

laNOTTOLAdiMINERVA

Journal of Philosophy and Culture

supplement

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

A place of academic reflection and speculative
writing on the international philosophical,
humanistic and scientific scene

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_nottola.htm
<https://www.rivistalanottoladiminerva.it/>

Editor-in-chief

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casucci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benitez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Federico Brutti (University of Perugia, Italy)
federico.brutti@dottorandi.unipg.it

Francesco Porchia (University of Vienna, Austria)
francescop96@univie.ac.at / francesco.porchia@collaboratori.unipg.it

Dario Tordoni (University of Perugia, Italy)
d.tordoni@gmail.com

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)
marcoviscomi@libero.it

Scientific council

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Martino Bozza (University of Perugia, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmasso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfield House, College in Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Pavao Žitko (University J. J. Strossmayer of Osijek, Croatia)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)

Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) †

Le proposte di pubblicazioni devono essere inoltrate in formato digitale (word) alla redazione della rivista agli indirizzi federico.brutti@dottorandi.unipg.it e a francesco.porchia@collaboratori.unipg.it. Gli autori delle proposte devono certificare, nella mail di proposta, di non aver già pubblicato il loro contributo o che questo non sia simultaneamente stato sottoposto o accettato da altre redazioni.

Il limite di grandezza dei saggi è di 50000 caratteri (spazi e punti inclusi). È necessario inviare anche un abstract in inglese (1500 battute circa) e delle keywords (sempre in inglese).

Fin dalla sua fondazione tutti gli articoli presenti nella rivista vengono inviati, dopo una prima lettura, ai membri del comitato scientifico che esprimono un giudizio critico. Gli elaborati quindi vengono inviati a due lettori anonimi (blind peer review) per il giudizio sulla pubblicazione del contributo. L'esito della valutazione (accettato, rifiutato, richiesta di modifica) viene comunicato all'autore.

Filosofia e senso della vita. Studi in onore di Antonio Pieretti

Table of contents

<i>Introduzione. La domanda filosofica come apertura al senso. Antonio Pieretti interprete della contemporaneità.....</i>	<i>1</i>
Federico Brutti University of Perugia, Italy	
<i>Il pensiero umanista di Antonio Pieretti.....</i>	<i>5</i>
Marcelino Agís Villaverde University of Santiago de Compostela, Spain	
<i>El despliegue inicial del proyecto cristiano en el Imperio Romano.....</i>	<i>13</i>
Benito Arbaizar Gil University of Santiago de Compostela, Spain	
<i>Antonio Pieretti, l'Amico.....</i>	<i>24</i>
Carlos Baliñas Fernández University Complutense of Madrid, Spain	
<i>La struttura della realtà in Benedetto Croce: un dibattito col professor Antonio Pieretti...27</i>	
Rafael Baliñas Pérez University of Coruña, Spain	
<i>Pieretti y la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (Sifa). Crónica de un camino.....</i>	<i>31</i>
Javier Barcia González University of de Santiago de Compostela, Spain	
<i>Una dialettica in continuo cammino. La filosofia teoretica in Antonio Pieretti.....</i>	<i>44</i>
Martino Bozza University of Perugia, Italy	
<i>Verità e validità del senso nel pensiero di Antonio Pieretti. Per un umanesimo della persona.....</i>	<i>56</i>
Giulia Brunetti University of Perugia, Italy	
<i>Il senso del sacro. Antonio Pieretti interprete di Heidegger.....</i>	<i>66</i>
Marco Casucci University of Perugia, Italy	

*Antonio Pieretti critico della Tv: tra filosofia del linguaggio ed etica del giornalismo.....*74

Giulio Fortunato

University of Perugia, Italy

*“Redescubrir el sentido del límite”. La dimensione dell’oltrepassamento nella filosofia di Antonio Pieretti.....*84

Nicoletta Ghigi

University of Perugia, Italy

*La irrealidad de lo real como punto de encuentro entre Oriente y Occidente.....*92

Carlos Miramontes Seijas

Pontifical University of Salamanca-Santiago, Spain

*Passione per l’uomo e apertura al Mistero. Finitezza, morte e linguaggio in Antonio Pieretti tra antropologia e decostruzione della modernità.....*100

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Focus

Papa Benedetto XVI e il katechon.

*Discutendo «Il mistero del male» di Giorgio Agamben.....*108

Nicolò Carnaroli

University of Urbino Carlo Bo, Italy

Introduzione. La domanda filosofica come apertura al senso. Antonio Pieretti interprete della contemporaneità

Federico Brutti

University of Perugia, Italy

È per me un onore e un piacere introdurre la presente pubblicazione degli atti del convegno dedicato alla memoria del prof. Antonio Pieretti, svoltosi presso il dipartimento FISSUF dell'Università degli Studi di Perugia il 25 settembre del 2025. L'evento ha visto la nutrita presenza di docenti e studenti dell'ateneo perugino, arricchita dalla preziosa partecipazione di professori provenienti dalle seguenti Università spagnole: Santiago de Compostela, La Coruña, Complutense di Madrid e Pontificia di Salamanca-Santiago. La giornata di studi ha preso forma in occasione della pubblicazione postuma del volume di Antonio Pieretti *Filosofia y sentido de la vida. Discursos compostelanos*, curato dal prof. Marcelino Agís Villaverde per la casa editrice Sindéresis di Madrid (2025). Il testo raccoglie i numerosi interventi tenuti dal prof. Pieretti agli Incontri Internazionali di Filosofia lungo il Cammino di Santiago, svoltisi con cadenza biennale – a partire dal 1993 – e organizzati dalla SIFA (*Sociedad Interuniversitaria de Filosofía*), di cui Pieretti è stato membro fondatore e vicepresidente. Nel loro complesso, i contributi ivi raccolti restituiscono le coordinate dello sfaccettato profilo intellettuale incarnato dall'accademico umbro, evidenziando, in particolare, la sua costante tensione a mostrare la convergenza tra le massime, perenni questioni della filosofia e i temi dell'attualità concreta, nell'impossibilità di scindere astrattamente teoresi e prassi, filosofia e vita.

Antonio Pieretti ha percorso il suo intero curriculum accademico presso l'ateneo di Perugia, dove si è laureato in Filosofia divenendo allievo di Pietro Prini e, successivamente, assistente alla cattedra di Enrico Berti. Nel 1969 ha ottenuto la libera docenza in Filosofia teoretica, e, nel 1975, è divenuto professore ordinario nella medesima disciplina, dopo aver insegnato per alcuni anni Filosofia del linguaggio. Nel 1976 è stato eletto Preside della facoltà di Lettere e Filosofia, ricoprendo ininterrottamente tale incarico per ben ventiquattro anni, venendo poi nominato Rettore dell'Università perugina.

Il percorso di ricerca di Pieretti può intendersi – sintetizzando – alla luce di un intelligente e critico ripensamento delle istanze promosse dalla cosiddetta “svolta linguistica”, orientamento che, come è noto, ha fortemente caratterizzato l'orizzonte filosofico novecentesco, tanto nella sua matrice ermeneutica continentale quanto nella direzione analitica dominante nell'orbita anglosassone. La proposta speculativa dell'accademico umbro non si è limitata a una passiva ricezione di tali temi, ma si è volta a una loro costante e creativa risemantizzazione, instaurando un fecondo dialogo tra le prospettive inaugurate dalla riflessione filosofica contemporanea e la grande eredità offerta dalla tradizione classica. Per ciò che riguarda il suo confronto con le istanze della filosofia del linguaggio contemporanea, si segnala, tra gli altri contributi, la recente e notevole

monografia avente per oggetto il pensiero di Wittgenstein: *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso* (Marietti, 2017). Profonda e decisiva nella costituzione del suo pensiero è stata, soprattutto, l'attenzione rivolta all'opera di Agostino, autore a cui Pieretti ha dedicato numerosi studi e di cui si è imposto come uno dei principali esperti in ambito nazionale. Ricordiamo, tra i vari titoli: *Agostino. In cammino verso la patria* (Città Nuova, 1993), *Agostino; La passione per la verità* (Orthotes, 2017, con R. Piccolomini); *La donna nel pensiero di Agostino* (2020, con D. Pagliacci ed E. Tarchi). Pieretti ha inoltre curato l'edizione critica di varie opere agostiniane: *Il maestro* (Paoline, 1990), *La vera religione* (1992) e *l'Enciclopedia* (2005, entrambe per Città Nuova). Inoltre, merita una menzione particolare la stesura del manuale di *Filosofia teoretica* (La Scuola, 2000), attraverso il quale emergono i nodi concettuali costituenti le fondamenta del pensiero di Pieretti. Per ciò che riguarda, da ultimo, il confronto pierettiano con i grandi temi del mondo contemporaneo, tale oggetto di riflessione ha preso forma nei seguenti contributi: *Oltre lo smarrimento. Linee di antropologia sociale* (Dehoniane, 1993), *Tv. Metafora del postmoderno* (La Scuola, 2000), *Il tramonto dell'umano? La sfida delle nuove tecnologie* (Morlacchi, 2016).

Il presente volume prende avvio dall'intervento di Marcelino Agís Villaverde, avente per oggetto *Il pensiero umanista di Antonio Pieretti*. Qui, l'autore enuclea le fondamentali coordinate concettuali offerte da Antonio Pieretti nelle conferenze tenute agli Incontri Internazionali di Filosofia: soprattutto, il contributo evidenzia la visione pierettiana per cui la filosofia si realizza come apertura al senso del vivere, nell'attuazione concreta dei valori sociali della pace, della giustizia e del perdono.

Il secondo saggio – *El despliegue inicial del proyecto cristiano en el Imperio Romano* –, di Benito Arbaizar Gil, approfondisce le modalità attraverso cui il messaggio cristiano è giunto a diffondersi nel contesto dell'Impero Romano, mostrando come la radicale novità apportata dal cristianesimo abbia saputo armonizzarsi con gli usi e i costumi caratterizzanti la società romana.

Segue il contributo di Carlos Baliñas Fernández – *Antonio Pieretti, l'Amico* –, che si profila come una celebrazione del legame di amicizia che ha unito l'autore ad Antonio Pieretti, attraverso il ricordo delle vicende biografiche che hanno condotto alla nascita degli Incontri Internazionali di Filosofia lungo il Cammino di Santiago.

Anche l'intervento successivo – *La struttura della realtà in Benedetto Croce: un dibattito col professor Antonio Pieretti* –, di Rafael Baliñas Pérez, prende le mosse da un ricordo personale: la scelta dell'argomento di tesi che l'autore chiese ad Antonio Pieretti. La vicenda biografica diviene occasione per tematizzare la peculiare forma che l'orizzonte idealistico assume nella dottrina di Benedetto Croce: quella di una dinamica coappartenenza tra realtà e pensiero, essere e agire.

Il quinto saggio, di Javier Barcia González – *Pieretti y la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (Sifa). Crònica de un camino* –, si configura come una cronistoria degli interventi tenuti dal prof. Pieretti agli Incontri Internazionali di Filosofia, evidenziandone i nuclei tematici e sottolineando il ruolo decisivo svolto dall'accademico umbro nella nascita e nello sviluppo di tale istituzione.

Segue l'articolo di Martino Bozza – *Una dialettica in continuo cammino. La filosofia teoretica in Antonio Pieretti* –, che si propone l'obiettivo di restituire gli elementi decisivi caratterizzanti la proposta speculativa di Pieretti e la sua visione di filosofia teoretica, adottando la lente "privilegiata" di chi ha avuto l'opportunità di seguire, da discente, le lezioni del prof. Pieretti presso l'ateneo perugino.

Giulia Brunetti, nell'intervento dal titolo *Verità e validità del senso nel pensiero di Antonio Pieretti. Per un umanesimo della persona*, pone al centro della sua riflessione il tema dell'identità personale come chiave per affrontare e superare la crisi che coinvolge il mondo contemporaneo, di cui Pieretti è stato acuto e precorritore "diagnosta". In tale direzione, l'autrice propone un interessante e fecondo parallelismo tra la proposta dell'accademico umbro e la visione della fenomenologa E. Stein.

Marco Casucci, ne *Il senso del sacro. Antonio Pieretti interprete di Heidegger*, tematizza l'interpretazione offerta da Pieretti del pensiero del filosofo tedesco, riguardante in particolare la nozione di "sacro". Tale stimolo teoretico diviene occasione per ripensare la prossimità tra riflessione metafisica e slancio religioso, al di là di ogni possibile riduzione del filosofare a mero "calcolo linguistico", alieno a un'autentica esperienza dell'essere e della verità.

Segue l'articolo di Giulio Fortunato – *Antonio Pieretti critico della Tv: tra filosofia del linguaggio ed etica del giornalismo* –, che approfondisce l'interesse di Pieretti per il linguaggio dei nuovi media, e della televisione nello specifico. In tal senso, l'analisi pierettiana secondo cui il linguaggio televisivo si configura come una forma di "ristrutturazione" del reale, che mette in pericolo la nozione stessa di verità, si propone come una sollecitazione decisamente attuale anche per ciò che concerne l'impatto contemporaneo suscitato dalla rivoluzione digitale.

Nicoletta Ghigi, nel saggio dal titolo "*Redescubrir el sentido del límite*". *La dimensione dell'oltrepassamento nella filosofia di Antonio Pieretti*, pone l'accento sulla connotazione che Pieretti, sulla scia di Heidegger, attribuisce all'impresa metafisica: quella di compiersi nell'atto stesso del suo "superamento", un superamento che consente di accedere a una visione della realtà che sappia armonizzare concretamente il finito e l'infinito, l'uomo e la totalità della natura e delle creature viventi.

Carlos Miramontes Seijas, ne *La irrealidad de lo real como punto de encuentro entre Oriente y Occidente*, propone una chiave di lettura per argomentare la possibile convergenza tra metafisica occidentale e spiritualità orientale, riconoscendo il decisivo punto di contatto tra tali tradizioni nell'idea per cui la realtà di cui facciamo continuamente esperienza nella datità sensibile non costituisca affatto il "reale più reale", ossia l'essere nella sua verità.

Chiude il volume il contributo di Marco Moschini – *Passione per l'uomo e apertura al Mistero. Finitezza, morte e linguaggio in Antonio Pieretti tra antropologia e decostruzione della modernità* –, nel quale si evidenzia come la meditazione di Pieretti inviti a riconoscere nell'esperienza della finitezza non già il fardello di un insuperabile scacco esistenziale, quanto piuttosto un "luogo" originario e fecondo, a partire dal quale si rende possibile un'autentica apertura verso la trascendenza e il compimento dell'umano quale essere intrinsecamente relazionale.

Infine, il presente supplemento, come frequente consuetudine della rivista, apre una sezione Focus, in cui si ospitano contributi non direttamente connessi al tema trattato nel volume. In questo caso il saggio presentato è quello di Nicolò Carnaroli, *Papa Benedetto XVI e il katechon. Discutendo «Il mistero del male» di Giorgio Agamben*, in cui l'autore propone un suggestivo parallelismo tra la figura paolina del *katechon* e la traiettoria pontificale di Benedetto XVI, attraverso l'approfondimento dell'intenso interesse rivolto da Joseph Ratzinger, fin da giovane età, al pensiero di Ticonio.

Vorrei concludere la presente introduzione con una breve considerazione di carattere biografico. Purtroppo, non ho avuto l'occasione di incontrare e conoscere personalmente il prof. Pieretti, avendo cominciato a frequentare l'ateneo perugino – da studente – a partire dal 2018, quando l'attività didattica di Pieretti era già cessata. Ho avuto però modo, seppur “indirettamente”, di fare esperienza dell'elevato statuto intellettuale dell'accademico umbro, attraverso la lettura di diversi suoi scritti che hanno accompagnato la stesura della mia tesi di laurea magistrale, e attraverso i racconti di alcuni miei docenti all'Università di Perugia, che ricordano il professore con parole e sguardi pieni di stima e sincero affetto. Sono perciò grato di aver avuto l'opportunità di contribuire alla pubblicazione del presente volume, che mi ha permesso di realizzare una peculiare forma di “dialogo” con il prof. Pieretti: quel tipo di dialogo che è capace di instaurare la filosofia quando, attraverso il risuonare perenne della sua voce, riesce a raccogliere in una sola comunità ideale chi è distante nel tempo e nello spazio, superando anche le barriere generazionali e persino l'ombra della morte.

Il pensiero umanista di Antonio Pieretti

Marcelino Agís Villaverde

University of Santiago de Compostela, Spain

Abstract

Pieretti took part in twelve editions of the International Meetings of Philosophy on the Way of St. James, from the beginning of the initiative in 1993 until 2021. The volume *Filosofía y sentido de la vida* includes the texts of his lectures as well as chapters he had contributed to collective works promoted by SIFA. The book concludes with the sources of the texts and a bibliography prepared by Pieretti in 2015 for a previous tribute organized by the association and later expanded with further collaboration. The five thematic sections that structure the volume allow readers to reconstruct the core features of his humanist philosophical perspective, centered on the relationship between philosophy and the meaning of life.

Keywords

Pieretti; SIFA; Life; Meaning; Ethics.

La pubblicazione del libro di Antonio Pieretti, *Filosofía y sentido de la vida. Discursos compostelanos*, edito dalla casa editrice Sindéresis di Madrid, non è solo un omaggio postumo alla persona e all'opera di Antonio, scomparso nel settembre 2022, ma anche un'opportunità per approfondire il suo pensiero.

Inizialmente avevamo deciso all'interno della Società Interuniversitaria di Filosofia di Santiago de Compostela (SIFA) di pubblicare le presentazioni di Pieretti in lingua originale, data la stretta affinità tra spagnolo e italiano. Lo sentiamo sempre parlare in italiano. Dopo aver completato la traduzione, ci siamo resi conto che il suo pensiero si era arricchito di innumerevoli sfumature, che meritavano di essere conosciute dal pubblico spagnolo.

Antonio ha partecipato a ben 12 edizioni degli Incontri Internazionali di Filosofia sul Cammino di Santiago, sin dall'inizio dell'iniziativa nel 1993 fino al 2021. Ai testi delle sue relazioni abbiamo aggiunto i capitoli che Antonio Pieretti ci aveva fornito per la collaborazione alle opere collettive promosse dalla SIFA. Alla fine del libro troverete la fonte dei testi e una bibliografia che Antonio mi aveva consegnato nel 2015, in occasione del primo omaggio che la SIFA gli aveva reso. L'ho completata con l'aiuto di Micol Pieretti e Nicoletta Ghigi.

I cinque nuclei tematici che compongono il libro, *Filosofía e senso della vita*, ci consentono di ricostruire la sua filosofia umanista. Li seguirò per presentare quello che ho definito il suo "pensiero umanista".

1. Concezione della filosofia

Per Pieretti, la motivazione principale che spinge l'uomo a filosofare è quella di dare un senso alla propria esistenza. Una motivazione complementare è il bisogno di conoscere e comprendere la realtà¹. Le risposte che troveremo, più o meno razionali, determineranno se la nostra vita avrà un senso o sarà intesa come un fardello inutile e doloroso.

Chi pensa che la filosofia sia semplice ricerca teorica si sbaglia, perché si tratta di comprendere ciò che l'uomo è per se stesso. La filosofia aspirava fin dalle origini a diventare una vera scienza e non una mera opinione o un'illusione di conoscenza. Da allora, l'uomo non ha cessato di impegnarsi a trovare un senso al proprio cammino nel mondo, un compito difficile da scoprire nella contemporaneità².

La filosofia di Antonio assume un duplice impegno: in primo luogo, pensare l'essere umano; e, in secondo luogo, riflettere sul mondo per contribuire al suo miglioramento, un aspetto a cui il filosofo spagnolo Ortega y Gasset si riferiva nelle *Meditaciones del Quijote* (1914) con l'espressione "salvare le proprie circostanze".

Questa è la tensione metodologica che la filosofia deve assumere: una conoscenza che aspira alla totalità e, allo stesso tempo, deve sforzarsi di dare un senso alla propria esistenza.

L'uomo non è un mero osservatore che contempla disinteressatamente la realtà; piuttosto, ha bisogno prima di comprendere e poi di spiegare ciò che osserva, poiché il senso della sua vita dipenderà da queste risposte. Un processo che Pieretti spiegherà attraverso la successione di tre momenti definiti dai termini *quia* (la notifica di ciò che è), *quomodo* (la descrizione di come è) e *propter quid*: la comprensione degli orizzonti della verità³.

La consapevolezza dei limiti si fonda su questa terza dimensione. La filosofia è essenzialmente un desiderio di conoscenza che porta a un interrogativo senza fine. Un'incessante richiesta di conoscenza che si scontra con la consapevolezza dell'impossibilità di raggiungerla pienamente. L'indagine filosofica è dunque un ponte verso l'ulteriorità che trascende la conoscenza concettuale per condurci sulle rive del mistero. È questo un tema a cui Antonio ha dedicato la sua relazione del 1995, intitolata *Filosofia, tra presenza e ulteriorità*, in cui ci dice che «il luogo teoretico proprio della filosofia risiede nel rapporto tra presenza e ulteriorità»⁴.

2. Situazione dell'uomo nel mondo

Antonio ha riflettuto per la prima volta sulla situazione dell'umanità nel mondo nella sua opera intitolata *Vita quotidiana e prospettiva del futuro* (1997). La prima caratteristica della vita quotidiana è che non può essere considerata dall'esterno e oggettivata come qualsiasi altra entità intramondana, ma deve piuttosto essere considerata a partire dalla sua datità fenomenica. Una realtà in divenire, aperta a molteplici possibilità di sviluppo⁵.

¹ Cfr. A. Pieretti, *Filosofia y sentido de la vida*, a cura di M. Agís Villaverde e C. Baliñas Fernández, Sindéresis, Madrid 2025, p. 45.

² *Ivi*, p. 46.

³ *Ivi*, p. 47.

⁴ *Ivi*, p. 53.

⁵ *Ivi*, p. 65.

Siamo fatti di tempo, come sottolineava Martin Heidegger quasi un secolo fa in *Sein und Zeit* (1927). Tuttavia, delle tre determinazioni temporali, è il futuro a occupare il centro della scena, poiché le scelte e le azioni capaci di guidare la vita sono inquadrare in progetti che guardano al futuro. Questo fatto porta Pieretti ad affermare la necessità di aspirare a una vita degna di essere vissuta, una posizione profondamente umanista, in cui la speranza nelle possibilità umane trionfa sul male. Tutte le circostanze che opprimono il soggetto possono creare la falsa impressione che sia follia credere nel futuro. Ma la verità è che «sentiamo il bisogno di andare oltre l'orizzonte del presente, di immaginare qualcosa di nuovo, di ipotizzare il futuro»⁶. Questa speranza incerta per il futuro del mondo umano lo porta a considerare quell'altro futuro in cui l'umanità può confidare: la venuta del Regno di Dio, su cui Ernst Bloch si è concentrato nella sua opera *Das Prinzip Hoffnung* (*Il Principio Speranza*).

Quando Pieretti ci parla del progetto umano, sottolinea la capacità dell'essere umano di mettere da parte la sua condizione itinerante, la sua appartenenza alla temporalità, per affidarsi a Dio. Il filosofo, che si è addentrato così profondamente nel cammino degli argomenti razionali, a questo punto si arrende al senso religioso della vita perché sa che il cammino terreno ha una meta: «Nella speranza di raggiungerla, egli si dedica a questo mondo senza confondersi con esso, affronta i problemi e le ansie quotidiane senza diventarne prigioniero o sentirsi schiacciato da essi. La morte non turba l'uomo "contemporaneo di Gesù", perché per lui non rappresenta la fine di tutto, ma l'inizio del cammino che lo riporta al suo stato originario»⁷.

Parlerà anche della natura itinerante della vita umana nella sua opera *L'uomo nomade, metafora del nostro tempo* (1999), che trova proseguimento e conclusione nell'opera intitolata *L'altro. Una sfida per il terzo millennio. Verso un nuovo umanesimo* (2021). Il nuovo umanesimo di cui parla Antonio Pieretti prende forma dalla ragione e dalla funzione argomentativa, necessarie per restare fedeli alla propria identità e al proprio impegno di testimonianza della verità. L'uomo è chiamato a coltivare i valori della tradizione letteraria e artistica, così come i valori della scienza e della tecnologia, ma senza perdere di vista il fatto che si tratta di un *umanesimo nomade*.

L'identità dell'*uomo nomade* è, da un lato, quella di "colui che cammina" nel mondo nella speranza di trovare un senso che renda la sua vita degna di essere vissuta. Crede che esista una patria e la cerca, ma questa patria non si identifica con alcun territorio geograficamente definito, né con una posizione sociale o economica rilevante. La patria che cerca è legata alla liberazione dall'egoismo, dalla dispersione di un mondo insignificante e privo di valori autentici. La patria è l'incontro con la persona, aperto agli altri, rispettoso dei valori, di cui l'umanità umana rappresenta il valore più alto che deve essere preservato, senza dimenticare la dimensione sociale e comunitaria che la caratterizza.

⁶ *Ivi*, p. 67.

⁷ *Ivi*, p. 73.

3. I valori sociali: convivenza, giustizia, pace e perdono

Nel definire l'“intenzionalità etica” (*visée éthique*) della sua *Piccola Etica* (*Petite Éthique*) in *Soi-même comme un autre* (1990), Paul Ricoeur ha sottolineato la necessità di realizzare una «vita buona, con e per gli altri, in istituzioni giuste»⁸. Pieretti condivide questi valori, che estendono l'etica della persona all'ambito delle virtù civiche. Il suo contributo alla filosofia pratica si concentra sulla difesa di quattro valori interconnessi: convivenza civile, giustizia, pace e perdono.

Secondo Pieretti, la risposta al problema della convivenza civile nel mondo occidentale ha seguito due percorsi principali. Inizialmente, si pensava che bastasse individuare alcune costanti condivise da tutti. L'idea che ha riscosso maggior consenso è stata quella di appellarsi ai diritti umani, considerati universali e conformi alla natura umana. Tuttavia, si è scoperto che il quadro illuministico occidentale, da cui traeva origine la Magna Carta, non suscitava interesse nelle culture al di fuori di tale contesto. Inoltre, il sostegno normativo alle rivendicazioni del soggetto non proviene più dall'uguaglianza, a cui i diritti umani aspirano, ma dalla diversità⁹.

Il secondo percorso, emerso in seguito, è stato il ricorso al paradigma della tolleranza, ritenuta in grado di garantire le differenze per una convivenza pacifica. Ma la tolleranza si è rivelata un principio negativo perché, pur avendo la volontà di comprendere per eliminare i conflitti, non favorisce il confronto, che è inevitabile in una realtà multiculturale. Come cita Pieretti dall'opera *Libertà Attiva* di Dahrendorf, la tolleranza è, piuttosto, una rassegnata accettazione della diversità.

Entrambe le soluzioni presentano delle fragilità. La prima offre una regola di universalità formale che garantisce ciò che tutti gli esseri umani possono avere in comune, ma elimina le differenze che esistono tra loro. La seconda soluzione, che rimanda alla tradizione pragmatista americana, cerca di far coesistere le differenze sulla base di regole procedurali, ma più come fatti privati che non incidono sull'organizzazione politica e istituzionale della vita pubblica. In definitiva, si tratta di due soluzioni che mirano a garantire una universalità ben intenzionata, ma che difficilmente si conciliano con la molteplicità socioculturale che caratterizza il nostro tempo.

Considerando i limiti di entrambe le soluzioni, Pieretti propone una terza via: una «via di mezzo capace di onorare sia ciò che unisce gli uomini sia ciò che li differenzia»¹⁰. In un mondo di identità instabili e relazioni complesse, questa via può fornire forme di convivenza civile negoziabili sulla base delle differenze, un'idea che, in questo caso, è ripresa dal libro dell'antropologo Clifford Geertz, *Local Knowledge*. Questa idea si completa con il principio regolatore della "lotta per il riconoscimento" di Paul Ricoeur, di cui il filosofo francese ha parlato a Santiago nel 2003¹¹. «Senza la possibilità di vivere come essere riconosciuto, –

⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

⁹ A. Pieretti, *Filosofia y sentido de la vida*, cit., p. 119.

¹⁰ *Ivi*, p. 122.

¹¹ Cfr. VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago: "Hermenéutica y Responsabilidad", Santiago de Compostela y A Coruña, 20 - 22 de noviembre de 2003, in M. Agís, C. Baliñas, F. Henriques, J. Ríos, (a cura di): *Hermenéutica y Responsabilidad. Actas de los VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, (Homenaje a Paul Ricoeur), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 2005, p. 17ss.

scrive Antonio Pieretti – l'essere umano muore. Ma in questa legittima aspirazione, come si nota, l'uomo non è libero, anzi, dipende dagli altri ed è pronto a parlare di 'lotta per il riconoscimento'»¹².

Nell'atto del riconoscimento, ci si assume la responsabilità di accogliere e rispondere alla persona riconosciuta, colmando il divario tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere con un gesto inclusivo. Ci troviamo di fronte a una dimostrazione di massima generosità e rispetto, perché rispettare equivale ad attribuire valore all'altro. «Nel rispetto, infatti, c'è il riconoscimento che l'altro è portatore di una prospettiva, di un progetto di vita meritevole di considerazione, anche se quella prospettiva, quel progetto di vita non coincide con la nostra»¹³.

La formula proposta da Pieretti per attuare il mutuo riconoscimento coincide con quella indicata da Ricoeur, poiché entrambi parlano dell'applicazione a livello individuale e sociale della "regola d'oro": «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te»¹⁴. In questo modo, il rispetto reciproco implica il riconoscimento delle rispettive identità, nonché l'impegno a difenderle. Il riconoscimento reciproco diventa una formula normativa della convivenza civile che esclude ogni tentazione di egemonia. «Tutti sono uguali, cioè tutti sono Signori, ma fatti Signori gli uni dagli altri, mai da sé stessi», afferma Pieretti, citando l'opera di Carmelo Vigna intitolata *Libertà, giustizia e bene in una società pluralista*.

Non è l'amicizia – di cui sant'Agostino dice che «Niente dimostra amicizia meglio del portare il peso dell'amico» (Aug., *De div. quaest.* 83, 71.1) – ma la giustizia a essere «la garanzia del reciproco riconoscimento, senza il quale la convivenza civile, nel pluralismo delle culture e delle forme di vita che contraddistingue molte delle società contemporanee, non riesce a compaginarsi»¹⁵, e il bene ne è il fondamento.

4. Le radici umanistiche del pensiero europeo

L'umanesimo è anche il segno distintivo del pensiero europeo. È quanto Antonio Pieretti sostiene nella conferenza intitolata *Il contributo del pensiero ebraico-cristiano alla formazione dell'idea di Europa*, presentata al X Incontro dedicato al tema "Le radici dell'umanesimo europeo e il Cammino di Santiago", tenutosi nel novembre 2010 in concomitanza con la visita di Papa Benedetto XVI a Santiago de Compostela.

Pieretti definisce l'Europa come una realtà in continua trasformazione che scopre la propria identità più nell'opposizione a ciò che le è estraneo che nell'appello a un fattore determinante. Ha una storia ricca e diversificata e oggi si presenta con molteplici volti che indicano più ciò che vuole essere che ciò che è. È più uno spirito che un'essenza, come ha sottolineato Edgar Morin nel suo saggio *Pensare l'Europa*.

Le culture greca e romana hanno contribuito alla formazione di questo spirito. Dalla prima, attingiamo l'amore per la saggezza e la convinzione che l'essenza dell'uomo risieda nel *logos*; dalla seconda, un senso materiale e pratico per strutturare la vita. Un altro merito della cultura greco-romana è quello di aver posto la giustizia a fondamento delle istituzioni

¹² A. Pieretti, *Filosofia y sentido de la vida*, cit., p. 123.

¹³ *Ivi*, p. 124.

¹⁴ *Ivi*, p. 125.

¹⁵ *Ivi*, pp. 130-131.

pubbliche, un'idea articolata da Rousseau e Kant nel mondo moderno, quando difesero lo stato di diritto come ciò che garantisce la libertà di tutti basata sul rispetto della legge. Il percorso di conoscenza teorica e pratica avviato da Greci e Romani fece un salto di qualità nel XVII secolo con la rivoluzione scientifica e tecnologica, i cui straordinari risultati sopravvivono ancora oggi. Ciò portò Gadamer ad affermare nel suo saggio *L'eredità dell'Europa* che la scienza ha creato un modello culturale autonomo ed egemonico che definisce l'identità europea.

A tutte queste radici culturali e filosofiche, Pieretti aggiunge il contributo del pensiero giudaico-cristiano, che ci colloca in un nuovo quadro antropologico basato sull'umanesimo, facendo appello al primato della nozione di persona. La persona si apre all'altro «come qualcosa di inviolabile e che si sottrae a qualsiasi tentativo di assimilarlo a me stesso secondo la logica dell'identificazione. Inoltre, poiché si comunica nella più assoluta gratuità e quindi alla maniera di un dono, non può essere dominato né può dominare»¹⁶. Questo processo di personalizzazione dell'uomo si completa a livello di istituzioni giuste, ispirate al rispetto reciproco e alla valorizzazione delle persone. Di conseguenza, se l'amore, come sostiene sant'Agostino, è la via per praticare il riconoscimento reciproco, la giustizia è la via per praticare l'uguaglianza sul piano sociale.

5. Il senso della vita

L'umanesimo di Pieretti si manifesta in modo ancora più esplicito nelle tre ultime opere che ha presentato a Santiago de Compostela, dedicate a una riflessione sul senso della vita.

La sua riflessione inizia con il saggio *Il cammino come ricerca del senso della vita*, in cui giustifica l'attualità di questa metafora. Antonio scrive: «L'uomo, in ciò che ha di più proprio, aspira a conoscere il senso della vita. Non guarda, infatti, alla sua origine, perché, seppure inconsciamente, la presuppone, ma a ciò che essa significa. Per questo il cammino, o il camminare, è la metafora più appropriata per esprimere la sua aspirazione»¹⁷.

Nella filosofia antica, l'ideale di vita era la conquista della saggezza. Nel Medioevo, consapevoli dei limiti della conoscenza umana, le verità della ragione e della fede furono interpretate in termini teologici. Per la prima volta, il paradigma moderno aspira all'autosufficienza della conoscenza. Per Cartesio, il primato del soggetto giustifica l'incapacità di mettere in discussione la ragione, che funge da garanzia della verità di tutto ciò che si presenta con le sue caratteristiche.

Questo primato della ragione inizia a vacillare a metà del XIX secolo, quando autori come Schopenhauer e Kierkegaard misero in discussione questo presupposto epistemologico per riabilitare la situazione esistenziale dell'individuo. La prospettiva vitalista di Nietzsche avrebbe ulteriormente rafforzato i limiti imposti alla ragione. Di conseguenza, non possiamo rispondere alle difficoltà del senso della vita con l'ottimismo della ragione né con la fiducia incondizionata nella scienza, poiché entrambi sono stati spazzati via dalla decadenza dell'era contemporanea.

¹⁶ *Ivi*, p. 185.

¹⁷ *Ivi*, p. 227.

A questa visione antropocentrica si oppose l'oblio dell'essere di Heidegger. Secondo Pieretti, l'identità dell'uomo è riposta nel suo essere-per-la-morte: «La morte, sostenne il filosofo tedesco, «è la più propria possibilità dell'Esserci: l'essere per essa apre all'Esserci il poter-essere più proprio, nel quale ne va in pieno dell'essere dell'Esserci»¹⁸. Questo fatto fa sorgere l'angoscia come minaccia intrinseca all'esistenza, poiché l'uomo è percepito come «la sentinella del nulla»¹⁹.

Nella seconda metà del XX secolo, questa erosione nichilista dell'umanità si è approfondita a seguito delle drammatiche esperienze storiche vissute. Da questo profondo senso di disincanto è nata la proposta della postmodernità di abolire le grandi narrazioni ereditate dall'ottimismo illuminista, che avevano perso ogni credibilità. Emerse così una visione sensualista della vita, a cui Habermas fa riferimento nella sua opera *Il discorso filosofico della modernità*. Questo atteggiamento porta alla rinuncia della ricerca del senso della vita e all'affidamento a una visione edonistica o estetica.

La diffusa adozione di questa visione ha portato all'indebolimento dell'*Homo sapiens* di fronte all'*Homo faber*, preludio all'emergere del pensiero postumanista basato sull'uso del progresso tecnologico da parte dell'umanità. L'umanità crede sempre più nel suo potenziale di trasformare il mondo, anche se non è del tutto chiaro il perché. Il rischio che ora minaccia l'umanità può essere visto nei problemi derivanti dall'applicazione dell'intelligenza artificiale, argomento attualmente così dibattuto. Non possiamo rimanere indifferenti a questo scenario, limitandoci a uno sguardo disorientato, perché il rapporto sempre più stretto tra tecnologia e mondo si tradurrà in un progressivo indebolimento del legame sociale. La responsabilità verso sé stessi e gli altri scomparirà, e assisteremo all'emergere di un mondo di relazioni «fredde, più precarie e instabili, proprie di una società senza grandi ideali, che tutto conduce alla produzione di profitto, mercati e transazioni finanziarie»²⁰.

La sua proposta, di fronte a questo panorama sconcertante, è quella di «riconsiderare la questione della sua essenza e una visione della vita capace di ispirare un'idea di umanità aperta e inclusiva»²¹. L'obiettivo è costruire il senso della vita su un nuovo fondamento etico che preservi la vita e tutto ciò che la contraddistingue: biologia, psicologia, spirito, in breve, la vita umana nella sua interezza.

La sua filosofia, come il lettore può vedere in *Filosofia e senso della vita*, era profondamente umanistica, una filosofia attenta ai valori umani autentici che non passano mai di moda. Tra questi valori fondamentali c'è la vita, un dono ammirevole che dovrebbe farci meravigliare ogni giorno.

Per considerare la vita come un dono, occorre ritornare a meravigliarsi dinanzi a essa, rendersi conto che nel suo darsi originario si tesse e si ritesse di continuo la nostra fragile, ma preziosa identità. Questo, peraltro, è un passo indispensabile non solo per raccontare come abbiamo vissuto, ma anche per scoprire quello che siamo e, insieme, che possiamo diventare²².

¹⁸ *Ivi*, pp. 225-226.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 240.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. *Ivi*, p. 245.

Una scoperta che si fa attraverso l'altro, unica via per superare la fragilità e la vulnerabilità dell'ego. Pieretti dirà che «Spetta a noi fare la scelta etica che ci permette di liberaci dalla schiavitù dell'ego e di ricostruire la rete delle relazioni in cui si tesse e si ritesse di continuo la nostra vita fragile e preziosa»²³. Questo legame con l'altro racchiude "l'enigma della nostra condizione esistenziale".

²³ *Ivi*, p. 269.

El despliegue inicial del proyecto cristiano en el Imperio Romano

Benito Arbaizar Gil

University of Santiago de Compostela, Spain

Abstract

This paper aims to show how Christianity emerged as a creative response at a historical crossroads, and how it successfully navigated pagan and imperial discourses, mystery religions, and various philosophical currents. The central thesis is that the Christian project triumphed because it was able to articulate the novelty of its message within established modes of communication, thereby incorporating a range of elements familiar to various communities within the Roman Empire, reinterpreted in the light of a new meaning. The objective is to highlight the successful combination of similarity and difference that took place within Christianity.

Keywords

Christianity; Empire; Judaism; Paganism.

Introducción

Todo salto histórico necesita un suelo. Por decirlo heideggerianamente, si podemos *proyectarnos* es porque estamos *yectos*, porque siempre *yacemos* en una determinada tierra cultural como lugar de una interpelación que demanda una respuesta. En este trabajo se defiende que el cristianismo, una de las raíces fundamentales del pensamiento europeo, fue una respuesta creadora a la interpelación de su época, una respuesta que supo integrar de forma convergente muchas fuertes diversas. En el apartado uno trataré de mostrar las características generales de la cultura pagana; en el dos, la capacidad del cristianismo para consolidar una comunidad con fuertes vínculos solidarios; en el tres, el modo en el que supo integrar las semejanzas con otros cultos manteniendo su novedad y en el apartado cuatro, el modo en el que supo crear un nuevo espacio entre la religión judía y la codificación romana. Finalmente, se pone de relieve que, en la línea de lo indicado por Orígenes o por Zubiri, en el cristianismo lo más significativo no es una diferencia de contenido, sino una diferencia de sentido.

1. El paganismo romano

Hablar de religión pagana (como hablar de religión greco-romana así sin más) es sumamente equívoco, pues, lejos de nombrar algo unitario y homogéneo, remite a una

realidad tan omnipresente en el mundo romano como diversa y heterogénea²⁴. Es verdad que, por un lado, la *pietas* estaba entreverada en todo quehacer: en el nacimiento y en la muerte, en el trabajo y en el teatro, en el altar y en el banquete, en la propia localidad y en el viaje²⁵. Mas, por otro lado, debe tenerse en cuenta que no había, precediendo al cristianismo, ninguna religión pagana identificable a la luz una estructura teológica bien definida y que nos movemos en un escenario religioso muy fluido en donde reina lo sincrético.

Las mejoras en las infraestructuras de comunicación, tanto en puertos como en carreteras, habían venido facilitando el movimiento de personas de procedencias y cultos diversos y, ya desde la República tardía, Roma había ido reconociendo un creciente número de cultos foráneos. Cuando la expansión del imperio romano alcanzó Oriente, muchos legionarios regresaron a su país adorando divinidades orientales. Además, miles de esclavos que llegaban a Roma procedentes de Oriente difundieron sus creencias en el mundo romano. Pero los nuevos cultos no sustituían a los antiguos, sino que los suplementaban; no había una disyunción entre lo antiguo y lo nuevo que exigiera optar por lo uno o por lo otro, sino una conjunción²⁶. Es así que el culto a Asclepio se introdujo cuando las ofrendas a los dioses romanos no frenaron el avance de la gran peste del año 293 a. C., más no se trataba de un rechazo a los dioses establecidos, sino, por así decirlo, de un refuerzo del panteón; en muchas ocasiones, da la impresión de que *cuantos más dioses, mejor*²⁷.

Tras las guerras civiles, Augusto emprendió un ambicioso programa de regeneración moral y cultural, impulsando y reforzando una *pietas* que renovaba la conexión con las tradiciones y los vínculos de deber hacia los dioses, la patria y la familia. Como parte de su estrategia para consolidar una religión imperial aglutinadora, fue nombrado *Pontifex Maximus*, potenció el culto tanto a la diosa Roma como a su propio *genius* (espíritu protector), y promovió la deificación de Julio César.

No obstante, la *piedad* pagana era fundamentalmente ritual, no doctrinal. La relación con lo divino transcurría sin el apoyo de una doctrina, unos textos sagrados referenciales o una elaborada interpretación escritudinaria, esto es, no transcurría por los cauces por lo que habría de hacerlo el cristianismo²⁸. Es por ello que la regeneración religiosa de Augusto carecía de pretensiones doctrinales homogeneizadoras, y trataba más bien de poner unas pautas básicas para regular la diversidad del tráfico ritual integrándolo en la estructura del Imperio. Augusto abría los brazos a la heterogeneidad de ritos y cultos siempre y cuando no chocaran frontalmente con las elásticas codificaciones de la religiosidad establecidas por Roma. El choque entre la religión imperial y la religión judía o la cristiana, derivó precisamente del hecho de que, desde su perspectiva monoteísta, era inadmisibles otorgar un carácter divino al emperador e idolátrico rendirle un culto que se había difundido con

²⁴ J. Alvar, *Los Misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Crítica, Barcelona 2001, p. 23.

²⁵ W. V., Andringa, *The city as a Field of Religious Action: Manufacturing the Divine in Pompeii*, in *Religion in the Roman Empire*, J. Rüpke & G. Woolf (a cura di), Kohlhammer, Stuttgart 2021, p. 59.

²⁶ A. D. Nock, *Conversion: The old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Clarendon, Oxford 1933, pp. 6-7.

²⁷ S. C. Muir, «Look How They Love One Another» *Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Cahrity*, en *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, L. E. Vaage (a cura di), Wilfried Laurier University Press, 2006, p. 256.

²⁸ H. Wendt, *The Gods and Other Divine Beings*, in *Religion in the Roman Empire*, cit., p. 143.

rapidez y alcanzado una gran popularidad en las provincias orientales (ya familiarizadas con el culto helenístico a los soberanos)²⁹.

No habiendo término comparable a *religio* en griego, segun una religión, en el sentido de seguir una serie de dogmas que articulan una ortodoxia, era algo ajeno a la mentalidad pagana. En griego antiguo, lo más cercano a la palabra religión serían términos como εὐσέβεια (*eusebeia*) y θρησκεία (*threskeia*). El primero proviene de εὖ (*eu*), que significa bien o correctamente, y σέβομαι (*sebomai*), que significa venerar, honrar, o reverenciar (especialmente a los dioses), significando, por lo tanto, εὐσέβεια, la *veneración correcta de los dioses*; el segundo se refiere ante todo a las prácticas externas y rituales del culto a los dioses, tales como sacrificios, ceremonias, festividades, oraciones, etc. En uno y otro caso se trata de un contexto en donde lo religioso se construye, no tanto sobre un sistema de creencias como sobre una serie de prácticas rituales y sacrificios de carácter público destinados a honrar a las divinidades. Algo así como una religión pagana solo es identificable en la última fase del paganismo, cuando el éxito de la religión cristiana lo obliga a luchar por su supervivencia³⁰.

La religión romana no estaba, pues, enraizada en especulaciones teológicas, sino en los sacrificios a los dioses y la estricta observancia de las festividades señaladas en el calendario. Se trataba de un culto estatal con una ritualidad orientada a mantener la *pax deorum*, pues evitar la funesta ira divina era *conditio sine qua non* de toda armonía y prosperidad social. El propósito de una práctica religiosa así entendida, no era, como lo sería en las religiones místicas, la salvación del individuo, sino la salvaguarda de la comunidad. Los mismos sacerdotes oficiantes de los ritos no eran ningún grupo clericalmente organizado, sino miembros de la élite política que prestaban un servicio público.

Frente a la ritualidad mecánica y elitista del culto de Estado, fueron prosperando religiones salvíficas (como los misterios de Isis, el culto a Mitra o el propio cristianismo) que prometían vida eterna y permitían participar directamente en una ritualidad ya no reservada a los poderosos. De este modo, el pueblo podía pasar de una posición de espectador a otra de actor de la práctica ritual, accediendo a una intensidad de vivencia que la religión oficial no ofrecía³¹.

De modo general, debe tenerse en cuenta que, por un lado, el término paganismo no se identifica como tal hasta que los apologistas se sirven del mismo para designar todo lo que no es cristiano, ni judío, ni herético, esto es, para referirse a la religión griega, la romana y los nuevos cultos surgidos en el helenismo³²; mas, por otro lado, desde el punto de vista del paganismo, los ateos eran los epicúreos, que excluían la providencia divina, y los monoteísmos judío y cristiano, cuya divinidad única poseedora de una verdad única excluía a las restantes divinidades. Es por ello que podemos decir que en los cultos místicos hay

²⁹ R. Raja & A.-K. Rieger, *Sanctuaries –places of communication, knowledge and memory in Roman religion*, in *Religion in the Roman Empire*, cit., pp. 71, 80.

³⁰ A. D. Nock, *Conversion*, cit., p. 10.

³¹ J. Alvar, *Los Misterios*, cit., p. 169.

³² M. Herrero, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 2007, p. 26.

iniciación, pero no *conversión* en el sentido cristiano, pues en este último caso la conversión implica la negación de los restantes dioses, mas no en el primero³³.

Lejos de poseer una mentalidad excluyente, el pagano se desplazaba con toda naturalidad dentro del amplio abanico de prácticas religiosas diversas, sin sentir en ningún momento que por ello se convirtiese en infiel o en hereje. La mentalidad pagana era inclusiva, no excluyente. Tal y como indica Dodds³⁴, lo dominante en la religiosidad pagana era “una desconcertante masa de alternativas. Había demasiados cultos, demasiados misterios, demasiadas filosofías de la vida por las que optar.” Esa ingente diversificación ha llegado a ser vista como un elemento debilitador que bien pudo gestar una actitud favorable hacia nuevos cultos³⁵.

2. La comunidad cristiana

El carácter ritualizado de las prácticas establecidas dentro del paganismo aproximaba religión y magia, por más que la primera fuese respetable y la segunda malévola.³⁶ Dentro de la misma religiosidad misterica, en donde el individuo establece una relación personal con lo divino, es difícil deslindar dónde acaban los misterios y dónde empieza magia³⁷ y siempre parece estar cerca la tentación de encauzar ritualmente a voluntad el caudal de fuerza divina. Mientras que el estrecho vínculo de la religiosidad pagana con la magia convierte a sus usuarios más bien de *clientes*, la religión cristiana lo es de *fieles*, con toda la capacidad de fidelización de usuarios que ello conlleva³⁸. Tal y como dice Durkheim:

«No existe Iglesia mágica. Entre el mago y los individuos que le consultan, como entre estos individuos entre sí, no existen lazos duraderos que los conviertan en miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los que observan un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden perfectamente no tener ninguna relación entre sí, hasta el punto de ignorarse mutuamente; incluso las relaciones que tienen con el mago son generalmente accidentales y pasajeras; son de todo punto parecidas a las de un enfermo con su médico. El carácter oficial y público del que a veces está investido no cambia en nada esta situación; el hecho de que actúe a plena luz no le une de manera más regular y duradera con los que recurren a sus servicios»³⁹.

A diferencia del compromiso que implicaba abrazar el judaísmo o el cristianismo, a los cultos de Mitra, Isis u Orfeo uno podía *sumarse* sin necesidad de *convertirse*, sin necesidad de abrazar, junto con el rito, una fe vinculada a una doctrina teológica y una ética comunitaria⁴⁰. De ahí que Lactancio (*Divine Institutes* 5.23) se refiriese al paganismo como una especie de *culto de puntillas*. Es así que, en el siglo II vemos a Apuleyo iniciarse primero en los misterios de Isis y después en los de Osiris o a Cómodo iniciarse en los Misterios de

³³ J. Alvar, *Los Misterios*, cit., p. 134; A. D. Nock, *Conversion*, cit., p. 14.

³⁴ E. R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Norton, New York 1970, p. 133.

³⁵ R. Stark, *The Rise of Christianity*, Princeton University Press, 1996, pp. 197-208.

³⁶ P. Brown, *Pagans and Christians*, Penguin, London 2006, pp. 21-23.

³⁷ M. Herrero, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, cit., p. 69.

³⁸ R. Stark, *The Rise of Christianity*, cit., pp. 205-208.

³⁹ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, a cura di R. Ramos, Akal, Madrid 1982, p. 40.

⁴⁰ A. D. Nock, *Conversion*, cit., p. 14.

Isis y de Mitra, dando muestras de una gestualidad multi-iniciática que se prosiguió en los siglos III y IV y de la cual dio testimonio el propio emperador Juliano⁴¹.

En vez de pretender convertir a judíos y cristianos al paganismo, lo que los paganos buscaban es defenderse contra la pretensión de convertir a una religión en verdadera de modo excluyente. Precisamente por esa negación de la pluralidad, cristianos y judíos eran vistos por los paganos como ateos⁴². No obstante, una Iglesia, para articularse como una estructura duradera, necesita contar con el compromiso perdurable de sus fieles. Tal y como indica Dodds:

«Una congregación cristiana fue desde un primer momento una comunidad en un sentido mucho más pleno que cualquier grupo análogo de devotos a Isis o a Mitra. Sus miembros estaban vinculados entre sí no solo por una ritualidad común sino por una forma de vida en común. El amor al prójimo no es una virtud exclusiva del cristianismo, pero en nuestro periodo los cristianos parecen haberla practicado con mucha más eficacia que cualquier otro grupo. La iglesia proveyó los mínimos para una seguridad social: cuidó de viudas y huérfanos, de ancianos, desempleados y afectados por minusvalías, estableció un fondo para los entierros de los pobres y servicios de enfermería en tiempos de epidemia. Pero sospecho que, incluso más importante que estos beneficios materiales, fue la sensación de pertenencia que la comunidad cristiana podía dar»⁴³.

Desde los escritos más antiguos, el cristianismo enfatiza la visión de su comunidad como una verdadera familia y del amor fraternal entre sus miembros.⁴⁴ La Iglesia ofrecía tanto consuelo espiritual como ayuda material. En un periodo de inflación, los cristianos invirtieron grandes sumas en el pueblo y hacia el año 250 la Iglesia daba sustento a más de 1500 pobres y viudas. En el medio de los tumultos revolucionarios y las epidemias, los cristianos eran el único grupo organizado como para encargarse de los sepelios y distribuir alimentos. Las comunidades de Roma y Cartago enviaron grandes cantidades de dinero a África y Capadocia para recatar cautivos cristianos tras las incursiones bárbaras del 254-256; todo lo contrario de lo que había hecho el Estado romano, que no solo se lavó las manos sin prestar ayuda alguna, sino que incluso sus juristas llegaron a declarar que los ciudadanos apresados debían permanecer como esclavos de los individuos que pagasen el rescate⁴⁵. El ejercicio una solidaria asistencia hizo que entre los grupos de cristianos la mortalidad epidémica fuese menor a la observable en la población general, de modo que dentro de la comunidad cristiana operaba una suerte de pequeña seguridad social en un Estado sin ella y, mediado el siglo III, ser un fiel cristiano otorgaba más protección que ser ciudadano romano⁴⁶.

⁴¹ G. Petridou & J. Rüpke, *People and Competencies*, in *Religion in the Roman Empire*, cit., pp. 130-31.

⁴² Thomas Robins, *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, CA: Sage, Beverly Hills 1981, p. 132; MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1981, p. 132.

⁴³ E. R. Dodds, *Pagans and Christians*, cit., pp. 136-37.

⁴⁴ J. Alvar, *Los Misterios*, cit., pp. 302-303.

⁴⁵ P. Brown, *El mundo de la Antigüedad tardía*, Gredos, Madrid 2012, pp. 72-73.

⁴⁶ P. Johnson, *A History of Christianity*, Atheneum, New York 1976, p. 75; R. Stark, *The Rise of Christianity*, cit., pp. 76-94.

Los cultos místéricos fueron más significativos por su notoriedad que por el número de seguidores⁴⁷. En la religión cristiana, sin embargo, el ejercicio de la caridad obró como una argamasa de alta eficacia para la constitución de una comunidad de creyentes asentada en una amplia base social.

3. Paganismo y cristianismo: semejanza y diferencia

La cristianización del mundo griego fue también una helenización del cristianismo. La ley de los vasos comunicantes no dejó ahí de cumplirse entre los misterios y el cristianismo⁴⁸, por no hablar de los lazos con el judaísmo y el gnosticismo. Un ejemplo de la incorporación de elementos procedentes de los misterios al cristianismo es el nacimiento de Jesús en el 25 de diciembre, justo el día en el que se festejaba el nacimiento de Mitra en una caverna que recuerda mucho al portal de Belén. Se trata de la fecha en la que nacen, de forma general, las divinidades solares orientales y que fue el día que Diocleciano dedicó al Sol Invicto Mitra, benefactor del Imperio. El 6 de enero, que la Iglesia Oriental siempre ha postulado como fecha de nacimiento de Jesús, pasó a ser, sin embargo, para la Iglesia de Roma el día en el que los *magi* orientales fueron a visitar al niño. Visita que, como la de los pastores, también recibe Mitra⁴⁹.

La preocupación de los apologistas por marcar diferencias con los cultos paganos, era comprensible precisamente por las semejanzas, de las que eran muy conscientes⁵⁰. El mismo Orígenes⁵¹ reconocía que, por lo que se refiere al juicio tras la muerte, el cristianismo no aportaba nada que no estuviese en los misterios y que las diferencias no eran de contenido sino de sentido. No es casual, en este respecto, que la órbita escatológica del Nuevo Testamento gire en torno a los focos diferenciales del Juicio Final y la resurrección de los muertos, temas completamente ajenos al mundo griego.

En la apologética cristiana, se aprecia tanto el intento de marcar las diferencias con respecto al paganismo como el de emplearlas en beneficio propio. Es así que, ante la evidencia de las semejanzas con algunos ritos paganos, Justino denuncia que estas no son sino obras malévolas urdidas por los demonios para confundir a los cristianos⁵²; algo así como una demoníaca tinta de calamar, expelida a modo de confusa red de semejanzas, destinada a desorientar dificultando la percepción clara y distinta de la revelación cristiana. Por otro lado, apelando esta vez a la semejanza en beneficio propio, se queja Justino de que los cristianos son perseguidos por ideas similares a otras muchas defendidas por paganos⁵³.

⁴⁷ J. Alvar, *Los Misterios*, cit., p. 39.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 310-313.

⁴⁹ *Ivi*, p. 306.

⁵⁰ M. Herrero, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, cit., pp. 17-18, 86; J. Alvar, *Los Misterios*, cit., pp. 287-88.

⁵¹ Orígenes, *Contra Celso*, 4.10. M. Herrero, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, cit., pp. 322-345.

⁵² Justino Mártir, *Apologías*, Ivory Falls Books ([San Justino Mártir, Apologías : san Justino Mártir : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#)), 62; J. Alvar, *Los Misterios*, cit., pp. 290-91.

⁵³ [San Justino Mártir, Apologías : san Justino Mártir : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#), 20, 22.

Otra estrategia, destinada a rentabilizar conceptualmente las semejanzas, era el propósito apologético de llevar el agua de la cultura griega al molino cristiano, interpretando la primera como una pre-revelación de la segunda, lo cual ofrecía la ventaja de integrar y rentabilizar las semejanzas en términos de pródromos. Es así que, para Justino, siendo Jesús encarnación del Logos, todos cuantos siguieron el logos son cristianos, y como tales se podía considerar a filósofos como Sócrates o Heráclito. Y es así que, para Clemente de Alejandría, del mismo modo que la Providencia había enviado a Moisés a los judíos con el fin de prepararlos para la venida de Cristo, de la misma manera había asistido a los griegos con la filosofía, de modo que esta allanaba el camino a la llegada de la revelación cristiana: «la filosofía era un «maestro» que conducía la mente griega a Cristo»⁵⁴.

Esta última estrategia defendía al cristianismo, que se presentaba como una *buena nueva*, de la acusación de ser una novedad no enraizada en ninguna venerable tradición, a diferencia de los dioses paganos, cuyos cultos llegaban a remontarse miles de años, o los griegos y judíos, que apelaban a la antigüedad de sus creencias. Precisamente por ser *nueva*, Celso criticó la doctrina cristiana y es sintomático al respecto el hecho de que, negándose tanto judíos como cristianos a sacrificar por el emperador, solo los últimos fueron perseguidos, siendo el hecho diferencial el que los primeros se enraizaban en una tradición ancestral mientras que los segundos representaban una peligrosa novedad. Es por ello que el cristianismo trató de complementar su carácter de irrenunciable novedad con el mantenimiento (contra el gnosticismo) del vínculo con una tradición veterotestamentaria que los hacía herederos de una revelación más antigua que la griega, tal y como ya había reclamado el judaísmo helenístico. Y es así que Clemente de Alejandría defendía al tiempo la máxima novedad y la máxima antigüedad del cristianismo⁵⁵.

4. Entre el judaísmo y el Imperio

Con respecto al vínculo cristianismo-judaísmo, diversos estudiosos han cuestionado la idea de que el cristianismo fue una especie de movimiento proletario. Robin Scroggs⁵⁶ señala que su base social estaba más bien entre la clase media-alta, y Rodney⁵⁷ que es un error desestimar el aflujo de creyentes procedentes de las clases cultivadas al cristianismo inicial, pues son precisamente esas clases las más proclives a abrazar nuevas ideas o nuevas religiones. Señala también que, teniendo en cuenta que el número de judíos helenizados de la diáspora (fundamentalmente urbanos) eran mucho más numerosos que los residentes en Palestina, entre ellos (que no eran ningún grupo empobrecido) bien pudo haber tenido lugar un importante número de conversiones. Gerd Theissen⁵⁸ llega a denominar “judaísmo acomodado” a la cristiandad paulina.

⁵⁴ Clemente de Alejandría, *Stromateis*, I, v. 28.

⁵⁵ M. Herrero, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, cit., pp. 268-70.

⁵⁶ Robin Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New testament: The Present State of Research*, «New Testament Studies», 26, pp. 154-179.

⁵⁷ R. Stark, *The Rise of Christianity*, cit., pp. 37-39.

⁵⁸ Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1978, p. 124.

Téngase en cuenta que muchos de los conversos mencionados en el Nuevo Testamento pueden identificarse como judíos helenizados, que muchos de los primeros misioneros cristianos predicaron en las sinagogas de la diáspora y que las evidencias arqueológicas indican que las primeras iglesias cristianas fuera de Palestina se concentraban en las secciones judías de las ciudades. Los primeros pasos del cristianismo se dieron sobre el embaldosado de una red de emplazamientos y sinagogas que antes había dispuesto el judaísmo a lo largo del Imperio⁵⁹.

Añádase un telón de fondo histórico en donde tras la caída del Segundo Templo de Jerusalén (70 d. C.) y la fracasada insurrección contra el Imperio Romano de Bar Kochba (que tuvo lugar entre 132-135 d. y que es conocida como tercera guerra judío-romana), había multitud de judíos helenizados que ya no se sentían fuertemente vinculados a Palestina, pero sí se veían en peligro de convertirse en un grupo marginado. Esa coyuntura bien puede propiciar el aumento de las conversiones a un cristianismo que en el *Evangelio de San Lucas* o en los *Hechos de los Apóstoles* es presentado como respetuoso con las normas de Roma y vinculado a un reino espiritual; ajeno, pues, a toda pretensión de lucha territorial o mundana con el Imperio⁶⁰. De ese modo, el cristianismo trataba de alejar toda sospecha de ser asociado, como el judaísmo, a una enemistad política con el Imperio, pudiendo ser visto por los propios judíos como un lugar de refugio en tiempos turbulentos⁶¹.

Por lo demás, cabe resaltar la confluencia con el discurso imperial de términos centrales a un mensaje cristiano que presenta a Jesús como el Señor (*kyrios*) Salvador (*sôtêr*) que promete la paz incorporando a un reino divino (*basileia*) a sus fieles en tanto que miembros de una iglesia (*ekklésiai*). El *kyrios* en tanto que *dominus* estaba vinculado a la dominación y el propio término “evangelio” (*euaggélion*; εὐαγγέλιον) formaba parte de la propaganda imperial desde Augusto, en donde la *Pax Romana* se proclamaba y celebraba como el inicio de una nueva era⁶². La palabra εὐ-αγγέλιον significa “buena noticia” o “buen mensaje” y, antes de que el cristianismo se anunciase como una “buena nueva”, el Imperio utilizaba el término en anuncios oficiales para comunicar buenas noticias como nacimiento de un emperador, una victoria militar, la paz, etc. Es así que, por ejemplo, en la inscripción de Augusto en Priene (provincia romana en el oeste de la actual Turquía) se proclamó el nacimiento de Augusto como el inicio de una nueva era en los siguientes términos: «El día del nacimiento del dios [esto es, del propio Augusto] fue para el mundo el comienzo de las buenas noticias por causa de él (ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι’ αὐτὸν εὐαγγελίων ἢ γενέθλιος τοῦ θεοῦ ἡμέρα)».

No parece casual, a este respecto, la referencia del *Evangelio de San Lucas* (2,1) a un edicto de César Augusto que precede el nacimiento de Jesús, pues bien puede leerse como

⁵⁹ A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the first three centuries*, Putnam, New York 1908, p. 15.

⁶⁰ K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, «Biblisch-Theologische Studien 5. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener», 1983, 1986, pp. 89-105.

⁶¹ R. Stark, *The Rise of Christianity*, cit., pp. 57-65.

⁶² L. E. Vaage, *Why Christianity Succeeded (in) the Roman Empire?*, in *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, pp. 284-285; H. Koester, *Ancient Christians Gospels: Their History and Development*, Trinity Press International, Philadelphia 1990, p. 4.

una sugerencia de que la verdadera paz no es la *Pax Augusta*, sino la cristiana, y que el verdadero comienzo de una nueva era no había tenido lugar en Roma, sino en Belén⁶³. Cabe también mencionar que cuando vemos a Jesús, con 12 años, poco después de haber sido presentado al templo, asombrando a los maestros con su sabiduría, estamos asistiendo a un tipo de relato que se encuentra en muchas biografías imperiales y que, de forma general, podría encuadrarse dentro de lo que algunos estudiosos llaman “prodigios de la infancia” a modo de signos de la grandeza futura que aguarda al predestinado⁶⁴. Igualmente pueden observarse paralelismos entre la ascensión de Jesús y la apoteosis imperial, de modo que, así como la aparición de un cometa en el funeral de Julio César o el vuelo de un águila desde la pira funeraria de Augusto fue interpretada por los allí presentes como un ascenso de su alma a los cielos, los apóstoles presencian el ascenso a los cielos de Jesús⁶⁵.

Bien es verdad, no obstante, tal y como indica Vaage⁶⁶, que la ascensión de Jesús al cielo, si bien lo alejaba de la tierra, lo elevaba al reino del poder divino, esto es, a un poder superior al humano. De este modo, si bien, por un lado, su reino no es de este mundo, por otro lado, su reinar es superior en dignidad y poder a todo reino mundano. Recordemos que en el Antiguo Testamento se afirma que Dios establece y depone a los reyes (Daniel, 2:21) arrancando con su soplo el poder a los poderosos, (Isaías, 40:23-24) y que en el Nuevo Testamento se define a Jesucristo como “*el Príncipe de los reyes de la tierra*” (Apocalipsis, 1:5) y se hace confluir la ley romana y la divina de tal manera que, al mismo tiempo, se ratifica la superioridad de la ley divina. Ejemplos de esto último son el momento en el que Jesús le dice a Pilatos: “No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado desde arriba”, o cuando San Pablo (Romanos, 13: 1-2) afirma: «Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se revela contra el orden divino y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación».

Por lo demás, la ubicación de Jesús a la derecha del Dios Padre se corresponde con el significado de autoridad y poder que el *estar a la derecha de dios* tenía en muchas culturas antiguas, incluida la romana, en donde a la derecha del emperador se sentaban personas de destacada autoridad política, tales como herederos, corregentes o funcionarios de alto rango. El mismo título que se otorga a Jesucristo como *Rey de reyes* (I Timoteo, 6:15; Apocalipsis, 17:14, 19:16), se había otorgado en el Antiguo testamento al rey babilonio Nabucodonosor (Ezequiel, 26:7; Daniel, 2:37) y formaba parte del discurso imperial. Y en el *Apocalipsis*, en donde la Nueva Jerusalén venía a reemplazar a las diabólicas Roma y Babilonia, se han destacado las similitudes en forma y contenido con los antiguos edictos imperiales.⁶⁷ Así también cuando San Pablo habla de Cristo como «cabeza del cuerpo que es la Iglesia» (Colosenses 1:18) estaba apropiándose de una fórmula utilizada para legitimar al emperador

⁶³ R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, Doubleday, Garden City NY 1977, pp. 415-16.

⁶⁴ Thomas Wiedemann, *Adults and Children in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1989, 54ss.

⁶⁵ L. E. Vaage, *Why Christianity Succeeded (in) the Roman Empire?*, cit., pp. 293-294.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 289-290.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 297-299; G. Rudberg, *Zu den Sendschreiben der Johannes Apokalypse*, «Eranos», 11, 1911, pp. 170-79; D. E. Aune, *Revelation 1-5*, WBC 52, Word, Dallas 1997, pp. 126-29.

de Roma, esto es, estaba aplicando a Cristo una metáfora imperial⁶⁸. En opinión de Vaage⁶⁹, fue precisamente la combinatoria entre antagonismo e imitación con respecto al Imperio Romano lo que facilitó su triunfo.

Conclusión

No se puede ser la religión de una comunidad sin hablar su lenguaje. En este sentido, si el cristianismo no hubiese se hubiese romanizado, Roma no se hubiese cristianizado. En un momento en el que la religión tradicional ya no viabilizaba las inquietudes humanas, el cristianismo, contando con la base de un lenguaje comprensible para la sociedad de su tiempo, tuvo la habilidad de transmitir la novedad de su mensaje. El triunfo de dicha novedad fue posible, precisamente, por su capacidad de insertar la nueva semilla en la tierra de Roma.

Al respecto de las coincidencias entre el cristianismo y otras religiones comentaba Zubiri lo siguiente:

«Los descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto y otros documentos hacen ver, cada vez más, la masa de parecidos que hay entre el Cristianismo y todo aquello que constituían las religiones y los movimientos religiosos circundantes. Pues bien, a mi modo de ver, no hay más que una actitud que tomar, que consiste en decir, cuanto más parecido, mejor. Porque el Cristianismo es eso: ser parecido a todas las demás religiones y por tanto serlo todo en ellas, pero de otra manera distinta. El Cristianismo no es un sincretismo, es una trascendencia»⁷⁰.

Estas palabras de Zubiri recuerdan aquellas en las que Orígenes señalaba que ciertas diferencias entre el cristianismo y los misterios no eran de contenido sino de sentido. Ciertamente el cristianismo fue heredero de ese compromiso de Dios con la historia propio del judaísmo, pues en la religión judía Dios sella una serie de alianzas: primero con la humanidad acreditando que no enviará otro diluvio, alianza de la cual es signo el arco iris (*Gén* 9, 9-13); después con Abraham en donde le promete descendencia y territorio, de la cual es signo la circuncisión (*Gén* 15; 17:10-14); y posteriormente con Moisés y el pueblo de Israel, que se sella con sangre (*Éxodo* 19-24). Esta irrupción de lo divino en lo histórico, contrasta, ciertamente, con ese Dios aristotélico que solo sólo se conoce a sí mismo y que nada sabe del mundo o del ser humano; por no hablar del Dios Uno de Plotino, que ni tan siquiera sabe de sí, que está, en su unicidad absoluta, más allá del *ser*, del *saber* y del *vivir*.

Si bien, por un lado, el judaísmo introdujo a Dios en la historia tomando partido por aquel pueblo israelita que era “la niña de sus ojos” (*Deuteronomio*, 32:10; *Zacarías* 2:8), por otro lado, en la última fase del judaísmo (antes de la destrucción del segundo Templo de Jerusalén el año 70 d. C), la tendencia a subrayar la trascendencia de Yahveh, llevó a situarlo en tal remota lejanía que hubo una creciente reticencia siquiera a pronunciar su sagrado nombre. Frente a esa lejanía, el cristianismo universalizó el vínculo hombre-Dios ciñéndolo

⁶⁸ A. Standhartinger, *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs*, Leiden Brill 1999, pp. 27-28.

⁶⁹ L. E. Vaage, *Why Christianity Succeeded (in) the Roman Empire?*, cit., p. 309.

⁷⁰ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid 1997, pp. 62-63.

hasta el punto en que Dios mismo se hace hombre y muere por la humanidad. Dios es presentado como aquel Padre que vela por nosotros y con el que reina la máxima confianza del «Pedid y se os dará.» (Mateo 7: 7-8) Lo que presentaba el cristianismo no es ya una religión exclusiva de un pueblo divinamente respaldado para que domine al resto, sino una vía de liberación para todos los seres humanos de todas las naciones; y acogió en su seno a todos, a cultos y legos, a élites en la cima social y a anacoretas del desierto.

El cristianismo fue así un monoteísmo, pero de otra manera (no un monoteísmo étnico sino ecuménico); unos misterios, pero de otra manera (remitidos ya no al secreto iniciático y a una mitología ahistórica sino al sacramento comunitario y a una irrupción de Dios en la historia); incluso fue una filosofía, pero de otra manera, pues es una filosofía que cohabita con la fe, el misterio y la revelación. El cristianismo triunfó porque fue capaz de hilvanar a la luz de un nuevo sentido y de una nueva forma de vida solidaria toda una serie de elementos heredados de distintas tradiciones.

Antonio Pieretti, l'Amico

Carlos Baliñas Fernández

University Complutense of Madrid, Spain

Abstract

This text recalls the personal and intellectual relationship between the author and Antonio Pieretti, beginning with their first meeting in 1988 at the First World Congress of Phenomenology held at the University of Santiago de Compostela. The encounter marked the beginning of a long intellectual collaboration and friendship rooted in shared philosophical interests. From these exchanges emerged the idea of establishing an international forum for philosophical dialogue in Santiago. This initiative eventually led to the creation of the International Meetings of Philosophy on the Way of St. James, inaugurated in 1993 and later supported by the Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA). Over the following decades the meetings became an important platform for international philosophical exchange, bringing scholars from numerous universities to Galicia. Pieretti played a central role in this project, participating regularly in the meetings and later serving as vice-president of SIFA.

Keywords

Pieretti; Friendship; SIFA; Phenomenology.

Amicus, amico, amicissime

Ci siamo conosciuti a Santiago nel 1988. Quell'anno, il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Santiago coordinò con la professoressa Tyminiseska, immigrata polacca negli Stati Uniti e presidente di un'associazione di fenomenologi, quello che fu chiamato Primo Congresso Mondiale di Fenomenologia. Parteciparono circa trecento studiosi. Grazie ai contatti personali dell'Associazione della professoressa Tyminiska, filosofi provenienti da paesi con cui noi, abitanti di Finisterre, non avevamo alcun contatto, giunsero qui.

Fu così che, tra gli altri italiani, giunsero a Santiago Antonio Pieretti e Armando Rigobello, professore di Filosofia all'Università di Roma II (Tor Vergata). Ricordo ancora la prima conversazione che ebbi con loro durante un intervallo. Oltre ai nostri comuni interessi filosofici, avevamo incontrato (in qualche occasione) il professor Sciacca (Michele Federico), studioso di Sant'Agostino e autore di un manuale di storia della filosofia di orientamento esistenzialista. Anni prima, aveva tenuto alcune lezioni a Santiago, e avevamo avuto l'opportunità di ricordarlo molti anni dopo in occasione di una delle sue lezioni a Madrid.

A quel tempo, un'istituzione europea, forse già nota come Erasmus, sovvenzionava brevi viaggi per professori desiderosi di conoscere le attività di dipartimenti simili in altri paesi.

Su mio invito, in qualità di direttore del Dipartimento di Filosofia, entrambi tornarono a Santiago nel 1989.

Sapevo che erano stati coinvolti nel gruppo delle Conversazioni Filosofiche di Gallarate, che si teneva dal 1945 in quella sede vicino a Milano. Forse tra gli argomenti di discussione c'era la possibilità di organizzare qualcosa di simile a Santiago, pur tenendo conto dei nostri limiti, un'idea che avevo preso in considerazione fin dal 1974, quando ottenni l'autorizzazione dal Ministero dell'Istruzione e della Scienza a offrire corsi di Filosofia presso questa università.

Una semplice lettera aperta firmata da me come professore e dal professor Agís come professore associato, inviata ai partecipanti al suddetto Congresso Mondiale di Fenomenologia, fece il miracolo che i primi *Incontri Internazionali di Filosofia sul Cammino di Santiago* venissero effettivamente inaugurati nel 1993. Entrambi i colleghi italiani furono tra i partecipanti alla prima edizione e sarebbero diventati partecipanti abituali di questo evento, che continua a svolgersi ogni due anni trent'anni dopo. Per garantire la continuità degli Incontri abbiamo ritenuto opportuno fondare la Società Interuniversitaria di Filosofia (SIFA). Alla base di tutto c'era il desiderio di creare un ponte attraverso il quale i filosofi stranieri potessero giungere in Galizia e, al contempo, di far conoscere l'opera filosofica delle università galiziane.

Quando la SIFA iniziò le sue attività all'inizio degli anni Novanta, le università spagnole stavano attraversando un'intensa politicizzazione a seguito della Legge di Riforma Universitaria del PSOE del 1984. Nella Facoltà di Filosofia di Santiago, come in altre, professori che si definivano progressisti o nazionalisti dedicavano gran parte del loro tempo (e di quello degli altri!) a lottare per posizioni accademiche. Esonerando i non politici da questo peso di essere "di destra", siamo stati in grado di lanciare, tra enormi difficoltà finanziarie e qualche contrattempo, un'associazione privata che, nei suoi 32 anni di esistenza, ha portato professori di 71 università a Santiago de Compostela per discutere di temi di attualità da una prospettiva filosofica.

Io ne sono stato presidente per diciassette anni, e il professor Agís per i successivi quattordici. Adesso è preside il Prof. Barcia. Durante il secondo mandato, e fino alla sua morte, il professor Pieretti ha ricoperto la carica di vicepresidente. Con notevole lavoro e grande generosità, il nostro collega Marcelino Agís è ora riuscito a raccogliere, tradurre e pubblicare i suoi contributi agli Incontri in questo volume. È sua la responsabilità di presentare l'opera filosofica del collega; è mia la responsabilità di evocare la figura di un amico.

Il professore era una persona discreta, dotata di una rara eleganza caratteriale. Una di quelle persone che, senza parlare, semplicemente attraverso la loro capacità di ascoltare, emanano pace e razionalità. L'ultima volta che venne a Santiago, nell'autunno del 2022, notai che indossava delle scarpe da ginnastica – scarpe da ginnastica eleganti, tipiche dell'autunno – mi sembravano un buon simbolo di come affrontava la vita.

Degli inviti che estendeva al Professor Agís e a me, a seconda dell'occasione, all'Università di Perugia, conservo bei ricordi di giornate limpide e felici in compagnia di un amico e anche di quel paesaggio – un altro amico – dell'Umbria. Pomeriggi in cui, dopo la lezione del mattino, andavamo in macchina con il Professore a visitare Assisi, Gubbio o Todi! Se la

destinazione era Gualdo Tadino, andavamo a casa sua in collina dove io e mia moglie Marisa incontrammo sua moglie Marcella, sua figlia Micol e persino il suo gatto, di cui non ricordo il nome.

A Perugia, ci ospitò in un albergo in Corso Vannucci. In uno dei suoi scritti, il mio collega Marcelino Agís evocava quell'elegante hotel ottocentesco con le sue cornucopie, i suoi tendaggi, i pianoforti nei salotti deserti e un balcone a volo d'aquila che si affacciava sul paesaggio umbro. Un hotel dove non ci si sarebbe sorpresi se, passeggiando per i salotti, si fosse accolti da signori in cilindro e da signore in crinolina.

Alcune foto ricordano la presenza del Professore (un tempo accompagnato dalla moglie) nella nostra casa di San Vicente do Mar e in altri luoghi della Galizia. In altre foto, appare con altri partecipanti italiani o con il gruppo della SIFA.

Il libro *Antonio Pieretti: Filosofia e senso della vita. Discorsi di Compostela* raccoglie i suoi contributi ai nostri incontri di filosofia a Santiago. Nella sua ultima presenza, nel 2021, presentò un intervento su *Alla scoperta del senso dei limiti*, con riflessioni penetranti sull'era post-Covid.

Nella Summa Teologica c'è un passaggio commovente. In chiusura del testo appare la seguente espressione: «*Hic moritur Thomas. O mors! Quam sis maledicta!*» (Qui muore Tommaso. Morte maledetta, sì!) Il professore morì nell'anno 2024. *Oh mors quam sis maledicta!*

"Non morirò del tutto" (*non omnis moriar!*), scrisse il romano Orazio dopo aver pubblicato le sue poesie. Questo libro contiene una parte di ciò che resta vivo di Antonio Pieretti. L'amico all'amico "amicissimamente".

La struttura della realtà in Benedetto Croce: un dibattito col professor Antonio Pieretti

Rafael Baliñas Pérez

University of Coruña, Spain

Abstract

The paper combines a personal recollection with a philosophical reflection on the concept of reality in Benedetto Croce's thought. In contrast to earlier idealist systems, Croce emphasizes the inseparable relationship between concept, expression and language. From this perspective, concepts do not exist independently of human communicative activity. Reality, therefore, is not a static structure or a product of human action but the very activity of expression, reflection, and creation itself. Through this interpretation, Croce's philosophy is presented as a dynamic and circular conception of reality grounded in human consciousness and dialectical activity.

Keywords

Pieretti; Croce; Reality; Activity; Consciousness.

1. Una piccola storia

Quando ero ancora un ricercatore novellino, in scambio Erasmus a Perugia, sotto la supervisione e la guida del professore Pieretti, fui sopraffatto da una preoccupazione: trovare l'argomento per la mia tesi di dottorato. Con imperdonabile disattenzione, io avevo comunicato al professore Pieretti la mia idea di scriverla su "qualcosa di Benedetto Croce". Ancora oggi, immagino che abbia sbuffato interiormente per il bisogno di farmi capire che un autore con più di trentamila pagine pubblicate e più di cento studi sulla sua opera, non si studia "come qualcosa". Ma il professor Pieretti fu paziente e molto intelligente. Così trovò un modo per farmi capire l'assurdità della mia proposta; mi assegnò un compito che avrebbe chiarito dove sbagliavo: «Raffaele, portami una spiegazione di come Benedetto Croce concepisce la struttura della realtà, brevemente, una o due pagine, e con questo vedremo come puoi focalizzare la tua futura tesi».

E quello che accadde fu ciò che lui già sperava. Mi resi conto che il mio progetto sembrava quello di Don Chisciotte lottando coi mulini a vento. Fui salvato dalla costante attività del Professore Pieretti. Il nostro appuntamento fu rinviato una o due volte e, rifiutandomi di ammettere di non essere in grado di svolgere un simile compito, finii per scrivere alcune nozioni di base sull'argomento. Lui rilesse il mio compito e, invece di soffermarsi sui miei errori, mi indicò come avrei dovuto continuare finché non avessi risposto adeguatamente alla sua domanda. «È possibile che cercando questa risposta, troverai l'argomento della tua tesi». Aveva ragione. E gli sarò sempre grato. In sua memoria e in suo onore, risponderò in modo appropriato alla sua sfida. Ora che la mia esperienza e gli anni di studio me lo permettono.

2. Benedetto Croce sul ruolo della struttura della realtà nell'idealismo ottocentesco

Se guardiamo all'Idealismo classico, vedremmo che l'oggetto della conoscenza è l'Ideale, ma il soggetto che lo conosce o deve conoscerlo non lo è propriamente. Quando i successori di Kant riscriveranno l'Idealismo, si sforzeranno di affermare il soggetto stesso all'interno dell'oggetto della conoscenza, stabilendo così una realtà intrinsecamente umana e un essere umano intrinsecamente reale. Ma una cosa è affermarlo, un'altra è argomentarlo. Non credo sia azzardato presumere che lo abbiano fatto, nella nostra cultura, scrivendo buona parte delle pagine più astruse della filosofia; leggere Hegel, Fichte, Schelling, persino Jacobi è un compito arduo. Ecco perché è relativamente facile per noi sapere come questi filosofi intendevano la realtà, ma molto difficile spiegarla. Per fare quest'ultimo, dobbiamo riempire il nostro discorso con un sacco di concetti astratti che, inoltre, devono essere delineati in modo molto preciso. Benedetto Croce, con quel tono aristotelico a cui tanto spesso si ispira, approfondisce attentamente questo aspetto in *Logica come scienza del concetto puro*. La realtà, intesa come categoria del pensiero, è dettagliata nella prima parte del libro sopracitato. Ma rimane esposto più chiaramente di fronte alla rete argomentativa che presumibilmente preserva l'individualità della propria esperienza, che tutto è totalizzato e uguagliato, è qui, in questo momento della sua ricerca sulla dialettica, che Benedetto Croce enuncia un'idea cruciale per capire la sua filosofia: «Il concetto non ha realtà se non nelle forme intuitive ed espressive o, come si dice, nel linguaggio»⁷¹.

Questa frase è molto apprezzata dai crociani; ci apre le porte a un intero torrente di idee successive di questo grande filosofo e spiega il titolo della sua *Estetica*; la famosa *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Forse è per questo che troviamo difficile concentrarci su un aspetto complementare: al di fuori dell'ambito della comunicazione umana, non esiste concetto.

Non fa parte della struttura della realtà; è inclusa in essa, specificamente come attività, ma non è nella struttura.

Ci sono molte altre bandiere che ci mostrano come Benedetto Croce non sia semplicemente "un altro" seguace del pensiero hegeliano, ma un idealista di un altro secolo e di un'altra mentalità. La *Logica come scienza del concetto puro* fu pubblicata all'inizio del XX secolo, ma è, come *l'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, un'opera innovativa, una rivoluzione, che anticipa lo spirito e le idee degli anni Venti. Ho detto che ci sono altri vessilli, ma questo che ho indicato è molto significativo. Come Heidegger nel 1927 o Carnap nel 1928, Croce liquida il ruolo del linguaggio come mediatore tra soggetto e oggetto assegnato da Kant, rispettato dagli idealisti del Ottocento e sfruttato da Marx. Con Croce l'attività di esprimere incomincia a essere vista, detto in parole di Jaspers, come il piatto su cui riposa la verità⁷² (il suo discepolo P. Ricoeur continuerà questa linea).

⁷¹ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 95.

⁷² K. Jaspers, *La fe filosofica*, trad. a cura di J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires 1953, p. 28.

3. *Nell'attività teorica, nell'attività pratica...*

La realtà abita nell'espressione, ma si capisce nell'attività e attraverso l'attività. L'essere umano è attivo e trasformativo. Croce visse un periodo di fascinazione per il marxismo, da cui rimase deluso, ma che gli lasciò alcuni principi. Come Marx, non si può capire lo sviluppo umano, sia nell'attività dello spirito, sia nell'attività vitale, senza vederlo come parte della sua natura trasformativa. Ma, a differenza di Marx, e da buon idealista, la realtà non è il risultato, il costruito, dell'attività umana, bensì l'attività stessa. Vale a dire, non è che la realtà sia attiva, è che è attiva; l'attività non è un'attribuzione, è una proprietà. Insomma, la realtà non è nell'attività teorica o nell'attività pratica; è attività pratica ed è attività teorica.

Con questo in mente, possiamo compiere il secondo passo in questa spiegazione. Croce ci dice in ELGE⁷³: il doppio grado estetico e logico, dell'attività teoretica ha un importante riscontro (...) nell'attività pratica. Questo vale, sia per l'attività morale che per l'attività economica. Qualunque sia il risultato della tua attività economica, cioè l'attività che svolgi per vivere, è sempre reale, anche ciò che è meramente provvisorio; la realtà non è nel risultato, è nell'attività stessa. Naturalmente, la stessa cosa accade nella tua attività morale, ciò che non è utile; solo perché manca di *technè* non significa che non abbia la capacità di modificare, che non sia presente nel Reale. Ricapitoliamo quindi: la realtà non è attività; è attività indipendente dal suo risultato. La realtà non ha il dovere di essere niente in concreto, svolge e basta così.

4. *La ricerca della dialettica: il cerchio e l'utile*

Gli studiosi dell'opera di Benedetto Croce hanno accesso a più di cento studi di vari periodi, temi e orientamenti, tra cui l'opera *Benedetto Croce: la ricerca della dialettica*⁷⁴. Quest'opera è diversa; è lunga quasi 1.200 pagine, il doppio di qualsiasi altro studio su questo autore. Ma è anche densa; è uno studio continuo della filosofia di Croce; è il riferimento più serio nel capitolo sull'interpretazione dell'opera del filosofo napoletano. È interessante notare che si sofferma sulla questione della struttura della realtà in un capitolo dedicato in particolare alle difficoltà della Storia⁷⁵. Croce aveva riferito la Storia al concetto generale di Arte (1893) e, a partire dal 1915, l'avrebbe infine inclusa nella Filosofia. Lo spirito si sviluppa nella dialettica della creazione umana; il concetto si sviluppa nella dialettica del pensiero umano.

Questa introduzione ci ricorda che la realtà si struttura nella creazione o nel pensiero. Questo cambiamento non è un mero punto teorico: l'attività estetica è un'attività espressiva; l'attività del pensiero è un'attività inerente alla capacità logica (noi preferiamo razionale) dell'essere umano. Ritorniamo così allo scritto al paragrafo di prima: la realtà è l'attività di creazione o riflessione.

Il momento della dialettica non ha importanza. Nel circolo dialettico, c'è un problema: lo scambio di opinioni che avviene nello sviluppo dell'opera di Benedetto Croce, ma la

⁷³ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, p.61.

⁷⁴ G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 813-824.

struttura della realtà è la stessa. Per capirlo, abbiamo bisogno di riassumere le tre conclusioni a cui sono giunto:

- a. Al di fuori dell'ambito della comunicazione umana, non esiste alcun concetto.
- b. La realtà non è attività; è la attività stessa, indipendente dal suo risultato. La realtà non deve essere necessariamente qualcosa di concreto.
- c. La realtà è l'attività di creazione o riflessione.

La struttura della Realtà è nella coscienza dell'essere umano. Non esiste alcun concetto al di fuori di essa. La struttura della Realtà non è il frutto dell'attività del pensiero; è l'attività stessa. La struttura della Realtà è l'attività di creazione o riflessione.

Diciamo che ora è il momento di indicare come questa attività si sviluppa dialetticamente: la creazione è un'impressione che si sviluppa verso l'espressione; la riflessione è logica, ragionamento valido che si sviluppa verso ciò che è utile; rappresentazione.

La Realtà è circolare; è inesauribile: gli esseri umani non cessano mai di aver bisogno di esprimere o concludere. Creano e pensano senza fine.

5. La struttura della Realtà: ho già la risposta, Professor Pieretti

Non dobbiamo trasportarci al di là di noi stessi; è persino possibile sostenere che la realtà sia il prodotto dell'attività umana e poi stabilire quale sia il rapporto tra produzione e prodotto. Ma per Benedetto Croce, la struttura è solo umana; al di fuori di noi, non c'è struttura; ciò che c'è è attività. Ora, la struttura è dinamica; non ha elementi fissi, quindi non possiamo mai definire questa struttura per elementi, principi, concetti o altro. Ciò significa che la struttura della realtà è l'attività stessa, non l'attività che si sviluppa. Non posso dire nulla sul suo sviluppo, solo che, essendo circolare, è guidato da qualcosa. Creazione? Riflessione? Certamente non altro, anche se posso vederlo come lo sviluppo della dialettica. Ora, spero solo che, a compito ultimato, ovunque si trovi il professor Antonio Pieretti, mi rivolga uno dei suoi sorrisi ironici e, con quella gentilezza che gli era caratteristica, mi perdoni per il ritardo nella consegna del compito. È stato difficile, questo è ciò che ci ha detto in uno dei suoi interessanti "Discorsi di Compostela". Scrisse Pieretti:

«Una delle maggiori difficoltà che si oppongono al riconoscimento di una portata conoscitiva della filosofia è il fatto che, quando ci riferiamo a qualsiasi forma di conoscenza, ci sembra ovvio che l'oggetto su cui si esercita, il campo specifico a cui si riferisce, il tipo di problemi che affronta, debbano essere specificati. Per la filosofia, d'altra parte, una tale precisazione sembra del tutto assurda...»⁷⁶.

⁷⁶ A. Pieretti, *Filosofía y sentido de la vida. Discursos compostelanos*, a cura di M. Agís Villaverde e C. Baliñas Fernández, Sindéresis, Madrid 2025, p. 46.

Pieretti y la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (Sifa). Crónica de un camino

Javier Barcia González

University of de Santiago de Compostela, Spain

Abstract

The text examines the relationship between Antonio Pieretti and the Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), situating the philosopher within the institutional, academic, and cultural framework represented by the association. The aim is to reconstruct the trajectory of a shared intellectual journey, highlighting the various contributions through which Pieretti participated in and supported the activities of the society. Since its foundation, SIFA has functioned as a plural and interuniversity forum for philosophical dialogue, fostering debates of considerable theoretical significance. In this context, Antonio Pieretti played a key role both in the institutional consolidation of the association and in the development of the hermeneutical discussions that took place within it.

Keywords

Pieretti; SIFA; University; Dialogue; Hermeneutics.

Introducció

Resulta un orgullo poder participar en esta Jornada acompañado del sr. Decano de la Facultad de Letras de La Università degli Studi di Perugia y de tantos colegas italianos en lo que es para mí el primer acto internacional como actual presidente de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), escoltado además por los profesores Carlos Baliñas y Marcelino Agís, ambos presidentes de Honor de la misma y estrechos amigos de Antonio Pieretti.

Tengo por propósito reflexionar sobre la relación de Pieretti con la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA). No intervengo hoy como un filósofo que pretende analizar detalladamente y debatir las posiciones filosóficas del Profesor Pieretti. Esto lo harán mis queridos colegas. Yo, en calidad de presidente de la SIFA, quiero situar a Pieretti dentro del entramado institucional, académico y cultural que representa esta Asociación, mostrando cómo ambos —filósofo y sociedad— han interactuado en un diálogo fecundo que ha marcado la vida filosófica en el ámbito universitario hispano e internacional. Pretendo catalogar las diversas colaboraciones que el profesor Pieretti ha mantenido con la SIFA a lo largo de su vida, como la crónica de un camino que han realizado juntos, paso a paso, en permanente colaboración y debate.

La SIFA ha sido, desde su fundación, un espacio de encuentro plural e interuniversitario, donde se han articulado debates filosóficos de gran calado. Antonio Pieretti, como uno de

los filósofos italianos más importantes de nuestro tiempo, desempeñó un papel fundamental tanto en su consolidación institucional como en la articulación de los debates hermenéuticos que tuvieron lugar en su seno: su aporte institucional, su producción académica en la SIFA y su estrecho vínculo con la Escuela Hermenéutica Compostelana son, sin duda alguna, los grandes hitos del camino que Pieretti y la SIFA han recorrido juntos y que hoy pretendo señalar.

1. *Origen y objetivos de la SIFA. Una dimension institucional de la filosofía*

Era enero de 1970 cuando el profesor Carlos Baliñas se incorpora como catedrático de "Fundamentos de Filosofía y Historia de los Sistemas Filosóficos" y comienza su empeño e interlocución con las autoridades universitarias y ministeriales para que Galicia contara con una Facultad que impartiese la titulación de Licenciatura en Filosofía. Dos décadas después, a comienzos de los años 90, la Universidad de Santiago de Compostela -hasta entonces única Universidad en Galicia- convive con la nueva creación de las Universidades de Vigo y de A Coruña. En 1993 nace la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA) cumpliendo el deseo de mantener unidos los proyectos filosóficos de aquellos profesores que comenzaban a habitar en los distintos campus universitarios y, a la vez, crear un puente por donde viniesen a Galicia filósofos extranjeros y a la inversa. Entre los profesores que más pronto y más veces respondieron a esta llamada estuvo Antonio Pieretti, de esta Universidad de Perugia. La pregunta es sencilla: ¿cómo se cruzan la biografía intelectual de un pensador y la historia colectiva de una institución como la SIFA dedicada a la filosofía?

También en ese año 1993 nacen los *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, como la principal actividad de la SIFA, los cuales han discurrido con periodicidad bienal desde entonces hasta nuestros días. Los *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, como principal actividad e identidad de la SIFA, no sólo constituyen la ocasión de promoción de la Filosofía en Galicia, sino también y muy especialmente son la oportunidad para promover el debate filosófico internacional desde Galicia. En la suma de las 17 ediciones de sus *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago* ha conseguido reunir a más de 175 ponentes de prestigio, a más de 60 Universidades pertenecientes a muy diferentes países (España, Portugal, Italia, Alemania, Francia, Irlanda, Japón, Brasil, Colombia, Salvador, Canadá, Estados Unidos, etc). La SIFA cuenta además con la edición de 16 volúmenes de actas de sus Congresos, 4 libros homenaje, ediciones de ensayo filosófico y hasta una colección de poesía recientemente creada, entre múltiples conferencias, seminarios en otras Universidades y diferentes actividades de divulgación cultural. Con todo ello pretendió ir constituyendo un espacio de debate y reflexión en la vida académica, cultural e intelectual de Galicia⁷⁷. Si tuviera que resumir en tres términos los objetivos y espíritu de la SIFA serían: reunir, debatir, difundir. La SIFA, en este sentido, no es solo una institución, sino una comunidad de práctica filosófica.

⁷⁷ Cfr. M. Agís Villaverde, C. Baliñas Fernández (a cura di), *20 anos de Filosofía en camino. Sociedade Interuniversitaria de Filosofia (SIFA)*, Edita SIFA - Fundación Isla Couto, Santiago de Compostela - Vigo, 2014.

Formalmente, la SIFA es una asociación científico-cultural de carácter internacional, legalizada y registrada, en 1997, ante el Ministerio del Interior por el profesor Jesús Ríos Vicente. Su denominación responde, en primera instancia, a que reúne a profesorado que continúan a trabajar unidos a pesar de la segregación administrativa de las diferentes Universidades de Galicia (Santiago, Vigo y A Coruña); en segunda instancia, constituye una apertura definitiva a las restantes Universidades españolas y de otros países, tanto europeos como americanos. Su primera Junta Directiva quedó constituida por los siguientes miembros (1997- 2010)

- Presidente: Carlos Baliñas Fernández (Santiago de Compostela).
- Vicepresidente: Jesús Ríos Vicente (A Coruña).
- Secretario: Marcelino Agís Villaverde (Santiago de Compostela).
- Tesoreros: César Raña Dafonte (Santiago), Juan Alberto Sucasas (A Coruña).
- Vocales: Ángel González Fernández (Santiago de Compostela), Luis Rodríguez Camarero (Santiago de Compostela), Purificación Mayobre Rodríguez (Ourense), Sergio Vences Fernández (A Coruña).

En el año 2010, coincidiendo con la realización de los *X Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, se renueva la Junta Directiva, con la novedad de integrar en ella a profesores no sólo de las diversas universidades gallegas, sino también españolas y europeas. Para encabezar esta nueva etapa en la asamblea que tuvo lugar el día 5 de noviembre de 2010 es nombrado presidente el profesor Marcelino Agís Villaverde; y el Profesor Pieretti se incorpora formalmente como vicepresidente, cargo en el que continuará hasta su fallecimiento en 2022. La Junta Directiva quedó conformada de la siguiente manera, capaz de aglutinar a diversos profesores de universidades de todo el mundo (2010-2024):

- Presidente: Marcelino Agís Villaverde (Santiago de Compostela).
- Presidentes de Honor: (Paul Ricoeur †); Carlos Baliñas Fernández (Santiago de Compostela).
- Vicepresidentes: **Antonio Pieretti (Perugia)**; Luisa Portocarrero (Coimbra), Jesús Ríos Vicente (A Coruña).
- Secretario: José Luis Pastoriza Rozas (Santiago de Compostela).
- Tesorero: César Raña Dafonte (Santiago de Compostela).
- Vocales: Ángel González Fernández (Santiago de Compostela), Luis Rodríguez Camarero (Santiago de Compostela), Gabriela Castro (Azores), Carlos Díaz (Madrid), Manuel Fernández del Riesgo (Madrid), Gilbert Vincent (Estrasburgo), Paula Ponce de Leão (Lisboa), Andrew Wiercinski (Friburgo), Agustín Domingo Moratalla (Valencia), Tomás Domingo Moratalla (Madrid).

En el año 2024, la Junta Directiva, después de una dilatada y muy fructífera actividad y después de haber sido reelegida en las diversas elecciones, decide que es el momento de una cierta renovación y convoca las preceptivas elecciones en noviembre de ese año. La actual Junta Directiva resultante quedó conformada de la siguiente forma (2024-actualidad):

- Presidente: Javier Barcia González (USC)
- Presidentes de Honor: (Paul Ricoeur †); Carlos Baliñas Fernández, Marcelino Agís Villaverde.
- Vicepresidencias: vicepresidente de Honor: (**Antonio Pieretti** †);
- vicepresidente 1ª: Carlos Zamarrón Sanz (Hospital Clínico Universitario USC); vicepresidente 2ª: Luís Umbelino (Universidade de Coímbra); vicepresidente 3ª: Vinicio Busaki (U. Cagliari. Italia).
- Secretaria: Alba Iglesias Varela (Universidade de Vigo).
- Vicesecretaria: Rocío Carolo Tosar (USC)
- Tesorero: Carlos Pose Varela (USC)
- Vocales: Ángel González Fernández (USC) Miguel Ángel Martínez Quintanar (USC); María Martín Gómez (U. Salamanca); Mª Teresa Russo (U. Roma); Jeffrey Andrew Barasch (Université Picardie France); Juan José López (U. Tenri. Japón); Minako Takahasi (EOI); Joao Cardoso Rosas (U. Minho); Joao Rebalde (U. Porto) Tomás Domingo Moratalla (UNED); Armando Requeixo (C. Ramón Piñeiro); Rafael Baliñas (IES Milladoiro); Benito Arbaizar (USC) Xacobe Medina (Doctorando USC).

La SIFA comienza a gestarse con la organización de pequeños Congresos en Santiago de Compostela, promovidos por el profesor Carlos Baliñas Fernández y también en A Coruña (entonces aún Colegio Universitario dependiente de la USC), cuya cabeza visible desde el punto de vista organizativo era el profesor Jesús Ríos Vicente. El primero de ellos, que tuvo lugar del 23 a 25 de septiembre de 1993, se organizó bajo el rótulo general: *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*⁷⁸; rótulo que todavía sigue vigente en la actualidad y que mejor traduce la identidad de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA). En cada edición, junto con este título genérico, se especifica la temática concreta del Simposio, siempre con carácter bienal y con una duración de dos o tres días, teniendo lugar en Galicia como sede central en la Universidad de Santiago de Compostela, aunque con jornadas en la Universidad de Coruña, UNED Pontevedra, Fundación Sargadelos, Fundación Abanca, entre otras.

⁷⁸ Precisamente aprovechando la financiación autonómica gallega para la promoción del Camino de Santiago en el año Jacobeo 1993. Ese rótulo ya quedaría para siempre en el resto de los Encuentros como signo de identidad gallega y compostelana de la SIFA.

El *I Encuentro Internacional de Filosofía en el Camino de Santiago*, el del año 1993, se tituló "El Discurso Filosófico" -ya la Hermenéutica se imponía como una de las especialidades filosóficas principales de la Asociación- y tuvimos la suerte inestimable de que Paul Ricoeur nos acompañara pronunciando la conferencia inaugural.

En el año 1995 tuvo lugar el *II Encuentro Internacional de Filosofía en el Camino de Santiago*, titulado en esta ocasión "Hermenéutica, símbolo y sentido". Nuevamente, la orientación hermenéutica de la SIFA era el tema predominante, dando incluso lugar a la conocida como "Escuela Hermenéutica Compostelana". Ambos congresos -de los años 1993 y 1995- se editaron en un único volumen de Actas que apareció en 1998 en el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, coordinado por Marcelino Agís Villaverde, con el título *Horizontes de la Hermenéutica*.

Hoy, después de 32 años de existencia y acción, de la labor intelectual de los profesores gallegos agrupados en la SIFA y sus *Encuentros Internacionales*, los hechos demuestran que la ambición de la SIFA -o mejor dicho de la "Generación SIFA"- iba mucho más allá de las aspiraciones de una entidad circunscrita al ámbito del sistema universitario gallego.

2. El legado de Pieretti en la Sifa a través de los encuentros internacionales de filosofía en el camino de Santiago

2.1. Pieretti, una huella indeleble en la trayectoria de la SIFA: ¿Qué papel jugó Pieretti en la SIFA?

El profesor Antonio Pieretti, siempre dispuesto a viajar a Santiago de Compostela, es nombrado vicepresidente de la Junta Directiva de la SIFA en el 2010, aunque ya desde sus orígenes en 1993 venía colaborando activamente con ella. En el año 2022 -año de su triste fallecimiento- después de doce años en la Junta Directiva y treinta años de generosa y leal colaboración, iniciamos en Santiago de Compostela, bajo la dirección del profesor Marcelino Agís, los trabajos de este libro homenaje⁷⁹, que reúne traducidas todas sus conferencias redactadas para la SIFA con motivo de los *Encuentros Internacionales en el Camino de Santiago* en los que tanto le gustaba y disfrutaba participar. Esta obra *Antonio Pieretti. Filosofía y sentido de la vida. Discursos compostelanos* es prueba del afecto de Galicia por Pieretti, pero sobre todo también del afecto que regaló el profesor Pieretti hacia Galicia, hacia la Universidad de Santiago de Compostela, y en concreto, hacia la SIFA, de la que formó parte desde sus inicios y la que intenta mantener viva su memoria. Nuestro querido colega falleció mientras preparábamos la organización de los *XVII Encuentros Internacionales de Filosofía*, celebrados en 2023, en los que se le rindió un sentido homenaje póstumo.

⁷⁹ Nos referimos obviamente a la obra de M. Agís Villaverde, *Antonio Pieretti. Filosofía y sentido de la vida. Discursos compostelanos* Sindéresis, Madrid 2025. En el reconocimiento de la indeleble huella dejada por Pieretti en la capital gallega, tanto desde un punto de vista personal como académico, tan presente entre nosotros.

Así, desde su nacimiento (1993) hasta hoy (2025) hemos mantenido viva la misión de la SIFA con la celebración bienal, entre otras muchas actividades, de los mencionados *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. A medida que iba consolidando e incrementando sus actividades, la SIFA también ha ido generando un corpus ideológico y temático de gran calado entre sus investigadores, cuyas líneas fundamentales se pueden vertebrar en tres grandes ejes temáticos, a los cuales el profesor Pieretti, colaborador entusiasta, riguroso y destacado filósofo, contribuyó muy activamente:

1. La propuesta del valor de la filosofía como *Hermenéutica*, reflexionando tanto acerca de la condición existencial y circunstancial del hombre sujeto a la vida cotidiana, como acerca de la preocupación por su destino ético ante las incertezas, crisis y desafíos propios de nuestro tiempo, encabezados por las amenazas antihumanistas de la tecnocracia.
2. La defensa de los valores universales de la tolerancia, la fraternidad, la justicia, la democracia y especialmente la libertad, en cuya evolución Europa ha jugado un papel crucial durante el pasado siglo, a través de la ciudadanía, el cosmopolitismo y la “hospitalidad” como principales divisas.
3. La difusión de la comprensión del ser humano como *homo viator*, siempre en peregrinación, en contacto con la entrada y tránsito de las nuevas ideas, y como un ser inacabado, abocado al compromiso y la elección crítica que siempre tiene en sí el caminar, el avanzar, tal y como refleja el imaginario de nuestro universal y jacobeo Camino a Santiago de Compostela.

Así, durante 32 años, de 1993 a 2025, la SIFA ha publicado más de 25 libros y organizado 17 *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, con más de 175 ponentes y más de 60 universidades de diferentes países de Europa y de América. Y ahora que conocen un poco la trayectoria de la SIFA, permítanme que le presente una somera diacronía de esos *Encuentros* en relación con los trabajos del Profesor Pieretti en los mismos.

2.2. *Crónica de un camino juntos: Pieretti y la SIFA*

Si tuviéramos que hacer una crónica del camino que anduvieron juntos la SIFA y el profesor Pieretti creo que esta podría ser una adecuada línea de tiempo:

1988: Antonio Pieretti vino a Santiago por primera vez en septiembre de 1988 – según nos narra el Profesor Carlos Baliñas – para formar parte del panel de ponentes del I Congreso Mundial de Fenomenología, organizado en ese año por la Universidad de Santiago de Compostela.

1989: Pieretti regresa a Santiago para articular el convenio Erasmus entre la Universidad de Santiago de Compostela y la Universidad de Perugia, de la que muchos profesores y estudiantes se pudieron beneficiar a lo largo de los próximos años. Yo mismo, como joven estudiante de filosofía, pude hacerlo brevemente en 1999.

1993: La SIFA, en sus orígenes, inaugura en la Universidad de Santiago de Compostela los *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago* y desde ese 1993 en adelante con la asistencia del profesor Pieretti. Desde entonces el amigo Pieretti ya no dejaría de visitarnos cada dos años para participar en la inmensa mayoría de los 18 *Encuentros Internacionales* que la SIFA ha celebrado desde entonces, dejándonos una herencia filosófica y humana muy importante. Podemos así decir que la SIFA y Pieretti han hecho camino juntos:

(a) Celebración de 18 Congresos Internacionales que han contado con profesores de hasta 80 universidades extranjeras, estando Pieretti en 15 de ellos, dejándonos así un legado de conferencias y textos de los que nos sentimos honrados y que hemos compilado y editado para dar a conocer al público español el pensamiento de este riguroso y prestigioso filósofo italiano⁸⁰.

(b) Publicación de 16 volúmenes de Actas, además de libros homenajes y diversos ensayos y poéticas, contando en 13 de ellos con la presencia y los trabajos de Pieretti, así como en 2 libros-homenaje.

(c) Vertebración de tres líneas temáticas compartidas, que unían los propósitos filosóficos de la SIFA y las más personales preocupaciones intelectuales de Pieretti, tratadas y desarrolladas con la pasión que él ponía en esos dieciocho Congresos Internacionales:

(i) la concepción de la Filosofía como *Hermenéutica* en relación con la vida cotidiana.

(ii) la *Filosofía Práctica* y su anclaje en las raíces de Europa y sus ilustrados valores universales (tolerancia, fraternidad, responsabilidad, justicia y libertad).

(iii) el *Humanismo*, próximo a un existencialismo personalista⁸¹, simbolizada en el *homo Viator*, que toma el Camino como metáfora existencial.

2.3. Los trabajos académicos de Pieretti en la trayectoria de la SIFA (1993 – 2022)

Continuemos, si me permiten, la línea de tiempo en la que el profesor Pieretti y la SIFA han compartido el camino de estas temáticas a través concretamente de sus trabajos académicos:

1. (1993) Pieretti, A.: *La filosofia tra ermeneutica e dialettica (La filosofía, entre hermenéutica y dialéctica)*. I *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "El Discurso Filosófico", Santiago de Compostela y A Coruña, 23 - 25 de septiembre de 1993. Publicado en Agís, M. (ed.): *Horizontes de la Hermenéutica. Actas de*

⁸⁰ Aunque los textos originales estaban en italiano, el profesor Marcelino Agís coordinó su traducción y también compiló aquellos que ya estaban en ediciones agotadas, con el propósito de ofrecerlos al lector español.

⁸¹ Mis colegas en este seminario han podido analizar filosóficamente estas grandes cuestiones que han unido el pensamiento de Pieretti y el destino de la SIFA. Yo, como actual presidente de la SIFA, únicamente me limito a presentar la crónica de sus trabajos en las actividades de la Sociedad.

los I y II Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 283-289.

2. (1995) Pieretti, A.: *La filosofia tra presenza e ulteriorità (La filosofía, entre presencia y ulterioridad)*. *II Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago: "Hermenéutica, Símbolo y sentido"*, Santiago de Compostela y A Coruña, 20 - 22 de noviembre de 1995. Publicado en Agís, M. (ed.): *Horizontes de la Hermenéutica. Actas de los I y II Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp.525-539. En esta ponencia hemos podido atender a la concepción de la Filosofía que tenía Pieretti: la principal motivación del filosofar es la de dar sentido a la existencia, encontrar la utopía del vivir la vida cotidiana con sentido y con una cierta "nostalgia de la verdad", pues – según Pieretti – es la verdad la que se da a la filosofía a través de una articulada red de interpretaciones⁸². La Hermenéutica era ya al inicio, como lo fue al final de su carrera, una constante en el pensamiento de Pieretti.

3. (1997) Pieretti, A.: *La vita quotidiana nella prospettiva del futuro (La vida cotidiana en la perspectiva del futuro)*. *III Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago: "Pensar la vida cotidiana"*, Santiago de Compostela y A Coruña, 23 - 25 de octubre de 1997. Publicado en Agís, M., Baliñas, C. (eds.): *Pensar la vida cotidiana. Actas de los III Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 199-207. En esta edición de los Encuentros Internacionales el Profesor Pieretti mostraba su profunda preocupación por su otra principal línea de investigación -además de la Hermenéutica-, que no es sino el Humanismo: reflexionar acerca la situación del hombre en el mundo a través de la vida cotidiana, tomada en su más radical *daticidad fenoménica*; que se ofrece fundamentalmente como un *devenir*, abierta a múltiples posibilidades de desarrollo. Este "humanismo", abierto y esperanzado, – si se me permite existencialista y personalista por igual – ha sido otra de las constantes del pensamiento de Pieretti⁸³. Asistimos, entonces, a una reflexión valiente, en su estilo siempre vehemente, que por cierto no rehuyó la cuestión teológica, asumiendo la capacidad del ser humano para entenderse en su condición itinerante, en su nomadismo, en su camino, en su apertura, en su temporalidad y simultáneamente en su confianza en la trascendencia como horizonte último, remarcando – en mi opinión – una gran proximidad de Pieretti al personalismo de J. Maritain o E. Mounier⁸⁴ y a la fenomenología existencial de Heidegger y Merleau-Ponty.

4. (1997) Pieretti, A.: *Riconoscersi nel testo (Reconocerse en el texto)*. Publicado en Agís, M. Mayobre, P., Muñoz, M., Ríos, J. (coords.), Vences, S (ed.): *La Filosofía y sus márgenes. (Identidad y cultura)* *Actas de los IV Encuentros Internacionales de Filosofía*. Libro

⁸² A. Pieretti, *La filosofía tra presenza e ulteriorità*, en Agís, M., *Horizontes de la hermenéutica*, cit., p. 526.

⁸³ A. Pieretti, *La vida cotidiana y la perspectiva de futuro*, en Agís, M., *Pensar la vida cotidiana*, cit., p. 199.

⁸⁴ A. Pieretti, *La vida cotidiana y la perspectiva de futuro*, en Agís, M., *Pensar la vida cotidiana*, cit., pp. 205-206. También podemos encontrar esa reflexión en Pieretti, A.: *L'uomo nomade*, en Agís, M., *Filosofía del camino y camino de la filosofía*, cit., p. 137.

Homenaje al profesor Carlos Baliñas Fernández, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1997, pp. 475-489.

5. (1999) Pieretti, A.: *L'uomo nomade, metafora del nostro tempo (El hombre nómada: metáfora de nuestro tiempo)*. V *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "Filosofía del Camino y el Camino de la Filosofía", Santiago de Compostela y A Coruña, 18 - 20 de noviembre de 1999. Publicado en Agís, M., Ríos, J. (eds.): *Filosofía del Camino y el Camino de la Filosofía. Actas de los V Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2001, pp.129-143.

6. (2001) Pieretti, A.: *L'altro: una sfida per il terzo millennio. Verso un nuovo umanesimo (El otro. Un desafío para el tercer milenio. Hacia un nuevo humanismo)*. VI *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "Pensadores en la frontera", Santiago de Compostela y A Coruña, 8 - 10 de noviembre de 2001. Publicado en Agís, M., Ríos, J. (eds.): *Pensadores en la frontera. Actas de los VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña, 2003. pp. 67-80.

7. (2003) Pieretti, A.: *Per un nuovo paradigma della convivenza civile. Il bene oltre la giustizia (Por un nuevo paradigma de la convivencia civil. El bien más allá de la justicia)*. VII *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "Hermenéutica y Responsabilidad", Santiago de Compostela y A Coruña, 20 - 22 de noviembre de 2003. Publicado en Agís, M., Baliñas, C., Henriques, F., Ríos, J. (eds.): *Hermenéutica y Responsabilidad. Actas de los VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, (Homenaje a Paul Ricoeur)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 2005, pp. 95-108. En esta edición de los Congresos Internacionales, el Profesor Pieretti aborda abiertamente la cuestión de la "Filosofía Práctica". La justicia y el perdón han sido quizá los dos valores que más han articulado sus reflexiones acerca de las cuestiones ético-políticas que le ocupaban⁸⁵. El conflicto cultural, comprendido más allá de la tolerancia como mera y pasiva aceptación de la diversidad, constituye un alegato a favor del reconocimiento activo de la diferencia, de acogimiento, de la "hospitalidad", de la amistad, en el sentido más aristotélico del término.

8. (2005) Pieretti, A.: *Per una pace nel segno della giustizia (Por una paz en el signo de la justicia)*. VIII *Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "Concordia y Violencia. Una reflexión filosófica para el mundo de hoy", Santiago de Compostela, 2 - 4 de mayo de 2005. Publicado en Agís, M., Baliñas, C., Ríos, J. (eds.): *Concordia y Violencia. Una reflexión filosófica para el mundo de hoy. Actas de los VIII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 2007, pp. 187-204.

⁸⁵ Cfr. A. Pieretti, *Por un nuevo paradigma de la convivencia civil: el bien más allá de la justicia*, en Agís, M., *Hermeneútica y Responsabilidad*, cit., pp: 95-96.

9. (2006) Pieretti, A.: *Nietzsche. La filosofia como nostalgia delle origini* (*Nietzsche. La filosofía como nostalgia de los orígenes*). Libro homenaje. Agís, M., Cajide, J., Dosil, A. (eds.): *A tarefa do pensar. Homenaxe ao profesor Carlos A. Baliñas Fernández*, Ed. Sementeira, Noia, 2006, pp. 229-242.

[El Profesor Pieretti no interviene en 2007 en los *IX Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: “Galicia y Japón, del sol naciente al sol poniente”, Santiago de Compostela, 8-10 noviembre 2007. Editado por la Universidade de Coruña en 2008]

10. (2010) Pieretti, A.: *Il contributo del pensiero ebraicocristiano alla formazione dell'idea d'Europa* (*La contribución del pensamiento judeocristiano a la formación de la idea de Europa*). *X Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: “Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago”, Santiago de Compostela, 4 - 5 de noviembre de 2010. Publicado en Agís, M., Dosil, A., Oreja, M. (eds.): *Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago. Actas de los X Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 2010, pp: 175-187⁸⁶. En esta edición de los Congresos Internacionales el profesor Pieretti aborda la cuestión de las raíces del pensamiento europeo en relación con la indeclinable impronta judeocristiana que Europa lleva culturalmente en sí misma desde sus orígenes. Defiende una Europa en continua transformación, de rica y plural historia, pero con una identidad múltiple –por momentos confundida y dislocada por el relativismo cultural, por la fragmentación del saber y la permeación a costumbres preilustradas-, pero que debe seguir buscando lo que quiere ser en razón de aquellos valores universales occidentales que la han gestado como el gran proyecto geopolítico contemporáneo al que nos abocó la Ilustración.

[El profesor Pieretti no interviene en 2011 en los *XI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: “Cultura, educación e innovación”, Santiago de Compostela y A Coruña, 4-5 noviembre 2011. Editado por la USC en 2013].

11. (2012) Pieretti, A.: *L' idea di Università nella filosofia contemporanea* (*La idea de Universidad en la filosofía contemporánea*). Libro homenaje. Agis, M., Baliñas, C., Pastoriza, J. L. (eds.): *A Universidade. Raíces históricas y desafíos de futuro. Homenaxe aos profesores César Raña, Ángel González, Jesús Ríos, José A. Fidalgo*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2012, pp. 321-331.

12. (2013) Pieretti, A.: *Donare e perdonare: vie del reciproco riconoscimento* (*Dar y perdonar. Vía del reconocimiento recíproco*). *XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: “Identidad, memoria e historia”, Santiago de Compostela, 26 - 28 de septiembre de 2013. Publicado en Agís, M. (ed.), Baliñas, C., Barcia, J., Pastoriza, J.

⁸⁶ Nótese que estos *X Encuentros Internacionales de Filosofía* se celebran (por acuerdo de la Junta Directiva) en el 2010 – en lugar del 2009 como correspondería a su carácter bienal – para coincidir con la visita del papa Benedicto XVI a Santiago de Compostela por el año jacobeo.

L., Ríos, J. (coords.): *Identidad, memoria e historia. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 2016, pp. 161-180.

13. (2015) Pieretti, A.: *Il cammino come ricerca del senso della vita (El camino como búsqueda del sentido de la vida)*. *XIII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "Camino, luego existo. Pensar el camino en clave cosmopolita", Santiago de Compostela, 8 - 9 de octubre de 2015. Publicado en Agís, M., Palmou, J. (eds.): *Camino, luego existo. Pensar el camino en clave cosmopolita. Actas de los XIII Encuentros internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago Homenaje al Profesor Antonio Pieretti*. Vigo, Mar Maior, pp. 493-514. Véase que en esta Edición se le rindió Homenaje al Profesor Pieretti, quien pronunció la Conferencia de Clausura de estos *XIII Encuentros Internacionales*.

[No interviene en 2017 en los *XIV Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "La filosofía hoy. Necesidad de las Humanidades en la construcción del mundo del futuro". 9-11 noviembre 2017. Editado por USC en 2019]

14. (2019) Pieretti, A.: *II tramonto dell'umano? (¿El ocaso de lo humano?)*. *XV Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "Caminos del Pensamiento", Santiago de Compostela, 7 - 9 de noviembre de 2019. Publicado en Agís, M., Barcia, J., Carolo, R., Iglesias, A., Pose, C. (coords.): *Caminos del pensamiento actual: Naturaleza, Historia y Utopía*, Ed. Sindéresis, Madrid, 2024. En este trabajo Pieretti señala el gran desafío de la Filosofía ante las permanentes amenazas antihumanistas de nuestra época, principalmente promovidas por la tecnocracia y por el debilitamiento de las filosofías de la responsabilidad a los pies de una postmodernidad líquida.

15. (2021) Pieretti, A.: *Riscoprire il senso del limite (Redescubrir el sentido del límite)*. *XVI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: "Fluctuat nec mergitur. Pensar el mundo después de la pandemia". Santiago de Compostela, 18 - 20 de noviembre de 2021. Agís, M., Barcia, J., Carolo, R., Iglesias, A., Pose, C. (coords.): *Caminos del pensamiento actual: Naturaleza, Historia y Utopía*, Ed. Sindéresis, Madrid, 2024. Este último trabajo Pieretti lo tituló "Redescubrir el sentido del límite" precisamente como una invitación a reconsiderar una nueva base ética que nos devuelva a la vida misma, en su darse originario, que esperanzadoramente "nos permita descubrir aquello que podemos llegar a ser"⁸⁷.

Estos tres últimos trabajos del Profesor Pieretti manifiestan claramente su apuesta por la Hermenéutica como filosofía del sentido de la vida, cerrando así el círculo, dando cohesión a su pensamiento y volviendo con ella al tema inicial: la gran función de la filosofía es la Hermenéutica⁸⁸.

⁸⁷ A. Pieretti, *El camino como búsqueda del sentido de la vida*, en Agís, M., *Camino luego existo. Homenaje al prof. Pieretti*, cit., p. 513.

⁸⁸ Cfr. Agís, M., *Historia de la hermenéutica*, Sindéresis, Madrid 2020, pp. 282-283.

Sólo un año después de este último trabajo recibimos la fatal noticia del triste fallecimiento del Profesor Antonio Pieretti el 17 de septiembre de 2022, quien simbólicamente ese año antes reflexionaba “sobre el sentido del límite”. “Caminante no hay camino, se hace camino al andar” -escribía el poeta Machado- y Pieretti -como acabamos de señalar- hizo camino andando por las páginas de la SIFA y la SIFA caminó escuchando y aprendiendo las palabras de Pieretti. La filosofía es siempre una conversación en marcha. El pensador encontró en la institución un espacio adecuado para desplegar su magisterio y su vocación comunitaria. La institución halló en Pieretti un miembro activo que aportó solidez teórica y apertura dialógica.

(2023) Su pérdida fue una enorme ausencia en los *XVII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*: “La filosofía en el mapamundi”, celebrados en Santiago de Compostela como tocaba en noviembre de 2023⁸⁹, año en el que la SIFA cumplió 30 años y comisionó una gran exposición de sus archivos, historia y actividades desarrolladas durante esas tres décadas. Tanto en el Congreso -acompañados de su esposa Marcella y su hija Micol- como en la exposición rendimos un sentido homenaje al Profesor Pieretti y, bajo la dirección del profesor Agís, comenzamos a preparar la obra que hoy es una realidad: *Antonio Pieretti. Filosofía y sentido de la vida. Discursos compostelanos* editada en 2025 en Madrid por la prestigiosa Editorial Sindéresis.

(2025) Como corresponde bienalmente, en este año 2025 estamos con la preparación de los *XVIII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, que tendrán lugar el 13, 14 y 15 de noviembre en Santiago de Compostela y llevará por tema: “El camino como encuentro de culturas. Una filosofía de la *hospitalidad*”, tema que sin duda gustaría mucho al Profesor Pieretti y al que estáis todos cordialmente invitados.

Conclusión: Perugia debe seguir presente en la SIFA

En conclusión, el legado de Pieretti en la SIFA puede entenderse en tres dimensiones: intelectual, institucional y humana. Desde el punto de vista intelectual, sus intervenciones aportaron claves hermenéuticas y reflexiones de gran rigor teórico, con un enfoque siempre abierto al diálogo. En lo institucional, Pieretti contribuyó a la consolidación de la SIFA, apoyando la organización de estos Encuentros Internacionales que hemos señalado y la publicación de Actas. Finalmente, su legado humano se percibe hoy en la memoria de quienes compartieron con él los Encuentros de la SIFA: su actitud de escucha y de diálogo, su capacidad de integrar a jóvenes investigadores, de tejer comunidad y su estilo afable hicieron de la suya una participación ejemplar.

La Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA) nació con la vocación de articular un espacio estable de diálogo entre universidades. Pieretti y la SIFA caminaron juntos durante más de 30 años. La pérdida de nuestro amigo es algo que podemos conjurar manteniendo vivo su recuerdo. Su legado debe seguir presente en la filosofía y en la comunidad académica. Y podemos hacerlo con aquellas iniciativas que faciliten mantener viva la relación SIFA–Perugia. En este sentido, recuerdo mis palabras iniciales: hoy estoy aquí, no tanto como

⁸⁹ Las Actas de este *XVII Encuentro Internacional de Filosofía* están actualmente en prensa y su publicación se espera para finales de este 2025.

filósofo, sino como Presidente de la SIFA y en consecuencia me gustaría que el verdadero propósito final de mi intervención sea cursarles una cordial invitación a integrarse en la Junta Directiva de la SIFA, de forma que el Profesor Marco Moschini tome el testigo del Profesor Pieretti y pase a formar parte de la actual Junta Directiva de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA); así ayudaremos a que permanezca viva la relación entre ambas Instituciones, tal y como nuestro querido profesor Pieretti hubiera deseado y bendecido hoy si estuviera entre nosotros.

Una dialettica in continuo cammino. La filosofia teoretica in Antonio Pieretti

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

Abstract

A lifelong journey spent in the lofty pursuit of thought. This is the immediate image that comes to mind when thinking of Antonio Pieretti. His was a theoretical philosophy lived continuously through study and life, and it is precisely in this deeper dimension of thought that the distinctive features of Antonio Pieretti's work emerge. It encompasses a variety of interests, from epistemology to the philosophy of language, all the way to ethical questions, and finally to the dimension of the meaning of existence and faith. In this highly complex path, which the Perugian academic has pursued throughout his life's journey, the defining characteristic is a constant propensity for inquiry that analytically and thoroughly considers individual contexts, while constantly striving to discern the depth of questions, in the hope, inherent in *philosophia perennis*, of grasping the common thread that binds all human knowledge. The great originality of Antonio Pieretti's theoretical philosophy can therefore be read in this peculiarity of knowing how to broaden the horizon of studies while still believing in seeking synthesis in a theory capable of uniting, in thought, the differences emerging from the specific fields of philosophical inquiry.

Keywords

Knowledge; Ontology, Metaphysics, Faith, Meaning.

Ammirazione, un sentimento di autentica ammirazione. Per chi ha seguito le sue lezioni, nel momento in cui viene nominato Antonio Pieretti, il pensiero torna spontaneamente alla sua figura, alla sua statura di filosofo e di accademico, all'inconfondibile ingresso in aula, veloce, con libro in mano, sempre in giacca e cravatta, viene in mente quella che da studenti veniva chiamata, con una non celata venerazione, la "ruga del pensatore", quel solco che appariva nella sua fronte ogni qual volta si fermava a pensare di fronte ad una domanda o a una questione, osservando con occhi penetranti l'interlocutore, con un sorriso carico di curiosità per ciò che veniva chiesto e indicante l'aspettativa di qualche cosa di interessante verso chi stava domandando. Ma far correre il pensiero ad Antonio Pieretti, professore ed accademico, significa anche, al di là delle precedenti istantanee che donano colore e che allo stesso tempo indicano una stima e un affetto autentici, tornare alla genuinità con cui gli occhi onesti dello studente riconoscevano di essere di fronte ad una personalità di intellettuale importante e di filosofo di eccellenza. Quella certezza, che deriva da quello sguardo dello studente che ammirava il proprio docente e dalla serietà vista in Antonio

Pieretti come suo laureando, arriva fino ad oggi a chiedere un'analisi *ex post*, a domandare le ragioni di quella presa che l'accademico perugino ha saputo esercitare su intere generazioni, ma forse l'esigenza di comprensione, oggi, si spinge anche oltre e si vuole dirigere a interrogare le ragioni della forza di un impianto di pensiero, l'efficacia di una serietà intellettuale, i motivi di quella chiarezza che derivava da un profondo amore per la ricerca della verità. Ecco allora che l'intento, che non avrà per ovvie ragioni la presunzione dell'esaustività, sarà quello di poter individuare alcuni dei motivi di originalità dell'impianto che Antonio Pieretti ha saputo dare al suo modo di approcciarsi e di riflettere sulla filosofia teoretica. Si cercherà di evidenziare quali siano stati i punti fondamentali che hanno donato la specificità della sua attenzione alla ricerca filosofica, si tenterà di definire quali siano state le condizioni che hanno reso il suo modo di dedicarsi alla filosofia teoretica così apprezzato e chiaro a livello nazionale e internazionale.

La prima certezza dalla quale si deve partire è quella relativa alla grande chiarezza che ha caratterizzato il magistero di Antonio Pieretti. Certamente si è trattato anche di una capacità naturale, si può chiamare un vero e proprio dono, che l'accademico perugino ha avuto. Ma, allo stesso tempo, ogni capacità deve essere coltivata. Non può quindi semplicemente essere frutto di un caso, di una contingenza il fatto che in ogni consesso in cui Antonio Pieretti si esponesse il pubblico, sia che si trattasse di un uditorio di studenti, o di un contesto di specialisti, o anche semplicemente di un luogo di divulgazione, aveva la comune sensazione di uscire con un dono di contenuti certi, resi fruibili da parole efficaci. Ogni persona che abbia ascoltato questo intellettuale ha certamente provato la sensazione di uscire arricchita di concetti, contenuti, parole non vuotamente pronunciate, ma chiaramente fatte risuonare, dense di significato e capaci di arrivare dritte alla questione da spiegare. Ogni lezione, ogni convegno, ogni incontro pubblico condotto da Antonio Pieretti ha generato la certezza di aver ricevuto qualche cosa che altrove difficilmente si riceve con la medesima chiarezza e con la medesima capacità di sintesi; queste esperienze sono risultate capaci di aumentare il bagaglio di conoscenze e anche di domande che un momento di riflessione intellettuale dovrebbe essere in grado di trasmettere.

La domanda che ci si deve fare è dunque da dove derivi questa chiarezza concettuale, come possa essere stata coltivata questa capacità di appassionare e di condurre le persone che ascoltavano verso lidi di pensiero prima inusitati. Certo, alla questione non si può evadere riferendosi semplicisticamente a singolari abilità di conduzione del discorso, come se la sinuosità di un pensare possa essere ridotta alla strumentalità di alcune tecniche di linguaggio. No, quando ci si riferisce alla chiarezza di Antonio Pieretti, il discorso deve spostarsi dal piano della forma a quello dei contenuti. È infatti la peculiarità di una scelta ben precisa dei contenuti da portare avanti che indica la vera via dell'originalità e dell'interesse che il pensare alto, a cui ci si sta riferendo, porta in dote. I motivi che indicano la purezza e la cristallina levatura di un impianto di pensiero, sono da cogliere in quella filosofia che ha voluto portare, con forza e convinzione, l'aggettivazione di "teoretica" nel cammino di una vita dell'accademico perugino. La filosofia teoretica per Antonio Pieretti ha avuto quelle specificità che l'hanno resa capace di essere oltre che disciplina oggetto di insegnamento, anche *modus operandi* per orientarsi nel pensiero e criterio per la ricerca di un'intera vita. Si cercherà, a questo punto, di evidenziare alcuni dei contenuti più

caratterizzanti per descrivere questo alto esercizio del pensare secondo l'impostazione che Antonio Pieretti ha lasciato come eredità a più generazioni.

La prima immediata caratteristica che risulta in grado di descrivere questa vera e propria tensione della filosofia è la primigenia e mai sopita sete di verità, se si vuole fare filosofia la si deve, in primo luogo, vivere; questo necessario desiderio di giungere alla verità è l'originaria forza che muove la volontà dell'uomo a disporre un'intera vita verso lo studio, verso la ricerca, ma anche verso un'autenticità nell'investigazione sui contenuti della filosofia, quella passione che si leggeva e che trasudava dalle parole dell'accademico perugino era la testimonianza viva di questo afflato inarrestabile verso la verità. Così appare significativo che tutti i grandi autori della storia della filosofia siano stati descritti tutti confacentisi a questa misura del desiderio di sapere e conoscere la verità, essa viene individuata anche con termini differenti dai grandi nomi della filosofia, ma la forma non cambia la sostanza di questo incedere del pensiero nel corso dei secoli: «Il sapere cui mira, pertanto, non può essere un sapere determinato e che è a portata di mano, come lo è quello che perseguono le scienze, ma un sapere che risponde ad ogni domanda, ovvero che ha le caratteristiche dell'onnicomprendività, dell'eshaustività, della totalità. Il "tutto", l'"intero", l'"assoluto" che coincide con la verità, è dunque l'oggetto che la filosofia aspira a sapere e verso cui è rivolta la sua attività o, meglio ancora, entro cui essa da sempre si trova, data la sua natura»⁹⁰. La frase risulta importante poiché rende esplicito come la filosofia abbia nel proprio oggetto di interesse anche la condizione del suo darsi: la verità è insieme l'oggetto d'attenzione e la condizione e il dominio della filosofia. Ecco allora perché proprio la teoresi rappresenta l'essenza della filosofia, è come se nell'esercizio della filosofia teoretica emerga la natura profonda del filosofare: riflette l'attitudine, peculiare della filosofia, a cogliere la verità nel suo donarsi e a proseguire nel cammino perenne nel sapere; così il vero fine della filosofia non è la sapienza, proprio perché la sapienza non sarà mai raggiunta nella sua pienezza, ma il vero fine risulta essere il cammino, mai compiuto del tutto, verso quella sapienza, per giungere ad assaporare la bellezza di una tensione senza mai cadere nella tentazione nefasta di un possesso del sapere. Se dunque la filosofia vive in questa ancestrale esigenza di ricercare la verità profonda del reale, allora la filosofia che in maniera immediata e diretta vuole approfondire questo contenuto, quella teoretica, deve avere la caratteristica fondamentale della dimensione prettamente speculativa, priva di secondi fini pratici, esente da qualsiasi movente empirico, capace di perpetrarsi per la sola esigenza di sé stessa: «In quanto teoretica, dunque, la filosofia corrisponde all'esercizio di riflessione che culmina nello sguardo puro, cioè esente da elementi empirici. L'attività di contemplazione che ne scaturisce si dispiega come una disposizione ad accogliere la verità nei modi stessi in cui essa si manifesta»⁹¹. Questo esercizio alto del raziocinio non può che essere dunque un modo per esplicitare la più alta dignità che l'uomo può sperimentare: quella del pensare, e di un pensare retamente; ma, a questo punto, viene chiesto anche a colui che si sente il protagonista di tale percorso, l'uomo stesso dunque, di mutare il proprio atteggiamento per poter vivere compiutamente questo percorso verso la verità. Ciò che tutti coloro, che si

⁹⁰ A. Pieretti, *Filosofia teoretica*, Editrice La Scuola, Brescia 2008, p. 17.

⁹¹ *Ivi*, pp. 18-19.

colgono in questo sforzo di approccio alla dimensione del vero, maturano è un reale stato di oblazione, di abbandono delle pretese di possesso e di protagonismo, per accedere invece all'atteggiamento retto dell'uomo in ricerca: quello di chi è capace di vivere in una vigile attesa, in una condizione in cui si riesca ad essere preparati all'epifania della verità che a poco a poco, e nello sforzo della dimensione dialettica, si rivela. La contemplazione, dunque, che assurge ad essere la caratteristica predominante di questo impianto, resta l'elemento costitutivo della filosofia teoretica, che non la delimita come un settore specifico ma la erge alla sua dimensione più pura e autentica: «la contemplazione è la riflessione nel suo grado più alto, ovvero al livello in cui si libera definitivamente da ogni elemento empirico e assume la forma di un mero vedere. In una certa misura, perciò, la filosofia teoretica è quella parte in cui la filosofia attua in modo preminente la sua predisposizione originaria. Di conseguenza essa, se per un lato si differenzia dalla filosofia in generale perché ne evidenzia soltanto un aspetto, quello contemplativo, per un altro, invece, si identifica con essa, perché ne riflette l'attitudine a cogliere la verità nel suo stesso darsi e a perseguire la sapienza»⁹². È come se, in questo esercizio alto del pensare, l'uomo sperimentasse tutto il senso di un'eccedenza che lo permea e lo include e verso la quale si sente proiettato; si riesce a vivere così una sorta di sensazione di essere contenuti in una placenta intellettuale, di cui non si ha precisa cognizione ma di cui si fa però esperienza e dalla quale ci si sente alimentati intellettualmente. Così, in questo non completo possesso della dimensione veritativa, l'uomo, nel corso della storia, ha sperimentato tante forme di approssimazione alla dimensione della verità, pur nella consapevolezza di non potervi completamente accedere. Così, infatti, si può spiegare il ricorso al mito e il suo ruolo enunciativo e chiarificatore nei confronti di una realtà intelligibile sfuggente, alla stessa maniera le forme dell'arte, della religione, dell'etica, gradualmente hanno saputo assurgere ad un ruolo così similmente indirizzante verso una sfera dalla quale ci si sente chiamati ma che, allo stesso tempo, risulta insondabile con i parametri di una ragione meramente conoscitiva. Questa caratterizzazione della filosofia teoretica come slancio contemplativo alla sfera del mondo intelligibile non deve condurre a pensare che l'impostazione della questione data da Antonio Pieretti conduca verso qualche forma di ascetismo o che possa indicare una via irrazionale. L'originalità che qui si sta discutendo è dovuta invece anche al mantenimento costante di un rigore razionale nella dimensione speculativa. Questa è probabilmente l'altra grande traiettoria con cui è possibile leggere questo percorso di cui si sta disquisendo. Non vi è infatti attestazione di fatti o lettura della realtà che non debba passare al vaglio del filtro razionale. Ciò che contraddistingue la filosofia è proprio questa necessità di non cadere e scadere in un semplice fideismo, sia religioso che laico, l'esercizio del filosofare vuole invece innalzarsi e risultare efficace per la sua attitudine a saper spiegare e soprattutto per il suo canone incline alla giustificazione. Qui si gioca una buona parte dell'originalità su cui Antonio Pieretti ha costruito la sua fama di serio uomo di cultura: non vi è stata lezione, non si trova una riga di un suo libro, non vi è stata relazione in cui egli non sia stato in grado di attestare con certezza le motivazioni di quanto stava adducendo, mai si è arrischiato in enunciati che non fossero supportati da solide argomentazioni, mai si è esposto a posizioni espresse senza le necessarie

⁹² *Ivi*, p. 19.

a giustificazioni, sempre saldi sono stati i paradigmi sui quali ha poggiato le basi dei suoi studi. In fondo è questa la vera direzione che vuole acquisire la filosofia per non essere un semplice esercizio di retorica: giustificare ciò che si dice e giustificarlo in maniera fondata e oggettivamente motivata. Vanno giustificati prima di tutto i fondamenti sui quali la filosofia si basa, va utilizzato un linguaggio rigoroso e adeguato a ciò che si sta dicendo, tutto ciò che viene scritto deve a sua volta essere supportato dalle coerenti argomentazioni, capaci di resistere ad eventuali critiche: «La filosofia, dunque, si configura come un riflessione su sé stessa, cioè come una considerazione attenta e rigorosa della propria identità e una valutazione critica del proprio modo di procedere»⁹³. E questa attitudine, che si è tradotta in un'attenzione costante alla parola sia donata oralmente che scritta, è certamente stata colta, nel magistero di Antonio Pieretti, da coloro che hanno vissuto con lui l'esperienza della scrittura, il riferimento è in particolare agli studenti che con lui hanno scritto il proprio lavoro di tesi e di dottorato, ecco in quel momento si poteva notare come l'attenzione massima che era posta sulle pagine scritte dagli studenti denotasse una vera e propria passione per la chiarezza, per la precisione, per la rigurosità che i testi scritti dovevano avere; ciò non è imputabile solo al piglio del grande accademico, ciò probabilmente significava in primo luogo il rispetto profondo per gli studenti e per il lavoro che svolgevano, ma certamente questa attitudine ha saputo descrivere anche la profonda passione per la parola filosofica, quella che può essere letta come una vera e propria esigenza della correttezza espressiva, proprio perché essa era il primo termine che permetteva di trasmettere dei contenuti, di far parlare il pensiero filosofico, per giustificare ciò che si stava proponendo all'attenzione di un pubblico intellettuale. L'attitudine alla giustificazione dei fondamenti è quindi uno dei grandi tratti che si colgono nel percorso dell'opera di Antonio Pieretti, al di là dell'esperienza diretta con il suo incedere di pensiero, esplicitato sia nelle lezioni, sia in altri momenti della vita accademica, ciò che rimane, a suggellare questa evidenza della necessità della forza con cui devono reggersi i fondamenti, sono i suoi scritti. Si prenda ad esempio in considerazione: *L'argomentazione nel discorso filosofico: analisi critica del pensiero di Chaim Perelman* del 1970⁹⁴, *I problemi della Filosofia: la filosofia nei rapporti con le scienze e la cultura*⁹⁵ del 1980, *Il Linguaggio*⁹⁶ del 1984, solo per citare alcuni dei testi che si occupano specificamente dell'importanza della giustificazione dei fondamenti e dell'argomentazione relativamente a questo tema.

L'attività del giustificare non si esaurisce nella capacità argomentativa ma diviene, come si è sopra accennato, una vera propria attenzione alla dimensione della parola. Questa può essere una chiave di lettura per dire dell'attenzione che l'opera dell'accademico umbro indica nei confronti della filosofia analitica. Un interesse, questo, che agli occhi di chi non abbia avuto modo di confrontarsi con il docente può anche apparire come qualche cosa di esotico, forse anche in continuità con tendenze tipiche della fine del Novecento. Può darsi che ci sia

⁹³ Ivi, p. 13.

⁹⁴ A. Pieretti, *L'argomentazione nel discorso filosofico: analisi critica del pensiero di Chaim Perelman*, Japadre, L'Aquila 1970.

⁹⁵ G. Santinello, A. Pieretti, A. Capecci, *I problemi della Filosofia: la filosofia nei rapporti con le scienze e la cultura*, Città Nuova, Roma 1981.

⁹⁶ A. Pieretti, *Il Linguaggio*, Editrice La Scuola, Brescia 1984.

stato anche questo, la scia delle indicazioni provenienti da altri contesti può aver, se non condizionato, almeno incuriosito il Nostro, ma occorre però anche ammettere che questo interesse debba saper indicare anche altro. L'esigenza impellente di dare giustificazione, così, potrebbe essere la corretta chiave di lettura: approcciarsi ad uno studio serio e rigoroso della parola significa evitare di esporre la filosofia alla rapsodia della parola, alla persuasività di un tortuoso dire che evoca ma non spiega, che irretisce ma non sa giustificare ciò che dice. Il ricorso allo studio della filosofia analitica e alla riflessione sul linguaggio di Wittgenstein può allora essere un passaggio di questo rigore linguistico che la filosofia impone. Lo smarrimento della certezza della parola che può aver sorpreso un certo canone della filosofia del Novecento sembra essere recuperato con questa attitudine; certo, va poi anche detto che il ricorso a questo modo di approcciarsi alla filosofia in certi passaggi porta con sé il rischio di invischiarsi in eccessivi tecnicismi, avvolgenti e imbriglianti rispetto alla reale capacità di approssimarsi proprio a quell'eccedenza che la filosofia teoretica ha l'ambizione di incontrare. Questo tipo di rischio è però scongiurato da Antonio Pieretti, la sua lettura di questi autori è infatti sempre originale e penetrante, in grado di cogliere anche ciò che passa oltre lo scritto e che giunge alla soglia delle reali intenzioni e dei reali interessi. Si faccia riferimento, in tale direzione, al contesto perugino in cui nasce la traduzione di Austin, si tratta del testo *How to Do Things with Words* che viene tradotto proprio a cura di Antonio Pieretti nel 1974 con il titolo *Quando dire è fare*⁹⁷, o si prenda in considerazione l'approccio, più che originale e fuori dalle classiche comprensioni, di Wittgenstein⁹⁸.

Il percorso tracciato da Antonio Pieretti nel solco della filosofia teoretica dona ancora oggi l'accentuazione del tono di originalità: partendo infatti dal grande rilievo e dall'analisi approfondita dei classici della storia della filosofia, la parabola di studio conduce ad allargare il patrimonio condiviso del pensiero occidentale anche alla luce degli studi novecenteschi che provano a rileggere l'approccio stesso alla filosofia; l'insegnamento che si ottiene dall'accademico perugino è proprio quello di saper rimanere nel cammino segnato dalla tradizione pur riuscendo ad interessarsi anche agli approcci ulteriori che la contemporaneità ha saputo sviluppare. Tuttavia, l'elemento che maggiormente può indicare il significato della teoresi che si può cogliere nell'intero percorso filosofico è qualche cosa di cui non si è ancora detto ma che riveste probabilmente uno dei veri interessi per il fare filosofia. Da un lato, come è stato già sottolineato, il porsi nel grande sentiero della filosofia occidentale che parte dall'antichità e che si interroga immediatamente sulla questione teoretica fondamentale, quella sull'essere, significa sostenere la legittimità e sicuramente anche la necessità di un pensare alto, che si interroga sulle strutture profonde del reale; ciò esprime, in fondo, l'esigenza di indagare ciò che la filosofia stessa è: essa è per *natura sui* autoriflessiva, il filosofare non si esaurisce e sempre rimarrà presente nella vocazione al sapere dell'uomo perché fa parte dell'ambizione umana, spontanea, al sapere. Così la filosofia rimane più che un rispondere un continuo domandare, in primo luogo rispetto a se stessa e il primo spazio dell'indagine è proprio costituito dalla legittimità di se stessa, da quella giustificazione che deve subito essere approfondita rispetto a quelle domande significative, forti, anche

⁹⁷ J.L. Austin, *Quando dire è fare*, a cura di A. Pieretti, Torino, Marietti 1974.

⁹⁸ Cfr. A. Pieretti, *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, Marietti, Genova 2017.

insondabili, che essa si pone: «E appunto, tanto nei confronti dell'oggetto cui si applica quanto nei confronti di se stessa, la filosofia si dispiega sempre e solo come un domandare, ovvero come un richiedere che giustifichino il fatto che sono, un reclamare che diano conto della loro datità fenomenica»⁹⁹. Questo è ciò che colloca, in maniera non semplicistica né fideistica, il filosofo umbro nella tradizione della filosofia occidentale, ma c'è anche un altro lato, un altro aspetto del suo impianto teoretico che non può essere dimenticato. Ciò di cui si sta parlando forse è stato in un certo qual modo sovrastato dalla grande attenzione teoretica, dal piglio accademico e dalla capacità critica che sono sempre emerse dal suo pensare, ma ci si può arrischiare nel dire che ci sia sempre stata un'altra parte del pensare che ha rappresentato costantemente un interesse non secondario. Un pensare staccato dalla realtà, sterilmente capace di chiarezza ed esteriormente corretto, non era il pensare a cui Antonio Pieretti avrebbe dedicato un'intera vita. Il vero intellettuale, ma soprattutto l'autentico filosofo non è solo colui che vive in una correttezza e in un rigore formale, non è solo colui che si rende capace di quell'attività di giustificazione del fondamento che è pur sempre necessaria. Il filosofo è anche colui che sa guardare all'oltre. Ecco, questo "oltre", appare un po' come quell'ineffabile di Wittgenstein a cui Pieretti fu tanto legato. Occorre pertanto avventurarsi nel provare a indicare cosa significhi questo "oltre" nell'intenzione del filosofo umbro. Si propongono due linee prospettiche per provare a dare un nome e un contenuto a questa attitudine che in fondo è quella propria della filosofia. Una direzione che certamente può essere riscontrata è quella della capacità, di chi vive l'esperienza della teoresi, di comprendere che non tutta la realtà può arrestarsi al semplice dato costatato; su questo passaggio in fondo è proprio l'insegnamento della filosofia antica che viene in aiuto: se la meraviglia risulta essere il primo motore che sa accendere la meditazione filosofica, il culmine e il compimento di tale meraviglia è nella possibilità di saper scorgere la condizione da cui deriva ciò che fa meravigliare, è come se solo l'occhio dell'uomo attento riesca a individuare un'origine che esula dalla realtà sensibile, il principio della meraviglia, in fondo, consiste proprio nel ravvisare che una determinata esperienza porta in sé un riverbero di una porzione di realtà diversa, più alta del mero sensibile: «In qualche modo, dunque, la meraviglia richiede una sorta di purificazione, in quanto non consiste in un semplice moto d'animo, bensì nella tonalità affettiva che contraddistingue la disposizione a vedere disinteressatamente»¹⁰⁰. È dunque innegabile e anche necessario che lo sguardo filosofico sappia cercare qualche cosa che a prima vista non si coglie, qualche realtà che indichi quella dimensione profonda, piena, che in fondo è la vera ambizione sempre presente nell'animo umano. Anche per questo la filosofia non è scomparsa e non scomparirà, per tale motivo il filosofo e i contenuti filosofici esercitano e continuano ad esercitare un ascendente, si tratta del tentativo di indicare una direzione per la domanda che da sempre l'uomo si pone: la questione relativa a quale sia la condizione di questo sensibile condizionato. Ed è proprio a partire da una meraviglia che conduce l'uomo verso un orizzonte soprasensibile che si nota in Antonio Pieretti la necessità di incrociare il proprio cammino con chi ha saputo intersecare la filosofia e la fede. Nel suo caso, come evidentemente appare dai suoi scritti, il

⁹⁹ A. Pieretti, *Filosofia teoretica*, cit., p. 14.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 43.

riferimento è sant'Agostino che diviene colui che meglio di tanti altri sa parlare al filosofo umbro e risulta come colui che sa svolgere la mediazione tra quella meraviglia che la filosofia sa scorgere e la risposta che dona un'effigie precisa a quell'ulteriorità che invece la filosofia coglie ma non sempre riesce a mettere a fuoco.

Questo spazio aperto alla dimensione della fede va letto sempre nei termini di rigore e meticolosa premura filosofica, dagli scritti di Antonio Pieretti non emerge mai un senso di fideismo o di rassegnata adesione a qualche indirizzo confessionale, ciò rimane presente nella sua sfera privata, ma prevale l'interesse filosofico che giunge a interfacciarsi, senza nessun disagio e con la serietà che è necessaria, alla sfera della fede, in una maniera semplice e spontanea, proprio come Agostino ha saputo indicare.

Questa via che conduce ad un "oltre", nell'impianto teoretico che qui si sta analizzando, guida anche ad altre possibili letture degli orizzonti che si dischiudono. Non vi è infatti solo la sfera sovrasensibile che si apre alla riflessione della filosofia, un altro luogo che necessita di essere visitato e approfondito è infatti quello relativo alla dimensione del senso. Ecco, quando si giunge a tale approdo probabilmente si arriva a uno di quei contenuti che particolarmente a cuore sono stati ad Antonio Pieretti e che può essere un secondo parametro di lettura per dare un nome a quell'"oltre" sempre presente nel suo pensare. Questa attenzione traspira dalle sue composizioni ed era evidente dalle sue parole, dal suo stesso modo di porsi nei confronti della filosofia e degli autori che sapeva con tanta chiarezza presentare. L'interesse filosofico non si può infatti ridurre ad un manierismo di concetti: l'idea che per fare filosofia e che per vivere la filosofia sia sufficiente un intellettualismo di contenuti appare una sorta di indebolimento dello spirito critico della filosofia stessa. L'importanza di un filosofare che non abbia secondi fini, che possa vivere nella sua divina inutilità, resta intatto, come la tradizione metafisica vuole, nell'ideale teoretico del filosofo umbro. Ma pur permanendo questa necessità di un orizzonte di sapienza che funga da stimolo prioritario per la ricerca, una volta che ci si inoltra nel cammino della ricerca filosofica sarebbe da indigenti della ragione arrestarsi e non cogliere invece la profonda richiesta di senso che pervade la brama umana verso il sapere. Non è infatti solo l'esigenza di un sapere schematicamente concepito che spinge l'uomo, ma rimane invece sempre sottesa la domanda fondamentale, la domanda sul senso, la questione dell'esistenza. Forse questo, anche più di altri, rimane l'interrogativo che spinge l'uomo al superamento delle barriere spazio- temporali per appropinquarsi al regno intelligibile, per cercare quelle risposte sulla propria condizione che rimane sempre delimitata da un'aura di indicibile. In fondo anche se non tutti gli uomini possono essere interessati alle questioni sulla condizione del reale, alle questioni relative alle possibilità e ai limiti della conoscenza, alle potenzialità cognitive dell'uomo, non c'è persona che non si interroghi sul significato dell'essere qui ed ora, in questa porzione di realtà, in questo frangente di tempo a vivere e ad esistere ed ogni essere umano è posto costitutivamente di fronte a tale baratro del senso che si apre come una voragine inghiottente. Antonio Pieretti ha avuto il grande merito di non essersi fatto fagocitare da una questione che, per definizione e per constatazione, avrebbe potuto annientare ogni altro interesse, ma, allo stesso tempo, non si è mai posto come, e qui si cita per lui una frase che era solito riferire a Kant nelle sue lezioni, un "freddo razionalista". Egli ha saputo insegnare che dietro le questioni che la filosofia riesce ad aprire ne rimane una,

sempre sottesa, appassionante per tutti, che non può essere né evasa né evitata. È stata sempre lodevole la sua capacità di saperla mantenere viva, di saperla tenere a freno in quegli autori in cui si esplicitava in maniera fin troppo assorbente e di saperla scorgere nelle pieghe dei pensieri nei quali apparentemente non veniva esplicitata. Ma, al di là di questa sua conclamata capacità di lettura critica, ciò che deve essere messo in risalto è la volontà di tenerla presente, di permettere a questa grande tematica di rendersi evidente e importante per quello che vale per ogni uomo. Il tratto che rende assolutamente naturale questa tensione che la filosofia assume rispetto alla ricerca del senso è nelle pieghe della stessa ricerca filosofica: «In qualche modo, perciò, nel mettere in questione che è proprio del filosofare, è implicita la richiesta di sapere chi sia colui che vi attende e che senso abbia per lui il suo essere al mondo. La riflessività che contrassegna l'attività filosofica, dunque, non ha una connotazione esclusivamente speculativa, ma anche ontologica, perché chiama in causa la condizione esistenziale di colui che vi si dedica»¹⁰¹. Chi si prodiga nella ricerca filosofica è proprio l'uomo che si impegna nel pensare e vive con coerenza questo pensare, l'atteggiamento, così, non può essere quello meramente intellettuale, passivamente riflessivo, l'atteggiamento è quello specifico di chi vuole impegnarsi a vivere l'avventura del pensiero ponendosi in discussione in prima persona, mettendo alla prova nella propria individualità quegli assunti a cui la filosofia guida. Nelle sue parole e nei suoi scritti, così, grandi menti del pensiero filosofico non sono state presentate solo per le grandi intuizioni teoretiche, ma sono state prese in considerazione e sono state fatte oggetto di una sorta di ulteriore indagine ermeneutica anche per quanto sono state in grado di concentrarsi sull'indagine sul significato profondo dell'esistenza dell'uomo; così, autori del calibro di Husserl, Wittgenstein, ma anche Nietzsche, riescono a parlare non solo dell'originale approccio alla filosofia che hanno saputo trasmettere, ma anche delle loro personali attitudini nelle diverse direzioni che hanno voluto sviluppare rispetto al tema dell'esistenza e della ricerca del senso. Certo, questa capacità di entrare così profondamente dentro il pensiero e dentro anche le intenzioni non dette dei grandi autori della storia della filosofia è una capacità che pochi sanno sviluppare e argomentare in maniera attendibile ed affidabile, Antonio Pieretti è stato evidentemente uno di coloro che è riuscito a leggere la profondità delle intenzioni di queste personalità, a indicazione di ciò, ecco alcune parole che descrivono la sua lettura di Wittgenstein: «Senza dubbio, dunque, Wittgenstein non dà volto a ciò che risulta indicibile con gli strumenti offerti dalla logica. Evidenzia però che, se si pensasse di escludere dalla riflessione ciò che non rientra nei limiti della conoscenza, ci si precluderebbe la possibilità di cogliere il senso della vita. Ebbene, non è questa la via che egli intende percorrere, in quanto è convinto che la ragione ultima del far filosofia risieda nella ricerca del senso della vita: in una lettera indirizzata a Malcolm scrive, infatti, che il suo esercizio sarebbe inutile, se servisse "soltanto a consentirmi di parlare con qualche plausibilità di astrusi problemi di logica" e non migliorasse "il nostro modo di pensare problemi importanti della vita quotidiana"»¹⁰². Questa lettura originale e senza canoni pregressi di Wittgenstein è in fondo uno dei riconoscimenti che nel panorama internazionale viene attribuito ad

¹⁰¹ *Ivi*, p. 16.

¹⁰² *Ivi*, p. 147.

Antonio Pieretti, si prenda in considerazione la recensione fatta per il suo scritto sul filosofo austriaco del 2017 nel *Giornale di Metafisica* del 2020: «L'Autore analizza il mutamento di pensiero di Wittgenstein nel corso della sua vita, accompagnando le sue analisi con una riflessione costante sul ruolo della filosofia nelle varie fasi del pensatore austriaco. Pieretti, individuando continuità e discontinuità, nota che in tutti gli scritti wittgensteiniani è costante la tendenza ad impiegare la filosofia per far chiarezza su sé stessa e il proprio modo di agire. Per questa attenzione verso le forme di vita, scrive l'Autore, la riflessione di Wittgenstein non coinvolge solo la logica, ma anche l'etica, l'estetica e la religione. Consapevole di non poter separare il Wittgenstein teorico dalle sue vicende umane, Pieretti pone in continuo dialogo la riflessione filosofica del pensatore con gli scritti che ne riproducono i tormenti e le inquietudini, come i diari, i ricordi, gli appunti per le lezioni e le lettere. Questi scritti spesso sottovalutati, nel testo di Pieretti assumono una centralità peculiare in quanto costituiscono lo sfondo entro cui si sviluppa la riflessione wittgensteiniana»¹⁰³. L'originalità e la profondità, che si è cercato di descrivere, ripercorrendo i tratti principali di questo impianto teoretico, non sono elementi di ostentazione né, tantomeno, delle sottigliezze ricercate per denotare un maggiore piglio critico. Non si legge mai questa volontà di far risaltare le proprie capacità e di risultare più acuto, questa profondità interpretativa sembra invece piuttosto l'esito di un altro carattere specifico di questo approccio alla filosofia teoretica. Ogni volta che ci si mette a confronto con l'idea, ogni volta che si cerca di far emergere il concetto, ciò che avviene non è un'epica solipsistica, ogni sforzo filosofico di pensare alto, di meditare sul fondamento e di dare la corretta giustificazione, significa sempre mettersi in un orizzonte di dialogo. Si può giungere così a quel carattere che risulta mai sopito e sempre presente in questo approccio filosofico: ogni momento di riflessione teoretica deve assumere i tratti di quella dialogicità costitutiva che contraddistingue l'originarietà del pensiero filosofico. Non potrebbe essere altrimenti: la domanda filosofica nasce per indagare la realtà che si manifesta come essere, di fronte alla questione, però, la variegata multidimensionalità del reale risulta distraente e destabilizzante rispetto al fine della ricerca che è sempre quello della comprensione dell'essere nella sua interezza, procedendo così oltre gli specialismi e i settorialismi. La strada che deve essere percorsa dunque è quella di mantenere una direzione non distorta quel contenuto specifico che è l'essere: la peculiarità della filosofia teoretica è proprio questa capacità di mantenere lo studio dell'essere nella contemporanea disposizione a valutarlo nella sua interezza e nella sua molteplicità senza sminuzzarlo in estremismi specialistici. Questo intento non si compie attraverso un egoico spirito prometeico: di fronte alla questione fondamentale della filosofia, quella dell'essere appunto, non c'è altra via se non quella di rimanere nella dimensione della domanda. È lo spirito dell'interrogazione ciò che può fare la differenza in questo intento: ci si interroga per mettersi in relazione, la verità si scopre in una dinamica intersoggettiva che riluce dello spirito dialogico, è il senso stesso del fare filosofia, non ci si interroga per trovare risposte in maniera solitaria, ma l'orizzonte che si dischiude è sempre quello di un interrogarsi con. Si tratta di un vero e proprio stile di approccio alla filosofia: che senso

¹⁰³ S. Garelli, *Recensione a Antonio Pieretti, Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, Marietti, Genova 2017, pp. 222, in «Giornale di Metafisica», 1, 2020, pp. 294-295.

avrebbe altrimenti il confronto? Che senso avrebbero le lezioni e le domande degli studenti? Che senso avrebbero i convegni e le relazioni? Che senso avrebbe scrivere e pubblicare righe, pagine, capitoli che altri leggeranno e su cui si confronteranno? Ecco che allora il momento fondamentale della filosofia, e in particolare della filosofia che vuole farsi teoretica, non può che essere la dialettica, senza questo confronto serrato la filosofia rischierebbe di diventare un autoreferenziale gioco linguistico, senza la forza del confronto e senza la presenza di un'alterità che metta in discussione, colui che vuole essere filosofo non riuscirebbe a trovare un banco di prova non solo per le sue idee ma per la sua medesima condotta, confacentesi a quelle idee. È lo sguardo dell'altro e la voce dell'altro ciò di fronte a cui ci si mette in discussione, ciò che atterrisce ma, allo stesso tempo, sa far esporre e sa far prendere un impegno concreto in continuità con ciò che si pensa. In fondo non può che essere questo l'esito, serio, di una vita indirizzata verso un obiettivo alto del pensare: «La dialettica, oltre ad esigere che si renda conto di ogni pretesa di fondatezza, dà anche ragione, ovvero legittima la preferenza accordata a una tesi piuttosto che a un'altra. Come tale, essa non presume di possedere la verità e ancor meno pretende di poterla effettivamente raggiungere: pur tuttavia, svolge una funzione autenticamente critica e quindi speculativamente imprescindibile per la filosofia teoretica. La dialettica è per essa il procedimento più adeguato, perché si fonda sul domandare e, quindi, sulla ricerca dell'essere che le è propria. È anche il procedimento più conforme alla sua natura, poiché non lascia indifferente colui che vi si impegna, ma lo coinvolge direttamente, mettendolo in questione»¹⁰⁴. Ma la dimensione dialogica che si apre non è solo questa dell'intersoggettività del dialogo, la dialettica pone in discussione il soggetto riflettente anche in un'altra direzione: la domanda filosofica mette in discussione colui che la scorge dentro di sé, ma accade anche altro nel momento stesso in cui la questione della filosofia si palesa. Subito, infatti, la sensazione che nasce in chi sperimenta questo genere di interrogativo è quella di essere immediatamente proiettati verso una sfera di realtà eccedente, quando si intuisce l'essere si comprende subito che tale oggetto non si risolve e non si riesce a spiegarlo interamente attraverso le semplici categorie spazio-temporali, immediatamente si ha la certezza di avere aperta la direzione verso una zona eccedente rispetto all'universo in cui l'uomo esperisce la realtà. Il senso del rilievo dialettico che occorre dare ad un'esistenza filosoficamente impegnata rimane inalterato, ma chi vive la filosofia si trova ad essere diretto verso un qualche forma di ulteriorità, così la dialogicità che si sperimenta conduce oltre le soglie dell'umano. In fondo questo è uno degli esiti che Antonio Pieretti sa vedere nell'indagine che viene sviluppata dalla filosofia teoretica: «appare evidente che la peculiarità della filosofia teoretica consiste in un domandare che si attende una risposta eccedente rispetto al domandare stesso e, perciò, ad esso non omogenea [...] Il domandare autenticamente filosofico, invece, è un ponte gettato in direzione di un'ulteriorità che oltrepassa il conoscere concettuale per collocarsi nel vivo di una risposta di altro genere. Tale risposta, quando è possibile reperirla, è eterogenea rispetto alla stessa domanda che la riguarda: è tipicamente religiosa, cioè concernente la fede, oltre che la ragione»¹⁰⁵. Ora è chiaro che per l'accademico perugino la

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 165.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 164.

filosofia non riesce ad accogliere quella certezza completa che dona la dimensione del religioso, così il compito teoretico risulta più gravoso, non appoggiandosi infatti a dimensioni completamente rivelate della verità, così come avviene per le fedi religiose, la ricerca che si apre diventa in realtà uno spazio da percorrere senza sosta e, forse, anche senza una conclusione; la filosofia teoretica può essere intesa così come un serio compito che è ancora *in fieri* per l'intera umanità: «Ma la filosofia teoretica, fino a che non sfocia nel vuoto formalismo della metafisica immanentistica o nella pienezza della sapienza che è propria dell'esperienza religiosa è l'attività che si interroga sull'essere e sui significati che esso ha per l'esistenza. Non per questo, tuttavia, si esaurisce in velleitari purismi speculativi e, ancor meno, in rassegnati compromessi con l'esistente, ma si attua come un domandare che presuppone una risposta concernente l'intero, anche se non sa dove sia e quale forma effettiva esso abbia»¹⁰⁶. L'esito e la proposta che emerge da questa riflessione, che appare veramente lunga una vita, è allora quella di compiere questo percorso, come singoli ma in maniera dialogica, senza individualismi e senza risposte precostituite, ma con quell'attenzione a considerare la filosofia teoretica nella sua vera natura: come una domanda sull'essere che sia capace di gettare un ponte verso quell'impellente ulteriorità a cui il mistero presente di un pensare profondo e alto, inevitabilmente rimanda.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Verità e validità del senso nel pensiero di Antonio Pieretti. Per un umanesimo della persona

Giulia Brunetti

University of Perugia, Italy

Abstract

The purpose of this work is to test the applicability of the *outdated topicality* of the proposal outlined by the Italian philosopher Antonio Pieretti to the instances of today's crisis. The author proposed his project as an antidote to the disorientation of the human being in the early 1990s and already described it in such terms, with respect to the time in which he was writing. The truth and validity of Pieretti's reflection are argued by proposing them in dialogue with some crucial junctures in Edith Stein's thought, with which there are – we suggest – fruitful harmonies, capable of guiding in the complex challenges of contemporary societies.

Keywords

Antonio Pieretti; Edith Stein; Disorientation; Humanism; Person.

1. L'attualità dell'inattuale

«Un umanesimo della persona, *tanto più indispensabile per il presente momento storico quanto più per esso appare inattuale* e provocatorio»¹⁰⁷. Così Antonio Pieretti introduce la propria proposta, in contrapposizione alla tendenza alla pigra rassegnazione dell'uomo smarrito dei primi anni Novanta.

Non pare azzardato affermare che, pubblicato trentatré anni fa, il breve ma denso testo pierettiano, *Oltre lo smarrimento. Linee di antropologia sociale* (1992), conservi la sua attualità, nel senso chiaritone dall'autore.

Di certo, resta valida la lucida analisi condotta dal filosofo sulla condizione dell'uomo di quegli anni, molte delle cui criticità, come la rincorsa dell'efficienza, della massimizzazione del profitto, facendo leva sulla tecnica, sono delle costanti ancor più radicate nei nostri tempi, dove il disorientamento rimane, in effetti, la cifra dominante. D'altra parte, la messa in discussione del paradigma epistemologico, secondo il quale tutto è o *sarà* spiegabile dalla scienza, costituisce uno snodo fondamentale della rilettura pierettiana di Ludwig Wittgenstein, dalla quale emerge l'inadeguatezza di tale modello nel render conto dei problemi vitali¹⁰⁸.

¹⁰⁷ A Pieretti, *Oltre lo smarrimento. Linee di antropologia sociale*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1992, p. 7. Corsivo nostro.

¹⁰⁸ Cf. Id., *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, Marietti, Genova 2017, pp. 9-10, 63-64.

Mostrano punti di contatto con la realtà odierna anche le previsioni avanzate dal professore nel testo del 1992, sull'involuzione o evoluzione cui gli esseri umani sarebbero andati incontro. A decretare il prevalere della direzione auspicabile su quella nefasta sarebbe stata, nella prospettiva di Pieretti, la risoluzione o meno, da parte dell'uomo, a intraprendere un consapevole cammino di ripensamento del senso della vita. Di tale via, nel libro, è tracciata una geografia capace di orientare nella risposta alle sfide che interpellano, oggi, con una mai sopita e perfino intensificata urgenza.

Profetica risulta l'ipotesi di Giuseppe De Rita, abbracciata dall'autore di *Oltre lo smarrimento*, riguardo il progressivo decentramento del perno della vita degli esseri umani dalla sfera pubblica a quella privata, addirittura domestica, nella quale la fruizione della tecnologia, nel suo inarrestabile sviluppo, avrebbe trovato la propria dimensione privilegiata¹⁰⁹. A corredare la descrizione di tale scenario, un'altra brillante intuizione di Pieretti, che esclude che il ritiro nella casa avrebbe significato chiusura *nel senso più immediato del termine*. Preconizza, infatti, lo studioso: «i mezzi di comunicazione di massa [...] ridurranno le distanze e metteranno tutti gli abitanti della terra nella condizione di sentirsi cittadini di un solo mondo»¹¹⁰. Se, in quegli anni, nella categoria, rientravano prettamente televisione, radio e giornali, mentre la consapevolezza della rivoluzione posta in atto da Internet era soltanto agli albori e i social media come li intendiamo oggi non esistevano ancora, in un contributo del 2016, scrive il filosofo: «La dimensione planetaria della rete, che pure consente rapporti e legami insospettati, di fatto produce solo un effetto di rumore perché offre una massa indistinta di messaggi a scapito di contenuti significativi e potenzialmente liberatori»¹¹¹.

Ora, nell'opera del 1992, l'autore cita la malattia tra le cause che concorrono ad alimentare la precarietà della vita dell'uomo postmoderno, nonostante il progresso tecnico e, talvolta, in modo direttamente proporzionale a esso, come nel caso della spada di Damocle della terza guerra mondiale¹¹². La sensibilità dello studioso pare cogliere, in tempi non sospetti, due aspetti (la trasformazione della relazionalità e la vulnerabilità dell'essere umano) che, dopo quasi tre decenni, si sarebbero intrecciati in un avvenimento storico ben preciso.

In effetti, parlando di morte oggi, oltre all'attuale situazione geo-politica globale, che continua a far percepire lo spettro di un conflitto di pari portata come sempre più concreto, un ulteriore evento del nostro passato recente che, inevitabilmente, sovvienne alla memoria è la pandemia da Covid-19. Nel 2020, la diffusione a livello mondiale del virus ha universalmente imposto all'attenzione la rivalutazione del rapporto con l'altro, con la comunità, a fronte del fatto che la televisione, Internet e i *social network* hanno costituito, durante l'isolamento, gli unici canali di contatto interumano ammessi. Tuttavia, dopo anni in cui il ripiegamento sui *social* era divenuto sempre più pervasivo di una società che *quantomeno sembrava* deliberatamente preferire un'interazione surrogata istantanea

¹⁰⁹ Cf. Id., *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 11; G. De Rita, *Nuovi modi di lavorare*, in AA. VV., *Verso il duemila*, Laterza, Bari 1984, p. 129; Id., *Per una cultura della complessità*, in AA. VV., *L'idea di un progetto storico. Dagli anni '30 agli anni '80*, Studium, Roma 1982, pp. 251-256.

¹¹⁰ A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 10.

¹¹¹ Id., *Oltre il soggetto, verso un nuovo umanesimo*, in AA. VV., *Il tramonto dell'umano? La sfida delle nuove tecnologie*, A. Pieretti (a cura di), Morlacchi Editore U.P., Perugia 2016, pp. 246-260, qui p., 258.

¹¹² Cf. Id., *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 6.

all'autentico e più complesso incontro vivo, in linea con la cultura del disimpegno e dell'immediato – già così inquadrata da Pieretti all'alba dell'ultimo decennio del XX secolo¹¹³ –, durante l'emergenza sanitaria, la realtà digitale e la relazione *mediata* non solo hanno palesato la necessità dell'esercizio di una particolare responsabilità nella divulgazione e nel consumo delle notizie, ma sono cominciate ad apparire come delle *scelte forzate*. Esse cioè hanno iniziato a essere percepite come strumenti preziosi nel senso e nella misura del loro fornire una possibilità di connessione, pur depauperata della sua *componente spirituale*. Elementi integranti di quest'ultima sono, infatti, anche la postura, le movenze: insomma, la totalità della persona, che si esprime anche nella sua corporalità. In effetti, proponiamo che la dimensione del virtuale, apparentemente vivace e, tuttavia, a ben guardare, impersonale, possa fare da sfondo critico in contrasto rispetto al quale si staglia la direzione indicata, di contro, da Pieretti.

Sebbene in merito ai risvolti prodotti dal dilagare delle piattaforme online sia forse eccessivo parlare di postumano in senso stretto, riteniamo che esse possano considerarsi declinazioni trasversali dell'avvento della trasformazione dell'uomo attraverso le nuove tecnologie. A deporre a favore dell'interpretazione, l'assenza del corpo e, quindi, dello spirituale, di cui la dimensione fisica è latrice ed espressione: una questione, questa, sollevata anche, ad esempio, dal ricorso a *videocall* nel contesto scolastico e lavorativo, al cui uso particolarmente massiccio ha costretto la pandemia. Nel caso specifico dei *social*, poi, affatto trascurabile è la sensazione di maggior controllo che essi producono negli utenti riguardo la propria immagine, costruibile, modificabile, emendabile, che influenza l'identità personale. Tuttavia, a ben guardare, la natura stessa dell'essere umano è toccata, quantomeno indirettamente, da queste dinamiche, data la capillarizzazione di tali strumenti nel quotidiano, così come dei dispositivi per fruirne, ormai vere e proprie protesi. Nonostante il progresso di scienza e tecnica e la moltiplicazione delle possibilità da esse dischiuse, l'inquietudine e l'insoddisfazione perdurano e, anzi, sono esacerbate da certi loro effetti. Nella realtà virtuale, opera del digitale, l'uomo già vive, in un certo senso, un'esistenza ibrida, anche quanto al suo *proprium*, ossia alla relazione responsabile con gli altri e con se stesso, che ne è distorta. Con ciò, non ci proponiamo – si badi bene – di demonizzare le frontiere raggiunte della tecnologia, che anche nella citata situazione d'emergenza ha dimostrato di costituire un'importante risorsa sotto molti punti di vista. Piuttosto, intendiamo constatare che essa, alla luce dei fenomeni variamente connotati cui dà luogo, innegabilmente, volendo mutuare un'espressione impiegata da Pieretti parlando della televisione, «dà a pensare»¹¹⁴.

Anticipiamo qui che il professore osserva come, sebbene non si risolva né nell'uno, né nell'altro, l'uomo sia «spirito incarnato» o «corpo illuminato dallo spirito»¹¹⁵: già questo aspetto evoca il concetto husserliano, prima e steiniano, poi, di corpo coscienziale (*Leibkörper*), centrale all'atto empatico e suggerisce perché la relazione schermata risulti deficitaria e insoddisfacente. Scrive, infatti, il filosofo italiano: «L'uomo [...] potrà

¹¹³ Cf. *Ivi*, pp. 12-17.

¹¹⁴ Id., *Tv metafora del postmoderno*, la Scuola, Brescia 2000, p. 15.

¹¹⁵ Cf. Id., *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 23.

realizzare la convergenza tra l'aspetto cognitivo e quello etico solo a condizione che sia formato a considerare se stesso nella sua integralità. Assumendo questa disposizione, egli scoprirà che la sua identità non passa attraverso la narcisistica rappresentazione di sé a se stesso o la velleitaria espansione illimitata del proprio sapere, ma attraverso il rapporto di sé con l'altro, la responsabilità del proprio destino e di quanti condividono con lui l'avventura umana»¹¹⁶.

D'altra parte, gli *escamotage* tecnologici attraverso cui, durante il Covid, si sono ricercate comunicazione e relazione non sono stati capaci di sopperire alla distanza imposta dalla *stra-ordinarietà* della crisi. Probabilmente, proprio in quanto tale, quest'ultima ha reso possibile uno scatto di coscienza circa la propria essenza, della quale Pieretti scrive: «l'uomo della nostra epoca [...] ne avverte la presenza e perfino la rivendica quando la sente minacciata, esposta al pericolo di essere annientata. [...] Tuttavia, frastornato dai rumori del mondo, l'uomo della nostra epoca non riesce a sentire il richiamo della nostalgia, a prestarle attenzione e quindi a decidersi per essa, avviandosi lungo il cammino che gli si dischiude»¹¹⁷. Simile all'uomo della baracca di Hans Zherer, ripreso da Gabriel Maurice e dallo stesso Pieretti, quello odierno sembra aver ricevuto una scossa dal torpore, proprio nel momento in cui si è visto privato dei suoi aspetti più costitutivi.

2. La conquista dell'identità personale nella relazione: un possibile dialogo con Edith Stein

In effetti, i problemi concernenti *la persona e la comunità* venivano considerati anche anteriormente al Covid-19 all'interno di gruppi di studiosi, così come Pieretti registra, a inizio anni Novanta, un rinnovato interesse nei confronti della *morte* (che con tali temi condivide il rimando alla *non-autosufficienza dell'uomo*) nei circoli intellettuali e accademici, parallelamente alla sua espunzione dal senso comune¹¹⁸. Anche la riflessione su persona e intersoggettività, la cui la crucialità era intuita in certi ambienti, prima del virus, tendeva a essere percepita, tuttavia, al di fuori di essi, come anacronistica. Ebbene, la battuta d'arresto globale forzata ha sciolto questa tensione, riportando al centro il fatto del valore assoluto della persona, rispetto a quello di qualsivoglia ordine economico costituito. Un riconoscimento, questo, tradottosi nel recupero della consapevolezza della relazione quale imprescindibile dimensione salvifica¹¹⁹.

¹¹⁶ Id., *Oltre il soggetto, verso un nuovo umanesimo*, cit., pp. 259-260.

¹¹⁷ Id., *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 19.

¹¹⁸ Cf. *Ivi*, p. 100.

¹¹⁹ In questa primissima parte del paragrafo e fin qui, parafraso, ponendole in dialogo con la prospettiva pierettiana, delle riflessioni condotte da Anna Maria Pezzella in un altro contesto. Infatti, durante un incontro del maggio 2020 del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche (CIRF) su *Edith Stein e l'etica*, la studiosa italiana ha messo in luce come, a seguito dello scoppio del Covid-19, si fosse recuperata la consapevolezza dell'importanza della tematica della persona e della comunità, precedentemente affrontata all'interno del gruppo di ricerca, rispetto alla quale tuttavia Pezzella nutriva, allora, il timore che la frenesia dei tempi non permettesse di coglierne adeguatamente la portata. Cf. A. M. Pezzella, *Questioni di etica oggi. Una riflessione a partire da e su Edith Stein*, Incontro CIRF: *Edith Stein e l'etica*, 9 Maggio 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=Zg6MH1iL7BM&t=4732s>.

Non pare illegittimo suggerire che la proposta di Pieretti echeggi, sebbene egli non lo affermi, il pensiero di Edith Stein sul rapporto fra comunità e persona nella formazione, che vede come suoi fuochi principali la relazione e, parimenti, l'attenzione e la responsabilità verso il proprio nucleo.

Guardando al *personalismo di matrice cristiana*, Pieretti prende le mosse dalla collocazione, da parte di tale corrente di pensiero, della persona al centro, dell'uomo spiritualmente connotato, nel suo essere *hic et nunc*, in carne ed ossa, ineffabile e inoggettivabile, escludendo il riferimento a una sua immagine o rappresentazione che pretenda di «ricondurlo entro l'ambito astratto di una definizione logico-concettuale»¹²⁰.

In particolare, precisa l'autore italiano: «Per l'uomo [...] l'identità personale [che, coerentemente, è vista come un "centro di libertà", *n.d.A.*] non è un possesso originario e definitivo [...]. [Egli] è chiamato a "divenire ciò che è", cioè a realizzare la sua vocazione. Appropriarsi della propria essenza o perdersi dietro le sue apparenze quindi dipende dall'uomo e non da altri»¹²¹, donde la sua responsabilità.

Analogamente, per Stein, l'essere umano è ciò che deve essere «secondo la possibilità ma non in realtà; deve invece *divenirlo*»¹²², poiché il Creatore conferisce a ciascuno un progetto personale unico *solo abbozzato*, che ognuno sceglie se portare o meno a svolgimento. Per la filosofa tedesca, l'individualità personale è chiamata a esplicitare la propria interiorità essenziale all'esterno attraverso i suoi propri atti; ella detiene il primato, in quanto libera di *decidere per sé*, nel senso dell'*avtovovula* e, all'interno di questa stessa accezione, di *decidersi per il Sé*, ossia di *scegliere di divenire se stessa* e, quindi, di farsi compiutamente *persona*, il che è una faccia della stessa medaglia cui fa capo la responsabilità. Coerentemente, attingendo a Emmanuel Mounier e a Jacques Maritain, Pieretti individua Dio come fine ultimo assoluto dell'uomo in quanto persona, essendo quest'ultimo creato a Sua immagine e somiglianza e, quindi, *per natura* chiamato «a perfezionare queste immagini in una partecipazione sempre più stretta alla libertà dei figli di Dio»¹²³.

Ora, nella prospettiva di Stein, la persona può anche risolversi a permanere nella chiusura rispetto all'alterità, nondimeno precludendosi, con ciò stesso, la possibilità di *autoformarsi* come Sé autentico, ossia – per quanto appena detto – quale persona. Ciò, in quanto, l'essere umano, creato a immagine di Dio, oltre a quell'*ad hoc* per cui Questi l'ha creato, ospita in sé anche la figura della Trinità e, dunque, è con ciò stesso relazionale e chiamato ad adempiere a questa sua natura. In effetti, in Stein, lo spirito afferisce, da un lato, alla dimensione decisionale, dall'altro, s'identifica come una sfera di contatto con l'altro e, questo, suggeriamo, in senso sia verticale, sia orizzontale.

Ebbene, riprendendo, ancora, i personalisti francesi, Pieretti scrive che la società personalista è, per l'umanesimo della persona, l'unica autentica, in quanto, in essa

¹²⁰ A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 21.

¹²¹ *Ivi*, p. 24.

¹²² E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, A. Ales Bello – M. Paolinelli (a cura di), tr. it. A. M. Pezzella – A. Togni, Città Nuova, Roma 2017, p. 32.

¹²³ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, tr. it., Morcellania, Milano 1980, p. 10, cit. in A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 27.

«l'aprirsi agli altri, l'accettare la loro realtà di persone non costituisce un'alienazione, ma il modo fondamentale di conquistare l'identità personale. Tale società si distingue da ogni altra in quanto si informa a una gerarchia di valori [...] Inoltre custodisce e salvaguarda il diritto-dovere, che hanno tutti coloro che ne fanno parte, "di sviluppare, nell'opera comune, le loro differenze personali e le loro proprie fedeltà profonde"»¹²⁴.

Ora, per Stein, nella formazione della persona umana un ruolo cruciale è rivestito dall'empatia, relazione che si dà con un'alterità con un volto: di quanto qualcosa valga per ella – e non esclusivamente delle sue emozioni – è concesso avere un'intuizione "speciale", ossia a sé stante per natura, che offre l'opportunità di ritornare a sé auto-valutandosi per *auto-determinarsi*¹²⁵. Sulla stessa linea, Pieretti esclude che l'enfasi posta sulla persona comporti che l'altro costituisca un ostacolo a essa; anzi, è proprio questi che ne permette lo sviluppo, consentendole la presa di consapevolezza dei propri intimi moti d'animo che, altrimenti, verrebbero meno al suo coglimento¹²⁶.

Peraltro, Angela Ales Bello afferma che, attraverso l'atto empatico steiniano, l'essere umano si dia in «una particolare dialettica di appartenenza ed estraneità»¹²⁷ e ciò pare coerente con l'indicazione di Pieretti, che scrive che nell'interiorità dell'uomo «si fonda la relazione imperniata sulla dialettica tra identità e differenza, che unisce l'uomo al suo simile», la quale «rivela che l'io è costitutivo per l'altro, così come l'altro è costitutivo per l'io. E su tale reciprocità s'impenna l'identità dell'uomo restituito alla sua originaria unità psico-fisica»¹²⁸.

Ecco che, similmente, in Stein, sono indicati sia il contenuto specifico del "luogo" d'arrivo dell'intera umanità, sia la "forma" del tendere individuale, che è particolare e di cui non può essere, pertanto, esplicitato un riempimento, tantomeno generale, in quanto esito della dischiusa di quel "bozzolo" dell'essenza donata dal Creatore a ciascuno, perché essa possa dispiegare i suoi colori unici e mai umanamente del tutto *pre-vedibili* – che non possono essere *pre-visti*, "visti prima". Riguardo la componente universale dell'itinerario umano, perché esso non scada in un mero erramento, sia Stein, sia Pieretti indicano nel Salvatore il modello da seguire per l'uomo che voglia ri-approdare alla propria essenza, oltre l'apparenza e muovono dall'Incarnazione come evento che ha reso possibile la Redenzione. Ancora, come la fenomenologa tedesca, il filosofo italiano sottolinea il fatto che Cristo si sia fatto uomo come condizione necessaria, ma non sufficiente alla salvezza, in quanto spetta all'individualità personale la libera scelta e, dunque, la responsabilità di procedere lungo il cammino tracciato¹²⁹. È dalla sostanza che lo ha aperto che l'atto stesso con cui il percorso è

¹²⁴ A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 42; E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr. it. Milano 1951, p. 143.

¹²⁵ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, E. Costantini-E. Schulze Costantini (a cura di), Studium, Roma 2014, p. 228.

¹²⁶ Cf. A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 27.

¹²⁷ A. Ales Bello, *Prefazione a Il problema dell'empatia*, cit., p. 7.

¹²⁸ A. Pieretti, *Oltre il soggetto, verso un nuovo umanesimo*, cit., p. 260.

¹²⁹ Cf. E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., pp. 109-113; A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., pp. 36-37.

stato inaugurato trae la propria natura, la quale coinciderà, quindi, con un *amore* che, investendo gli esseri umani, orienterà anche le relazioni tra essi¹³⁰.

3. *L'umanesimo della persona pierettiano e «un'etica per la persona umana»*¹³¹
steiniana

Nel pensiero della fenomenologa tedesca, il percorso di acquisizione di forma attraversa dunque tre tappe fondamentali: l'educazione fornita all'individuo dalla comunità, nella quale questi nasce; l'autoformazione esercitata dal singolo su se stesso, attraverso libertà e volontà; il completamento della *Bildung* nella Comunione con Dio e gli altri fedeli e la remissione alla volontà dell'Altissimo.

Allo stesso modo, scrive Pieretti:

«Il processo di scoperta e di conquista dell'identità personale, dunque, si dispiega come un processo unitario e, ad un tempo, politico. Esige infatti da ciascun uomo la fedeltà a se stesso, la coerenza con la propria scelta; vuole inoltre da lui il trascendimento di sé sia in senso individuale (tensione psicospirituale o sforzo) sia in senso sociale (comunicazione ed interazione con gli altri) sia in senso spirituale (apertura e disponibilità nei riguardi di Dio)»¹³².

Ricalcando Mounier, egli mette in evidenza come tale sviluppo richieda il «massimo di *responsabilità*»¹³³, interessando il «volume totale dell'uomo»¹³⁴ e che passaggio obbligato per la persona sia l'ingresso in una comunità spirituale superiore, che accolga e unisca nel proprio tessuto le individualità personali, non spogliate, in questo, della propria identità, ma che, al contrario, raggiungono quest'ultima precisamente partecipando di «un "io organico", che scaturisce dal compimento dei suoi membri, dal raggiungimento del loro destino»¹³⁵.

Per Stein, rimettendosi alla volontà del Signore, la comunità umana attende alla propria vocazione e si realizza la formazione terrena come esseri umani: come spiega Ales Bello, «la trasformazione dell'essere umano che accede a tali dimensioni è così forte che è possibile definire "follia" l'atteggiamento di chi vive nel regno di Dio» e, tuttavia, «tutto ciò non distrugge l'individualità umana, al contrario la potenzia, perciò si può parlare di una nuova nascita»¹³⁶.

Ebbene, anche Pieretti, appellandosi a Gabriel Marcel, parlando di fedeltà, come esercizio che l'uomo deve intraprendere per sviluppare il processo di personalizzazione, in quanto accoglienza piena dell'alterità, la definisce sacrificio e, dunque, *follia* e,

¹³⁰ Cf. Ivi, pp. 34-35; E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 47, 52.

¹³¹ N. Ghigi, *L'etica fenomenologica di Edith Stein. Dalla vita emotiva all'individuo comunitario*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2021, p. 11.

¹³² A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 35.

¹³³ E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, tr. it., Bari 1975, p. 241.

¹³⁴ Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 83.

¹³⁵ A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 31.

¹³⁶ A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1999, p. 86.

nondimeno, citando il filosofo francese, l'autore italiano insiste sul valore di quest'ultima, senza la quale sarebbe precluso all'uomo il divenire persona¹³⁷.

D'altra parte, Pieretti osserva che, per entrare a far parte di una comunità di persone, l'essere umano è vincolato allo sviluppo del grado più elevato di responsabilità, in quanto la personalizzazione conduce, per sua stessa natura, ai valori politici, nel perseguimento della propria realizzazione come individualità personale all'interno di una società, in cui ognuno riconosce il valore assoluto dell'altra persona e, quindi, la sua dignità, nonché la sua particolare partecipazione al contesto che, insieme ad essa, co-abita. Donde, anche l'esperienza dei valori sociali cui il medesimo processo guida, rendendo uno dei suoi fulcri fondamentali l'attiva collaborazione di tutti gli uomini alla realizzazione del bene comune¹³⁸.

Come conseguenza necessaria dell'accoglienza di quest'ottica, l'autorità è, nelle parole di Mounier, «essenzialmente una vocazione a promuovere altre persone», fondata sul rispetto dell'identità personale individuale ed esercitata nella forma di servizio nei confronti del tutto¹³⁹. Allo stesso modo, Stein valorizza l'operato di quegli statisti che si pongono al servizio del popolo e, parimenti, denuncia coloro che si servono della propria posizione come strumento di incremento di ricchezza e potere, dividendo la comunità¹⁴⁰. La viziosità di costoro è particolarmente dannosa, in quanto lo Stato nasce dalla presa di coscienza di un popolo, quanto più questo è capace di sviluppo e, quindi, progredito¹⁴¹. Il popolo, a sua volta, è investito, nella prospettiva cristiana, di una dimensione soteriologica e, in merito a esso, scrive Stein: «la comunanza degli usi, della lingua, del lavoro, del destino cinge i concittadini in uno stretto legame, che li contraddistingue rispetto a tutto l'organismo complessivo dell'umanità – chiaramente non ponendolo al di fuori di questo, ma *in esso* – di nuovo come membro»¹⁴². Una definizione, questa, coerente con quella prodotta da Maritain, a cui Pieretti, anche qui, si appella, precisando che il popolo, indicato quale fonte dell'autorità dello stato personalista, sia da intendersi quale comunità con una memoria storica, una coscienza morale e una vocazione condivise, ben attento a distinguerlo, in questo, dalla massa¹⁴³. Quest'ultima, analogamente, è caratterizzata da Stein nei termini di un acritico contagio reattivo e definita come «adatta a delimitare ciò che è *meramente psichico* rispetto al mondo spirituale»¹⁴⁴.

In posizione antipodica a tale configurazione si colloca quello che viene descritto da Nicoletta Ghigi come il sogno dell'allieva di Husserl¹⁴⁵, che si presenta, come la studiosa italiana, ancora, lo descrive, con le seguenti caratteristiche: quando il sentire delle persone

¹³⁷ Cf. A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., pp. 34-35.

¹³⁸ Cf. *Ivi*, pp. 44-45.

¹³⁹ E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, cit., p. 222. Cf. A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., pp. 49-50.

¹⁴⁰ Cf. E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 43.

¹⁴¹ Cf. Ead., *Lettere a Roman Ingarden*, tr. it. E. Costantini-E. Schulze, rev. ed integr. A. M. Pezzella, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, p. 150.

¹⁴² Ead., *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 42.

¹⁴³ Cf. A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 52; J. Maritain, *Raison et raisons*, Paris 1948, p. 245.

¹⁴⁴ E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1996, p. 258.

¹⁴⁵ Cf. N. Ghigi, *L'etica fenomenologica di Edith Stein*, cit., p. 85.

che vivono all'interno della medesima comunità raggiunge un'intimità profonda di valori, cui ciascuna abbia liberamente aderito, esse vi partecipano autenticamente con la propria anima; costoro sanno della propria responsabilità all'interno e nei confronti del contesto. Allora, si ha un'*anima della comunità* – diversamente, «quando accade che alcune persone vivono comunitariamente, senza essersi donate interiormente l'una all'altra e alla comunità, non si può parlare di un'anima della comunità»¹⁴⁶. Tuttavia, ciò non significa affatto che la propria individualità personale, risorsa per la comunità, si disperda nella stessa, la quale, al contrario, è «unione di persone totalmente libere, legate tra loro dalla loro vita “personale più” intima oppure dalla vita dell'anima, ognuna delle quali si sente responsabile per se stessa e per la comunità»¹⁴⁷. Per quanto detto, tale autentica partecipazione avviene, piuttosto, proprio nella coltivazione dell'unicità donata a ognuno dal Creatore, la cui impronta, peraltro, presente, in varianti irripetibili, nel *Kern* di ciascun membro della comunità, suggella anche che quest'ultima sia veramente secondo morale.

Riteniamo questa prospettiva molto vicina allo scenario auspicato da Pieretti e prefigurato dalla sua proposta di rivolgersi all'umanesimo della persona come via di svolta imprescindibile per attuare quel progresso umano per il raggiungimento del quale il progresso tecnico risulta insufficiente, se non persino ambivalente. Il vuoto di senso, che quest'ultimo non è in grado di colmare, infatti, non soltanto condanna alla frustrazione la domanda esistenziale, ma anche quella di stabilità pratica: a mancare e, quindi, a dover essere ricercate al più presto, sono «le soluzioni per una pace duratura» e «le condizioni per una solidarietà che vada al di là degli episodi contingenti ed investa l'intera umanità»¹⁴⁸. Esse, a ben guardare, non possono quindi prescindere dal riconferimento all'essere umano della sua dignità di persona, come presupposto di qualsiasi sua inalienabile legittima rivendicazione e quale «limite invalicabile» e tribunale «di ogni scelta politica, economica e sociale»¹⁴⁹. In questo esercizio di massima responsabilità, è attestato e garantito il riconoscimento del «valore che inerisce costitutivamente [...] all'uomo come essere nel mondo, per quanto chiamato a un destino di trascendenza»¹⁵⁰.

Seguendo Stein, delle comunità armonicamente formate come si è poc'anzi detto tratteranno contesti differenti, abiteranno diverse culture; al loro interno, ciascuna individualità personale si caratterizzerà per la propria coloritura peculiare, fatta di sfumature sue e sue soltanto, che dispiega autoformandosi in relazione e autenticamente, ossia nella fedeltà all'unicità del proprio progetto, che cura nell'apertura all'altro. Tali comunità, come le persone umane che le compongono, saranno nondimeno tutte percorse e animate da un senso dell'umano comune e condiviso. Questa via conduce a un'umanità che, nella coltivazione delle particolarità che da essa discendono, nel rispetto delle differenze che la compongono, costituendo la radice dalla quale ciascuna di queste si

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 289.

¹⁴⁷ E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., pp. 293-294.

¹⁴⁸ A Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 113.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 114.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 113.

sviluppa, poggia su un unico fondamento, su un senso etico universalmente condiviso, del quale tutti sono consapevoli, che tutti riconoscono¹⁵¹.

Tale prospettiva ci pare essere profondamente coerente con il fine al quale Pieretti guarda, quando scrive:

«Con l'umanesimo della persona l'Europa si libera del pregiudizio etnocentrico che da sempre la contraddistingue e si apre a un dialogo con i popoli di tutti i continenti, riconoscendo loro tale dignità. E, nel rispetto delle singole peculiarità, si fa promotrice di un progetto di pace e di solidarietà che, libero da qualsiasi implicazione nazionalistica e idiosincrasia ideologica, veda nel valore assoluto dell'uomo la ragione che rende ogni vita degna di essere vissuta ed ogni individuo legittimato a realizzare, in armonia con i propri simili, la sua identità di essere unico e irripetibile, chiamato costitutivamente a rispondere, nell'ordine del tempo e quindi attraverso la sua vita esistenziale, ad un disegno di trascendenza»¹⁵².

¹⁵¹ Cf. N. Ghigi, *L'etica fenomenologica di Edith Stein*, cit., p. 87, 94-101.

¹⁵² A Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, cit., p. 114.

Il senso del sacro. Antonio Pieretti interprete di Heidegger

Marco Casucci

University of Perugia, Italy

Abstract

This paper provides a comprehensive overview of Antonio Pieretti's reception of Heidegger's thought on the theme of the sacred. More specifically, it examines the tension that Pieretti's interpretation brings to light between the metaphysical and the religious dimensions, while simultaneously underscoring both the distance and the proximity between these two themes within Heidegger's thought. Pieretti's reading of the Heideggerian notion of the sacred thus emerges as an opportunity to re-evaluate—rather than to marginalize—the philosophical and metaphysical dimension in its proper specificity, beyond contemporary anti-metaphysical tendencies that reduce thinking to a mere linguistic game incapable of apprehending reality and its truth.

Keywords

Heidegger; Sacred; Metaphysics; Ontology; Truth.

Vorrei iniziare queste mie brevi considerazioni col ringraziare la Prof.ssa Nicoletta Ghigi per l'invito a svolgere questa presentazione e per avermi consentito di riscoprire, a distanza di anni, la lezione di Pieretti su uno dei pensatori a me più "cari" che mi ha impegnato negli anni di dottorato e che ancora oggi mi coinvolge costituendo sempre un punto di riferimento fondamentale per le mie riflessioni.

Vorrei inoltre ricordare che, nonostante nella produzione di Pieretti il nome di Heidegger non figuri poi così frequentemente in maniera diretta, il pensatore di Messkirch è sempre stato un termine di confronto costante, sia durante lo svolgimento dei suoi corsi in cui *Essere e tempo* figurava sempre come testo di riferimento, ma anche nella sua scrittura. E infatti se nella vasta bibliografia pierettiana il nome di Heidegger figura solo nel titolo di un articolo, da cui inevitabilmente prenderò avvio per le mie considerazioni sul tema assegnatomi, tuttavia questi risulterà essere sempre un termine dialogico essenziale per Pieretti stesso, soprattutto per la portata metafisica del suo pensiero.

Questo aspetto, sicuramente, lo possiamo ritrovare proprio nel saggio da Pieretti dedicato direttamente a Heidegger e che qui voglio prendere in considerazione sul tema del sacro in che il Nostro pone in relazione con quello della metafisica. Tale titolo risulta essere particolarmente stimolante non solo per comprendere l'impostazione della teoresi pierettiana, ma anche per coglierne l'attualità e l'apertura, in relazione alla perennità di un filosofare che permane sempre come fondamento delle sue "figure" anche quando, apparentemente, se ne allontana nella maniera più radicale.

Il testo in questione si intitola: *Heidegger. Oltre la metafisica alla ricerca del sacro* e viene pubblicato nel 1999 in un volume monografico dei «Quaderni dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Scienze della Formazione» a cura di Edoardo Mirri e Furia Valori. Tale volume, significativamente intitolato “La ricerca di Dio” presentava, oltre a quello di Pieretti e dei due testè ricordati Curatori, i contributi di Massimo Baldini, Enzo Bianchi, Graziella Federici Vescovini, Klaus Held, Marco Moschini e Marco Vannini.

Il saggio di Pieretti intende quindi porsi da subito nella giusta prospettiva per affrontare l'argomento nell'angolatura specifica data dall'impostazione heideggeriana, ricordando come, in questa, la dimensione teologica e quella della fede sono messe tra parentesi dal momento che primario risulta essere il tema metafisico nella dimensione del suo oltrepassamento: «In questo ordine di considerazione è nostro intento occuparci del “Dio dei filosofi” piuttosto che del Dio dei teologi e dei credenti» – afferma a tale proposito Pieretti nelle battute iniziali del saggio. «Qualora però – continua – [questa indagine] dia risultati significativi, essa ha l'indubbio vantaggio di averli ottenuti a partire da una prospettiva che considera Dio come definitivamente superato, almeno nei termini in cui è stato posto nella filosofia tradizionale»¹⁵³.

Se infatti nel “problema teologico come filosofia” (per riprendere una pregnante espressione carabellesiana) culminava la problematica moderna nel suo tentativo e nella sua esigenza metafisica più profonda di afferrare concettualmente il fondamento ultimo del reale, al contrario, nell'epoca del “disincanto del mondo” tale tema sembra essere del tutto “superato” da una certa impostazione che, assumendo le modalità dell'ermeneutica nell'orizzonte di un “pensiero debole”, trasformava l'esercizio filosofico in una sorta di “retorica” o in un'estetica narrativa il cui compito era non più quello di rivolgersi ai fondamenti quanto piuttosto – secondo un'espressione che Pieretti riprende da Rorty – alla “realtà più vicina” che risorge come orizzonte di comprensione a partire proprio dal percorso decostruttivo proprio della filosofia contemporanea che a Pieretti si squadernava nella fine del secolo e del millennio:

«A questo esito – sottolinea il nostro – la filosofia contemporanea ha creduto di poter pervenire soprattutto in seguito alla particolare connotazione assunta dall'ermeneutica con Heidegger. Ma in questo caso mi pare di poter dire che essa ha proceduto non solo in maniera autonoma, ma sostanzialmente acritica rispetto a quello che l'ermeneutica heideggeriana autorizzava a sostenere»¹⁵⁴.

Ed è proprio alla luce di questa acquisizione critica del pensiero heideggeriano che Pieretti intende muoversi nella consapevolezza che la sua stessa dimensione decostruttiva nei confronti del tema teologico e, in quanto tale, metafisico non sia l'ultimo approdo cui l'impostazione del tema in Heidegger stesso dia adito. Infatti, lo stesso atteggiamento critico messo in opera dal pensatore tedesco non risulta mai essere fine a se stesso, quanto piuttosto radicato in un criterio che, rendendolo possibile, lo inverte, riproponendo lo stesso tema metafisico in una prospettiva di ulteriorità che, invece che deprimerlo, lo esalta.

¹⁵³ A. Pieretti, *Heidegger. Oltre la metafisica alla ricerca del sacro*, in «Quaderni dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Scienze della Formazione» a cura di E. Mirri e F. Valori, ESI, Napoli 1999, p. 145.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 147.

Il primo punto da prendere in considerazione è dunque quello che riguarda la cosiddetta *Überwindung der Metaphysik* propugnata da Heidegger come coronamento di un destino storico a cui la metafisica stessa, nella sua costituzione onto-teologica, è destinata appunto a pervenire come alla sua fine. A tale proposito Pieretti si domanda:

«Dal punto di vista critico però c'è da chiedersi se la metafisica possa essere pensata nella prospettiva del suo superamento. Inoltre, c'è da domandarsi se ciò che ne risulta, una volta concepita la metafisica come finita, sia altro da essa o non piuttosto un modo diverso di presentare la medesima cosa»¹⁵⁵.

Secondo Pieretti la domanda inerente al superamento della metafisica e quella relativa alla ricerca del sacro sono coessenziali. Esse infatti non costituiscono due ambiti di indagine eterogenei, poiché il superamento non è nient'altro che l'accesso ad una prospettiva in cui il domandare sulla metafisica, approfondendosi, coglie la dimensione del sacro come corrispettivo dialogico all'interno del Medesimo in cui pensare e poetare si riguardano. E in questa anticipazione si può ben comprendere come sia inevitabile per Pieretti cogliere nella posizione della questione heideggeriana della metafisica il prologo per la ricerca sul sacro.

Ma si proceda con ordine: la questione della metafisica, della sua storia e del suo destino sono inevitabilmente legati alla questione della differenza ontologica tra essere ed ente. Questione che in Heidegger si individua sin da *Essere e tempo* e dalla costitutiva dislocazione temporale dell'esperienza fondamentale, in virtù di cui l'accadere del presente è già da sempre aperto al suo altro: al suo passato (già da sempre) e al suo futuro (aver da essere). In questo modo all'ente nella sua apparentemente statica conformazione metafisica di semplice presenza è sempre destinato il suo saltar fuori ek-statico da se stesso in quell'ek-sistere proprio dell'Esserci che solo è in grado di offrire questa dis-locazione nel proprio stare dentro e fuori la verità dell'essere stesso¹⁵⁶.

Per Pieretti la metafisica ha in Heidegger una costituzione essenzialmente "ambigua", tale cioè che in essa l'essere è costantemente obliato, pur mantenendo in sé quel potenziale di interrogazione che gli appartiene costitutivamente nel suo manifestarsi. È proprio questa la caratteristica dell'oblio dell'essere, che pur nella dimenticanza mantiene il rapporto con una memoria immemoriale e perenne del suo fondamento – elemento tra l'altro profondamente agostiniano e che sicuramente non è sfuggito all'attenzione di un profondo studioso di Agostino quale Pieretti era.

«Si può pertanto dire – afferma a tale proposito Pieretti – che la metafisica appartiene alla natura dell'uomo in quanto determina il modo in cui egli è costituito in rapporto all'Essere. E questo

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 148.

¹⁵⁶ Come si dice in *Essere e tempo*: «I fenomeni dell'ad, retro, presso, rivelano la temporalità come l'*ekstatikon* puro e semplice. La temporalità è l'originario "fuori di sé" in sé e per sé, perciò noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente, le *estasi* della temporalità. La temporalità non è prima di tutto un ente che poi esce fuori di sé; la sua natura essenziale è la temporalizzazione nell'unità delle *estasi*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1998, p. 395). Fanno eco a queste parole quelle ancora più chiare della *Lettera sull'umanismo*: «Pensata estaticamente, l'e-sistenza non coincide con l'*existentia* né per il contenuto né per la forma. In ordine al contenuto, e-sistenza significa stare fuori (*Hin-aus-stehen*) nella verità dell'essere» (M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 279-280).

significa che l'uomo, pur dimenticandosene, è profondamente radicato nell'Essere e in lui ha la ragione ultima del proprio destino»¹⁵⁷.

In questo, pensare la metafisica alla luce del suo superamento significa fondamentalmente restituirla al suo elemento, al suo fondamento, al suo principio in virtù di cui il nascondimento e l'oblio non sono altro che modi di darsi figurali di quel medesimo che, interrogando, mostra la metafisica stessa nel proprio orizzonte disvelativo. Aspetto, questo, tutt'altro che scontato nel "detto" heideggeriano, ma che senz'altro emerge, come il nostro fa notare, proprio in relazione a quelle esigenze più profonde che ogni metafisica esprime nel suo autentico domandare – anche quando questo appare massimamente nascosto dall'ente e da ciò che in esso aristotelicamente "predomina" (*uparkonta*) su di esso. Non è un caso quindi che a tale proposito Pieretti si rivolga proprio ad Aristotele e alla sua metafisica per ricordare che se da un lato essa è «una scienza che studia l'essere in quanto essere e le sue proprietà essenziali»¹⁵⁸, dall'altro «nel libro VII Aristotele precisa che la citata scienza, cioè la metafisica, per la sua stessa natura non possiede l'Essere, ma lo cerca; afferma infatti che essa investe "ciò che in antico e ora e sempre viene cercato e che sempre rimane senza accesso"»¹⁵⁹.

In questo senso, per Pieretti la metafisica viene a riconoscersi sin dai suoi inizi in quella che è l'esigenza più propria dell'ontologia heideggeriana, definibile attraverso l'esergo che lo stesso Heidegger pose alla sua *Gesamtausgabe*: "*Wege – nicht Werke*", così come già gli *Holzwege* indicavano e gli stessi *Wegmarken* andavano a confermare: un essere in cammino che cerca "la via d'accesso all'essere" e in cui, tuttavia, l'originaria comprensione dell'essere si dà, lasciando l'essere stesso nel suo nascondimento.

Questo "gioco" di manifestazione e nascondimento è effettivamente l'essenza più radicale della verità dell'essere ed è proprio su di essa che Pieretti, dopo aver colto la problematica della metafisica e del suo oltrepassamento, va a puntare la sua attenzione per cogliere la dimensione del sacro:

«In questo nuovo orientamento di ricerca – afferma Pieretti commentando la *Lettera sull'umanesimo* – è l'Essere stesso che viene pensato; perciò si espone e si presenta, sottraendosi al nascondimento e manifestandosi come verità. In quanto tale l'Essere, sostiene Heidegger, "porta necessariamente con sé il raccoglimento (*logos*)". Il pensiero, dal canto suo, "si lascia reclamare dall'Essere per dire la verità dell'Essere". Coincide pertanto con il pensiero stesso dell'essere, gli appartiene e, in quanto tale, "gli dà ascolto"»¹⁶⁰.

In questa seconda parte del saggio quindi si instaura quello che potremo definire il pensiero della *Kehre* che, attenzione, non va intesa come svolta nel senso di un deliberato cambiamento di direzione, quanto piuttosto come una svolta nel senso di un tornante su una strada di montagna. Il tornante svolta, ma non per cambiare direzione, quanto piuttosto per ascendere e ritrovare la stessa posizione ma da un punto di vista più elevato. Si tratta

¹⁵⁷ A. Pieretti, *Heidegger. Oltre la metafisica alla ricerca del sacro*, cit., p. 151.

¹⁵⁸ Aristotele, *Met.* IV, 1003a 21-22.

¹⁵⁹ Aristotele, *Met.*, VII, 1028b 5-6, entrambe le citazioni sempre in A. Pieretti, *Heidegger, Oltre la metafisica alla ricerca del sacro*, cit., p. 153.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

ovviamente di una elevazione qualitativa che si dà proprio nella meditazione heideggeriana sulla verità come *a-letheia* e che si caratterizza proprio per l'accesso ad una linguisticità dell'esperienza mondana recuperata oltre i limiti della gettatezza e della deiezione che in *Essere e tempo* costituivano il preliminare accesso all'in-essere dell'esserci. Il "getto" non è più in questo caso quello della situazionalità del Dasein chiamato a "fare i conti" "innanzitutto e per lo più" con l'ente nella sua strumentalità a cui fa seguito una discorsività del linguaggio che troppo facilmente decade nel calcolo e nella chiacchiera. Si tratta piuttosto di cogliere tale "getto" nella sua dimensione originaria di eventualità in cui è l'essere stesso a darsi nell'*Es gibt* ovvero nella destinalità di una presenza non oggettivabile e tuttavia avvertibile proprio grazie ad un *logos* trasfigurato e «sollevato nell'apertura dell'Essere»¹⁶¹.

Così per Pieretti «l'Essere, da parte sua, nell'aprirsi, nel manifestarsi attraverso il linguaggio si consegna al proprio destino dandosi al pensiero, per cui è "serbato per la rimemorazione". Pertanto, conclude Heidegger, l'uomo che pensa nel senso della rimemorazione "abita la casa dell'essere"»¹⁶².

Alla dimensione della verità dell'essere e del suo darsi corrisponde così la questione del linguaggio, tema centrale nella riflessione di Pieretti, in cui egli ritrova i temi problematici del superamento della metafisica nel rapporto dialogico che si instaura tra pensare e poetare.

La questione del linguaggio si presenta così nell'orizzonte di un pensare che sta in un rapporto fondamentale con l'essere e che si coglie nella sua dimensione di ascolto. Tale dimensione, che ribalta la concezione di un linguaggio come espressione e quindi come formulazione di asserzioni intorno a qualcosa, si costituisce come un "evento" fondamentale che, accadendo, reclama l'uomo e il pensare, appropriandoli. Pieretti sottolinea in maniera molto acuta che la dimensione dell'evento/*Ereignis* ruota intorno alla semantica dell'appropriazione/espropriazione che, soprattutto a partire dalle riflessioni svolte nel *Beiträge zur Philosophie* alla fine degli anni '30 e poi pubblicate postume nel 1989, diviene per Heidegger il centro di una speculazione che vuole rendere la dimensione di coappartenenza tra pensiero ed essere in una tensione veritativa che mai si esaurisce, proprio come inesauribile è il serbatoio di quella *lethe* che costituisce lo sfondo della *a-letheia*, ovvero di quel disvelamento che da sempre si radica in una ascosità che custodisce oltre che nascondere nel senso destinale proprio della storia della metafisica¹⁶³.

Infatti, a ben vedere, la radice dell'*Ereignis* è proprio in quell'*eigen* (proprio) che già costitutiva l'*Eigentlichkeit* (l'autenticità) in *Essere e tempo* e che successivamente sarà sempre accompagnata da termini come *Enteignis* (espropriazione) e *Übereignis* (passaggio di proprietà), a significare il gioco di "coappartenenza" in virtù di cui essere e pensare si riguardano reciprocamente, appropriandosi nell'espropriazione e nel reciproco passaggio di proprietà. Proprio per questo in Heidegger "pensare" e "poetare", proprio per questo "metafisica" e "ricerca del sacro" non suonano come termini disgiunti e separati da una netta linea di confine stabilita aprioristicamente da una logica apodittica, ma piuttosto si coappartengono nella differenza di quella medesimezza che – non essendo mai l'uguale – è

¹⁶¹ L'espressione usata a proposito da Pieretti è un passo della *Lettera sull'umanismo*, citata in *ivi*, p. 154.

¹⁶² *Ivi*, pp. 154-155.

¹⁶³ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, in particolare le pp. 317-318.

sempre la custodia del rapporto, lo sfondo notturno della costellazione in cui gli astri si mostrano nella loro abissale prossimità.

La metafora qui presa in considerazione mi riconduce volutamente alle battute finali del dialogo sulla *Gelassenheit* in cui, riprendendo il frammento 122 di Eraclito composto dalla sola parola *anchibasie*, Heidegger distingue i due movimenti di appropriazione espropriazione tra essere e pensare: da un lato l'“approcciare” proprio dell'atteggiamento metafisico/calcolante, ovvero quello proprio di un sapere che “vuole” a tutti i costi “agganciare” l'essere, la realtà, e portarla a sé, appropriandosene; dall'altro l'“andare nella prossimità” o meglio ancora il “lasciarsi ricondurre nella prossimità” inteso come un'espropriazione dell'uomo dal suo “volere”, dal suo “voler sapere”, come senso più profondo della metafisica, per lasciarsi appropriare e quindi passare di proprietà all'essere stesso che guida il dialogo tra i protagonisti del “cammino lungo il sentiero tra i campi” fin dentro la notte qui indicata come “colei che approssima” la lontananza delle stelle¹⁶⁴.

Che la “notte” concluda un dialogo dedicato all'indicazione del luogo dell'abbandono (*Zur Erörterung der Gelassenheit*) è ovviamente segno di un pensare che apicalmente perviene alla dimensione del sacro e alla mistica come compimento del suo itinerario. Ciò tuttavia non costituisce affatto un cedimento del rigore del pensare alla poesia o alla religione. Piuttosto si tratta di comprendere, come anche Ricoeur¹⁶⁵ sosteneva nelle note battute conclusive de *La metafora viva*, che Heidegger è e rimane fino in fondo un pensatore che appartiene alla grande tradizione speculativa occidentale anche quando interroga la poesia e la mistica per cercare di individuare il “luogo” da cui promana il senso in una fondamentale tensione mai esauribile tra l'origine e le sue innumerevoli manifestazioni¹⁶⁶. In questo senso, anche la metafora della notte che qui si è voluta cogliere come “apice” mistico del pensiero heideggeriano che attinge la dimensione del sacro come punto di riferimento inequivocabile del suo percorso, deve essere colta nel suo aspetto speculativo come ciò che appartiene alla dinamica intima del rapporto tra pensiero ed essere.

Così d'altronde conclude lo stesso Pieretti quando ricorda le parole di Heidegger nella *Einleitung a Was ist Metaphysik?* per cui, nonostante il pensiero che pensa alla luce dell'essere non si accontenti più della metafisica, tuttavia esso «non pensa contrariamente alla metafisica; [...] esso non svelle le radici della filosofia: ne scava, anzi, il fondamento e ara il terreno»¹⁶⁷. In questo senso pensare la metafisica come storia/destino dell'oblio dell'essere non vuol dire *tout court* svalutarla, quanto piuttosto porla in quella tensione col fondamento e con modalità di dire l'origine che possano riattivare le dinamiche di senso

¹⁶⁴ Come afferma Heidegger stesso nelle battute finali del dialogo sulla *Gelassenheit*: «Per il bambino che è racchiuso nell'uomo la notte resta sempre Colei che approssima le stelle,/ Colei che tiene assieme senza fare cuciture, senza mettere orli, senza usare fili./ Diciamo “Coei che approssima” perché essa lavora soltanto con la prossimità» (M. Heidegger, *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1998, p. 77).

¹⁶⁵ Mi permetto qui di richiamare Ricoeur anche per l'interesse che questo pensatore ha rivestito nel percorso pierettiano. Mi permetto in proposito di ricordare la cura da parte di pieretti della traduzione di P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989.

¹⁶⁶ Cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1981, pp. 372 ss.

¹⁶⁷ M. Heidegger, *Einleitung zu Was ist Metaphysik?*, cit. da A. Pieretti, *Heidegger. Oltre la metafisica alla ricerca del sacro*, cit., pp. 157-158.

insite nell'esigenza da cui la metafisica stessa e la sua storia hanno principio – o meglio “sono nel” principio.

Proprio per questo il pensiero non si risolve nella poesia: pensare e poetare si riguardano nella medesimezza di quell'evento/appropriazione che, determinandone la profonda affinità, allo stesso tempo ne decreta la differenza. Proprio per questo afferma Pieretti:

«La poesia in verità dischiude l'orizzonte di ulteriorità in cui tutti gli enti nella loro essenza sono posti, e quindi annuncia la salvezza, ponendo l'uomo sulla via che lo conduce a guardare al di là di ogni non verità. [...] Il pensiero invece è essenzialmente un accogliere ciò che si mostra e parlarne, ossia un “far comparire, un lasciar apparire qualcosa nel suo aspetto”. Per cui è nell'orizzonte aperto del pensiero che la salvezza annunciata dalla poesia acquista il suo vero significato»¹⁶⁸.

Il pensare ed il suo orientamento metafisico non sono superati nel senso di essere rimpiazzati dalla ricerca del sacro. Il pensare stesso stesso piuttosto mostra, nella tensione insita verso la verità e nel rapporto intimo che esso ha verso quelle forme di linguaggio che mostrano sempre l'eccedenza del principio rispetto alle sue determinazioni, il suo costitutivo essere in cammino verso la verità stessa nella forma di una ulteriorità e di una trascendenza che da sempre abitano e si ambientano nella costitutiva “immanenza” dell'esperienza umana.

Non a caso lo stesso Pieretti, dopo aver ricordato in conclusione del saggio il senso della metafisica aristotelica in quel *pollakos legetai to on* in cui si manifesta sempre la pluralità delle “figure” nell'unità dell'essere che le rende possibili, si approfondisce nel valore più essenziale della reminiscenza platonica affermando che

«così ci si rende conto che pensare la metafisica alla luce del superamento significa pensarla alla luce della verità dell'Essere, ossia a dare corso al monito socratico del *Menone*, in cui si fa rilevare che solo chi “conosce” la verità può cercarla, perché, anche trovandola, non la riconoscerebbe. D'altra parte, pensare la metafisica alla luce della verità dell'Essere, per quanto l'essere stesso rappresenti pur sempre il “non detto” rispetto al detto e quindi una meta piuttosto che un punto di partenza, equivale a fare della verità non già e non tanto un ideale regolativo, come in genere fanno la scienza e l'epistemologia contemporanee, quanto un ideale costitutivo, vale a dire qualcosa pur sempre da conquistare ma che si presume che esista e che le diverse forme che nel tempo assume attraverso i “pensatori essenziali” siano altrettante sue determinazioni, per quanto relative e parziali»¹⁶⁹.

Andare oltre la metafisica alla ricerca del sacro significa ricollocare lo stesso pensare e lo stesso discorso filosofico nella sua dimensione propria e nella sua autentica efficacia, rimemorando il suo essere “in cammino”. Proprio per questo il dialogo tra filosofia e poesia diviene essenziale, in quanto esso consente al rigore del pensiero filosofico di riorientarsi e di dinamicizzarsi in un rapporto sempre aperto al proprio fondamento che essendo come in più occasioni ripete lo stesso Heidegger, “*Übermass*” (oltre-misura), è ciò che propriamente concede la misura a tutte le sue manifestazioni, collocandole nella loro posizione propria, ovvero nella propria condizione figurale rispetto ad un principio che eccedenzialmente le informa di sé in un rapporto che lo stesso Pieretti ha sempre definito di “presenza e

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 161.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 163.

ulteriorità” – come suona il titolo di un saggio pubblicato sul «Giornale di metafisica» del 1996.

Qui la problematica viene presentata a partire dal Wittgenstein del *Tractatus*, ma potremmo dire che medesima è la tensione filosofica che anima l’analisi di Pieretti, per il quale

«appare evidente che la peculiarità della filosofia consiste nell’essere un domandare che si attende una risposta eccedente rispetto al domandare stesso e perciò ad essa non omogenea. La sua natura, cioè, è sostanziata, per dirla con Agostino, dalla sproporzione tra la *inquisitio* e la *inventio*, è attraversata dalla inadeguatezza dei mezzi di cui dispone rispetto alla finalità che si prefigge». ¹⁷⁰

Il senso eccedenziale del domandare filosofico si sostanzia così proprio in quell’impegno che coinvolge l’interrogante e lo mette a sua volta in questione in una insoddisfazione che è desiderio di verità e che non è possibile riscontrare in nessuna forma di sapere “scientifico”, troppo spesso appagato dall’applicazione dei suoi metodi e dei risultati raggiunti. Tale domandare, proprio in virtù della sua tensionalità, non può che trovare il suo termine di riferimento in una ulteriorità che non si esaurisce nel linguaggio e nelle “strutture” logico-teoretiche della filosofia, aprendosi piuttosto alla rivelazione e alla fede intese da Pieretti come termini trascendenti di un dialogo perenne. Tutto ciò non vuol dire che la filosofia, presa in mezzo tra scienza e fede debba rinunciare al suo statuto, quanto piuttosto essa deve rinsaldarsi nel suo impegno rivolto a quella dimensione di interrogazione radicale senza di cui non potrebbe esserci “apertura”, “oltrepassamento”, “ricerca del sacro”.

Tale impegno senza dubbio ha attraversato l’intera attività speculativa di Pieretti e ha fatto sì che essa si estendesse dalla dimensione dell’interrogazione filosofica a quella di un impegno sociale e istituzionale che, prendendo le mosse proprio da questa dimensione dialogica, si è poi incarnata in una attività incessante, rivelando il profondo tratto che unisce e non separa il pensiero filosofico dal mondo delle relazioni e della capacità di costruire insieme agli altri un mondo in comune. È così che ancora oggi, grazie a questo impegno, la filosofia nel nostro Dipartimento non è mai caratterizzata da un sapere isolato rispetto alle scienze umane, ma si caratterizza proprio per il costante dialogo con esse nell’orizzonte del “bene comune”. Per Pieretti, infatti, il dialogo tra “presenza” e “ulteriorità” nell’ambito filosofico, proprio perché si pone “tra”, ovvero nel tratto unente/distinguente della differenza tra “scienza” e “fede”, è capace di fondare “comunità” e quindi di costituire un principio di relazione all’interno del quale possono dialogare, fecondamente, prospettive differenti.

¹⁷⁰ A. Pieretti, *La filosofia tra presenza e ulteriorità*, «Giornale di Metafisica» - Nuova Serie – XVIII (1996), pp. 42-43.

Antonio Pieretti critico della Tv: tra filosofia del linguaggio ed etica del giornalismo

Giulio Fortunato

University of Perugia, Italy

Abstract

This paper reconstructs Antonio Pieretti's reflection on television, conceived as a metaphor of postmodernity. By exploring the intersection of philosophy of language and media criticism, the text shows how television redefines reality through imagery, simultaneity, and spectacle, contributing to the eclipse of the subject and the erosion of journalistic ethics. Pieretti's reading, developed at the turn of the millennium, proves surprisingly relevant in interpreting the current dynamics of digital media and in proposing a communicative ethic based on responsibility and the rediscovery of the human person.

Keywords

Ethics of journalism; Philosophy of language; Human person.

Premessa

La televisione fu la rivoluzione tecnologica che ha consacrato e caratterizzato la cifratura di un'epoca: quella del secondo dopoguerra, tanto in Italia quanto nel resto del mondo. Scoperto negli anni 30 del Novecento e affermatosi poi negli anni 60, l'apparecchio televisivo rivoluzionò il clima culturale, politico e sociale del globo.

Contestualmente alla sua diffusione, come per ogni rivoluzione tecnologica, si accese un interessante dibattito volto a chiarire le possibilità e i fini della nuova tecnologia che giungeva a essere elemento centrale nella vita umana. Un nuovo focolare, non più fatto di legna e carbonella, ma di uno schermo luminoso, di un'antenna, di un tubo catodico che trasmetteva in tempo reale telegiornali, sceneggiati, talk show, telequiz, ma anche slogan e pubblicità. Un vero e proprio fenomeno nuovo che mai come allora aveva riportato al centro della vita umana la comunicazione orale e per immagini. Di fronte a una novità così epocale molti intellettuali si schierano contro la diffusione del mezzo, altri ne elogiarono le straordinarie potenzialità, altri ancora si posero critici e cauti nella formulazione di un giudizio¹⁷¹.

Anche l'Italia risentì l'eco del dibattito sul tema, per ragioni numerose: in primo luogo la storia della televisione è decisamente particolare nel nostro paese, vi è sempre stato un rapporto di "parentela" fra apparecchio televisivo e potere politico. Basti ricordare che la più

¹⁷¹ Cfr. I. Piazzoni, *Storia delle televisioni in Italia*, Carocci, Roma 2014, pp. 99-106, 250-256.

grande industria culturale del paese, la RAI, è direttamente sotto il controllo dell'esecutivo. In secondo luogo, proprio perché per circa 20 anni la Tv era un bene centralizzato dal controllo governativo l'iniziativa privata faticò ad affermarsi. Solamente sul finire degli anni 70, per poi giungere al massimo sviluppo negli anni 80, venne definitivamente regolamentata. La liberalizzazione dell'iniziativa privata però ebbe delle conseguenze: da un lato affermò l'inizio di quel fenomeno passato alla storia come "lottizzazione", cioè la divisione delle reti RAI per area di influenza politica; dall'altro affermò l'era del duopolio, fra le reti RAI e le reti Fininvest giunto a massima affermazione con la Legge Mammì del 1990¹⁷².

In questo intreccio fra costume sociale e potere politico si inserisce la riflessione di Antonio Pieretti sulla Tv, collocata nella seguente cornice storica: il contesto di un mezzo di comunicazione di massa, che ha sdoganato un nuovo linguaggio e una nuova società che non può fare a meno di vivere in coabitazione con questa nuova tecnologia, che ha rivoluzionato il modo di fare giornalismo e informazione, che ha definitivamente aperto a una nuova modalità di percezione del reale. Un mezzo, dunque, che ha oramai ampiamente trovato la sua collocazione, che è definitivamente elemento domestico, che è definitivamente mezzo di comunicazione massa a pieno regime e in pieno sviluppo.

Pieretti scrive di televisione in due testi: il primo, *"La TV: un mondo clonato e nulla più?"* viene redatto nel 1998 all'interno di un volume collettaneo¹⁷³, ed anticipa il volume del 2000 *"TV metafora del postmoderno"*¹⁷⁴.

Ciò che faremo in questo scritto ha un duplice obbiettivo: primariamente seguiremo la riflessione pierettiana sulla Tv nel suo sviluppo e in relazione alla sua filosofia del linguaggio, evidenziano il ruolo che il concetto di "metafora" svolge nella lettura filosofica del fenomeno. Secondariamente tenteremo un'analisi comparativa delle riflessioni del Pieretti con i nostri tempi, col fine di riattualizzare il pensiero del filosofo. Se infatti ad oggi la Tv non sembra più essere quell'elemento rivoluzionario, ed è diventato elemento del tutto ordinario, viviamo nell'epoca del digitale in cui nuove tecnologie stanno iniziando ad affermarsi e a integrarsi nella nostra quotidianità. Mostreremo come le considerazioni di Antonio Pieretti sulla Tv sono strumento di supporto e interpretazione utili verso questi fenomeni contemporanei.

1. Linguaggio e metafora

«In generale il linguaggio è identificato o con un sistema di segni che esprimono idee o con uno strumento di comunicazione o con una forma di comportamento sociale¹⁷⁵», scrive Pieretti, «nella vita quotidiana, d'altro canto, la parola "linguaggio" è usata anche in riferimento agli esseri inanimati, alle piante, alle cose. Negli *slogans* pubblicitari, infatti, ricorrono con una certa frequenza espressioni del tipo "il linguaggio della natura", "il

¹⁷² Cfr. Ivi, si veda i capitoli III e IV.

¹⁷³ A. Pieretti, *La TV: un mondo clonato e nulla più?*, in *Informazione, Manipolazione, Potere*, San Paolo Edizioni, Milano 1998.

¹⁷⁴ A. Pieretti, *Tv metafora del postmoderno*, La Scuola, Brescia 2000.

¹⁷⁵ A. Pieretti, *Il linguaggio*, La Scuola, Brescia 1984, p. 13.

linguaggio dei fiori”, “il linguaggio della buona tavola”. Nei rendiconti finanziari sono presenti espliciti richiami al “crudo linguaggio delle cifre”. Nelle conferenze e nei pubblici dibattiti poi l'oratore agli interlocutori fanno appello al “linguaggio dei fatti” o al “linguaggio delle cose”¹⁷⁶. Ciò testimonia che «gli usi della parola “linguaggio” fa ritenere che probabilmente è riduttivo far consistere il linguaggio in un sistema di segni o in uno strumento di comunicazione o in una forma di comportamento sociale. E infatti esso è tutte queste cose insieme, ma è anche dell'altro, soprattutto in quanto è espressione del pensiero, manifestazione della sua intenzionalità¹⁷⁷». Esso è perciò essenzialmente una facoltà, una potenzialità, di evocare segni¹⁷⁸. Ma «così definita, la natura del linguaggio non è ancora adeguatamente identificata. In particolare è il suo rapporto con il pensiero che non appare chiaro¹⁷⁹».

Per Pieretti pensiero e linguaggio sono legati in quanto quest'ultimo inteso come «capacità di evocare dei segni, equivale alla possibilità di associare i concetti alle parole depositate nella memoria. E il pensiero che vi trova espressione si configura come un'attività che si traduce in suoni articolati mediante l'instaurazione di un rapporto di significazione¹⁸⁰». In sostanza sono gli atti linguistici che assolvono la funzione di significazione, che permettendo così alla lingua di funzionare nella sua realtà storica¹⁸¹: «Il linguaggio [...] si fa concreto, effettivo mediante la lingua, la quale rappresenta appunto il modo in cui il “poter significare” da fatto individuale diviene fatto sociale, proponendosi come strumento di comunicazione¹⁸²».

Ciò che è centrale per Pieretti è il fatto che «il pensiero in verità non si esaurisce nell'esecuzione degli atti linguistici, perché è costitutivamente creativo. Mediante le parole però *si estrinseca*, si fa manifesto. [...] E poiché pone in atto rapporti di significazione, nei confronti del linguaggio il pensiero opera come attività sintetica. Oltre che espressione, è quindi anche conoscenza¹⁸³». È a partire da qui che Pieretti si dedica al concetto di *metafora*, evidenziano come questa sia di fatto “principio spirituale” che permette l'ampliamento degli orizzonti della razionalità¹⁸⁴.

Da queste riflessioni e da questa impostazione teorica nell'ambito della filosofia del linguaggio, il Pieretti si interessò anche alle tematiche legate alla comunicazione di massa e ai suoi strumenti. Di qui la riflessione sul mezzo televisivo e i suoi critici esiti.

2. La televisione come metafora

«Forse neppure all'inizio degli anni cinquanta, quando ancora rappresentava una meravigliosa novità, la televisione ha suscitato tanto clamore come in questo ultimo scorcio

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 14.

¹⁷⁷ *Ivi*, pp. 14-15.

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 15.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 16.

¹⁸¹ Cfr. *Ivi*, pp. 22-23.

¹⁸² *Ivi*, p. 18.

¹⁸³ *Ivi*, p. 38.

¹⁸⁴ Cfr. N. Ghigi, *Linee speculative nel pensiero di Antonio Pieretti*, in corso stampa.

di secolo¹⁸⁵», scrive Pieretti, «l'ampia risonanza di cui oggi la televisione gode senza dubbio si deve al fatto che costituisce il più potente e il più affascinante contenitore di cui l'uomo abbia mai potuto disporre¹⁸⁶». La Tv «ha assunto la fisionomia per cui [...] nella sua struttura e nelle sue modalità di funzionamento si riflette il clima politico, economico e culturale dell'attuale vicenda storica¹⁸⁷».

Per Pieretti il medium televisivo riflette il clima culturale della fine del Novecento, e cioè, di quegli anni nei quali si andava affermando la globalizzazione, la “fine delle distanze” e l’embrionale avvento di Internet. In questo senso il fatto più evidente che testimonia quanto detto si esprime nei confronti della temporalità: «il passare del tempo [...] è avvertito come inesorabile in quanto tale, perciò, il tempo *non costituisce un problema*, ma *rappresenta piuttosto l'orizzonte intrascendibile di ogni comprensione e di ogni scelta di vita*. Per questo motivo appunto, non solo nella riflessione filosofica e nella ricerca scientifica, ma anche nell'esperienza politica, economica e sociale, come pure al livello del sentire comune *esso è vissuto come il limite invalicabile* entro il quale si costruisce e si svolge l'agire umano e si giocano le risposte relative al senso dell'esistere e del morire». Per altro, continua Pieretti, «in questa ottica il tempo [...] *non è più riguardato come durata*, cioè come successione omogenea [...] ma come avvenimento in corso di svolgimento, *come attualità* e, quindi, è ridotto all'immediatezza quasi impercettibile dell'istante. Si tende perciò a ricondurre tutto sul piano della contemporaneità e della simultaneità, ed è inevitabile allora che si produca una progressiva “de-storicizzazione dell'esperienza”¹⁸⁸».

La Tv per Pieretti diviene esperienza di questa “destoricizzazione”: il suo flusso continuo, “no stop”, la sua continua maratona quotidiana nel racconto della realtà è di fatto, secondo il filosofo, “annullamento¹⁸⁹” della percezione temporale in virtù di un mondo in cui agire e presente sono legati da un inscindibile connessione, in cui l'attuale prende il sopravvento sul contesto globale, in cui l'attuale-istante si annulla e diviene impercettibile in quanto superato immediatamente da un altro. Per tanto «la realtà a sua volta, poiché è concepita attraverso lo specchio deformante del tempo, è “*alleggerita*” di ogni implicazione ontologica e privata della stabilità e della determinazione che gli conferiscono un'identità sua propria. È così convincimento diffuso e profondamente radicato che tutto ciò che è o che appare tale, tanto sul piano umano quanto sul piano della natura, si risolva nel suo accadere, nel suo venire ad essere». È a partire da ciò che scrive Pieretti, «ci pare di poter dire che è nella televisione [...] che trova espressione in modo significativo [...] la “presa di congedo della modernità”, ossia dall'epoca caratterizzata dall'idea di una totalità del mondo e di un senso unitario della storia, dalla fiducia incondizionata nei poteri della ragione, dalla certezza assoluta della realizzazione progressiva dell'umanità autentica¹⁹⁰».

La fine del moderno, e dunque la Tv come metafora del *post-moderno*, è tale per cui la televisione «con la sua peculiarità di medium e con la sua particolare modalità di

¹⁸⁵ A. Pieretti, *Tv metafora del postmoderno*, cit., p. 6.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 8.

¹⁸⁸ *Ibidem* (corsivi miei).

¹⁸⁹ Cfr. *Ivi*, p. 12.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 13.

funzionamento [...] attesta il primato della tecnologia dell'informazione [...] con il ruolo determinante che attribuisce alle immagini rispetto alla realtà comporta un radicale alleggerimento del vecchio apparato concettuale e la progressiva sostituzione del relativo paradigma epistemologico con uno nuovo, più evanescente e indefinito rispetto a quello precedente, che investe non solo la sfera conoscitiva, ma anche quella etico-sociale¹⁹¹. Ciò è legato al fatto che «l'esperienza che la televisione rende possibile allo spettatore è di tipo prevalentemente percettivo¹⁹²» e tale primato comporta un “essenziale ridimensionamento” di ogni riferimento puramente oggettivo, che ha caratterizzato gran parte della «storia del pensiero occidentale da Descartes fino ai giorni nostri¹⁹³».

3. *Fine del reale? O semplice emulazione?*

La Tv per Pieretti è essenzialmente metafora: da un lato riflette il clima culturale, politico e sociale della fine del Novecento, né afferma il primato dell'informazione e attesta la potenza dell'immagine; dall'altro è anche metafora della postmodernità, cioè della fine del moderno, cioè del ridimensionamento delle possibilità gnoseologiche del soggetto, cioè dell'ideale della conoscenza “chiara e distinta”. La Tv affermando il primato dell'immagine, di conseguenza il primato dell'atto percettivo, di per sé fallace, abbatte l'ideale del “fatto puro”.

In virtù di queste affermazioni e sulla scia del pensiero del sociologo e filosofo francese Jean Baudrillard, Pieretti spiega come l'affermazione della televisione sia il compimento di ciò che Baudrillard definisce “*il delitto perfetto*”. Spiega: «di certo la televisione ha la pretesa di offrire allo spettatore gli avvenimenti così come sono [...] attraverso la riproposizione continua del mito del tempo reale. Solo che, nel tentativo di renderli assolutamente trasparenti, li *riduce* ad una successione ininterrotta di immagini dai riferimenti empirici assai limitati e perciò in larga misura fa scomparire il mondo reale, sostituendolo col mondo fittizio prodotto dal processo semiotico che pone in, atto. Così, al mondo subentrano le immagini e alla realtà l'effetto di realtà, per cui, soprattutto nei programmi di intrattenimento, essa fa credere soltanto a ciò che fa vedere¹⁹⁴».

Ecco che si compie il “*delitto perfetto*”: accanto alla promessa di testimoniare la realtà più pura, non si fa altro che “ucciderla” in virtù di una realtà parziale e, la maggior parte delle volte, “artefatta”, “prodotta”. «La realtà – sottolinea Pieretti – ben lungi dall'essere restituita nella sua integrità, è sostituita da un sistema di segni. Non si tratta tuttavia di un deprecabile inganno, quanto piuttosto, in termini percettivi, di una simulazione assoluta in virtù della quale, siccome il reale appare più vero di quanto in concreto non sia, lo spettatore è convinto di osservare effettivamente l'evento che gli viene proposto, se non addirittura di assistervi o di prendervi parte». Meno nettamente rispetto a quanto sostenuto da altri autori¹⁹⁵, Pieretti

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ivi*, p. 14.

¹⁹⁴ *Ivi*, pp. 82-83.

¹⁹⁵ Il riferimento che Pieretti usa è la categoria “apocalittici” di Umberto Eco, utilizzata dal filosofo di Alessandria rispetto a quegli autori critici verso il fenomeno (Cfr. U. Eco, *Apocalittici e integrati – comunicazione di massa e teorie della cultura di massa*, La Nave di Teseo, Milano, 2025.). Per tanto Pieretti scrive: «per quanto [...] non si possa ancora parlare di “fine della realtà” a proposito del modo di funzionare

sottolinea come non si possa parlare di una “fine della realtà” in senso stretto o letterale, quanto piuttosto di uno *sdoppiamento del reale* che è soprattutto evidente nei programmi di intrattenimento e nella pubblicità e che per altro, secondo l'autore, sta già manifestando i suoi effetti¹⁹⁶.

Un esempio? La diretta televisiva: «questa ha la sua specificità non tanto nel fatto che documenta una situazione, quanto nel fatto che restituisce l'autenticità di un'esperienza, quella del processo comunicativo in sé; in altri termini, non rappresenta l'evento che offre allo spettatore ma lo fa esistere, conferendogli un'identità di tipo semiotico¹⁹⁷». Spiega Pieretti che tale costruzione avviene «mediante interventi con commento, stacchi di camera, riferimenti al fuori testo, l'impiego di deittici», dunque «la diretta, anziché svolgere la funzione di riprodurre il reale con il reale stesso, fa di quest'ultimo l'oggetto di un discorso, per cui lo risolve in una successione di immagini¹⁹⁸», motivo per il quale, lo sottolineiamo ancora, «non si tratta [...] di un deprecabile inganno, quanto piuttosto, in termini percettivi, di una simulazione assoluta in virtù della quale, siccome il reale appare più vero di quanto in concreto non sia, lo spettatore è convinto di osservare effettivamente l'evento che gli viene proposto, se non addirittura di assistervi o di prendervi parte¹⁹⁹».

Lo sdoppiamento del reale investe di conseguenza direttamente nella sfera del soggetto. Scrive l'autore: «oltre che privato di qualsiasi consistenza ontologica, [il soggetto] è identificato con l'attività percettivo-sensoriale che svolge nei confronti del flusso televisivo. Come tale, non dispone più dei requisiti che ne fanno una realtà ben definita sul piano conoscitivo quanto su quello etico-sociale. A buon diritto perciò, sotto questo profilo, si può parlare di eclisse del soggetto²⁰⁰». Il soggetto è così ridotto a “simulacro” in quanto costantemente “bombardato” da informazioni, soffocato dalla velocità con cui queste vi si presentano²⁰¹. Esso è inoltre condannato all'omologazione, in quanto la mole eccessiva di informazioni ricevute “anestetizza” qualsiasi capacità critica in quanto «ai messaggi standardizzati che la televisione gli invia a getto continuo lo spettatore non solo non li rifiuta ma li accoglie, anzi spesso li accetta passivamente, adeguandovisi senza alcuna resistenza²⁰²».

In fine, se da un lato «la televisione ha già determinato una svolta culturale, che ha posto le basi per la “fine della realtà”, in quanto è stata sostituita dalle immagini, e ha sancito l'eclisse del soggetto, poiché è stato ridotto a mero simulacro²⁰³», dall'altro ha sdoganato a

della televisione, come invece suppongono gli *apocalittici*, è indubbio però che, soprattutto nei programmi di intrattenimento e negli spot pubblicitari, già se ne avverte l'effetto. E non costituisce affatto un fenomeno di poco conto, poiché una volta che si sia sviluppato avrà una precisa ricaduta sul piano culturale [...]. Si tratta di una trasformazione che investe anche la sfera etico-sociale, poiché nel mondo che ne scaturisce, quello virtuale, è vanificata ogni responsabilità, dal momento che essa dovrebbe essere per ciascun individuo talmente diffusa e al tempo stesso così opprimente da non poter essere assunta in modo serio e coerente» (Cfr. A. Pieretti, *ivi*, p. 85).

¹⁹⁶ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 84.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 84-85.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 85.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 86.

²⁰¹ Cfr. *Ivi*, p. 90.

²⁰² *Ivi*, p. 91.

²⁰³ *Ivi*, p. 97.

livello sociale lo «sviluppo di una sorta di identità collettiva²⁰⁴». Ciò non deriva dal livello o dalla estrazione sociale degli spettatori, ma dal semplice fatto che questi *vedano* la televisione, ne siano fruitori e dunque, ne sono “membri” comunitari. È in questo senso che viene a costituirsi ciò che Pieretti definisce come una vera e propria “arena collettiva”, e cioè, quella possibilità che «i rapporti con gli altri attraverso il tubo catodico siano accessibili a chiunque, a prescindere dalla sua collocazione fisica e dalla sua posizione sociale²⁰⁵», con la differenza che tali rapporti siano «autentici rapporti sociali, dal momento che propone valori assai diversificati e niente affatto omogenei, e per di più funzionali esclusivamente al mantenimento della cooperazione comunicativa²⁰⁶».

4. “L’ha detto la televisione”

La televisione si propone come garante del vero in virtù della forza comunicativa delle immagini, dei suoni, della diretta che propone, ma come abbiamo visto in realtà essa produce un “effetto di verità”, uno *sdoppiamento del reale*, in quanto «togliendo le mediazioni crea *l’illusione* che ciò che offre sia l’essenza della realtà e non una sua rappresentazione²⁰⁷». Scrive Pieretti: «così alimenta il fantasma del fatto puro, incontaminato, e appunto per questo, a livello di rapporti sociali, è assai diffusa la tendenza a considerare accaduto soltanto ciò che appare sullo schermo e ad avvalorare quanto si afferma con l’aggiunta di una più o meno perentoria dichiarazione del tipo “l’ha detto la televisione”²⁰⁸».

Dunque, di fronte a una mole inarrestabile di notizie non avviene più quella cura, gerarchia e ricerca che la professione giornalistica deve seguire nella *costruzione* del racconto²⁰⁹. Lo stesso Pieretti spiega che la notizia «per quanto possa sembrare lo specchio fedele della realtà, è un *prodotto*. Nella struttura che gli è propria non si risolve in un titolo o in una semplice successione di fotogrammi, ma consiste in una “storia”, in un racconto con un inizio e una fine [...]. Come tale perciò la notizia, oltre che scelta tra tante altre possibili per alcuni requisiti particolari che le sono riconosciuti (come l’attualità, la novità, la capacità di attirare l’attenzione ecc.), è confezionata, organizzata e predisposta nel modo che sembra più adatto al destinatario [...] Anche la notizia, dunque, è il frutto di una selezione, la quale presuppone un’interpretazione e risponde alle finalità proprie del mezzo tecnico che la deve mandare in onda²¹⁰». Ora, in preda a un vero e proprio “consumismo informativo” il centro dell’informazione giornalistica si riduce a una semplice ricerca di *audience*, cioè della garanzia degli ascolti, della vera e propria “lotta” per guadagnare qualche punto percentuale in più sui dati Auditel. Ciò comporta che non vi è più la selezione delle notizie a seconda dei criteri quali la rilevanza, l’attualità, la gerarchia, ma semplicemente la ricerca spasmodica di intercettare quell’elemento che possa far aumentare lo share. Questo è problematico in

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 99.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 102.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 107.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 107-108.

²⁰⁹ Ricordiamo che il Pieretti fu insegnante attivo alla Scuola di Giornalismo Radio-Televisivo di Perugia.

²¹⁰ A. Pieretti, *La TV: un mondo clonato e nulla più?*, cit., p. 54.

quanto la professione stessa del giornalismo rischierebbe di venire meno ai suoi stessi principi, ossia le due regole “auree” del giornalismo, e cioè, il principio secondo cui i “fatti” vengono prima del commento, e il principio “etico” dietro al giornalismo: l’idea secondo cui il giornalista è “cane da guardia del potere”. In un medium che, come spiega Pieretti, fa dello slogan “mordi e fuggi” la sua missione²¹¹, tali principi sembrano venir meno. Lo stesso autore evidenzia come sono «i “si dice”, le impressioni o le opinioni²¹²» e non “fatti” accertati e documentati, a fare notizia sul teleschermo. Sono allora le tendenze e i “rumori” a divenire notizia e dunque “realtà”²¹³. Oltre a ciò, è sintomatico di un sistema che rischia l’affollamento il fatto che, scrive Pieretti citando Dan Rather: «Nel nome dell’audience non irritiamo nessuno! Sicuramente non il sindaco, il presidente, il governatore, il senatore, chiunque abbia un minimo di potere. Facciamo favori, non facciamo informazione!»²¹⁴.

In un mondo così costituito tutto diviene “semplificato”, compreso il linguaggio che «si esprime con un codice elementare, ripetitivo, ricco di stereotipi privi di qualsiasi capacità informativa, e articolato secondo una struttura prevalentemente paratattica. Negli spettacoli di intrattenimento e negli spot pubblicitari la referenzialità è ulteriormente ridotta: il linguaggio tende a essere più colorito, più teatrale, ma con il rischio di risolversi quasi sempre in un puro gioco di segni privi di significato²¹⁵».

Conclusioni: Pieretti e lo “smarrimento” di oggi

La riflessione pierettiana sulla televisione ha ad oggi una duplice valenza: in primo luogo, permette di far luce sulle implicazioni etiche di cui la professione giornalistica spesso poco si cura; in secondo luogo, essa fornisce, tutt’ora, un valido confronto con la contemporaneità odierna.

Venendo al primo punto: «nel giornalismo italiano non si parla spesso di etica si parla piuttosto, e in maniera controversa, di deontologia²¹⁶». Sembra quasi che l’etica nel giornalismo abbia poco appiglio e sia qualcosa di scontato e di poco utile. Si predilige sostanzialmente l’approccio deontologico, secondo il binomio deontologia-sanzione. Tale approccio è certamente problematico e limitante in quanto «la sanzione deontologica è stata inevitabilmente affidata all’autogoverno della categoria finendo per trasformarsi in una delega a un’istituzione di quella che dovrebbe essere anzitutto una preoccupazione fondamentale del singolo giornalista e della singola testata²¹⁷». Il pensiero di Antonio Pieretti, è invece invito alla riflessione e alla comprensione del problema informativo, comunicativo e semiotico del mezzo televisivo. Ne evidenzia i limiti, le potenzialità e i rischi, e lo fa attraverso l’approccio etico e critico, e non attraverso un approccio sanzionatorio. Perciò la lezione pierettiana è utilissima a chi fa giornalismo e a chi lavora con la

²¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 58.

²¹² *Ivi*, p. 59.

²¹³ Cfr. *Ivi*, p. 56.

²¹⁴ *Ivi*, p. 60.

²¹⁵ *Ivi*, p. 63.

²¹⁶ C. Bartoli, *Etica del giornalismo e dell’informazione*, in *Etiche Applicate* a cura di A. Fabris, Carocci, Roma 2018, p. 131.

²¹⁷ *Ivi*, p. 132.

comunicazione, perché vuole invitare a riflettere sulla grande responsabilità di chi attraverso questi strumenti.

Venendo al secondo punto, certamente più di ampio respiro e meno “settoriale”, Pieretti nelle sue riflessioni sulla televisione, sembra in un certo senso anticipare la contemporaneità di oggi. Molti dei concetti pierettiani applicati alla televisione possono, a nostro giudizio, essere traslati al mondo del digitale. La nostra è infatti epoca in cui una grande novità tecnologica sta rivoluzionando abitudini, modi di comunicare, modi di relazionarsi. Molte suggestioni pierettiane nei confronti della Tv anticipano questo aspetto²¹⁸. Scrive Pieretti: «l'avvenire dell'umanità, sulla soglia del terzo millennio, dipende infatti da una cultura nella quale la tecnica sia restituita al ruolo di strumento al servizio del significato dell'uomo e senza la pretesa di esaurirlo²¹⁹». Lo stesso Pieretti ne è in un certo senso consapevole, scrive infatti che «il fenomeno, peraltro, benché appaia già per sé stesso straordinario, è ancora lontano dal potersi considerare definitivamente concluso; l'avventura multimediale, infatti, è soltanto agli inizi [in quanto] si aprirà così un nuovo spazio sociale, dove non sarà più possibile impartire ordini, ma vigerà come unico imperativo quello di tener viva la comunicazione²²⁰». Ma ancora un'altra citazione è ancor più straordinaria, soprattutto se rapportata al contesto in cui è stata scritta, e pensata al contesto in cui noi scriviamo: «sotto questo profilo, perciò, può essere considerata come una sorta di prolungamento del nostro organismo, in virtù del quale siamo pienamente inseriti nel mondo a cui apparteniamo e condividiamo con altri visioni e sensazioni²²¹».

Nel mondo contemporaneo, caratterizzato dalla fine della verità e l'inizio della “post-verità”, caratterizzato dal ritorno dei conflitti e dall'abbandono della pace, la riflessione pierettiana invita a prendere coscienza del grande smarrimento²²² che la nostra società sta vivendo, verso una risposta che, oggi più che mai, deve essere profonda e interiore: «per l'uomo [...] l'identità personale non è un possesso originario e definitivo, ma è piuttosto una conquista che giunge, se giunge, al termine di un lungo e faticoso cammino. Il suo rivelarglisi come presenza perciò, da parte sua, equivale a fargli manifesto ciò che egli è, a svelargli la sua identità. In tal modo gli fa conoscere anche che è chiamato a “divenire ciò che è”, cioè a realizzare la sua vocazione. [...] Il farsi persona, peraltro, non è un'esperienza privilegiata, cioè riservata a pochi, ma una possibilità aperta a tutti in egual grado e in egual misura. Per diventare realtà però richiede, da parte dell'uomo, un atto di fede nella persona²²³».

La risposta pierettiana suona come un invito alla riappropriazione dell'umano, non in quanto umano ma in quanto persona: «non si tratta dunque di eliminare la televisione, ma piuttosto di ridurne l'influenza soprattutto sulla vita delle nuove generazioni. Questo è

²¹⁸ Si pensi alla categoria di “arena collettiva” che risuona come un'anticipazione delle comunità social sul web; alle considerazioni in merito allo sdoppiamento del reale e alla fine del soggetto assuefatto dalla mole perpetua e inarrestabile di informazioni.

²¹⁹ A. Pieretti, *La TV: un mondo clonato e nulla più?*, cit., p. 46.

²²⁰ *Ivi*, p. 47.

²²¹ *Ivi*, p. 48.

²²² Cfr. A. Pieretti, *Oltre lo smarrimento*, Dehoniane Edizioni, Roma 1992, p. 5.

²²³ *Ivi*, p. 24.

quanto va fatto immediatamente, se vogliamo scongiurare che la clonazione del mondo comporti anche l'omologazione delle coscienze²²⁴».

²²⁴ A. Pieretti, *La TV: un mondo clonato e nulla più?*, cit., p. 75.

“Redescubrir el sentido del límite”. La dimensión dell’oltrepassamento nella filosofia di Antonio Pieretti

Nicoletta Ghigi

University of Perugia, Italy

Abstract

On the occasion of the prestigious publication of Antonio Pieretti’s Compostela seminars, edited by Marcelino Agís Villaverde and entitled *Antonio Pieretti, Filosofía y sentido de la vida. Discursos Compostelanos*, this work aims to draw attention to some of the most important themes he addressed throughout his philosophical engagement – namely, the question of limit, of finitude as a locus of possibility for openness toward meaning, toward transcendence, and toward metaphysics.

In his 2021 article *Redescubrir el sentido del límite*, relational issues (those between Leib and Körper), human fragility, and the crisis of anthropocentrism clearly emerge. Yet the fundamental objective of this essay becomes that of grounding itself in the experience of limit, in fragility, as an authentic possibility for building something new.

Pieretti’s well-known expression “thinking metaphysics in light of its overcoming,” with reference to Heidegger, was intended to convey the value of such openness. However, in his view, this value can only emerge once, from reflecting on the dimension of infinity, one returns to consider the finite – and from the finite sets out again in order to restore to that thinking a fully human meaning.

Metaphysics thus becomes not a dimension alien to the human being, but rather the path that the human being can and must learn to traverse in order to move beyond, on the one hand, an overly “human” sense of metaphysics – too bound to the categories of the intellect – and, on the other, something too detached from the life of a being that is generated and “inhabited” by the infinite.

Here, then, lies the solution for a new anthropology, no longer merely anthropocentric, but oriented toward the common good of all beings on this earth. In this sense, going beyond an overly human metaphysics makes sense precisely in order to encounter within the human the dimension of an “elsewhere,” beyond disorientation. It is an anthropology, that is, capable of embodying the demands of living beings by rediscovering in limitation the richness of a connection that binds us here, yet also elsewhere, beyond.

Keywords

Pieretti; Transcendence; Language; Pedagogy; Anthropology.

1. *L'educazione pedagogica all'oltrepassamento verso un'antropologia sociale*

La volontà di dar forma ad una nuova antropologia, secondo Pieretti, può aver luogo innanzitutto a seguito di una ristrutturazione dell'educazione pedagogica. A questo obiettivo, egli dedica una vasta serie di scritti tra cui una storia critica della pedagogia, adottata per molti anni ai nostri corsi di scienze dell'educazione e della formazione. Il punto di partenza di questa educazione "ai diritti dell'essere umano" è proprio quello del riconoscimento del valore della persona umana. Il tema della formazione è di conseguenza, a suo avviso, quello del formare ad una coscienza dell'identità personale da lui intesa come «sorgente di vita, un centro di inesauribile libertà»²²⁵. Ma proprio in virtù di tale possibilità di scelta, l'essere umano ha il diritto ma anche il dovere di formarsi scegliendosi, scegliendo cioè ciò che gli pertiene come essenza specifica. La sua natura, aggiunge Pieretti, è proprio questa essenza profonda che l'essere umano declina nella sua personale "spazialità esistenziale" ma che lo spinge «non già al ripiegarsi su se stesso e a chiudersi nella propria intimità, ma ad andare indefinitamente oltre, a trascendere la propria condizione, senza tuttavia rinnegarla. Il suo modo di essere si estrinseca nella forma dell'*ex-sistentia*, vale a dire come una provenienza (*ex*) e quindi una non autosufficienza e, ad un tempo, come uno stare saldamente piantato in terra (*sistentia* da *sisto*). Il suo manifestarsi quindi avviene sullo sfondo di una trama inesauribile di legami e di rapporti»²²⁶.

I rapporti a cui ogni essere umano va educato nella funzione dell'apprendimento ad andare oltre, pur restando nel proprio spazio, è il rapporto con il proprio corpo. È questo il luogo in cui l'essere umano percepisce e sente la propria condizione. Qui, spiega Pieretti, si rendono possibili le esperienze sensibili e mediante queste nasce un senso di appartenenza alla terra e una cura al proprio "stare" al mondo. L'educazione alla corporeità avrà allora di mira innanzitutto l'apprensione della cura del corpo, dei suoi bisogni delle sue esigenze, ma anche dei rimandi del corpo ad un "sentore".

Siamo spinti così ad un secondo tipo di rapporto che nasce proprio dal riconoscimento di tale sentore: il rapporto con il sentire dell'anima, dell'emozionale e del sentimento. L'essere umano è relato così all'altro, spinto verso il proprio simile dal quale si sente attratto come per un bisogno quasi irrinunciabile. L'altro rappresenta per lui una prova, un confronto. L'educazione pedagogica deve spingere questo confronto al massimo della sua produttività e raggiungere ancora un oltrepassamento dell'umano (del proprio mondo personale e di eventuali chiusure), restando nella serie dei rapporti, cioè nella dimensione della relazione. *L'esposizione agli altri*, seguendo questo modello educativo, appoggia l'apertura ma, allo stesso tempo, chiede un riconoscimento della propria identità. L'altro non deve dunque spaventare per i suoi giudizi. Egli non è soltanto una voce che prende posizioni che potrebbero ferirmi e dalle quali troppo spesso si insegna a proteggersi. Piuttosto l'altro va pensato oltre questo limite, come occasione che consente «di essere e di svilupparsi. Gli uomini invero, come sostiene Sartre, scrive Pieretti, possono essere gli uni per gli altri "il

²²⁵ A. Pieretti, *Per una educazione ai diritti umani*, "Cultura e scuola" 106 (1988), p. 176.

²²⁶ *Ibidem*.

loro inferno”, tuttavia sono in comunione tra loro fin dalla venuta al mondo»²²⁷, e tale comunione deve essere l’obiettivo di una autentica educazione all’umano.

Oltrepassare l’umano in questo contesto vorrebbe significare allora impegnarsi ad andare oltre il mero giudizio, anche oltre la paura del giudizio che l’altro può pronunciare nei miei confronti, per riguardare il senso che ci accomuna. La comunione di intenti e di vita, di cui parla Pieretti, è il vero scopo dell’educare: imparare dall’altro e con l’altro a condividere, pensando ad una crescita correlata e integrata, facendo altresì emergere l’ultimo dei rapporti dell’umano che l’educazione alla formazione dell’identità umana deve sottintendere: il rapporto con l’Origine, fondamento di ogni nostra azione e della vita stessa. «In quanto persona, scrive Pieretti, infine l’uomo è ordinato direttamente a Dio come al suo fine ultimo assoluto»²²⁸.

Il processo educativo deve allora tenere conto di questi rapporti e mirare alla costituzione di una presenza consapevole nel mondo, in grado di relazionarsi a se stesso come corpo animato e agli altri, in comunione gli uni agli altri e al cospetto di una medesima origine. Il suo obiettivo deve allora essere quello di curare integralmente la persona nella serie delle relazioni, accogliendo ed insegnandole ad accogliere la propria natura identitaria, la propria *essenza in comunione*. Per tali ragioni, conclude Pieretti, «il processo educativo, avendo presenti le potenzialità fisiche e psichiche dell’uomo, mira a favorire l’arricchimento, curando ad un tempo il suo inserimento consapevole e responsabile all’interno del contesto economico, politico, sociale cui appartiene». Lontano dal limitarsi ad offrire soltanto contenuti, l’educazione pedagogica pertanto «deve rendere possibile la conquista della capacità, delle abilità, degli abiti mentali che mettono ciascuno in grado di rispondere individualmente e insieme agli altri ai propri bisogni»²²⁹, con lo scopo di oltrepassare i limiti di ogni educazione omologante, per rendere ciascun essere umano una individualità autonoma e critica capace di vivere incorporato nel mondo con-gli-altri e, insieme, rivolto oltre il mondo stesso.

2. L’oltrepassamento mediante il linguaggio della metafora

A partire dalla fine degli anni ’80, Pieretti riprende in maniera decisa alcune riflessioni sul mito a partire dalla filosofia del Vico. L’occasione nasce da una riflessione sull’origine del linguaggio nei primi uomini²³⁰. Non contento in merito all’odierna “indagine di tipo analitico, descrittivo” del linguaggio d’uso, Pieretti ritrova proprio in Vico la possibilità di “una ricerca di tipo trascendentale”, a cui poter affidare la sua «condizione di appartenenza al mondo che è costitutiva dell’uomo, nonché la responsabilità che gliene deriva nei confronti di se stesso e dei suoi simili e quindi le decisioni che è chiamato a prendere, le scelte che ha il dovere di compiere per dare un senso alla propria esistenza. Per questa

²²⁷ Ivi, p. 177.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Ivi, pp. 178-179.

²³⁰ A. Pieretti, *Vico e l’odierna riflessione sul linguaggio*, in A. Verri (a cura) *Vico e il pensiero contemporaneo*, “Atti del Convegno internazionale” 1989, Milella, Lecce 1989, pp. 192-201.

ragione, avverte Pieretti, la riflessione sul linguaggio, nei suoi sviluppi più recenti, si è venuta progressivamente articolando come una riflessione di tipo «ermenutico-trascendentale»²³¹.

Proprio il Vico, con la sua attenzione al sorgere del linguaggio attraverso gli “universalisti fantastici”, la fantasia, usando i primi suoni proprio ad imitazione della natura, del linguaggio degli dei, di Giove che si esprimeva con tuoni e fulmini, riesce a scorgere il “motivo” principale dell’espressione linguistica: l’interpretazione. Le prime favole diventano allora espressione di un racconto, animato da una *vis veri*, da una *vis rationis*, che intende riportare il messaggio di Giove, che ha tutto l’intento di aver capito, interpretando i fulmini e i tuoni, in analogia all’umana emozione dell’ira, che Giove è profondamente adirato contro gli uomini. Con la loro volontà di verità, queste spiegazioni-interpretazioni del volere divino, i miti, assumono la forma di prime espressioni scientifiche di spiegazione degli eventi, di prime e rudimentali indicazioni etiche per un comportamento consono al volere del temibile Giove, di prima manifestazione del timor Dei, e infine di sensati suoni reiterabili e “oggettivi” indispensabili per una comunicazione interpersonale.

Il linguaggio degli inizi è quello del mito in Vico che cerca di capire e di spiegare il vero²³², i fatti del mondo, attraverso un linguaggio ancora povero e disarticolato, fatto più di gesti che di parole. Nel suo limite esso è già il luogo di un’interpretazione, ossia dice Pieretti, un «topos ermeneutico»²³³. A suo avviso, il mito produce infatti significati allusivi e metaforici che ci spingono ad andare oltre la ragione stessa, verso l’origine di quella interpretazione.

In questo ordine di idee, si situa la sua riflessione su Cassirer, per il quale il mito, in quanto «forma simbolica, vale a dire fenomeno originario dello spirito» è il luogo in cui «si manifesta l’autodispiegamento dello spirito»²³⁴, ed in cui si producono le immagini del mondo, espresse in un modo primitivo e confuso, prive di un fondamento realmente scientifico. Tuttavia, nota Pieretti, nel mito, «al suo interno opera una legge universale e necessaria – la legge di formazione dello spirito – che spoglia tali immagini della loro contingenza»²³⁵, mediante la quale la stessa visione scientifica è oltrepassata dal mito. Qualcosa di più originario, di non costretto dalla ragione *si libera* (il vor-logisch di Husserl) nel mito. È questa una forza, una *vis veri*, che ci restituisce non un vero umano, ma un oltre-il-vero-umano. Nulla di più sbagliato, allora, nel considerare il mito come inutile favola di primitivi che non sapevano le leggi della natura. Per Pieretti il mito contiene una profonda ricchezza, quella appunto del “pensare metaforico” che consente ancora un oltrepassamento di un limite che qui è dato dal concetto di reale. Piuttosto, attraverso la metafora contenuta nel dire attraverso il mito, viene in luce il superamento di quel limite stesso e la dischiusura del «“principio spirituale” da cui il mito procede»²³⁶.

²³¹ Cf. A. Pieretti, *Le condizioni trascendentali della comunicazione*, in AA.VV., *I fondamenti della comunicazione*, Genova 1990.

²³² Secondo Vico, scrive Pieretti, i miti «sono di per sé fonte di verità e, come tali, richiedono di essere interpretati» (A. Pieretti, *Il mito come topos ermeneutico*, in “Presenze classiche nelle letterature occidentali. Il mito dall’età antica all’età moderna e contemporanea”, IRRSAE DELL’UMBRIA, Gest, Città di Castello 1995, p. 80.

²³³ *Ivi*, p. 92.

²³⁴ *Ivi*, p. 85.

²³⁵ *Ivi*, p. 86.

²³⁶ *Ivi*, p. 89.

3. *L'oltrepassamento della tematica della presenza come semplice presenza: l'apertura all'ulteriorità*

Il tema dell'oltrepassamento si fa carne con ancora maggior forza nella domanda radicale: quella relativa cioè alla vita e al suo senso al cospetto della morte. È questo il tema caro a Rigobello, della presenza e dell'"ulteriorità", come infinita differenza. Il punto di partenza è fenomenologico: il tema della presenza, dell'assoluta presenza di una coscienza trascendentale, seppure con il suo fascino, ha comportato la presentificazione di una assenza. Qui richiamandosi a Husserl, ma anche a Ricoeur e Derrida, Pieretti nota che è proprio del nostro tempo affidarci alla presenza, alla pura presenza, senza porci la domanda in merito a ciò che significa *prima* della presenza. Il mondo-della-vita contiene rimandi continui di fronte ai quali, spesso, siamo insensibili sia come semplici esseri viventi sia come filosofi positivisti o antipositivisti. «Si può dunque dire che, nonostante la diversità dell'impostazione, avverte Piretti, tanto l'orientamento finalizzato a dar luogo all'obiettivismo impuro e concreto quanto l'orientamento rivolto a dar vita ad un trascendentalismo puro e astratto sono guidati dal comune intento di mostrare l'impossibilità di pensare l'ulteriorità»²³⁷.

Questo "limite" intrinseco alla filosofia, secondo Pieretti, si deve innanzitutto ad un aver affidato un potere estremo alla *Sinngebung* e, dunque, ad aver privilegiato il processo di significazione proprio del logos umano, all'istanza che prelude a tale processo, e che ne è condizione.

Il problema del fondamento che riemerge in tutta forza nelle ultime riflessioni husserliane sul pre-categoriale e sul soggettivo-relativo nel mondo-della-vita, ha tuttavia una sua tematizzazione, secondo Pieretti, grazie ad alcune correnti di pensiero che sulla fine dello scorso secolo, ripropongono «l'esigenza di andare oltre l'immediatezza della presenza». In tal modo, «la realtà, riguardata nella sua interezza, si rivela molto più complessa e ben più problematica di quanto si potesse supporre. Pertanto tutti i tentativi rivolti a ridurla da semplice presenza di cui prendere atto e, eventualmente, analizzarla nelle sue varie articolazioni, a presenza mediata da un soggetto trascendentale, capace di farne il correlato noematico delle sue operazioni intenzionali, risultano infruttuosi»²³⁸.

Quello che dunque va portato in luce, in primo luogo, secondo Pieretti, è l'universo delle infinite possibilità che precedono il processo di presentificazione, di significazione della realtà. La presenza, ossia il limite, in sé contiene un rimando che ha diritto di essere considerato, in quanto presupposto del domandare ma, soprattutto, del processo di significazione stesso con il quale la si sostituisce. Presenza non può solo significare ciò che è presente ad un soggetto dal punto di vista logico ma, principalmente, ciò che è presente per la sua presenza. Ciò che si dà, che offre o si dona, affinché il senso possa essere riconosciuto nella sua infinita trascendenza, differenza ontologica, ulteriorità, come fondamento e requisito della presenza stessa. È questa "eccedenza della realtà rispetto al pensiero" ²³⁹ a

²³⁷ A. Pieretti, *La filosofia tra presenza e ulteriorità*, in "Giornale di metafisica" XVIII (1996), p. 34.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*.

rappresentare la possibilità della rappresentazione. È sempre questa eccedenza a fare da sfondo ad ogni significato, ossia ad ogni espressione del linguaggio filosofico. È infine questo limite, come indicava Wittgenstein, ad essere il segno di un senso, di un'ulteriorità che pur incontrandosi nel mondo-della-vita ha una genesi più antica. «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati»²⁴⁰.

Proprio questo indice, il linguaggio, diviene ancora una volta, per Pieretti, il luogo di un riscatto, di una visione differente da quella angusta dell'idealismo soggettivistico della presenza. I segni sono soltanto segni, indicazione di qualcosa che è utile al vivere comunitario. Pur tuttavia, è proprio mediante i segni che possiamo andare oltre la donazione di significato e intravedere la condizione del donare stesso, il presupposto "ulteriore" che agisce diversamente e che, per noi, è non presenza o oltre la presentificabilità. Ma tali segni sono quelli di una filosofia differente, spiega Pieretti: di un «domandare filosofico» che diversamente dalla semplice definizione, pone la questione senza voler assicurare il significato logico della eventuale risposta. Il domandare filosofico è piuttosto «un ponte gettato in direzione di un'ulteriorità che oltrepassa il conoscere concettuale per situarsi nel vivo di una risposta di altro genere. Pertanto tale risposta, quando è possibile reperirla, è eterogenea rispetto alla domanda filosofica: è risposta tipicamente religiosa, cioè che riguarda la fede oltre la ragione»²⁴¹.

4. *Il dono-per l'umano e il per-dono della vita*

A partire da qui, all'inizio del nuovo millennio, da un nuovo approccio alla filosofia, conseguentemente si sviluppa in Pieretti anche un nuovo modo di concepire la persona: la persona oltre il soggetto logico. Una nuova sfida della presenzialità, dunque, inteso ora come offerenza di un contenuto che si contrappone alla tradizione filosofica stessa e che sa restituire all'essere persona la sua legittima ricchezza. In primo luogo la persona è un'entità unica che è al mondo per vivere la sua unicità. Il domandarsi e il domandare in generale la caratterizzano in primo luogo. Lo abbiamo visto nella formazione pedagogica, nel mito, nella creazione della scienza e nell'allontanamento dalle origini grazie al processo di significazione nella presenza. Ma, secondo Pieretti, la persona non può che riproporsi nuovamente, soprattutto ora che quel soggettivismo trascendentale estremo e assoluto ha mostrato, come direbbe Derrida, una fessura al suo interno, una lacerazione, un limite da cui osservare colui che si pone la domanda in maniera differente.

Di nuovo torna l'esigenza della differenza, la presenza non presente come offerta di qualcosa che, come diceva Heidegger, si annuncia in ciò che si manifesta pur non apparendo. La persona è proprio questa differenza: ella è anche *altrimenti che essere*, differente dalla semplice presenza oggettiva, differente da un'essenza, da un eidos che la descrive in maniera trascendentale. La persona è quella trascendenza di un volto che ha ricevuto un dono, la vita, la *sua personale* vita, ma che pur nella sua intenzionalità, pur nel suo legame costitutivo con altri, non è mai afferrabile, mai una essenza determinabile. Ecco allora che questa

²⁴⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52.

²⁴¹ A. Pieretti, *La filosofia tra presenza e ulteriorità*, cit., p. 43.

trascendenza può divenire la cifra della differenza, di un nuovo modo di intendere la persona al di là del soggettivismo oggettivante. Il volto dell'altro, come dice Levinas, in quanto «luogo originale del sensato»²⁴², ci pone di fronte all'altro in una nuova prospettiva. Il senso non risiede in un dato oggettivo, ma si disperde nell'impossibilità di avere di fronte tutti, di avere un oggetto definitivo, come l'Io trascendentale, afferrato esaustivamente una volta per tutte. Il volto abbatte questa pretesa. Si dona come volto di un altro, ma anche come volto che appartiene soltanto a lui perché solo lui, come diceva Heidegger, occupa quella precisa "spazialità esistenziale" e non altri. In tal caso, spiega Pieretti, l'altro «si presenta come qualcosa di inviolabile e che si sottrae a qualsiasi tentativo di assimilarlo secondo la logica dell'identificazione. Inoltre, non può essere dominato, né dominare, ma si comunica nella forma della donazione che si dona da sé, nella più assoluta gratuità. Allora per disporsi ad accogliere questo genere di impersonalità [della gratuità del dono], occorre far tacere la voce dei bisogni e delle pulsioni [dell'io singolo, solipsista] non già nel tentativo di eliminarla [questa voce], ma allo scopo di renderla avvertita che c'è una voce diversa e più alta da ascoltare. In questa sorta di estinzione dell'io personale anche la libertà manifesta la sua possibilità più autentica, perché accetta di svincolarsi da se stessa, oltre che da tutto ciò che è altro da sé [...] e attinge alla propria radice»²⁴³, al suo "statuto originario, che «risiede nell'apertura all'altro uomo e perciò alla responsabilità nei suoi confronti»²⁴⁴.

Conclusioni. Un nuovo umanesimo oltre lo smarrimento, verso un'antropologia sociale oltre il limite

In questa vita «percorsa dal brivido corrosivo di una quotidianità sempre più imprevedibile e inquietante»²⁴⁵, si chiede Pieretti, c'è posto per ripensare l'umano? In particolare, in relazione ad un mondo che oggi offre continue "revisioni" e "manipolazioni" dell'umano, è ancora possibile rintracciare nella vita l'essenza oltrepassante di cui parla Pieretti?

A mio avviso, la risposta è affermativa e ancora più, direi, senza dubbio assolutamente urgente la sua applicazione alla realtà sociale e umana dei nostri giorni. Mai come in questo periodo storico, ritengo necessario ripartire dalla natura che non è antropocentricamente solo l'umano, ma, come precisa Pieretti, la relazione dell'umano con il vivente e del vivente con tutto ciò che esiste. La comunione di cui parla Pieretti, coinvolgendo il vivente e, in primis chi ha consapevolezza del proprio agire sul vivente, deve divenire l'obiettivo principale di ogni forma di educazione pedagogica se non di ogni agire politico e sociale. La prospettiva pierettiana di "un nuovo umanesimo" dove la persona è protagonista di una indiscussa unicità individuale e tuttavia anche di un'infinita apertura «oltre i suoi limiti, da un lato, verso il mondo e gli uomini e, dall'altro, verso Dio»²⁴⁶, rappresenterebbe la prospettiva necessaria e risolutiva per un mondo che non riconosce le possibilità del limite

²⁴² E. Levinas, *Tra noi*, trad. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2016, p. 182.

²⁴³ A. Pieretti, *Persona: ascolto e reciprocità*, in "Hermeneutica", Morcelliana, Brescia 2006, p. 63.

²⁴⁴ Ibidem. Cf. A. Pieretti, *Oltre la razionalità scientifica: verso un umanesimo della persona*, in AA.VV., "In Spiritu et veritate", Roma 1995, pp. 561-575.

²⁴⁵ A. Pieretti, *Il bene oltre la giustizia*, in C. Vigna (a cura), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 157.

²⁴⁶ A. Pieretti, *Oltre la razionalità scientifica*, cit., pp. 574-575.

e che ha dunque perso il suo legame all'essenza. La riscoperta del limite, inteso come reale concettuale, come "troppo umano", diremmo, è la sfida, il punto di partenza per quanto abbiamo chiamato "oltrepassamento". Ma, in primo luogo, la coscienza del limite deve essere raggiunta come scoperta del potenziale umano. Oggi si dimentica la vera essenza dell'essere viventi. Si dimenticano i legami, le tracce di un pensiero che tende oltre se stesso come indicava Pieretti nella sua lettura del mito dei primi uomini. Si sono smarrite anche le possibilità di comprensione di un donare che è vivere alla luce del superarsi attraverso la relazione con l'alterità. E tutto ciò in tributo alla finzione, al cancellare la propria identità fingendosi continuamente altri da quanto la peculiare nostra individualità "ci chiamerebbe" ad essere. Perché? Come ci si è potuti allontanare così dalla natura, dall'identità, dall'essenza?

La risposta di Pieretti chiede urgentemente ascolto: se non torniamo alle origini dopo questo pericoloso migrare lontano dal senso, l'essere umano non riuscirà a superare la crisi umana e sociale che stiamo vivendo. E il suo destino non potrà esser altro che restare "nomade", fuori casa, smarrito a se stesso. La prospettiva "oltre lo smarrimento" reclama allora l'apprendimento agostiniano, del cercare la vita, l'unica via possibile: quella appunto della dimora unica e autentica dell'interiorità. Il "ritorno dell'uomo alla condizione originaria" equivale così ad una precisa scelta pedagogica, politica, sociale, ma soprattutto umana: il "superamento della sua finitudine" già nel vivere medesimo, al di là della «dialettica di immanenza e trascendenza»²⁴⁷.

²⁴⁷ A. Pieretti, *Linguaggio e verità interiore nel «De Magistro»*, in "Charisteria agustiniana", Editorial Augustinus, Madrid 1994, p. 397.

La irrealidad de lo real como punto de encuentro entre Oriente y Occidente

Carlos Miramontes Seijas

Pontifical University of Salamanca-Santiago, Spain

Abstract

By investigating the origins of the main traditional schools of thought in both the East and the West, we have determined that, from a metaphysical point of view, they all agree that the world we know cannot be truly real, given the constant change that occurs in the world, although their explanations differ. Given that Professor Antonio Pieretti reflected on the concept of Western philosophy, we propose to examine the possible legacies or synergies received from the East in the formation of the metaphysical concepts of our tradition.

Keywords

Reality; Metaphysics; Christianity; Buddhism; Taoism.

1. El Tao es el cambio constante en sí mismo

Primero comenzaremos, aunque arbitrariamente, por la zona más al este, quizás por ser la más lejana a mí mismo y a las coordenadas espacio-temporales desde las cuales escribo estas líneas, esto es, el Extremo Oriente, cuna del taoísmo. Iremos luego progresivamente yendo hacia el Oeste, como si siguiéramos el pensamiento de Wu Cheng'en en su famosa obra; en nuestro caso hacia India primero, y hacia el Mediterráneo después.

Según una de las más prestigiosas estudiosas del taoísmo en el mundo, Eva Wong, las raíces de la tradición taoísta se encontrarían en el chamanismo de Asia Central. Partiendo de los orígenes de la civilización en China, donde lo mítico se funde y confunde con lo histórico, Eva Wong señala cómo entre los primeros gobernantes míticos encontramos figuras cuasi mitológicas que destacan por su carácter de ordenamiento del mundo y poder civilizatorio. Son personajes que aparecen enseñando a plantar y regar, a criar ganado, a forjar elementos metálicos o redirigiendo los cursos de los ríos. Entre estas figuras, Eva Wong destaca al mítico Yü. Este personaje se dice que no tendría madre y que habría salido directamente del cuerpo de su padre, Kun. El líder de la tribu, Shun, habría ordenado a Kun detener las inundaciones del río, pero, al no lograrlo, Kun habría sido ejecutado. Su cuerpo habría estado por tres años tirado sin vida en una montaña, hasta que al tercer año revivió, transformándose en oso, y sacando de su barriga a su hijo Yü, quien por ese motivo habría sido toda su vida una cambiaformas, pudiendo aparecer como hombre o como oso a voluntad. Los chamanes de la dinastía Chou todavía se vestían con pieles de oso y gruñían en ocasiones recordando a Yü. Pero es que los antiguos sacerdotes taoístas también hacían una danza mágica, chamánica, denominada “la danza de Yü” o “los pasos de Yü”, uno de los lugares donde Eva Wong ve la conexión directa del chamanismo con el taoísmo más

arcaico. Precisamente por su naturaleza a medio camino entre lo humano y lo animal, Yü podía ser un puente entre dos mundos, y se decía que hablaba con los animales y los entendía. Eso explicaría, dentro de la lógica del relato, que a Yü le hubieran sido revelados los secretos de la naturaleza: en cierta ocasión se dice que, al bajar las aguas del río, vio una tortuga, en cuyo caparazón estaba dibujado el denominado *lo-shu pa-k'ua*, una especie de cuadrícula que sería como el patrón que regiría supuestamente toda la naturaleza²⁴⁸. Hasta el día de hoy, esa cuadrícula está a la base de la filosofía del *feng shui* y las prácticas adivinatorias de la magia china. Este es por otro lado, un relato típico del chamanismo en sí mismo, donde el chamán es siempre precisamente esto, un personaje puente entre dos mundos, ya sea el de la naturaleza o el de los muertos o el de los dioses, y el humano.

Por otro lado, un concepto que será central en el taoísmo y en la cultura china en general, es el de la constitución de la naturaleza en un sentido binario denominado *yin* y *yang*. Pero este concepto aparece precisamente ligado, en los registros arqueológicos más antiguos, a objetos adivinatorios relacionados con el chamanismo. Antes de aparecer bajo la conocida representación de un círculo dividido entre dos partes en movimiento hacia la izquierda; una parte oscura, *yin*, y la otra parte clara, *yang*, se representaba de forma más arcaica como una línea recta discontinua, *yin*, y una línea recta continua, *yang*. Así aparece en un caparazón de tortuga de en torno al siglo XIII a. C., y, sobre todo, en el *I Ching* o *Libro de los Cambios*, de en torno al siglo XI a. C., que es un libro de adivinación; ahí aparece cómo has de interpretar el futuro tirando unos palitos, siendo probablemente los palos largos el *yang* y los cortos el *yin*²⁴⁹. Por otro lado, esto tendría todo el sentido dado que sabemos que la concepción del mundo del chamanismo arcaico de Asia Central entendía al universo como dual, dividido en verano e invierno, calor y frío, sequedad y humedad, macho y hembra, etc. Aunque no esté claro si esa concepción dual del universo fue originalmente producto de la observación de la naturaleza o bien deducida a partir de un dualismo alma-cuerpo ligado a los viajes en éxtasis al mundo de los espíritus, como opina Mircea Eliade, pues este aparece como un rasgo común universalmente hablando a cualquier tradición chamánica, no solamente en Asia, y desde los tiempos más remotos que podemos rastrear²⁵⁰.

Todo ello nos puede hacer comprender por qué, cuando aparecerá el taoísmo más filosófico, este parte de una concepción del mundo dual, pues esta idea como vemos le vendría del chamanismo de Asia Central. Ahora bien, lo que nos ocupa en este artículo es ver cómo, en primer lugar, el problema metafísico fundamental que las grandes tradiciones de Oriente y de Occidente tuvieron que afrontar es el cambio constante de los entes, y cómo, en segundo lugar, y aunque por distintos caminos y con diferentes soluciones, todas esas tradiciones terminarían aceptando coincidentemente que el mundo fenoménico de los entes no puede ser totalmente real. Por tanto, hemos de decir que esa primera idea del chamanismo de Asia Central de entender la realidad de forma dual es ya un primerísimo y arcaico intento de solución al problema del cambio de los entes: las cosas cambian, se pasa

²⁴⁸ Cf. Wong, E., *Taoism. An essential guide*, Shambhala, Boston 2011, pp. 11-13.

²⁴⁹ Cf. Hennesy, K. (ed.), *Books that changed History*, Dorling Kindersley Limited, London 2017, pp. 24-25.

²⁵⁰ Cf. Siikala, A. L., *Siberian and Inner Asian Shamanism*, en Siikala, A. L., Hoppál, M., *Studies on Shamanism*, Akaprint, Budapest 1992, pp. 1-2.

del frío al calor, y luego otra vez del calor al frío, porque la naturaleza en sí misma sería dual, y por ende tendría que cambiar constantemente entre sus dos polos.

Según pude investigar en mi última Tesis Doctoral en Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela, aprobada para defensa en septiembre de este año, probablemente la única gran tradición que desde entonces y hasta nuestros días ha mantenido (con matices, pues con el paso de los siglos ha asumido muchas influencias externas) un dualismo en este sentido, como el chamánico, “realista”, esto es, que entiende que la esencia de la realidad sería realmente dual, sería el zoroastrismo. Bien es cierto que hoy en día es una tradición marginal, pero de hecho no ha desaparecido del todo. Dado que Zoroastro era también natural de Asia Central, oriundo muy probablemente de un territorio entre lo que hoy en día sería el norte de Afganistán y Tayikistán²⁵¹, es muy probable que hubiera él mismo recibido una influencia importante de la visión chamánica del mundo. Sin embargo, él, a través de una supuesta revelación religiosa personal, radicalizó dicha visión dual, viendo el entero universo como una guerra eterna, sin fin, entre dos dioses coeternos, iguales en poder, Ahura Mazda, la creación y el bien y el calor, y Angra Mainyu, la destrucción y el mal y el frío. Con el tiempo el propio Zoroastro habría viajado hacia el sur de Afganistán y lo que hoy es prácticamente el este de Irán, y desde allí sus seguidores, al cabo de los siglos, extenderían el zoroastrismo, con el Imperio Persa Aqueménida, por todo Oriente Medio, el oeste de la India, y el Mediterráneo. Parte de mi tesis central fue mostrar cómo ese zoroastrismo extremadamente dualista, en su expansión por toda Eurasia, habría sido el catalizador histórico necesario que habría ido suscitando en los diversos pensadores de la Antigüedad la pregunta por el cambio de los entes, el Ser y el No-Ser.

Ahora bien, regresando al contexto chino taoísta, llegamos al período más filosófico, el conocido como período clásico, y dentro del mismo, más concretamente el denominado como período de la primavera y el otoño, entre los años 770 al 476 a. C. y que coincide con el final de la dinastía Chou y el alzamiento de los cinco grandes nobles: Ch’i, Ch’in, Sung, Chin y Ch’u. Curiosamente fue un período de florecimiento cultural, pues las diversas cortes de los cinco grandes nobles competían entre sí en saber militar pero también diplomático y cultural. Es el período de Confucio, y de Lao-Tse²⁵². Por tanto, llegamos a la obra culmen del clasicismo filosófico taoísta, el *Tao Te King*. Fijémonos en parte de su comienzo, y creo que podremos comprender nuestra postura:

«El Tao que puede expresarse no es el Tao
permanente./
El nombre que puede nombrarse no es el nombre
permanente./
El no-ser es principio del Cielo y la Tierra; el ser, de los infinitos
seres es madre./

²⁵¹ Cf. Grenet, F., *Zarathustra’s Time and Homeland. Geographical perspectives*, en Stausberg, M., Sohrab-Dinshaw Vevaina, Y., Tessmann, A. (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, pp. 22-24 y Lyonnet, B., Duvova, N. A., *Questioning the Oxus Civilization or Bactria Margiana Archaeological Culture (BMAC): an overview*, en Lyonnet, B., Duvova, N. A. (eds.), *The world of the Oxus Civilization*, p. 10.

²⁵² Cf. Wong, E., *Taoism. An essential guide*, cit., pp. 21-22.

Por eso con el permanente no-ser
se contempla la esencia escondida (del Tao); con el permanente ser
se contemplan meros indicios (del Tao)./
Estos dos (no-ser y ser) tienen el mismo origen aunque diferentes nombres;
tanto al uno como al otro puedes llamarlos misterio. Misterio de los misterios,
llave de toda mudanza.»²⁵³

En primer lugar, se dice que el *Tao* que puede nombrarse no es el *Tao* eterno, el que estaría fuera del espacio-tiempo y del cambio de los entes fenoménicos. Si pudiera ser definido, eso significaría que tendría una identidad fija o estable como ente. Por otro lado, el cambio en sí mismo no tiene ninguna identidad fija como ente, en tanto que es el cambiar de los entes en sí. Luego se dice que el no-ser es el principio del Cielo y de la Tierra, es decir, de todo. Por el contrario, el ser nombrable sería el principio de los seres, o, mejor expresado filosóficamente hablando, de los entes, esto es, de los objetos o las cosas concretas del mundo. De nuevo, tendría sentido si el no-ser fuera el cambio en sí de los entes, y fuera la auténtica naturaleza de la realidad, mientras que lo nombrable y aparente serían los entes. A continuación, se dice que la esencia escondida del *Tao* estaría en el no-ser.

Como vemos, lo que se dice es que los entes se suceden cambiando constantemente, y que son los entes lo que es nombrable. Pero lo nombrable no puede ser el origen porque todo lo nombrable o ente cambia constantemente. Por ello su origen oculto debe ser lo no-nombrable, lo no-ente. Eso sería el *Tao*, y eso sería la esencia de la realidad, la llave o la clave de toda mudanza. Por todo lo dicho es razonable hipotetizar que el *Tao* sea el cambio constante de los entes en sí mismos, la esencia de la realidad. Pero, si esto es así, entonces, y es el motivo de este artículo, lo que denominamos realidad no podría ser plenamente real, pues la realidad última consistiría en la negación de la realidad cercana, en tanto que la esencia de la realidad última consistiría en el cambio constante de la realidad fenoménica de los entes.

2. La gran revelación budista es la impermanencia o el cambio

Dicho lo cual, si nos vamos ahora hacia el oeste desde China, llegando a la India, nos encontramos con el hecho curioso de que el elemento más original y fundamental del pensamiento budista es precisamente la doctrina de la impermanencia. Es sabido por los estudiosos del budismo que dentro de la tradición budista hay muchas escuelas y tradiciones particulares. Las principales ramas son el budismo Theravada, el Mahayana, el Vajrayana, el Ch'an o Zen y el de la Tierra Pura o de Amitabha.

Resumiendo muchísimo, pero simplemente con un objetivo de utilidad para este artículo, diremos que el budismo Theravada considera que el Buda histórico desapareció totalmente en su *nirvana* y que de hecho la esencia del *nirvana* consistiría en comprender que la liberación total sería el absoluto dejar de existir de cualquier modo posible, aunque esto pueda ser comprendido solamente por algunos iluminados, según ellos²⁵⁴. El budismo

²⁵³ Lao Tse, *Tao Te Ching*, I/45, en Lao Tse, *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Trotta, Madrid 2012, p. 383.

²⁵⁴ Cf. Collins, S., *Selfless persons. Imagery and thought in Theravada Buddhism*, Cambridge University Press 1999, pp. 83-84.

Mahayana, por el contrario, en un intento por aunar la visión esencial del budismo de la doctrina de la impermanencia con alguna idea de supervivencia postmortem, entiende que el Buda histórico sigue existiendo de alguna manera, místicamente unido al universo en sí mismo, cuya naturaleza sería el cambio constante²⁵⁵. El budismo Vajrayana, también denominada Tantra, es esotérico, mágico, y entiende el *nirvana* como supremo placer, aunque ha sido duramente criticado por muchos autores también orientales por promover a veces prácticas inmorales o incluso en ocasiones extremas, aberrantes²⁵⁶. El denominado Ch'an en China, Zen en Japón, es muy cercano al budismo Theravada; de carácter práctico, su interés es la iluminación en sí misma, y esta sería comprendida gnoseológicamente como un darse cuenta profundamente de la naturaleza cambiante de todo²⁵⁷. El budismo de la Tierra Pura o de Amitabha, por último, se centra en una concepción devocional respecto del llamado Buda Amitabha, quien ofrecería una salvación a través de una vida devota²⁵⁸.

Ahora bien, si buscamos la esencia del mensaje original del Buda histórico, una de las enseñanzas más acreditadas por su antigüedad, muy probablemente remontable al Buda histórico, es el denominado *tri-laksana* (los tres *laksanas*). Consiste en entender que todo en la realidad sería *anitya* ("transitorio, variable, no fijo"), *duhkha* ("inestable, insatisfactorio") y *anatman* ("sin identidad propia")²⁵⁹.

Analicemos ahora esto de forma un poco más pormenorizada. Observemos por un momento la intrínseca unión lógica que existe entre estas tres afirmaciones llenas de contenido filosófico-metafísico. Aquí no vamos a citar a nadie, sino a usar la lógica. En efecto, si A) *anitya* todo es transitorio, cambiante, y esa sería la naturaleza misma de las cosas, entonces por derivación lógica B) *duhkha* toda cosa concreta sería en último término insatisfactoria, pues no podría ser definitivamente satisfactoria, precisamente porque habría de ser cambiante, y por muy satisfactoria que fuese su carácter satisfactorio llegaría a su fin con su cambiar. Aunque "x" cosa pudiera ser satisfactoria en plenitud, hipotéticamente hablando, al cabo de cierto tiempo por definición tendría que dejar de existir de ese modo, y entonces su carácter de cosa plenamente satisfactoria ya habría desaparecido. Entonces C) *anatman* finalmente se deduce que las cosas no son en sí mismas, no tienen una naturaleza o identidad fija y propia, y lo que podría denominarse como la naturaleza o el carácter de algo solamente sería algo fenomenológico, el modo en que tal cosa se aparece existiendo ahora; pero al cabo de un tiempo cambiaría de modo de existir. Así, la única verdad última del universo sería, dicho en palabras sencillas, aunque tratando de recoger el sentido profundo que contiene el *trilaksana*, que todo fluye, que todo cambia por definición, y por tanto lo único eterno sería el constante cambio en sí mismo.

Afirmaciones de este tipo tienen implicaciones muy importantes, sobre todo desde una mentalidad religiosa como era sin duda la de Siddhartha Gautama, el Buda histórico. Esta

²⁵⁵ Cf. Freeman, L., Thupten Jinpa, G., Kiely, R., Dalai Lama, *The good heart, A Buddhist perspective on the teachings of Jesus*, Wisdom Publications, Somerville 1998, pp. 119-120.

²⁵⁶ Cf. Baruah, B., *Buddhist sects and sectarianism*, Sarup&Sons, New Delhi 2000, pp. 162-163; 167.

²⁵⁷ Cf. Snelling, J., *The Buddhist Handbook*, Barnes&Noble, New York 1991, pp. 134-136.

²⁵⁸ Cf. Ivi, pp. 133-134.

²⁵⁹ Cf. Beckwith, C. I., *Greek Buddha. Pyrrho's encounter with early Buddhism in Central Asia*, Princeton University Press, 2015, pp. 28-31.

afirmación implicaría, por ejemplo, que no existiría realmente tal cosa como el alma humana en sí. Aunque eso sería algo coincidente con el contexto de Siddhartha Gautama, donde se asumía la idea de la reencarnación: ahora puedo existir como persona humana, pero tras mi muerte podría continuar existiendo como pájaro, perro o lo que fuere. Pero la transitoriedad como norma universal implicaría también que en el fondo no existiría realmente tampoco nada como un “cielo budista”. De hecho, el budismo admite que uno pueda reencarnarse no solamente en seres materiales de este mundo, sino también en seres demoníacos que existirían en multitud de posibles infiernos o en seres angelicales o semi-divinos que existirían en planos superiores al humano, sin embargo, desde la idea de la naturaleza del universo como transitoriedad ni siquiera esos planos superiores habrían llegado todavía a la Iluminación definitiva, y también estarían sujetos a la ley universal del cambio constante, y por ende no serían eternos ni para siempre. Solamente el universo como cambio constante sería la realidad última.

3. *Si el Ser da la existencia al ente, el ente no es totalmente real*

Aunque continuemos nuestro viaje hacia el oeste, no dejamos en primer lugar la India del todo, pues la tradición budista nace en India, pero luego se extiende y prospera en Extremo Oriente, mientras que la tradición brahmánica sería la que daría lugar al hinduismo en India, prosperando allí hasta el día de hoy. Y es interesante porque el hinduismo el problema del cambio de los entes lo afrontará de una manera totalmente diferente, y, aunque por otros caminos, de forma sin embargo coincidente, en este punto, con las religiones abrahámicas (cristianismo, judaísmo e islam).

Se trata en el fondo de la intuición de la idea del Ser. La reflexión es sencilla, parte de la misma constatación que el taoísmo o el budismo, esto es, que los entes de hecho cambian constantemente, aparentemente sin fin: lo que hoy es semilla mañana será árbol, luego madera, y luego substrato, etc. Entonces, la primera conclusión es común tanto al taoísmo como al budismo como al hinduismo como a las religiones abrahámicas: los entes no tienen la cualidad de ser de manera fija su esencia en sí mismos. El taoísmo y el budismo dirán que porque la naturaleza misma de la realidad es el cambio constante.

Pero el hinduismo y las religiones abrahámicas dirán que los entes no tienen la cualidad de ser en sí mismos porque reciben la existencia de un Otro, el Ser; llamado por cada tradición Dios Trinidad, Yahvé, Allah o Brahman, en este punto son concordantes.

Esto significa que los entes solamente existirían en la medida en que participasen del Ser, el único que poseería la cualidad de ser en sí mismo. Pero, por otro lado, y este es el objeto de este artículo, y es un aspecto que es como la otra cara de la misma moneda, por deducción lógica, aunque es un punto muy poco estudiado o reflexionado sobre todo en Occidente, esto implicaría que los entes en realidad no serían plenamente reales en último término. Lo único auténticamente real sería el Ser, los entes solamente existirían en función del Ser.

En la tradición hindú, curiosamente, esta visión llevará a otra deducción que está conectada con aquella, pero que, por ejemplo, las religiones abrahámicas no suelen hacer, y es que si solamente el Ser, Brahman, sería últimamente real, entonces todo ente sería la misma cosa en tanto que todo ente sería irreal en ese sentido. Todo ente estaría igualmente

dentro de la misma categoría de lo irreal, sin importar su forma de aparecer. Curiosamente, del mismo modo englobamos habitualmente todo lo que sucede en nuestros sueños, ya sea una persecución, una fiesta o un viaje, a la misma categoría: es todo lo mismo, son sueños. Vemos cómo lo describe la tradición hindú en sus propias categorías:

«The questioner is simply another form of (or ‘within’) the Absolute. You do not have to try to figure out how to merge. Wake up to that! That is what awakening is. ‘Oh, I get it. I am That. I am That! That and I are not two, separate things. There is only Oneness!’ (Otherwise, it wouldn’t be ‘oneness’). Since ‘there is only Oneness’, Oneness is all things – in different forms or appearances. Evaporate sea water, and sea salt appears. All of the ‘named things’ are merely different grains of the same all-encompassing liquid substance. Your body and that tree are grains of different shapes. Both will eventually lose these forms; other forms will appear in their place. The Absolute actuality will remain unchanged throughout. You manifest as That, from within it. Once this is clear to you, you do not ponder questions about ‘me’ and ‘That’: we are talking about the same thing».²⁶⁰

En la teología cristiana, el fundamento de lo que estamos diciendo aparece perfectamente desarrollado en Santo Tomás de Aquino, para quien Dios sería el *ens per se subsistens*, el único que tendría la cualidad de ser como atributo propio, mientras que todo lo demás que existe, denominado criatura, serían entes que no tendrían la cualidad de ser como atributo propio, y existirían solamente en la medida en que participasen del Ser²⁶¹. Como decíamos, esa parte está clara. Sin embargo, la segunda consecuencia lógica, la de que entonces los entes no serían totalmente reales, eso ya es algo que no ha sido tratado prácticamente nada en la tradición occidental, por más que sea una deducción lógica de lo primero. Entre los pocos que se han dado cuenta de ello, o que se han dado cuenta y han decidido comentarlo, está el teólogo actual de origen griego, cristiano ortodoxo, Ioannis Zizioulas, quien sí comentó al menos, aunque de pasada y muy brevemente, en la obra *Lectures in Christian Dogmatics*, que, si Dios es el único que realmente es en sí, solamente Dios, el Ser, sería lo auténticamente real, y por tanto se podría decir que lo creado no sería completamente real, en ese sentido²⁶².

Volviendo con la metáfora comentada respecto de la visión hindú, los entes creados seríamos así como un sueño o un pensamiento de Dios, pues el sueño o el pensamiento no existen por sí mismos, sino que existen solamente en la medida en que alguien los está soñando o pensando.

4. Conclusiones

Como hemos podido observar, curiosamente constatamos por un lado cómo el primer gran problema metafísico que enfrentaron las grandes tradiciones filosóficas de la Antigüedad fue el problema del cambio constante de los entes. A este problema de forma muy arcaica el chamanismo respondió entendiendo el mundo como algo dual, que cambia

²⁶⁰ Wolfe, R., *Living Nonduality. Enlightenment teachings of Self-Realization*, Karina Library, Ojai 2009, p. 87.

²⁶¹ Cf. Torralba, F., *Metafísica del ser y de la vida en Santo Tomás*, en «Revista española de filosofía medieval», o (1993), p. 244.

²⁶² Cf. Zizioulas, J. D., *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London 2008, pp. 55-56.

entre un polo y el otro. De forma parecida, y aunque extremando esta visión y dándole un contenido dramático y beligerante, el zoroastrismo vio al universo como una guerra eterna entre dos dioses coeternos, uno crea y el otro destruye. Sin embargo, todas las grandes tradiciones filosóficas que surgieron después, más profundas y elaboradas, respondiendo precisamente al dualismo chamánico o zoroástrico, tanto en Oriente como en Occidente, responden al problema del cambio entendiendo el mundo de los entes como algo no totalmente real, bien porque la naturaleza misma del universo en sí sería el cambio constante en sí mismo, como sucede en el taoísmo y en el budismo, o bien porque el mundo de los entes recibiría la existencia del Ser, lo único real, y de esa forma el mundo de los entes sería a todos los efectos como un sueño del Ser.

Passione per l'uomo e apertura al Mistero. Finitezza, morte e linguaggio in Antonio Pieretti tra antropologia e decostruzione della modernità

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract

Antonio Pieretti develops a coherent relational anthropology where the human being is a dynamic “node of relations” with the world, others, and God, transforming finitude into a privileged site for truth, responsibility, and witness rather than condemnation. Hope, shaped by Augustine’s “intellectual conversion” and enriched by the classical thought of modernity and contemporaneity, emerges as sober trust in an original communion stronger than death, failure, and worldly silence, inspiring a philosophizing that confronts the ultimate question “quid est homo?” through dialogue, testimony, and humble openness to the infinite.

Keywords

Antonio Pieretti; Relational Anthropology; Finitude; Being-toward-Death; Language and Communication.

Esserci riuniti per celebrare il lavoro speculativo, la forza del pensiero e l’impegno culturale di Antonio Pieretti (1937-2022) non è un atto di omaggio solo a un maestro e a un amico, ma è anche il doveroso riconoscimento a chi ha illustrato la filosofia nel nostro Ateneo, lasciando una traccia profonda nella comunità filosofica perugina e, più in generale, nel panorama della filosofia italiana del Novecento e del nuovo millennio. Antonio Pieretti, Professore Emerito di Filosofia Teoretica presso l’Università degli Studi di Perugia e per moltissimi anni è stato Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Perugia; da ricordare il fatto che è stato condirettore della monumentale *Enciclopedia Filosofica* Bompiani e promotore di feconde collaborazioni interuniversitarie in Italia e all’estero in particolare quella con Sociedade Interuniversitaria de Filosofía promossa dall’Università di Santiago di Compostela; molte le iniziative e la presenza culturale di Antonio Pieretti con le quali ha contribuito a collocare Perugia in una rete nazionale e internazionale di studi teoretici.

La sua produzione, molto vasta e articolata, può essere racchiusa in una dimensione che lo pone in continuità ed un equilibrio tra attingimenti dalla tradizione filosofica classica alla più urgente attenzione alla complessità dei temi contemporanei: attratto in modo particolare dal confronto e dialogo con le voci del pensiero; un atteggiamento autenticamente speculativo di trattare la dimensione filosofica. Ricordo, ad esempio, il suo riferirsi ad Agostino, dove propone una guida alla lettura del pensiero del vescovo di Ippona nel segno

del “itineranza” esistenziale, al suo *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso* (2017), in cui utilizza la torsione terapeutica del linguaggio per liberare il pensiero da ciò che lo ottenebra e che possiamo definire libero da quelli che sono degli pseudo-problemi²⁶³. Pieretti ha consegnato un’idea di filosofia in dialogo (*sunphilosophhein* amava dire in eco platonico) ad un volume interessante dedicato all’essenza della filosofia stessa: *Filosofia teoretica* (2008), manuale che offre ancora oggi una sintesi sistematica dei grandi nodi della teoresi contemporanea²⁶⁴. Anche in questo testo appare la tematizzazione delle forme dell’umanesimo in crisi.

Interessante *Il tramonto dell’umano? La sfida delle nuove tecnologie* nel quale Pieretti affronta l’impatto antropologico della tecnoscienza sempre nel solco della tematica della crisi.²⁶⁵ Con questo vanno poi ricordati i numerosi saggi ove Pieretti ha consegnato a tutti noi molti e significativi motivi di riflessione ed ha aperto strade teoriche, delineando nuclei concettuali e ha offerto piste di ricerca originali sulle quali possiamo ancora oggi riferirci, istradare il lavoro, verificare e ampliare le nostre indagini speculative²⁶⁶.

La recente pubblicazione spagnola delle conversazioni compostelane offre oggi una preziosa occasione per focalizzare un tratto che, almeno per chi parla, è sempre apparso centrale nel profilo del pensiero pierettiano: la straordinaria passione per l’uomo, la cura vigilante per una eredità antropologica di grande profondità e ampiezza, capace di intrecciare la tradizione cristiana e, in essa, l’interiorità agostiniana con la sua *passione per la verità*, con la fenomenologia heideggeriana, il personalismo marcelliano e il personalismo in genere²⁶⁷; l’ontologia moderna e la svolta linguistica contemporanea, sondata da Pieretti in modo originale ed esemplare attraverso studi su Perelman, Austin, Apel e Habermas e altri. In questo fitto tessuto di confronti si dispiega anche in edizioni critiche agostiniane e in contributi su Antonio Banfi, su Bonaventura con la lettura dell’*Itinerarium mentis in Deum* in chiave ontologico-ermeneutica²⁶⁸.

Va chiarito che Pieretti non si è limitato a una giustapposizione erudita di autori, ma ha sempre cercato una configurazione complessiva e dinamica dell’umano. La sua attenzione si è concentrata sui dati esistenziali della vita umana e non ha taciuto sull’uomo a partire dalla sua figura di essere finito, segnato dalla contingenza corporea e spirituale, ma aperto a un

²⁶³ A. Pieretti, *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, Marietti 1820, Genova 2017, pp. 15-78. Va ricordato un interesse specifico per il Santo di Ippona che comincia ad articolarsi fin dal suo saggio A. Pieretti, *In cammino verso la patria. linee di antropologia. Sant’Agostino*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 1-45, sino all’ultima opera dedicata al Santo di Ippona tra le altre: A. Pieretti e R. Piccolomini, *Agostino. La passione per la verità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017. L’attenzione ai problemi classici lo condurranno anche al confronto con nomi essenziali del pensiero contemporaneo da Wittgenstein ad Heidegger; dalla fenomenologia alle linee più avanzate di riflessione sulla filosofia del linguaggio.

²⁶⁴ A. Pieretti, *Filosofia teoretica*, La Scuola, Brescia 2008.

²⁶⁵ A. Pieretti, *Il tramonto dell’umano? La sfida delle nuove tecnologie*, Morlacchi, Perugia 2016.

²⁶⁶ Rimando alla completa e accurata bibliografia dell’opera di A. Pieretti che è oggi raccolta nel volume A. Pieretti, *Filosofia y sentido de la vida. Discursos compostelanos*, Sinderesis, Madrid 2025.

²⁶⁷ Filtrato di certo attraverso la lettura di Armando Rigobello di cui fu discepolo e che non mancò di onorare sempre ed ampliarne il pensiero con la sua riflessione. A cura di A. Pieretti, *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di A. Rigobello*, ESI, Napoli 1995.

²⁶⁸ Oltre ad alcune edizioni dei testi di Agostino come *Il maestro* (Paoline, 1990), *La vera religione* (Paoline, 1992) ed omettendo le antologie, la selezione della *Città di Dio*, voglio ricordare anche le varie voci nell’*Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2005 che egli ha curato. Rimando anche al suo Banfi. *La persona come creatività*, Studium, Roma 1987. A. Pieretti *L’Itinerarium di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1987/2, pp. 313-318.

mistero relazionale che eccede ogni autosufficienza immanentistica o auto-relazionalità solipsistica. Tale auto-relazionalità egli la riscontra in molte forme del sentire contemporaneo che si presenta a volte come un sentire disincantato, talora cinico, oscillante fra l'onnipotenza tecnica promossa dalle nuove tecnologie e il vuoto di senso generato dal postmoderno televisivo²⁶⁹. Il nostro tempo così viene sottoposto a un'analisi di smascheramento critico: dietro l'enfasi sull'autonomia, sulla performance, sulla visibilità mediatica, emerge un soggetto fragile, esposto alla paura della morte e al timore di non "contare" più nulla nel gioco sociale.

La riflessione sull'umano di Pieretti si configura, dunque, intorno alla finitezza umana. Questa appare come incarnata soprattutto nella presenza della morte certo, ma estesa anche alla sua figura ultima quella della fragilità del conoscere espressa nell'analisi moderna intorno ai limiti del sapere scientifico e teoretico; estesa alla questione dell'agire ove egli denunciava chiaramente una ambivalenza delle prassi economico-politiche. Centrale la analisi pierettiana delle forme del dire e dell'ambiguità del linguaggio, il quale era per lui era la cifra ontologica capace, da un lato, di decostruire le filosofie moderne della piena autosufficienza (dal *self made man* borghese al *regnum hominis* marxista o tecno-scientifica) e, dall'altro, di dischiudere una speranza escatologica radicata nell'*essere-insieme*, nella scoperta di un "noi" originario che precede l'io e lo chiama a una responsabilità più grande di sé, testimoniata nell'amore, nella cura e nella parola fedele²⁷⁰.

Ho detto che al centro di questa antropologia sta il tema della morte; corre l'obbligo però di precisare che vi sta al centro ma non come tratto pessimistico della sua riflessione; infatti, Pieretti rifiuta categoricamente di ridurre a semplice "fatto naturale" clinico-tecnico o a dato biologico gestibile. Invece, la morte è un evento ambiguo, personale e relazionale, che lacera l'*essere-insieme* heideggeriano e svela l'insostituibilità della singola persona, contraddicendo ogni ideologia che pretenda di "salvare" l'uomo da se stesso mediante il solo progresso storico, politico o scientifico²⁷¹.

La cultura post-moderna, denuncia Pieretti con lucidità, che non stento a definire quasi profetica, nel saggio *La morte e il senso della vita nella cultura contemporanea*, è segnata da una rimozione sistematica e pervasiva della contingenza spesso dominata dal trionfo "salute-giovinanza-felicità" e dalla logica produttivistica. Questa tendenza rende la morte "clandestina", ove viene privatizzato il lutto trasformandolo in affare individuale da gestire psicologicamente o farmacologicamente, sottraendo l'esperienza del morire alla parola comunitaria, ai riti condivisi e alla riflessione filosofica, confinandola nello spazio asettico degli ospedali e delle pratiche amministrative impersonali.

Questa diagnosi, che non si limita alla polemica culturale, assume la forma di un'analisi fenomenologica molto fine: da un lato, pare riecheggiare le immortali pagine pascaliane sul *divertissement*, dall'altro, si misura contro le teleologie storiche, che credono di

²⁶⁹ A. Pieretti, *Tv. Metafora del postmoderno*, La Scuola, Brescia 2000,

²⁷⁰ Il tutto bene esplicitato in A. Pieretti, *Filosofia teoretica*, Op. cit., pp. 45-89.

²⁷¹ Lo ritroviamo in un contributo reperibile in una rivista on line dal titolo A. Pieretti, *La morte e il senso della vita nella cultura contemporanea*, CeSAM, Collevaenza, <https://www.collevaenza.it/CeSAM/o8>.

assorbire il negativo dentro un futuro garantito a priori, proiettando una promessa di senso che spesso si rovescia in frustrazione e nichilismo²⁷².

Pieretti va tuttavia oltre questi riferimenti moderni, integrando criticamente la lezione marxista giovanile, soprattutto alla luce dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: egli ne riconosce il pathos per l'alienazione del lavoro e per la disumanizzazione economica, ma ne mette in discussione il modello della "dura vittoria della specie" sull'individuo, che resta inevitabilmente astratto di fronte alla concretezza irripetibile del morente e alla sua domanda personale di senso, di riconoscimento e di salvezza²⁷³.

L'esperienza paradigmatica resta, per Pieretti, il lutto per l'altro amato: «Nella morte dell'altro, come si è detto, ci rendiamo conto che partecipavamo con lui di un essere insieme, di un *Mit-sein* in cui la vita di ciascuno prendeva senso e valore. In essa, inoltre, prendiamo coscienza della nostra rispettiva identità di persone unite da un legame d'amore. Tutto ciò significa che l'essere-insieme di cui facevamo parte è in realtà un essere-insieme basato sull'amore», mettendo a nudo un noi originario – il *Mit-sein* heideggeriano appunto – che precede l'io individuale e non si lascia ridurre a categorie di mera sopravvivenza biologica, funzionale o sociale²⁷⁴.

È in questo snodo che Pieretti metterà la questione del *Mit-sein* di Heidegger in dialogo con Gabriel Marcel. E la questione assume un carattere assai fecondo e decisivo: Pieretti, infatti, assumendo la definizione heideggeriana nella prospettiva marcelliana, assunta e rielaborata, fa sì che la morte si configuri e si trasformi come "mistero", come qualcosa che inevitabilmente oltrepassa le nostre capacità di comprensione, ma in cui tuttavia ci sentiamo impegnati, coinvolti. L'amore come "atto primo" che fonda il tu nel noi, anticipa così una forma di permanenza dell'altro al di là della sua sparizione empirica del corpo.

Non sfugge a Pieretti la dimensione teologica che emerge da questo confronto che contribuisce a delineare la morte come evento radicato nella "natura fisico-spirituale" dell'uomo: non un accidente estrinseco, ma espressione intima della condizione creata; cifra che rinvia a un fondamento trascendente di cui l'uomo riconosce il richiamo nella propria apertura all'infinito, tanto da poter affermare, con le espressioni che Pieretti stesso riprende e rilancia in molteplici contesti, che l'uomo è un "essere finito, ma partecipe dell'infinito"²⁷⁵.

Contro l'ovvietà anestetizzante del "si muore" – analizzata molto accuratamente da Vincenzo Melchiorre a cui Pieretti si rifà –, quel "si" impersonale che permette di continuare a vivere fingendo che la morte riguardi sempre gli altri, Pieretti crede importante restituire alla morte stessa il suo volto personale e singolare. Per cui: non genericamente "muoiono gli uomini", ma "io muoio", "tu muori"; e proprio la ferita concreta del lutto, la scomparsa irrimediabile dell'altro persino amato, trasforma il vuoto in rivelazione di un essere-insieme basato sull'amore, più forte e resistente del nulla. In questa prospettiva la finitezza davvero non risulta più essere un limite da rimuovere tecnicamente né una frontiera da

²⁷² E. Bloch, *Principio speranza*, vol. I, trad. it. R. Bodei, Garzanti, Milano 1994, pp. 12-45.

²⁷³ Nel saggio sul tema della morte Pieretti rimanda opportunamente questa questione a partire dai *Manoscritti marxiani*. Cfr K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, pp. 72-95. Rimando a cura di A. Pieretti, *Il marxismo italiano degli anni settanta: bilancio di un decennio*, Edizioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Perugia, Perugia 1981.

²⁷⁴ A. Pieretti, *La morte e il senso della vita nella cultura contemporanea*, cit., passim.

²⁷⁵ Un persistente richiamo che egli delimita nella questione antropologica.

ignorare psicologicamente, ma un luogo di verità esistenziale: invita definitivamente a pensare l'umano come nodo relazionale, proteso verso un fondamento ulteriore che non si possiede ma si riceve nella trama delle relazioni, della memoria e della speranza²⁷⁶.

Tale antropologia – dunque – in Pieretti ha trovato avvio, ma non conclusione, a partire da una serrata critica sulla tematizzazione della morte nel pensiero contemporaneo, ma non si è limitata al confine dell'“ultimo evento” della vita individuale. Pieretti ha radicalizzato e universalizzato l'evento dell'esistenza e del senso della vita, nella dimensione quotidiana del linguaggio, mostrando come l'esperienza linguistica sia il campo in cui l'essenza ontologica dell'uomo (nella tensione tra finitezza e mistero) si traduce in apertura comunicativa; in responsabilità reciproca e in costruzione condivisa di mondo e di senso²⁷⁷.

Già nei suoi contributi pionieristici sulla retorica argomentativa e sulla teoria degli atti linguistici di J. L. Austin – contributi che hanno avuto un ruolo non secondario nell'introduzione di tali prospettive nel dibattito filosofico italiano –²⁷⁸, così come nella già menzionata monografia *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso* e nei saggi – già citati - raccolti sotto il titolo *Il linguaggio come comunicazione*, Pieretti rifiuta in modo chiaro tanto il riduzionismo formalistico di certa filosofia analitica quanto il relativismo dissolvente di certe correnti postmoderne. Per lui il linguaggio non è un puro sistema di segni convenzionali, né un gioco arbitrario privo di criteri normativi, ma un'esperienza condivisa a pari titolo dal parlante e dall'ascoltatore, un evento relazionale nel quale la soggettività si espone alla verifica sempre in dimensione critica dell'altro e alla possibilità ricercata di un accordo razionale, mai garantito una volta per tutte ma sempre negoziato²⁷⁹. È a questo punto che l'eredità heideggeriana si impone con evidenza: poiché l'essenza dell'ente riconosciuta in ciascun uomo è sempre posta nel suo *essere-per*, e questo *essere-per* si realizza pienamente nell'*essere-nel-mondo* come apertura originaria a cose, altri uomini e storia condivisa; il linguaggio, dunque, non è un “rivestimento” secondario dell'esperienza, ma il suo modo proprio di dispiegarsi, la casa in cui il *Dasein* abita la propria finitezza e, simultaneamente, la eccede verso ciò che Pieretti chiama “ulteriorità”²⁸⁰.

Non a caso Pieretti sembra privilegiare, in questa ottica di ripensamento dell'ontologia, la dimensione pragmatica del linguaggio rispetto a quella puramente sintattica o semantica; ciò che conta non è solo la correttezza logica formale, ma la fecondità comunicativa, la capacità di giungere a un'intesa argomentativa all'interno di una “comunità illimitata della comunicazione” così come si è venuta a teoreizzare da K.O. Apel e da J. Habermas, in cui ogni soggetto riconosce l'altro come portatore legittimo di ragioni valide, criticabili e discutibili²⁸¹. La svolta linguistica del Novecento viene quindi fatta sua e ampliata da Pieretti in chiave rigorosamente antiriduzionista: il linguaggio non crea il reale *ex nihilo*, come in alcuni costruttivismi estremi, ma lo interpreta e lo abita; al tempo stesso non è una semplice

²⁷⁶ V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

²⁷⁷ A. Pieretti, *Il linguaggio come comunicazione*, La Scuola, Brescia 1978, pp. 45-89.

²⁷⁸ A. Pieretti, *La svolta linguistica in filosofia*, Città Nuova, Roma 1975; Ib, *Introduzione* a J.L. Austin, *Quando dire e fare*, Marietti, Torino 1974.

²⁷⁹ A. Pieretti, *Il linguaggio come comunicazione*, cit., pp. 112-145.

²⁸⁰ Chiaro il riferimento meditativo che Pieretti fa di M. Heidegger, *Essere e tempo*.

²⁸¹ K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, trad. it. G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 89-134; J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., trad. it., Il Mulino, Bologna 1986, passim.

copia neutra di un mondo già dato, perché è sempre già immerso in contesti storici, progetti vitali, aspettative etiche e promesse implicite.

In questo quadro si colloca l'interesse privilegiato per Ludwig Wittgenstein, che Pieretti non ha mai mancato di valorizzare soprattutto per il suo motivo direi "terapeutico", ovvero riportare le parole dalla metafisica rarefatta e ossessionata da pseudo-problemi all'uso ordinario della vita quotidiana, "risvegliando al senso" originario che quelle parole avevano prima di essere cristallizzate in teorie astratte. Pieretti legge il secondo Wittgenstein come alleato nella lotta contro i "fantasmi linguistici", ma inserisce tale terapia in un contesto fenomenologico ed etico più ampio, in cui il lavoro sul linguaggio diventa anche lavoro su di sé e sugli altri²⁸².

Il "risveglio" linguistico non si esaurisce, per lui, nel dissolvimento di enigmi concettuali, ma apre alla responsabilità concreta di come si vive, di come si parla dinanzi alla sofferenza, alla morte e alla ricerca di senso; esso è, in ultima analisi, una forma di cura della "situazione etica" heideggeriana, un modo di abitare la finitezza senza negarla né idolatrarla, assumendola come compito.

Il manuale *Il linguaggio come comunicazione* e saggi come *Intenzionalità e significato nell'atto linguistico. Linee di una filosofia della prassi* insistono su questo antiriduzionismo: l'atto linguistico è sempre intenzionale, orientato a un senso condiviso, strutturato da una trama intersoggettiva che integra il normativo (i "dover essere" impliciti nelle argomentazioni, nelle promesse, nei giudizi morali) e il fattuale (le circostanze storiche concrete, le tradizioni, le istituzioni), rendendo il linguaggio il luogo privilegiato in cui la finitezza dell'io incontra la finitezza dell'altro e, proprio per questo, si apre a una dimensione misteriosa che nessuno dei due può monopolizzare o possedere pienamente²⁸³.

È esattamente qui che l'antropologia cristiana, con la sua solida eredità agostiniana, irrompe con forza rinnovatrice. Nel volume collettivo *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, Pieretti mostra come l'interiorità agostiniana non sia per nulla un ripiegamento narcisistico o solipsistico, ma il luogo di un incontro radicale con la verità che giudica l'io, lo decentra e lo apre a Dio e al prossimo in un cammino circolare di credere e comprendere, di incontro e di azione²⁸⁴. Lungi dall'essere contrapposta alla comunicazione interpersonale, l'interiorità è il suo presupposto più esigente e fondante: solo chi si lascia interrogare nella più profonda coscienza, chi accetta la propria finitezza di creatura e il richiamo della verità eterna, può parlare in modo autentico, non manipolatorio né ideologico, capace di vera comprensione reciproca.

In questo confronto sistematico con Agostino – ma anche con Bonaventura, con Pier Damiani, con i Padri e con figure femminili come Monica o le comunità monastiche, tematizzate nello studio *La donna nel pensiero di Agostino* – Pieretti legge la storia del pensiero come una grande *querelle* intorno alla figura dell'uomo, alla sua dignità e al suo

²⁸² Ancora al già citato A. Pieretti, *Wittgenstein. Risvegliarsi al senso*, cit., pp. 145-203.

²⁸³ A. Pieretti, *Intenzionalità e significato nell'atto linguistico. Linee di una filosofia della prassi*, in *Homo loquens*, Dehoniane, Bologna 1989, pp. 150-166.

²⁸⁴ L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova Editrice, Roma 2001.

destino²⁸⁵. La modernità, nelle sue varianti idealistiche (Banfi, Gentile), positivistiche, marxiste o strutturaliste, tende a promettere una salvezza “intra-mondana”, affidata alla ragione pura, alla scienza empirica, alla rivoluzione sociale o al dominio tecno-strumentale; ma l’irrompere ineludibile del negativo – la morte, il male radicale, il fallimento ineluttabile dei grandi progetti collettivi – manifesta i limiti intrinseci di ogni *regnum hominis* che pretenda di auto-costituirsi senza riconoscimento di un Altro fondante, senza apertura alla trascendenza²⁸⁶. La risposta teoretica di Pieretti non è restaurazionista né meramente apologetica: egli assume con piena serietà la lezione moderna, soprattutto la fenomenologia della finitezza heideggeriana (“morte come possibilità più propria, incondizionata, certa e indeterminata”) e la coscienza storica irrinunciabile del nostro tempo, ma le innerva con l’orizzonte teologico cristiano – agostiniano e rahneriano – e con il personalismo esistenziale di Marcel, che pone l’“atto primo” dell’amore come orizzonte ontologico in cui l’io esce da sé e riconosce l’altro nella sua inviolabile dignità personale. Ci ha offerto così una sintesi di queste istanze speculative ed esistenziali di primaria importanza.

Nel pensiero di Pieretti risulta rintracciabile una sintesi teoretica di grande coerenza e ampiezza, esemplarmente formulata; laddove l’uomo è descritto come “nodo di relazioni” dinamico – con le cose nel mondo, con gli altri nella comunità, con Dio nel mistero – in cui la finitezza e la contingenza corporea-spirituale non sono marchio di condanna né semplice dato da superare, ma l’occasione propizia per un cammino di verità, di responsabilità e di testimonianza. Morte, linguaggio e interiorità non costituiscono, in questa prospettiva, capitoli isolati di un trattato, ma tre prospettive complementari e intrecciate sulla stessa realtà dell’*esserci* umano: nel lutto per l’altro si coglie l’identità personale nella sua nuda insostituibilità; nel dialogo linguistico si sperimenta la possibilità rischiosa del capirsi e del fallire nella comprensione, con le sue implicazioni etiche e politiche; nella fede agostiniana si riconosce che la verità che salva e giudica non è prodotto auto-nomico dell’io, ma dono gratuito che lo precede, lo interpella e lo orienta verso la “patria celeste”. La speranza che ne scaturisce non ha nulla di un ottimismo ingenuo o ideologico, ma è la sobria fiducia della “conversione intellettuale” agostiniana, che, nella compagnia paziente di Pascal, Bloch sul principio speranza, Heidegger sull’*essere-per-la-morte*, Marcel sul mistero dell’essere e tanti altri autori che Pieretti ha meditato con cura filologica e profondità ermeneutica, custodisce l’umano contemporaneo come partecipazione a una comunione originaria, più forte della morte, del fallimento e del silenzio del mondo.

Ricordare oggi Antonio Pieretti, non significa dunque soltanto volgere uno sguardo nostalgico a un passato glorioso della nostra comunità filosofica perugina, ma assumere con gratitudine e impegno il compito di portare avanti un modo di fare filosofia che, di fronte alla finitezza ineludibile, non arretra nel mutismo né si rifugia nell’astrazione sistematica, ma accetta di misurarsi con le domande ultime dell’uomo – “*quid est homo?*” – confidando che proprio lì, nel punto più esposto e fragile della condizione umana, si lasci intravedere,

²⁸⁵ Agostino, *La donna nel pensiero di Agostino*, A. Pieretti con D. Pagliacci ed E. Tarchi, Città Nuova, Roma 2020.

²⁸⁶ A. Pieretti, introduzione a *Lo strutturalismo e la morte dell’uomo*, Città Nuova, Roma 1977.

ancora e sempre, la traccia luminosa di un infinito che chiama alla relazione, alla parola veritiera e alla testimonianza umile della speranza.

Focus

Papa Benedetto XVI e il katechon. Discutendo «Il mistero del male» di Giorgio Agamben

Nicolò Carnaroli

University of Urbino Carlo Bo, Italy

Non abbiamo bisogno di una Chiesa
che celebra il culto dell'azione nelle preghiere politiche.
È del tutto superfluo. E quindi si distruggerà. (J. Ratzinger)

Abstract

This paper aims to explore to what extent the figure of Pope Benedict XVI can be interpreted in light of the concept of the *katechon*. His resignation - an epochal event in the history of the Church - is read here, following the interpretation of Giorgio Agamben, as a prefiguration of the division between the Church of Christ and the Church of the Antichrist. Starting from Tyconius' theory of the *bipartite Church*, as later developed by the young Joseph Ratzinger, the paper will outline the meaning and function of the *katechon*, seeking to overlap this eschatological figure with the pontificate and teachings of Benedict XVI.

Keywords

Benedict XVI; Katechon; Church; Agamben; Tyconius.

1. La questione delle dimissioni

L'obiettivo di questo articolo è l'esplorazione del rapporto che, a mio avviso, potrebbe intercorrere tra Benedetto XVI e la figura paolina del *katechon*. Nelle seguenti pagine, dopo aver delineato le varie interpretazioni che, nel corso della storia, sono state fatte di questa misteriosa figura, darò spazio, dialogando con l'analisi effettuata da Giorgio Agamben, alla persona di Joseph Ratzinger, approfondendo alcuni aspetti del suo pensiero legati in particolar modo al teologo Ticonio.

Tutto ha inizio la mattina dell'11 febbraio 2013, ove un evento che sarebbe diventato a ragione storico ha cambiato per sempre la percezione della figura del pontefice. Quel giorno, Benedetto XVI, 265° papa della Chiesa cattolica scosse le coscienze della cristianità intera pronunciando un breve testo latino - che sarà conosciuto con il nome di *Declaratio* - nel quale affermava di voler rinunciare al ministero petrino, aprendo di fatto le porte all'indizione di un nuovo conclave per eleggere il suo successore.

Riporto in seguito i passaggi più interessanti della *Declaratio* di Benedetto XVI:

«Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aequae administrandum.

[...] *ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium vigor quidam corporis et animae necessarius est, [...] declaro me ministerio [...] commissio renuntiare*»²⁸⁷.

Il pontefice afferma, dopo aver a lungo riflettuto sul da farsi, che, a causa di una diminuzione del «vigore del corpo» e di un'infermità della persona, ritiene necessario rinunciare al ministero [*ministerium*] petrino, poiché impossibilitato a continuare ad amministrare in modo efficiente la Chiesa. A tal riguardo, è utile, prima di proseguire, soffermarsi ancora sulle parole del pontefice, specialmente su quelle attraverso le quali egli esprime la sua rinuncia: «*Declaro me ministerio Episcopi Romae [...] commissio renuntiare*».

Questa frase, all'apparenza innocua, ha suscitato non pochi dibattiti all'interno del mondo ecclesiastico. Si è sostenuto infatti ai sensi del canone 332 § 2 della costituzione apostolica *Universi Dominici Gregis*, «*Si contingat ut Romanus Pontifex muneri suo renuntiet, ad validitatem requiritur ut renuntiatio libere fiat et rite manifestetur, non vero ut a quopiam acceptetur*»²⁸⁸, che Benedetto XVI avrebbe manifestato una rinuncia invalida, dal momento che ha espressamente scritto ed affermato di voler rinunciare al *ministerium* e non, invece, al *munus*, come vuole il sopracitato canone.

Non è un obiettivo di questo articolo volersi cimentare su tale questione né tantomeno avallare questa ipotesi, poiché di estrema delicatezza; non di meno, per l'economia delle pagine che seguiranno, è necessario considerare anche l'esistenza di tale prospettiva.

Soffermiamoci ancora sul gesto di Benedetto. Solo ad uno sguardo superficiale esso può apparire improvviso o poco ponderato: data la sua profonda importanza, è lecito pensare che il papa avesse a lungo meditato sulla convenienza o meno di quel gesto, sul modo in cui farlo e soprattutto sulle conseguenze che ciò avrebbe causato. Che non sia un gesto improvviso, ma anzi oggetto di profonda riflessione, lo sostiene il filosofo italiano Giorgio Agamben nel suo saggio *Il mistero del male*²⁸⁹. Uno scritto nel quale egli interpreta le dimissioni di Benedetto alla luce del concetto paolino di *mysterium iniquitatis*, interrogandosi sul loro significato teologico e politico. Come vedremo in seguito, la chiave di lettura proposta da Agamben fa leva sul concetto di escatologia, attribuendo alla dottrina

²⁸⁷Benedetto XVI, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/la/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html.

Ecco la traduzione italiana: «Dopo aver ripetutamente esaminato la mia coscienza davanti a Dio, sono pervenuto alla certezza che le mie forze, per l'età avanzata, non sono più adatte per esercitare in modo adeguato il ministero petrino. [...] per governare la barca di san Pietro e annunciare il Vangelo, è necessario anche il vigore sia del corpo, sia dell'animo, [...] dichiaro di rinunciare al ministero di Vescovo di Roma».

²⁸⁸ Giovanni Paolo II, *Universi Dominici Gregis*, Città del Vaticano, 1996, can. 332 § 2. Trad. it: Nel caso che il Romano Pontefice rinunci al suo ufficio [*munus*], si richiede per la validità che la rinuncia sia fatta liberamente e che venga debitamente manifestata, non si richiede invece che qualcuno la accetti.

«Ufficio» si traduce, in latino, con due parole, *munus* e *ministerium*, le quali, nelle traduzioni, sono indiscriminatamente tradotte con «ministero», quando in realtà esse si riferiscono a due aspetti differenti: il *munus* è la carica in sé, il fatto di essere papa, vescovo ecc., mentre il *ministerium* è l'ufficio in quanto tale, il ministero, l'insieme delle azioni e attività che svolge chi possiede un determinato *munus*. Ho voluto evidenziare il fatto che l'UDG faccia specifico riferimento al *munus* e non al *ministerium* nel contesto della *Declaratio* di Benedetto XVI poiché il mancato riferimento al *munus* ha generato ampi dibattiti circa la storica dimissione del pontefice.

²⁸⁹ G. Agamben, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Editori Laterza, Roma-Bari 2013.

delle cose ultime un *quid* in più rispetto ad un mero cambiamento del vertice della Chiesa cattolica.

Andiamo con ordine. Agamben mette in luce il fatto che, diversi anni prima delle fatidiche dimissioni, il pontefice, visitando L'Aquila, pose, nell'urna reliquiaria di Celestino V, il pallio che aveva ricevuto quando fu eletto pontefice nel 2005. Come è noto, Celestino V è il papa che, per riprendere le parole di Dante, *fece per viltade il gran rifiuto* abbandonando il pontificato nel dicembre 1294: «A causa della debolezza del corpo, del venir meno della conoscenza e della malvagità del popolo»²⁹⁰ egli decise di lasciare il soglio petrino dopo solamente 161 giorni ma, come anche riportano le numerose cronache dell'epoca, egli rinunciò al pontificato a causa del suo sdegno nei confronti delle «baratterie e [...] simonie della corte»²⁹¹.

Torniamo a noi. Deponendo il pallio dunque, simbolo del peso dell'autorità papale, Benedetto compie un gesto che non può passare inosservato e, sebbene noi non possiamo dire con certezza che tale atto sia da considerarsi come una premonizione di ciò che avvenne pochi anni dopo, allo stesso tempo non possiamo ignorarlo, così come non lo ignorò Benedetto, il quale, alla domanda di Peter Seewald, il giornalista che ha scritto la sua biografia ufficiale dal titolo *Benedetto XVI. Una vita*²⁹²:

«Nel 2009 visitò la tomba di papa Celestino V, l'unico papa prima di lei a rassegnare le dimissioni; ancora oggi ci si interroga sul significato di quella visita. Che cosa c'era dietro?»

Così rispose:

«La visita alla tomba di papa Celestino V fu in realtà un evento casuale; in ogni caso ero ben consapevole del fatto che la situazione di Celestino V era estremamente peculiare e che quindi non poteva in alcun modo essere invocata come precedente»²⁹³.

Benedetto dimostra dunque di essere consapevole della situazione particolare di papa Celestino V. Non di meno se la visita è stata casuale, lo stesso non può dirsi della deposizione del pallio, un gesto che può essere interpretato come una spoliazione ante litteram dell'autorità papale. Come leggere dunque queste dimissioni? Compito non certo facile, anche a causa delle innumerevoli speculazioni che sono state fatte a riguardo. E se non è questa la sede per comprendere il vero motivo che ha spinto Benedetto alle dimissioni, credo sia irrinunciabile indagare le conseguenze che tale gesto ha comportato.

Prima di esplorare l'interessante lettura che ne dà Agamben, è utile far parlare ancora una volta Benedetto XVI, il quale, ad una domanda ancora di Seewald:

«Volker Reinhardt, storico della Chiesa all'Università di Friburgo in Svizzera, ha dichiarato: “A mio parere, le dimissioni di Benedetto XVI sono una presa di distanza estrema dalle condizioni in cui versa la Chiesa e insieme l'ammissione di non essere in grado di guidare la Chiesa nel modo in cui sarebbe necessario farlo”».

²⁹⁰ Ivi, p. 42.

²⁹¹ Ivi, p. 6.

²⁹² P. Seewald, *Benedetto XVI. Una vita*, Garzanti, Milano 2020.

²⁹³ Ivi, p. 1202.

Risponde:

«Non era assolutamente mia intenzione effettuare una presa di distanza estrema dalle condizioni in cui versa la Chiesa. Se si studia la storia dei papi, ci si accorgerà ben presto che la Chiesa è sempre stata una rete in cui finiscono pesci buoni e cattivi. La concezione cattolica della Chiesa e dei suoi ruoli dirigenziali al suo interno esclude che si adotti come parametro quello di una Chiesa ideale e prevede invece che si sia pronti a vivere e a lavorare in una Chiesa assediata dalle forze del male»²⁹⁴.

Due sono le cose che risaltano agli occhi di tale dichiarazione: la prima vede Benedetto affermare che «la Chiesa è sempre stata una rete in cui finiscono pesci buoni e pesci cattivi». Questa idea, tipica della concezione della Chiesa di Benedetto XVI, fa capo ad un teologo donatista del IV secolo, Ticonio, molto caro a Ratzinger²⁹⁵; una fonte imprescindibile se si vuole comprendere il teologo tedesco, che sarà approfondita e discussa nelle pagine seguenti; la seconda, invece, riguarda *in primis* il fatto che Benedetto vede la Chiesa assediata dal maligno, e, in secondo luogo, la mancata risposta al fatto che il timoniere, il papa, qualora non fosse in grado di «guidar[la] nel modo in cui sarebbe necessario farlo» – riprendo le parole di Reinhardt – dovrebbe dimettersi. Benedetto, nella sua risposta, non conferma l'ipotesi di Reinhardt; dietro il suo gesto, c'è, presumibilmente, dell'altro.

Torniamo ora ad Agamben ed alla sua particolare lettura. Il filosofo italiano ricapitola l'inaudito gesto di Benedetto all'interno di due elementi che, nella società di oggi, sono oscurati, annerbati e confusi: *legalità* e *legittimità*. Nel tempo presente, la profonda crisi politico-istituzionale, ma anche, a mio avviso, morale, è causata dal fatto che la società «non mette in questione soltanto la *legalità* delle istituzioni, ma anche la loro *legittimità*; [...] non soltanto le regole e le modalità dell'esercizio del potere, ma il principio stesso che lo fonda e legittima»²⁹⁶. La conseguenza è la seguente, non è la corruzione della legalità a provocare una crisi di legittimità del potere, ma è il mancato riconoscimento della legittimità delle istituzioni a produrre un dilagare indiscriminato dell'illegalità. Il ragionamento è semplice: il diritto emanato da un ente illegittimo (o, quantomeno, non riconosciuto come legittimo) produce, di fatto, un'aporia, un diritto nullo ed inesistente, oppure una legge che vige senza significare, che, oltre ad essere una chiara contraddizione in termini, suscita soltanto confusione sotto il cielo. Venendo meno l'autorità, sottolinea Agamben, viene meno anche il diritto che essa produce. Traslando questo concetto nella nostra trattazione, possiamo sostenere che è proprio dalla divisione creatasi tra *munus* e *ministerium* che la Chiesa potrebbe aver perso la sua legittimità. Nel momento in cui queste due fattispecie si scindono e dialogano si aprono le porte per l'illegittimità. Il gesto di Benedetto va necessariamente inquadrato nell'ottica che vede la Chiesa come ente dotato della massima legittimità riconoscibile: ovvero un'autorità derivante da Dio stesso.²⁹⁷ Alla luce di ciò, la rinuncia al

²⁹⁴ *Ivi*, p. 1203.

²⁹⁵ Nella parte finale del volume *Introduzione al cristianesimo*, tr. it. di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 1969, Ratzinger sottolinea l'importanza dell'intuizione di Ticonio per quanto riguarda la bipartizione della Chiesa.

²⁹⁶ G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., p. 6.

²⁹⁷ La Chiesa, come è noto, viene costituita da Gesù stesso in Matteo 16, 18: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei

ministero petrino revoca in questione il principio stesso della legittimità, o meglio, questo principio di supremazia della legittimità. Ecco la questione della cosa. Il *munus*, la carica di papa, di vicario di Cristo in Terra deriva direttamente da Dio e, rinunciare ad esso, per quale che sia la ragione, non revoca in dubbio anche la volontà di Dio stesso? In ogni caso, ponendo l'accento sulla questione della legittimità, Benedetto ha come voluto dare un segnale alla Chiesa che, ormai dimentica della propria legittimità e attaccata solamente ai valori materiali, all'economia e al potere temporale, viene messa in discussione dal suo vertice sulla Terra, il papa stesso.

2. La figura del *katechon*

Prima di analizzare l'interessante relazione tra Benedetto XVI e Ticonio, è necessario introdurre il tema del *katechon*, che è al centro della riflessione di Agamben²⁹⁸, per poi collegarlo alla figura del pontefice tedesco e vedere in che rapporto il tema del mistero di iniquità si pone con il suo magistero.

Non è questa la sede per disquisire approfonditamente sulla misteriosa e celeberrima figura paolina; provvederò tuttavia ad inquadrarla nelle sue caratteristiche fondamentali. Questo termine, come è noto, compare per la prima volta nel panorama cristiano nella seconda lettera ai Tessalonicesi:

«Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio./ Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, io vi dicevo queste cose? E ora voi sapete che cosa lo trattiene perché non si manifesti se non nel suo tempo. Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene. Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca»²⁹⁹.

In queste poche, ma dense e rivelative, parole Paolo riassume l'escatologia cristiana e descrive, profeticamente, i tempi ultimi, il giorno che anticipa la parusia di Cristo. L'apostolo mette in guardia il popolo dei Tessalonicesi – ma non solo loro – da un futuro inganno. Un inganno che però non si manifesterà appieno finché, per riprendere le sue parole, non «sia

cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli». La Chiesa nasce dunque su diretto mandato e per volontà di Gesù e, proprio per questa ragione, per un credente nessun ente politico può essere dotato di una legittimità superiore.

²⁹⁸ In questa sede non discuterò dell'interpretazione politica del *katechon* da parte di Agamben, la quale viene svolta nel volume *Stasis*, La guerra civile come paradigma politico, Bollati Boringhieri, Torino 2015. La questione è inoltre approfondita in M. Lamb e G. E. Primera, *Sovereignty between the Katechon and the Eschaton: Rethinking the Leviathan*, Telos Press, Brighton 2019 e in S. Prozorov, *The katechon in the age of biopolitical nihilism*, Continental Philosophy Review, 45, 2012.

²⁹⁹ Paolo di Tarso, *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 2, 3-12. Versione CEI 2008. Nella versione greca, prima Paolo si riferisce al *katechon* con il pronome al genere neutro (v. 6, *to katechon*), mentre nel versetto successivo con il pronome maschile (*o katechon*). La stessa figura che trattiene prima è un qualcosa e, in seguito, una figura maschile, almeno così suggerirebbe la grammatica greca. Ciò che trattiene e colui che trattiene sono da considerarsi due entità distinte oppure coincidono? La non-chiarezza di Paolo su questo punto ha contribuito ad alimentare il mito del *katechon* e tutte le successive diverse interpretazioni.

tolto di mezzo chi finora lo trattiene»: il *katechon*³⁰⁰. Il ritorno di Cristo annuncia, come è noto, la fine dei tempi; ma tale venuta non avverrà fintanto che non si sarà resa manifesta l'apostasia ingannatrice dell'*anomos*, dell'avversario, il senza legge, epifania a sua volta impedita dalla presenza del *katechon*, la figura che, «nella *Vulgata* latina, [...] è resa semplicemente come forza *qui tenet* o *quid detineat*»³⁰¹.

Possiamo dunque notare che, ciò che Paolo mette in scena, è una successione di eventi necessari affinché il disegno di Dio possa completarsi: questa forza che trattiene, il *katechon*, se da un lato impedisce il pieno manifestarsi della potenza ingannatrice dell'Avversario, dall'altro impedisce e ritarda anche la parusia del Signore, il suo ritorno.

L'aperta manifestazione del male è necessaria affinché, in un secondo momento, Cristo possa mandarlo, portando una volta per tutte la salvezza sulla Terra. Subito dopo l'annuncio paolino, molti teologi e padri della Chiesa si sono prodigati nel comprendere il messaggio dell'apostolo, avanzando alcune significative letture ed ipotesi. Consideriamone alcune.

Tertulliano, importante apologeta cristiano individua nel potere catecontico ciò che allontana «la fine che nessuno vorrebbe vivere»³⁰². Egli ha il merito, potremmo dire, di giustificare la presenza cristiana – e la preghiera – all'interno del *limes* romano: «Preghiamo sempre per tutti gli imperatori affinché essi abbiano una lunga vita, un regno tranquillo, una casa sicura, degli eserciti forti, un senato fedele, un popolo onesto, un mondo pacifico»³⁰³. Nell'ottica di Tertulliano, fintanto che l'imperatore-*katechon* è saldo in carica, il mistero dell'anomia rimarrà celato e, di conseguenza, «la fine che nessuno vorrebbe vivere» assume i contorni di un'eventualità futura e lontana.

Dopo l'elaborazione di Tertulliano ci viene incontro prima la posizione di Lattanzio, il quale scrive che «non si deve temere nulla finché la città di Roma è salva»³⁰⁴; e poi di Eusebio di Cesarea, affermando che è Dio stesso a farsi *katechon* nella persona dell'imperatore. Scrive Eusebio: «Fermo nel suo proposito, nulla avrebbe potuto ostacolarlo nel suo compimento, se Dio [...], non avesse fatto splendere [...] un grande lume di salvezza per tutti, guidando là col braccio levato il suo servitore Costantino»³⁰⁵.

Dio dà il proprio mandato a Costantino, e questi agisce ottemperando null'altro che l'imperscrutabile volontà divina: ciò implica che, prosegue Eusebio, sarà proprio dalle azioni e dai comportamenti che sarà possibile individuare l'azione dell'uomo dell'anomia: poiché se infatti «può chiamarsi veramente sovrano colui che rappresenta nell'anima l'imitazione del Regno supremo con virtù regali», l'*anomos*, l'ingannatore «non riconosce il Padre

³⁰⁰ Risulta interessante notare che il termine da cui deriva la parola *katechon*, il verbo *katechein*, in greco assume diversi significati a seconda del contesto. Ne riporto alcuni: ritenere, trattenere, tenere a freno, raffrenare, reprimere, contenere; ma anche occultare, nascondere e coprire.

³⁰¹ F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, Bollati Boringhieri, Torino 2023. Le citazioni dei padri della Chiesa sono riprese da questo libro.

³⁰² Tertulliano, *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*, XXX, 1-3, tratto da F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, cit., p. 153.

³⁰³ *Ivi*, XXX, 4, tratto da M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013, pp. 149-50.

³⁰⁴ Lattanzio, *Divinae Institutiones*, VII, 25, tratto da F. Monateri, op. cit., pp. 76-77.

³⁰⁵ Eusebio di Cesarea, *Ekklesiastikè historia*, X, 9.9, tratto da F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, cit., p. 173.

celeste, [...] ma ha accolto nell'anima la deformazione e la turpitudine [...] giungendo a una smisurata malvagità»³⁰⁶.

C'è da dire tuttavia che sull'essenza vera e propria del *katechon*, Paolo non si è espresso nelle sue lettere. È con autori come Ireneo ed Ippolito che inizia un percorso di sovrapposizione della figura dell'*anomos* con quella descritta da Giovanni, l'Anticristo. Vediamo in breve. Ireneo di Lione afferma direttamente: «l'Iniquo è colui che noi chiamiamo anche Anticristo»³⁰⁷. Egli si prende una libertà nei confronti del testo paolino poiché, come abbiamo già detto, Paolo non chiama Anticristo l'uomo dell'iniquità. Prosegue Ireneo: «L'Anticristo si mostra come colui che vuole essere celebrato come Dio [...] e vuole essere proclamato re [...], si mostrerà [...] come un essere malvagio e iniquo, apostata, senza legge [...]. Infatti l'Apostolo parla di lui [...] [ed] ha chiaramente parlato della sua apostasia»³⁰⁸. A queste parole fanno eco quelle di Ippolito, il quale scrive che «una volta che queste cose avranno luogo, [...] cos'altro resta se non che il Signore [...] discenda dal cielo? Egli porterà l'universale conflagrazione e il giusto giudizio per tutti coloro che non abbiano avuto fede nella sua persona»³⁰⁹.

Prima di approfondire il filone che vede nel *katechon* la Chiesa, è necessario delineare la posizione di sant'Agostino riguardo all'intera questione. Egli, contrariamente a quanto sostiene Tertulliano, crede con vigore che ciò che caratterizza la comunità cristiana è la preghiera volta ad accogliere, a preparare le anime per i tempi ultimi, l'avvento del regno di Dio. Il cristiano non prega dunque per la salvaguardia dell'imperatore o per rinviare indefinitamente il giorno del giudizio, bensì prega affinché il *katechon* sia rimosso per permettere la parusia del Signore³¹⁰. L'impero infatti in Agostino ha semplicemente una funzione accessoria, è una mera entità storico-politica che garantisce «le condizioni minime necessarie alla sopravvivenza della Città di Dio»³¹¹; non è più, dunque, un potere che funge da barriera al male. Agostino effettua un ardito rovesciamento dei ruoli, affermando che è Roma ad aver bisogno dei cristiani, e non viceversa. Egli continua scrivendo: «Cristo non verrà a giudicare i vivi e i morti, se prima non verrà il suo avversario, l'Anticristo, a trarre in errore i morti nell'anima»³¹². Agostino non è passato alla storia per la sua dottrina sul *katechon*. Egli ammette candidamente la propria ignoranza in merito, sostenendo che ciò

³⁰⁶ Eusebio di Cesarea, *Discorso per il trentennale*, in Id., *Elogio di Costantino, Discorso per il trentennale, Discorso regale*, trad. it. di M. Amerise, Edizione Paoline, Milano 2005, pp. 122-24, tratto da F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, cit., p. 84. È interessante notare che questi autori propongono una visione politicizzata del cristianesimo e, di conseguenza, le interpretazioni del testo paolino sono *militanti*, abbracciando, di volta in volta, una scelta politica piuttosto che l'altra. Ciò che però è comune a queste visioni è il fatto di rendere il cristianesimo *utile* agli occhi di Roma: la preghiera per la salvaguardia dell'imperatore è vista, dai romani pagani, di buon occhio.

³⁰⁷ Ireneo, *Adversus haereses*, III, 7.2, tratto da F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, cit., p. 69.

³⁰⁸ *Ivi*, V, XXV, 1, tratto da M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 143.

³⁰⁹ Ippolito, *Demonstratio de Christo et Antichristo*, LXIII-LXIV, tratto da M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 160.

³¹⁰ Scrive Agostino: «Tutta la vita del cristiano, infatti, non è altro che un santo desiderio. Ma ciò che desideri ancora non lo puoi vedere. Tuttavia, desiderando, sarai reso capace, quando verrà ciò che devi vedere.» (*Trattati sulla I lettera di Giovanni*, 4.6). La preghiera è ciò che prepara il cristiano alla vita che verrà, non è affatto, quindi, rivolta al mantenimento dello status quo imperiale.

³¹¹ F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, cit., p. 80.

³¹² Agostino, *De civitate Dei* (413-426), *La città di Dio*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1979, XX, 19.4, tratto da F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, cit., p. 80.

che i Tessalonicesi conoscevano è andato perduto nella storia e, soprattutto «le cose che aggiunge [Paolo] ne rendono più oscuro il significato. [...] Io davvero confesso che ignoro ciò che intendeva dire. Tuttavia, non passerò sotto silenzio le ipotesi che ho potuto ascoltare o leggere». ³¹³ Ed è a questo punto che il pensiero di Agostino si fa interessante per la nostra trattazione: in «altri invece pensano che in *'sapete che cosa trattenga'* e in *'il mistero dell'iniquità è già in atto'* vengano indicati soltanto i cattivi e i falsi cristiani, che sono nella Chiesa, finché giungano a un numero tale da costituire un grande popolo per l'Anticristo – e che questo è il mistero dell'iniquità, che sembra occulto». ³¹⁴

3. Il *katechon*: politica ed escatologia

Questa nuova ipotesi descritta da Agostino, come è facile notare, differisce notevolmente da quella ben più famosa dell'Impero-*katechon*. Questa ipotesi, come è noto, è stata anche abbracciata da Carl Schmitt nel secolo scorso, ne *Il nomos della terra* ³¹⁵. Il giurista tedesco affermò che: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati» ³¹⁶ e, soprattutto, in una lettera al suo collega Blumenberg scrisse che «il *katechon* è la 'questione di fondo' di tutta la teologia politica» ³¹⁷. Un semplice sillogismo può dunque farci affermare che il *katechon* è alla base della moderna teoria dello stato.

Esplorare la complessa dottrina di Schmitt esula dagli obiettivi di questo testo; ci basti ricordare che, secondo Schmitt, «la fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo getta gli unici ponti che dalla paralisi escatologica ³¹⁸ di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'impero cristiano dei re germanici» ³¹⁹. In altre parole, il *katechon* è una forza frenante centripeta, che attira a sé le forze - maligne, dell'Anticristo, del caos - che vorrebbero distruggere il mondo, la legge e lo status quo. Non è un caso che Schmitt scriva che «il *katechon* è l'unico modo perché la storia abbia un senso per un cristiano» ³²⁰, poiché è soltanto il *katechon* che, nell'ottica cristiana, permette che il presente sia *formato* e non, invece *a-morfo*; che il presente sia legittimo, che abbia, in definitiva, senso.

A conclusione di questa breve parentesi schmittiana, è interessante notare come il giurista tedesco parli di «impresa del *kat-echon*» ³²¹: mantenere saldo il presente, nel corso della

³¹³ *Ivi*, XX, 19.3, tratto da M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 179.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.

³¹⁶ C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

³¹⁷ H. Blumenberg – C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978*, trad. it. di M. Di Serio e O. Nicolini, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 76, tratto da F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, cit., p. 21.

³¹⁸ Vivere come se la fine fosse sempre imminente, in agguato, potrebbe certamente gettare nello sconforto e far percepire la vita, il vissuto, come inutile. Perché prodigarsi in opere, perché vivere, se tanto la seconda venuta del Signore è ormai prossima? Questo nichilista modo di vivere era certamente presente nel periodo della già citata *ansia messianica*, ed è proprio il *katechon*, secondo Schmitt, ad 'eliminare' questa paralisi escatologica poiché, fintanto che esso è presente, nulla si deve temere.

³¹⁹ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 44.

³²⁰ C. Schmitt, *Glossario*, trad. it. di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001, p. 112, tratto da F. Monateri, *Katechon. Filosofia, politica, estetica*, cit., p. 26.

³²¹ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 51.

storia, ma anche della sua contemporaneità tormentata dal cataclisma della seconda guerra mondiale è, per Schmitt, un compito non facile; si rivela, anzi, il compito ultimo, poiché, qualora il *katechon* cedesse, le porte al mistero dell'anomia e della dissoluzione totale sarebbero aperte. Questo excursus su Schmitt conclude le interpretazioni che vedono nell'impero il *katechon*, corroborando l'idea che sia nel politico la chiave per affrontare il mistero dell'anomia e per resistere alla grande apostasia.

Di tutt'altro avviso è Agamben. Egli non interpreta il *katechon* come un semplice freno al caos e al disordine, ma come un dispositivo che altro non fa se non prolungare indefinitamente la storia, trattenendo la piena realizzazione del disegno escatologico. Il mondo è *trattenuto* in uno stato di indeterminazione, in cui tutto è già stato deciso ma le conseguenze di questa decisione non sono ancora visibili e percepibili. Questa idea emerge ne *Il tempo che resta*³²², dove, commentando la *Lettera ai Romani* di Paolo, il tempo messianico - cioè il tempo che intercorre dalla nascita di Cristo alla sua *parusia* - non è una semplice e passiva attesa della fine, ma il tempo che effettivamente *resta* tra il compimento dell'evento messianico e la fine definitiva, l'*eschaton*. Ne *La lingua che resta*³²³ Agamben mette in luce due profonde differenze nella teologia cristiana: «L'*oikonomia*, secondo cui la storia col suo tempo lineare è il luogo in cui si compiono la salvezza o la dannazione del genere umano [...] e l'*escatologia*, che si colloca alla fine dei tempi, quando la storia degli uomini è compiuta e parlare di un'economia della salvezza ha ormai perduto ogni senso»³²⁴. L'evento messianico è infatti teologicamente scisso: esso è «già» avvenuto, ma «non ancora» compiuto. In questo iato situato tra l'avvenimento e la sua non-compiutezza la storia è come paralizzata, in stallo; ciò che doveva avvenire è già compiuto, e *katechon* e Anticristo rientrano pienamente in questo disegno. «Già» l'Anticristo opera ed il mistero dell'anomia è in atto, ma «non ancora» esso si è svelato. «Già» l'uomo dell'anomia è stato sconfitto e dannato per l'eternità, ma «non ancora» il Signore ha provveduto, con il suo soffio, a spazzarlo via. Questi due avverbi temporali sono la cifra secondo cui possiamo interpretare il tempo che resta, il tempo nel quale siamo gettati e in cui dobbiamo in ogni istante scegliere se aderire al mistero della fede o abbandonarci all'anomia.

4. La Chiesa bipartita

Chiarito questo aspetto del pensiero di Agamben, proseguiamo. È giunto ora il momento di esporre un altro filone di interpretazioni, che, come abbiamo anticipato, individua all'interno della Chiesa, del corpo di Cristo, il *katechon*. Il loro maggiore rappresentante è il già citato Ticonio, che, tramite il suo pensiero, influenzò profondamente Agostino nella stesura del suo capolavoro, *La città di Dio*. Ticonio, divenuto celebre per il suo *Liber Regularum*³²⁵, opera nella quale l'autore si impegna a delineare sette regole per comprendere le Sacre Scritture, è studiato dal giovane Ratzinger in un breve ma denso saggio su Ticonio, *Osservazioni sulla concezione ecclesiastica di Ticonio nel «Liber*

³²² G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³²³ G. Agamben, *La lingua che resta. Il tempo, la storia, il linguaggio*, Einaudi, Torino 2024.

³²⁴ *Ivi*, pp. 78-9.

³²⁵ Ticonio, *Liber Regularum*, in *Sette regole per la Scrittura*, trad. it. di Luisa e Daniela Leoni, EDB, Bologna 1997.

Regularum»³²⁶. Scrive il teologo tedesco che «il contenuto essenziale della dottrina del *corpus bipartitum* consiste nella tesi che il corpo della Chiesa ha due lati o aspetti: uno ‘sinistro’ e uno ‘destro’, uno colpevole e uno benedetto, i quali costituiscono però un unico corpo. [...] Non solo i due aspetti, ma anche la loro coesione in un unico corpo si fa visibile: *fusca sum et decora*, dice la sposa del *Cantico dei cantici* (1,4), ‘sono nera e bella’, cioè: l’unica sposa di Cristo, il cui corpo è quello della Chiesa, ha un lato ‘sinistro’ e uno ‘destro’, comprende in sé tanto il peccato che la grazia»³²⁷.

Una Chiesa virtualmente scissa in due corpi distinti ma, allo stesso tempo, uniti. È il ‘due’ nell’ ‘uno’. Egli continua la propria analisi distinguendo il pensiero di Ticonio da quello di Agostino. Per Agostino, l’antitesi Gerusalemme-Babilonia, bene-male è netta e ben visibile; secondo Ticonio, invece, i due aspetti convivono nello stesso corpo, sono commisti; questo sviluppa non una teoria delle due città, bensì «quella di una *sola* città con due lati»³²⁸. La Chiesa, secondo l’ottica ticoniana, è, dunque, allo stesso tempo Chiesa di Cristo e Chiesa dell’Anticristo, Chiesa dei giusti e dei santi ma anche Chiesa dei peccatori e dei malvagi: «Da ciò consegue che l’Anticristo appartiene alla Chiesa, cresce in essa e con essa fino alla grande *discessio*³²⁹, che verrà introdotta dalla *revelatio* definitiva»³³⁰.

Soltanto nell’*ultimo giorno* queste due anime si divideranno: «Qesto avviene dalla passione del Signore fino al momento in cui la Chiesa che trattiene sarà tolta di mezzo dal mistero del male [...], affinché, quando il tempo è venuto, l’empio sia rivelato, come dice l’Apostolo [Paolo]»³³¹. Effettuate queste doverose premesse, se l’Anticristo è pertanto considerato come interno alla Chiesa, allora di conseguenza anche il *katechon* lo è: come potrebbe infatti opporsi ad un male interno alla Chiesa un *quid* ad essa esterno?

Questa idea è altresì ripresa da Agostino: «Altri pensano che le parole dell’Apostolo concernono soltanto i malvagi e gli ipocriti nella Chiesa, fino al momento in cui il loro numero formerà il grande popolo dell’Anticristo. Sarebbe questo il mistero del peccato, poiché è nascosto [...]. Come nell’ora, che Giovanni chiama ultima, molti eretici, che egli chiama Anticristi, sono usciti dalla Chiesa³³², così quando verrà il momento ne usciranno

³²⁶ J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius in «Liber Regularum»*, «Revue des études aguginiennes», 1956, 2, pp. 173-185, in G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., p. 9. L’opera, reperibile solamente in tedesco, sarà nelle prossime pagine citata in italiano nella traduzione da me effettuata.

³²⁷ *Ivi*, pp. 173-185, tratto da G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., p. 9.

³²⁸ *Ivi*, p. 181, tratto da G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., p. 10.

³²⁹ La ‘grande’ *discessio* di cui parla Ratzinger è la stessa che viene introdotta nel *Tractatus de Antichristo et eius ministris*, in E. Martène e U. Durand (a cura di), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio*, Franklin, New York 1968, coll. 1271-1446. Qui, infatti, l’incerto autore del *Tractatus* scrive: «*ante adventum antichristi discessio fiat ab obedientia spirituali Romane ecclesiae, et discessio a fide*» [prima dell’avvento dell’Anticristo è necessario che avvenga un allontanamento sia dall’obbedienza alla Chiesa di Roma che dalla fede]. Le modalità e le tempistiche di questa *discessio* non sono esplicitate, ma l’autore del testo sostiene che sia necessario che avvenga una spaccatura all’interno del corpo dei fedeli, e proprio questa spaccatura sarà come una voragine dalla quale emergerà con tutta la sua potenza d’inganno l’Anticristo.

³³⁰ J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius in «Liber Regularum»*, cit., p. 181, tratto da G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., p. 10.

³³¹ Ticonio, *Liber Regularum*, cit., p. 74, tratto da G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., pp. 10-11.

³³² «Sono usciti di mezzo a noi, ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi; ma doveva rendersi manifesto che non tutti sono dei nostri», 1 Giovanni 2, 19. Vorrei sottolineare l’importanza, in questo versetto, delle parole ‘doveva rendersi manifesto’: nel disegno divino, è necessario che la parte

tutti coloro che non appartengono a Cristo, ma all'ultimo Anticristo, che allora sarà rivelato»³³³.

Come abbiamo avuto modo di vedere, la *discessio* è la *condicio sine qua non* affinché possa manifestarsi l'Anticristo. Nella *Glossa Ordinaria* è infatti scritto che, «rivelatasi la *discessio* dal vero Dio, raggelata ogni carità, l'Anticristo si rivelerà per l'abbondanza delle iniquità»³³⁴. Il compito del *katechon* è dunque quello di impedire questa *discessio*, di mantenere l'unità della fede affinché nessuno possa separarsi dal nucleo fondamentale della cristianità. Ed è per questo motivo che, a mio avviso, è utile approfondire il pensiero di Ticonio e l'interpretazione di Ratzinger, poiché una possibile chiave di lettura del *katechon* è da ritrovarsi all'interno della Chiesa.

Vorrei mettere in luce un fatto: Benedetto XVI, tiene, qualche giorno prima della famosa visita a L'Aquila nel 2009, un'udienza generale nella quale – parlando di un teologo dell'VIII secolo, Ambrogio Autperto, autore ispirato da Ticonio – ritorna sul 'mistero della Chiesa' affermando che il teologo donatista «vede soprattutto nell'*Apocalisse* riflettersi il mistero della Chiesa. Ticonio era giunto alla convinzione che la Chiesa fosse un corpo bipartito: una parte, egli dice, appartiene a Cristo, ma c'è un'altra parte della Chiesa che appartiene al diavolo»³³⁵.

Alla luce di ciò, risulta chiaro come nelle intenzioni del pontefice nulla sia stato effettuato impulsivamente. Come se la tematica escatologica dell'insanabile frattura interna alla Chiesa fosse il *leitmotiv* di sottofondo del suo pensiero. In altre parole, come sagacemente illustra Agamben, «l'abdicazione non può non evocare in questa prospettiva qualcosa come una *discessio*, una separazione della Chiesa *decora* da quella *fusca*»³³⁶.

Tornando all'udienza, il pontefice, afferma che egli fu «una personalità vissuta in un tempo di forte strumentalizzazione politica della Chiesa, in cui nazionalismo e tribalismo avevano sfigurato il volto della Chiesa. Ma lui, in mezzo a tutte queste difficoltà che conosciamo anche noi, seppe scoprire il vero volto della Chiesa in Maria, nei Santi. E seppe così capire che cosa vuol dire essere cattolico, [...] dare di nuovo vita alla Parola di Dio, offrire alla Parola di Dio la propria carne nel tempo presente»³³⁷. Ecco dunque che cosa è importante: resistere a tutto ciò che vuole far vacillare la Chiesa e, nonostante le plurime «difficoltà che conosciamo anche noi», mantenere ben salda la fede.

Dopotutto è lo stesso Ratzinger a dire, nella pagina iniziale della sua ultima biografia, che il suo intento di fondo «è sempre stato quello di liberare dalle incrostazioni il vero nocciolo della fede, restituendogli energia e dinamismo. Questo impulso è la vera costante della mia vita»³³⁸.

malvagia interna alla Chiesa venga esposta, sia resa per l'appunto manifesta, visibile agli occhi di tutti. Questa manifestazione altro non è che la già citata *discessio*: i due lati della Chiesa devono, andando verso la fine dei tempi, separarsi ed emergere sempre di più secondo le loro peculiarità.

³³³ Agostino, *De civitate Dei*, cit., XX, 19, tratto da G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., p. 12.

³³⁴ *Glossa Ordinaria. Epistula secunda in Thessalonicenses*, tratto da M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 192.

³³⁵ Benedetto XVI, *Udienza Generale del 22 aprile 2009*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090422.html.

³³⁶ G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., p. 15.

³³⁷ Benedetto XVI, *Udienza Generale del 22 aprile 2009*.

³³⁸ P. Seewald, *Benedetto XVI. Una vita*, cit., p. 5.

5. Ratzinger e Ticonio

Possiamo finalmente esporre l'interpretazione di Ratzinger del pensiero di Ticonio, il quale, come è noto, non ha avuto un grande spazio nel dibattito teologico-filosofico. A torto, secondo Ratzinger, poiché nel pensiero di Ticonio vi è, *in nuce*, tutta l'elaborazione teologica di Agostino: non a caso, egli è chiamato da H. von Bakel «*Augustinus ante Augustinum*»³³⁹, Agostino *prima* di Agostino. Come lo stesso Ratzinger ricorda, requisito imprescindibile per essere membro della Chiesa era il battesimo: ottenuto ciò, per il fedele era possibile partecipare alla comunione ecclesiale e, di conseguenza, al sacramento dell'Eucaristia, di conseguenza «i termini 'comunione' ed 'ecclesia' si sovrappongono in gran parte»³⁴⁰. Ticonio però non era affatto soddisfatto nel ridurre l'appartenenza alla Chiesa solamente all'Eucaristia, un sacramento che, sebbene di fondamentale importanza per il cristiano, non ha alcun valore se non è supportato da una profonda fede. La cifra della *vera* appartenenza alla Chiesa è da ritrovarsi infatti nella *fides*, nella fede e nella credenza in Dio e Cristo, e non tanto nella *communio* che, qualora fosse priva della *fides*, sarebbe soltanto un mero atto privo di significato. Riassumendo, è la *fides*, propria di ogni *vero* cristiano, a permettere l'appartenenza alla Chiesa³⁴¹.

Fu la forza della fede pertanto a garantire la salvezza anche a coloro che vennero prima di Cristo. Ratzinger scrive che «l'appartenenza alla Chiesa, soprattutto per gli eletti precristiani ma non solo per loro, è considerata in modo puramente pneumatologico e non cristologico»³⁴². Fu il respiro della fede, e non Cristo, che garantì, in origine, la salvezza e l'appartenenza alla Chiesa. L'unica legge che guida il cristiano alla vita eterna è quella divina; è la Parola del Signore ad illuminare la vita del fedele e che fa sì che egli sia, *spiritualmente*, membro della Chiesa: si può infatti essere veri e propri membri della Chiesa, fedeli a Cristo, ma si può anche essere in una condizione di falsa appartenenza alla Chiesa, esserne un falso membro.

Possiamo ricapitolare il tutto utilizzando ancora una volta la brillante analisi del futuro pontefice nel suo saggio giovanile sopra citato, il quale afferma che «la partecipazione allo Spirito avviene attraverso la fede, che appare quindi come l'elemento costitutivo decisivo dell'appartenenza alla Chiesa»³⁴³. Dunque Ticonio, sebbene formalmente scomunicato ed escluso dalla Chiesa, non si è mai considerato separato dal corpo di Cristo poiché mai in lui la fede è venuta meno. Egli nel sostenere che la Chiesa è in realtà un unico corpo, ma bipartito, studia a fondo le Scritture, ed è da esse che elabora il suo insegnamento.

³³⁹ H. Von Bakel, *Tyconius, Augustinus ante Augustinum*, in: *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 19 (1930).

³⁴⁰ J. Ratzinger, *Beobachtung*, tr. it., cit., p. 176.

³⁴¹ Sebbene infatti la liturgia e la comunione siano il culmine dell'azione della Chiesa, grazie alle quali il fedele è pervaso dalla grazia divina (*Sacrosanctum Concilium*, 10), per Ticonio la fede resta comunque un criterio imprescindibile e superiore alla comunione stessa: ricordando le parole di Paolo, «poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza». (*Rm*, 10, 9-10).

³⁴² *Ivi*, p. 178.

³⁴³ *Ibidem*.

Scrivo Ticonio: «Condurrò i ciechi per vie che non conoscono, li guiderò per sentieri sconosciuti e trasformerò davanti a loro le tenebre in luce, i luoghi aspri in pianura. Realizzerò queste promesse e non li abbandonerò. Ma essi si sono volti indietro'. Quelli a cui disse 'Non li abbandonerò' sono forse gli stessi che 'si sono volti indietro' o non soltanto una loro parte?»³⁴⁴.

Con questo ed altri esempi, Ticonio mette in luce le apparenti contraddizioni delle Scritture per poi risolvere l'*impasse* affermando che esse trovano la propria soluzione nella stessa misura in cui si considera bipartito il corpus dei fedeli di Cristo. Questa prospettiva è molto utile, secondo Ratzinger, per comprendere in quale modo il teologo donatista, da scomunicato e dunque escluso dalla comunione, immaginava la propria *giustificazione*, la propria salvezza. Mai come in questo momento le parole del futuro pontefice sono estremamente preziose. Nella sua analisi egli scrive che, secondo Ticonio, «l'appartenenza a Cristo non può essere basata principalmente sugli eventi visibili della Chiesa, ma è il suo spirito che fa la differenza, indipendentemente dal fatto che il culto visibile sia rivolto a Cristo o al diavolo»³⁴⁵. Ancora una volta è l'appartenenza pneumatologica, è la comunione con Cristo ad imporsi sulla mera appartenenza *de facto* alla Chiesa.

La peculiare dottrina di Ticonio, contemplando il fatto che la Chiesa sia un corpo bipartito, «elimina praticamente ogni certezza riguardo al modo di validità e all'efficacia delle istituzioni ecclesiastiche esterne»³⁴⁶. Ratzinger termina il saggio commentando la concezione escatologica del teologo donatista ma, prima di esporla, è necessario quantomeno delineare l'importanza escatologica in questo contesto. L'escatologia, come scrive Agamben, «fa parte integrante del senso delle cose ultime che esse debbano guidare e orientare l'azione nelle cose penultime»³⁴⁷. Suddette cose penultime sono, utilizzando le parole di Paolo, *ho nyn kairos*, il «tempo di ora», il tempo che va dalla resurrezione di Cristo alla *parusia*. Questa parte del cristianesimo è stata, per così dire, dimenticata dalla Chiesa: non trova spazio alcuno nel magistero ecclesiastico, come se fare i conti con l'escatologia spaventasse. Una Chiesa dimentica del proprio obiettivo principale - la salvezza delle anime e l'incontro con la Parola di Gesù Cristo - è una Chiesa destinata a fallire, a mutare, a diventare un *qualcosa d'altro*. Che sia proprio per mantenere viva l'attenzione sul tema delle cose ultime che il capo della Chiesa sceglie di dimettersi, mettendo, di conseguenza, in discussione tutta la Chiesa? Dopotutto, come scriveva Barth, «un cristianesimo che non è tutto e integralmente e senza residui escatologia, non ha integralmente e senza residui nulla a che fare con Cristo»³⁴⁸.

Torniamo alla conclusione del saggio su Ticonio. Ratzinger scrive che per Ticonio la figura centrale in questa discussione è Cristo: tramite il figlio di Dio la cristianità si fa mondiale e la salvezza diventa una possibilità per tutti coloro che siano disposti ad ascoltare il Redentore. Al compimento di questa salvezza ultima, sostiene Ticonio, manca solamente la

³⁴⁴ Per leggere gli ulteriori esempi addotti da Ticonio, cfr. Ticonio, *Liber Regularum*, cit., p. 29 e seguenti.

³⁴⁵ J. Ratzinger, *Beobachtung*, cit., p. 183.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ G. Agamben, *Il mistero del male*, cit., p. 15.

³⁴⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, vol. II.I, Zollikon, Zürich, 1958, tratto da G. Agamben, *La lingua che resta*, p. 78.

definitiva scissione delle due parti della Chiesa e l'emergere della Chiesa invisibile, la vera Chiesa: il male, inestricabilmente avvinghiato al bene persevererà nella propria opera d'inganno fino a quando «Cristo si rivelerà definitivamente nella sua *Parusia* e nello stesso tempo strapperà la maschera dal volto dell'Anticristo»³⁴⁹. La vera Chiesa, scrive Ratzinger parafrasando Ticonio, è *futura*, deve ancora venire. Essa dovrà superare ancora l'ultima prova, la più terribile, quella con se stessa, con il proprio lato malvagio a servizio dell'Anticristo, e solo allora la sposa di Cristo potrà splendere in tutta la sua grazia, purificata dal male che la connatura.

6. Benedetto XVI e il *katechon*

Per finire. Tirando le fila di questo articolo, non resta che vedere in che misura papa Benedetto XVI possa essere considerato alla stregua di un *katechon* della fede cristiana. A tal riguardo, vorrei riportare alla mente ciò che egli disse il 18 aprile 2005, quando, durante l'omelia della *missa pro eligendo pontifice*, ricordò che è necessario vivere la fede in modo pieno e coscienziioso, essere adulti in essa seguendo l'insegnamento di amore e verità di Gesù, e non, invece, rimanere 'fanciulli nella fede'. Afferma infatti Ratzinger, citando san Paolo, che essere fanciulli nella fede «significa essere 'sballottati dalle onde e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina'. Una descrizione molto attuale! Quanti venti di dottrina» - continua il cardinal Ratzinger - «abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde [...] dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. [...] Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, [...] appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi moderni. Si va costruendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»³⁵⁰.

Cito un tale discorso perché in esso il futuro papa delinea una grave minaccia che insidia la fede da vicino, quasi vestisse essa l'abito seduttivo dell'avversario: l'indeterminazione della fede, il divenire una dottrina etico-morale del suo nucleo originario. Uno stile di vita da seguire piuttosto che un cammino la cui meta è Gesù. In tutta la vita religiosa di Ratzinger, sia quindi durante il pontificato, ma anche prima di esso, possiamo, a mio avviso, tentare di riconoscere una figura catecontica, una figura che ha lottato per mantenere viva e intonsa la parola del Signore, preservando quel *depositum fidei* che, senza resistenza, sarebbe stato travolto dagli attacchi del modernismo, dall'indistinto.

Il Santo Padre, tornando sui pericoli della modernità ammonisce che «La vera minaccia per la Chiesa [...] viene invece dalla dittatura universale di ideologie apparentemente umanistiche, contraddire le quali comporta l'esclusione dal consenso di base della società. Cento anni fa chiunque avrebbe ritenuto assurdo parlare di matrimonio omosessuale. Oggi

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ *Missa pro eligendo romano pontifice*, 18 aprile 2005, card. J. Ratzinger, https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html.

coloro che vi si oppongono sono socialmente scomunicati. Lo stesso vale per l'aborto e la produzione di esseri umani in laboratorio³⁵¹. La società moderna intende formulare un credo anticristiano: chi lo contesta viene punito con la scomunica sociale»³⁵². Tali parole attestano la fermezza dottrinale dell'insegnamento cristiano, senza alcuna concessione alle derive moderne. Tra i timori di Ratzinger vi era quello che il cristianesimo potesse diventare una religione morale, appiattita alle volontà del razionalismo e dell'illuminismo, una religione che non ha più Dio al centro del proprio messaggio, bensì il mondo. Risulta interessante evidenziare a questo un passaggio di un'importante *lectio magistralis* di Ratzinger presso il Senato Italiano il 13 maggio 2004, nella quale, citando Arnold Toynbee, il teologo tedesco affermava che «l'Occidente [...] si trova in una crisi, la cui causa egli la vede nel fatto che dalla religione si è decaduti al culto della tecnica, della nazione, del militarismo. La crisi significa per lui, ultimamente: secolarismo. Se si conosce la causa della crisi, si può indicare anche la via della guarigione: deve essere nuovamente introdotto il fattore religioso, [...] specialmente quello «che è rimasto del cristianesimo occidentale»³⁵³.

Certamente il pontificato di Francesco presenta continuità, ma anche profonde differenze da quello di Benedetto, come è naturale che sia. C'è chi sostiene che la Chiesa sia più attenta a temi ambientali, quale la possibile catastrofe della natura, oppure sociali come le condizioni degli ultimi e delle periferie, le migrazioni, la povertà; altri criticano il magistero di Bergoglio di mettere in secondo piano Gesù e di banalizzare il messaggio di salvezza della Chiesa. Chiaramente non è questa la sede per parlare di ciò, né è mia intenzione sostenere queste accuse. Ciò che voglio è però provare ad immaginare se effettivamente Benedetto XVI possa essere stato *katechon*.

Prima di concludere vorrei ricordare un'intervista radiofonica del 1969, anno chiave nello sviluppo teologico di Ratzinger poiché, dopo la deriva progressista postconciliare e dopo la rivoluzione sessantottina, il teologo tedesco prese una posizione ben più netta e radicale sul proprio tempo appreso con la fede: egli sostenne, infatti, in un ciclo di cinque lezioni via radio, che il futuro che aspettava la Chiesa sarebbe stato difficile, arduo. Il professor Ratzinger così parlava: «La sua vera crisi è appena incominciata. Si deve fare i conti con grandi sommovimenti. Ma io sono anche certissimo di ciò che rimarrà alla fine: non la Chiesa del culto politico, che è già morto, ma la Chiesa della fede. Certo essa non sarà più la forza sociale dominante nella misura in cui lo era fino a poco tempo fa». I sommovimenti che Ratzinger intravedeva nel futuro avrebbero per sempre cambiato la Chiesa, ridimensionandola ad un ruolo quasi marginale nel sociale ma, si noti bene, non per questo poco importante. Tutt'altro. Questo periodo di transizione, lungo e tortuoso, farà sì che «uscirà da una Chiesa interiorizzata e semplificata una grande forza» che potrà riunire e guidare i fedeli, i veri fedeli. La Chiesa del futuro, continua Ratzinger - e qui i toni diventano quasi profetici - «sarà una Chiesa più spirituale, che non si arrogherà un mandato politico flirtando ora con la sinistra e ora con la destra. Essa farà questo con fatica. Il processo infatti della cristallizzazione e della chiarificazione la renderà povera, la farà diventare una Chiesa

³⁵¹ Di estrema bellezza sono le parole che il card. Ratzinger esprime nel discorso di Subiaco, l'1 aprile 2005.

³⁵² P. Seewald, *Benedetto XVI. Una vita, cit.*, p. 1203.

³⁵³ Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani. *Lectio magistralis* del card. Ratzinger, https://www.senato.it/leg14/3379?testo_generico=1155.

dei piccoli.» Oltre a ciò, la Chiesa «diventerà piccola e dovrà ripartire più o meno dagli inizi. Non sarà più in grado di abitare molti degli edifici che aveva costruito nella prosperità. Poiché il numero dei suoi fedeli diminuirà, perderà anche gran parte dei privilegi sociali». Le affermazioni di Ratzinger sono senza dubbio forti, ma ancora oggi infatti esse sono, a mio avviso, più vive che mai, con una Chiesa sempre più ancella della politica e sempre meno strumento per giungere alla conoscenza del Signore. La Chiesa del futuro, la vera Chiesa, quella invisibile, «ripartirà da piccoli gruppi, da movimenti e da una minoranza che rimetterà la fede e la preghiera al centro dell'esperienza»,³⁵⁴

Tornando alle sue dimissioni, le quali, come abbiamo visto, lasciano aperti molti dubbi³⁵⁵, immaginare Ratzinger come custode della fede, della vera fede in Cristo, non è una mera congettura poiché, ricordando le parole di Paolo, prima della *parusia* del Signore dovrà avvenire sia la *discessio* dalla vera fede che la grande apostasia. Essa è frutto della potenza ingannatrice dell'Anticristo³⁵⁶, il quale ingannerà coloro che non saranno saldi nella fede, promulgando un vangelo diverso da quello del Signore, insegnando false verità ammantate di inganni e tutto ciò, come abbiamo visto, dovrà avvenire all'interno della Chiesa: «solo chi dichiara la propria fede può diventare apostata. Il culmine dell'iniquità è l'apostasia»³⁵⁷. Se dunque è in atto una *discessio* all'interno della Chiesa, come possiamo considerare le dimissioni alla luce di tutto ciò che abbiamo visto?

Questa è la domanda che Seewald pone a Ratzinger a conclusione della sua biografia e vorrei lasciare appunto la conclusione alle parole di Benedetto:

«Nel suo libro *Il mistero del male*. Benedetto XVI e la fine dei tempi, il filosofo italiano Giorgio Agamben si dice convinto del fatto che la vera ragione delle sue dimissioni sia stata la volontà di risvegliare la coscienza escatologica. Nel piano divino della salvezza la Chiesa avrebbe anche la funzione di essere insieme «Chiesa di Cristo e Chiesa dell'Anticristo». Le dimissioni sarebbero una prefigurazione della separazione tra «Babilonia» e «Gerusalemme» nella Chiesa. Invece di impegnarsi nella logica del mantenimento del potere, con la sua rinuncia all'incarico lei ne avrebbe enfatizzato l'autorità spirituale, contribuendo in tal modo al suo rafforzamento».

La risposta di Ratzinger è chiara ma allo stesso tempo sibillina:

«A proposito delle parabole di Gesù sulla Chiesa, sant'Agostino disse che da un lato molti sono parte della Chiesa in modo solo apparente, mentre in realtà altri vivono contro di essa, e che, al

³⁵⁴ J. Ratzinger, *Was heißt katholisch? oder Die Kirche im Jahr 2000*. Intervista radiofonica del 25.12.1969 ai microfoni della Hessischer Rundfunk, tr. it. dal sito <https://www.korazym.org/65921/la-profezia-di-ratzinger-del-1969-sul-futuro-di-una-chiesa-della-fede-e-quel-piccolo-gregge-di-credenti/>.

³⁵⁵ In P. Seewald, *Ultime Conversazioni*, Garzanti, Milano 2023, Ratzinger non solo afferma che è stato lui a scriverle di persona, ma anche che le ha scritte in latino «perché una cosa così importante si fa in latino. Inoltre il latino è una lingua che conosco così bene da poter scrivere in modo decoroso. Avrei potuto scriverlo anche in italiano, naturalmente, ma c'era il pericolo che facessi qualche errore», (p. 33). Perché allora, stanti così le cose, Ratzinger non scrisse la parola *munus* nella frase in cui esprime la sua rinuncia?

³⁵⁶ A tal riguardo, cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, cap. 7.

³⁵⁷ S. Quinzio, *Mysterium Iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, p. 71. In questo libro, l'autore immagina cosa scriverebbe l'ultimo papa, Pietro II, prima di suicidarsi: il fallimento del cristianesimo nel mondo. «La Chiesa di Cristo, che è suo corpo, deve seguire la sorte di Gesù Cristo che ne è il capo, deve cioè seguirlo nella morte, e come lui essere crocifissa nel mondo. Deve anch'essa morire nella storia per risuscitare poi come il suo Signore ed entrare con Lui nella gloria del Padre. In questa morte culmina, e si consuma, il mistero dell'iniquità che domina l'intera storia del mondo.» pp. 86-87.

contrario, al di fuori della Chiesa ci sono molti che - senza saperlo - appartengono profondamente al Signore e dunque anche al suo corpo, la Chiesa».

Ma non solo. Egli chiude così il suo discorso:

«Dobbiamo sempre essere consapevoli di questa misteriosa sovrapposizione di interno ed esterno, una sovrapposizione che il Signore ha esposto in diverse parabole. Sappiamo che nella storia ci sono momenti in cui la vittoria di Dio sulle forze del male è visibile in modo confortante e momenti in cui, invece, le forze del male oscurano tutto»³⁵⁸.

La tesi di Agamben, che legge nelle dimissioni qualcosa di terribile, di profondamente escatologico e che non può non mettere in contrapposizione la Chiesa *pre*-dimissioni a quella *post*, è certamente forte, audace. Ratzinger però, rispondendo in questo modo, non calma, potremmo dire, l'animo del lettore, non allontana la lettura escatologica di Agamben. Egli avrebbe potuto certamente farlo e rispondere che dietro le sue dimissioni altro non vi era che l'*ingravescente aetate*, ma così non fa. Anzi, il papa emerito ancora una volta pone l'accento sulla Chiesa visibile e invisibile, sulla contrapposizione di una vera Chiesa e di una falsa Chiesa. Ancora una volta Ratzinger ci ricorda di restare in guardia ed essere consapevoli che a volte «le forze del male oscurano tutto».

³⁵⁸ P. Seewald, *Benedetto XVI. Una vita*, cit., pp. 1208-1209.