale accompagnato da ragione rivolto alla produzione», ne deriverebbe l'assurda conseguenza di *una virtù che ha il compito di realizzare*, a sua volta, *una virtù*.

Sembra però che la difficoltà determinata da queste affermazioni possa essere risolta assumendo un criterio che permetta di distinguere tra due accezioni del termine in questione. Come, infatti, accade molto frequentemente in Aristotele, sembra che anche in questo caso ci troviamo di fronte a un uso *specifico* e a un uso *a-specifico* di un termine. Se, cioè, il termine “tecnica” viene inteso da Aristotele, ci si lasci passare il gioco di parole, “in senso tecnico”, cioè nell’accezione specifica di “virtù intellettuale”, allora il discorso ha un esito, mentre se il termine viene usato nell’accezione comune di “esecuzione pratica”, cioè come la serie di operazioni messe in atto sulla base di capacità che si posseggono (di virtù, appunto), e che fungono da guida all’attuazione concreta delle capacità, il discorso, come è evidente, approda a un risultato molto diverso. In questo senso sembra che il testo aristotelico ci autorizzi a dire che la tecnica può essere pensata non solo come *capacità di guidare e di orientare la produzione* restandone alle spalle, ma come *la produzione stessa nella sua esecuzione concreta*, rinvenendo così nel Filosofo quel duplice versante della τέχνη, quale *conoscenza dell’universale e applicazione pratica* che, come si è già rilevato, caratterizza la cultura greca nel suo complesso.

Inoltre, c’è un ulteriore elemento su cui occorre riflettere: mentre nel caso della tecnica intesa come virtù e, in particolare come virtù intellettuale, cioè come “stato abituale accompagnato da ragione vera”, l’errore è escluso *a priori*, «dato che non si può avere τέχνη e contemporaneamente esprimere un giudizio errato su come realiz-

esperto, la sua funzione specifica è la realizzazione di una buona calzatura» (*Etica Eudemia* II, 1, 1219 a 8-23).

³⁶ Ad esempio, Aristotele, *Politica* I, 4, 1253 b 25 ss.: «Le tecniche definite per scopi particolari hanno bisogno di strumenti appropriati, se vogliono portare a compimento il loro compito (ἀποτελεσθήσεσθαι τὸ ἔργον), così anche le tecniche concernenti l’amministrazione della famiglia hanno bisogno di strumenti, alcuni dei quali sono animati e altri inanimati» (trad. it. C. A. VIANO, in: Aristotele, *Politica*, introduzione, traduzione note di C. A. Viano, Editori Laterza, Roma-Bari 1960, 1993¹⁴).

zare un prodotto»³⁷, nel caso della tecnica intesa nella sua accezione applicativa, invece, ci troviamo di fronte a un'impresa che, come è ovvio, può riuscire e non riuscire, implicando la messa in campo della nozione di "errore".

«Del resto si riscontrano errori anche nei prodotti dell'arte (il grammatico scrive in modo scorretto e il medico sbaglia la dose del farmaco)».

si legge in *Fisica* II, 8, 199 a 33 ss.

Allora si può dire che, nel caso delle tecnica intesa in questo senso, non solo si può sbagliare, che può *accadere* di sbagliare, e cioè che il prodotto non riesca, ma che si può addirittura *sbagliare volontariamente*³⁸.

Quindi sembra che, anche sulla scorta di questo elemento, sia possibile leggere la nozione di tecnica, oltre che come virtù, anche nel senso generico di "attività", cioè come realizzazione di quella potenzialità costituita dalla tecnica come stato abituale.

D'altro canto, se è vero che, secondo Aristotele, «ogni virtù, è lo stato abituale migliore, e lo stato abituale migliore caratterizza ciò che è ottimo»³⁹, dall'altra, da un altro punto di vista, e dal momento che la virtù può rimanere una potenzialità inespressa, una capacità irrealizzata⁴⁰, e dato che è possibile che la virtù sia presente senza che si realizzi nulla, si deve dire, sempre sulla scorta del testo del Filosofo, che «l'attività è migliore della disposizione»⁴¹. Non a caso, come si ricorda in *Etica Nicomachea* I, 8, 1099 a 3-7: «Come alle Olimpiadi non vengono premiati i più belli e i più forti, ma coloro che si impegnano nella gara (infatti coloro che vincono sono tra questi), così anche coloro che agiscono correttamente vengono ad essere i vincitori delle cose belle e buone nella vita».

³⁷ C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, 97.

³⁸ *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 b 24: «Mentre nella tecnica è preferibile chi sbaglia volontariamente, nel campo della saggezza un individuo così non è affatto migliore, come anche nel campo delle virtù».

³⁹ *Grande Etica* I, 21, 1191 a 38 ss.

⁴⁰ Ad esempio *Etica Nicomachea* I, 8, 1098 b 33-1099 a 2: «Infatti è possibile che lo stato abituale sia presente senza che si porti a termine nulla di buono, come per esempio in chi dorme o è impedito in qualche altro modo». Anche Aristotele, *Fisica* 255 b 2-4: «Chi possiede la scienza ma non contempla è in qualche modo in potenza, ma non come lo era prima di imparare».

⁴¹ *Etica Eudemia* II, 1, 1219 a 31. «L'esercizio della funzione specifica è migliore dello stato abituale e della disposizione (*Etica Eudemia* II, 1, 1219 a 11 ss.).

Stato abituale, che orienta e, a vari livelli, dirige la produzione e, insieme, produzione stessa: la tecnica sembra poter essere detta in tutti questi sensi, come viene confermato anche da quanto si legge in *Grande Etica* I, 34, 1198 a 33 ss.:

«Come diciamo, nell'architettura c'è, da un lato, quello che chiamiamo architetto e, dall'altro, sottoposto ad esso, il costruttore, e quest'ultimo è colui che è in grado di costruire la casa. Però, d'altro canto, anche l'architetto, in quanto costruisce una casa, è in grado di produrla. *Lo stesso accade per tutte le altre tecniche di produzione, nelle quali si ha uno che dirige e uno che gli è subordinato*» (corsivo nostro).

D'altro canto, la presa d'atto di questa irriducibile molteplicità e soprattutto la distinzione tra “ruolo direttivo” e “ruolo attivo” che è possibile rinvenire all'interno di questa nozione, finisce non solo per determinare, come è stato rilevato, una «frattura epistemologica all'interno di uno stesso ambito»⁴², ma finisce addirittura per fare della tecnica un concetto-detonatore, nel senso che la τέχνη sembra far “esplosione” le categorie aristoteliche “tradizionali”. Se la lettura che abbiamo proposto fin qui risulta corretta, infatti, ne deriva che la tecnica viene ad essere contemporaneamente, ma in sensi diversi, *virtù* e *attività*, ἀρετή e ἐνέργεια, ambiti ripetutamente e chiaramente tenuti distinti da parte del Filosofo, confermando, da un lato, come l'assoluta centralità di questo concetto non possa prescindere da un paziente lavoro di scioglimento e ri-annodamento dei numerosi fili che lo intessono e, dall'altro, come nozioni quali “attività” e “virtù”, “disposizione” e “esecuzione”, “operare concreto” e “capacità di creare”, richiedano *costantemente* e *proficuamente* di essere intrecciati, se si vuole dar conto della complessità e della irriducibile ricchezza della condizione umana. «Il fare umano si lascia definire ad un tempo come un “operare” concreto e come un “aver da creare”, che germina da una potenza attitudinale che ci fa umani»⁴³.

⁴² W. LESZL, *La politica è una “techne”? E richiede un’ “episteme”?* Uno studio sull'epistemologia della “Politica” di Aristotele”, in E. BERTI – L. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila 1989, 128. Secondo l'interpretazione dell'autore, che non è possibile ripercorrere analiticamente in questa sede, è possibile operare una distinzione tra “ruolo direttivo” e “ruolo attivo” all'interno di una stessa arte/tecnica.

⁴³ M. L. PERRI, *La questione dell'opera e dell'operare: il peso specifico di un'utopia*, «Rivista di studi utopici», 3 (2007), 43.

II. ESAME DEI NESSI TRA τέχνη E φρόνησις, E TRA ποίησις E πράξις

Se i tre profili della τέχνη che sono stati brevemente illustrati contribuiscono a rendere questa nozione particolarmente scivolosa e sfuggente, determinando una serie di significativi spostamenti del discorso aristotelico, la questione si complica ulteriormente quando si tratta di avviare delle riflessioni sul rapporto tra la tecnica e le altre virtù intellettuali e, più in particolare, tra la tecnica e la saggezza (φρόνησις).

L'esame del rapporto tra la tecnica e le altre virtù dell'anima razionale e, più in generale, tra la sfera dell'azione (πράξις) e quella della produzione (ποίησις) costituisce un tema molto studiato e dibattuto⁴⁴. Al di là delle varie posizioni assunte all'interno del ricco e articolato dibattito, e senza pretendere di addentrarsi nel merito dello stesso, si può però osservare come la descrizione e la ricostruzione dei nessi e delle intersezioni tra la τέχνη e la φρόνησις e tra la πράξις e la ποίησις manchi spesso di misurarsi con la polivocità della nozione aristotelica di tecnica, finendo per prendere in esame ed estremizzare solo un aspetto della questione.

Si tratta, quindi, di ritornare al testo aristotelico per ricostruire, sinteticamente, la trama di rapporti tra queste nozioni e per delineare gli scenari in cui questi rapporti traggono origine e acquisiscono senso.

1. Primo scenario: la ποίησις come “totalmente altro” dalla πράξις

La separazione tra la sfera dell'agire e quella del produrre costituisce una separazione tanto chiara quanto nota⁴⁵:

⁴⁴ Riassume bene la questione C. NATALI, *Saggezza...*, 97, n. 74: «Il tema della distinzione tra prassi e produzione è uno di quelli rispetto ai quali vengono maggiormente in luce le differenze tra due tradizioni esegetiche oggi di importanza fondamentale, come quella di lingua inglese, e la “riabilitazione” della filosofia pratica di ambiente tedesco. H. G. Gadamer..., O. Gigon..., R. Bubner, trovano tutti una delle maggiori ragioni dell'attualità di Aristotele nell'opposizione radicale che lui porrebbe tra tecnica e prassi. Invece autori come J. L. Ackrill... e D. Charles... si sono esercitati a discutere la distinzione aristotelica, proponendo contro esempi (come: aggiustare il recinto per fare una gentilezza al mio vicino può essere realmente descritto come “due” processi, una produzione, consistente nel generare un recinto riparato, ed una prassi, consistente nell'essere gentili col vicino, legati da un rapporto mezzo-fine? O non si tratta piuttosto dello stesso processo visto da due punti di vista diversi? E in questo caso cosa ne è della distinzione aristotelica?»).

⁴⁵ «Il sapere pratico è da lui, notoriamente, tenuto separato dall'altro perché ha a che fare con l'azione (*praxis*) e non con la produzione (*poiesis*), e l'azione si distingue dalla produzione

«E poiché, poi, alcune cose si producono (τῶν ποιουμένων) mentre altre si compiono (πραττομένων), l'attività di produzione e quella che riguarda l'azione non sono la stessa cosa (οὐ ταὐτὸ τὸ ποιητικὸν καὶ πρακτικόν). Delle cose che si producono, infatti, c'è un altro fine al di là della produzione, come, per esempio, al di là dell'architettura, poiché essa è atta a produrre una casa, e una casa è il fine della stessa al di là della produzione, e lo stesso vale per l'arte del carpentiere e per le altre tecniche di produzione⁴⁶».

Analogamente, in *Grande Etica* I, 34, a 11-12 si legge:

«Dunque, la saggezza riguarda l'azione e ciò che si compie (πράξιν καὶ τὰ πρακτὰ ἢ φρόνησις), mentre la tecnica riguarda la produzione e gli oggetti che si producono (περὶ τὴν ποίησιν καὶ τὰ ποιητὰ ἢ τέχνη): infatti la padronanza tecnica è richiesta nelle cose che si producono piuttosto che in quelle che si compiono».

Il distanziamento tra l'azione e la produzione, che peraltro riproduce «una distinzione concettuale universalmente riconosciuta»⁴⁷ risulta, quindi, inequivocabilmente posta da Aristotele.

Semplificando, possiamo riassumere schematicamente le ragioni di tale distanza nel modo che segue⁴⁸.

perché non comporta quella separazione di attività e fine che si riscontra nell'altra» (W. LESZL, *La politica è una "techné"?...*, 126). «Questa contrapposizione tra tecnica e prassi è diventata, oggi, uno dei cavalli di battaglia della moderna "rinascita" della filosofia pratica aristotelica. Bisogna tuttavia avvertire che l'opposizione in questione pare verificarsi soprattutto tra la concezione moderna della prassi e la concezione moderna della tecnica, mentre tra la concezione antica della prassi e quella della produzione le differenze non sono così nette» (C. NATALI, *Saggezza...*, 96-97). Il tema della separazione di πράξις e la ποίησις inoltre, è stato usato anche da Jürgen Habermas come paradigma critico verso la moderna tecnicizzazione della politica. Sulla questione S. Floresta, Ποίησις e πράξις. *Aristotele nella filosofia di Jürgen Habermas*, «Fenomenologia e Società», *Aristotele nella società contemporanea*, 1 (2006), 69-83, e, più in generale, L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma 1987. Sulla questione del rapporto tra queste due nozioni e il lavoro anche F. TOTARO, *Non di solo lavoro. Ontologia della persone ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

⁴⁶ *Grande Etica* I, 34, 1197 a 3 ss.

⁴⁷ «La distinzione tra "Techné" e "Phronesis" si impone, in quanto anche quella fra "Poiesis" e "Praxis", fra fare e agire, produrre e comportarsi, è una distinzione concettuale universalmente riconosciuta» (H. G. GADAMER, *Ethica nicomachea...*, 17).

⁴⁸ Per un'indagine più approfondita della questione e un esame analitico dei nessi tra tecnica e saggezza da un lato, produzione e prassi dall'altro, si rinvia a C. NATALI, *Saggezza...*, 96 ss.

La produzione è “totalmente” altra dalla prassi perché:

- 1) il loro genere è diverso e non sono incluse l'una nell'altra: «Di conseguenza anche lo stato abituale accompagnato dalla ragione e rivolto all'azione sarà diverso dallo stato abituale accompagnato da ragione ma rivolto alla fabbricazione. Perciò non sono neppure inclusi l'uno nell'altro»⁴⁹;
- 2) la produzione riguarda, generalmente⁵⁰, un fine che è altro da sé, che serve a qualcos'altro, mentre la saggezza riguarda un fine in assoluto, cioè la εὐπραξία, la vita buona in generale, l'esistenza riuscita e felice.

Ποίησις e πράξις costituiscono, quindi, due scenari distanti e assolutamente irriducibili. «Esiste una forma di pensiero specificatamente rivolta alla prassi, che si distingue dal pensiero teorico e dalla tecnica non solo per i risultati cui dà origine – azioni, e non giudizi teorici ed oggetti artificiali – ma anche per i metodi che impiega e per i criteri di validità che applica»⁵¹.

La distinzione operata da Aristotele tra queste due sfere e, analogamente, tra le due virtù della tecnica e della saggezza chiamate a presiedere a queste attività, costituisce, pertanto, un punto di partenza ineludibile della ricerca *di* Aristotele e *su* Aristotele.

2. Secondo scenario: τέχνη e φρόνησις in un orizzonte comune

D'altro canto il discorso aristotelico, come accade spesso, sembra invitarci ad osservare il rapporto tra prassi e produzione anche da un'altra prospettiva. A partire, infatti, dall'esame del nesso tra tecnica e saggezza, sembra possibile illuminare un versante per molti versi “inedito” (in quanto per lo più lasciato nell'ombra o non adeguatamente valorizzato) di questa relazione: quello del legame e della vicinanza, per molti versi estrema, tra le due nozioni.

⁴⁹ Anche *Etica Nicomachea* VI, 4, 1140 a 5-6: «Infatti né l'azione è una produzione, né la produzione è un'azione»; *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 b 3-4: «La saggezza non sarà... tecnica... perché il genere dell'azione e della produzione è diverso (ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως)».

⁵⁰ Questa limitazione è resa necessaria dal fatto che non a tutti i casi di tecnica può essere applicato questo modello. Ci sono, infatti, vari tipi di tecniche: 1) quelle il cui prodotto è esterno all'agire e chiaramente produttive (come ad esempio la tecnica calzaturiera); 2) le tecniche come la medicina, dove c'è un fine vago, la salute; 3) le tecniche che hanno solo fini interni: es. suonare il flauto, la danza e l'atletica.

⁵¹ C. NATALI, *Saggezza...*, 11.

La questione può essere illustrata brevemente nel modo che segue, indicando ancora una volta schematicamente le caratteristiche comuni tra saggezza e tecnica⁵²:

- 1) entrambe costituiscono delle virtù;
- 2) entrambe sono virtù dell'anima razionale, e quindi sono ἕξεις veritiere;
- 3) entrambe sono virtù della stessa parte dell'anima razionale, e precisamente della parte "calcolatrice" (λογιστικόν);
- 4) entrambe hanno la caratteristica di dar luogo a movimenti ed azioni⁵³;
- 5) entrambe hanno lo stesso funzionamento e sono caratterizzate dalla stessa struttura logica del ragionamento, descrivibile secondo il modello del sillogismo pratico⁵⁴.
- 6) entrambe implicano la trasmissione del desiderio dai fini ai mezzi⁵⁵, e cioè l'accordo del giudizio vero e dell'aspirazione corretta⁵⁶.

In quanto virtù dell'anima razionale calcolatrice, quindi, sia la saggezza sia la tecnica si muovono nell'ambito di ciò che è contingente e variabile, cioè "di ciò che può essere diversamente da com'è"⁵⁷.

⁵² Sulla questione anche C. NATALI, *Saggezza...*, in particolare 96 ss.

⁵³ «Entrambi i tipi di sapere tendono a generare un'azione (nel senso ampio della parola, cioè un movimento del corpo umano tendente ad un fine) e stanno dalla stessa parte, rispetto alla scienza, che è puramente contemplativa, e non genera movimenti dotati di senso e tendenti ad un fine» (C. NATALI, *Saggezza...*, 96-97). Sul nesso fra "azione" e "filosofia pratica", ad esempio, E. BERTI, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in: A. ALBERTI, (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990, 25: «L'azione caratterizza la filosofia pratica sia come scopo sia come oggetto, nel senso che l'unico settore della realtà in cui sia possibile secondo Aristotele, cambiare lo stato delle cose, è quello costituito dalle azioni umane».

⁵⁴ Sulla questione C. NATALI, *Saggezza*, cap. IV.

⁵⁵ Se, ad esempio, desidero costruire un tavolo (*fine*), metto in atto una serie di attività per realizzarlo e cerco i *mezzi* per farlo. «A differenza della razionalità teorica, la razionalità pratica e quella tecnica richiedono l'accordo del giudizio vero e del desiderio corretto, e quindi la trasmissione del desiderio dai fini ai mezzi (1139 a 27-31). Ma le due forme di sapere pratico sono differenti per genere (1140 b 3-4) e nessuna delle due include l'altra (1140 a 5). In particolare la φρόνησις è la βελτίστη ἕξις, lo stato abituale migliore, mentre la τέχνη le è inferiore. La φρόνησις è infatti una forma di sapere tale che non è possibile servirsi di essa per fare il male, mentre la τέχνη può anche essere stravolta consapevolmente e volta ad un fine cattivo (1141 b 21-23)» (C. NATALI, *Saggezza...*, 98).

⁵⁶ *Etica Nicomachea* VI, 2, 1139 a 29-31: «La funzione della parte pratica e di quella pensante insieme è la verità in accordo con l'aspirazione corretta».

⁵⁷ «Di ciò che può essere diversamente da com'è, fanno parte sia l'oggetto della produzione sia quello dell'azione» (*Etica Nicomachea* VI, 4, 1140 a 1-2).

In quanto tale, inoltre, la tecnica, così come la saggezza, viene ad instaurare un nesso strettissimo con un'altra nozione centrale dell'etica aristotelica: quella di valutazione (βούλευσις). La valutazione, infatti, è chiamata a esercitare il proprio imprescindibile ruolo proprio in presenza di quelle realtà mutevoli, sfuggenti e cangianti che costituiscono l'oggetto della produzione e della prassi⁵⁸.

«Siamo chiamati maggiormente a valutare nel campo delle tecniche che in quello delle scienze; infatti siamo più incerti rispetto alle prime»⁵⁹

ricorda infatti Aristotele in *Etica Nicomachea* III, 3.

Inoltre, se con la tecnica e con la saggezza ci troviamo di fronte, come è stato detto, al «sapere di qualcosa ed esattamente di ciò che è mutevole, in modo tale che possa a sua volta mutare»⁶⁰, questo significa anche che in entrambi i casi non si tratta di applicare semplicemente una serie di regole, ma di adattarsi alla situazione data e ai diversi scenari che, volta per volta, si vengono profilando, rimodulando e ricalibrando *secundum quid* criteri e regole generali, nella consapevole assunzione del fatto che «la variabilità delle cose umane rende impossibile un agire del tutto lineare e sicuro, basato su una regola totalmente “akribes”, cioè precisa e valida per ogni singolo caso»⁶¹.

Si tratta, dunque, anche nel caso della tecnica, di mettere in campo una serie di abilità per così dire “strategiche”. Non è un caso, allora, se per chiarire la condizione del saggio, cioè di colui che riesce “a fare del suo meglio” in ogni situazione, a “giocar bene” (*eu prattein*) ogni pedina della propria esistenza⁶², si ricorra all'esempio del bravo comandante che sa servirsi nel migliore dei modi del proprio esercito, e del calzolaio esperto che, col cuoio che ha a disposizione, riesce a realizzare la calzatura più bella:

«Noi infatti riteniamo che l'individuo veramente virtuoso e saggio... saprà sempre compiere le azioni più belle tra quelle che

⁵⁸ Sul fatto che nessuno valuta su ciò che non può essere diversamente *Etica Nicomachea* VI, 1, 1139 a 13 ss.; *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 a 31 ss.

⁵⁹ Il passo, già citato, si trova in *Etica Nicomachea* III, 3, 1112 b 6-7.

⁶⁰ H. G. GADAMER, *Ethica nicomachea...*, 22.

⁶¹ C. NATALI, *Saggezza...*, 23.

⁶² «L'uomo saggio... è colui che conosce la grana della vita ed è in grado di penetrare con discrezione ma con sguardo sempre acuto lungo i suoi meandri e sa muoversi abilmente lungo le sue pieghe, chi sa prendere davvero in mano la propria esistenza; e soprattutto sa giocarsela» (A. FERMANI, *Vita felice...*, 260).

gli si presentano, proprio come anche un buon comandante sa servirsi dell'esercito di cui dispone nel modo più efficace per la vittoria e un calzolaio sa realizzare una bellissima calzatura con il cuoio che gli viene dato»⁶³.

Si tratta quindi di fare i conti con un continuo uso "inventivo" delle regole, che vale per *tutte* le tecniche, dato che, precisa Aristotele alla fine del passo appena ricordato, «lo stesso vale per tutti gli altri artigiani (τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοὺς ἄλλους τεχνίτας ἅπαντας)»⁶⁴, che implica anche l'ingresso in campo di un ulteriore fattore: la sorte (τύχη). In quanto la tecnica può essere letta come attività esposta a dei margini di imprevedibilità, infatti, anche la sorte finisce per giocare un ruolo importante al suo interno⁶⁵. In *Etica Nicomachea* VI, 4, 1140 a 17-18 si legge infatti che

la sorte e la tecnica, in un certo qual modo, hanno a che fare con gli stessi oggetti,

come viene confermato anche dal detto di Agatone riportato subito dopo:

la tecnica ama la sorte e la sorte ama la tecnica⁶⁶.

Come è stato osservato, infatti,

«il sapere proprio del produrre non domina completamente il produrre stesso; anche chi ne possiede una conoscenza compiuta si affida pur sempre alla buona riuscita, alla Tyche, come dimostra la citazione poetica di Agatone contenuta nel testo. Quest'ultimo è un "maestro" anche se ciò non gli riesce al me-

⁶³ *Etica Nicomachea* I, 10, 1100 b 35-1101 a 5.

⁶⁴ *Etica Nicomachea* I, 10, 1101 a 5-6.

⁶⁵ In realtà è possibile individuare un ulteriore legame tra la tecnica e la sorte, nel senso che la tecnica, in quanto «applicazione dell'intelligenza umana ad alcune parti del mondo», rappresenta ciò che permette all'essere umano di ottenere un certo controllo sulla sorte stessa. «La persona che vive secondo la "technè" non si trova ad ogni nuova esperienza senza risorse, bensì possiede una qualche comprensione sistematica, un qualche modo di ordinare la materia, che la rendono ben preparata ad affrontare la nuova situazione e la liberano dalla cieca dipendenza da ciò che accade» (M. NUSSBAUM, *The fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; trad. it. M. SCATTOLA, a cura di G. ZANETTI, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, 206).

⁶⁶ *Etica Nicomachea* VI, 4, 1140 a 19-20.

glio. E in realtà può aver imparato così bene il suo mestiere, ma non può altrettanto impararne la buona riuscita»⁶⁷.

C'è però, sempre a partire da questo “orizzonte comune” tra tecnica e saggezza, un ulteriore nesso tra le due nozioni che merita di essere illuminato. La saggezza, infatti, che costituisce una delle figure più complesse e più feconde dell'etica dello Stagirita, riveste, tra l'altro, anche il ruolo di “architetto”, di principio organizzatore di quella totalità (ὅλον) di parti (μέρη) che costituisce l'esistenza umana:

«Infatti tutte le virtù sono tali da orientare l'agire, e la saggezza è come una sorta di loro architetto; infatti, come essa ordina, così agiscono le virtù e gli individui che si conformano ad essa; poiché dunque le virtù sono tali da orientare l'agire, anche la saggezza sarà in grado di orientare l'agire»⁶⁸.

La capacità di dirigere e organizzare le parti che costituiscono l'esistenza umana, di assegnare ad ognuna di esse un ordine, un ruolo e una misura, è esattamente il ruolo che Aristotele assegna alla saggezza. In quanto capacità di «valutare correttamente riguardo alla vita buona in generale»⁶⁹, infatti, essa, da questo punto di vista, risulta addirittura superiore alla sapienza, la più nobile delle sue parti, ma che è e resta pur sempre un μέρος⁷⁰. Si tratta di una questione piuttosto ampia e complessa e che non è possibile ripercorrere analiticamente in questa sede⁷¹, ma che permette di vedere la questione del rapporto che stiamo esaminando anche da un'altra prospettiva. Se, infatti, la saggezza, da un certo punto di vista, costituisce l'orizzonte e la totalità di senso di tutte le sue parti, sapienza compresa, tra queste non può non trovar posto anche la tecnica che, come tutte le altre virtù, è chiamata ad “assoggettarsi” all'autorità della saggezza e

⁶⁷ H. G. GADAMER, *Ethica Nicomachea...*, 18.

⁶⁸ *Grande Etica*, I, 34, 1198 b 4-12.

⁶⁹ *Ethica Nicomachea* VI, 5, 1140 a 25 ss.

⁷⁰ «La “phronesis”, arte discreta e sottile del viver bene, può innervare le trame della vita nella sua complessità, può ricomporre, organizzare, le sue molteplici parti, può permettere che la vita si strutturi come “olon”... come totalità armonica e completa di parti (“mere”). E la sapienza è tra queste parti ed è anzi la più nobile di esse. Ma non è e non può essere la totalità, non può costituire l'orizzonte dell'esistenza, e neppure può esserne il suo principio organizzatore, come emerge chiaramente dal testo aristotelico» (A. FERMANI, *Vita felice...*, 305).

⁷¹ Su questa fondamentale questione ci permettiamo di rinviare al nostro studio *Vita felice umana*, in particolare 305 ss.

a ricevere da essa la sua giusta allocazione e il suo adeguato orientamento all'interno di una vita buona, ordinata e *composta*⁷².

IV. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Questo breve e necessariamente incompleto attraversamento della nozione di τέχνη, sembra aver mostrato come essa costituisca uno snodo concettuale centrale del pensiero aristotelico, nonché, più nello specifico, un tema cruciale della riflessione etica del Filosofo, come dimostra anche la semplice constatazione che è proprio con un riferimento alla tecnica che, come è noto, inizia l'*Etica Nicomachea*:

«Ogni tecnica (Πᾶσα τέχνη) e ogni ricerca, come pure ogni azione e ogni scelta, tendono a un qualche bene»⁷³.

D'altra parte la ricchezza che questa nozione riceve sia, in generale, nel panorama culturale greco, sia, più nello specifico, nella riflessione dello Stagirita, invita a muoversi con cautela, tenendo conto di una *polivocità* che è, insieme, *orizzontale* e *verticale*. "Orizzontale" per l'ovvia ragione che, come ricorda più volte anche Aristotele, esistono vari tipi di tecniche, più o meno specifiche⁷⁴, più o meno precise, dotate di caratteristiche e di fini diversi⁷⁵. Meno scontata è, invece, la polivocità "verticale" che questa fondamentale nozione riceve nel discorso dello Stagirita.

⁷² «Un'esistenza ordinata può essere pensata una vita caratterizzata da una corretta postura, come una vita "composta", nel duplice senso che questo aggettivo possiede in italiano..., dato che essa si configura, contemporaneamente, come ciò che è correttamente disposto, cioè come ciò che è posto in modo conveniente, e come ciò che risulta dalla combinazione di più elementi» (A. FERMANI, *Vita felice umana...*, 201).

⁷³ *Etica Nicomachea* I, 1, 1094 a 1-2.

⁷⁴ *Etica Nicomachea* I, 1, 1094 a 9 ss. «E le attività di questo tipo dipendono da una sola capacità produttiva, come ad esempio la tecnica di fabbricazione delle briglie e tutte quante le altre tecniche di fabbricazione di strumenti per l'equitazione dipendono dall'ippica, mentre, dal canto suo, l'ippica stessa e ogni altra attività guerriera dipendono dall'arte militare e, allo stesso modo, altre tecniche dipendono da altre. E allora, in tutte queste, i fini di quelle architettoniche sono preferibili ai fini di quelle subordinate; infatti questi ultimi sono perseguibili in vista dei primi».

⁷⁵ Ad esempio, *Etica Nicomachea* I, 1, 1094 a 6-9: «E poiché ci sono molte specie di azioni, di tecniche e di scienze, vi sono anche molti fini: infatti, mentre la medicina ha per fine la salute, l'arte di costruire le navi ha per fine il navigare, quella militare la vittoria, l'economia, la ricchezza»; *Etica Nicomachea* I, 7, 1097 a 16-17: «C'è un bene diverso in ogni diverso tipo di azione e di tecnica».

Ricapitolando brevemente i versanti della τέχνη e gli scenari che, a partire da essi, sembrano essersi profilati, possiamo osservare quanto segue.

Innanzitutto che la tecnica costituisce, al pari della saggezza, una virtù intellettuale. In quanto tale essa si colloca *accanto* alla saggezza, configurandosi come una delle molte e *irriducibili* regioni della complessa geografia dell'umano, costellata da numerose «forme espressive non ordinabili»⁷⁶. In questa accezione, quindi, non sembra corretto dire che la tecnica svolge una funzione strumentale o comunque subordinata rispetto alla saggezza. Se, infatti, da un certo punto di vista, e cioè sulla scia di un altro senso di tecnica che sembra emergere dal testo aristotelico, che ha permesso di disegnare un profilo “applicativo-esecutivo” della τέχνη stessa, è giusto ricordare che «il fine della τέχνη... è mezzo per il fine della φρόνησις»⁷⁷, va però precisato che tale affermazione va limitata ad *una* delle accezioni della tecnica⁷⁸. *Solo in un certo senso*, quindi, si può parlare di una funzione strumentale della tecnica rispetto alla saggezza, tenendo però sempre presente il fatto che il discorso aristotelico è costituito da una trama di rapporti molto più ricca e complessa, che si esplica in «un dialogo profondo fra “molte attività” e altrettanti “criteri” e “regole”, e si lascia riassumere perciò in un’“esperienza” di mondo ampia ed inclusiva che attinge al mon-

⁷⁶ M. L. PERRI, *Questione dell'opera...*, 42.

⁷⁷ C. NATALI, *Saggezza...*, 98. «La differenza principale tra le due forme pratiche è data dai differenti fini, quindi, e dal fatto che la τέχνη dà origine a risultati che non sono completamente autosufficienti, ma sono strumenti per altro, per realizzare un bene che può anche essere oggetto della prassi e della saggezza. Il fine della τέχνη a volte è mezzo per il fine della φρόνησις. Più che l'opposizione moderna tra tecnica e sapere etico-pratico pare qui di scorgere la tradizionale svalutazione greca del sapere produttivo nei confronti della prassi politica e, in generale, delle “azioni belle”» (C. NATALI, *Saggezza...*, 98).

⁷⁸ Di diverso avviso risulta essere E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, CEDAM, Padova 1965, 85, quando sembra estendere a “tutta” la tecnica il giudizio secondo cui «risulta chiaro anche il rapporto di subordinazione che si stabilisce fra arte e saggezza: entrambe sono abiti della parte calcolatrice, o deliberatrice, ma la saggezza è superiore all'arte per due rispetti. Anzitutto perché il suo oggetto, cioè l'azione, è superiore all'oggetto dell'arte, cioè la produzione; questa infatti ha il suo fine in altro, cioè nel prodotto, mentre quella ha come fine se stessa, cioè la stessa perfezione dell'azione (εὐπραξία). Inoltre perché il fine della saggezza, cioè la perfezione morale (εὐπραξία), è superiore al fine dell'arte, cioè il prodotto; ... l'una è fine in senso assoluto... mentre l'altro è fine solo relativamente a qualcosa o a qualcuno». In questa stessa direzione sembra procedere C. Natali, *Saggezza...*, 97, quando afferma che, pur non essendoci in Aristotele una opposizione così netta tra prassi e produzione, come invece accade nella nostra concezione, nel pensiero del Filosofo sarebbe comunque riscontrabile un rapporto di «subordinazione... tra loro».

do stesso e alle sue differenti risorse di senso, a quelle empiriche e materiali così come alle risorse simboliche e intellettuali, senza esclusione»⁷⁹.

D'altro canto, oltre che *strumento* della saggezza, e oltre che stato abituale che si colloca *al fianco* della saggezza, la tecnica va pensata anche come *parte* della saggezza. Intendendo la saggezza come una totalità di parti, come orizzonte di senso e principio organizzatore dell'esistenza umana nel suo complesso, infatti, la tecnica finisce per assumere anche il ruolo di μέρος (parte), configurandosi come una delle parti di quell'ὅλον (tutto) ordinato e ben disposto che è la vita buona.

Parte ineliminabile dell'esistenza, capacità irrinunciabile dell'essere umano, sapere elevato e, insieme duttile, in grado di permeare e attraversare a vari livelli l'esistenza; capacità direttiva della produzione e attività produttiva stessa. È attraverso questa filigrana sottile e, insieme, complessa, disegnata dal discorso etico aristotelico che è possibile ri-vedere e ri-pensare la nozione di τέχνη, *in e a partire da* Aristotele. Se, d'altra parte, come è stato giustamente osservato, «uno degli aspetti più attuali del metodo aristotelico è dato dalla sua concezione “realistica” e “integrale” della conoscenza ovvero dalla tendenza a cogliere delle unità, senza unificare violentemente, ma rispettando le articolazioni dell'oggetto considerato e le diverse prospettive su di esso»⁸⁰, allora il compito di chi prova a porsi sulle orme del testo di Aristotele, è quello di illuminare tutte le sue pieghe, con *rispetto e senza istinto alla chiusura*, per tentare di recuperare, *per quanto è possibile*, il ricchissimo e variopinto tessuto del fascino immortale della sua ἀνθρώπεια φιλοσοφία (“filosofia umana”)⁸¹.

⁷⁹ M. L. PERRI, *Pratiche dell'umano...* (in uscita).

⁸⁰ A. CAMPODONICO, *Note sull'attualità...*, 171.

⁸¹ *Etica Nicomachea* X, 9, 1181 b 15.

BIBLIOGRAFIA CITATA E UTILIZZATA

I. Strumenti**1) Enciclopedie e dizionari**

Enciclopedia dell'Antichità Classica, Garzanti, Milano 2000.

Enciclopedia Garzanti di Filosofia, nuova edizione, riveduta e aggiornata, Garzanti, Milano 1993.

Grande Dizionario Enciclopedico Utet, fondato da P. Fedele, voce "tecnica" di R. MORCHIO, Torino 1907 (più volte riedito).

H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *Dizionario illustrato greco-italiano*, edizione adattata e aggiornata a cura di Q. Catandella, M. Manfredi, F. Di Benedetto, Le Monnier, Firenze 1975.

2) Lessici

H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1955; De Gruyter, Berlin 1961.

R. RADICE – R. BOMBACIGNO, *Aristoteles. Con CD-ROM (Lexicon 3)*, Biblia, Milano 2005.

3) Studi introduttivi

G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Vita e Pensiero, Milano, 1975-1980, 1993-1995⁸.

P. A. ROVATTI, *Introduzione alla filosofia contemporanea*, Strumenti Bompiani, Milano 1996.

II. Traduzioni e commentari

J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*, edited with an Introduction and Notes, Methuen, London 1900.

A. CARLINI, *Aristotele, L'etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1955.

A. FERMANI, *Aristotele, Le Tre Etiche*, presentazione di M. Migliori, Bompiani "Il Pensiero occidentale", Milano 2008.

R. A. GAUTHIER – J. Y. JOLIF, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire, Louvain-Paris 1958; 1970² 4 voll.; deuxième édition avec une introduction nouvelle, 4 voll., Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve-Paris 2002.

R. RADICE, *Platone, Leggi*, in: *Platone, Tutti gli scritti*, (a cura di) G. REALE, Rusconi, Milano 1991.

- C. A. VIANO, *Aristotele, Politica*, introduzione, traduzione e note di C. A. Viano, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.

III. Studi critici

- E. BERTI, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in: A. ALBERTI, (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990, 23-63.
- E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, CEDAM, Padova 1965.
- G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, 1991².
- A. CAMPODONICO, *Note sull'attualità e inattualità di Aristotele*, in: S. L. BROCK (a cura di), *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, 171-184.
- M. S. CELENTANO (a cura di), *Ars/techne: il manuale tecnico nelle civiltà greca e romana*, atti del Convegno internazionale, Università G. D'Annunzio di Chieti-Pescara, 29-30 ottobre 2001, Edizioni dell'Orso 2003.
- L. CORTELLA, *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma 1987.
- A. FERMANI, *Vita felice umana: in dialogo con Platone e Aristotele*, Eum, Macerata 2006.
- S. FLORESTA, Ποίησις e πράξις. *Aristotele nella filosofia di Jürgen Habermas*, «Fenomenologia e Società», *Aristotele nella società contemporanea*, 1 (2006), 69-83.
- H. G. GADAMER, *Aristoteles. Nikomachische Ethik 6.*, hrsg. und übersetzt von Hans-Georg Gadamer, Klostermann, Frankfurt am Main 1998; trad. dal tedesco di F. BOLINO, *Aristotele, Ethica nicomachea libro VI*, introduzione e commento di Hans-Georg Gadamer, trad. italiana a fronte, Il melangolo, Genova 2002.
- M. ISNARDI PARENTE, *Techne: momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, La nuova Italia, Firenze 1966.
- A. KENNY, *The Aristotelian Ethics. A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1978.
- W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 voll., Berlin 1936-1947; trad. it. L. EMERY – A. SETTI, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale, indici di A. Bellanti, Bompiani "Il pensiero Occidentale", Milano 2003.
- W. LESZL, *La politica è una "techne"? E richiede un'"episteme"? Uno studio sull'epistemologia della "Politica" di Aristotele*, in: E. Ber-

- ti – L. Napolitano VALDITARA (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila 1989, 75-134.
- R. LÖBL, *Techne: Untersuchung zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997-2003.
- M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.
- M. NUSSBAUM, *The fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; trad. it. M. SCATTOLA, (a cura di) G. ZANETTI, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996.
- M. L. PERRI, *Le pratiche dell'umano nell'Etica nicomachea*, in: M. MIGLIORI – A. FERMANI (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, presentazione di A. Fermani, Vita e Pensiero, Milano (in uscita).
- M. L. PERRI, *La questione dell'opera e dell'operare: il peso specifico di un'utopia*, «Rivista di studi utopici», 3 (2007), 33-53.
- M. L. PERRI, *L'uomo per l'umano. Ripensare il soggetto oltre la modernità*, Il Lavoro Editoriale, Ancona 2002.
- F. TOTARO, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- G. TRAINA, *La tecnica in Grecia e a Roma*, Laterza, Roma-Bari 1994.

GIORDANO TRAPASSO

LA TECNICA: TRA MISTERO E OGGETTIVAZIONE. PRO-VOCATI DAL PENSIERO DI GABRIEL MARCEL

PREMESSA

Lo scopo del presente articolo non è quello di essere una trattazione della concezione della tecnica in Gabriel Marcel, ma di raccogliere dal suo pensiero alcune provocazioni per cogliere il significato della tecnica in rapporto all'esistenza umana.

1.1. LA TECNICA TRA MISTERO E OBIETTIVAZIONE

Un primo impatto col pensiero di Gabriel Marcel potrebbe indurre a collocare questo autore tra i tecnofobi, legati alla tradizione umanistica, e a riscontrare in lui una valutazione negativa della tecnica, quasi un accostamento della tecnica al peccato. Come accade però di solito, un'etichetta o una classificazione non rende mai pienamente giustizia ad un autore, e la sua riflessione sulla tecnica mi sembra alquanto più articolata e sfumata. Ciò che preoccupa Marcel, nella sua interpretazione dell'epoca moderna e contemporanea, non è la tecnica in se stessa, ma il contesto in cui essa è praticata e si sviluppa. Tale contesto è quello di un «mondo in frantumi»¹ cui l'uomo vuole dare una pseudo-unificazione con le sole proprie forze: «Ed è importante notare che la sensazione di una frattura diventa sempre più intensa, via via che si verifica un processo crescente, benché illusorio, di una

¹ G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, 2 voll., Aubier, Paris 1951; tr. it. di G. BISSACA, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987, 25 (d'ora in poi citato ME).

unificazione del nostro mondo, cioè della terra. C'è chi tiene in gran conto di questa unificazione: essi credono di scorgervi gli inizi di una coscienza più alta, la coscienza mondiale»². Queste parole, scritte negli anni Cinquanta, oggi inducono a guardare all'attuale processo della globalizzazione, frutto dell'interazione tra tecnologia e comunicazione, che vuole unificare il mondo in un unico villaggio, ma che rischia lacerazioni enormi, come la perdita del senso dello spazio e di valori tradizionali (la nazione, la tradizione, la comunità locale), la perdita delle soggettività concrete a livello economico e relazionale (i lavoratori, l'imprenditore, l'azienda, la famiglia), la soppressione di spazi dialogici interpersonali. Ciò che preoccupa il nostro autore è il regime di spersonalizzazione in cui oggi avviene la crescita della tecnica: «Mi capita spesso di interrogarmi con una specie di ansietà su quel che può essere la vita o la realtà interiore di un qualunque impiegato, del metropolitano, per esempio: l'uomo che apre le porte a quello che buca i biglietti»³. La tecnica, insomma, è utilizzata da esseri che non hanno più una vita interiore, che si trovano in un vuoto «spirituale»⁴; per questo nel mondo attuale le possibilità della disperazione e del suicidio sono diventate ancor più serie per le singole persone e per l'umanità intera⁵ che ormai ha nelle proprie mani anche il potere per auto-distruggersi. La violenza e la guerra, soprattutto nel XX secolo hanno assunto diritto di cittadinanza nelle vicende umane e, sempre in questo secolo, abbiamo assistito alle più atroci tecniche di degradazione contro la dignità umana. Chi è il responsabile di questa situazione, quale causa ha condotto l'umanità a questo punto? La causa non è data dalla tecnica in se stessa, ma si pone ad un altro livello, a livello ontologico. La responsabilità va addossata allo spirito di astrazione che si è manifestato in maniera determinante nella storia del pensiero occidentale con il *cogito* cartesiano e che ha ingenerato una vera e propria crisi metafisica⁶:

«La realtà che il "cogito" rivela – senza del resto fondarla analiticamente – è di un ordine del tutto differente dall'esistenza di

² *Ibidem*, 26.

³ G. MARCEL, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, Vrin, Paris 1949; tr. it. di G. KISSERLIAN, *Filosofia della vita*, Bocca, Milano 1943, 34-35 (d'ora in poi citato PA).

⁴ G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, La Colombe, Paris 1951; tr. it. di E. PISCIONE, *Gli uomini contro l'umano*, Edizioni Logos, Roma 1987, 73 (d'ora in poi citato HCH).

⁵ ME, 27.

⁶ HCH, 45.

cui tentiamo qui non tanto di stabilire, quanto di riconoscere, di costatare metafisicamente la priorità assoluta. Il “cogito” ci introduce in un sistema di informazioni di cui garantisce la validità; esso sorveglia la soglia del valido, ed è solo a condizione di identificare il valido ed il reale che si può parlare – come si è fatto spesso senza prudenza – di un’immanenza del reale nell’atto di pensare. Non si tratta peraltro – ben inteso – di ristabilire qui una distinzione caduca tra la materia e la forma; conveniamo senza esitare che il “cogito” è la negazione stessa di questa distinzione, ed in qualche modo l’atto stesso in cui essa si sopprime. Ma certamente non ne segue che il mondo oggettivo cui il “cogito” dà accesso coincida con quello dell’esistenza. Il dualismo istituito da Kant tra l’oggetto e la cosa in sé, per quante cose sollevi nella forma in cui si presenta nella Critica, ha per lo meno avuto il merito inestimabile di abituare gli spiriti, da più di un secolo, ad operare questa indispensabile associazione»⁷.

Anche in questo caso, il nostro autore non attacca l’astrazione e l’oggettivazione in se stesse, operazioni dello spirito legittime per alcuni ambiti di realtà, ma lo spirito di astrazione che assume questi atteggiamenti e li generalizza per tutta la realtà. Esso è legato soprattutto al *cogito* cartesiano perché in esso il soggetto si costituisce sradicandosi, grazie al dubbio metodico, dalla realtà e dalla tradizione in cui si trova a vivere. E il “me concreto” che sono? E l’esperienza concreta che mi fa essere e conoscere?

Marcel riconosce che nel profondo dell’umanità pulsa un’esigenza ontologica che è anche esigenza redentiva e si assume la missione di aiutare l’umanità a ritrovare una vita spirituale per mezzo della chiarificazione e dell’elaborazione di una nuova ontologia, concreta, libera dalle categorie platoniche e aristotelico-tomiste, che potrebbero comunque assecondare l’opera del principio di astrazione. Anch’egli, insomma, vuole contraddire i due dogmi più consolidati del nostro tempo per ritrovare una nuova e possibile metafisica razionale, trovandosi in questo associato al tentativo di H. Jonas:

«Questo contraddice i dogmi più consolidati del nostro tempo: che non esista più una verità metafisica e che dall’essere non

⁷ G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; tr. it. di M. COZZOLI, *Giornale Metafisico. Esistenza e oggettività*, Edizioni Abete, Roma 1980, 207 (d’ora in poi citato GM); tr. it. di F. SPIRITO, (a cura di) P. PRINI, *Giornale Metafisico (1938-1943)*, Edizioni Abete, Roma 1966, 371-507.

sia deducibile nessun dover essere... e il filosofo laico che lavora in vista di un'etica deve anzitutto ammettere, malgrado Kant, la possibilità di una metafisica razionale a patto che il razionale non venga definito esclusivamente in base ai criteri della scienza positiva»⁸.

Attraverso la meditazione su alcuni aspetti dell'esistenza, che non rientrano nell'inventario di dati scientifici e quantificabili (l'insoddisfazione, l'appartenenza ad una famiglia, la malattia, la morte, l'essere liberi, la fedeltà, la speranza, l'amore) il filosofo francese tenta di percorrere la via tracciata anche da Jonas, l'elaborazione di una metafisica «razionale» la cui razionalità non si esaurisca nei criteri delle scienze positive, ed approda alla meditazione intorno al «mistero dell'essere». Nelle esperienze citate, i paradigmi dell'oggettivazione e della spiegazione causale vengono a cadere perché in esse l'essere non è incontrato come oggetto o causa, ma come ciò che è oltre il problema, come il meta-problematico⁹. C'è un modo falso di affrontare l'esigenza ontologica, che obbedisce al principio di astrazione e separa la vita di chi si interroga dall'essere e si traduce nella questione: che cosa è l'essere? Tale falsa modalità tende così ad eliminare il mistero a vantaggio di una pseudo-categoria che viene applicata a quelle esperienze che «rompono» la logica della necessità (la nascita, la morte, l'amore...) e che ci fa dire: è tutto naturale. In questo modo si atrofizzano in noi le «potenze della meraviglia»¹⁰. L'approccio autentico consiste invece nel porsi in questione di chi si interroga sull'essere, in cui avviene il passaggio dal problema al mistero:

«Passaggio dal problema dell'essere al “che cosa sono io?”. Cosa sono io, che interrogo intorno all'essere? Quale qualità posseggo per questa interrogazione? Passaggio dal problema al mistero. Si dà una gradazione: un problema racchiude un mistero nella misura in cui è capace di risonanza ontologica (problema della sopravvivenza). Il problema dei rapporti dell'anima e del corpo è più che un problema...un irrepresentabile concreto,

⁸ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979; tr. it. di P. RINAUDO, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993, 55.57.

⁹ G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Aubier, Paris 1935; tr. it. di I. POMA, *Essere e Avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, 91 (d'ora in poi citato EA).

¹⁰ PA, 35-36.

un irrappresentabile che è più di un'idea, che supera ogni idea possibile»¹¹.

Il problema è qualcosa che si incontra, che sta totalmente davanti a noi e che sbarrà la strada, esso coincide con la sfera del naturale e dell'inventariabile¹², il mistero invece è qualcosa in cui sono, in cui mi trovo impegnato, che mi sollecita, che mi rivolge un appello. Alcuni problemi (la sopravvivenza, il rapporto corpo-anima) hanno una risonanza ontologica, rinviano oltre se stessi, sono più di un'idea e racchiudono il mistero. Il mistero è un problema che usurpa i propri dati, che li supera, è il non-problematizzabile che però rende possibile ogni problematizzazione¹³. Il problema è l'ambito su cui operano le competenze scientifiche e tecniche: la tentazione per l'uomo contemporaneo diviene allora quella di eliminare il mistero, cioè di scindere la problematizzazione (e dunque la scienza e la tecnica) dalla sua fonte, il mistero. Fermarsi al solo oggetto, costruire una visione bi-polare della realtà soggetto-oggetto (realismo ontologico, idealismo) in cui necessariamente uno dei due poli fagocita l'altro (anche il soggetto può divenire oggetto o tutto diviene soggetto) significa eliminare il mistero, perdere di vista la sorgente¹⁴ di ogni possibile e legittima operazione di astrazione e oggettivazione. La scienza e la tecnica possono ritrovare il loro autentico significato per l'uomo se collocate nella continua e necessaria dialettica tra mistero e problema, tra mistero e obiettivazione. A tal fine Marcel si preoccupa di sgombrare l'uso della categoria mistero da pericolosi equivoci. Il mistero non si identifica con l'arcano, con il segreto, con l'inconoscibile, perché se così fosse esso costituirebbe un'*impasse* per l'agire tecnico e scientifico che d'altra parte si porrebbero come nemici irriducibili. Il mistero chiede di essere riconosciuto e fa dono all'uomo di un'intuizione che non è un possesso e che si coglie riflettendo in quelle particolari esperienze dell'esistenza sopra menzionate:

«Non dobbiamo confondere mistero ed inconoscibile: l'inconoscibile non è che un limite del problematico che può risolversi

¹¹ EA, 90.

¹² EA, 79.

¹³ G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964; tr. it. di Z. TRENTI, *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1983, 94 (d'ora in poi citato DH).

¹⁴ GM, 52.

senza contraddizione; riconoscere il mistero è invece un atto essenzialmente positivo dello spirito, l'atto positivo per eccellenza ed in funzione del quale si definisce ogni positività. Sembra quasi che io possa beneficiare di una intuizione senza avere coscienza peraltro di possederla, di un'intuizione che non potrebbe essere per sé, ma che coglie se stessa solo attraverso quei modi dell'esperienza sui quali essa riflette e che illumina proprio con questa riflessione»¹⁵.

Il mistero è dunque la potenza che genera la conoscenza, è ciò che conosce, che induce a conoscere e non vuole essere conosciuto¹⁶, non si colloca sul versante dell'oscurità, ma su quello della luce¹⁷, in quanto illuminante e fonte di intelligibilità: «Forse è sufficiente, per far giustizia di questa accusa, ricordare che per me il mistero emana una luce che non è quella del conoscere, ma della quale direi metafisicamente che favorisce lo schiudersi della conoscenza, come quella del sole permette la crescita di un albero o l'aprirsi di un fiore»¹⁸.

La scienza e la tecnica possono vedere perché sono nella luce del mistero e grazie ad essa si trascendono continuamente: pur non comprendendo il mistero, in esso l'uomo si comprende e comprende la realtà, in esso è ammesso, accolto, ospitato, esso si manifesta come propizio e favorevole, unica ragion d'essere per il sussistere dell'amore, della speranza, della fedeltà, del valore di ogni singola esistenza. Su questa linea poi il filosofo francese procede indicando il mistero come il "Tu assoluto", come il "Ricorso assoluto" attingibile nell'invocazione e nell'adorazione. Per ora non abbiamo il tempo di seguirlo analiticamente in questo percorso che interpreta il mistero in senso personale abbandonando però una metafisica della sostanza, e per quello che è l'obiettivo di questo articolo ciò che fino ad ora abbiamo analizzato ci dà le coordinate in cui Marcel considera il senso della scienza e della tecnica.

Due altri rilievi sono a mio parere necessari per completare questo quadro. Marcel qualifica il mistero dell'essere come "grazia", la

¹⁵ ME, 194.

¹⁶ GM, 51.

¹⁷ DH, 94.

¹⁸ G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940; trad. It. di L. PAOLETTI, (a cura di) P. PRINI, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, 87 (d'ora in poi citato RI).

luce che questo mistero è ed in cui la scienza e la tecnica operano è grazia. Cosa significa questo? Innanzitutto il mistero dell'essere in rapporto al soggetto concreto che sono e alla realtà non è né causa efficiente né causa finale¹⁹, rifugge da ogni spiegazione di tipo causale. La vita umana, del resto, non si appiattisce sul dato biologico, sociologico o economico, ma li trascende e si colloca su un ordine diverso, quello dello spirito²⁰, perché la verità non è cosa, ma spirito²¹. In quest'ordine assumono intelligibilità il rapporto paternità-filiazione, il patto nuziale tra due coniugi, un'azione veramente rivolta al bene del prossimo²², l'esperienza della gratitudine²³. Il mistero dell'essere, dunque, è grazia perché meta-causale²⁴, e quindi è dono. La scienza e la tecnica operano sui dati, inventariabili, calcolabili, ma essi sono tali in virtù della luce del "dato" per eccellenza che è l'essere in quanto dono di sé²⁵. Il dono non è una cosa, ma un atto, non è un semplice trasferimento di qualcosa da qualcuno a qualcun altro, ma sorge dalla generosità ed in ogni sua manifestazione è dono di sé²⁶. Nel dono di sé l'essere si diffonde, il soggetto concreto è sempre più se stesso perché vince la tentazione dell'*hybris* e fa esplodere le maglie opprimenti della necessità e del pan-tecnicismo. Il soggetto concreto andrebbe invece incontro all'annientamento se si chiudesse in se stesso e si preoccupasse solamente di legare a sé: donare non è sedurre²⁷. Per esprimere il senso dell'essere come dono il nostro autore ha scelto l'immagine della luce: essa è illuminante, si consuma per illuminare, ma gioisce di essere luce, si consuma sempre di più per esserlo sempre di più. Analogamente la generosità si nutre di sé, per diffondersi si perde, realizza la piena unificazione tra l'essere (essere luce) e l'agire (illuminare)²⁸. Il mondo della scienza e delle tecniche vive tra il mistero e l'obiettivazione, tra il meta-causale e la causalità, tra il dato come dono e il dato come inventariabile: la causa-

¹⁹ G. MARCEL, *Don et liberté*, «Giornale di Metafisica» n. 2, 1947, 486 (d'ora in poi citato DL).

²⁰ HCH, 33.

²¹ ME, 199.

²² G. MARCEL, *Homo Viator*, Aubier, Paris 1945; trad. it. L. CASTIGLIONE – M. RETTORI, *Homo Viator*, Borla, Roma 1980, 86. 118. 125 (d'ora in poi citato HV).

²³ G. MARCEL, *Le déclin de la sagesse*, Plon, Paris 1954; trad. it. C. COSSA, *Il declino della saggezza*, Edizioni Logos, Roma 1982, 50.

²⁴ *Ibidem*, 60-61.

²⁵ DL, 485.

²⁶ DL, 488-489.

²⁷ ME, 293.

²⁸ *Ibidem*.

lità non è allora l'unico livello in cui racchiudere il reale, ma è il riflesso dell'essere che si dona alla nostra ragione in una maniera ad essa confacente e per essa intelligibile, i dati inventariabili sono il segno del reale dato in quanto auto-donantesi, dell'essere che si rende a noi disponibile. La scienza e la tecnica vivono nella tensione dialettica tra essere ed avere. Entrambe le dimensioni hanno diritto di cittadinanza nell'esistenza della persona, a patto che non vengano dissociate. Nella lingua greca, tra i significati del verbo *echein* (avere), è incluso anche quello di essere: l'avere non è una dimensione negativa, è in una tensione continua e vitale con l'essere e dà visibilità e consistenza all'essere stesso. Non avere più niente può significare non essere più, la dissoluzione del soggetto concreto. In questa dialettica il primato va comunque all'essere: l'essere si manifesta nell'avere, vive di averi, ma trascende l'avere. Allo stesso tempo l'avere in relazione con l'essere subisce una vera e propria torsione, viene trasfigurato in essere, diviene cioè un avere che rinuncia al possesso, un avere che ha per offrire, donare, consacrare²⁹. L'esperienza del proprio corpo è emblematica: con il mio corpo posso disporre di oggetti, averli, ma non posso disporre del mio corpo perché esso sfugge al mio potere e rende precario il mio possedere, e dunque lo apre al dono³⁰. Il poter scoprire una connessione causale tra due fenomeni, un progresso tecnologico sono esperienze che concretizzano l'avere in rapporto alla realtà: Bacone auspicava un nuovo *regnum hominis*, una realtà maggiormente conosciuta e perciò controllabile. Ma tale avere non può essere solo possesso, non può rinchiudersi su se stesso: noi "abbiamo" la natura nella scienza e nella tecnica in virtù della nostra appartenenza all'essere, perché è la realtà che si concede a noi, è la luce dell'essere come dono che ci permette di ritrovare il reale come una casa accogliente. Il conoscere, l'agire tecnologico sono in realtà le nostre risposte al dono che ci interpella, le nostre forme di "avere" senza possesso, ma per offrire e consacrare. Non si tratta allora di demonizzare e far esplodere il mondo delle tecniche per un ritorno nostalgico ad una fase pre-tecnologica, ma ridiventare disponibili all'essere come dono perché ogni forma di avere faccia saltare la sovrastruttura del possesso e riconduca al dono di sé:

²⁹ ME, 64; EA, 141.

³⁰ ME, 62.

«É nel dono, cioè nella grazia, che risiede senza dubbio l'unico principio suscettibile di far esplodere, non dico il mondo delle tecniche, in quanto questo costituisce un insieme ammirabile di mezzi suscettibili ad essere adoperati per il bene di tutti – ma le sovrastrutture che rischiano, a lungo andare, di soffocarne il potere benefico, perché sono ordinate al trionfo di un orgoglio nel seno del quale l'orgoglioso stesso finisce per annientarsi»³¹.

Marchesini considera la conoscenza e l'agire tecnologico come due forme di meticciamiento con l'alterità a partire da una ridondanza funzionale dell'organismo umano: la categoria di ibridazione non rischia di configurare un atto impersonale, dettato da una logica della sola necessità? Ammessa una ridondanza funzionale dell'organismo umano, che potrebbe essere il riflesso della pienezza dell'essere che si dona³², il mio andare verso l'alterità non potrebbe invece essere un atto personale di partecipazione al reale che ha già fatto il primo passo verso di me, un atto personale di corrispondenza e di dono di fronte al dono che l'essere ha fatto di sé, un atto libero e gratuito che trascende la mera logica della necessità? Ciò che mi spinge ad incontrare l'alterità, a conoscere sempre più e a disporre sempre meglio non è forse un'esigenza di pienezza?

Il secondo rilievo riguarda l'interpretazione del mistero dell'essere come il sacro. L'ontologia che Marcel vorrebbe ridestare costituisce per lui un ritorno alle sorgenti, e per ciò stesso al sacro³³. La tentazione è di considerare il nostro autore fuori dal tempo: come utilizzare una categoria religioso-metafisica in un'epoca post-metafisica? Il senso del sacro, così come da lui concepito, non si identifica del tutto con il modo tradizionale di considerare la sacralità: certo, il sacro è ineffabile, inconcepibile, inafferrabile, incomprendibile, ma non è confinato in spazi propri, non è opposto al "profano", non conduce ad una semplice compresenza di momenti irrazionali e razionali, non incute terrore³⁴. Un'oggettivazione scissa dal mistero non riuscirà mai a ritrovare il senso del sacro perché ha smarrito il senso dell'essere, un'oggettivazione che avviene alla luce del mistero dell'essere sa di muoversi all'interno del senso del sacro. Probabilmente, nel XX se-

³¹ G. MARCEL, *Il declino della saggezza*, 51.

³² ME, 233-249.

³³ G. MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-de-là*, Plon, Paris 1968, 173.

³⁴ R. OTTO, *Das Heilige*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1936; trad. it. di E. BONAIUTI, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1987, 17-19.

colo, il senso del sacro è riemerso paradossalmente proprio grazie ai sacrilegi nei confronti della vita e della persona, a quelle che Marcel definisce tecniche di degradazione, che si volgono contro lo spirito (le due guerre mondiali, l'Olocausto, gli stermini di massa...) ³⁵. Il sacrilegio avviene quando l'uomo è reso oggetto delle tecniche e per essere riconosciuto come tale abbisogna comunque del senso del sacro. Il senso del sacro emerge nel rapporto con la vita, in quanto essa non è un mero dato biologico, ma in essa pulsa una realtà residua rispetto all'oggettivabile, immediata e segreta ³⁶, una realtà inviolabile contro la quale la forza non può nulla (come attesta la stessa coscienza del sacrilegio, per cui si possono violare certi confini o commettere certe efferatezze, ma non si riesce ad eliminare la sacralità) ³⁷, una realtà che si oppone e resiste alla forza in maniera non-violenta, totalmente indifesa, innocente, integra ³⁸. La forza del sacro sostiene la fedeltà ad una persona, la fedeltà ad un giuramento, ad un impegno ³⁹, è la vera armatura della persona umana perché nell'impegno incondizionato e nella fedeltà la sua libertà non è annientata, ma realizzata e la sua dignità difesa ⁴⁰. Il sacro allora non fa paura perché ha un volto, il volto del vivente indifeso, il volto della persona umana in ogni momento della sua esistenza. La vita è sacra ed inviolabile non chissà per quale motivo oscuro o per quale tabù, ma per la dialettica summenzionata tra essere ed avere che trova soluzione nell'amore: la vita è sacra perché ricevuta, non posseduta e per questo può essere donata e "sacri-ficata" nella libertà, dunque consacrata ⁴¹. L'amore, non alcunché di tremendo, è la forza che abita l'esistenza e la sacralizza ⁴². La scienza e la tecnica sono forme dell'avere che trovano senso nel mistero dell'essere come sacro, sia perché dal sacro ricevono la spinta a crescere e a progredire (ci si dedica alla scienza e alla tecnica), sia perché il sacro, che rende integra l'esistenza, le riconduce a quell'incessante dialettica essere-avere che fa sì che l'avere non si chiuda nel possesso e non si voti al sacrilegio. Del resto anche un autore come Habermas, anche se rifiuta la categoria metafisica di inviolabilità per-

³⁵ HCH, 45-71.

³⁶ DH, 130-131.

³⁷ ME, 327-328.

³⁸ G. MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-de-là*, 60. 160-163.

³⁹ HV, 154-155.

⁴⁰ *Ibidem*, 112-113.

⁴¹ ME, 153-154. 268.

⁴² G. MARCEL, *Pour une sagesse tragique et son au-de-là*, 165.

ché rischierebbe di frenare e di non incoraggiare la ricerca scientifica e il progresso tecnologico, sente l'esigenza di porre come limite ad una genetica liberale la categoria post-metafisica di indisponibilità come condizione necessaria perché l'individuo possa mantenere la sua libertà intesa come capacità di auto-determinarsi e di poter essere se stesso nella potenza del linguaggio che fa essere i soggetti nella comunità della comunicazione⁴³, e perché possano essere mantenute relazioni ispirate alla simmetria della responsabilità sussistente tra persone libere ed uguali:

«Da questo punto di vista (quello di una genetica liberale), moralizzare la natura umana acquista l'inaccettabile significato di una sua ri-sacralizzazione. Dopo che scienza e tecnica hanno allargato i nostri margini di libertà al prezzo di una de-socializzazione (o disincantamento) della natura esterna, sembra ora che qualcuno voglia bloccare questa inarrestabile tendenza attraverso l'erezione di tabù artificiali, dunque in base ad un nuovo "incantamento" della natura interna...Stiamo chiedendoci se possiamo giustificare la tutela di predisposizioni genetiche integre, non manipolate, facendo appello alla indisponibilità (Unverfügbarkeit) dei fondamenti biologici della nostra identità personale. La tutela giuridica potrebbe trovare espressione in una sorta di "diritto ad un patrimonio genetico non compromesso da interventi artificiali". Indisponibile non è soltanto ciò che ha dignità umana. Qualcosa potrebbe essere sottratto, per buoni motivi morali, alla nostra disponibilità, e tuttavia non essere inviolabile nel senso di quei diritti illimitati ed assoluti che l'articolo primo del nostro "Grund-gesetz" considera costitutivi della dignità umana»⁴⁴.

Alla luce di questo percorso comprendiamo pienamente le seguenti parole che attestano tutt'altro che una considerazione negativa della scienza e della tecnica, se collocate nella dialettica tra mistero e obiettivazione:

«Mi sono rimproverato, in questi ultimi tempi, e segnatamente in occasione delle conferenze che ho tenuto nell'America del Sud, di non aver sottolineato abbastanza, nei miei scritti precedenti, ciò che definirò volentieri il valore positivo delle tecniche.

⁴³ J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Surhkamp, Frankfurt am Main 2001; trad. it. L. CEPPEA, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 14.

⁴⁴ *Ibidem*, 28-29. 34-35.

Non faccio qui allusione soltanto alla loro utilità che solo dei folli potrebbero contestare. In realtà questo valore positivo va oltre l'utilità pura e semplice. È chiaro che il tecnico che ha padronanza della sua tecnica prova, esercitandola, una gioia che è fondamentalmente sana ed anche nobile. Tale gioia è legata alla coscienza di un potere che si esercita sulle cose, cioè su una realtà subalterna e che, da un certo punto di vista, sembra fatta per essere dominata. Senza dubbio le cose oppongono resistenza, ma si tratta per così dire di una resistenza di inerzia, e una simile resistenza è bello vincerla. Non si può vincerla, d'altronde, che mediante l'estrema precisione dei mezzi adoperati. Ogni tecnica è valida proprio per la precisione che esige da colui che l'esercita, e vorrei richiamare l'attenzione sulla connessione che lega precisione ed onestà. Interviene qui una nozione intermedia che presenta già di per sé un carattere etico o pre-etico, ed è quella di esattezza. Nel campo tecnico, l'inesattezza è inevitabilmente punita e può esserlo in modo terribile. Donde, per il tecnico, un problema di responsabilità permanente. Insisterò volentieri anche sulla gioia purissima e molto sana anch'essa, che accompagna la ricerca del tecnico, laddove egli si impegna a perfezionare i suoi procedimenti. Sarei fortemente tentato di dire che il valore positivo, in tutto ciò, consiste nel fatto che il tecnico non pensa a sé, ma ad una certa opera da portare a termine: e qui, ancora, è la precisione la salvatrice. Indubbiamente, questo tecnico è un uomo, ed è del tutto naturale che egli pensi ai vantaggi materiali che gli frutterà la sua invenzione. Ma questo è un pensiero marginale rispetto alla ricerca stessa. In quest'ultima, considerata in sé, la vanità e l'ambizione non possono occupare posto alcuno. Provvisoriamente, almeno, esse sono letteralmente messe alla porta. Contrariamente a quanto accade per l'intellettuale e, in taluni casi, per l'artista quando non è puro, non vi è per il tecnico spazio alcuno per l'adulazione né per lo spirito di adulazione»⁴⁵.

In questo senso, il progresso nelle tecniche, e solo in esse, è legittimo e necessario:

«È fin troppo evidente che un procedimento tecnico costituirà un progresso rispetto ad un altro se permette di ottenere, sia un rendimento migliore, sia forse un rendimento identico, ma in modo più rapido e con minore spesa: invero, anche in questo

⁴⁵ G. MARCEL, *Il declino della saggezza*, 29-31.

secondo caso, il rendimento è per definizione superiore. Quel che importa segnalare, dal punto di vista filosofico, è che il settore tecnico è probabilmente il solo in cui la nozione di progresso mantenga in realtà il suo senso pieno. È sufficiente, per rendersene conto, constatare quanto questa nozione diventi viceversa fumosa allorché ci si addentri sia nel campo morale che in quello delle istituzioni. E se questo accade, è perché i criteri di applicazione nella sfera morale, in quella politica o d'altronde in campo estetico, perdono il carattere di precisione che è loro proprio nel settore tecnico. È questa, credo, un'osservazione di estrema importanza; e se il carattere così ingannevole delle concezioni del progresso che sono prevalse dal diciottesimo secolo in poi, in particolare a partire da Condorcet, dipende verosimilmente dal fatto che la verità fondamentale di questa osservazione è stata misconosciuta. Si potrebbe mostrare, credo, che in tanto è possibile parlare di progresso sociale, unicamente in quanto esistono delle tecniche sociali. Ma, dopo tutto, le questioni essenziali concernono da una parte la felicità, diciamo sufficiente ad aumentare l'appagamento o a sviluppare la qualità spirituale. Ora, nulla prova che il progresso delle tecniche sociali sia sufficiente ad aumentare l'appagamento o a sviluppare la qualità spirituale. Soltanto una psicologia del tutto rudimentale può indurci ad ammetterlo senza discussione»⁴⁶.

Tutt'altro, dunque che una valutazione negativa delle tecniche. Da queste parole emerge chiaramente come le tecniche realizzino delle forme di un potere che però non è mero dominio, ma che si torce su di sé per divenire responsabilità e servizio. Tale potere è reso possibile dalla precisione del tecnico, ma anche dalla realtà che "sembra essere fatta" per essere dominata. E il tecnico è sottomesso all'esigenza della precisione, che a partire dal finito, lo lancia e lo costringe a protendersi verso l'infinito. Tale concezione delle tecniche presuppone chiaramente una concezione del pensiero che non oggettivi il reale recidendo la nostra appartenenza ad esso, ma che renda il reale oggetto chiarificando la nostra immersione in esso e che mantenga la soggettività concreta di colui che pensa. L'atto del pensare non può ridursi a "pensare qualcosa", ma è chiamato a divenire un pensare-a, un pensiero dedicato al mistero dell'essere:

⁴⁶ *Ibidem*, 28-29.

«Ho riflettuto molto sulla differenza tra “pensare” e “pensare-a”. “Pensare” significa riconoscere (o fondare, o cogliere l’essenza di) una struttura; “pensare-a” è tutt’altra cosa. Ci si aiuti con il tedesco: “denken, an etwas denken, andenken, Andacht”. Si pensa a un essere o anche ad un avvenimento (passato o futuro). È evidente che posso trattare anche un individuo come un oggetto di pensiero (trasposizione del passaggio dal tu a lui). Insomma, il pensiero riguarda solo le essenze. Si osservi che la spersonalizzazione, perfettamente legittima in questo caso, è invece impossibile nell’ordine del “pensare-a”. È proprio un tale che pensa a tale essere e a tale cosa. Ciò è estremamente importante»⁴⁷.

Non possiamo non rilevare che le categorie cui Marcel ricorre per chiarificare la sua ontologia (mistero, grazia, sacro...) sono tratte da una “zona di convergenza assoluta tra metafisico e religioso” e richiamano categorie specifiche della teologia cristiana. Il cristianesimo è aperto alla scienza e alle tecniche, le promuove o, come ha ribadito Schiavone in merito al magistero della Chiesa, vuole frenare la ricerca ed il progresso? Anche se non abbiamo la possibilità per scendere in dettaglio, nel filosofo francese possiamo ritrovare la misura in cui categorie tratte da una convergenza tra filosofia e cristianesimo possono contribuire a promuovere la scienza e le tecniche in quanto risposte all’esigenza ontologica tipica dell’uomo. Il mistero dell’essere non significa oscurità, ma luce che vuole essere sempre più e che alimenta il desiderio di conoscere, la ricerca e la precisione esigita dalle tecniche. Tirando le estreme conseguenze della sua ontologia, i legittimi processi di astrazione e oggettivazione tipici della scienza e delle tecniche avvengono all’interno del dialogo tra il soggetto concreto e il Tu assoluto, dialogo che giunge al vertice dell’invocazione in cui anche l’agire si compie⁴⁸.

1.2 “JE SUIS MON CORPS”

In che modo ci scopriamo coinvolti ed appartenenti al mistero dell’essere? La porta d’ingresso nell’ontologia per il nostro autore è

⁴⁷ ME, 25-26.

⁴⁸ GM, 35-38; 52. 96-97; 167-182.

l'esperienza del proprio corpo. Il punto di partenza si lascia alle spalle la metafisica classica della sostanza ed è analogo a quello di Cartesio:

«Non mi chiedo cioè se nell'ordine degli esseri ci sia un esistente assoluto, Dio, il quale conferirebbe Lui stesso l'esistenza, in tal caso derivata, a tutte le cose che procedono da Lui. Io parto da me stesso in quanto do giudizi sull'esistenza, e mi chiedo se posso disporre ed organizzare tali ragionamenti secondo un significato preciso. L'esistente che, contestato, renderebbe indispensabili gli altri esistenti, l'esistente la cui esistenza non può essere messa in dubbio, il certo esistenziale sono io, in quanto sono sicuro di esistere»⁴⁹,

ma profondamente diverso, perché il principio di astrazione ha indotto Cartesio a sospendere l'esperienza del proprio corpo, ad introdurre per la prima volta nel pensiero occidentale un'ipotesi immaterialista, a cogliere il certo esistente che sono come pura *res cogitans* separata dalla *res extensa*, mentre per Marcel grazie all'esperienza del nostro corpo attingiamo la certezza esclamativa di esistere perché totalmente gratuita⁵⁰. Quale rapporto con il mio corpo? Il corpo resiste a qualunque considerazione che lo voglia ridurre a strumento o nell'esteriorità, non ho dunque un corpo, ma sono il mio corpo:

«Notiamo anzitutto che l'espressione "io mi servo del mio corpo" lascia sussistere tra sé e l'esperienza confusa e ricca che pretende tradurre un margine molto esteso. Nella coscienza che io ho del mio corpo, dei miei rapporti col mio corpo, c'è qualcosa che questa affermazione non rende, donde questa pretesa pressoché impossibile da reprimere: "Io non mi servo del mio corpo, io sono il mio corpo". In altri termini, qualcosa nega in me l'esteriorità del mio corpo in rapporto a me stesso, esteriorità che è implicata nella nozione puramente strumentalista del mio corpo. Non potremmo in effetti contentarci di notare il disagio con cui lo spirito accoglie le formule strumentaliste: bisogna considerare che questo disagio può giustificarsi razionalmente»⁵¹.

Il mio corpo non può mai essere ridotto a strumento, non ne posso mai disporre completamente⁵² io sono nell'esistenza per il vincolo

⁴⁹ ME, 88.

⁵⁰ *Ibidem*, 90-91.

⁵¹ GM, 214-215.

⁵² EA, 63.

col mio corpo e per esso mi si manifestano il mondo e gli altri. Tale vincolo è un “irrapresentabile concreto” perché non è oggettivabile né pensabile, ma è il presupposto di ogni atto di pensiero⁵³. Il mio corpo mi pone in comunione col me concreto che sono, con il mondo, con gli altri e la sensazione, il sentire fondamentale che è il mio corpo, non è più intesa in senso passivo come messaggio ricevuto e trascritto, ma come modalità di partecipazione al reale⁵⁴. Essa è una forma di “partecipazione immersa”, non oggettiva, che mi permette di accogliere il reale e che mi investe di una sorta di misteriosa elezione che mi fa sentire di essere⁵⁵. Sensazioni, sentimenti non sono più un mero momento propedeutico all’idea come unico oggetto di conoscenza, o una dimensione oscura da imbrigliare con la ragione in vista dell’agire morale, ma acquistano un carattere ontologico e rivelativo⁵⁶. L’esperienza del desiderare, ad esempio, qualifica il rapporto con il mio corpo come un “avere-tipo”, un avere senza avere⁵⁷. Il desiderio vive finché attende l’oggetto desiderato, non è più nel momento in cui ne entra in possesso⁵⁸. Io posso avere delle idee, dei sentimenti, dei beni in quanto non ho il mio corpo, o l’ho senza poterne però disporre. In virtù di tale legame con il mio corpo, io sono la mia situazione fondamentale, e la mia situazione fondamentale mi costituisce come «ecceità»⁵⁹. Essendo però inoggettivabile, il vincolo col mio corpo, oltre a dire, anche non può dire, vela, nasconde, ha una sua oscurità e mi introduce nella paradossalità: «Di questo corpo, io non posso dire né che sono io, né che non lo sono, né che esso è per me (oggetto)»⁶⁰.

In virtù del corpo che sono, da una parte, io sono la mia situazione, sono il mio presente, il mio *hic et nunc*, ma d’altra parte, per esso io sono anche il mio passato. Il mio passato non si lascia ridurre a cosa o a collezione di istanti, ma il corpo che sono presentifica anche il mio passato che diviene attualità che vive in me⁶¹. Il mio corpo dice anche il mio futuro, mi pone in esso perché ha fame, ha sete, arriva

⁵³ GM, 130.

⁵⁴ GM, 134. 143-144. 154. 208-209.

⁵⁵ ME, 111-115.

⁵⁶ GM, 190-193.

⁵⁷ EA, 63-66. 131-149; ME, 93-101; DH, 103-118.

⁵⁸ ME, 113.

⁵⁹ RI, 49-54.

⁶⁰ EA, 7.

⁶¹ GM, 379-393.

a desiderare la morte quando è sazio di anni e si protende verso una pienezza di vita a noi trascendente. Il corpo che sono attesta allora simultaneamente la mia fragilità, vulnerabilità, consunzione, finitudine e anche che l'essere non si annulla e non si consuma, ma è continua generazione di futuro in una creativa fedeltà con ciò che è stato; esso tiene insieme mortalità ed eternità⁶².

La relazione col mio corpo, dunque, getta luce sull'agire e sul conoscere anche se essa non è oggettivabile e rimane dunque oscura. In quanto relazione simbolica, nel momento in cui rivela, anche nasconde. La luce in cui conosco e nella quale agisco ha al centro l'ombra. In questo senso essa aiuta a ritrovare il senso autentico della scienza e delle tecniche perché mi proietta oltre la tradizionale visione dicotomica soggetto-oggetto e mi dice che non tutto può essere reso oggetto, perché l'uomo non può mai essere reso oggetto e divenire totalmente disponibile all'agire tecnico. Michela Nacci del resto ritiene inadeguata un'ermeneutica della tecnica come di un agire che risponde al tentativo della ragione di rinchiudere l'intera realtà in un sistema dominabile e manipolabile da parte del soggetto. L'agire tecnico convive comunque con quel margine di segreto necessario alla vita di una società e non diverrà mai una potenza omologante, ma rimane un agire che corrisponde ad una realtà differenziata e ad un pensiero plurale. La relazione col mio corpo è di carattere simbolico perché tiene insieme dimensioni altrimenti inconciliabili: essere-avere, passato, presente e futuro, morte-eternità.

In Marchesini, in un contesto che potremmo definire post-metafisico, è importante recuperare la relazione fondamentale con il proprio corpo. Mentre il trans-umanesimo incita il progresso scientifico e tecnologico nella direzione di una fuga dal biologico e di una transeunte identità corporea continuamente rinegoziata, Marchesini ricorda che non possiamo prescindere dal nostro corpo perché siamo il nostro corpo. L'uomo è tale per la ridondanza funzionale del proprio organismo che è spinto a "meticcarsi" con l'alterità per conoscere e per agire. Grazie a questa ibridazione con l'alterità animale, naturale e tecnologica sorge la cultura che solo in un secondo tempo fa sentire l'uomo manchevole di fronte alle possibili prestazioni richieste ed ancor più bisognoso di eteroreferenzialità, per spostare sempre in avanti la propria soglia conoscitiva ed operativa. Sempre in un contesto

⁶² GM, 376. 446.

post-metafisico, anche Habermas ritiene, di fronte alle sollecitazioni soprattutto dell'ingegneria genetica, che, per poter-essere-se-stessa, alla persona è necessario sentirsi coincidente con il proprio corpo:

«Al poter-essere-se-stessi è anche necessario che la persona si senta per certi versi coincidente col proprio corpo (Leib). Il corpo è “medium” dell'incarnarsi di una esistenza personale, nel senso che ogni autoriferimento oggettivante (per esempio in enunciati della prima persona) nel corso di questa esistenza è non soltanto inutile, ma anche insensato. Il corpo dà orientamento immediato alle direzioni che vanno dal centro alla periferia, dal proprio all'estraneo. L'incarnarsi della persona nel corpo non consente soltanto di distinguere tra attivo e passivo, causare ed accadere, fare e trovare. Esso ci costringe anche a differenziare tra le azioni ascrivibili a noi e quelle imputabili agli altri. Ma la condizione perché l'esistenza corporea possa distinguere queste prospettive, sta nel fatto che la persona si identifichi con il proprio corpo. E affinché la persona possa sentirsi tutt'uno con il proprio corpo, sembra proprio che quest'ultimo debba venir esperito come spontaneo (*naturwuchsig*), ossia come lo sviluppo di quella vita organica che – rigenerando se stessa – trae fuori di sé la persona»⁶³.

Sarebbe interessante chiedere ad Habermas il senso di quella coincidenza con il proprio corpo sperimentata dalla persona “per certi versi”. Si tratta dunque di una identificazione non assoluta, non piena, così come alludeva anche Marcel, perché del mio corpo non posso dire né che lo sono, né che non lo sono, né che esso è totalmente disponibile per me. Per quale motivo? Quale intervallo permane ancora tra la persona ed il proprio corpo, per Habermas, che si muove in un contesto post-metafisico? Come si giustifica l'emergere della persona dalla vita organica che rigenera se stessa? È sufficiente l'introduzione dell'individuo nella comunità linguistica della comunicazione, la sua partecipazione alla potenza sovra-personale del linguaggio?

Mentre per Marchesini la coincidenza con il nostro corpo significa la continuità tra organico e culturale, e dunque la cultura è figlia della vita organica dell'uomo che si ibrida con la realtà, in Habermas l'esito di questa coincidenza, anche se non assoluta, è molto diverso, consiste nella differenza profonda tra la natura e la cultura, indispen-

⁶³ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, 59.

sabile per la libertà dell'individuo intesa come capacità di autodeterminazione:

«Solo assumendo come punto di riferimento questa differenza profonda tra la natura e la cultura – tra l'indisponibilità degli inizi e la plasticità delle pratiche storiche –, il soggetto agente può attribuire a sé quelle prestazioni, in mancanza delle quali egli non saprebbe intendersi come l'iniziatore delle sue azioni e delle sue pretese. Infatti, l'essere-se-stesso della persona richiede sempre un punto di riferimento prospettico che trascenda le coordinate tradizionali e i nessi d'interazione del processo biografico di formazione dell'identità»⁶⁴.

Anche in questo caso sarebbe interessante chiedere ad Habermas quale profondità debba avere tale "punto di riferimento prospettico" per l'essere-se-stesso della persona, il verso-dove di tale prospettiva per l'essere se stessi. Anche Marchesini indica una prospettiva all'uomo che diviene se stesso ibridandosi verso l'alterità, uno spostamento continuo della soglia del conoscere e dell'agire. Non abbiamo qui il tempo di approfondire questo aspetto, ma sicuramente è determinante per individuare il senso della scienza e delle tecniche meditare e chiarificare razionalmente il rapporto con il proprio corpo, il senso della corporeità. A partire da questo centro si articolano in fondo le diverse concezioni dell'agire tecnologico, ed è importante ritrovare questo centro perché il principio di astrazione aveva in fondo reciso questa coincidenza del tutto singolare, proprio perché non piena, della persona con il proprio corpo. Il rifiuto di elaborare una nuova ontologia, la scelta di rimanere assolutamente in un contesto post-metafisico può comportare la perdita di un significato determinante dell'esperienza del proprio corpo: il mio corpo come "simbolo", che abbiamo invece colto nel cuore della riflessione marcelliana. Di fatto, nei pensieri post-metafisici, tale prospettiva ontologica sembra in qualche modo riemergere in espressioni "ambigue" (una identificazione "per certi versi", il poter-essere-se-stesso della persona, il riferimento prospettico...) che alludono ad una ulteriorità rispetto al livello del discorso in cui sono inserite.

La simbolicità della relazione con il proprio corpo induce a riconoscere anche la simbolicità dell'agire tecnologico. Anche l'agire

⁶⁴ *Ibidem*, 60.

tecnologico è pienamente se stesso quando è un agire “simbolico”. In Schiavone e nei trans-umanisti l’agire tecnologico deve rendere presente l’infinito nella storia dell’uomo perdendo il finito, fuggendo la corporeità, in Habermas e Marchesini, pur nelle notevoli differenziazioni che abbiamo rilevato, l’agire tecnologico, grazie al recupero della “coincidenza” con il proprio corpo, rimane nel finito anche se con una prospettiva e non ha bisogno dell’infinito, in Marcel l’agire tecnologico è tra mistero e obiettivazione, rimane fedele al finito (lo sforzo che deve porre in essere per la resistenza che incontra nelle cose, la non piena oggettività del reale...) e si apre all’infinito perché è sotto la luce del mistero che spinge a progredire e nel dialogo tra il soggetto concreto e il Tu assoluto (la gioia purissima del tecnico, la ricerca di una sempre crescente precisione, l’esigenza di una sempre maggiore onestà e responsabilità...).

1.3 L’INTERSOGGETTIVITÀ

La filosofia è tematizzazione dell’universale perché è a questo livello che avviene il rapporto con la verità. Di che tipo di universale si tratta? La tradizione illuminista ed hegeliana ci hanno posto davanti ad un universale frutto del superamento, della soppressione o del “togliimento” del particolare (in Hegel si parla di “universale concreto” perché il togliimento sarebbe l’inveramento del particolare e del finito nell’infinito). La contemporaneità ci pone di fronte, secondo Marcel, all’universale della scienza, della tecnica (o forse è più corretto dire del mondo delle tecniche), della comunicazione recise dal loro vincolo ontologico che riduce l’individuo ad un fascio di funzioni. Tali due tipi di universale (il secondo, probabilmente, è una versione contemporanea del primo) sono contro l’uomo. Marcel si richiama ad un universale nell’ordine dello spirito, ad un universale allo stesso tempo trascendente e radicato nel particolare, che si lascia partecipare dell’individuale⁶⁵.

L’universale per l’uomo è l’universale che si schiude sotto la luce del mistero ontologico e che emerge nell’intersoggettività: la verità è luce ideale che illumina una ricerca comune di essa, condivisa dagli abitanti della “città ideale”, si offre nella comunicazione e negli scam-

⁶⁵ DH, 49.

bi che avvengono tra gli abitanti di tale città. L'universale si prefigura per la partecipazione di ognuno alla verità e consiste in relazioni spirituali, in dialoghi motivati dalla pura gioia di comunicare⁶⁶.

Interessante a tal proposito è la concezione del nostro autore del rapporto soggetto-oggetto, rifacendosi alla teoria di Royce. La tradizionale metafisica sostanzialistica ha ridotto tale relazione ad una relazione a due termini. Marcel aveva già elaborato la distinzione tra pensare e pensare-a e ciò lo induce a ritenere prima di tutto che in ogni conoscenza particolare degli oggetti è implicito un riferirsi all'essere:

«Una conoscenza cieca dell'essere in generale è contenuta in ogni conoscenza particolare. Occorre però fare attenzione al significato da attribuire alle parole "essere in generale". È certo che non può trattarsi in nessun modo dell'essere svuotato dei suoi caratteri individuali. Potrei esprimermi meglio dicendo che, poiché l'idea in sé non è oggetto e può essere convertita in oggetto solo mediante un ulteriore e sospetto itinerario riflessivo, ogni conoscenza riguardante la cosa, e non l'idea della cosa, implica che noi siamo uniti all'essere. Bisognerebbe arrivare ad esplorare il senso di queste ultime parole»⁶⁷.

Esplorando queste parole, appare chiaro come l'oggettivazione avvenga in una relazione non ridotta a due termini contrapposti (un oggetto di fronte ad un soggetto), ma in una relazione triadica, con un interlocutore cui comunicare:

«Ma questo io sembra porsi di fronte ad un tu per il quale io stesso sono un tu; ed è in funzione di questo dialogo e in rapporto ad esso che può definirsi un lui, ossia un mondo indipendente o almeno trattato – fittiziamente senza dubbio – come tale. È qui il significato profondo del trialismo di Royce che a mio parere non è stato sufficientemente esplicitato. Ogni realtà indipendente – dirò con un linguaggio più intelligibile – può e deve essere trattato come terzo. E se un terzo suppone un dialogo è anche vero affermare che ogni dialogo comporta un terzo»⁶⁸.

Inizialmente l'oggetto non si può presentare come qualcosa con cui sono in comunicazione e per questo la relazione sembra dappri-

⁶⁶ ME, 73-76.

⁶⁷ ME, 22-23.

⁶⁸ GM, 37.

ma a due termini. Progressivamente la relazione si manifesta come triadica perché l'oggetto assume la caratteristica di essere ciò su cui io discorro come un interlocutore reale o ideale, diviene un terzo in rapporto ad un certo discorso che io intrattengo con X... e che verte su di esso⁶⁹.

Il pensiero, in quanto pensare-a, cioè auto-trascendenza, riferimento ad altro da sé, garantisce prima di tutto l'oggettività della scienza senza scadere nella vuota astrazione. Il dialogo concreto tra "tu" schiude l'ambito della scienza e delle tecniche, con tutte le esigenze di rigore metodologico e di oggettivazione. Risulta vero anche il movimento inverso: perché ci siano dialogo ed incontro vero tra gli abitanti della "città ideale", impegnati nella comune ricerca della verità, è necessario il giudizio oggettivo delle scienze e l'agire delle tecniche, è necessario che si dischiuda un lui. Questa è una prova ulteriore che il filosofo francese non vuole rinnegare le scienze e le tecniche, né l'astrazione necessaria per il loro esserci, ma fondarle in maniera diversa. Esse non scaturiscono più dal pensiero impersonale, il soggetto trascendentale kantiano o il soggetto assoluto hegeliano, ma la loro universalità è radicata nel mistero del "tu" concreto in dialogo con un altro "tu" concreto, dialogo che riecheggia il dialogo tra il tu concreto e il Ricorso assoluto.

Come si costituisce il soggetto concreto, che non è né il soggetto trascendentale kantiano né il soggetto assoluto idealista? Prima di tutto, il soggetto concreto è già intersoggettività. Egli è perché è dialogo con se stesso, si rapporta a sé come un "tu". Ciò avviene nel rapporto con il proprio passato (sono e non sono il mio passato, ogni volta che lo ricordo lo ricreo, esso non è una collezione di ricordi, ma un "tu" vivente in me⁷⁰), nell'appartenenza a sé stessi non come dato scontato, ma come fedeltà a se stessi da rinnovare soprattutto nella prova⁷¹, nell'intimità con se stessi che non si riduce all'identità logica io = io⁷². Il sapere scientifico e l'agire tecnologico avvengono prima di tutto nel dialogo di me con me stesso, anche perché il Tu assoluto mi appella nell'intimità. Un autentico dialogo con se stessi è possibile solo per la mediazione del tu cui io sono legato⁷³, un autentico rapporto con il mi-

⁶⁹ GM, 207.

⁷⁰ GM, 55. 402-403.

⁷¹ *Ibidem*, 90-92.

⁷² ME, 87.

⁷³ HV, 60.

stero dell'essere vive per la testimonianza e l'irradiazione proveniente dalla presenza del "tu"⁷⁴, comunico autenticamente con me stesso nella misura in cui comunico con l'altro⁷⁵. Ogni processo di astrazione e di oggettivazione necessari al conoscere e all'agire tecnologico avvengono necessariamente anche nel dialogo con il tu concreto, nella comune partecipazione alla luce e nella comune responsabilità. Nell'intersoggettività ognuno di noi, nella comune ricerca e nel dialogo, si distingue e si rivela, e ogni nostra esistenza assume un valore. Esso non è più concepito come nella tradizione ontoteologica dell'Occidente, cioè in analogia ai meccanismi della produzione di oggetti e nel rischio di reificare l'essere, ma come risposta ad un appello assoluto ed incondizionato essenzialmente intersoggettiva⁷⁶. In questa prospettiva dialogica con decisione si può parlare del valore della scienza e delle tecniche.

Nella prospettiva trans-umanistica di Schiavone che vuole proiettarci oltre la specie attuando l'intelligenza tecnologica dell'uomo, tale nuova dimensione interamente culturale e l'etica necessaria in questo percorso non sembrano qualificate in senso dialogico ed intersoggettivo. Nella prospettiva post-umanistica di Marchesini, nel cammino di ibridazione dell'uomo il riferimento all'alterità umana è assai debole: ogni agire tecnologico incide prima di tutto su di essa, ma il dialogo con essa non è posto come condizione da cui sorge il percorso delle scienze e delle tecniche. Per Habermas invece la scienza e l'agire tecnologico acquistano il loro vero significato solo nella comunità linguistica della comunicazione, dove ciascuno è costituito come soggetto libero, capace di auto-determinarsi, e posto in una relazione simmetrica con l'altro perché possa avvenire la comunicazione. Ma la potenza sovrapersonale del dialogo è veramente l'universale concreto per l'uomo o può anch'esso rischiare di divenire un universale contro l'uomo? È sufficiente per costituire il soggetto concreto e ogni soggettività concreta nel dialogo?

Possiamo concludere questo piccolo percorso nella consapevolezza che il pensiero di Marcel può costituire oggi una salutare provocazione per sostenere il progresso delle scienze e delle tecniche ritrovando il loro senso profondo e la loro necessità per l'uomo.

⁷⁴ DH, 92.

⁷⁵ RI, 62.

⁷⁶ HCH, 145-146; GM, 488.

Novità



www.cittadellaeditrice.com

Prefazione di Luigi Conti
pp. 302 - € 19,90

Dall'Indice: La situazione del clero italiano. *Lex orandi, lex credendi*. Storia del rito dell'ordinazione dei presbiteri dopo il Vaticano II. Analisi della ritualità dell'edizione CEI del 1992 del rito delle ordinazioni. La teologia del presbiterio: panoramica storica. Il presbiterio nella Sacra Scrittura. Il presbiterio nella concezione di alcuni padri della chiesa. Il presbiterio dal Vaticano II ad oggi. Verso una teologia del presbiterio. Le relazioni.

Giovanni Frausini è dottore in Teologia dell'Evangelizzazione e in Teologia con specializzazione Liturgico-Pastorale. È parroco e direttore dell'Ufficio pastorale Diocesano. È anche membro della Commissione Presbiteriale Regionale e di quella Italiana.

C.P. 94 - 06081 Assisi (PG) - tel. 075813595 - fax 075813719 - e-mail: amministrazione@cittadellaeditrice.com

cittadella editrice

GIANFILIPPO GIUSTOZZI

TEILHARD DE CHARDIN (1915-1919):
MISTICA CRISTIANA E POTENZA CREATRICE
DELLA TECNICA

1. 1915-1919: «SUSSULTO DI PENSIERO»

Nel complesso dell'opera di Teilhard de Chardin, gli scritti composti tra l'agosto del 1915 ed il dicembre del 1919 rappresentano un tassello fondamentale per la definizione del suo profilo teoretico. In questi primi esercizi di pensiero, infatti, il gesuita francese elabora tematiche e strutture teoriche che ricorreranno costantemente nella sua successiva produzione teologica, filosofica, scientifica. Siamo negli anni del primo conflitto mondiale. Nel dicembre del 1914, Teilhard viene mobilitato per la guerra ed il 20.01.1915 spedito sulla linea del fronte come barelliere di seconda classe. Il coraggio mostrato nel recupero dei feriti gli varrà varie onorificenze militari. Verrà smobilitato il 10.03.1919. Gli anni della permanenza al fronte sono per il nostro autore anche anni di grande creatività teoretica. Ne sono testimonianza il diario¹, le lettere alla cugina², i venti saggi contenuti in *Écrits du temps de guerre*³, alcune lettere al P. Valensin⁴, lo scambio epistolare con Blondel⁵, le *Notes de retraite*⁶ redatte in occasione del ritiro fatto nel marzo 1919. Questo complesso di scritti è una sorta di laboratorio

¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Journal. 26 aout 1915- 4 janvier 1919*, Fayard, Paris 1975 (Sigla J).

² IDEM, *Genèse d'une pensée*, Grasset, Paris 1961 (Sigla G).

³ IDEM, *Écrits du temps de guerre. 1916-1919*, XII, Ed. Du Seuil, Paris 1976 (Sigla E).

⁴ IDEM, *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, 1919-1955*, Aubier-Montaigne, Paris 1972 (Sigla LI).

⁵ H. DE LUBAC (Ed.), *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée par Henri de Lubac*, Beauchesne, Paris 1965 (Sigla BT).

⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraite. 1919-1954*, Ed. Du Seuil, Paris 2003 (Sigla NR).

teologico, filosofico, letterario, in cui il gesuita francese sperimenta la possibilità di definire un nuovo modello di pensiero cristiano.

Il P. D'Ouinice, amico strettissimo del nostro autore e profondo conoscitore del suo pensiero, sostiene che, negli scritti di questo periodo, Teilhard rielabora idee già in parte maturate durante gli anni degli studi di teologia a Or Place (1908-1912), «negli incontri tra eguali, in cui dei giovani intellettuali si comunicavano liberamente il risultato delle loro riflessioni personali»⁷. Senza voler negare la presenza di elementi di continuità con i primissimi passi della elaborazione teorica del nostro autore, il semplice confronto con la corrispondenza da lui tenuta con i familiari negli anni degli studi teologici a Or Place⁸, da cui risulta un Teilhard molto pio ed al tempo stesso molto più coinvolto dalle scienze della natura che dalla teologia, mostra con evidenza che gli anni della permanenza al fronte costituiscono per il gesuita francese un tempo privilegiato per la sua maturazione teologico-filosofica. Un tempo di risveglio e di effervescenza teoretica, in cui non si limita a riformulare quanto acquisito o discusso negli anni della formazione filosofica, teologica, scientifica⁹.

⁷ R. D'OUINICE, *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'Église de son temps*, I, Aubier-Montaigne, Paris 1970, 55.

⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres d'Hastings et de Paris. 1908-1914*, Aubier-Montaigne, Paris 1965 (Sigla LH).

⁹ Il 20.03.1899 Teilhard entra nel noviziato della Compagnia di Gesù a Aix en Provence. Tra l'ottobre 1901 ed il luglio 1905, prima a Laval, poi in seguito alle *lois d'exception* del 1901, a Jersey in Inghilterra, Teilhard completa la sua formazione letteraria conseguendo la licenza in lettere nel 1902. Dal 1902 al 1905, sempre a Jersey, studia filosofia scolastica. Tra il 1905 ed il 1908 è inviato in Egitto, al Cairo, come professore di fisica al Collegio della Santa Famiglia. Dal 1908 al 1912 compie gli studi di teologia nello scolasticato di Or Place. Il 14.07.1912, con l'esame finale, Teilhard completa gli studi di teologia. Il 19.07.1912 incontra a Parigi il prof. Marcelin Boule, paleontologo e direttore del laboratorio di paleontologia del Museo Nazionale di storia naturale. Boule lo accoglie come collaboratore. Gli affida, poi, lo studio della collezione dei fossili di carnivori e di primati rinvenuti nel Quercy. Tra l'ottobre 1912 ed il luglio 1914, Teilhard in qualità di studente senza obbligo di diploma, segue anche vari corsi di sua scelta. Frequenta le lezioni di geologia del prof. Boussac presso l'Istituto Cattolico di Parigi. Alla Sorbona segue i corsi di tettonica generale e di geologia del secondario del prof. Haug. Al Collège de France assiste alle lezioni del prof. Cayeux sulla litografia dei sedimenti. Frequenta, inoltre, le lezioni del prof. Joubin all'Istituto di Oceanografia. Di questi corsi, come scrive nella lettera ai familiari del 12.11.1912, si dichiara «soddisfatto soltanto a metà» (LH 430). Lo interessano di più, invece, lo studio dei fossili, la lettura di opere scientifiche di sua scelta, le conversazioni con ricercatori conosciuti nell'ambiente parigino. Sugli anni della formazione di Teilhard, C. CUENOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Librairie Plon, Paris 1958, 18-37; E. RIDEAU, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Ed. du Seuil, Paris 1963, 11-41; L. BARJON - P. LEROY, *La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin*, Editions du Rocher, Monaco 1964, 59-68; J. PIVETEAU, *Le Père Teilhard de Chardin savant*, Fayard, Paris 1964, 23-43;

Al P. Valensin, che «si meraviglia che al fronte si possa provare il bisogno di pensare» (J 35), Teilhard fa notare che su di lui «l'effetto del soggiorno nel pericolo è di “purificare il gusto delle speculazioni”: l'uomo, ignorando se avrà un domani o un dopodomani, si attacca ai propri pensieri senza orgoglio, senza il retropensiero di un avvenire o di una carriera da intraprendere» (J 35). Al fronte, il gesuita francese, come scrive alla cugina il 22.01.1916, vive «un sussulto di pensiero» (G 114), avverte con forza, come annota nel diario il 28.02.1916, «il bisogno di espansione di un pensiero a lungo compresso» (J 27) che va alla ricerca di «un punto intorno al quale le mie impressioni e le mie visioni, da un anno, sono sorte, si sono aggirate, si sono unificate» (J 27). Nella dura condizione della vita «istantanea» (J 26) tipica del fronte, si fa strada in Teilhard l'esigenza di esplorare e di dar voce alle sue pulsioni affettive e teoretiche più proprie. Avverte, infatti, l'esigenza di pensare in prima persona, il «vivo bisogno – scrive in una nota di diario del 28.08.1916 – di concorrere (alla maniera di una persona e non più di un atomo) a qualche grande movimento di pensiero, di modo di vivere, di progresso. E, in maniera del tutto naturale, io mi trovo riportato davanti agli orizzonti panteistici e cristiani che sono sempre la forma assunta dalle mie aurore di ideale» (J 26).

Dopo gli anni dell'assorbimento e della ricettività, vissuti docilmente e diligentemente nel lungo periodo dell'apprendistato gesuitico in campo filosofico, teologico, scientifico, gettato nella situazione del fronte, Teilhard impara a guardare la realtà senza troppi filtri confessionali, a riascoltare e a dar voce al proprio vissuto, al proprio modo di sentire, di pensare, di abitare il mondo. A partire dal «fatto iniziale» (E 19) di questa ritrovata capacità di elaborazione teorica non scissa dal proprio vissuto, dai propri dubbi e inquietudini, il gesuita francese sviluppa un pensiero ed uno stile cristiano non convenzionali, che egli, nella incerta situazione del fronte, sente anche come il proprio «Testamento intellettuale» (G 125-126; J 26) in cui travasa la singolarità della propria esperienza di religioso e di uomo di scienza. Dell'alto tasso di personalizzazione presente nella elaborazione teorica che il nostro autore sviluppa in questi anni, sono un chiaro segno le digressioni sulle pulsioni psichiche e sulle passioni teoretiche che spingono

B. DE SOLAGES, *Teilhard de Chardin. Temoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Eduard Privat Editeur, Toulouse 1967, 17-40; D'OUINCE, *Un prophète*, 29-65; E. DE LA HÉRONNIÈRE, *Teilhard de Chardin. Une mystique de la traversée*, Albin Michel, Paris 2003, 18-37; J. ARNOULD, *Teilhard de Chardin*, Perrin, Paris 2005, 27-67.

la sua ricerca (E 35; 37; 296; 297), le formule «il mio Evangelo» (J 279; 327; 335; 348; 351; 370; 378; 382), «il mio Universo» (J 303). Quest'ultima espressione è anche il titolo di un saggio composto nell'aprile 1918 inviato ad alcuni superiori ed amici per fugare perplessità nate in loro dalla lettura di alcuni suoi scritti.

I pensieri maturati sulla linea del fronte non si limitano, quindi, ad ampliare cose già discusse da Teilhard con i colleghi di studio. Testimonianza di questo fatto sono «lo stupore ed una certa inquietudine» (E 295) che i suoi scritti suscitano tra i suoi stessi amici. Accenni presenti in diverse lettere alla cugina, in note di diario, in qualche saggio (G 194; 200; 313; 318; 351; 362; 382; 396; J 351; E 476), come anche i cortesi rifiuti opposti dal P. Grandmaison alla pubblicazione di alcuni articoli di Teilhard su *Études*, per il fatto che in essi circola «un tono che avrebbe scontentato i saggi e placidi lettori della Rivista» (G 200), mostrano con chiarezza come il pensiero che il nostro autore va maturando, per lo stile e per il contenuto non convenzionali che lo caratterizzano, crea più di un problema tra i confratelli.

2. LE «MALATTIE DEL CREDEnte»

In ciò che il gesuita francese va scrivendo in questi anni appare spesso un senso di fastidio e di distacco verso il linguaggio e le pratiche del cattolicesimo convenzionale. Egli rileva, infatti, l'esistenza di vere e proprie «malattie del credente (della fede)» (J 38), sulle quali, come annota nel diario il 19.02.1916, vorrebbe scrivere un saggio. Negli scritti di questi anni, inoltre, sono frequenti i riferimenti alla «crisi del cristianesimo nel mondo» (J 243), alla perdita di terreno dell'«ideale cristiano (quale lo si espone ordinariamente)» (E 401). Teilhard considera con fastidio il gretto confessionalismo ritualistico di molti cattolici, i quali, scrive nel diario il 27.04.1916, «non vedono nulla al di fuori di una manifestazione religiosa, della parola cattolica raccattata sulla bocca di un generale... non si interessano al progresso del mondo, unicamente attenti alla Cappella... O Gesù, allargate le idee dei vostri fedeli (oppure correggete le mie!), che essi non divengano inumani diventando cristiani!» (J 71).

Un'altra malattia del cattolicesimo il gesuita francese la ravvisa nell'«estrinsecismo» (J 379; 387; G 148; E 410). Con questo termine egli indica una figura di cristianesimo autoritaria e sacrificale in cui le uniche attività attribuibili all'uomo sono l'obbedienza e l'espiazio-

ne. Così configurata, la religione appare come una sorta di *Diktat* divino «che decide teologicamente e *a-priori* di tutto il reale» (G 148). Nell'estrinsecismo prende corpo, infatti, «una tendenza separatista» (J 379) che trasforma la vita di fede in apparato dottrinale, comportamentale, giuridico, che si sovrappone come potenza estrinseca alle dinamiche della vita e dell'esistenza umana (J 379; 388; E 97).

Altra malattia del credente va ritrovata, secondo Teilhard, nella demondanizzazione del cristianesimo, vale a dire, in una pratica cristiana ispirata da forme distorte di spiritualità ascetica le quali, sbagliando, scrive il nostro autore in una nota di diario del 17.05.1918, si propongono «come ideale di “traversare la vita” restando puri. Come se la vita fosse una cosa cattiva e pericolosa, e non il cammino dell'essere... La vita non è fango, ma oro da raffinare... Occorre impiegare tutta la potenza della Terra per elevarsi al di sopra della Terra» (J 325).

3. DUE MALATTIE MORTALI DELLA CULTURA CATTOLICA

Confessionalismo ritualistico, estrinsecismo, spiritualismo ascetico e demondanizzante, appaiono a Teilhard piccole malattie se confrontate con quelle che egli ritiene le due patologie del cattolicesimo coevo più perniciose e devastanti che ne compromettono, a suo avviso, la possibilità stessa di esistenza.

3.1. Assenza di «coscienza cosmica»

La prima di queste due patologie mortali si riferisce al fatto che il cattolicesimo convenzionale è portatore, secondo il nostro autore, di una immagine del mondo improponibile, nella quale, non solo il mondo, ma Dio stesso, rischia di «apparire più piccolo del reale» (J 279). Si è, infatti, davanti ad un mondo ingenuamente antropocentrico e fissista, in cui l'uomo è visto come *imperium in imperio*, senza radicamento nei flussi della catena dei viventi (E 30). La natura, a sua volta, viene considerata come ordinamento immutabile, prodotto istantaneo dell'atto creatore di un Dio la cui identità è fissata nell'orizzonte tecnomorfo del «Dio operaio» (J 168). Questo regime rappresentativo, in cui persistono schemi mentali tipici di cosmologie che permangono nel paradigma premoderno del «mon-

do chiuso»¹⁰, ha, secondo il nostro autore, ripercussioni devastanti sulla praticabilità di un plausibile linguaggio cristiano su Dio. Infatti, ritiene Teilhard, se non è possibile concepire Cristo «come equivalente al Mondo (equicosmico), coestensivo all'Universo» (J 304), il cosmo diviene qualcosa di più grande e di più pervasivo del Dio adorato dai cristiani. Il gesuita francese ritiene che il cattolicesimo convenzionale offra all'adorazione degli uomini un Dio meno infinito dell'«universo infinito» di Cusano, di Bruno, di Spinoza, o dell'immagine dell'universo elaborata dalla fisica, dalla geologia, dalla paleontologia, o da altre scienze della natura.

Scrive il gesuita francese in *Mon Univers*, un importante saggio composto nell'aprile del 1918, in cui riassume i tratti fondamentali del proprio pensiero:

«A mio giudizio la grande tentazione del secolo (e dell'ora) è (e sarà sempre di più) di trovare il mondo della natura, della vita e dell'umanità, più grande, più vicino, più misterioso, più vivente del Dio della Scrittura. La tendenza al panteismo è troppo universale e troppo tenace perché non ci sia in essa un'anima di verità (naturalmente cristiana) che occorre battezzare... Un Cristo che non si estendesse che ad una parte dell'Universo, un Cristo che non riassume (fosse) in qualche modo il mondo, mi sembrerebbe un Cristo più piccolo del Reale (...). Il Dio della nostra fede mi apparirebbe meno grande, meno dominatore dell'Universo della nostra esperienza» (E 306; 300).

Se il pensiero cattolico non si mostra capace di pensare Dio «*sub ratione Universi*» (E 423), di prospettare, cioè, una presentazione del cristianesimo congrua con le nuove immagini dell'universo affermatesi nella filosofia e nelle scienze della natura, il nostro autore vede profilarsi la possibilità che la fede cristiana venga soppiantata da forme di religiosità dal tratto panteistico (E 69-70), oppure, l'eventualità

¹⁰ Sulle varie forme di rappresentazione della realtà del cosmo, A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, Paris 1962; K. LÖWTH, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. di A. L. KÜNKLER GIAVOTTO, Morano Editore, Napoli 1966; IDEM, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. di O. FRANCESCHELLI, Donzelli Editore, Roma 2000; J. MERLEAU PONTY – B. MORANDO, *Les trois étapes de la cosmologie*, Laffont, Paris 1971; M. P. LERNER, *Le monde des sphères, I, Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Belles Lettres, Paris 1996; IDEM, *Le monde des sphères, II, La fin du cosmos classique*, Belles Lettres, Paris 1997; R. BRAGUE, *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, tr. it. di M. TANNINI, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; O. FRANCESCHELLI, *La natura dopo Darwin. Evoluzione e umana saggezza*, Donzelli Editore, Roma 2007.

che il «grande Essere» (E 401), il nuovo «Dio (finito o no)» (E 400), che l'universo è divenuto per la modernità, possa «eclissare» (E 307) il Dio della tradizione cristiana. Per il cristianesimo, quindi, è di vitale importanza integrare al proprio interno lo sguardo sul mondo prodotto da una ragione che guarda all'universo come al «tutto naturale» (E 400) nella cui evoluzione si radica lo sviluppo della vicenda umana. Una coscienza credente che si sottraesse alla fatica ed al rischio di un lavoro culturale di questo genere consegnerebbe all'adorazione degli uomini un Dio meno grande e meno pervasivo della figura di universo che la ragione moderna ha scoperto, e che, in maniera ancora «confusa» (E 400), senza «un nome preciso» (E 401), riconosce come l'unico oggetto religioso ad essa proporzionato. Scrive Teilhard in *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux*, un saggio composto nei primissimi giorni del gennaio 1919, che egli, nella lettera alla cugina del 05.01.1919, definisce come il «manifesto» (G 356) del suo piano per un apostolato intellettuale e per la pratica di una nuova evangelizzazione:

«Il movimento religioso “profondo” della nostra epoca mi pare caratterizzato dall'apparizione (nella coscienza umana) dell'Universo – percepito come un Tutto naturale più nobile dell'Uomo – e dunque per l'Uomo, equivalente a un Dio (finito o no). La figura di questo Dio è confusa, ancora (...), ma il suo irradamento è indubitabile... La realtà che da sempre i mistici cosiddetti panteisti sentivano salire nel cielo delle anime, oggi, grazie ai progressi dell'osservazione e del pensiero, comincia ad essere notata perfino dalla massa... Un Dio che rendesse il mondo più chiaro, o più piccolo, o meno interessante, rispetto a come lo scoprono il nostro cuore e la nostra ragione, questo Dio, meno bello rispetto a quello che noi attendiamo, non sarà mai più Colui davanti al quale la Terra si inginocchia» (E 400; 401; 403).

Contrariamente a larga parte della cultura cattolica coeva, abituata a descrivere la ragione moderna come un dispositivo soggettocentrico e ateistico¹¹, Teilhard caratterizza la cultura moderna co-

¹¹ Per un rapido sguardo sulla cultura cattolica di questo periodo, P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie Thomiste et politique clericale en XIX siècle*, Les presses de l'Université Laval, Québec 1972; G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Les Éditions Du Cerf, Paris 1994, 341-384; G. FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000, 3-136; G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica*, II, *Figure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, 9-19.

me pensiero cosmocentrico. Nella ragione moderna avviene infatti, secondo il nostro autore, un «risveglio cosmico» (E 23), si apre l'orizzonte di una «coscienza cosmica» (E 432) che guarda uomini e cose *sub ratione Universi*, cioè dal punto di vista del costituirsi del cosmo come totalità in evoluzione. In questa mentalità, il gesuita francese, più che un tratto ateistico, ravvisa una percezione del mondo che presenta delle somiglianze di famiglia con una religiosità di tipo panteistico. Egli ritiene possibile battezzare questo tipo di cultura, pensa cioè percorribile la via della ricerca di un raccordo tra ragione moderna e cattolicesimo. La «riconciliazione» (E 87) può avvenire, a suo avviso, a tre condizioni. In primo luogo, occorre decontaminare il cristianesimo da ermeneutiche che lo riducono ad ordinamento etico e ascetico. È necessario, inoltre, liberare il linguaggio cristiano dall'inquadramento in cosmologie che lo costringono nell'angusto orizzonte fissista di un cosmo «stabilizzato, cristallizzato» (J 202). Occorre, infine, sottrarre il pensiero cattolico all'influsso del «logicismo» (J 220) deduttivistico della metafisica scolastica dell'essere.

Teilhard ritiene che la chiesa non possa scalfire il senso di estraneità che la ragione moderna mostra verso il cristianesimo se non è in grado di posizionare l'annuncio evangelico nell'orizzonte della materialità del processo evolutivo che determina la genesi e lo sviluppo del cosmo. Secondo il gesuita francese, il posizionamento del discorso teologico nell'ambito del divenire cosmico non provoca la distruzione dell'impianto culturale elaborato dalla chiesa nel corso dei secoli. Tale dislocazione ha invece, a suo avviso, il benefico effetto di favorire il ritorno «alle migliori correnti della tradizione cattolica» (E 365-366). Quali esponenti della migliore tradizione cattolica vengono richiamati in particolare San Giovanni e San Paolo¹². Ad essi viene riconosciuto il merito di posizionare l'annuncio evangelico nell'orizzonte di una cosmogenesi nella quale Cristo funge da elemento trainante del processo di costruzione del mondo. Questo tipo di prospettiva presenta, secondo il gesuita francese, un doppio vantaggio. Per un verso, rende giustizia «alla natura incoativa dell'universo» (E 214), salvaguarda cioè le complesse articolazioni del processo del divenire

¹² Sul rapporto di Teilhard con San Paolo, e sui testi paolini da lui più frequentati, H. DE LUBAC, *Teilhard missionnaire et apologiste*, Éditions Prière et Vie, Toulouse 1966, 13-53; R. D'OUNCE, *Un prophète*, 44-49. Importanti indicazioni sono reperibili anche in: H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier-Montaigne, Paris 1962, 185-227.

della natura, evitando di ossificarla in una prospettiva fissista, come avviene in quelle «teorie per cose già pronte che costruisce la metafisica» (E 214). Per altro verso, rende giustizia al messaggio cristiano. La figura di Cristo, infatti, non viene relegata nella particolarità di un accadimento storico contingente, confinato in una «qualche periferia tracciata all'interno delle cose» (E 67), ma appare, invece, inserita nel processo di costituzione del cosmo, ed in esso immessa come elemento capace di determinare la strutturazione della realtà. Nel «Vangelo del Cristo cosmico» (E 67) si apre, secondo Teilhard, uno spazio teorico in cui si prospetta una possibilità di interlocuzione tra cristianesimo e mentalità evolucionista moderna, una «regione – scrive il gesuita – in cui la vita di Cristo si mescola al sangue dell'evoluzione» (E 66).

In due saggi, *Forma Christi* e *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux*, scritti tra il novembre 1918 ed i primissimi giorni del gennaio 1919, così viene tematizzato il rapporto tra cristologia e cosmogenesi:

«Più che mai, io penso che il cristianesimo è compreso, dalla nostra generazione, in maniera troppo estrinseca e troppo particolaristica (...). Mentre per San Giovanni e San Paolo, il cristianesimo era essenzialmente una cosmogonia si direbbe invece che noi non sappiamo fare altro che vedere e mostrare la faccia scolastica o disciplinare del nostro Credo. Occorre che, ritornando alle migliori correnti della tradizione cattolica, noi arriviamo a predicare una teologia in cui il Cristo appaia legato allo sviluppo dell'universo intero, tanto fisico e tanto grande quanto lui (...). Il solo Vangelo che possa portare verso Gesù Cristo la nostra società (il solo, infatti, al quale io sia sensibile) è quello che mostrerà Dio al termine di un universo più grande, ed in cui ci sarà per l'Uomo da lavorare di più» (E 365-366; 414).

3.2. Smaterializzazione e destoricizzazione della vita umana

Nella sua anamnesi del cattolicesimo del primo novecento, Teilhard non si ferma alle patologie teologiche provocate dalla persistenza nel linguaggio cattolico di immagini del mondo portatrici di una inadeguata coscienza cosmica, che hanno, a suo avviso, il triste potere di rendere «il Cristo più piccolo del reale» (J 304). Per il gesuita francese, infatti, esiste anche un'altra patologia che devasta il cattolicesimo. Tale malattia egli la rintraccia nell'incapacità della chiesa di interagire positivamente con la categoria di progresso, che, unitamente alle ca-

tegorie di evoluzione e di coscienza cosmica, rappresenta per il nostro autore il contrassegno fondamentale della ragione moderna.

Teilhard vede il corso dell'era cristiana articolato in due fasi. Nella prima fase, che giunge fino al rinascimento, si arriva ad una sostanziale egemonia culturale della chiesa, la quale riesce ad integrare nella propria sfera di influenza la filosofia, le scienze, le arti. A partire dal rinascimento si apre, invece, la fase della conflittualità tra la chiesa e le varie espressioni dell'universo culturale, le quali rivendicano la propria autonomia ed elaborano modi di pensare, di agire, di abitare il mondo, difformi o alternativi rispetto al discorso cristiano. Questo «scontro» (E 98) culturale, in cui si urtano «due frammenti di Verità» (E 98), determina nella modernità una condizione di «disarmonia» (E 98), di «frattura» (E 98), di reciproco «isolamento» (E 98) tra Dio e umanità, tra religione e cultura. In tale situazione, l'unica forma di interlocuzione possibile tra pensiero religioso e pensiero laico si manifesta nel linguaggio dell'ingiuria o dell'anatema. Scrive Teilhard in *La Maîtrise du Monde et le règne de Dieu*, un saggio composto nell'estate del 1916:

«Venne l'ora, nel frattempo, in cui la spinta autonoma delle aspirazioni naturali si fece sentire, e minacciò di spezzare i quadri in cui le si credeva fissate (...). Per reazione contro un sedicente asservimento, la Terra ingiuriò la Chiesa, e pretese di svilupparsi senza aver più bisogno del Cielo, né dei suoi consigli, né del suo soccorso: venne il naturalismo e poi il laicismo. A sua volta la Chiesa anatemiò il secolo, e parve trovare diabolica l'opera del progresso» (E 98).

Questa situazione di contrapposizione tra fede cristiana e cultura moderna, tra chiesa e nuove dinamiche della società, risulta dannosa sia per la modernità che per il cristianesimo. Secondo il gesuita, infatti, rescindendo ogni legame con la fede cristiana, la modernità corre un duplice pericolo. Rischia, in primo luogo, una deriva verso un'idolatria di tipo ideologico che induce a sacralizzare «la scienza onnipotente, l'umanità, il superuomo» (E 99), nuove maschere del sacro alle quali però, secondo il nostro autore, neppure il più accanito fedele potrebbe tributare un «culto sincero» (E 99). Rischia, inoltre, smarrimento e disorientamento a livello etico per incapacità di dare «un fondamento naturale alla morale» (E 99). Senza motivazioni fondate appare difficile, ritiene il gesuita, non solo spingere gli uomini alla virtù, ma semplicemente «convincerli del dovere della fecondità» (E 99).

La situazione di conflitto con la modernità comporta conseguenze negative anche per il pensiero e la prassi del cattolicesimo. Teilhard ritiene, infatti, che la chiesa estraniandosi dall'attenzione tipica della cultura moderna verso le componenti materiali della vita, corra il rischio di chiudersi in un sopranaturalismo astioso, che guarda con sospetto gli aspetti della vita umana che hanno a che fare con il corpo, con la sensibilità, con la materia. L'incapacità di comprendere e di integrare nell'esperienza cristiana le dinamiche della struttura materiale della vita rappresenta un danno certo per il cristianesimo, per il fatto che spinge gli uomini verso il materialismo, oppure verso forme di sacralizzazione della materia e della natura.

In *La Vie cosmique*, un saggio composto nei primi mesi del 1916, con brillanti osservazioni, il nostro autore mette la cultura cattolica davanti al danno che alla chiesa deriva dalla propria incapacità di interagire positivamente con la dimensione corporea della vita:

«Nel frattempo, la religione, anche essa si sente amaramente impotente e disarmata; poiché, da quando sembrò ripudiare la materia, essa si sente straniera in mezzo agli uomini; non riceve più le confidenze della vita inferiore (ma quanto persuasiva!) che continua a dominare i corpi e l'anima dei suoi figli battezzati. A coloro che essa vuole santificare e custodire gelosamente per sé sola, un'altra voce diversa dalla sua parla, insinuante, incantatrice, quella della Terra-Nutrice, quella della madre originaria. Questa voce (...), poiché non può comprenderne il linguaggio ed il fascino, essa la condanna e non se ne fida» (E 99-100).

Alla sordità verso le voci della natura, nel pensiero cattolico si sovrappone, secondo Teilhard, la sordità ed il sospetto verso il mutamento culturale, come pure verso l'impegno che la ragione moderna dispiega nella costruzione tecnico-scientifica della realtà e nella realizzazione di un «ordine nuovo» (G 158) nella vita sociale. In breve, verso ciò che il gesuita francese, in linea con la cultura illuminista e con parti consistenti della cultura francese dell'ottocento, denomina «progresso»¹³. A differenza di larga parte della cultura cattolica coeva, che considera la ragione moderna come l'*adversarius* da combattere, il nostro autore si propone di superare la situazione di frattura cultu-

¹³ Per una seria riflessione filosofica sul progresso G. SASSO, *Progresso*, Enciclopedia Italiana del Novecento, V, Roma 1981, 623-643; IDEM, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» tra ottocento e novecento*, Il Mulino, Bologna 1988; P. ROSSI, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna 1972.

rale stabilitasi tra cattolicesimo e modernità. Per ricreare uno stato di «armonia» (E 101) occorrono secondo Teilhard, due condizioni. In primo luogo è necessario che il pensiero cattolico, lasciandosi alle spalle ogni residuo di mentalità dualista, lavori per valorizzare al proprio interno la dimensione materiale, corporea, sensibile, della vita umana. Occorre, inoltre, che il pensiero cattolico rimuova «il velo che offusca la superficie di contatto Chiesa/Mondo» (J 38). Si tratta, cioè, di affrancare la teoria e la pratica cattolica da ermeneutiche dell'esperienza religiosa che identificano il divino come fondamento di un ordinamento fissista della natura e di immutabili gerarchie sociali, come pure, da una mentalità religiosa che estranea i fedeli dalla «passione per il mondo» (J 38) e dalla «lotta per il progresso» (J 38).

Nei contatti con la varia umanità incontrata al fronte, Teilhard nota, con disappunto, come spesso i cattolici praticanti si riconoscano per l'atteggiamento di distacco e di estraniamento nei confronti dell'impegno umano di innovazione e di cambiamento. Questa osservazione di costume offre al gesuita francese lo spunto per una riflessione di carattere più generale sulla necessità di un radicale mutamento di rotta nel pensiero cattolico, al fine di integrare nell'esperienza cristiana aspetti che egli ritiene assi portanti della ragione moderna: il significato positivo del lavoro come pratica di costruzione e di trasformazione della realtà, l'innovazione concepita quale fattore di progresso, la ricerca scientifica vista come luogo di libera invenzione di modelli cognitivi e di pratiche tecnologiche che mutano costantemente i modi con cui gli uomini pensano e abitano il mondo. Per attuare un cambiamento di questo genere il cattolicesimo deve decontaminarsi, secondo Teilhard, dalle scorie della mentalità soprannaturalista, ascetica, demondanizzante, e divenire «immanente» (J 37), vale a dire, capace di esprimere una religiosità che si integra positivamente con i processi della materia, con la vita del corpo, con l'universo della sensibilità e degli affetti. Divenire immanente, comporta, per il cattolicesimo, anche la necessità di lasciarsi alle spalle quel tipo di mentalità, appannaggio della cultura tradizionalista e di larga parte del pensiero neoscolastico, che interpreta i mutamenti culturali ed il progresso tecnico-scientifico come rottura prometeica dell'ordinamento divino contenuto nella immutabile natura delle cose. Teilhard prospetta una figura di cattolicesimo che non funge da freno del mutamento, ma, al contrario, contribuisce, con il proprio patrimonio teorico ed organizzativo, alla ricerca di modelli cognitivi e di pratiche operative che non denotino chiusura al cambiamento.

In due note di diario, una del 18.02.1916 e l'altra del 06.08.1916, il gesuita delinea i tratti della rivoluzione culturale che egli auspica in ambito cattolico:

«Come mai accade che attorno a me io posso (sfortunatamente) riconoscere i cattolici praticanti da quanto essi sono timidi e scrupolosi? Accogliere Dio nella nostra vita avrebbe come risultato di renderci meno aperti, meno arditi, nella conquista del mondo?... In effetti, mi sembra, per il momento, che l'atteggiamento dei cattolici davanti al progresso sociale e umano debba cambiare, divenire più comprensivo... Ma non è una chimera, una eresia, questo cattolicesimo divenuto immanente, questo amore di Dio che abbraccia il Mondo e la Materia... Occorrerebbe immaginare una situazione aperta che concili le tendenze e l'impegno per il progresso con la legge della rinuncia e dell'abnegazione (...). Un'altra espressione della mia vocazione: riabilitare il lavoro, l'impegno umano, la sua efficacia, il suo prezzo... Come scrivevo qualche giorno fa, il progresso è l'asse (uno degli assi) del Regno di Dio... Il grande pericolo del cristianesimo, il grande sospetto che esso risveglia, è quello di spegnere nei suoi adepti l'ardore di costruire il Mondo, di sostituire la scienza con la teologia, l'impegno con la preghiera, la lotta con la rassegnazione, di sminuire l'interesse per il Mondo limitando l'orizzonte delle ricerche e la sfera delle energie» (J 37; 99).

4. TERAPIE FILOSOFICHE

La descrizione delle due «malattie» più devastanti del cattolicesimo operata da Teilhard lascia intravedere il tipo di terapia che egli propone per permettere alla cultura cattolica di uscire da una crisi che compromette gravemente la credibilità e l'efficacia apostolica della chiesa. Gli scritti elaborati tra il 1915 e il 1919, pur nella differenza del codice stilistico (lettere, note di diario, saggi, annotazioni di ritiro), al fondo, perseguono, però, un medesimo obiettivo: elaborare un progetto apologetico che restituisca al cattolicesimo capacità di attrazione, superando la frattura esistente tra chiesa e modernità.

Il gesuita caratterizza l'età moderna come età della scienza. Egli ritiene che il sapere scientifico contenga in sé una doppia anima. Per un verso, infatti, la scienza è «scienza della materia» (J 392), ricognizione metodica della natura che disvela «l'evoluzione organica e filetica» (J 65) del cosmo. Per altro verso, la scienza è un sapere che sprigiona una potenza che mette gli uomini nella condizione di po-

ter dominare e trasformare la natura. La scienza è, dunque, sapere dell'evoluzione, conoscenza del «lavoro cosmico» (E 65) che struttura il processo di formazione dell'universo. Essa è anche, però, fattore di cambiamento, potenza che spinge verso la costruzione di una «Terra più grande» (E 65). Evoluzione e progresso sono, secondo il nostro autore, le due parole-chiave offerte dalla conoscenza scientifica per la scoperta dei movimenti profondi che danno forma alla vita cosmica.

Il mutamento di scenario cosmico prodotto dalla conoscenza scientifica provoca, secondo il gesuita francese, profondi contraccolpi non solo sul modo di pensare la natura e la stessa vita umana, ma anche sul modo di interpretare l'esperienza religiosa. Le scienze della natura si presentano come saperi che producono discorsi che si differenziano dai discorsi prodotti da filosofie di ispirazione spiritualistica o idealistica, le quali praticano delle ermeneutiche della vita umana che tendono a marginalizzare i vincoli che legano gli uomini alla natura. Il discorso delle scienze, infatti, si propone di comprendere la vita umana «sub ratione Universi», collocandone cioè la comprensione in un orizzonte che fa riferimento al suo «legame totale con il mondo» (J 44) ed al fatto che essa rappresenta una delle manifestazioni dell'«onda evolutiva» (J 93) dei viventi. «Noi non siamo solamente bagnati di materia, noi siamo materia» (J 46), annota Teilhard il 02.03.1916. Le scienze della natura favoriscono, così, un «risveglio cosmico» (J 49) nella percezione della realtà, ed il risveglio provoca «reazioni contro l'illusione che ci fa credere che noi siamo isolati, padroni di noi stessi, compiuti, o almeno, che l'ideale consiste nel divenire tali» (J 49-50).

Teilhard fa proprie le acquisizioni della mentalità tipica delle scienze della natura e le integra nella costruzione di un pensiero cristiano non dualista, che si lascia alle spalle l'illusione di poter smaterializzare la vita, e la falsa convinzione di poterla rappresentare prescindendo dal suo radicamento nella materia. Scrive il gesuita in una nota di diario del 05.03.1916:

«L'idea che mi seduce, al fondo, e che io cerco da diversi giorni di precisare, sarebbe forse la seguente; criticare, depurare, riabilitare, la materializzazione, cioè l'immersione nella materia fondamentale, la disposizione ad avvolgersi di meccanismi, la destinazione a formare aggregati sotto l'influsso di correnti e di centri superiori... (passività, potenzialità, destinazione a un tutto).

= La materia che avvolge, la materia che dà origine, la materia che sale come una marea, che incrosta, che si identifica con noi considerati come destinati a qualcosa.

= I lati passivi, stranieri, del nostro essere... *In nobis sine nobis*» (J 48).

Le scienze della natura, attraverso l'allargamento degli spazi cosmici ed il posizionamento della vita umana nell'orizzonte del processo evolutivo, hanno il potere di cancellare immagini ristrette della realtà che appartengono al mondo chiuso e fissista che caratterizza tante cosmologie premoderne. Inoltre, esse rendono obsoleto l'antropocentrismo privo di mondo e di natura tipico di culture che vivono della retorica dell'interiorità e dell'autosufficienza dell'umano. Nel manifesto programmatico *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux*, scritto nei primissimi giorni del gennaio 1919, il gesuita francese sottolinea con forza il ruolo svolto dai meccanismi della natura nella costituzione dell'umano:

«Succedendo ad una certa illusione (geo-antropo-europeo-centrica), una prospettiva più giusta delle cose ci mostra oggi il nostro essere perduti in tale riserva di potenze e di misteri, la nostra individualità sottomessa ad un numero tale di legami e di prolungamenti, la nostra civiltà circondata da tanti altri cicli di pensiero, che il sentimento di un dominio schiacciante del Mondo sulle nostre persone invade chiunque sia partecipe della mentalità del proprio tempo» (E 400).

4.1. Epistemologia sistemico-fenomenologica

Posizionare la vita umana nel percorso evolutivo del cosmo non comporta, però, secondo Teilhard, la sua risoluzione in pezzo di natura, in fugace metamorfosi di un principio materiale indeterminato, che nel dileguare della propria momentanea apparizione sparisce nella unità del principio. Il gesuita, anche se avverte il fascino intellettuale della materia e la seduzione che proviene da sensibilità di tipo panteistico (E 138), ritiene tuttavia che al «Principio delle cose non bisogna immaginare una qualche ὄλγ informe» (E 209). Egli è convinto, infatti, come scrive in una nota del 19.08.1917, che «ciò che dura, ciò che tiene, ciò che lega, non è un sostrato inferiore» (J 216).

Il modello epistemologico di cui Teilhard fa uso nel suo modo di rappresentare l'evoluzione non è di tipo archeologico-regressivo, né di tipo analitico. Egli ritiene, infatti, che non si possa spiegare un fenomeno complesso come la vita umana facendone la variante momentanea di un originario principio indeterminato, oppure consi-

derandola come il risultato della somma di più elementi semplici. Il gesuita francese fa riferimento, piuttosto, ad un modello epistemologico di tipo sistemico-fenomenologico, un dispositivo teorico inedito nella cultura cattolica di quegli anni. In una nota del 03.10.1918 definisce la propria ricerca con il termine «ultra-metafisica» (J 356), un modello di pensiero per il quale, scrive il nostro autore, «i termini e le categorie della scolastica non sono sufficienti» (J 353). L'«ultra-metafisica» rappresenta per Teilhard la produzione di uno sguardo sul mondo che osserva i fenomeni «sub ratione Universi», in una prospettiva, cioè, che, nella comprensione della natura o della vita umana, sottolinea con particolare forza il valore esplicativo «degli insiemi, o degli esseri collettivi, o delle individualità trascendenti (...), delle relazioni collettive, cosmiche, ultra-viventi» (J 353; 356). Per questo tipo di epistemologia la forza probante di una teoria risiede nella sua capacità di riferire un fenomeno alla totalità delle sue condizioni di apparizione, di sussumere, cioè, l'elemento da spiegare nelle sequenze delle figure che hanno corso nella totalità evolutiva del cosmo. Un ente, infatti, non è intelligibile isolatamente, ma solo se inserito nel tutto, cioè nell'orizzonte del sistema dei legami riconoscibili tra i vari esseri viventi, e dei legami che lo strato vivente intrattiene con la sfera fisico-chimica della materia. Riferendosi alla forza esplicativa contenuta nella categoria della totalità, il nostro autore scrive nella lettera del 20.10.1919 indirizzata al P. Valensin: «Così la considerazione del “tutto” si imporrebbe da ogni parte al pensiero e al dogma; il “tutto” sarebbe come una dimensione nuova alla quale occorrerebbe riadattare tutti i nostri concetti, la sola dimensione nella quale essi assumono la loro vera intelligibilità» (LI 18). Tale modello esplicativo si caratterizza come procedimento di tipo fenomenologico più che di tipo logico. Scrive infatti il gesuita nell'importante saggio *L'Union créatrice*, composto nell'autunno 1917: «Io procederò, dunque, per esposizione molto più che per discussione. Un punto di vista si adotta e si verifica; non si dimostra» (E 198). Una nota del 29.02.1916 conferma questa sua propensione fenomenologica. Infatti, a proposito di *La Vie cosmique*, un lavoro che completerà il 23.03.1916, scrive che in quel saggio intende offrire «l'esposizione di alcune tendenze e di alcuni punti di vista. Una esposizione, non una imposizione... Un rotolo di storia che si sviluppa... non una costruzione idealista» (J 44). Questo stile di pensiero traduce in epistemologia esplicita il modello epistemologico implicito nelle procedure della geologia e nella pratica della interpretazione dei fossili, due discipline su cui Teilhard

si era perfezionato nel periodo della sua permanenza a Parigi tra il settembre del 1912 ed il novembre del 1914¹⁴.

La propensione a considerare il mondo a partire da ciò che appare e nel modo in cui appare in quel «rotolo di storia» che è il divenire della vita del cosmo, conduce il nostro autore a rilevare, nella propria visione del mondo, la presenza di una sensibilità culturale che lo differenzia in maniera significativa dalla mentalità di alcuni suoi confratelli ed amici. Egli ritiene, infatti, questi suoi amici troppo schiacciati su una metafisica che invece di guardare il mondo nell'effettività del suo apparire, lo deduce da intangibili principi primi. Nella lettera del 21.08.1919, indirizzata alla cugina, così parla della difformità che avverte rispetto ad alcuni suoi confratelli:

«Nello stesso tempo in cui ho precisato i miei punti di contatto con i miei amici, ho preso un pò meglio coscienza di ciò che mi separa da essi nella mentalità. Io sono molto meno preoccupato di loro del versante metafisico delle cose, di ciò che avrebbe potuto essere o non essere, delle condizioni astratte di esistenza: tutto ciò mi sembra invincibilmente fuorviante o fragile. Io vedo che sono, fino al midollo, sensibile al reale, a ciò che è effettivo. Ciò che mi preoccupa è trovare le condizioni del progresso tale e quale si offre a noi, non invece, un non so quale sviluppo teorico dell'universo a partire dai primi principi. Per questa tendenza, sarò sempre un filisteo per i filosofi di professione: ma io sento che la mia forza è nella mia fedeltà ad obbedire a tutto ciò. Continuerò dunque a camminare in questa direzione» (G 395-396).

La rottura epistemologica di Teilhard con la mentalità neoscolastica viene esplicitata in maniera molto chiara anche nella lettera del 19.11.1919, indirizzata al P. Valensin. Egli si dichiara culturalmente estraneo al logicismo imperante nell'abbozzo, poi non pubblicato, del *Compendio di Metafisica* del P. Charles, logicismo che gli appare anche come un tratto tipico della filosofia neoscolastica. Il P. Charles sostiene che la possibilità di esistenza di un ente sia legata ad un insieme di astratte possibilità logiche. Il nostro autore, invece, ritiene che le condizioni di possibilità di un ente siano date da un insieme di condizioni fisiche che rimandano, a loro volta, come alla propria ul-

¹⁴ Su Teilhard geologo e paleontologo, L. BARJON – P. LEROY, *La Carrière*, 35-68; J. PIVETEAU, *Le Père Teilhard savant*, 23-61; J. ARNOULD, *Teilhard de Chardin*, 50-94; J. B. FAGES, *Teilhard de Chardin et le nouvel âge scientifique*, Edouard Privat Editeur, Toulouse 1985, 47-62.

tima condizione di possibilità, al darsi dell'universo nell'effettivo succedersi delle sue manifestazioni. «Per ottenere un individuo (essere determinato)» (LI 25), scrive Teilhard nella lettera, occorre «avviare lo sviluppo di un intero universo» (LI 25).

Per Teilhard, «più in alto della possibilità sta la realtà». Egli ritiene, infatti, che l'universo, nell'effettività del proprio apparire, non sia l'attuarsi di possibilità logiche, ma il darsi di fenomeni che nel loro manifestarsi rimandano alla storia dell'universo, all'effettivo percorso evolutivo del cosmo. A questa legge non si sottrae, secondo Teilhard, neppure l'azione creatrice di Dio, la cui attività si esplica nell'orizzonte delle leggi che regolano la struttura evolutiva del cosmo:

«La divergenza (o l'opposizione) originaria che c'è tra me e Charles (oppure la Scolastica, se preferite, benché io non identifichi assolutamente lui e lei!) è che *l'ens possibile* (= fondamento della creazione) è compreso da noi in maniera molto differente. Per la Scolastica, mi sembra, il "possibile" rappresenta un gruppo di caratteri astratti, conciliabili tra loro, studiati senza tener in alcun conto le loro condizioni fisiche di realizzazione; ogni "possibile" è considerato come un piccolo tutto, che sta per conto suo, e realizzabile immediatamente ed in modo isolato. Tutto ciò mi dà la sensazione di geometria, non di realtà. Accanto alla possibilità intellettuale di un essere (cioè la non contraddizione delle sue note astratte), mi sembra che ci sia la sua possibilità fisica (esigente tanto quando l'altra, nella quale deve del resto rientrare, e rientrerà nel giorno in cui si sarà meglio compresa la struttura del reale) cioè l'impossibilità per quest'essere di esistere al di fuori di certe leggi di sviluppo, e di certa associazione con un molteplice. Supponiamo un Dio deciso a creare (...). Egli non ha solamente da scegliere dei termini in un gruppo di entità coerenti in se stesse e coerenti tra di loro. Egli si vede legato (*ex natura entis participati*) per ottenere un individuo (essere determinato) ad avviare lo sviluppo di un intero universo» (LI 24-25).

4.2. Ontologia futurista

Nella lettura del processo evolutivo, alla epistemologia sistemico-fenomenologica viene affiancata una metafisica modellata sul paradigma del «pensiero dell'uno»¹⁵, o, come la denomina Teilhard, la

¹⁵ Su questo modello di pensiero, W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, tr. it. di M. L. GATTI, Vita e Pensiero, Milano 1992; IDEM, *Identità e differenza*, tr. it. di S. SAINI, Vita e Pensiero, Milano 1989.

«filosofia dell'unione creatrice» (E 222). Negli scritti di questi anni i riferimenti alla struttura fisico-biologica della teoria dell'evoluzione sono rarissimi. Quasi mai si incontrano, ad esempio, i nomi di Darwin o di Lamarck¹⁶. Queste assenze sono il sintomo del fatto che in questi anni l'interesse principale del gesuita francese non è rivolto alla precisazione delle strutture fisico-biologiche dell'evoluzione, da lui riconosciuta come un fatto scientificamente inoppugnabile. Egli è interessato, invece, ad elaborare una teoria generale della realtà, una ontologia, in grado di integrare al proprio interno il fatto fisico-biologico dell'evoluzione. Ciò spiega come gli interlocutori del suo discorso non siano le teorie fisico-biologiche dell'evoluzione, ma la metafisica neoscolastica dell'essere, la dottrina teologica della *creatio ex nihilo sui et subjecti*, l'ontologia evolutiva di Bergson.

Il discorso ontologico di Teilhard presenta forti assonanze plotiniane. Egli riassume, infatti, la propria ontologia nelle formule «*Esse = uniri*» (J 311), «*plus esse = plus, et a pluribus, uniri*» (E 201), «*plus esse est plus, et plura unire*» (LI 60). Queste formule traslitterano nella pratica del discorso ontologico una interpretazione dell'evoluzione fisico-biologica della natura come processo in cui avviene la produzione di enti sempre più complessi che sono il risultato della sintesi di componenti sempre più numerose. In tale processo, l'unione non si genera dalla somma di più elementi. Essa nasce, invece, dalle interconnessioni che si producono tra elementi, le quali danno vita a sistemi via via più complessi, che danno luogo, a loro volta, a realtà sempre più unificate, la cui apparizione sequenziale «aumenta la quantità assoluta di essere esistente nell'universo» (E 209). Questa ontologia, meglio del creazionismo statico teorizzato nell'orizzonte del modello tecnomorfo del «Dio operaio» (J 168), meglio del logicismo deduttivistico tipico del discorso metafisico neoscolastico sull'*ens possibile*, ma meglio, anche, ritiene il nostro autore, del discorso ontologico di Bergson, riesce a «rivelare la legge dei progressi dell'essere» (J 311), ed a mostrare le figure ed i movimenti di quel complesso processo di «evoluzione convergente» (E 206) che, secondo il gesuita francese, è la cosmogenesi. «Mentre nell'evoluzione creatrice di Bergson il *Kosmos* si rivela come una irradiazione divergente a partire da un centro di schiusura, la figura dell'universo, quale la scopre l'«unione creatrice», è quella

¹⁶ Per una ricognizione sulla storia del concetto biologico di evoluzione, S.J. GOULD, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, tr. it. di G. ARDUIN ET ALII, Codice Edizioni, Torino 2003, 125-737.

di una riduzione, di una convergenza, di una confluenza centripeta a partire da qualche sfera infinitamente distesa. Egualmente evolutive, le due teorie sono l'una l'inverso dell'altra» (E 203).

Nel processo di costituzione della realtà si manifesta, secondo Teilhard, il «parametro» (E 199) di un «senso assoluto» (E 199) che fa della cosmogenesi un cammino di ascesa «verso lo Spirito» (E 199), di «progressiva spiritualizzazione» (E 199) della materia e della vita umana. Il divenire del cosmo è strutturato secondo un ordinamento in forza del quale il più perfetto si forma, in successione, a partire da stati elementari di materia e procede verso la «costruzione» (E 202) di figure di realtà sempre più unificate. «In virtù del meccanismo dell'evoluzione – scrive il gesuita francese – nel cielo della nostra Creazione, l'uno nasce sul molteplice, il semplice si forma unendo qualcosa di complesso, lo spirito è fatto per mezzo della materia (...). Non si dà unità spirituale senza l'esercizio di una potenza di unificazione: *unum nascitur uniendo*» (E 202).

Teilhard riassume la propria visione del divenire cosmico nel simbolismo della formula « α e ω » (E 135), oppure, molto spesso, la designa figurativamente attraverso la metafora geometrica del cono (J 113; 251; 258; 260; 264; 266; 270; 272; 281; 284; 285). In tali figurazioni di modelli di realtà, il «legame sostanziale» (E 148) che dà unità al processo di costituzione degli enti, non viene ricercato facendo fare ad essi un passo indietro verso la loro «fusione» (E 216) in uno o più elementi originari che tutti li accomuna. Teilhard ritiene che l'unificazione degli enti non possa avvenire rispingendo le loro differenze verso l'unità di un sostrato originario indeterminato, oppure verso una pluralità di elementi originari. In queste figure regressive di unificazione del reale, il gesuita francese vede, infatti, delle semplici «ombre di essere» (E 209), «molteplice puro» (E 209), un «nulla positivo» (E 210), un «punto di disunione totale» (E 210). L'unità del reale va cercata invece, a suo avviso, nella inversione della «potenza di dispersione» (E 209) che risiede nel molteplice, il quale viene da lui considerato come origine imperfetta da cui si sviluppa un processo di progressivo perfezionamento. Tale inversione si ha nella produzione di realtà resa possibile dal processo evolutivo che si attiva attraverso l'«unione creatrice».

«Se la fusione degli esseri è realizzata dalla materia, ha cioè raggiunto il suo massimo, questo spettacolo è la rovina dei nostri sogni tenaci di unità!... Benedetta sia la filosofia che ci mostra la

coesione delle cose come destinata a compiersi nel futuro! (...). Lasciando al "materiale" inferiore il solo attributo della molteplicità ci si vede obbligati a riconoscere che la vera Materia (vale a dire, ciò che si era sempre visto e venerato sotto questo nome) è lo Spirito (...). Spiegare la figura del Mondo significa spiegare la genesi dello Spirito» (E 216; 215; 199).

Queste espressioni contenute nel saggio del 1917, *L'Union creatrice*, mostrano con chiarezza che Teilhard assegna al presente, ma in particolare al futuro del processo evolutivo, un potere di costituzione della realtà che non ha riscontro nel creazionismo tecnomorfo, e nei modelli teorici che fanno dell'originario, del passato, la chiave di comprensione della struttura degli enti. Teilhard è l'apostolo di una ontologia futurista, che ritiene che l'essere in senso pieno non sia ciò che è stato, neppure ciò che è, ma, soprattutto, ciò che sarà:

«La consistenza del futuro è la condizione indispensabile della consistenza dell'unità. È nel giusto la teoria dell'Unione creatrice. Ai suoi occhi il futuro soppianta il passato, come lo Spirito il Corpo. È il futuro, non il passato, che diviene, nella durata, il lato in cui l'essere si consolida, si solidifica, si stabilizza (...). Le cose tengono in forza della loro marcia in avanti» (E 217; 206).

4.2.1. «Homo creator»

Le letture materialistiche dell'evoluzione, se hanno il merito di sottolineare l'importanza della materia nella costituzione e nella costruzione del processo evolutivo, hanno tuttavia il torto, secondo il gesuita, di confinare l'evoluzione sul terreno del fisico e del biologico, e di riportare all'unità di questo fondamento le differenze che si manifestano nel divenire della realtà cosmica. La genealogia monistica degli enti, secondo Teilhard, non rende giustizia né a livello epistemologico, né a livello ontologico, all'apparire del nuovo nel processo evolutivo. Per questo motivo, egli ritiene che in tale strumentario teorico non esistano categorie adatte ad interpretare in maniera appropriata l'avvento di quella novità che si manifesta nel divenire cosmico nel momento in cui appaiono gli uomini, e con essi iniziano a manifestarsi anche i primi segni di pratiche cognitive. Questo evento determina infatti, secondo Teilhard, l'emergere di una novità destinata a marcare in profondità il presente, ma ancor più il futuro dell'evoluzione. L'imporsi di tale novità sulla scena cosmica delegittima quindi, secondo il nostro autore, ogni

ermeneutica che riconduca le differenze apparse nel processo evolutivo all'unità originaria di uno o più elementi di carattere materiale. Infatti, pensare in questa direzione significherebbe annullare il valore ed il significato delle differenze che si manifestano nel percorso evolutivo del cosmo. Per salvare la differenza contenuta nell'apparire dell'uomo, e sottolineare la novità che si manifesta nel cosmo con l'apparizione di quella forma di vita che è l'uomo, Teilhard, nel suo primo saggio, *La Vie cosmique*, non si risparmia nessun tipo di artificio retorico:

«Come il tuffatore (...), io debbo ormai, con uno sforzo vigoroso, invertire la mia corsa e risalire verso le zone superiori. Il vero appello del Cosmo è un invito a partecipare coscientemente al grande lavoro che si svolge in esso: non è ridiscendendo la corrente delle cose che noi ci uniremo alla loro anima unica, ma lottando, con esse, per qualche termine futuro (...). La legge essenziale dello sviluppo cosmico non è la fusione egualitaria di tutti gli esseri, ma la segregazione attraverso la quale si schiude una *élite*. E, nella fattispecie, questo frutto desiderabile che tutto elabora, in cui tutto si riassume e si completa, in cui tutto gioisce e si inorgogglisce, è l'umanità (...). Malgrado tutto ciò che la scienza può rilevare di accidentale nella nostra fortuna, di marginale nella nostra situazione in mezzo al gruppo dei viventi, noi rappresentiamo, noi uomini, la parte del Mondo riuscita, quella in cui rifluisce, verso il passaggio finalmente apertosi, tutta la linfa e tutto il lavoro della evoluzione conoscibile» (E 39; 42).

Dal primo saggio, *La Vie cosmique*, Teilhard manifesta un modo di pensare la posizione dell'uomo nel cosmo che lo differenzia decisamente da Pascal¹⁷, da Leopardi¹⁸, da Freud¹⁹. Questi pensatori ritengono che il posizionamento della vita umana negli spazi infiniti di un universo infinito, oppure la scoperta che l'uomo è il prodotto del corso evolutivo della natura e dell'inconscio psichico, determinino la fine dell'antropocentrismo. Inizierebbe, così, un'epoca di spaesamento degli uomini, conseguente alla perdita del «conforto cosmico»²⁰ ad

¹⁷ Sul rapporto tra Teilhard e Pascal, E. BORNE, *De Pascal à Teilhard de Chardin*, Editions de Boussac, Clermont-Ferrand 1963.

¹⁸ Sul tipo di esperienza umana dell'universo presente in Leopardi, P. PETRUZZI, *Leopardi e il Libro sacro. Memoria biblica e nichilismo*, Andrea Livi Editore, Fermo 2007.

¹⁹ Sul tema dello spaesamento in Freud, G. BERTO, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999, 16-31.

²⁰ S. J. GOULD, *La vita è meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia*, tr. it. di L. SOSIO, Feltrinelli, Milano 2007, 40.

essi tradizionalmente garantito dall'immagine geocentrica del mondo e dal fatto di sentirsi creature di un Dio che conferisce loro uno *status* privilegiato tra le creature. Per il gesuita francese, il tramonto del "mondo chiuso" tipico di diverse cosmologie premoderne, la scoperta dell'evoluzione, la coscienza del peso che l'involontario biologico e psichico esercitano sul comportamento umano, non determinano la morte dell'uomo, la fine, cioè, della centralità dell'umanità nella vita del cosmo, quanto, piuttosto, il ripensamento dell'antropocentrismo in relazione al processo della cosmogenesi. Teilhard ritiene, infatti, che l'uomo non abita il mondo come un qualsiasi pezzo di natura, ma neppure come uno «straniero» (E 96) che costituisce un *imperium* spirituale scisso da ogni relazione con il divenire della natura. L'uomo, invece, secondo il nostro autore, affonda le proprie radici nell'evoluzione fisico-biologica, e ne esprime, al tempo stesso, il prodotto più riuscito. L'uomo appare, così, come l'ente che finalizza il «lavoro cosmico» (E 65) che lo precede. L'universo è, infatti, il «grande essere» (E 401) che è «per lui» (E 401), funzionale, cioè, all'apparizione ed allo sviluppo della vita umana sulla faccia della terra. Teilhard sostiene anche, però, che l'uomo non è semplicemente il terminale dell'evoluzione fisico-biologica. Egli ritiene, infatti, che «attraverso di lui» (E 401), tramite cioè lo psichismo e la cultura umana, l'evoluzione si rilanci verso la costruzione di nuove figure di realtà. La produzione del cervello umano e l'avvento dell'intelligenza rappresentano una svolta decisiva nella storia della terra, poiché tali eventi spostano l'asse dell'evoluzione dal campo fisico-biologico all'ambito degli stati psichici e delle produzioni culturali.

In *La Vie cosmique* e in *La Maîtrise du monde et le règne de Dieu*, i suoi primi saggi composti entrambi nel 1916, Teilhard descrive la mutazione di scenario del processo evolutivo che consegue all'apparire dell'intelligenza:

«Per il fatto che l'intelligenza è apparsa nell'uomo, un nuovo asse di attività si è a lui offerto. Perché capace di speculazione, perché votato al lavoro del progresso individuale e sociale, l'uomo cessa di essere unicamente il trasmettitore della vita organica e delle sue trasformazioni (...). Più che per via di trasformazioni organiche, l'«evoluzione continua attualmente» tramite perfezionamenti di ordine psicologico. È lo stesso lavoro ontologico che si prolunga, ma in una fase nuova e su un piano nuovo (...). Sotto l'involucro, forse solidificato, dei nostri organi individuali lo slancio dell'evoluzione sopravvive, si prolunga, animando e

dirigendo la sottile e mobile sostanza delle anime. Seguendo un processo infinitamente più vario, più appassionante da osservare, rispetto a quello che ha prodotto un tempo le ossa, i tessuti ed i nervi, è lo Spirito ora, che evolve (...). L'evoluzione psichica umana, quale a noi la rivelano i mutamenti e gli spasmi della storia, conserva i tratti, le abitudini, che contrassegnavano il suo lavoro sugli organismi in crescita» (J 33; E 44; 91).

Per Teilhard sono egualmente fuorvianti, perché incapaci di riconoscere l'effettiva posizione dell'uomo nel cosmo, sia il monismo che dissolve l'umano nell'unità originaria di un principio indeterminato, sia l'ideologia fiscalista e biologizzante che ritiene di poter capire la realtà umana facendone una variante, qualitativamente non dissimile, dei tanti pezzi di natura che compongono la catena dei viventi. Monismo materialistico, mistica dell'originario, scientismo fiscalista e biologizzante, misconoscono, secondo Teilhard, quella che a lui appare come una sorta di inoppugnabile datità fenomenologica, il fatto, cioè, che l'umanità, in particolare «l'Umanità adulta» (E 272) dell'epoca tecnico-scientifica, malgrado la chiara conoscenza e coscienza del proprio radicamento nei determinismi del mondo della natura, vive tuttavia una condizione di «superiorità» (E 41) nei confronti di una natura divenuta oggetto di conoscenza e campo di sperimentazione della progettualità umana. Secondo Teilhard, l'evoluzione della natura sulla terra ha prodotto una forma di vita che è in grado, in forza delle proprie capacità cognitive, di dominare la natura che la ha prodotta, e di imprimere ad essa un nuovo corso evolutivo. L'umanità non è, dunque, una specie vivente qualsiasi, tanto meno una specie decadente. Teilhard, infatti, vede avanzare un nuovo tipo di umanità, variamente denominata, con implicito riferimento alla tradizione illuminista ed al lessico di Nietzsche, «Umanità adulta», «Super-umanità» (J 57), «Superuomo» (E 39). Tali tipologie dell'umano indicano l'imporsi di una forma di vita che, attraverso la conoscenza della natura ed il lavoro di dominio e di trasformazione esercitato su di essa, «conquista lo scettro della Terra» (E 72), e si avventura nella costruzione di una «Terra più grande» (E 75).

In due testi, uno del febbraio 1919, scritto quasi a conclusione del periodo di mobilitazione militare, l'altro composto nei primi mesi del 1916, all'inizio dei suoi esercizi di pensiero, col medesimo piglio di visionario futurista, Teilhard traccia l'avvenire dell'evoluzione della Terra pensante:

«La Potenza che attraverso millenni di vicissitudini è giunta a formare il cervello umano non è al termine della sua forza e delle sue produzioni (...). Uomini, noi non costituiamo un ramo esaurito della vita! (...). Noi abbiamo potuto misurare la riserva evolutiva, il potenziale della nostra specie. Noi siamo ben lontani ancora dall'aver liberato tutte le nostre energie (...). Ora, noi non siamo soltanto i poppanti cullati e allattati dalla *Γαία μητήρ*. Come dei bambini divenuti adulti, noi dobbiamo saper camminare da soli, ed aiutare attivamente colei che ci ha portato. Se dunque noi siamo risolti a piegarci integralmente alle volontà divine iscritte nelle leggi della natura, la nostra obbedienza deve gettarci nello sforzo positivo, il nostro culto delle passività giungere alla passione del lavoro (...). Più insistente ora risuona nei nostri orecchi la Voce che chiama al dominio dei segreti e delle forze, al dominio dell'universo» (E 421; 424; 71; 72).

Evoluzione, «conquista scientifica del Mondo» (E 93), «lotta per la scienza» (J 59), «dominio dell'universo» (E 39), «dovere sacro della ricerca» (E 102), «*Effort*», «lavoratore della Terra più grande» (E 75), «Era nuova» (E 40), «nuova fase» (E 40), «operai della Super-umanità» (J 57), «operaio del progresso» (E 103), «servizio della Terra» (E 89), «cura del progresso» (E 75), «Umanità adulta», queste, ed altre espressioni simili, non sono infrequenti nella produzione teorica di Teilhard nel periodo bellico. La presenza massiccia di questo lessico fa risaltare con chiarezza la somiglianza di famiglia che il gesuita francese presenta con quei pensatori, numerosi nel XIX secolo, piuttosto rari, invece, nel XX secolo, che della congiunzione tra evoluzione, scienza, tecnica, ricerca, progresso, fanno un asse portante del loro edificio teorico.

Come già detto in precedenza, Teilhard identifica la modernità come età della scienza. Agli occhi del gesuita, il sapere scientifico manifesta un duplice carattere. Da una parte, come scienza della natura, posiziona l'uomo nel processo evolutivo del cosmo, e demitizza, così, ogni tentativo teologico o filosofico di pensare la vita umana in condizione di isolamento dal divenire della natura. Dall'altra parte, però, la conoscenza scientifica pone l'uomo nella condizione di dominare la natura, di dare lui stesso forma alla materia ed alla vita, di rilanciare il processo evolutivo attraverso le proprie capacità di invenzione e di costruzione di nuove figure di realtà. La crescita di innovazione culturale, oppure, come ama dire Teilhard, del «progresso», che si sviluppa nell'ambito della conoscenza, dell'azione, dell'operatività tecnica,

dell'organizzazione della vita umana, diviene così il campo in cui, secondo il gesuita, si trasferisce la spinta dell'evoluzione biologica.

4.2.1.1. *Filosofia del progresso*

Per Teilhard la categoria di progresso non ha un'unica caratterizzazione, ma viene assimilata ad un prisma che presenta varie sfaccettature. Il progresso si caratterizza, in primo luogo, come processo di trasformazione che determina una serie di «rotture» (J 241) nei confronti di modi di pensare e di abitare il mondo ispirati all'esperienza tramandata nelle tradizioni, a modelli di vita che favoriscono un atteggiamento passivo nei confronti della natura, oppure si ispirano ad una visione dualistica e ascetica della realtà. Il sapere tecnico scientifico, infatti, genera nell'uomo la convinzione della propria «potenza» (E 89), e tale presa di coscienza, secondo il gesuita francese «fissa inflessibilmente la marcia del progresso nel senso del dominio del Mondo» (E 89).

Malgrado gli inconvenienti dovuti al «fumo delle officine» (E 43), alla promiscuità ed alla volgarità presenti nelle grandi aree urbane, il giudizio di Teilhard sul progresso tecnico scientifico è incondizionatamente positivo. Privo di qualsiasi nostalgia del «piccolo mondo antico», carico di un bagaglio linguistico che si caratterizza per una robusta retorica in cui convergono i linguaggi di Bacone, Condorcet, Comte, Nietzsche, Teilhard descrive la conoscenza scientifica come attività cognitiva capace di far luce sulla struttura della natura, e come pratica in grado di correggere il meccanismo evolutivo da cui proviene l'intelligenza stessa. L'intelligenza appare, così, come il prodotto terminale di una evoluzione biologica che, giunta all'uomo, attraverso la ricerca tecnico-scientifica, corregge le proprie storture e rimodella le sue stesse modalità di funzionamento e di sviluppo. L'arginamento delle malattie, la progettazione di organi artificiali, le miglorie dell'apparato cerebrale, sono per Teilhard alcuni dei modi con i quali l'uomo esercita quel potere sulla natura acquisito attraverso la conoscenza scientifica. In *La Vie cosmique*, il gesuita, con il tono epico del profeta del progresso, esalta la potenza di dominio, di indirizzo, di trasformazione dei fenomeni naturali che appartiene al sapere tecnico-scientifico:

«È venuto il momento di dominare la Natura, di farla parlare, di comandarla, di inaugurare una nuova fase nel corso della quale l'intelligenza, nata dall'universo, si volgerà su di esso per

correggerlo e rinnovarlo, fargli restituire, fino in fondo, ciò che può fornire, alla sua frazione cosciente, in termini di gioia e di attività. Qual è il termine promesso a tanti sforzi? Ancora confusamente, ma forte delle scoperte che gli hanno permesso di moltiplicare la sua potenza, di mutare i corpi, di vincere metodicamente le malattie, lo scienziato intravede un'era nuova di sofferenze efficacemente addolcite, di benessere assicurato, e che so? Forse di ringiovanimento e di sviluppo artificiale degli organi. È pericoloso spingere la scienza ad assegnare un limite ai suoi successi: poiché le segrete energie che essa evoca dalle tenebre sono insondabili. Perché non si potrebbe arrivare a modificare anche il cervello, a intensificare a piacimento la potenza e l'acume di pensiero?» (E 40; 41).

Il dominio tecnico-scientifico della natura offre inoltre, secondo Teilhard, la possibilità di «porre una diga all'universo nei suoi capricci e nelle sue fatalità nocive» (J 112). Una migliore organizzazione sociale, l'applicazione su vasta scala delle scoperte scientifiche, come avviene ad esempio nella pratica dei vaccini, sono, per il gesuita, i modi attraverso cui attuare concretamente tale possibilità. Scienza e tecnica, infatti, attraverso l'esatta conoscenza dei fenomeni fisici e dei meccanismi biologici, permettono agli uomini di controllare la natura e di limitarne incognite e casualità. Teilhard considera con un qualche interesse, anche se l'aspettativa gli appare troppo carica di un eccesso non condivisibile di soteriologia scienziata, il sogno transumanistico di alcuni scienziati di «elucidare in maniera talmente chiara i meccanismi della vita, che il caso, il male, e perfino la morte, possano essere, un giorno, eliminati, grazie ad una azione calcolata, esercitata dal di fuori, sugli ingranaggi della Natura» (E 345).

Il dominio della natura e la costruzione di un mondo in cui siano ridotte ai minimi termini le incognite del futuro, richiede, secondo il gesuita francese, la pratica di una ricerca scientifica capace di produrre innovazione continua attraverso una sperimentazione non limitata e non limitabile da paure di possibili effetti dannosi, oppure da preoccupazioni di carattere etico o religioso. La ricerca tecnico-scientifica incarna per Teilhard un sapere che non conosce altri limiti se non i limiti continuamente ridefinibili imposti dalle proprie procedure teoriche. La scienza vive della pulsione della ricerca e dell'innovazione. Se si ponessero ad essa vincoli esterni oppure limiti interni definitivi, cesserebbe, secondo il nostro autore, l'esercizio stesso della conoscenza. Scrive il gesuita in *La Maîtrise du monde et le règne de Dieu*,

un saggio che è una delle prime espressioni del suo «sussulto di pensiero»:

«Per assumere con fede e passione l'opera di conquista scientifica del Mondo, occorre che io abbia la garanzia che nessuna sfera di raggio previsto circoscriva i risultati attesi dal mio sforzo. Perché, se questo limite dovesse esistere, io me lo immagino già raggiunto, ed il mio entusiasmo per il compito sacro della ricerca è inaridito nella sua sorgente» (E 93).

Teilhard avverte le nuove problematiche che la ricerca e la costruzione tecnico-scientifica della realtà pongono all'etica tradizionale. In tal senso, in una nota di diario del 18 febbraio 1918, accenna all'esistenza di una «morale incompiuta» (J 275), un'etica, cioè, che travalica l'orizzonte definito dai doveri tradizionali e scopre «nuove zone da moralizzare» (J 275), quali «le energie (e affinità) collettive e cosmiche, dovere della ricerca, morale internazionale, diritto alla sperimentazione» (J 275). Nell'etica della ricerca scientifica, Teilhard si proclama alfiere di un «nuovo tutorismo» (J 275), esponente di una nuova figura di «probabilismo» (J 239) da applicare al campo della ricerca tecnico-scientifica. Nella nota di diario del 10.12.1917, definisce le linee essenziali di una etica della ricerca scientifica ispirata all'imperativo di non porre alcun limite a sperimentazione e ricerca:

«C'è ancora, nel Mondo, qualcosa da trovare (...). Questo qualcosa deve essere trovato, affinché lo Spirito umano resti in armonia con le leggi del proprio sviluppo. C'è un dovere della ricerca (...). Occorre senza dubbio qui affermare un principio morale nuovo (che fonda un certo probabilismo in materia di progresso): in caso di dubbio, quando si tratta di progresso universale, il *tutius* consiste nel tentare, perché il Bene universale vi è coinvolto... Questo evidentemente con le opportune precauzioni» (Laboratorio di Ricerche) (J 239).

Secondo Teilhard il progresso determina non soltanto problemi inediti in campo etico, ma offre anche alcune certezze morali. Tra i «tre grandi impegni» (J 112; 134; G 181) che caratterizzano il cammino del progresso, accanto al dominio della natura, al dovere della ricerca, egli enumera anche il miglioramento morale degli uomini, che, oltre alla domesticazione delle passioni (J 112), comprende anche la riforma dell'ordinamento sociale nel senso dell'«addolcimento» (J 134) delle relazioni umane, il rispetto dei diritti umani, il rifiuto della

sacralizzazione della sofferenza e, di conseguenza, la lotta contro il dolore. Viene inclusa nell'orizzonte del progresso morale anche l'attuazione di un ordinamento democratico nella vita politica, la ricerca di «maggiore giustizia anche attraverso lo scontro sociale» (E 90), il sostegno alle ragioni del «femminismo» (E 90). L'emancipazione femminile è un tema caro a Teilhard, sul quale ritorna in diversi passi della corrispondenza con la cugina (G 155; 156) e in alcune delle numerose note di diario dedicate alla riflessione sul «femminino»²¹. Nella nota del 16.08.1917, nell'ambito di alcune considerazioni sul problema dell'evoluzione del dogma, Teilhard accenna all'esistenza di «idee caduche» (J 212) che, ad opera di influssi esterni, si sono introdotte nel cristianesimo nel campo del diritto e dell'antropologia, privandolo, così, del suo sentire più autentico e universalizzabile. Tra gli elementi caduchi introdottisi nel cristianesimo per contaminazione con altre culture, il gesuita accenna alla condizione di inferiorità sociale della donna e all'interdetto che le impedisce di accedere al sacerdozio. Annota nel diario il 16.08.1917: «Una manifestazione di questa caducità si osserva, forse, nell'idea della donna nel cristianesimo. Malgrado il posto molto nobile che le è assegnato, la donna cristiana è una inferiore (per esempio: per il sacerdozio): non è una traccia di idee giudaiche o romane? Cioè qualcosa di temporaneo, caduco, non universale nelle concezioni umane?» (J 213).

L'avanzata del progresso tecnico-scientifico, la rottura di ordinamenti etici e politici tradizionali che impediscono l'emancipazione di uomini e donne, rappresentano, per Teilhard, un fatto indubbiamente positivo. Però, il cammino del progresso non è soltanto una marcia indolore degli uomini verso «sorti magnifiche e progressive». Fa parte, infatti, del destino di una umanità che vive condizioni di esistenza mai prima sperimentate, il doversi confrontare con l'emergere di una «vertigine» (E 268), di una «angoscia» (E 271), che, se non esorcizzate debitamente, rischiano di bloccare ogni avanzamento nel cammino evolutivo.

Teilhard constata che il progresso della ricerca e l'affermarsi di un modo di abitare il mondo strutturato secondo le procedure della costruzione tecnico-scientifica della realtà hanno l'effetto di favorire l'accelerazione del processo di unificazione degli uomini nello spazio

²¹ Sulla presenza ed il significato del femminile nel pensiero di Teilhard de Chardin, H. DE LUBAC, *L'Éternel Féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, 9-215.

della «Terra pensante» (E 270). Di questa neo-formazione dell'evoluzione geologica il nostro autore parla per la prima volta in *La Grande Monade*, un saggio di grande intensità teoretica e di grande suggestione letteraria, composto sulle linee più avanzate del fronte nel gennaio del 1918. Questa nuova figura del divenire geologico viene denominata anche «Terra unificata» (E 266), «civilizzazione universale» (E 270), che cementa gli uomini in un «blocco unico» (E 269) nel quale trova compimento l'azione di una umanità che fin dai primi «cacciatori erranti (...) tendeva i primi fili della sua rete sulla faccia della Terra» (E 265).

Per il gesuita francese, l'evento dell'unificazione degli uomini sulla «Terra pensante» nella sua sostanziale positività, contiene tuttavia in sé un elemento inquietante, non esorcizzabile, semplicemente attraverso migliori procedure di organizzazione tecnica della convivenza umana. A suo avviso, infatti, tale evento determina un profondo scuotimento antropologico. Dà luogo alla situazione inedita di una umanità che ha unificato se stessa e conquistato la terra attraverso la rete che i procedimenti cognitivi ed operativi delle scienze e della tecnica hanno intessuto sulla superficie terrestre. Però, secondo Teilhard, questa umanità che è giunta a percepire se stessa come un tutto, il tutto in cui si riassume la vita della terra, ed è divenuta cosciente del proprio potere di dominio e di trasformazione della natura, matura anche una conoscenza del mondo che la porta ad avvertire «il buio ed il vuoto attorno alla Terra» (E 270). Per tale umanità il cosmo perde la tradizionale figura rassicurante che forniva agli uomini la misura del loro essere e del loro agire. Lo stato di «isolamento» (E 268), di «vertigine», «l'angoscia di sentirsi chiusi» (E 270) in una «prigione» (E 269), sono, secondo il gesuita, le tonalità emotive che fanno seguito alla perdita dell'immagine del mondo che proveniva dalla tradizione, all'allargamento della conoscenza della natura e della potenza di agire che l'umanità ha acquisito sulla terra. Tale mutazione segna una «ora critica» (E 270) per gli uomini. Su di essi, infatti, inizia ad incombere «il peso di un isolamento terminale e definitivo, lo smarrimento di coloro che hanno fatto il giro della propria prigione senza trovare in essa una via di uscita. L'uomo ha l'uomo per compagno. L'umanità è sola» (E 269-270). Per fermare l'avanzata di questa condizione di spaesamento non basta, secondo il gesuita, il «brivido di carità interna» (E 271), il sentimento di *pietas* e di mutuo soccorso che percorre l'umanità nel momento in cui prende coscienza della propria «deriva» (E 272) nella solitudine cosmica e si appresta ad

attendere con angoscia che la terra, come la luna, divenga il «grande fossile bianco» (E 275) su cui regna la morte. Per impedire che gli uomini si limitino a vivere all'ombra di uno stanco nichilismo caritatevole occorre, secondo Teilhard, che si realizzino due condizioni inscindibilmente saldate tra di loro: la prima, di carattere antropologico, la seconda, di carattere teologico.

La prima condizione viene legata alla capacità degli uomini di trovare uno «scopo comune delle loro vite, (uno scopo fissato per sempre nel loro Cielo, trasmissibile per educazione, attingibile e perfezionabile attraverso la ricerca)» (E 425), una finalità in grado di unificarli nel lavoro di costruzione della terra e nell'opera di perfezionamento biologico e morale dell'umanità. Per Teilhard, infatti, nell'era geologica della «Terra pensante», l'evoluzione biologica si muta in evoluzione culturale. Tocca quindi agli uomini il compito di dare forma al mondo ed alla stessa vita umana. La conoscenza e l'azione divengono, così, la nuova frontiera del processo evolutivo che avanza sulla terra.

Parallelamente alla crescita della propria potenza gli uomini avvertono anche, però, la crescita della propria solitudine cosmica. Il cosmo non appare come dimora amica ed accogliente. In questa condizione di spaesamento, Teilhard spinge gli uomini ad evitare pessimismi lacrimosi o deprecatori. Egli, infatti, mette gli uomini davanti alla possibilità di fare di se stessi, dell'umanità unificata e dominatrice della natura, la propria dimora nel cosmo. Egli ritiene, infatti, che l'azione, la capacità di progettare e di costruire con cui l'umanità unificata rilancia il processo evolutivo, sia la nuova dimora, certamente meno tranquilla, ma egualmente accogliente che gli uomini che vivono nell'era geologica della «Terra pensante» si danno nell'universo. La ricerca, le invenzioni, i progetti, la potenza di agire e di dare forma alle cose, divengono, così, il nuovo ambiente in cui gli uomini possono trovare la propria casa, una volta crollati gli imponenti scenari di immagini del mondo certamente più ospitali, ma non più fruibili per il modo in cui l'umanità attuale conosce se stessa ed il mondo:

«Occorrerà che l'umanità adulta, sotto pena di morire alla deriva, si elevi fino all'idea di un impegno umano, specifico e integrale. Dopo essersi per lungo tempo lasciata vivere, essa capirà un giorno che è venuta l'ora di autocostruirsi, di aprirsi la propria strada (...). Il mondo, forse, è molto più plastico di quanto noi pensiamo: noi siamo sul punto di riversare sul suo determinismo, sui suoi limiti, la passione convergente della nostra azione,

del nostro pensiero, per tentare di ammorbidirlo o di dilatarlo» (E 272; 274).

L'altra condizione cui occorre ottemperare per far fronte allo spasamento degli uomini nell'era della «Terra pensante», è, secondo Teilhard, di carattere teologico. Egli ritiene, infatti, che soltanto un Dio, un ideale religioso, sia capace di esorcizzare lo smarrimento che il potere annichilente della morte e l'angoscia di una solitaria «deriva» negli spazi cosmici provocano negli uomini. L'esperienza religiosa, secondo Teilhard, non si limita però alla funzione terapeutico-consolatoria. Egli ritiene, infatti, che nella vita religiosa sia possibile rinvenire l'elemento di spinta che canalizza l'azione di dominio della natura, di progettazione e di costruzione della stessa vita umana, in un movimento di ulteriore potenziamento e di convergenza finalistica. Secondo il gesuita francese la divinità in grado di rispondere a tali aspettative non è una entità sconosciuta, un misterioso Dio futuro la cui apparizione è attesa per invertire il cammino di una umanità che rischia una deriva nichilista. Questo Dio, scrive Teilhard, «esiste (...), noi lo conosciamo, egli risplende distintamente su di noi, da migliaia di anni, è il Cristo, Re e Centro della Creazione» (E 425).

Contrariamente alla ragione illuminista, o al prospettivismo di Nietzsche²², Teilhard ritiene che il cristianesimo possa essere non soltanto la religione dell'«Umanità adulta», ma anche la religione della «Super-umanità». La fede cristiana si mostra, infatti, come una esperienza religiosa in grado di interagire positivamente con il processo di emancipazione di uomini e donne in atto nella società, con l'accelerazione dei mutamenti cognitivi, operativi, comportamentali, con i profondi rivolgimenti culturali che il sapere tecnico-scientifico provoca negli uomini che abitano la «Terra pensante».

5. TERAPIA TEOLOGICA: UNA «MISTICA NUOVA»

Pur cosciente delle «malattie» culturali che debilitano il cattolicesimo convenzionale, Teilhard ritiene tuttavia possibile realizzare la «riconciliazione» (E 87) necessaria per stipulare una alleanza tra

²² Sul pensiero di Nietzsche, P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, tr. it. di V. ALLETTI PETRUCCI, Edizioni Augustinus, Palermo 1991.

cattolicesimo rinnovato e cultura moderna, da lui interpretata come visione del mondo che si struttura attorno alle categorie di evoluzione biologica e di progresso storico. Il gesuita francese non valuta criticamente l'espandersi del dominio della visione tecnico scientifica della realtà²³. In tal senso, egli elabora un progetto apologetico ispirato dal proposito di integrare all'interno di una «mistica nuova» (J 201) la progressiva espansione della potenza di costituzione della realtà che caratterizza il sapere tecnico-scientifico. Per il gesuita francese, esperienza cristiana e progresso tecnico scientifico non solo non si escludono, ma rappresentano, invece, due potenze che, momentaneamente conflittuali nella modernità, sono però destinate a dominare in maniera congiunta il futuro sviluppo della «Terra pensante». Egli intende, così, sottrarre alla costruzione tecnico-scientifica della realtà ogni valenza desacralizzante e farne la componente essenziale di un progetto di risacralizzazione del divenire del cosmo che passa attraverso la progressiva convergenza tra storia della natura, storia umana, dispiegamento della presenza divina. Per realizzare questo progetto apologetico, Teilhard fa riferimento ad un quadro epistemologico unitario, nel quale, scienze della natura e scienze umane appaiono come saperi di un cosmo in evoluzione che assemblano tasselli di un mosaico di cui solo l'esperienza religiosa conosce la figura complessiva.

In una nota di diario del 17.02.1918, e in *Mon Univers*, un importante saggio composto nell'aprile del 1918, nel quale il nostro autore esterna le pulsioni emotive e teoretiche più profonde che danno forma al suo pensiero, affiora con chiarezza il fondo religioso su cui Teilhard edifica la propria visione unitaria della realtà:

«Dio deve rinascere dal Naturalismo (...). Mi sembra che in me ogni tendenza, anche quella diretta verso un oggetto naturale, è

²³ Per una ricognizione sulle diverse prospettive con cui la filosofia del XX e del XXI secolo ha considerato la tecnica, G. SEUBOLD, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1986; P. LEVY, *La machine univers. Creation, cognition et culture informatique*, La Découverte, Paris 1987; G. VATTIMO, *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Paravia, Torino 1997; U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999; M. NACCI, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Editore Laterza, Roma-Bari 2000; M. FIGIANI – V. GESSA KUROTSCHKA – E. PULCINI, *Umano, Post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004; I. SANNA (Ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Edizioni Studium, Roma 2005; R. MARCHESINI, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2005; A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007.

stata sempre una tendenza religiosa, e sostanzialmente unitaria. Io ho coscienza di aver sempre aspirato, in tutto, a raggiungere qualcosa di Assoluto. Per un altro scopo, non avrei avuto, ritengo, il coraggio di agire. Scienza (vale a dire, tutte le forme di attività umana) e religione non hanno mai costituito, ai miei occhi, che una medesima cosa, essendo l'una e l'altra, per me, la ricerca di un medesimo Oggetto» (J 275; E 297).

L'esperienza religiosa disvela il mondo come *Milieu mystique* (J 205; E 179), *Milieu divin* (J 205; E 179), cioè come lo spazio «diafano» (E 163) nel quale, attraverso le varie figure che si succedono nel processo evolutivo della natura e della storia, prende forma la presenza divina nel cosmo. La lettera del 15.03.1916, indirizzata all'amico e collega P. Fontoynt, riassume in maniera molto chiara il *ductus* del progetto teologico-filosofico che guida il nostro autore fin dall'inizio degli esercizi di pensiero cui si dedica sulla linea del fronte:

«Io mi sono dunque applicato, per soddisfare me stesso, e per sistematizzare il mio atteggiamento interiore, a ricercare ciò che di predestinato, di divino, potrebbe essere racchiuso sotto (nella) la materia stessa del nostro *kosmos*, della nostra umanità, del nostro progresso (...). Qui in effetti deve nascondersi Dio (...). L'Oggetto, la Materia stessa delle nostre passioni terrestri, non possono trasfigurarsi, mutarsi in Assoluto, in Definitivo, in Divino? Io penso di sì. L'ebbrezza del panteismo pagano io la volgerei verso un uso cristiano riconoscendo e comprendendo l'azione creatrice di Dio (...) in tutte le passività inevitabili e irriducibili; l'alta passione della lotta per la scienza, il dominio, l'organizzazione, io la scatenerei sugli oggetti naturali, con il sottinteso, però, e con lo scopo ultimo di proseguire l'opera creatrice di Dio, cominciata per esempio, nella formazione inconscia del cervello, ma destinata forse a produrre anime dalla tonalità più raffinata, dotate di nuove sfumature, grazie agli influssi ed agli organi di una civilizzazione superiore (...). E così, senza rotture, portato dalla gradazione naturale e necessaria del materiale, del vivente, dell'umano, del sociale, io ritrovo al termine dei miei desideri il Cristo cosmico» (J 59-60).

Insieme ai tratti di religiosità cosmica che disegnano i contorni di un uso cristiano della mentalità panteista, gli scritti redatti nel periodo della permanenza al fronte manifestano anche un Teilhard «*croyant éclairé*» (E 55), che considera il progresso come «umile fratello della Rivelazione» (E 101), che vede la propria vita di cristiano e di religio-

so «impetuosamente impegnata nella lotta per la Luce» (E 183), nella convinzione, scrive il 15.03.1916 nel diario, che «il mio impegno per il progresso umano sia anche, forse, la condizione necessaria perché si formi e nasca la Terra nuova» (J 59).

Il gesuita francese prospetta una teoria ed una pratica cristiana dal tratto radicalmente antidualista e antiascetico. Egli si propone, infatti, di integrare nel bagaglio teorico e pratico del cristianesimo i due contrassegni più tipici della sensibilità culturale moderna, vale a dire, la coscienza del radicamento della vita umana nel divenire della natura, l'identificazione dell'uomo come lavoratore, come potenza di agire capace di dominare e di dare forma alla natura ed agli assetti stessi della vita umana.

Nella nota di diario del 10.03.1916, in cui vengono riprese e radicalizzate alcune considerazioni svolte qualche giorno prima, il nostro autore esprime lo stretto rapporto che a suo avviso esiste tra vita cristiana, vita della natura, e dominio tecnico-scientifico della natura. «Noi dobbiamo amare la Natura più (meglio) dei pagani, e lottare contro di essa come i più appassionati operai della Super-umanità, in vista di realizzare, corpo e anima, gli elementi fusi, in piena coscienza, nell'unità superiore del Corpo di Cristo» (J 57).

Nella figura di cristianesimo proposta dal nostro autore a partire da quanto egli va maturando nella propria esperienza di uomo, di religioso, di scienziato, di combattente, si offre una visione unificata della vita umana in cui, nella teoria, come anche nella prassi, coabitano, in maniera non conflittuale, mistica e illuminismo, scienza e fede, materia e spirito, amore di Dio e lavoro di costruzione del mondo. Il nostro autore intende, così, superare la frattura che nella modernità oppone il «Cielo» e la «Terra». La via di uscita dalla condizione di scissione tra cultura moderna e mentalità cattolica, va ricercata, a suo avviso, in una mistica capace di integrare al proprio interno le componenti materiali e sensibili della vita umana, la potenza cognitiva e inventiva della mente, il potere di trasformazione della natura contenuto nei dispositivi della tecnica. La natura, il corpo, la scienza, la tecnica, non sono, secondo il gesuita, elementi che distolgono da Dio, ma vengono considerati piuttosto, come l'«ambiente» (E 25) nel quale ed attraverso il quale gli uomini realizzano il proprio incontro con Dio, e Dio, a sua volta, attua il proprio incontro con gli uomini.

La mistica proposta da Teilhard contrasta l'ascetismo della *fuga mundi* e la passivizzazione degli uomini giustificata in nome dell'ossequio alla volontà divina. Ma contrasta anche la mortificazione del

desiderio umano di conoscere, di sperimentare, di innovare, causata dalla visione immobilista di uomini e cose che consegue a metafisiche creazioniste che considerano il mondo come lo scenario prodotto da Dio nel quale si manifestano immutabili essenze eterne create dalla mente divina.

5.1. Contro la fede dei letterati

Teilhard non si mostra troppo tenero neppure nei confronti delle forme di religiosità vagheggiata in quegli anni da scrittori di successo come Ernest Psichari, Robert H. Benson, Georges Duhamel, Herbert G. Wells.

Psichari, nipote di Renan, dopo essersi convertito al cattolicesimo, propone un tipo di religiosità che, nei deserti, nella vita lontana dai ritmi e dalle prestazioni della civilizzazione, riconosce il luogo in cui è meglio avvertibile la presenza ed il richiamo del divino. A differenza di Psichari, il quale ritiene che la cultura provochi cecità religiosa, il gesuita si propone di «riabilitare la civilizzazione» (J 92) come via di accesso e luogo di riscoperta del cristianesimo. Il nostro autore, infatti, è convinto che la fede cristiana non sia relegabile in margini della vita umana e della terra non troppo contaminati dalla cultura. Reputa, quindi, inesatto e fuorviante lo stile di vita cristiana proposto da Psichari perché interno, a suo avviso, ad una situazione di scissione tra esperienza religiosa e cultura, tra cristianesimo e progresso tecnico-scientifico, nonché vittima di stilemi tradizionalisti che liquidano il progresso come impresa antidivina. Nella nota di diario del 14.03.1916, redatta dopo aver ultimato la lettura del romanzo di Psichari *Le Voyage du centurion*, apparso nel gennaio del 1916 ed a lui spedito prontamente al fronte dalla cugina, il gesuita scrive: «Psichari detesta il progresso, gioisce del deserto che separa dal progresso e dai cambiamenti illusori. Poiché, per lui il progresso sembra essere la somma di tutto ciò che gli uomini hanno edificato contro Dio» (J 58).

Del romanziere inglese Benson, i cui racconti gli erano familiari fin dal 1910, Teilhard apprezza il tratto cosmico della sua religiosità, nella quale nota alcune somiglianze di famiglia con lo «spirito cosmico» (J 123) che, a suo avviso, è anche un tratto tipico di mistici cristiani come S. Caterina da Siena, S. Angela da Foligno, S. Francesco di Assisi, S. Francesco Saverio, Joseph Surin. Sullo stile dello scrittore inglese, tra metà settembre e metà ottobre del 1916, compone tre

racconti poi assemblati sotto il titolo *Le Christ dans la matière. Trois histoires comme Benson*. In queste narrazioni, il gesuita, partendo dalla classica iconografia del Sacro Cuore, immagina tre quadri di un «cosmo in cui il Divino, lo Spirito e la Materia mescolano intimamente le loro dimensioni (...). Dio, l'Essere eterno in sé, è dappertutto, si potrebbe dire, in formazione per noi» (E 122; 126).

Al di là dell'apprezzamento mostrato per la riscoperta della struttura cosmica dell'esperienza religiosa, il dissenso di Teilhard nei confronti di Benson appare tuttavia molto netto. A lui rimprovera, infatti, di far uso di uno schema teologico di tipo dialettico-apocalittico, che pone una netta cesura tra corso della storia umana e regno di Dio. Il romanziere, infatti, scrive il nostro autore, nella lettera del 14.01.1919, indirizzata alla cugina, «vede l'universo nuovo uscire dalle rovine dell'antico (...). Il Regno di Dio si ottiene attraverso l'insuccesso umano» (G 363-364). Teilhard giudica il cattolicesimo vagheggiato da Benson come una figura religiosa «esangue» (G 308), «agonizzante» (G 308), senza avvenire. Infatti, al di là del meritorio tentativo di risveglio di un misticismo cristiano non sordo alla dimensione cosmica dell'esperienza religiosa, egli ha il torto, secondo il gesuita, di confinare il rapporto con Dio sul terreno del potere di incantamento di una natura priva di storia umana, e di considerare opera antidivina e anticristiana l'azione con cui gli uomini, nel corso della storia, attraverso la conoscenza, l'inventività, il lavoro, costruiscono e trasformano i loro modi di abitare la terra. Secondo il gesuita francese, l'errore di fondo presente nella mentalità religiosa di Benson è legato al fatto di collegare l'apparizione del regno di Dio alla sparizione del regno della storia umana, di quanto cioè gli uomini realizzano con le loro conoscenze e la loro potenza di agire. In tal modo, cosa inammissibile per il nostro autore, il regno di Dio si edificherebbe sulle ceneri di ciò che gli uomini attuano attraverso il proprio impegno storico. Nella lettera del 12.09.1918, indirizzata alla cugina, il gesuita così articola il proprio giudizio su Benson:

«Sono stato affascinato dal modo esatto in cui Benson descrive la mistica panteista e l'unificazione possibile della "grande monade". Ma (cosa che non mi aveva colpito nel 1910), ho avvertito tutta la differenza del punto di vista che mi separa da Benson. Io non ammetto affatto che l'entusiasmo per lo Spirito del Mondo debba essere appannaggio dell'Anticristo. Accanto alla versione naturalista ed antidivina (...) del culto del Mondo, c'è posto per un amore della terra che si basa sul Dio creatore. Il cattolicesi-

mo agonizzante di Benson non mi piace non perché esso è perseguitato ed umiliato, ma perché mi sembra ingiusto, esangue ed antinaturale (quasi quanto soprannaturale)» (G 308).

Nella lettera del 14.09.1919, indirizzata alla cugina, Teilhard discute il tipo di religiosità che lo scrittore francese Georges Duhamel manifesta nel romanzo *La Possession du Monde*. In questo libro, il gesuita francese nota una qualche somiglianza con la mistica dal tratto cosmico da lui presentata nel saggio *La Vie cosmique* composto nei primi mesi del 1916. La lettera manifesta anche una leggera punta di invidia del gesuita nei confronti delle quattro edizioni del romanzo di Duhamel, mentre il suo saggio, a suo avviso molto più valido e profondo «dorme – così scrive – tra le mie carte o tra quelle di alcuni amici» (G 381). Però, al di là del breve tratto di convergenza, il dissenso del gesuita nei confronti di Duhamel è radicale. A lui rimprovera, infatti, di professare un panteismo estetizzante, una sorta di panteismo da villaggio-vacanze *ante litteram*, si potrebbe dire, che priva la vita umana di ogni inquietudine etica e la spinge alla comoda ricerca di una tranquilla immersione nell'incanto della natura. Della inadeguatezza teorica e delle carenze etiche presenti nella sensibilità religiosa di Duhamel, Teilhard trova conferma nelle parole di un lettore del romanzo, il quale sostiene di aver trovato in quelle pagine la spinta per liberarsi dalla diffamazione cristiana della natura e ritrovare uno sguardo pagano sul mondo capace di cogliere nella natura la presenza del vero ambiente divino. A tal proposito, nella lettera indirizzata alla cugina, scrive:

«Duhamel (...) dà ai suoi lettori l'impressione di toccare qualcosa di Divino, e poi li lascia lì, senza loro mostrare l'inesorabile necessità di rinuncia, l'essenziale condanna dell'egoismo e del minimo sforzo che richiede *La Possession du Monde*. E allora uno di questi lettori (...) scrive dalla Costa Azzurra, mentre gode del sole, della vegetazione, del mare, che si trova in pieno ambiente divino, che il Dio cristiano, la grazia, il soprannaturale, gli appaiono più lontani ed estranei che mai. Si è accusato il cristianesimo di aver seminato l'inquietudine nella serenità pagana. Io credo che questa inquietudine sia presente invece nell'essenza stessa del Mondo – oserei dire – della materia» (G 382).

Le riserve espresse nei confronti della sensibilità religiosa di Psichari, Benson, Duhamel, non denotano semplicemente il fastidio verso una estenuazione estetizzante dell'esperienza religiosa, ma hanno

motivazioni profonde nel pensiero di Teilhard de Chardin. Alcuni passi di *La Vie cosmique* fanno trapelare «la crisi pagana» (E 69), «l'ora pagana» (E 36) che il gesuita francese, probabilmente durante gli anni della permanenza in Egitto, ha attraversato nella propria vita. Egli ha sperimentato su di sé, la «seduzione» (E 70) esercitata dalla scoperta del potere inglobante della materia e dalla presa di coscienza che ogni ente è una parte, un elemento infinitesimo del divenire dell'«altro Dio (cioè il grande universo)» (G 380). La considerazione del valore della persona e l'intima persuasione del primato della visione morale del mondo hanno impedito a Teilhard lo sbocco in un panteismo a sfondo cosmico-naturalistico:

«Docilmente, dunque, ho aperto il mio cuore alla sete di essere solo, e per sentirmi maggiormente a mio agio, ho portato i miei passi nel deserto (...). Ed è così che, ad un tratto, la voce ammaliante che mi attirava lontano dalla città, negli spazi muti e vergini, si è tradita. Un giorno ho capito il senso delle parole che essa mi diceva e che facevano trasalire le profondità inconscie del mio essere, che era alla ricerca di una grande quiete beatificante; io l'ho compreso mentre mi sussurrava: “minimo sforzo”. E già, al fondo della discesa lungo la quale mi trascinava il peso così dolce della Materia, io vedevo pascolare i maiali di Epicuro» (E 37).

Accanto alle considerazioni di tipo etico, la positiva integrazione in ambito cristiano delle componenti cosmiche, materiali, sensibili, della vita umana, permettono al nostro autore di attraversare l'ora pagana senza uscire dalla fede. Tuttavia, pur integrando all'interno del cristianesimo vari elementi della sensibilità panteista, Teilhard si tiene lontano da pensieri che identificano il divino con la natura, con un principio indeterminato che agisce come elemento in cui si unificano uomini e cose, con pulsioni o energie inconscie che agiscono nella natura. Nella nota di diario del 10.02.1916 scrive:

«Uno studio preliminare, essenziale ad ogni riflessione proficua sul panteismo cristiano è la critica di questa tendenza che ci fa considerare come particolarmente divine le energie non artificiali, naturali, non libere, non personali (determinismi naturali, legami collettivi, coincidenze, casualità, e generalmente tutto ciò che dipende da un complesso di cause non analizzabili)» (J 32).

Il pensiero che porta sulla via del divino non percorre quindi, secondo Teilhard, il sentiero che retrocede verso un principio ori-

ginario che assorbe le differenze in una unità indifferenziata. Non percorre neppure la via che ignora il contributo che la conoscenza e l'azione umana danno alla costruzione della terra. Secondo il gesuita francese, infatti, la presenza del divino nel mondo non va scissa dagli scenari teorici e pratici aperti da parole come scienza, azione, lavoro, futuro, progresso. A suo avviso, quindi, la presenza di Dio nel mondo non va ricercata alle spalle dell'umano, retrocedendo negli spazi dell'indeterminato, dell'inconscio, dell'impersonale. Il cosmo, infatti, sostiene il gesuita, si mostra come un processo in divenire, in cui agiscono, in maniera congiunta, la natura, gli uomini, Dio. Per questo motivo, Teilhard non localizza il divino nell'indeterminato, nel primo schiudersi della natura, ma lo ritrova invece, nel progressivo definirsi della natura e della storia umana.

Tre note di diario, le prime due risalenti al febbraio e al luglio 1916, la terza al settembre 1918, fanno risaltare con chiarezza come, secondo il gesuita francese, la possibilità che gli uomini hanno di capire qualcosa di Dio non possa prescindere dal fatto che il mondo è un mondo abitato da uomini che hanno costruito un loro spazio di dominio sulla terra destinato ad allargarsi sempre di più nel futuro della vita cosmica. L'uomo è una componente essenziale del divenire del cosmo, di conseguenza, quindi, anche il discorso su Dio prodotto da una religiosità dotata di «coscienza cosmica» non può articolarsi *etsi homo non daretur*, prescindendo, cioè, dal fatto che il mondo, già nel passato, ma soprattutto nel futuro del suo divenire, apparirà, secondo il nostro autore, sempre più come il risultato della sinergia tra azione umana e azione divina. Per questo, la storia, la cultura, il futuro, il progresso, non sono, secondo il gesuita francese, la tomba di Dio, o il luogo di fabbricazione di idoli che ne distorcono l'immagine originaria. Sono da riconoscere, invece, come spazi di manifestazione di un Dio che proprio in essi prende figura:

«Il mistero, il segreto del mondo, non è nel lontano passato, ma nel supremo avvenire (...). Il divino non è defigurato dal progresso umano rispetto al primitivo volto della Natura: esso, al contrario, vi prende figura. Esso è in avanti, non indietro (...). Domando. Troviamo Dio nel Mondo? (...). Noi attingiamo Dio in un composto cosmico-divino, che è parzialmente nostra opera e che ci comprende in sé» (J 37; 92; 351).

Lo strettissimo legame che Teilhard pone tra presenza di Dio, azione umana, futuro del cosmo, spiegano l'interesse che egli mani-

fešta verso «la religione dell'*Effort* umano» (G 365) che il romanziere H. G. Wells prospetta nel disegnare i futuri scenari della vita umana²⁴. Come risulta da alcune lettere indirizzate alla cugina, il gesuita prende in particolare considerazione il romanzo *Dieu, le Roi invisible* (G 353; 356-357; 360; 361; 362-365).

Al di là delle posizioni anticristiane e anticattoliche presenti in Wells, Teilhard rileva tuttavia alcune somiglianze di famiglia con il romanziere inglese. Con lui, il gesuita condivide, sia pure con toni meno radicali, il fastidio nei confronti di culture che vivono della retorica dell'interiorità del singolo individuo, considerato come ente separato dai flussi della vita associata. Con lo scrittore inglese, inoltre, condivide una visione attivistica, sperimentalista, futurista, della vita umana, ed evidenza, la presenza e «lo sviluppo in Wells di una autentica mistica dell'*Effort* umano» (G 357). Della religiosità del romanziere inglese il gesuita non apprezza, però, l'assenza di senso cosmico, come pure il tratto unilateralmente antropocentrico della sua visione del mondo, che ha il torto, a suo avviso, di isolare il futuro umano dal corso complessivo dell'evoluzione del cosmo. Tuttavia, il «Dio finito» di cui parla Wells, vale a dire la maturazione complessiva della storia dell'umanità verso «il successo umano finale» (G 363) presenta, secondo Teilhard, un profilo etico dotato di alcuni tratti cristologici. L'umanità, infatti, avanza, secondo Wells, verso una condizione di vita che esclude egoismo e spirito rinunciatario, e porta alla pratica, scrive il gesuita, di «virtù belle e conformi al mio ideale» (G 360). Nella lettera alla cugina del 11.01.1919, Teilhard così riassume la propria valutazione complessiva della sensibilità religiosa di Wells:

«Wells professa un agnosticismo radicale verso il Creatore dell'universo intero. Wells rifiuta di prendere sul serio ogni cosmogonia, e si rinchiude nel divenire dell'umanità. Però, all'interno di questa sfera ridotta (molto arbitrariamente, mi sembra), egli ha assolutamente i sentimenti di un panteista (...). Wells dice che si potrebbe mettere quasi dappertutto Gesù Cristo al posto del suo Dio finito (con questa differenza, che egli non saprebbe dire se il Dio finito è sottomesso oppure ribelle in rapporto all'Essere nascosto Creatore del Mondo» (G 361).

²⁴ Sull'ermeneutica del sapere tecnico-scientifico praticata da Wells, M. NACCI, *Pensare la tecnica*, 212-214; 222-227.

5.2. «Ambiente divino» e azione creatrice dell'uomo

La mentalità religiosa che Teilhard ha maturato negli anni della permanenza al fronte, lo pone, come scrive alla cugina il 14.01.1919, nella «situazione molto bizzarra» (G 362) di chi, pur saldamente collocato nell'ortodossia cattolica, avverte, tuttavia, «di sentire con gli eterodossi» (G 362). Contrariamente alla quasi totalità della cultura cattolica coeva, il gesuita francese, infatti, non demonizza la modernità. Cosciente dei gravi problemi e delle profonde mutazioni che la ragione moderna impone al cattolicesimo, Teilhard lavora all'elaborazione di una mistica nuova capace di sanare la scissione tra appartenenza ecclesiale e appartenenza culturale. Egli intende dar corpo alla figura di un cristianesimo non conflittuale con la ragione moderna, capace di interagire positivamente con la visione evolutiva della natura e con le trasformazioni che il sapere tecnico-scientifico determina nel rapporto dell'uomo con la natura e nel campo dei modi di pensare e di costruire la stessa vita umana. Per realizzare tale progetto di riforma della cultura e dello stile cattolico, il gesuita delocalizza la mistica cristiana dal «teatro dell'interiorità»²⁵ in cui si rappresenta «la *fiction* dell'anima»²⁶, cioè la narrazione del vissuto di un soggetto alla ricerca di Dio in un mondo «non più percepito come parlato da Dio»²⁷, divenuto luogo «opacizzato»²⁸ della presenza divina. Il nostro autore, inoltre, libera il linguaggio della mistica dalla fascinazione di dispositivi linguistici inclini all'apofatismo e all'evocazione simbolica. Dalla figura del mistico il gesuita francese cancella ogni tratto che lo collochi in condizioni di marginalità, ed espunge ogni connotazione che potrebbe farne l'attore di un discorso critico-decostruttivo di una istituzione religiosa illuminata oppure della modernità²⁹. Nella ipoteti-

²⁵ M. DE CERTEAU, *La fable mystique. XVI – XVII siècle*, Gallimard, Paris 2002, 257.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Sui modelli di mistica che privilegiano la *fiction* dell'anima, la condizione marginale, l'obiettivo decostruttivo, DE CERTEAU *La fable*, 48-70; 248-273; 308-411. Sul problema più generale della mistica, E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e come parola*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2000, 193-208; 209-223; 224-256; 278-305; 324-359; M. DE CERTEAU, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Gallimard-Le Seuil, Paris 2005, 323-341; A. FABRIS, *Esperienza mistica*, in: A. MOLINARO – E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, 13-28; E. SALMANN, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in: A. MOLINARO – E. SALMANN, *Filosofia*, 29-60; P. SEQUERI, *Retractatio Mystica della filosofia? Coscienza critica, pensiero della differenza, ordine degli affetti: congiunture e divagazioni*, in: A. MOLINARO – E. SALMANN, *Filosofia*, 129-160; J.

ca realizzazione del cattolicesimo rinnovato vagheggiato da Teilhard, il mistico non appare come soggetto critico dell'istituzione, ma piuttosto come soggetto organico al flusso di corrente religiosa mediata dall'istituzione. Teilhard si preoccupa anche di decontaminare il linguaggio e la pratica cristiana da metafisiche che fissano il divino nella dimensione dell'eterno e dell'immutabile, e fanno di conseguenza, della mistica, la via di fuga dall'inconsistenza ontologica del mondo materiale e del mondo storico. Il nostro autore, infine, scioglie la mistica cristiana dalla nostalgia del primigenio e dalle retoriche tradizionaliste che nell'originario vedono il luogo di apparizione dell'archetipo di una perfezione normativa per il presente e per l'avvenire.

La mistica che Teilhard prospetta lega la pratica cristiana alle dinamiche della condizione presente e degli sviluppi futuri della vicenda umana, nella ferma convinzione che la manifestazione di Dio non avviene negli spazi dell'interiorità, nella marginalità culturale o sociale, oppure in una figura di trascendenza posta ai confini della vita. Dio si manifesta, invece, secondo il nostro autore, in ed attraverso gli accadimenti della storia della vita del cosmo, di cui gli uomini rappresentano una componente essenziale. La frase che Teilhard pone come esergo al suo primo saggio, *La Vie cosmique*, e che, quasi come una formula fissa ricorre in alcune note di diario (J 48; 60; 182; 188), sintetizza in maniera efficace lo stile cristiano che il gesuita va maturando negli anni della presenza al fronte: «C'è una comunione con Dio, e una comunione con la Terra, e una comunione con Dio attraverso la Terra» (E 19).

Teilhard propone una figura di cristianesimo non dualista, non demondanizzato né demondanzante, in cui l'amore di Dio è inseparabile dalla dimensione materiale e terrena della vita, come pure dall'impegno che gli uomini riversano nel dominio della natura e nel miglioramento della convivenza umana. Il gesuita, senza troppe difficoltà, riesce ad integrare nella propria mistica il laboratorio, il lavoro umano di trasformazione della natura, la ricerca scientifica, l'emancipazione della donna, il riformismo sociale. C'è però un elemento che appare non facilmente integrabile in questo tipo di mistica in cui l'amore di Dio non risulta isolabile dai legami con la terra e con la storia di altri uomini e donne. Questo elemento il nostro autore lo

GREISCH, *Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité*, in: PH. CAPELLE (Ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Ed. Du Cerf, Paris 2005, 53-75; H. LAUX, *Qu'est-ce que la mystique?*, in: Chapelle (Ed.), *Expérience*, 77-90; FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernismo*, 99-136.

vede nella castità, una pratica che, a prima vista, appare come il residuo di una spiritualità che privilegia la mortificazione (J 95) dei corpi e la fuga dalla sessualità. Nel diario si contano quarantadue note³⁰ in cui Teilhard cerca la via per ripensare in un orizzonte non dualista la pratica della castità/verginità. Nella nota di diario del 12.03.1916, Teilhard rivolge a se stesso l'obiezione «delicata» (J 56) circa il significato della pratica della castità nel tipo di stile cristiano che egli propone, nel quale l'amore verso Dio passa attraverso la «devozione al Mondo» (J 95), all'insieme di elementi e di pratiche che determinano la struttura della vita umana:

«Io debbo amare Dio, N. S., con tutta la mia anima. Ora, la forza di amare dell'uomo non è completamente separabile da certi oggetti determinati. Ecco perché noi non ameremmo assolutamente Dio che unendolo ad oggetti ai quali è legato indissolubilmente il nostro cuore... Ora tra questi oggetti bisogna enumerare, innanzitutto, il mondo, il suo progresso, la conquista terrena del Vero, il miglioramento del Mondo e della Società. Qui arriva una obiezione delicata, ma che debbo formulare: se la mia idea è esatta, non bisognerebbe concludere che per un uomo Dio deve essere amato attraverso la donna, servendosi di essa, il che è contrario alla dottrina della verginità. Qui si potrebbe rispondere ricordando che nel piano divino c'è la Santissima Vergine» (J 56).

Per il nostro autore, la mistica, non è una scuola di fuga dalla realtà, ma neppure una esperienza anticonvenzionale vissuta in condizioni di marginalità rispetto alla chiesa e alla società. Per il gesuita, «il mistico è un grande realista» (E 182), ed in forza della sua capacità di non fuggire dalla vita, di stare in essa con decisione e con passione, Dante è, a suo avviso, scrive nella lettera alla cugina del 10.06.1917, «uno dei mistici più interessanti da studiare» (G 254). Nella mistica si manifesta, secondo Teilhard, un modo di stare al mondo in cui gli uomini, sottraendosi allo sguardo oggettivante su se stessi e sulle cose, si percepiscono come parte di un «ambiente divino» (E 169), di una totalità che definisce l'orizzonte in cui prendono significato le loro vite. In tal senso, malgrado la forte componente attivista e costruttivista presente nella sensibilità culturale di Teilhard, la sua mistica

³⁰ J 30; 31; 33; 40; 53; 56; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 81; 85; 91; 95; 97; 103; 104; 163; 180; 183; 186; 187; 203; 224; 229; 254; 255; 276; 283; 284; 286; 287; 288; 291; 292; 293; 364; 377; 391.

contiene, tuttavia, un elemento di passività, legato al fatto che l'azione creatrice dell'uomo è parte di una totalità che non è unicamente il prodotto dei suoi atti, ma della sinergia, «della unione con un altro» (E 435), cioè, con Dio, che per il gesuita francese rappresenta, insieme alla natura e all'uomo, il terzo polo di costituzione del mondo.

In un passo del saggio *Le Milieu mystique*, composto nell'estate del 1917, il gesuita sottolinea il rilievo che nella mistica ha il decentramento del soggetto, e fa risaltare, con forza, come l'esperienza dell'appartenenza, dell'inerenza ad altro, del percepirsi come parte di una totalità in divenire, siano elementi essenziali per capire la vita degli uomini e il loro modo di abitare il mondo.

«Quando il mondo si manifesta a noi, è lui in realtà che ci ingloba in sé, e ci fa defluire in qualcosa che gli è proprio, che è dappertutto in lui, e che è più perfetto di lui (...). Il mistico è colui che è nato per dare a questa aura il primo posto nella sua esperienza» (E 159).

Attraverso il riferimento all'orizzonte di unificazione della vita che si apre nella mistica dell'«ambiente divino» Teilhard si propone di superare le scissioni tipiche della modernità tra scienza biologica e creazionismo cristiano, tra dominio tecnico-scientifico della natura e mistica cristiana, tra progresso umano e presenza di Dio. Per il gesuita francese, infatti, il corso della realtà si identifica con il divenire di un processo unico e convergente, da lui definito «santa evoluzione» (E 69). L'evoluzione inizia con elementi fisici e biologici, ma dopo l'avvento del cervello umano sposta il proprio asse dal biologico e prosegue sul terreno dell'intelligenza, delle produzioni culturali. La conoscenza in genere, ma, in particolare, la scienza, la tecnica, le istituzioni della vita associata, l'etica, la stessa mistica, rappresentano per Teilhard le figure di un processo di progressiva unificazione della realtà, che culmina in quello *status* che il linguaggio cristiano denomina regno di Dio. Per il gesuita, il senso complessivo di questa vicenda, che è al tempo stesso storia naturale, storia umana, storia teologica, non è colto dalle culture della separazione, che egli identifica in «un Cristianesimo troppo distaccato» (E 87) dalle condizioni materiali e storiche della vita, e in «un culto esclusivamente laico della Terra» (E 87) che, programmaticamente, considera la natura e la storia *etsi Deus non daretur*, prescindendo cioè da ogni riferimento religioso.

Teilhard ritiene che soltanto una mistica cristiana capace di muoversi al di fuori di paradigmi spiritualisti, dualisti, dialettici, disponibi-

le a recepire quanto la ragione moderna ha acquisito sulla struttura evolutiva della natura e sul ruolo che la storia e le mutazioni ad essa interne giocano nella costituzione della vita umana, possa aiutare gli uomini a riscoprire nuovamente il cosmo come loro dimora amica. L'obiettivo della progressiva unificazione di uomini e cose nel regno di Dio prospettata nella cosmogenesi cristiana, offre infatti, alla ragione moderna, secondo il gesuita francese, un modello di realtà che, senza negare la visione evolutiva della natura e la storicità della vita umana, consente di liberare gli uomini dalla situazione di isolamento cosmico e di spaesamento nichilistico che sono gli effetti di una conoscenza scientifica scissa da ogni riferimento religioso. Nella cosmogenesi cristiana, infatti, gli uomini non sono considerati come elementi infinitesimi del cosmo isolati in un punto infinitesimo di un universo infinito, essi sono, invece, parti attive di una totalità, l'«ambiente divino», che cresce anche in forza delle loro capacità di conoscere e della loro potenza di agire:

«È tempo, chi non lo vede, di ricongiungere i frammenti disgiunti (...). Religione ed evoluzione (...) sono destinate a formare un medesimo organismo continuo, in cui i loro rispettivi percorsi si prolungano, si subordinano, si completano reciprocamente (...). La materia ora diviene la fidanzata misteriosa che si conquista con dura lotta, come una preda... E per averla non occorre più andare nel silenzio assopito e nella distesa selvaggia, ma nei laboratori ardenti della Natura o dell'artificio umano. Chino sugli scavi o sul microscopio, l'uomo risvegliato all'impegno percepisce, in una luce intensa, il significato ed il valore possibile del frammento di intelligenza e di attività di cui egli beneficia; il suo ruolo è di portare a termine l'evoluzione cosmica, facendo fermentare fino alla realizzazione delle loro ultime promesse, le energie inesauribili nel cui seno egli nasce (...). L'Assoluto si scopre e prende la figura di un movimento di ascesa e di segregazione, fatto di conquista ardita, di socializzazione intensiva, di distacco continuo, fino a che, raggiungendo la Verità che si elabora sulla Terra, la Verità discesa dal Cielo sintetizza tutte le speranze del Mondo nella realtà benedetta del Cristo, il cui Corpo è il centro della Vita Eletta» (E 101; 39-40; 87).

Nella mistica che Teilhard propone, il rapporto Dio-uomo non risulta come la somma delle relazioni che intercorrono tra «due invarianti» (E 179) dotate di una identità stabilita precedentemente al loro relazionarsi. L'«ambiente mistico» si produce per il gesuita fran-

cese secondo la logica tipica di un sistema complesso in cui le parti si definiscono sulla base degli scambi e delle reciproche interconnessioni. In tal senso, Dio, l'uomo, il mondo, non sono tre sostanze fisse, definite una volta per tutte sulla base di una originaria relazione creatore-creatura, attraverso la quale, in un unico atto, si dà forma alla realtà. Secondo Teilhard, la creazione «dura ancora» (E 171), ed essa prende forma nel progressivo costituirsi dell'«ambiente divino», cioè di quella «realtà speciale – scrive il gesuita – nata dalla interferenza l'una nei confronti dell'altro» (E 179) di «sfera divina» (E 179) e di «strato creato». Il mondo non è il prodotto finito di un «Dio operaio» che ha terminato la propria opera ed ha dato ad essa la forma definitiva. Il mondo è, invece, il risultato del progressivo costituirsi di un «ambiente» che è il frutto della «interferenza», della sinergia tra evoluzione naturale, evoluzione culturale, gesto creatore divino, che, all'interno del divenire della natura e della storia, agisce come potenza di unificazione della realtà (E 209-210). Questo modo di intendere il rapporto Dio-uomo attiva e canalizza la potenza cognitiva ed operativa degli uomini nella costituzione di un ambiente che è contemporaneamente loro opera e opera di Dio. In tal modo, la mistica istituisce un sistema di elementi estremamente mobile nel quale, attraverso la sinergia tra azione della natura, azione umana, azione divina, si attua la progressiva unificazione della realtà. Nel saggio *Le Milieu mystique*, composto tra il 10 luglio e il 13 agosto 1917, in cui si incontra per la prima volta l'espressione *Milieu divin*, un sintagma importante nel lessico del nostro autore, il gesuita così descrive il mondo dell'esperienza mistica:

«La forza che trascinava il mistico verso la regione in cui tutte le cose si fondono, si inverte, e lo conduce alla considerazione che (...) l'Elemento superiore, al quale egli arde dal desiderio di mescolarsi, non è solamente il termine beatificante, ma il prodotto parziale dell'attività umana (...). L'ambiente mistico non costituisce una zona "compiuta" in cui gli esseri permangono immobili, una volta che hanno potuto accedervi. Esso è un Elemento complesso, fatto di creatura divinizzata, in cui si raccoglie poco a poco, nel corso del tempo, l'Estratto immortale dell'universo. Non si chiama precisamente Dio, ma il suo Regno. Esso non è: diviene» (E 178-179).

L'integrazione del lavoro umano e delle sue realizzazioni all'interno della mistica cristiana non si riferisce semplicemente alle mo-

tivazioni interiori o alle intenzioni devote che possono spingere gli uomini a progettare ed a realizzare qualcosa. Il gesuita francese non lega la presenza di Dio nel mondo al tasso di religiosità presente nell'intenzione dell'agente. Egli la congiunge, piuttosto, alla effettività ed alla qualità dell'opera che viene realizzata. La prassi umana, nell'insieme delle sue manifestazioni, scienza, tecnica, istituzioni sociali e giuridiche, etica, arte, diviene, così, una componente essenziale nella definizione dei luoghi e dei modi in cui Dio manifesta la propria presenza nel mondo.

Teilhard allarga gli spazi della manifestazione del sacro. Infatti, l'azione culturale, le opere pie, i pii moti dell'anima, l'istituzione ecclesiale, non vengono più considerati come lo spazio privilegiato che monopolizza l'apparire di Dio nel mondo, da cui distinguere, poi, lo spazio profano della ricerca scientifica, della operatività tecnica, dei sistemi che ordinano la vita degli uomini. L'insieme delle conoscenze e delle attività che strutturano le operazioni che permettono agli uomini di accrescere il loro potere sulla natura, di infittire la rete delle loro interconnessioni sulla «Terra pensante», è parte essenziale, secondo Teilhard, della creazione dell'«ambiente divino», allo stesso titolo e nella medesima misura delle pratiche religiose.

A differenza della cultura e delle spiritualità dominanti nel cattolicesimo negli anni in cui vengono composti questi scritti, Teilhard non ritiene che la costruzione tecnico-scientifica della realtà e l'imporsi di una civilizzazione universale che fa delle pratiche della tecnoscienza uno dei suoi assi costitutivi abbiano un tratto prometeico ed anticristiano. Egli è convinto, al contrario, che l'avanzata degli uomini sulla via del dominio della natura e della propria unificazione costituiscano un fattore di crescita della presenza di Dio sulla terra, e siano, di conseguenza, elementi da integrare in una mistica cristiana:

«Il frutto di questa visione nuova è di rinvigorire il mistico attraverso l'infusione di una vita rimasta fino ad ora un po' estranea alla sua anima. Ora che il lavoro umano non lo interessa più solamente in quanto operazione che unisce all'azione divina, ma in quanto opera (*opus*) che condiziona la presenza di Dio in mezzo a noi; ora che gli diviene possibile non soltanto sentire l'ambiente divino, ma costruirlo, e avvolgersene come di una luce sempre più densa; ora che non gli basta più per aderire a Dio di consegnarsi all'azione per agire, ma all'azione per riuscire, egli capta senza sforzo, nel suo slancio mistico, l'ardore implacabile che appassiona al progresso i figli della Terra» (E 179-180).

Nell'appunto di diario del 26.01.1918, Teilhard, ispirandosi al filosofo pragmatista W. James, un autore da lui letto con interesse ed apprezzato, riprende e radicalizza l'ispirazione costruttivista ed attivista della sua mistica. Egli scrive, infatti, che gli uomini non sono semplici rilevatori che si limitano a prendere atto di una verità che preesiste al loro atto di conoscere, per il fatto che essa sarebbe il prodotto di una mente divina poi trasferito nelle cose attraverso l'atto del creare. Nelle loro pratiche conoscitive gli uomini non si limitano semplicemente, secondo il gesuita, a prendere atto di una verità che li precede, in cui sarebbe contenuto tutto ciò che si può sapere sul mondo, ma, e questo è, a suo avviso, un tratto essenziale della loro identità, essi sono produttori ed inventori di verità. Dio stesso, dunque, nel rendersi presente nel mondo, non può prescindere da questa capacità degli uomini, e così, la verità, nella sua figura totale, si dispiega come il frutto della interlocuzione, della sinergia, tra uomini e Dio:

«Gli uomini attuali ritengono essenziale (perché lo sentono) che il loro impegno sia riconosciuto come qualcosa che produce, cioè che inventa (in un senso) la verità. Qualcosa di spirituale (anche nell'ordine naturale) non esisterà se gli uomini non pensano, non costruiscono il loro universo spirituale (plasticità del *Kosmos*). Dire che tutte le nostre scoperte erano già conosciute, per esempio da N. S. Uomo, non ha, penso, alcun senso e svilisce ingiustamente, gravemente, il lavoro del Mondo (...). Il termine della salvezza è solo secondariamente la nostra beatitudine: esso è primariamente la costituzione di un organismo divino-umano» (J 266).

Alla luce di questo tipo di sensibilità culturale e religiosa si comprende il senso dell'affermazione di Teilhard: «Affinché arrivi il Regno di Dio, è necessario che l'Uomo conquisti lo scettro della Terra» (E 72).

Il legame strettissimo, il rapporto di dipendenza che il gesuita pone tra presenza di Dio nel mondo e progresso tecnico-scientifico va, a suo avviso, riaffermato con particolare forza proprio nel momento in cui la crescita esponenziale della tecnica rischia di ridurre la vita umana a pezzo di natura dominabile e riproducibile come altri pezzi di natura. Per evitare questo rischio, la cultura cattolica non può, secondo il gesuita, limitarsi a salmodiare la retorica deprecatoria dell'antitecnica, occorre, invece, che partecipi attivamente al lavoro

di costruzione tecnica del mondo, perché in e attraverso questo lavoro passa anche, a suo avviso, la costruzione dell'«ambiente divino». «Mentre si dibatterà in una crisi morale sempre più acuta ed in una atmosfera naturalista sempre più irrespirabile, la Chiesa, istruita dall'esperienza dei secoli, potrà mostrare, con orgoglio, i suoi figli migliori occupati a far avanzare, con passo eguale, il dominio del Mondo e il Regno di Dio» (E 105).

PIETRO GERVASIO

CHE COSA SIGNIFICA PENSARE NELL'ETÀ
DELLA TECNICA? SORTITE A PARTIRE
DALLA CITTADELLA HEIDEGGERIANA

«Das ist die dürftige Zeit, weil sie einem gedoppelten Mangel und Nicht stehet: im Nichtmehr der entflohen Götter und im Nochnicht des Kommenden»¹. Per Heidegger il nichilismo sarebbe l'essenza dell'Occidente, che già nell'etimo si accredita pertanto come «terra della sera» (*Abends-land*), ossia dell'estrema povertà (*die dürftige Zeit*), cui è dato constatare una duplice carenza «che più non sono gli dei fuggitivi, né ancora sono i venienti». La storia dell'Occidente avrebbe edificato dunque se stessa a partire dalla figura del declino, *del declino dell'essere nel niente*, inaugurata dall'apparenza di un sole che in Occidente, terra della sera, si dà nell'immagine del tramonto. Il nichilismo, infatti, è il nulla dell'essere e dunque anche la nientificazione del pensare, il quale staccato dall'essere si riduce a riprodurre nell'epoca della tecnica l'ammaliamento retorico-sofistico di un pensiero senza più radici. Il nichilismo conclude dunque la «terra della sera» e custodisce il senso del tramonto.

Il nichilismo, che nell'affermazione di Nietzsche circa la morte di Dio ha la sua *magna charta*, segnala la fine della metafisica, lo smarrimento della dimensione della trascendenza, l'azzeramento stesso dei valori ad essa connessi e la perdita di tutti gli ideali. Heidegger ha ben dimostrato, nel magistrale saggio *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, che quella affermazione tocca l'essenza dell'Occidente

¹ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Band 4, Frankfurt am Main, 1981, 47 [traduzione libera: «Questo è un tempo povero, perché sta in una duplice mancanza e in un niente, dove più non sono gli dei fuggitivi, né ancora sono i venienti»].

e dunque ha una portata più vasta di quella esprime una forma di comune ateismo². L'articolo intende illustrare questa tesi intrigante, partendo da due versanti: uno gnoseologico e l'altro ontologico. Si tratta cioè di domandarsi che cosa significa pensare e questo nel tempo dominato dalla tecnica? Per queste sortite le tesi heideggeriane sul senso del pensare e sulla tecnica rimarranno la cittadella ideale da cui partire, ma anche per fare ogni volta ritorno al fine di promuovere ulteriori assalti. I saggi di riferimento sono fondamentalmente due. Innanzitutto il corso heideggeriano all'Università di Friburgo, in Brisgovia, nel semestre invernale 1951-1952 dal titolo *Was heisst Denken?* e la conferenza tenuta il 18 novembre 1953 nell'Auditorium Maximum della Technische Hochschule di Monaco di Baviera riguardante «La questione della tecnica»³. La domanda verte dunque sull'essenza del pensare e nel medesimo tempo collochiamo la domanda dentro l'evento (*Ereignis*) della tecnica.

² Mette in conto riportare questa pagina heideggeriana, dove il nocciolo della questione è delineato con estrema chiarezza. «Il nichilismo, pensato nella sua essenza, è piuttosto il movimento fondamentale della storia dell'Occidente. Esso rivela un corso così profondamente sotterraneo, che il suo sviluppo non potrà determinare che catastrofi mondiali. Il nichilismo è il movimento storico universale dei popoli della Terra, nella sfera di potenza del Mondo Moderno. Non è quindi un fenomeno dell'epoca attuale e neppure un prodotto del secolo XIX, anche se in questo secolo si destò una consapevolezza più acuta nei riguardi di esso e il termine incominciò ad essere usato. Né si può dire che il nichilismo sia soltanto il prodotto delle singole nazioni i cui pensatori e scrittori parlano espressamente di esso. Quelle che se ne ritengono esenti, ne determinano lo sviluppo forse in modo più radicale. Fa parte dell'inquietudine che circonda questo ospite estremamente inquietante il fatto che esso non possa rivelare la sua provenienza. Il nichilismo non prende inizio soltanto là dove il Dio cristiano è negato, il cristianesimo combattuto, o dove è predicato un ateismo volgare su basi di libero pensiero. Fin che guardiamo esclusivamente alla miscredenza come distacco dal cristianesimo e alle sue manifestazioni, non andiamo al di là degli aspetti più estrinseci e accidentali del nichilismo. Il discorso dell'uomo folle sta appunto a dimostrare che l'espressione "Dio è morto" non ha nulla in comune con le opinioni di quanti lo circondavano scorrendo fra di loro, di quanti "non credevano in Dio". Nei miscredenti in questo senso, il nichilismo non è ancora penetrato come destino [*Geschick*] della loro storia. Fin che noi intendiamo l'espressione "Dio è morto" soltanto come la formula della miscredenza, non facciamo che pensare in modo teologico-apologetico, rinunciando a ciò verso cui mirava il pensiero di Nietzsche, e precisamente alla riflessione che tende a pensare ciò che è già accaduto alla verità del mondo soprasensibile e al suo rapporto col mondo sensibile» (M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 200-201).

³ Si fa qui riferimento ai saggi di M. HEIDEGGER: 1) *Che cosa significa pensare?* (1954), Sugarco Ed., Milano 1971 (d'ora in poi citato come P) e 2) «La questione della tecnica», conferenza tenuta a Monaco nel 1953, ora in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976-1980, 5-27 (d'ora in poi citato come T).

1. CHE COSA SIGNIFICA PENSARE?

Per Heidegger «arriviamo a capire che cosa significa pensare quando noi stessi pensiamo. Perché un tale tentativo riesca, dobbiamo essere preparati a imparare a pensare. Non appena ci impegniamo in questo imparare, abbiamo già anche confessato che non siamo capaci di pensare»⁴.

Con questo *incipit* provocatorio Heidegger pone in luce che il pensare e l'essere-capaci-di-pensare sono questioni avvolte in innumerevoli ambiguità che devono perciò essere esplicitate. Innanzitutto pensare non dice la semplice essenza razionale, secondo la quale l'uomo viene definito un animale razionale. Neppure riguarda il procedimento trascendentale che ricerca i requisiti di cui abbiamo bisogno per essere in grado di pensare in modo essenziale. Tali questioni non ci dicono ancora se noi siamo capaci (*vermögen*) di pensare, ossia se siamo in grado di accedere al luogo originario e autentico (*erörtern*) della nostra domanda. L'uomo, infatti, impara a pensare «nella misura in cui porta il suo fare e non fare a corrispondere a ciò che di volta in volta gli viene detto di essenziale. Il pensiero lo impariamo prestando attenzione a ciò che è da considerare»⁵. La lingua tedesca chiama ciò che è da considerare *das Bedenkliche*, la cui assonanza con il pensare (*denken*) è fin troppo evidente. Pertanto ciò che dà da pensare è il considerevole (*das Bedenkliche*). Il pensare è quell'evento suscitato quando noi portiamo tutta la nostra esistenza a corrispondere al più considerevole (*das Bedenklichste*). L'evento del pensare, lungi dall'essere una semplice attività umana, denota quell'essere capaci di sostare e ricordare (*andenken*), ovvero di custodire tutto ciò che è degno di essere tenuto in considerazione. Ma il passo ulteriore che Heidegger compie è sorprendente, perché: «ciò che di per sé, più di ogni altra cosa, dà da pensare, il più considerevole, è [...] il fatto che noi ancora non pensiamo»⁶. E non pensiamo perché noi non siamo ancora giunti davanti a ciò che, di per sé, in un senso essenziale, vorrebbe essere considerato.

Dopo lo stordimento dell'idealismo assoluto hegeliano, in cui «l'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode sé stessa

⁴ P, 37.

⁵ P, 38.

⁶ P, 40.

eternamente come spirito assoluto»⁷, la filosofia aveva abbandonato la via della pura teoresi, percorrendo quello che sembrava essere un sentiero più fecondo: il sentiero della prassi. La tesi XI di Marx su Feuerbach, «i filosofi hanno solo “interpretato” il mondo in modi diversi; si tratta però di “mutarlo”»⁸, di fatto inaugurava l'epoca del primato della prassi in tutti i campi. Non solo in quello economico-politico, ma anche in quello esistenziale (Kierkegaard e tutto l'esistenzialismo), psicanalitico (Freud) e soprattutto in quello scientifico (positivismo), di cui la tecnica moderna sarà la gigantografia e l'esito più maturo.

Forse è perché ci siamo attardati sui sentieri della prassi che non siamo più capaci di pensare? Basterebbe dunque fare ritorno alla filosofia, che nella scienza ha il suo paradigma, abbandonare dunque quella negligenza, per essere di nuovo capaci di pensare? Ancora una volta la risposta heideggeriana è sorprendente e insieme paradossale, in quanto la discussione che qui si apre non ha nulla a che fare, come l'apparenza sembrava far supporre, con la scienza.

E «la ragione di ciò sta nel fatto che, dal canto suo, la scienza non pensa, che non può pensare; per sua fortuna, invero, perché ne va delle garanzie del suo modo di procedere. La scienza non pensa»⁹. La scienza non pensa perché non si interessa dell'essere, ma unicamente degli enti, i quali, non essendo l'essere, sono appunto ni-ente. Ora se tutto ciò si rende manifesto con la tecnica, che è l'esito più compiuto della scienza, per Heidegger «da lungo tempo» lo sguardo del pensiero si è distolto dall'essere. Noi sappiamo che quel «da lungo tempo» fa riferimento proprio all'inizio della storia della filosofia e dello stesso Occidente. Infatti è con Platone, proprio lo scopritore della metafisica, che inizia la parabola dell'oblio dell'essere, in quanto dal fondatore dell'Accademia si è cominciato a dimenticare l'essere nella misura in cui lo si è pensato alla stregua dell'ente. L'idea platonica, che è la vera realtà, quando la vado infatti a pensare, la penso come un ente, a cui aggiungo dei superlativi. L'idea altro non è che un ente, ma al superlativo, un super-ente, un ente trascendente. Che cos'è infatti l'idea del tavolo se non un tavolo immutabile, eterno,

⁷ G. W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Tomo 2, Laterza, Roma-Bari 1975, 566.

⁸ P. TOGLIATTI, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1950, 80.

⁹ P, 41.

immortale, indistruttibile, ossia denotato con qualificazioni che non competono al tavolo sensibile? Con Platone inizia dunque, secondo Heidegger, quel cammino per cui di fatto va perdendosi la differenza ontologica tra essere ed ente e viene inaugurata l'epoca della dimenticanza dell'essere, che finisce per caratterizzare tutta la storia dell'Occidente, che proprio per questo porta nel nome il destino di essere una terra del tramonto (*occasum*) e dell'oblio dell'essere. E se il pensiero crede ancora di pensare nell'idea l'essere, di fatto non si rende conto di avere a che fare solo con enti. Siccome però l'ente non è l'essere, allora l'ente è nulla, può essere negato, distrutto, trasformato, è appunto ni-ente, pura autonegazione.

Non è forse la prassi tecnica lo scenario artificiale e potente dentro il quale l'ente può essere negato, e dunque ridotto a ni-ente? Quando la tecnica prende del legno e lo trasforma in un tavolo segnala che l'ente appunto non è l'essere, ma che è un semplice ente di cui possiamo disporre a piacimento, in quanto si offre alla mia presa (*Vorhandenheit*) per poter essere utilizzato così come io voglio. Per questo la scienza non pensa, perché non si cura dell'essere, avendo a che fare unicamente con gli enti, la cui essenza, però, è di essere ni-ente. E proprio da ciò prende non solo avvio, ma anche forma la potenza trasformatrice e distruttrice della tecnica. Ora che la scienza non pensi per un verso, suggerisce Heidegger, è una fortuna e per un altro fa la sua fortuna!

Il fatto che la scienza non pensi significa che essa non solo non sottostà ad alcuna limitazione, ma neppure può capire le ragioni per cui si debba sottomettere a qualche limitazione. La scienza è priva di limiti, in quanto è cieca al mondo dell'essere, dei valori e del senso¹⁰. Proprio perché non pensa l'essere, la tecnica è sganciata da

¹⁰ Risuona qui la distinzione kantiana presente al § 57 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* tra limiti (*Grenzen*) e confini (*Schranken*). Scrive Melchiorre: «Il confine implica uno spazio che in se stesso non è mai definitivo: può essere raggiunto e forse travalicato spostandone i termini. In tal senso, le scienze matematiche e le scienze naturali non conoscono, al loro interno, limiti, ma solo confini: il loro incessante progresso le porta a un superamento che via via si sposta all'infinito. Ma questo appunto perché esse restano sul terreno omogeneo della fenomenicità, senza preoccuparsi di trascenderlo e senza interrogarsi dell'eventualità di una sfera metafenomenica. La domanda metafisica pone invece in questione proprio l'assolutezza del mondo fenomenico e ad un tempo avverte l'impossibilità di superarlo in modo determinato: essa deve dunque porre un ambito che ricomprende ogni fenomeno, ma che è inconoscibile per una ragione che debba consistere solo nella fenomenicità: fra questi due spazi, essa si volge dal condizionato all'incondizionato, dal finito all'infinito» (V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia,

ogni istanza superiore, che avverte come un'indebita barriera alla sua potenza. Ma ciò fa la sua cosiddetta *fortuna*, perché da questo momento la sua potenza si muove a tutto campo e si dispiega a ritmi vertiginosi.

È vero che ci accorgiamo che la scienza non pensa solo quando la desolazione viene alla luce: là dove la scienza domina, come nella tecnica moderna, continua Heidegger con accenti nietzschiani, «il deserto cresce»¹¹. La desertificazione del mondo è l'esito inevitabile, perché costitutivo dell'essenza della tecnica. Con la tecnica l'essenza del nichilismo, rimasta finora nascosta, diventa il clima della terra, creando quello spaesamento di tutti i paesaggi che gli uomini avevano di volta in volta faticosamente costruito nel corso della loro storia al fine di abitare la terra¹². Ma con questo siamo giunti ora a porci la domanda essenziale sulla tecnica.

2. L'ESSENZA DELLA TECNICA

Per Heidegger «la tecnica non si identifica con l'essenza della tecnica. [...] Allo stesso modo, anche l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico»¹³. Qui non si tratta di accettare con entusiasmo oppure di negare con veemenza la tecnica e neppure di rimanere neutrali: tutte queste considerazioni non fanno che renderci completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica. Porre il que-

Milano 1991, 106). Anche per Kant si potrebbe dunque dire che la scienza non pensa, perché la ragione qui messa in campo conosce solo confini (*Schranken*) e non limiti (*Grenzen*).

¹¹ P, 41. Nietzsche aveva scritto: «L'uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo ora a quel valore, per poi lasciarlo cadere. Il circolo dei valori superati e lasciati cadere è sempre più vasto. Si avverte sempre più il vuoto e la povertà di valore. Il movimento è inarrestabile, sebbene si sia tentato in grande stile di rallentarlo. Alla fine l'uomo osa una critica dei valori in generale; ne riconosce l'origine, conosce abbastanza per non credere più in nessun valore; ecco il *pathos*, il nuovo brivido. Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in: *Opere*, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, fr. 11 (119), 266).

¹² Franco Volpi ha efficacemente descritto così questa situazione: «Oggi i riferimenti tradizionali – i miti, gli dei, le trascendenze, i valori – sono stati erosi dal disincanto del mondo. La razionalizzazione scientifico-tecnica ha prodotto l'indicibilità delle scelte ultime sul piano della sola ragione. Il risultato è il politeismo dei valori e l'isostenia delle decisioni, la stessa stupidità delle prescrizioni e la stessa inutilità delle proibizioni. Nel mondo governato dalla scienza e dalla tecnica l'efficacia degli imperativi morali sembra pari a quella dei freni di bicicletta montati su un jumbo. Sotto la calotta d'acciaio del nichilismo non v'è più virtù o morale possibile». (F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, 175-176).

¹³ T, 5.

sito sull'essenza della tecnica moderna significa, «secondo un'antica dottrina», chiedere «il che cosa una certa cosa è»¹⁴.

Noi non intendiamo percorrere tutti i sentieri heideggeriani per assalire la roccaforte della tecnica. Ci basta solo segnalare che le meticolose considerazioni di Heidegger conducono a trovare l'essenza della tecnica nella strumentalità o causalità, il cui significato originario consiste nell'essere responsabile. «Ciò che noi chiamiamo causa, e che si chiama *causa* per i romani, si chiama, per i greci, αἴτιον, ossia ciò che è responsabile di qualcos'altro (*ein anderes verschuldet*). Le quattro cause sono i modi, tra loro connessi, dell'esser-responsabile»¹⁵. Che cosa significhi questo «esser-responsabile», che chiaramente non ha qui, almeno primariamente, un significato etico, Heidegger lo indica con un esempio.

«L'argento è ciò di cui il calice è fatto. In quanto materia (ὕλη) di esso, è corresponsabile del calice. Questo deve all'argento ciò in cui consiste. Ma l'oggetto sacrificale non rimane debitore solo dell'argento. In quanto calice, ciò che è debitore dell'argento appare nell'aspetto di calice e non di fibbia o di anello. L'oggetto sacrificale è quindi anche debitore dell'aspetto (εἶδος) di calice. L'argento, in cui l'aspetto di calice è fatto entrare, e l'aspetto in cui l'argento appare, sono entrambi a loro modo corresponsabili dell'oggetto sacrificale»¹⁶.

La responsabilità della strumentalità della tecnica è dunque un modo del disvelamento, perché è «lasciar avanzare nell'avvento», e dunque è «un portare dal nascondimento alla disvelatezza». La tecnica non è semplicemente un mezzo, ma un modo del disvelamento e ogni disvelamento ha a che fare con la verità, intesa nel senso originario di *Aletheia*, come un togliere dal nascondimento (*A-letheia*). Le quattro cause sono i quattro modi dell'esser-responsabile, i quali fanno sì che qualcosa si avanzi nella presenza, entri nell'apparire. In questo «lasciar-avanzare nell'avvento» consiste la produzione (*Her-vor-bringen*), la quale conduce fuori dal nascondimento nella disvelatezza. Heidegger argutamente segnala: «Ma dove siamo andati a perderci? Il nostro problema è quello della tecnica, e ora siamo invece arrivati all'ἀλήθεια, al disvelamento. Che ha da fare l'essenza

¹⁴ T, 5.

¹⁵ T, 7.

¹⁶ T, 7.

della tecnica con il disvelamento? Rispondiamo: tutto. Giacché nel disvelamento si fonda ogni pro-duzione»¹⁷. Ma Heidegger incalza ancora: «Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un pro-durre nel senso della ποιήσις. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata»¹⁸.

La tecnica moderna non è caratterizzata tanto dal fatto di fondarsi sulle scienze matematiche e fisiche, ma la sua essenza sta nel disvelamento che ha qui il carattere dello *stellen*, di un richiedere come provocazione. L'energia nascosta nella natura viene messa allo scoperto, trasformata, immagazzinata, commutata ecc. Ciò che viene impiegato è detto "fondo" (*Bestand*) che segnala qualcosa che è più di una scorta o una provvista. L'antico mulino a vento rimane dipendente dal soffio del vento, ma è incapace di metterci a disposizione le energie delle correnti aeree, in quanto non è in grado di accumularle, così come accade alla centrale elettrica sulle acque del Reno, dove lo stesso fiume è come incorporato nella centrale e si svela esso stesso come qualcosa di *bestellte*, di «impiegato».

Un aereo da trasporto sulla pista di decollo, per la tecnica moderna, non è un semplice oggetto, ma un "fondo", una risorsa che permette una utilizzabilità e un profitto con i minimi costi. Che ne sarebbe dell'aereo che, per assenza assoluta di kerosene, non potesse decollare? Per la tecnica, la risposta è: niente! Il modo del disvelamento che attiene alla tecnica moderna è dunque che il mondo, l'oggetto è provocato perché si mostri come "fondo", come una risorsa da utilizzare proficuamente. Il mondo diventa interessante per la tecnica moderna solo dentro questo tipo di disvelamento: questo è la sua unica verità. Di altri disvelamenti la scienza è cieca e sorda!

«L'essenza della tecnica porta l'uomo sulla via di quel disvelamento mediante il quale il reale, in modo più o meno percettibile, diviene dovunque "fondo"»¹⁹. Su quella via l'uomo stesso è provocato e impiegato come "fondo". Nell'evento della tecnica l'uomo altro non è che una risorsa economica, uno strumento. Quando l'essenza della tecnica viene alla luce nella sua massima estensione, ogni altro tipo

¹⁷ T, 9.

¹⁸ T, 11.

¹⁹ T, 18.

di disvelamento è cacciato via, perché è considerato niente e l'uomo non è più un fine, ma un mezzo, assorbito nella strumentalità degli apparati della tecnica, la quale finisce per travolgere l'uomo stesso nell'attività dell'impiegare spacciata come l'unico modo del disvelamento. Il paradigma tecnico-scientifico si propone unicamente dei risultati da raggiungere come esito delle sue procedure: alle domande di senso esso non risponde, perché la categoria del senso non appartiene alle sue competenze. Le domande di senso, nell'età della tecnica, rimangono inevase non perché la tecnica non si è ancora abbastanza perfezionata, ma perché non rientra fra le sue competenze trovare risposte a simili domande. Scrive Umberto Galimberti:

«La tecnica, infatti, non tende a uno scopo, non promuove un senso, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità: la tecnica “funziona”. E siccome il suo funzionamento diventa planetario, finiscono sullo sfondo, incerti nei loro contorni corrosi dal nichilismo, i concetti di individuo, identità, libertà, salvezza, verità, senso, scopo, ma anche quelli di natura, etica, politica, religione, storia di cui si era nutrita l'età pre-tecnologica, e che ora, nell'età della tecnica, dovranno essere riconsiderati, dismessi, o rifondati dalle radici»²⁰.

Quando la tecnica si impone nella sua verità, tutti gli ambiti del vero vengono come annientati o resi omologhi alla sua essenza. Ed Heidegger fa riferimento a due ambiti fondamentali del sapere: Dio e la natura.

«Così, là dove tutto ciò che è presente si dà nella luce del nesso causa-effetto, persino Dio può perdere per la rappresentazione tutta la santità e la sublimità, la misteriosità della sua lontananza. Dio, nella luce della causalità, può decadere al livello di una *causa efficiens*. Allora, anche nell'ambito della teologia, egli diviene il Dio dei filosofi, ossia di coloro che definiscono il disvelato e il nascosto sulla base della causalità del fare, senza mai prendere in considerazione l'origine essenziale di questa causalità»²¹.

Dio viene pensato come un ente, anche se sommo, ma proprio allora noi non siamo più dinanzi al Dio di Abramo, di Isacco e di Gia-

²⁰ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, Feltrinelli, Milano 2007, 21. Si veda dello stesso autore *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

²¹ T, 20.

cobbe, al Dio vivente che nell'evento della sua manifestazione convoca alla fede, ma appunto solo al Dio dei filosofi. La stessa riduzione tocca anche la natura. «La disvelatezza conformemente alla quale la natura si rappresenta come una calcolabile concatenazione causale di forze, può bensì permettere constatazioni esatte, ma proprio a causa di questi successi può rimanere il pericolo che in tutta questa esattezza il vero si sottragga»²².

La natura ridotta alla dimensione della esattezza e della misurabilità occulta quello che Edmund Husserl chiamava «il mondo della vita». Infatti la matematizzazione del mondo che si sovrappone come l'unico vero mondo a quello che si dà realmente nella percezione, al mondo esperito ed esperibile della vita (*Lebenswelt*) conduce inevitabilmente ad uno svuotamento di senso, perché il mondo della vita rimane comunque il dimenticato fondamento di senso della scienza naturale, con la conseguenza che

«le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto [...] Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. [...] Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto»²³.

3. ORMAI SOLO UN DIO CI POTRÀ SALVARE

«Il destino del disvelamento è in sé stesso non un pericolo qualunque, ma il pericolo»²⁴. Sembra qui Heidegger scivolare in considerazioni moraleggianti, ma in realtà egli fa innanzitutto notare che la pericolosità della scienza ha un carattere antropologico, perché il disvelamento e dunque la verità sulla cui via ci siamo portati concerne fondamentalmente l'uomo. La desertificazione, di cui innanzi

²² T, 20.

²³ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1983, 35-36.

²⁴ T, 20.

si parlava, tocca l'uomo e il suo mondo: il mondo degli affetti, delle relazioni, delle grandi domande di senso. Il nichilismo si rivela veramente essere «il più inquietante di tutti gli ospiti», cui ci è dato di riconoscere la cadenza del nostro attuale pensare e disorientato sentire²⁵. Il pascaliano *esprit de finesse* viene spento e confinato ai margini dell'esistenza, in quella riduzione dell'uomo a semplice “fondo”, risorsa disponibile e utilizzabile²⁶.

Il pericolo della scienza è dunque l'annientamento che alla fine coinvolge chi della scienza doveva esserne l'artefice e il padrone. Heidegger comunque non cede a toni moralistici né apocalittici: non è compito della filosofia emettere giudizi di valore. «Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica: c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo»²⁷. La vera minaccia per l'uomo non viene dunque dalle macchine o dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera viene dal dominio dell'imposizione (*Ge-stell*), il quale nega all'uomo la possibilità «di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale»²⁸. La tecnica, nei suoi inimmaginabili sviluppi e nella sua potenza, ha finito per contrarsi in una razionalità tecnico-scientifico che non promuove altro senso se non il proprio potenziamento a-finalizzato. Il volume di senso che la tradizione occidentale ha costruito viene spazzato via, ma l'ultimo paradiso della tecnica avverte la mancanza di Verità²⁹. Ma Heidegger, facendo sue le parole del poeta romantico tedesco Hölderlin, scrive:

²⁵ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, in: *Opere*, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, fr. 2 (127), 112: «Il nichilismo è alle porte: da dove ci viene costui, il più inquietante fra tutti gli ospiti?».

²⁶ Scrive sempre Heidegger: «In quanto destino, essa rimanda al disvelamento nella forma dell'impiegare. Dove quest'ultimo regna, scaccia via ogni altra possibilità del disvelare» (T, 21).

²⁷ T, 21.

²⁸ T, 21.

²⁹ Ha scritto Emmanuele Severino: «Tramonta il Dio della tradizione occidentale e albeggia il Dio della tecnica, scompare il paradiso cristiano e si profila il paradiso dell'Apparato scientifico-tecnologico. [...] Quando l'Apparato della scienza e della tecnica avesse risolto tutti “i problemi dell'uomo”, si farebbe avanti – essenzialmente insoddisfatto e quindi essenzialmente angosciante – il bisogno essenziale, il bisogno della verità incontrovertibile, che la scienza ha dovuto abbandonare per essere potente, il bisogno di essere sicuri che la felicità in cui si trova è indistruttibile e indefettibile. Ma questa assicurazione non può essere data dalla logica ipotetica della scienza e della tecnica». E conclude l'autore che il paradiso della tecnica finisce per essere ancora più angosciante di quello cristiano. Tramontato il Dio della tradizione occidentale,

«Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch». [Ma là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva]³⁰.

Nell'essenza della tecnica si radica e prende sviluppo ciò che salva. Ritrovare l'essenza di una cosa non è forse rinvenire il luogo originario (*Ort*) nel quale qualcosa cresce, ma anche quello in cui ha le sue radici, che non si vedono, ma da dove la vita accade nel silenzio e secondo un tempo? Così, contrariamente ad ogni aspettativa, nell'essere della tecnica alberga già il possibile sorgere di ciò che salva.

La nostra domanda iniziale: «che cosa significa pensare – nell'età della tecnica?» ha incontrato perciò una *Lichtung*, ossia un sentiero che ci apre ad una radura.

Portandoci sulla via dell'essenza della tecnica, il pensare nella sua multiforme varietà rimane occultato, perché la scienza non pensa e l'unico pensiero che ha diritto di cittadinanza è solo quello strumentale. Ma a questo punto le nostre sortite sembrano aver ottenuto un risultato e conquistato una posizione che dà da pensare. Abbiamo infatti avvertito che per imparare a pensare, è necessario che disimpariamo innanzitutto a pensare, perché «il più considerevole nella nostra epoca preoccupante è il fatto che ancora non pensiamo»³¹. Riusciamo dunque a pensare solo «se disimpariamo radicalmente l'essenza del pensiero che è durata fino ad oggi»³². Il nostro imparare si rivela perciò da subito un disimparare a pensare nel modo col quale la scienza presume di pensare, perché la «scienza non pensa».

Il vero pericolo della scienza sta in quell'assenza di pensiero che porta ad un'inevitabile desertificazione dell'*humanum*. È in particolare con la tecnica moderna che «il deserto cresce», perché con la tecnica il nichilismo si è impossessato della terra e la desolazione si è insinuata nell'anima³³. Ma «quanto più ci avviciniamo al pericolo,

neanche l'albeggiare del Dio della tecnica riesce a riscaldare il pianeta. (E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, 265-267).

³⁰ T, 22.

³¹ P, 109.

³² P, 42.

³³ È interessante notare come nella sua Lettera Enciclica sui rapporti tra fede e ragione Giovanni Paolo II abbia dato risalto alla deriva antropologica del nichilismo. «Le tesi fin qui esaminate conducono, a loro volta, a una più generale concezione, che sembra oggi costituire l'orizzonte comune a molte filosofie che hanno preso congedo dal senso dell'essere. Intendo riferirmi alla lettura nichilista, che è insieme il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità oggettiva. Il nichilismo, prima ancora di essere in contrasto con le esigenze e i contenuti propri della parola di Dio, è negazione dell'umanità dell'uomo e della sua stessa identità. Non

tanto più chiaramente cominciano ad illuminarsi le vie verso ciò che salva, e tanto più noi domandiamo. Perché il domandare è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero»³⁴.

Per imparare a pensare occorre dunque mettersi in cammino e lasciarci provocare da quelle questioni che cercano quello che nessuna invenzione e risorsa possono trovare. Mettersi in cammino innanzitutto per disimparare a pensare nel modo che attualmente e abitualmente pensiamo. Ma, fa ancora notare Heidegger, se la questione della tecnica riguarda la verità e dunque un modo del disvelamento, ciò che nella tecnica si è sottratto da noi non è il puro nulla, ma un evento (*Ereignis*³⁵). Tale evento, che nella sua essenza si è mostrato a noi, ci interroga e ci mette in cammino verso «le mutevoli vicinanze del suo richiamo»³⁶. Quel richiamo, nella misura in cui ancora è capace di attirarci nelle sue vicinanze, dà da pensare. E il pensare si rivela perciò e da sempre come un cor-rispondere a quell'essenziale richiamo. Infatti il pensare, allo stesso modo del parlare dei mortali, avviene nel duplice modo del cor-rispondere: recependo e rispondendo³⁷. «Il tratto fondamentale del pensiero non può essere l'interrogare, ma deve essere l'ascolto della parola proveniente da ciò cui ogni interrogare si volge nell'atto che pone la domanda sull'essenza»³⁸.

Se pensare non indica una capacità e neppure una volontà, il *Was heisst denken* (che cosa significa pensare) si rivela dunque, e qui Heidegger gioca sul doppio significato del verbo tedesco *heissen*, come un *Was heisst uns denken* (che cosa ci chiama a pensare). E

si può dimenticare, infatti, che l'oblio dell'essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignità dell'uomo. Si fa così spazio alla possibilità di cancellare dal volto dell'uomo i tratti che ne rivelano la somiglianza con Dio, per condurlo progressivamente o a una distruttiva volontà di potenza o alla disperazione della solitudine. Una volta che si è tolta la verità all'uomo, è pura illusione pretendere di renderlo libero. Verità e libertà, infatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono» (GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n° 90).

³⁴ T, 27.

³⁵ Ricordiamo che il termine *Ereignis* in Heidegger ha una valenza fondamentale, perché già nel termine tedesco richiama sia ciò che è proprio (*eigen*) sia l'avvento e il crescere del nuovo (*eigenen*).

³⁶ P, 109.

³⁷ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979, 43. Scrive Heidegger: «Il modo con cui i mortali, quando la differenza li chiama a sé, a loro volta parlano è il corrispondere. Il parlare mortale presuppone sempre l'ascolto della chiamata. [...] Ogni parola del parlare mortale parla sul fondamento di questo ascolto e solo come questo ascolto. I mortali parlano in quanto ascoltano» (42).

³⁸ *Ibidem*, 139.

se il pensare è da sempre un cor-rispondere, allora anche il nostro *denken* si annuncia, nel suo portarsi sul luogo (*erörtern*) dell'evento dell'essere, come un ringraziare (*danken*). Perché anche il pensare, come il poetare, prima di farsi un dire «è, per la maggior parte del suo tempo, un ascoltare»³⁹.

Quando portiamo il nostro fare e non fare a ciò che merita di essere pensato (*Bedenklichste*), noi di nuovo riviviamo l'esercizio entusiasmante della meraviglia, che è alla scaturigine del pensare e della filosofia. «Il provar stupore sorregge la filosofia e la domina dall'inizio alla fine»⁴⁰. Tutta la filosofia è attraversata da questa attitudine, la quale impegna lo spirito ad aprirsi di nuovo e sempre dinanzi al mistero dell'essere. La meraviglia si rivela sempre come una disposizione originaria, caratterizzata da due tratti: un arresto ed un'apertura. «Nel provare stupore noi subiamo un arresto. Arretriamo, per così dire, davanti all'ente, davanti al fatto che esso è ed è così e non altrimenti»⁴¹. Ma anche sperimentiamo quell'apertura originaria del pensare grazie alla quale siamo condotti davanti al mistero *fascinans* dell'essere, che da una parte ci rende umili, perché si presenta nella sua indisponibile alterità e dall'altra ci chiama di nuovo all'esercizio stupito e grazioso del pensare, che nella sua essenza è al medesimo tempo un *denken* e un *danken*.

³⁹ *Ibidem*, 71.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova 1986, 41.

⁴¹ *Ibidem*, 43.

FRANCESCO GIACCHETTA

APPUNTI PER UNA BIBLIOGRAFIA ESEMPLARE
RIGUARDO LA RIFLESSIONE FILOSOFICO-TEOLOGICA
SULLA TECNICA

Le seguenti schede non rispondono al criterio dell'aggiornamento bibliografico e, dunque, non privilegiano pubblicazioni recenti; esse piuttosto sono paradigmi di tre possibili direttrici in cui può essere declinata la riflessione che riguarda la tecnica. La prima sviluppa il tema collocandolo nello sfondo della teologia cristiana; la seconda, invece, riguarda la questione della tecnica con la complessità e la ricchezza offerte dalle scienze umane; la terza, infine, affronta la problematica collocandosi nell'ambito del pensiero rammemorante ed evocativo di heideggeriana memoria. Tutte e tre le opere segnalate sono corredate da ricche note bibliografiche che permettono un ampliamento delle prospettive.

GIANNI MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Queriniana, Brescia 2004.

La questione affrontata dal volume è quella del contraccolpo antropologico che fa seguito all'incremento esponenziale della presenza della tecnologia nella nostra vita: le tecnoscienze non sono pratiche culturalmente neutre, bensì esse incidono profondamente sulle nostre capacità di rappresentare la realtà. Che cosa accade, per esempio, alla percezione del limite umano e della finitezza antropologica quando i successi tecnologici sembrano prometterci un'infinita dilatazione delle nostre potenzialità? Che cosa diventa il futuro e la speranza quando oramai l'unico avvento atteso è quello tecnologico?

Dopo una sintetica rassegna dell'insegnamento sociale della Chiesa (cap. I), si passa a mettere a fuoco la novità della tecnica moderna nella sua diversità da quella del passato. L'ambivalenza del-

la tecnologia, che crea opportunità e rischi, tende in particolare a diventare autoreferenziale, cioè ad escludere non soltanto metodologicamente, ma costitutivamente ogni altro approccio alla realtà che non sia il proprio (cap. II). Tale questione richiede un esame delle varie teorie circa la tecnica ed in particolare il vaglio di quelle che usano l'utile come sinonimo del bene (cap. III). Solo un riposizionamento delle capacità produttive nell'ambito del servizio anziché del dominio permette di cogliere quel compito "sacerdotale" della tecnica di custodire e rivelare la bellezza del creato (cap. IV). Tutto ciò richiede un paziente lavoro che tessa nuovamente l'intreccio tra etica e tecnologia (capp. V e VI), ma soprattutto – e questo è forse l'aspetto più sviluppato dal volume – che ridia priorità alla politica rispetto al mercato il quale, in ultima analisi, sembra oggi essere l'intenzione profonda della tecnoscienza contemporanea (capp. VII e VIII). La chiusa del testo di Manzone è affidata ad un capitolo che esamina il compito della Chiesa: al di là del proibire o consentire c'è la ben più radicale questione dell'educare e ciò richiede la capacità autentica di costruire delle comunità vive.

«C'è uno specifico che la chiesa può portare nella società tecnologica e che non deve smarrire. Dell'annuncio della verità dell'Evangelo fanno parte fin dall'origine i rapporti sociali comunitari. I cristiani sono connessi, prima che alla rete informatica, da una stessa convinzione di fede, capace di ispirare una qualità di relazioni che va oltre la frammentarietà e la declinante appartenenza istituzionale. La peculiare relazionalità che li unisce è il presupposto per usare al meglio le potenzialità tecnologiche al servizio di relazioni autenticamente umane, in cui non sia escluso il senso del sacro. Ciò che è evidente nella società tecnologica è la centralità del bisogno di comunità, visibile anche in fenomeni come quello delle comunità virtuali. Le comunità tradizionali basate sui rapporti faccia a faccia, comunità che sono una matrice generativa di azione morale, sembrano indebolirsi. (...) Lo scambio mediato dalle tecnologie riduce la dipendenza da quelli che ci sono vicini. In questo modo il vicinato geograficamente circoscritto e la famiglia tradizionale perdono la loro capacità di generare e sostenere l'impegno morale. Se aiuta per un verso a superare l'isolamento, nello stesso tempo l'*éthos* tecnologico pone sostanziali limiti alla moralità basata sulle comunità geografiche. (...) Il costo da pagare per avere tutto a disposizione, abolendo le frontiere del tempo e dello spazio, è la rinuncia al rapporto diretto con la realtà delle cose e anche degli uomini». (264-266).

Il libro di Manzoni si conclude quindi in direzione della politica e ciò, se si considera lo sfondo teologico in cui l'opera si iscrive, pare significativo ed originale insieme. D'altra parte il passaggio dalla società semplice alla società tecnologica dà luogo ad esiti socialmente contraddittori: esso, mentre moltiplica i rapporti sociali li rende sempre più impersonali e favorisce così il ripiegamento su di sé o, nella migliore delle ipotesi, l'investimento in quelle relazioni individuali "corte", come la famiglia o l'amicizia; gli individui, nell'impossibilità di riconoscersi comunitariamente, tendono in tal modo a vedere la società in termini solamente strumentali.

UMBERTO GALIMBERTI, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, (Campi del sapere), Feltrinelli, Milano 1999.

Il volume, dedicato ad Emanuele Severino, è destinato a volenterosi lettori e non solo per la mole – 812 pagine – ma anche per il linguaggio e la specificità delle prospettive assunte. Nelle sette parti che articolano il volume l'autore dipana il rapporto tra l'uomo e la tecnica dialogando in modo competente con varie discipline impegnate a diverso titolo nella decifrazione dell'umano: dalla letteratura all'antropologia culturale, dalla storia delle religioni alle scienze umane. Ognuno di questi momenti abbozza aspetti specifici della civiltà della tecnica: simbologia, genealogia, psicologia, fenomenologia, sociologia, semiologia, antropologia.

Qualcuno ancora pensa che la tecnica sia uno strumento del quale deteniamo le chiavi; in realtà essa ha sostituito la natura che ci circonda e costituisce oggi l'ambiente nel quale viviamo. Ma ciò non è tutto. L'uomo continua a muoversi nel mondo tecnologico con i tratti tipici dell'uomo pre-tecnologico il quale agiva in vista di scopi, con un bagaglio di idee proprie e di sentimenti in cui si riconosceva; tuttavia la tecnica non tende a uno scopo, non apre scenari di salvezza, non svela verità, la tecnica semplicemente funziona; ancora di più: la tecnica cambia il mondo, ibrida la natura, rende labile il confine tra naturale e tecnologico ed infine trasforma l'uomo da soggetto ad oggetto della manipolazione. Da queste considerazioni scaturisce l'obiettivo dell'autore: poiché tutto ciò che finora ci ha guidato risulta inadeguato nel nuovo scenario disegnato dalla tecnica allora si tratta di ridefinire concetti quali individuo, identità, libertà, salvezza, verità, senso, natura, etica, politica, religione. Solo perseguendo questo fine si può tentare di fondare una nuova psicologia dell'azione che possa consentire di vivere meno passivamente le trasformazioni in corso. In

effetti nella civiltà della tecnica l'uomo è scaduto a mero funzionario e la storia non è più il luogo della responsabilità umana, ma solo del dispiegamento inesorabile e ferreo della razionalità interna alla tecnica: "l'utilità dell'efficienza e l'efficienza dell'utilità".

La questione profilata dall'autore ha, in ultima analisi, una comprensione di tipo heideggeriano; in effetti, secondo Galimberti, quando sosteniamo che l'uomo *faber* anticipa l'uomo *sapiens* stiamo in realtà sostenendo che la tecnica è la verità dell'uomo. È a questo punto che affiora l'aspetto debole dell'opera: l'ineluttabile dispiegamento della civiltà della tecnica male si accorda con il dichiarato intento di voler costruire una psicologia dell'azione capace di contrastare gli esiti antiumanistici del progresso tecnologico; il problema affiora già nell'*incipit* della quarta di copertina: «Questo libro si propone di evidenziare la trasformazione che l'uomo subisce nell'età della tecnica». Galimberti, dunque, ponendo il problema della tecnica in chiave antiumanistica rende impraticabile ogni tentativo di riscatto mediante una rinnovata psicologia dell'azione.

GIANNI VATTIMO, *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

Il libro venne pubblicato per la prima volta nel 1997 per la Paravia, come risultato di un corso tenuto dall'autore nella facoltà di ingegneria; le successive ristampe e l'attuale riedizione ne testimoniano i pregi. È un libro agile, ma didatticamente ben strutturato e presenta i capitoli più importanti della filosofia novecentesca con particolare riguardo alla tematica della tecnica.

«Concentrarsi sul tema della tecnica risponde alla convinzione (del resto largamente presente in tanti filosofi di oggi) che è questa la "novità" principale con cui l'esistenza umana deve misurarsi nel nostro tempo. Implicita nella scelta del tema è dunque anche l'idea che non ci sono problemi umani eterni della filosofia, ci sono piuttosto problemi umani che si definiscono di epoca in epoca in relazione alle condizioni di esistenza, le quali a loro volta non dipendono semplicemente dall'andamento delle teorie, e nemmeno sono espressione di essenza eterne che si troverebbero solo accidentalmente coinvolte in situazioni differenti». (9).

La questione non è né marginale né settoriale ed infatti l'intera cultura può essere interpretata come una costruzione: l'arte, la filo-

sofia, la religione – cui Vattimo dedica singoli capitoli – sono prodotti dello spirito umano.

L'autore mostra di essere consapevole della paradossale situazione che si crea quando la filosofia – sapere dedito all'universale per eccellenza e, dunque così non specialistico da risultare inutile come già Aristotele segnalava nel *Proteptico* – è chiamata a riflettere e ragionare sulla tecnica – sapere concentrato sul particolare e altamente specialistico e pragmatico. Tuttavia già da quando la filosofia ha incontrato la scrittura ed ha prodotto testi l'intreccio era già posto; oggi non si tratta che di pensarlo nei termini del rapporto tra la ricerca della sapienza che caratterizza ogni esistenza e l'urgenza di risolvere problemi concreti e contingenti.

Di particolare interesse è il capitolo dedicato all'arte; già Benjamin si era interrogato sul senso dell'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnologica. La questione può interessare il teologo almeno là dove la liturgia – sicuramente impegnata fin dall'antichità con l'espressione artistica – oggi appare attraversabile e attraversata dalla tecnologia; si pensi in proposito alle celebrazioni trasmesse in televisione o diffuse su larghi spazi da maxischermi. In riferimento all'arte la tecnica oggi dissolve l'idea d'un originale, d'un esemplare unico ed autentico o, più precisamente, contribuisce a contrassegnare quest'ultimo solamente con un valore di mercato; d'altro lato però esibendo indiscriminatamente la “festività della bellezza” contribuisce ad una sua banalizzazione. Non a caso

«a molti sembra che l'estetizzazione del mondo in cui viviamo si riduca poi alla banalità delle “confezioni”, della pubblicità variopinta, dei film hollywoodiani che finiscono sempre bene. Mentre, come ha cercato di ricordarci Adorno, ma anche Heidegger, l'esperienza dell'arte è un'esperienza inquietante, che apre un mondo alternativo a quello presente, e che dunque, anche, scuote le nostre abitudini e le nostre certezze, sveglia e non addormenta la nostra capacità critica». (93).

Novità



pp. 288 - € 17,50

Un libro che scorre liquido sui crinali della riflessione biblica ed esistenziale intorno al tema dell'amore. Il genere, per lo più narrativo, veicola una curiosità determinata a frugare nei territori remoti e originari dell'esperienza amorosa. Le pagine bibliche sono visitate come se fossero davvero delle "stanze" dove si specchiano e si incarnano le passioni degli amanti, di donne e di uomini, di padri e di figli e perfino di Dio.

Rosanna Virgili, biblista, docente di Esegesi presso l'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona, è autrice di testi e articoli e collaboratrice di riviste esegetiche e teologiche.

C.P. 94 - 06081 Assisi (PG) - tel. 075813595 - fax 075813719 - e-mail: amministrazione@cittadellaeditrice.com

cittadella editrice

www.cittadellaeditrice.com



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*

