

laNOTTOLAdiMINERVA

Journal of Philosophy and Culture

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 Benítez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Federico Brutti (University of Perugia)
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 (Univerzitet 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.

**Persona e trascendenza. Itinerari contemporanei per una filosofia
dell'umano**

Table of contents

*Introduzione. Ripensare l'umano nell'orizzonte contemporaneo /
Introduction. Rethinking the Human in the Contemporary Horizon*1

Federico Brutti & Francesco Porchia

University of Perugia, Italy - University of Vienna, Austria

Il personalismo di Stefanini come teoria della persona.....5

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

*L'unisostanzialità trinitaria come fondamento-criterio del pensare.
Le Lezioni sulla Divinumanità di V. Solov'ëv*.....18

Federico Brutti

University of Perugia, Italy

De fiesta in fiesta. Entre dioses y hombres, la alegría como rasgo identitario.....32

María Cecilia Colombani

University of Morón, Argentina / National University of Mar del Plata, Argentina/ Centre for
Classical and Humanistic Studies, University of Coimbra, Portugal

Uno sguardo possibile sul mondo educativo attraverso Henri Bergson.....43

Chiara Ferri

University of Perugia, Italy

Punti forti e limiti delle teorie dell'educazione di Whitehead e Dewey.....53

Aleksandra Golubović & Martina Sanković Ivančić

University of Rijeka, Croatia

Nella notte del mondo aprirsi a orizzonti di un nuovo umanesimo.....64

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

*From the Collective Unconscious to Freedom:
A Metaphysical Reading of C.G. Jung*.....73

Francesco Porchia

University of Vienna, Austria

Focus

*Recensione a M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, G. D'Anna (a cura di), Anima, corpo,
relazioni.*

Storia della filosofia da una prospettiva antropologica.....82

Matteo Zoppi

University of Genoa, Italy

Introduzione. Ripensare l'umano nell'orizzonte contemporaneo / Introduction. Rethinking the Human in the Contemporary Horizon

Federico Brutti & Francesco Porchia

University of Perugia, Italy - University of Vienna, Austria

Il volume raccoglie una serie di contributi che, da prospettive diverse, affrontano il tema dell'umano, della sua dimensione relazionale e di apertura verso un'alterità che rimanda inevitabilmente l'indagine filosofica verso un pensare quella medesima radice che svela la più autentica prossimità dell'alterità.

Il titolo assegnato – Persona e trascendenza – intende proprio richiamare il filo conduttore che rappresenta, pur nella differenza degli approcci adottati, il comune oggetto degli interventi qui raccolti: l'esperienza della persona, della singolarità incarnata e dialogica, come cifra e radice dell'umano essere al mondo, e quindi del filosofare stesso. L'idea di persona è qui polifonicamente analizzata nelle sue molteplici, feconde implicazioni: dal terreno puramente teologico-metafisico a quello pedagogico-educativo, dal piano antropologico a quello psicologico. La ricca varietà dei contributi in questione testimonia di come l'idea di persona costituisca, ancora e soprattutto in un orizzonte contemporaneo nel quale il senso dell'umano sembra sempre più smarrirsi, un faro capace di illuminare una maniera diversa di pensare il soggetto e la relazione, per poi poter abitare il mondo e agire in esso in modo rinnovato. In tal senso, le suggestive intersezioni che qui si propongono tra riflessione filosofica, sfera antropologico-psicologica e dimensione educativa non indicano soltanto un interessante ambito di ricerca accademica, ma invitano più radicalmente a un'assunzione di responsabilità esistenziale: fare sì che lo studio e la ricerca diventino strumenti per ispirare un cambiamento del tessuto educativo, sociale, politico, alla luce della "stella polare" rappresentata dall'idea di una relazionalità costitutiva che richiede la cura del benessere di tutti e ciascuno.

Il presente Supplemento raccoglie contributi di studiosi italiani e internazionali, presentati in lingua italiana, spagnola e inglese.

Nel primo saggio, *Il personalismo di Stefanini come teoria della persona*, M. Bozza analizza il pensiero di Luigi Stefanini mettendo in luce come la persona emerga come realtà spirituale incarnata, capace di trascendere la pura dimensione mondana e di orientarsi verso il fondamento soprannaturale. In questa prospettiva viene tematizzato il rapporto tra filosofia e religione, intese come ambiti distinti ma profondamente connessi nella ricerca del fondamento dell'esistenza.

Segue il contributo di F. Brutti, *L'unisostanzialità trinitaria come fondamento-criterio del pensare*. Questo saggio analizza come il dogma trinitario venga interpretato da Solov'ëv come principio filosofico capace di fondare una visione relazionale dell'assoluto e dell'uomo,

culminante nella figura del Cristo come punto di convergenza tra finito e infinito.

Il terzo contributo, *De fiesta in fiesta. Entre dioses y hombres, la alegría como rasgo identitario*, si muove in ambito classico e letterario, riflettendo sul ruolo del canto e della festa nella tradizione greca, con particolare riferimento alla dimensione simbolica e religiosa delle Muse e del culto di Apollo. Il saggio, di M.C. Colombani, evidenzia come musica, danza e celebrazione collettiva assumano una funzione antropologica e terapeutica, configurandosi come espressioni di una concezione armonica della vita.

Il volume prosegue con *Uno sguardo possibile sul mondo educativo attraverso Henri Bergson* di C. Ferri, che mette in luce il legame tra metafisica bergsoniana e pratica educativa. L'educazione viene interpretata come luogo privilegiato in cui la riflessione filosofica sull'uomo trova una realizzazione concreta, secondo una dinamica circolare tra teoria e prassi.

A questa prospettiva si affianca il saggio *Punti forti e limiti delle teorie dell'educazione di Whitehead e Dewey*, scritto a quattro mani da A. Golubović e M.S. Ivančić, che confronta due importanti modelli pedagogici del pensiero contemporaneo, evidenziando come entrambi insistano sull'importanza della formazione integrale dell'individuo e sulla dimensione morale e sociale dell'educazione.

Nel contributo *Nella notte del mondo aprirsi a orizzonti di un nuovo umanesimo* M. Moschini affronta invece la crisi culturale e spirituale del presente, interpretandola come perdita di orientamento dell'uomo rispetto ai fini della propria esistenza. L'analisi invita a riscoprire una rinnovata prospettiva umanistica capace di ricomporre la frattura tra sviluppo tecnico e ricerca di senso.

L'ultimo saggio, *From the Collective Unconscious to Freedom: A Metaphysical Reading of C.G. Jung*, di F. Porchia, propone una lettura metafisica della psicologia analitica, interpretando il concetto di inconscio collettivo e di archetipo come espressione di una struttura ontologica della psiche e mettendo in relazione il tema junghiano del Sé con la questione filosofica della libertà.

Il volume apre poi una seconda sezione contenente una recensione di M. Zoppi, del manuale universitario di storia della filosofia, dal titolo: *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, a cura di M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, G. D'Anna, che presenta e discute criticamente un progetto storiografico volto a rileggere la tradizione filosofica alla luce della centralità della questione antropologica.

Nonostante la pluralità delle tematiche affrontate nel presente volume il tema unitario, che ritorna centrale, è quello relativo l'umano e la centralità che occupa il dato relazionale come apertura ad una trascendenza che è ciò che di più Concreto possa esser pensato, in quanto ciò che riguarda è il significato stesso che assume l'esistenza nelle variopinte sfaccettature che la caratterizzano.

The volume brings together a series of contributions that, from different perspectives, address the theme of the human being, its relational dimension, and its openness toward an alterity that inevitably directs philosophical inquiry toward thinking that very root which

reveals the most authentic proximity of the other.

The assigned title – *Persona e trascendenza* – is intended precisely to recall the guiding thread that, despite the diversity of approaches adopted, constitutes the common object of the contributions collected here: the experience of the person, of embodied and dialogical singularity, as the mark and root of human being-in-the-world, and thus of philosophising itself. The idea of the person is here analysed polyphonically in its many fruitful implications: from the strictly theological–metaphysical domain to the pedagogical–educational one, from the anthropological level to the psychological. The rich variety of contributions testifies to how the idea of the person still constitutes – especially in a contemporary horizon in which the sense of the human seems increasingly to be lost – a beacon capable of illuminating a different way of thinking about subjectivity and relation, so as to inhabit the world and act within it in a renewed manner. In this sense, the suggestive intersections proposed here between philosophical reflection, the anthropological–psychological sphere, and the educational dimension do not merely indicate an interesting field of academic research, but more radically invite an assumption of existential responsibility: to ensure that study and research become instruments for inspiring a transformation of the educational, social, and political fabric, in light of the “guiding star” represented by the idea of a constitutive relationality that calls for care for the well-being of all and of each.

This Supplement collects contributions by Italian and international scholars, presented in Italian, Spanish, and English.

In the first essay, *Il personalismo di Stefanini come teoria della persona*, M. Bozza analyses the thought of Luigi Stefanini, highlighting how the person emerges as an embodied spiritual reality, capable of transcending the merely worldly dimension and orienting itself toward a supernatural foundation. Within this perspective, the relationship between philosophy and religion is thematised, understood as distinct yet deeply interconnected domains in the search for the foundation of existence.

This is followed by the contribution of F. Brutti, *L'unisostanzialità trinitaria come fondamento-criterio del pensare*. This essay analyses how the Trinitarian dogma is interpreted by Vladimir Solov'ëv as a philosophical principle capable of grounding a relational vision of both the absolute and the human being, culminating in the figure of Christ as the point of convergence between the finite and the infinite.

The third contribution, *De fiesta in fiesta. Entre dioses y hombres, la alegría como rasgo identitario*, moves within the classical and literary domain, reflecting on the role of song and festivity in the Greek tradition, with particular reference to the symbolic and religious dimension of the Muses and the cult of Apollo. The essay, by M. C. Colombani, highlights how music, dance, and collective celebration assume an anthropological and therapeutic function, configuring themselves as expressions of a harmonious conception of life.

The volume continues with *Uno sguardo possibile sul mondo educativo attraverso Henri Bergson* by C. Ferri, which brings to light the connection between Bergsonian metaphysics and educational practice. Education is interpreted as a privileged locus in which philosophical reflection on the human being finds concrete realisation, according to a circular dynamic between theory and praxis.

Alongside this perspective is the essay *Punti forti e limiti delle teorie dell'educazione di Whitehead e Dewey*, co-authored by A. Golubović and M. S. Ivančić, which compares two important pedagogical models of contemporary thought, highlighting how both emphasise the importance of the integral formation of the individual and the moral and social dimension of education.

In the contribution *Nella notte del mondo aprirsi a orizzonti di un nuovo umanesimo*, M. Moschini addresses the cultural and spiritual crisis of the present, interpreting it as a loss of orientation of the human being with respect to the ends of its own existence. The analysis invites a rediscovery of a renewed humanistic perspective capable of recomposing the fracture between technological development and the search for meaning.

The final essay, *From the Collective Unconscious to Freedom: A Metaphysical Reading of C.G. Jung*, by F. Porchia, proposes a metaphysical reading of analytical psychology, interpreting the concept of the collective unconscious and archetype as expressions of an ontological structure of the psyche, and relating the Jungian theme of the Self to the philosophical question of freedom.

The volume then opens a second section containing a review by M. Zoppi of the university textbook in the history of philosophy entitled: *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, edited by M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, and G. D'Anna, which presents and critically discusses a historiographical project aimed at reinterpreting the philosophical tradition in light of the centrality of the anthropological question.

Despite the plurality of themes addressed in the present volume, the unifying theme that returns as central is that of the human being and the centrality of the relational dimension as an openness to a transcendence that is the most concrete that can be thought, insofar as what is at stake is the very meaning that existence assumes in the many-coloured facets that characterise it.

Il personalismo di Stefanini come teoria della persona

Martino Bozza

University of Perugia, Italy

Abstract

The contribution analyses Luigi Stefanini's personalism as an authentic theory of the person, highlighting its originality with respect to both Cartesianism and modern idealism. Starting from the assumption that every experience is mediated by the apodictic evidence of the self, Stefanini bases his philosophical reflection on the factual and psychological dimension of personal experience, understood as a place of mediation between being and thought. The self is neither a self-referential principle nor an abstract transcendental subject, but a concrete person, an irreducible unity and uniqueness, embodied and relational spirituality. Through comparison with Rosmini, with the Italian spiritualist tradition and with Cartesian modernity, a personalism emerges that recognises in the idea of being not a logical artifice, but a living reality experienced in personal experience. The reflection then leads to the theme of transcendence and the relationship between philosophy and religion: the metaphysical finitude of the person orients reason towards the search for the foundation, without dissolving the distinction between the philosophical and religious spheres. Stefanini proposes a dualism in continuity, in which philosophy indicates the orientation towards the Absolute and religion constitutes the lived experience of it. The result is a Christian personalism that combines incarnate spirituality, rationality and openness to the supernatural, avoiding both fideism and absolutist intellectualism.

Keywords

Personalism; Luigi Stefanini; Person; Rosmini; Religion; Transcendence.

Per entrare in quella che è una vera e propria capacità di sentire la realtà come un luogo oltre che fisico anche spirituale, occorre che ci si immerga nella prospettiva tracciata da Stefanini, che più che una semplice ripresa del personalismo di Mounier può essere letta come una vera e propria teoria della persona. Il metodo che occorre seguire è quello proposto proprio dal filosofo italiano: l'intenzione principale è quella di ricorrere costantemente alla dimensione fattuale, viene dimostrato come attraverso l'evidenza data dall'esperienza si manifesti la caratura personale dell'essere. La questione è semplice, quanto immediata, e appare in continuità con la tradizione metafisica e in special modo con quella spiritualista specificamente italiana: tutto l'essere che viene sperimentato passa dalla dimensione della persona. Non c'è esperienza, infatti, che non passi per l'evidenza apodittica dell'io. E le parole di Stefanini, in uno dei suoi testi principali sulla dottrina personalista, *Personalismo sociale*, confermano questo passaggio: «il punto di partenza di ogni dimostrazione è

l'esperienza che io ho di me stesso. L'io è il fatto primordiale e centrale dell'esperienza»¹.

La questione, posta inizialmente in questi termini, sembra condurre verso l'evidenza di un cartesianesimo di fondo: «Il punto centrale di ogni prospettiva che si distenda dinanzi a me non è sulla tela, ma nel mio occhio, nella mia coscienza»². Anche nell'ottica della dimensione intersoggettiva, evidentemente inoppugnabile, si staglia all'orizzonte di ogni riflessione il fondamento dell'io personale:

«Ognuno di noi può anche riconoscere che ci sono altri centri di esperienza, oltre a quello con cui s'identifica, e che c'è un centro assoluto sul quale egli stesso gravita, insieme con tutti gli altri; eppure, ciò su cui si graviterebbe, in tal modo, gravita a sua volta su ciascuno di noi per la centralità del nostro riconoscimento. Il cannocchiale con cui esploriamo il cielo dev'essere ben piantato sulla terra consistente della nostra personalità»³.

E la citazione prosegue in maniera non equivoca chiarendo che

«C'è qualche cosa di tolemaico che persiste alla base di ogni visione copernicana del cosmo: l'astronomo è sempre al centro di quella volta stellata in cui va scoprendo centri di attrazione che trascendono infinitamente la centralità del suo sguardo e della sua posizione sulla terra. Non v'ha partecipazione cosmica, sociale, metafisica che non debba essere mediata dalla partecipazione psicologica»⁴.

Tuttavia, appare evidente che la maniera di porsi del filosofo italiano non si limita ad un esercizio di cartesianesimo né, tantomeno, può risolversi in una sorta di idealismo in cui la matrice della realtà possa apparire un soggetto individualmente inteso e autoreferenzialmente concepito. Un interprete di Stefanini, Giuseppe Agostino Roggerone, tende proprio a voler sottolineare questa portata che deve essere attribuita al concetto di io: «l'io, l'unità originaria della coscienza, resta sempre distinta dalle sue rappresentazioni empiriche e così attesta continuamente la produttività dello spirito e la sua primalità sul corporeo»⁵. Il personalismo di Stefanini si manifesta nella riflessione che attinge alla mediazione che avviene tra pensiero ed essere, questo atto viene svolto certamente dal soggetto, ma non si può intendere questo soggetto come il luogo dell'unica certezza o dell'esclusiva attività generatrice della realtà, questo luogo, che è la soggettività umana, è qualche cosa di ben più importante e significativo, è appunto un luogo di mediazione pura, in cui il protagonismo dell'agente non è inteso in maniera esclusiva o autocreatrice, quando si dice mediazione si intende proprio l'umano come qualche cosa di ulteriore rispetto alla solipsistica e anche artificiale soggettività:

«Io sono nel punto della consustanzialità dell'essere e del pensiero, perché sono la realtà viva e concreta di un pensante. Io sono l'essere che è in quanto si dice, si afferma, nella sua presenza a sé stesso: nucleo ed energia insieme, ma energia intrinseca al nucleo e nucleo intrinseco all'energia; non pensiero dell'essere, ma essere che viene a sé dal suo atto e ha perciò a sé intrinseco il pensiero,

¹ L. Stefanini, *Personalismo sociale*, Edizioni Studium, Roma 1979, p. 7.

² *Ivi*, p. 8.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ G.A. Roggerone, *Luigi Stefanini e l'immaginisismo cosmico*, Edizioni di Filosofia, Torino 1957, p. 5.

pensiero nell'essere; sono, in una parola, persona»⁶.

Questo valore, che Stefanini è quasi costretto a suggellare nella persona, quale elemento mediatore tra una realtà conformata fisicamente e una dimensione intelligibile che si esprime in maniera ineludibile e altrettanto esplicita e palese nel pensare, fa desumere un'ispirazione che veramente si scorge in maniera limpida tra le righe scritte dal filosofo veneto: si legge un chiaro rosminianesimo di fondo in Stefanini che però viene a darsi insieme ad un cartesianesimo che si è arricchito di una consistenza personalista, che è stata necessariamente donata al soggetto dalla matrice cristiana della riflessione dell'accademico di Padova:

«Se è scritto che, nelle profondità di Dio, al principio era il Verbo, io trovo qualche cosa del mistero di me, in quanto anche al principio del mio essere è la parola consustanziale con la quale io mi affermo e mi penetro e senza della quale io, per me, sarei nulla a me stesso. Se io dicessi che, quale si rileva a me nella mia esperienza personale, un'ontologia è una glottologia, non direi cosa molto discosta dal vero»⁷.

Basta avere una conoscenza anche non approfondita dei testi di Rosmini per considerarlo quale certo riferimento nella gestazione di questa valorizzazione della persona, in fondo nel Roveretano è implicitamente sotteso e leggibile un personalismo cristiano; tuttavia, sembra che nel discorso di Stefanini la presenza di Rosmini passi per l'attestazione della ineludibile presenza dell'idea di Essere che non è un tutt'uno con il divino ma che però rimanda inevitabilmente, nella sua matrice, alla sfera del divino. Dall'altro lato, l'insistenza con la quale Stefanini torna sulla centralità di un io che non è più soggetto, ma persona, richiama per forza quella modernità che, partendo da Cartesio, ha saputo sostenere l'ineluttabilità di questa presenza nella riflessione filosofica. Certo l'io di cui qui si sta parlando è una presenza interiore che non si esaurisce in una sostanzialità intima e dalla connotazione esclusivamente razionalista, qui si vuole invece parlare di persona perché si entra nella dimensione della relazione, in questo passaggio vi è il superamento di una posizione sull'io che è quella della modernità, con la quale si rischiava di perdere e svilire la dimensione dell'apertura all'alterità. Stefanini sa condurre chi legge i suoi testi dentro una sorta di viaggio nella storia della filosofia, avviene come se, partendo da quella modernità che vede in Cartesio l'avvio della celebrazione del soggetto, il percorso su cui si è indirizzati porti alla realizzazione che non ci si può arrestare ad una dimensione solipsistica ed autoreferenziale dell'io che anziché condurre a certezze mostra piuttosto aporie. Occorre dunque partire dall'io ma per saperlo ridefinire, riscrivere in maniera più adeguata, scoprendolo depositario di attributi costitutivi che lo conducono ben oltre una semplicistica definizione di unica certezza dell'umano.

Così, la prima caratterizzazione che assume l'io è l'unità e l'identità, tale presenza dell'interiorità umana procede oltre la sfera della temporalità in cui comunque l'uomo risulta immerso:

⁶ L. Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., p. 9.

⁷ *Ivi*, p. 10.

«Io mi manifesto bensì a me stesso nel rapporto spaziale e temporale e sono sottoposto allo spazio e al tempo con la pesantezza del mio corpo e col peso della storia in cui sono incluso; ma ciò che a me di me si manifesta nel rapporto spaziale e temporale non è riducibile al rapporto stesso, anzi emerge su di esso a contenerlo, a informarlo, a costruirlo»⁸.

Tuttavia, non si va verso un io trascendentale, l'insegnamento della modernità è stato proprio quello di non cadere nell'errore di condensare l'esperienza dell'auscultazione interiore in un'artificialità a cui conformare l'irriducibile differenza di cui gode la singolarità umana, consci della lezione che parte da Aristotele e che passa per la riflessione di fine Ottocento si tratta invece di riconoscere la dimensione psicologica del soggetto che conduce verso la determinazione della consistenza spirituale:

«Nessuna metafisica si costruisce se il suo primo capitolo non è psicologico. Se si resta chiusi nello schema dell'io trascendentale e si fa dell'io nient'altro che la forma dei suoi contenuti empirici [...] si misconosce un'attestazione limpida dell'esperienza psicologica e si perde irrimediabilmente la possibilità di elevarsi al concetto dello spirituale nella sua assolutezza»⁹.

L'io non può non essere descritto solo ed esclusivamente attraverso la sua costitutiva dimensione razionale, ciò significa che, senza ricadere in forme di logicismo, care all'epoca in cui scrive Stefanini, la determinazione migliore per descrivere l'io è quella di un sincero e non schematizzante razionalismo che sappia tratteggiare chi sia l'uomo semplicemente attraverso l'esplicitazione di ciò che è: un ente depositario di una ragione che unisce e che, senza essere determinata da altre forze metafisiche, descrive la capacità di ragionare e di leggere la realtà in una maniera univoca:

«Non bisogna pensare che al nostro essere personale siano stati aggiunti da non si sa quale nume ozioso i lumi della ragione e le idee e la sinderesi morale per farci discernere il bene dal male. Non bisogna moltiplicare gli enti, dove si tratta soltanto di concetti da dedurre. *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Siamo stati donati a noi stessi affinché ci conquistassimo con le nostre forze: questo è l'unico dono, tremendamente impegnativo, nel quale tutti gli altri doni e tutti gli altri impegni sono compresi»¹⁰.

Torna ancora, con una certa forza, la presenza di Rosmini: nell'approccio gnoseologista del Roveretano si nasconde infatti, come vuole una certa linea interpretativa di Rosmini, cara all'ontocoscienzialismo italiano, si pensi a Edoardo Mirri¹¹ e Tina Mirella Manferdini¹², un interesse ontologico che se per l'ontocoscienzialismo denotava un'attitudine metafisica del Roveretano, per Stefanini assurge invece a denotare un personalismo *in nuce*, poiché quell'idea di essere da cui prende avvio la riflessione gnoseologica del Rosmini non può diventare il centro di una riflessione astratta, pena sarebbe considerare un tale concetto

⁸ *Ivi*, p. 11.

⁹ *Ivi*, pp. 11-12.

¹⁰ *Ivi*, p. 15.

¹¹ Sul tema si tengano in considerazione i seguenti scritti: E. Mirri, *L'essenza metafisica del pensare rosmينiano*, E. Mirri, *La filosofia di A. Rosmini: metafisica e ascesi*, E. Mirri, *Da Cartesio a Rosmini in Carabellese*, i presenti scritti sono tutti raccolti nel volume E. Mirri, *Pensare il medesimo*, F. Valori e M. Moschini (cur.), ESI, Napoli 2006.

¹² Il testo che raccoglie i contributi dell'accademica relativamente al tema è T. Manferdini, *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1994.

come un artificiale strumento di pensiero, capace semplicemente di unificare, quasi si trattasse di un mero artificio logico, strumentale e, appunto, utile solo sotto una prospettiva gnoseologica. Il concetto di essere è invece una realtà che appartiene a quella concretezza dell'umano e che permette di far sperimentare effettivamente una realtà attuale, viva, definita: «Sì, la categoria è l'essere, come vuole Rosmini: purché s'intenda non l'essere indeterminato e possibile, precipitato al fondo degli alambicchi della logica, ma l'essere determinato e reale e vivente e veggente nella mia esperienza personale»¹³.

Il passaggio definitivo da fare per decretare il superamento di ogni prospettiva autoreferenziale e celebrativa del solipsismo del soggetto è quella che permette di procedere dall'unità dell'io all'unicità dell'io. Quel concetto di essere da cui parte ogni riflessione che sviluppi un'indagine filosofica che possa apparire adeguata non conduce solo alla gnoseologica certezza dell'attività unificatrice dell'io, questa capacità gnoseologica appare un primo passo per comprendere che, oltre a quell'unità a cui permette di condurre questa attività, risulta presente anche un traguardo ben più significativo: è la certezza di un'individualità dell'io che, unita al concetto di essere, esplicita una caratteristica necessaria e costitutiva dei singoli io personali: l'unicità. Non sarebbe infatti evento caratterizzante la persona la semplice constatazione unità dell'io, capacità evidente e palesantesi nelle attività conoscitive dell'io, alla maniera cartesiana, ben più specificante risulta invece l'autopercezione dell'individualità dell'io, di quella unicità di cui il personalismo vuole essere una sorta di celebrazione:

«Ben più che un'unità, io sono un'unicità: una realtà irripetibile, inconfondibile, che non ha il suo perfetto equivalente in nessun'altra e perciò non si può scambiare, commerciare, barattare. Non dico che io sia unico nel senso che al mondo ci sia io solo, ma nel senso che al mondo, perfettamente uguale a me, ce n'è uno solo e sono io»¹⁴.

Questa appare una vera e propria consapevolezza personalista del pensiero di Stefanini che emerge in maniera quasi analoga e omologa in tutto il corso del suo pensiero; in un testo edito nel 1962, *Personalismo filosofico*, che raccoglie vari contributi del personalismo di Stefanini, si leggono, nel contenuto di una relazione tenuta a Gallarate nel 1952, i temi che confermano queste posizioni espresse rispetto alla consistenza dell'io:

«“Identità”, “unità”, “unicità” dell'io (con tutte le note conseguenti, tra cui la sua dipendenza metafisica e il rapporto teologico) vengono in luce mediante l'esperienza e l'azione nel tempo, ma non derivano dal tempo in cui si manifestano, come la luce si manifesta imbattendosi nel corpo opaco, ma non scaturisce dal corpo opaco su cui si manifesta. La conoscenza dell'uomo col mondo non è propriamente un natale ma un'epifania»¹⁵.

Una volta acquisita questa certezza rispetto all'unicità e all'irriducibilità di questa singolarità umana, il passaggio che conduce definitivamente alla persona è quello che attesta il riconoscimento: si definisce la dimensione specifica della persona quando si riesce a

¹³ L. Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., pp. 14-15.

¹⁴ *Ivi*, p. 15.

¹⁵ L. Stefanini, *Storia, storicità storicismo, storiografia e persona*, in L. Stefanini, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 51.

cogliere la dimensione relazionale¹⁶. Questa possibilità della relazionalità sociale è ciò che struttura in maniera originale il concetto di persona: «La monade spirituale è tutta porte e finestre, in quanto per la sua controllata finitezza è insediata nell'essere e non può trarre alla luce sé stessa senza coinvolgere nell'atto proprio tutte le condizioni fisiche, sociali, storiche, metafisiche a cui è vincolata»¹⁷. Si tratta di una vera e propria celebrazione della singolarità, di un'identità che significa sapere cogliere l'uniformità, *in primis*, con sé stessi.

Importante è il fatto di autopercepire il proprio io come un'autoconquista, come un percorso *in fieri*, da sviluppare continuativamente, senza nessuna ambizione gentiliana di autotisi: «L'autotisi è una magnifica ambizione che Gentile ha realizzata in sogno»¹⁸, nell'atto stesso di cogliersi non vi è alcun compimento definitivo ma solo la chiara consapevolezza di una finitezza che impone un percorso, la creazione così non diventa un momento che si riduce all'atto ma si dispone invece come flusso continuativo della dimensione esistenziale. L'ottica di una continua costruzione di sé stessi è ciò che congiunge, in maniera diretta e non mediata, l'umano al divino: «Noi sperimentiamo di momento in momento la creazione in noi: e alla derivatività del nostro essere corrisponde l'intenzionalità dell'idea con cui, senza poter costruire l'Assoluto in noi, lo significhiamo positivamente a noi stessi per quello che del suo potere è presente in noi»¹⁹. In questa constatazione della sorgiva capacità creativa dell'uomo, in una ripresa che fa assaporare toni cusani, si pensi al *De idiota* o anche al *De coniecturis*, e certamente anche rosminiani, la riflessione di Stefanini conduce là dove lo spiritualismo rinascimentale e anche ottocentesco aveva già saputo indicare la strada: verso quella certezza di una dimensione spirituale che risulta essere un rimando alla sfera del divino; non potrebbe essere altrimenti, la dimensione di un'interiorità che si costituisce nella concretezza del reale, gradualmente, e che scopre nella creatività la cifra che contraddistingue l'umano, non fa altro che collocare l'individuo in una sfera che procede oltre un solipsistico umanismo, per aprirsi invece al mistero di una Trascendenza che è colta come inestinguibile fondamento a causa della più autentica attività di cui l'uomo si sente depositario: il trascendere sé stesso, e questa opera di trascendimento continuo è attuata in quell'intimità di un io che si percepisce sostanza non solo pensante ma che è in grado di sentire, vivere e percepire un'ulteriorità strutturante: «La trascendenza diventa la forma costitutiva del mio essere e quindi la categoria del mio pensiero, in quanto non posso pensare nulla assolutamente e nulla volere come assoluto valore se non pensando all'assoluto che mi appartiene»²⁰. Nella ripresa di Stefanini e del suo pensiero riguardo alla definizione dell'io personale avvenuta negli ultimi anni, una voce che sostiene e descrive questa centralità della dimensione creativa nell'uomo è Tommaso Valentini, si legge infatti

¹⁶ Rispetto alla struttura del personalismo di Luigi Stefanini si indicano di seguito una serie di testi da poter prendere in considerazione: A. Rigobello, *Struttura e significato*, Padova 1971; L. Caimi, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, Brescia 1985; F. Silli, *La genesi del personalismo in Luigi Stefanini*, Roma 2006; G. Cappello, R. Pagotto (cur.), *Uomo e persona in Luigi Stefanini*, Padova, 2012; T. Valentini, *Il personalismo di Luigi Stefanini: un'ermeneutica filosofica ante litteram (Un possibile confronto con Paul Ricoeur)*, in ID., *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Roma 2012, pp. 385-436; G. Pintus, *La monade spirituale. Studio su Luigi Stefanini*, Inschibboleth, Roma 2021; A. Acerbi, *Luigi Stefanini sull'ontologia della persona. Aspetti pedagogici e gnoseologici*, «Annali del Centro Studi Filosofici di Gallarate», 2/1 (2022), pp. 217-228.

¹⁷ L. Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., p. 17.

¹⁸ Ivi, p. 20.

¹⁹ Ivi, p. 29.

²⁰ Ivi, p. 20.

in un suo contributo:

«In Stefanini è possibile individuare una antropologia dell'*homo capax* (che trova anche delle singolari affinità con quella elaborata da Paul Ricoeur in anni più recenti): si tratta di una concezione antropologica fondata sulle facoltà creative della soggettività, *in primis* il linguaggio. L'ontologia della persona per il filosofo trevigiano non è il *suppositum* della tradizione tomista, ma è nucleo vivo e dinamica *énérgeia*, è produttività originaria che nella parola trova il luogo della sua espressione esteriore»²¹.

Questo percorso di consapevolezza non avviene nella misura di un'autoreferenziale e, si può anche forzare di dire, cartesiana dimensione dell'*ego*, la conquista del sé passa sempre per uno sforzo condiviso: «Invece di un'artificiosa armonia prestabilita, facilmente soggetta al dubbio critico, gli esseri spirituali finiti sono congiunti l'uno all'altro, pur nella loro incommutabile unicità, dal connettivo universale della creazione, la quale rende anche il finito competente sull'assoluto»²².

Anche Giuseppe Pintus, interprete del personalismo di Stefanini, in un suo recente lavoro, mette in rilievo questa necessità di collocare il fondamento in un oltre che contiene la stessa persona:

«La persona umana, nell'esprimersi a sé con il suo atto, non chiude il circolo. La congiunzione a se medesima con la quale si comunica e si possiede non è mai totale. L'atto che esprime "le significa l'Altro nel cui potere creativo essa, a sua volta, è inclusa". L'unità stessa delle sintesi mentali, come della persona, si sfaldano se non si sviluppano a partire dal riconoscimento di questa creazione: "Il pensiero umano non si fa assoluto se non come pensiero dell'Assoluto". La finitezza che l'uomo esperisce nell'esercizio della propria ragione è la finitezza della persona, ossia l'impossibilità di possedersi totalmente per l'eccedenza dell'impossedibile che la costituisce»²³.

Chiaramente questo orizzonte di pensiero conduce inevitabilmente verso un vettore che non è più solo filosofico ma che si fonde con la questione della moralità e della religione. Certo la filosofia non si può avventurare nella sfera del religioso, sono domini differenti, ma la filosofia può e deve, per Stefanini, riconoscere razionalmente una dimensione di soprannaturalità: «Dalla trascendenza, se veramente è tale, si dispiega un ordine sovranaturale, nel cui recesso il filosofo non penetra con i propri mezzi»²⁴.

Il tema, tuttavia, non è semplicemente aggirabile. Tutta la riflessione che si interroga rispetto alla questione della persona porta, inderogabilmente, verso questo esito: la soprannaturalità. Occorre, dunque, seguire questa traccia per riuscire a stabilire quale sia la relazione che intercorre tra filosofia e dimensione del religioso, intesa come attività perpetrata dall'uomo per approssimarsi alla sfera della soprannaturalità. E Stefanini non si esime da percorrere tale strada. La via che sembra non praticabile è quella che conduce ad una generica identificazione tra filosofia e religione, escludendo così sia la soluzione di risolvere la religione nella filosofia, sia la possibilità di risolvere la filosofia nella religione.

²¹ T. Valentini, *Luigi Stefanini: ermeneutica filosofica e teoria della persona*, «Annuario filosofico», 35 (2019), p. 280.

²² L. Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., p. 21.

²³ G. Pintus, *La monade spirituale. Studio su Luigi Stefanini*, cit., p. 35.

²⁴ L. Stefanini, *Personalismo sociale*, cit., p. 22.

Questo appare un percorso senza un esito plausibile. Infatti, se si accettasse la risoluzione della religione nella filosofia si finirebbe per accogliere una prospettiva esclusivamente intellettualista, capace di generare una razionalità pervasiva e onnicomprensiva, fagocitante ogni altra esperienza interiore dell'umano. Si tratta dell'ipertrofia intellettualistica che Stefanini ritrova in tanti passaggi della storia della filosofia, a partire dallo Stoicismo, passando per l'Averroismo, fino ad arrivare all'idealismo hegeliano e alle sue propaggini, anche italiane, in cui la dimensione del religioso è considerata come momento dell'attività dello Spirito, manifesta e capace di darsi completamente solo nella realtà speculativa. In ogni caso tale linea teoretica porta, per Stefanini, ad un trionfo dell'umano che, dietro l'aura di uno sforzo di celebrazione dell'autosufficienza della sfera antropologica, conduce inesorabilmente alla deriva nichilistica. È la descrizione della parabola della cultura e della stessa filosofia di Ottocento e Novecento: dietro tendenze, in apparenza contrapposte, si cela la stessa matrice; sia il titanismo romantico, sia il positivismo e il neopositivismo, pur insistendo su corde differenti, poggiano però sul medesimo ponte: un uomo che nella sua sete di autosussistenza conduce il suo esistere all'annichilimento e «si abbandona con disperazione ai momenti discontinui del divenire e frana con essi verso la morte e il nulla»²⁵.

Dall'altro lato, la risoluzione della filosofia nella religione conduce a problematiche differenti ma, in ogni caso, non secondarie. Anzi è meglio dire che il vero problema si riscontra esclusivamente quando il ragionamento razionale della filosofia viene riassunto in un cieco fideismo. Questo rappresenta il vero e unico problema dell'assorbimento della filosofia nella fede. E in questo passaggio Stefanini è oltremodo originale e non scontato in quanto la religiosità di cui si parla è in realtà un fideismo che può risultare assorbente ed annichilente per la filosofia non esclusivamente nella sua classica accezione di attività che abbia a che fare con la sfera del sovrasensibile, ogni tipo di fideismo teoretico rischia infatti di diventare, alla luce di tale prospettiva, una religiosità che ingloba, inghiotte e annulla la filosofia. Non è un caso che Stefanini immetta in questa categoria di coloro che dissolvono la filosofia a favore della religione Tertulliano, Kierkegaard e il retroterra luterano del suo pensiero, ma non Agostino o il francescanesimo, proprio perché in questi ultimi esponenti del mondo religioso non viene mai meno la necessità di "dare ragione della speranza", di saper parlare della ragionevolezza della propria fede. Ecco, appare molto significativo l'abbandono di ogni prospettiva semplicistica e semplificatoria: non per forza la religiosità è sinonimo di irrazionalità. Certo è che se poi si finisce nel fideismo, ogni avvio razionale di una discussione pare vano, tanta è la prestanza inglobante di qualsiasi forma di fiducia cieca in un credo che non permette la discussione su base razionale trascendentale.

Qual è, allora, la soluzione che può essere proposta per parlare rettamente di questa relazione che appare non aggirabile nel momento in cui si abbraccia la prospettiva personalista?

Stefanini giunge alla necessità di proporre la via del dualismo tra filosofia e religione, abbracciando però, con essa, i motivi della continuità e della compenetrazione tra i due orizzonti.

In realtà la tematica appare ben radicata e presente nel contesto della filosofia italiana che si distacca dall'attualismo, esempio ne è l'indirizzo spiritualista che, per quanto

²⁵ L. Stefanini, *Filosofia e religione*, in L. Stefanini, *Personalismo filosofico*, cit., pp. 188-189.

cangiante e mutevole nella posizione dei suoi interpreti, riesce a mantenere una rotta costante proprio sulla necessità di far intersecare l'indagine filosofica con quella religiosa²⁶; allo stesso modo appare uniforme nell'esigenza di far convivere insieme filosofia e religione e anche teologia l'orizzonte filosofico dell'ontologismo critico che, partendo dalla riflessione di Pantaleo Carabellese²⁷, sa farsi portavoce di questa istanza accomunante la filosofia e la sfera religiosa²⁸.

La questione si dipana sul filo di una specificità che rende filosofia e religione due modelli interpretativi per approfondire, però, quella che in realtà appare come una medesima questione. Il luogo di incontro è la dimensione del fondamento, quell'orizzonte di una soprannaturalità a cui, indirettamente la filosofia e direttamente la religione, l'uomo si coglie orientato. Nel ragionamento di Stefanini ciò che deve essere dimostrato è come sia la filosofia a volgere, ad un certo momento del suo incedere, necessariamente alla direzione della sfera ultrasensibile. È infatti scontato che la religione lì sia orientata, non altrettanto evidente appare invece per la filosofia. Ma è proprio questo il fulcro del discorso che occorre sviluppare e verso il quale l'orientamento personalista conduce. Da un lato è la riflessione sul mondo, interesse allocato fin dalla sua origine in seno alla filosofia, che guida l'agone della riflessione e che ad un certo punto necessita della virata verso l'orizzonte ultrasensibile della sovrasensibilità. L'esperienza che qui viene richiamata da Stefanini è quella propria

²⁶ Rispetto a questo indirizzo specifico dello spiritualismo italiano si indicano, senza pretesa di esaustività, alcuni scritti di autori del Novecento, di ispirazione spiritualista, che, pur nelle peculiari differenze di pensiero, si concentrano sulla tematica specifica: A. Carlini, *La religiosità dell'arte e della filosofia*, Sansoni, Firenze 1934, Id., *Perché credo*, Morcelliana, Brescia 1950, Id., *Le ragioni della fede*, Morcelliana, Brescia 1959, A. Guzzo, *Idealismo e Cristianesimo*, 2 v., Loffredo, Napoli 1936, Id., *La religione: fenomenologia e filosofia dell'esperienza religiosa*, Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, serie 4a, n. 6, 1964, P. Martinetti, *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino, 1942, Id., *Il compito della filosofia e altri saggi editi e inediti*, a cura di G. Borsa, Paravia, Torino, 1951, M.F. Sclaccia, *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, Marzorati, Milano 1965, Id., *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, Marzorati, Milano 1965.

²⁷ Sull'interesse carabellesiano che conduce ad uniformare la questione filosofica con quella teologica si prenda in considerazione: P. Carabellese, *L'essere e il problema religioso. A proposito del "Conosci te stesso" di B. Varisco*, Laterza, Bari 1914, Id., *Il problema teologico come filosofia*, Tipografia del Senato di G. Barbi, Roma 1931, pubblicato in nuova edizione nel 1994 a cura di E. Mirri, casa editrice ESI, Id., *L'attività spirituale umana. Prime linee di logica dell'essere*, a cura di E. Mirri, ESI, Napoli 1991.

²⁸ Rispetto agli sviluppi e alle articolazioni delle correnti che traggono ispirazione dall'ontologismo critico si segnala: T. Moretti-Costanzi, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Ed. Patron, Bologna, 1955; seconda ed. a cura di E. Ghini, Roma, 2000, Id., *L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*, San Damiano-Assisi, 1956, Id., *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'"intellectus fidelis" di San Bonaventura*, Bologna, 1971, anche in «Sophia», 1972, pp. 21-31, Id., *L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*, Bologna, 1977, Id., *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede*, Bologna, 1979, Id., *La fede sapiente e il Cristo storico*, San Damiano-Assisi, 1981; Id., *La rivelazione filosofica*, San Damiano-Assisi, 1982, Id., *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*, San Damiano-Assisi, 1986, i presenti testi sono raccolti in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009; T.M. Manferdini, *L'io e l'esperienza religiosa in John Dewey*, Zanichelli, Bologna 1963, Id., *L'estetica religiosa in S. Agostino*, Zanichelli, Bologna 1969, Id., *La filosofia della religione in Paul Tillich*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1977, Id., *A proposito di "cristianesimo e ideologia"*, in «Sacra Doctrina», n. 87 (1978), pp. 301-311, Id., *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, CLUEB, Bologna 1984, Id., *Teologia e ascesi in Antonio Rosmini*, in Giuseppe Beschini (a cura di), *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 197-266; E. Mirri, *La coscienza pagana e la coscienza cristiana di fronte alla morte*, Cortona 1961, Id., *Le prove di Dio tra miscredenza e sapere*, in «La Nottola», n. 1, 1982, pp. 35 - 48, Id., *Il concetto di filosofia cristiana. Considerazioni teoretiche*, in AA. VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*, Cortona 2004, pp. 17 - 32.

dell'uomo qualunque più che del filosofo di professione e di elezione: è semplicemente l'esperienza dell'individuo di fronte alla mutevolezza del mondo, quella confluenza di varietà, di cangiante labilità, di enorme complessità e di infinita grandezza, se, da un lato mette a disagio il singolo nel suo sentirsi un nulla di fronte alla mole della realtà del mondo sensibile che si staglia di fronte a lui, dall'altro lato questa schiacciante esperienza del mondo sa richiamare e far tornare alla luce una parte nascosta ma fondamentale dell'uomo: la propria intima interiorità. Proprio come di fronte al richiamo del sublime kantiano, capace di colpire ma anche di risvegliare la dignità morale dell'uomo, Stefanini vede in questa relazione con l'universo sensibile l'occasione di riscoprire una profondità umana mai del tutto sopita: «L'uomo ha bisogno del mondo per riconoscersi, ma il mondo, in cui si riconosce, non è ciò che si riconosce nel suo rapporto col mondo. L'epifania sensibile non è il nostro natale, perché l'io esubera con una sua primalità irriducibile su tutte le condizioni empiriche e sulla situazione concreta, nella quale è immerso senza affondare in essa»²⁹. Quel mondo ha un valore solo perché c'è un io che gli dona dei nomi, che inaugura una lettura dello scorrere delle cose, che si chiama tempo; si manifesta un io che sa dare una concettualizzazione a quella ripetitività che appartiene al mondo e che senza quell'io che la descrive non potrebbe avere delle leggi che legittimano e descrivono questo scorrere uniforme degli eventi. In questo rapporto con il mondo è proprio l'io che si riconosce per ciò che è: una primalità rispetto a quel mondo che assume il novero di palcoscenico, di sostrato silenzioso e necessario, ma inconsapevole. L'io invece ha quella consapevolezza e quella creatività che non appartengono al mondo. Qui si gioca la partita che permette all'uomo di riconoscersi come persona che è al centro di questo palcoscenico mondano: «Si riconosce quale dignità, perché la sostanza consapevole con cui s'identifica è un fine in sé, valida nella sua singolarità e non suscettibile di essere equiparata a nessuno dei beni che, permutandosi e barattandosi reciprocamente, hanno un prezzo, cioè un valore di scambio, determinabile da quella merce tipica che è la moneta»³⁰. Una certezza, dunque, che è quella di ogni uomo: essere qualche cosa di diverso rispetto all'immobile, inconsapevole, realtà sensibile. E la specificità di questa connotazione ontologica non si rileva in ciò che l'uomo condivide proprio con quell'orizzonte sensibile, di cui certamente si sente parte ma che non risulta essere completamente fagocitante l'essere dell'umano. La specificità a cui rinvia questa riscoperta dignità dell'uomo deve la sua naturale certezza alla costituzione ontologica dell'umano: «Si riconosce quale spiritualità, intendenendosi questa parola nel senso di immaterialità: si riconosce cioè anche oltre le condizioni fisiche o la situazione empirica del suo manifestarsi, com'è reale il verbo oltre l'aria battuta che le fa da veicolo, com'è reale la letizia dell'anima oltre l'epidermide increspata in cui lampeggia sensibilmente il sorriso»³¹. E questa dimensione spirituale non rimane una vacua constatazione di una generica consistenza immateriale dell'umano, per Stefanini occorre invece chiarire che si tratta piuttosto di una «spiritualità incarnata, cioè legata a condizioni spazio-temporali, individuate in quel piccolo mondo che è il suo corpo, attraverso il quale egli comunica col

²⁹ L. Stefanini, *Filosofia e religione*, in L. Stefanini, *Personalismo filosofico*, cit., p. 195.

³⁰ *Ivi*, p. 196.

³¹ *Ivi*, pp. 196-197.

grande mondo che è la scena su cui si svolge il dramma della sua esistenza»³². La parabola del personalismo di Mounier è così compiuta: non si rimane nell'astrattezza di una vuota, quasi svolazzante, sostanzialità immateriale, al contrario tale immaterialità è ben inserita in un contesto, in una storia, in una fitta rete di relazioni, in una sfera di reciprocità condizionante e non gettata in una patina di indifferenza. La persona che è caratterizzata da tale spiritualità incarnata è vera e presente, concreta e pulsante, nel mondo, ma non assorbita dal mondo. Così si realizza quel carattere di irriducibile distinzione che la persona deve poter acquisire.

Detto quindi di questo primo mezzo di riflessione, la dimensione mondana che permette di giungere alla consapevolezza della consistenza spirituale dell'interiorità umana, che permette a Stefanini di collocare la realtà della persona sul piano filosofico di una mondanità spiritualmente intesa, procedendo così oltre qualsiasi classificazione materialista e oltre qualsiasi fisicalizzazione del reale, occorre ora vedere come la sostanzialità spirituale della persona così definita permetta ed anzi obblighi lo sviluppo della riflessione filosofica a giungere ad un estuario che guidi alla ricerca di un fondamento per questa realtà che viene spiritualmente intesa.

Il passo che viene proposto da Stefanini è quello da compiere per spiegare la necessità di uno slancio verso la sfera della soprannaturalità. Questo percorso si articola da un preciso punto di partenza, esso è lo sguardo dell'uomo verso la propria finitezza. Questo dato, apparentemente così esplicito e così insondabilmente accettato come specificante la condizione propria dell'umano, risulta essere depositario di una certezza che non proviene da nessuna attestazione sensibile né, tantomeno, gnoseologica. Il dato della finitezza è, secondo la lettura di Stefanini, un puro rilievo metafisico: «La finitezza della persona umana non si calcola spazialmente e geometricamente, ma metafisicamente»³³. La limitazione empirica che si percepisce nella dimensione della mondanità sensibile è tale solo in virtù di un metro di comparazione che è l'interiorità umana, la vera limitazione si sperimenta in quel luogo recondito che è la coscienza. Non si tratta di trovare un paragone in una realtà sovrasensibile, difficilmente sperimentabile, ma piuttosto in una condizione di limitatezza che trae origine da un senso di appartenenza proprio a quella realtà intelligibile che poi non si trova e non si riscontra nella sfera del sensibile: «Siamo limitati, perché siamo divisi da noi stessi, e siamo divisi da noi stessi perché con l'atto nostro non riusciamo a toccare le radici dell'essere che noi siamo, edificandoci e sostenendoci nell'esistenza per virtù nostra»³⁴. Permane quel sentore di eccedenza rispetto alla realtà materiale mondana che, al di là delle posizioni irrigidite da tradizioni o contesti di formazione, pervade e permea tutte le persone. Così quella libertà che l'uomo sperimenta e che sembra essere la vera facoltà dell'emancipazione da qualsiasi forma di compressione psicologica e ideologica, si rivela come la facoltà affrancante piuttosto dalla propria istintualità per procedere verso quell'universo intelligibile che la realtà mondana, sperimentata come esclusiva zona d'essere dell'uomo, potrebbe e vorrebbe eliminare. Ma così non avviene, l'uomo che si va a comprendere autenticamente libero è colui che sperimenta, quando lascia emergere la

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 198.

³⁴ *Ibidem*.

propria interiorità spirituale, questa pervasività di una ricerca intelligibile di cui non si può fare a meno. La sfera del divino allora diventa l'oggetto necessario di quella ricerca, filosoficamente intesa, verso il fondamento: «Ho bisogno di me per conoscere Dio, ma anche ho bisogno di Dio per conoscere me. La finitezza, che ho riconosciuta in me come vallo che mi divide da me stesso, è niente altro che la mia dipendenza metafisica da Dio, per cui io non posso saldarmi a me stesso se non saldandomi a Colui che tutto completa in tutti»³⁵. Questa ricerca è però, ancora, dominio della filosofia, essa non sfocia ancora nella religione poiché essa è proprio un'esigenza della ragione, ovvero quello di trascendere, oltrepassare il limite segnato dalla condizione sensibile che viene indicato come attributo di finitezza. Questo atto della ragione è definito da Stefanini come atto di vero e proprio coraggio: è specchio di quell'attività, specifica dell'umano, di trascendere se stesso, in questa logica del superamento continuo di sé consiste tutta la tensione dell'uomo nell'adempiere a ciò che la ragione stessa gli indica di essere: l'uomo è ente intelligibile, si riconosce come tale e proprio come tale deve sapersi trovare e ritrovare; la ricerca della sfera del divino è necessità di ulteriorità sovrasensibile che la filosofia, se vuole autenticamente e compiutamente essere se stessa, deve saper praticare come strada di ricerca. Così il confine tra filosofia e religione rimane, seppur labile e con zone di approssimazione, ma resta abbastanza definitivamente, anche se il riscontro è quello che indica una possibilità di sovrapposizione. La differenza tra i due ambiti rimane ed è specificata da Stefanini: «La filosofia è l'uomo che mette in sé Dio; la religione è Dio che mette in sé l'uomo. La filosofia è Dio significato dall'idea umana; la religione è Dio posseduto in realtà. La filosofia ci dà nozioni; la religione ci dà un'esperienza. La filosofia ci fornisce una direzione e un orientamento, ci fa vedere di lontano la meta, ma non ci insedia nella meta, come fa la religione»³⁶, ma è una differenza che indica comunque continuità e compenetrazione. E la linea di continuità tra filosofia e religione si può apprezzare proprio in questa capacità della ragione di fungere da *modus agendi* della religione, se la religione vuole ridursi a semplice sentimento, rapportandosi esclusivamente ad una dimensione irrazionale, essa perde molto del suo ruolo sapienziale e di veggenza, essa diventa dominio del soggettivismo. Il richiamo della ragione, e meglio ancora della ragionevolezza, è invece quella possibilità di trascendentalità che le dona attendibilità, affidabilità, possibilità di essere condivisa, in definitiva essa diventa la religione del personalismo perché riesce ad essere oggetto di una intersoggettività dialogante, tale dimensione è possibile proprio in virtù dell'unico comune filtro che mette in comunicazione l'umano: la ragione. Stefanini, pur riconoscendo l'ascendente esercitato dalla dimensione del sentire della religione, vuole ribadire, con una certa forza, l'importanza di fare incontrare la sfera della ragione con quella della religione, pur permanendo entrambe in una differenza costitutiva che tale deve rimanere:

«Dio si annuncia in un sorriso di bimbo, in ogni linea di bellezza, nel cuore che si apre alla generosità, nel diritto vigilato e nell'ordine sociale composto. Ma guai a credere che Dio cessi al livello di quel sorriso, di quella bellezza, o sia pure al livello delle relative perfezioni umane conseguite nell'ordine morale, sociale, storico. Dio si annuncia specialmente nelle conquiste della ragione umana; ma guai a credere che Dio cessi al livello cui perviene la ragione all'estremo suo sforzo. La

³⁵ *Ivi*, p. 200.

³⁶ *Ivi*, p. 203.

giusta soluzione del problema dei rapporti tra filosofia e religione equivale ad una sapienza di vita che si rende disponibile a Dio, non contro il valore umano, ma oltre il valore umano generosamente perseguito e affinato»³⁷.

³⁷ *Ivi*, p. 209.

L'unisostanzialità trinitaria come fondamento-criterio del pensare. Le Lezioni sulla Divinoumanità di V. Solov'ëv

Federico Brutti

University of Perugia, Italy

Abstract

The present paper aims to offer a thematic analysis of Vladimir Solov'ëv's *Lectures on Divine Humanity*. In particular, it focuses on highlighting the main conceptual nodes that characterize the Russian philosopher's reflection, starting from his view of Christianity as a form of «positive universality», grounded in the central theological-philosophical role he assigns to the Trinitarian dogma. At the heart of Solov'ëv's perspective lies the idea that authentic absoluteness should not be conceived as the absence of all determination, but rather as that which encompasses and reunifies the totality of possible determinations. In this sense, within Solov'ëv's framework the figure of Christ assumes an inescapable centrality, since in his person the full «convergence» of the divine and the human, the finite and the infinite, time and eternity, is realized. On the basis of these considerations, Solov'ëv identifies the metaphysical root of evil in the creature's tendency toward isolated self-affirmation, which entails a failure to recognize its radical ontological dependence on the divine principle and the structural relationality that binds it to every other singularity.

Keywords

Solov'ëv; Christianity; Trinity; Freedom; Evil.

1. La religione cristiana come universalità positiva

Le *Lezioni sulla Divinoumanità*³⁸ – tenutesi a San Pietroburgo tra il 1878 e il 1881 – costituiscono l'opera più nota riguardo alla prima fase della produzione di V. Solov'ëv, venendo a rappresentare un'ineludibile fonte di ispirazione spirituale per l'intero, vivace movimento culturale russo tra fine Ottocento e inizio Novecento³⁹. Intento del presente contributo è ripercorrerne i nodi teoretici essenziali, adottando la lente speculativa dell'orizzonte trinitario come fondamentale criterio ermeneutico per accedere al cuore

³⁸ V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, prefazione alla nuova edizione di V. Rizzo, introduzione di S. Givone, trad. it. a cura di P. Modesto, Jaca Book, Milano 2021.

³⁹ Il pensiero di V. Solov'ëv (1853-1900) rappresenta, senza alcun dubbio, uno dei più arditi tentativi moderni di complessiva sistematizzazione del sapere, in direzione di una visione che unisca armonicamente ed organicamente mistica, teologia, filosofia, scienza ed arte. Tra le altre opere del pensatore russo pubblicate in Italia segnaliamo, senza pretesa di esaustività: *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, La Casa di Matriona, Milano 1986; *I fondamenti spirituali della vita*, presentazione di O. Clément, trad. it. a cura di M. Campatelli e P. Mariana, Lipa, Roma 1998; *Il significato dell'amore*, introduzione e trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Edilibri, Milano 2003; *Il dramma della vita di Platone*, a cura di G. Tiengo e P. D. Accendere, trad. it. a cura di E. Marini e M. Sabbatini, Bompiani, Milano 2010; *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, trad. it. a cura di D. Silvestri, Fazi, Roma 2017; *Sulla bellezza. Nella natura, nell'arte, nell'uomo*, a cura di A. dell'Asta, Edilibri Editore, Milano 2021.

pulsante della proposta solov'ëviana⁴⁰. Qui, infatti, prende forma il tentativo del pensatore russo di assumere il dogma trinitario non soltanto come contenuto di fede, ma anche e soprattutto come radicale criterio ontologico-teoretico, capace di ispirare una rinnovata visione della realtà tutta⁴¹.

Procedendo con ordine, è preliminarmente opportuno prendere in esame l'architettura speculativa all'interno della quale Solov'ëv innesta la sua originale concezione di Divinoumanità. Così l'Autore introduce il contenuto tematico delle sue *Lezioni*:

«Intendo parlare della verità della religione positiva, un oggetto molto lontano ed estraneo alla coscienza attuale e agli interessi della civiltà contemporanea. Questi interessi erano ieri e saranno domani diversi; mi sia permesso preferire ciò che è egualmente importante in tutti i tempi. [...] In generale e in astratto la religione è il nesso dell'uomo e del mondo con il principio assoluto e centro di tutto ciò che esiste. Evidentemente, se si ammette la realtà di tale principio assoluto, è lui che deve definire tutti gli interessi, tutto il contenuto della vita e coscienza umane, da lui deve dipendere e a lui deve rapportarsi quanto di essenziale l'uomo fa, conosce e produce. Se si ammette un punto focale assoluto, tutti i punti del cerchio della vita devono essere a lui uniti con raggi d'eguale lunghezza; solo in questo caso si avranno unità, integrità e armonia nella vita e nella coscienza dell'uomo, solo in questo caso tutte le sue azioni e sofferenze nella vita grande e piccola si trasformeranno da *fenomeni* senza scopo e senso in *eventi* ragionevoli e interiormente necessari»⁴².

La posizione di Solov'ëv è, fin dall'esordio, netta ed inequivocabile: lungi dal potersi ridurre a mero sentimentalismo interiore, a cieco e ingiustificabile fideismo, la religione – in quanto nesso dell'uomo e del mondo con il principio assoluto – appare come l'unica credibile risposta alla domanda di senso circa il valore della realtà e il suo destino ultimo; soltanto l'orizzonte religioso, per la sua capacità di connettere l'infinita totalità delle manifestazioni ontiche in una superiore visione onni-abbracciante, può far sì che l'apparente casualità del vivere e soffrire quotidiano si riveli quale traccia del necessario mostrarsi del vero. È per questo che – prosegue il filosofo russo –, anche laddove la società moderna sembra spingersi, coscientemente, alla totale negazione della dimensione religiosa, in realtà

⁴⁰ Tale chiave di lettura è posta in evidenza, tra gli altri, dalla monografia di Nynfa Bosco dedicata a un ripensamento del nesso tra cristianesimo e filosofia a partire dal pensiero di Solov'ëv. Cfr., N. Bosco, *Vladimir Solov'ëv. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Seller, Torino 1998. Per ciò che concerne ulteriori riferimenti alla letteratura secondaria riguardante il pensiero di Solov'ëv si ricorda: Asnaghi, A., *L'amante della Sofia. Vita e pensiero di V. S. Solov'ëv*, Servitium, Roma 1990; O. Clément, presentazione a V. S. Solov'ëv., *I fondamenti spirituali della vita*, cit., pp. 7-20; A. Dell'Asta, introduzione a Id., *Il significato dell'amore*, cit., pp. 7-51; V. Rizzo, *Solov'ëv e il discorso vivente*, prefazione a V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, cit., pp. XI-XXIII; S. Givone, introduzione a Id., *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, cit., pp. 1-5; A. Dell'Asta, introduzione a Id., *Sulla bellezza. Nella natura, nell'arte, nell'uomo*, cit., pp. 7-24.

⁴¹ Un simile anelito troverà una successiva, sistematica incarnazione anche nella proposta di P. Florenskij, in particolare ne *La colonna e il fondamento della verità*. Cfr., P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, introduzione di R. Revello, trad. it. a cura di E. Sassi e K. Mladič, Mimesis, Milano-Udine 2012. Florenskij assume, in tutta evidenza, la speculazione di Solov'ëv come essenziale punto di riferimento della propria riflessione, rivelando un debito nei confronti dell'illustre predecessore; tale punto di partenza risulterà tuttavia necessitante – a suo avviso – di un inveroamento, in direzione di una concezione più schiettamente personalistica ed anti-intellettualistica dell'esperienza trinitaria. Per un approfondimento della teologia trinitaria di Florenskij e del suo rapporto con il pensiero di Solov'ëv si rimanda, tra gli altri, a: L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998; N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 2012.

⁴² V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, cit., p. 61.

quest'ultima non può che riaffacciarsi continuamente, come un inconscio culturale, quale principio unificatore e collegante; sostituendo, in una tale operazione, interessi temporali e finiti al contenuto assoluto e infinito della religiosità autentica⁴³.

Se è vero quanto finora sostenuto, ne consegue che le potenze mondane siano chiamate, per compiersi felicemente in quanto tali e non convertirsi in idoli, a sottomettersi all'unico principio spirituale. Ma – si chiede l'autore –,

«come intendere questa sottomissione e *come*, con quali mezzi e modi deve realizzarsi? Evidentemente il carattere e il modo di questa sottomissione devono corrispondere al principio divino assoluto in nome del quale si esige la sottomissione. Se nel cristianesimo Dio è amore, intelletto e libero spirito, per ciò stesso risultano escluse ogni violenza e schiavitù, ogni fede cieca e oscura: la sottomissione dei principi mondani al principio divino deve essere libera ed essere conseguita con la forza interiore del principio sottomettente»⁴⁴.

La riconduzione delle molteplici forze mondane all'energia unificante del principio divino non può che avvenire per mezzo della libertà, realizzandosi esclusivamente attraverso di essa: ogni alternativa non implicherebbe che un'imposizione coatta, destinando alla coercizione e non all'inveramento della persona. È proprio nell'esperienza della libertà, infatti, che il singolo prende coscienza della propria natura creaturale e della propria destinazione divina, scoprendo come il senso della propria identità risulti assolutamente irriducibile al funzionamento di un meccanismo impersonale: «Non la personalità umana in genere, non un concetto astratto, ma la persona reale viva, ciascun singolo ha un valore assoluto, divino. In questa affermazione il cristianesimo conviene con l'attuale civiltà laica»⁴⁵.

Ora, una siffatta assolutezza della persona include due significati essenziali, l'uno negativo e l'altro positivo. La prima determinazione considerata concerne il valore della singolarità umana per il quale essa si mostra strutturalmente trascendente rispetto ad ogni contenuto particolare caratterizzante la propria esistenza. Detto altrimenti: la persona è sempre più di se stessa, è sempre oltre ciò che essa può fare, dire e pensare nella concretezza del proprio vivere immediato. L'assolutezza positiva, dal canto suo, «consiste nel *possedere* la realtà totale e la pienezza della vita»⁴⁶, conducendo l'infinità potenziale che alberga nel cuore della persona allo stato di una compiuta attualità. L'uomo nella sua condizione

⁴³ Si tratta della diagnosi attraverso cui Solov'ëv interpreta i fenomeni del socialismo e del positivismo, entrambi destinati – a suo avviso – ad auto-superarsi, in virtù della propria strutturale infondatezza; un'infondatezza che, per via negativa, sempre rimanda alla sfera della religiosità quale assoluto criterio di unità e sensatezza. A proposito del socialismo egli scrive: «Gli uomini sono per natura diseguali, perché dispongono di energie diseguali e di conseguenza vengono necessariamente a trovarsi in uno stato di sottomissione forzata ad altri, quindi sono per natura non-liberi; infine, sono per natura estranei e nemici a vicenda e l'umanità naturale non costituisce affatto una fraternità. Se, dunque, non è possibile realizzare la giustizia basandosi sulle condizioni naturali date, nel regno della natura, sarà possibile solo nel regno della grazia, ossia sulla base di un principio morale assoluto ovverosia divino. Così il socialismo, che esige la giustizia realizzata e non può realizzarla su fondamenti naturali finiti, porta logicamente ad ammettere la necessità di un principio assoluto nella vita, cioè a riconoscere la religione». *Ivi*, p. 67.

⁴⁴ *Ivi*, p. 73.

⁴⁵ *Ivi*, p. 74.

⁴⁶ *Ibidem*.

ordinaria oscilla così tra l'afflato di assoluto che intimamente lo abita e la limitatezza ad egli connaturata e di continuo esperita nelle sofferenze e nei fallimenti dell'esistenza quotidiana:

«L'Io umano è infinito nella possibilità e insignificante nella realtà. In questa contraddizione sta il male e la sofferenza, la mancanza di libertà e la schiavitù interiore dell'uomo. La liberazione da questa schiavitù può avvenire solo raggiungendo il contenuto assoluto e la pienezza dell'essere che l'aspirazione infinita dell'Io umano afferma. [...] Prima che l'uomo possa attingere questo contenuto assoluto nella vita, deve raggiungerlo nella coscienza; prima di *comprenderlo* come realtà *fuori di se stesso*, deve *ricoscerlo in se stesso* come idea. [...] La vecchia forma tradizionale della religione parte dalla fede in Dio ma non sviluppa questa fede fino in fondo. La civiltà extrareligiosa attuale parte dalla fede nell'uomo ma rimane inconsequente e non sviluppa la sua fede fino in fondo. Sviluppate conseguentemente e realizzate fino in fondo la fede in Dio e la fede nell'uomo confluiscono nella verità unica, piena e totale della Teandria (Divino-Umanità)»⁴⁷.

Un cristianesimo che si mostri pienamente e coscientemente avveduto del contenuto autentico della propria fede – che è fede nel Dio che si fa carne – non può permettersi di considerare astrattamente, come fossero poli divisi e scindibili, la dimensione del divino e quella dell'uomo. Invece, tali sfere non possono che contemplarsi nella loro relazione armonica, alla luce di quel doppio movimento secondo cui al «kénotico» farsi-uomo di Dio corrisponde la possibilità, per la persona umana, di divinizzarsi sull'esempio del Cristo. Una sincera fede in Dio non può che compiersi in una piena fede nell'uomo, e ciò vale vicendevolmente.

2. *L'evoluzione religiosa tra unicità del principio e varietà delle forme storiche*

Tra le conseguenze di un simile approccio teologico, il quale si mostra, a un tempo e senza contraddizione, innovativo rispetto a visioni storicamente consolidate ed eppure tenacemente radicato nella tradizione del cristianesimo dei primi secoli, vi è il ripensamento della relazione tra fede e pensiero, tra religione e filosofia. Lungi dal potersi concepire come sfere rigidamente separate – pur nell'occasione di un dialogo, a ben vedere meramente esteriore – la proposta di Solov'ëv invita a fare esperienza di una fede pensante e di un pensiero fedele, in cui e per cui la filosofia della religione diviene intelligenza della fede medesima⁴⁸. Così il filosofo russo:

«Se una persona crede negli oggetti divini, se inoltre ha la capacità e l'esigenza di pensare, deve necessariamente pensare agli oggetti della sua fede ed evidentemente è desiderabile che vi pensi in maniera giusta e sistematica, cioè che il suo pensiero sia una filosofia della religione. Dirò di più: unicamente la filosofia della religione, quale sistema logico e sintesi piena delle verità religiose, può darci una conoscenza adeguata del principio divino in quanto assoluto o onnicomprensivo, perché se manca questa sintesi i dati religiosi singoli sono soltanto parti sconnesse di un tutto ignoto. Quindi

⁴⁷ *Ivi*, p. 79.

⁴⁸ Il linguaggio adottato intende esplicitamente richiamare la fondamentale dottrina di Teodorico Moretti-Costanzi riguardante il «cristianesimo-filosofia». Cfr., T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009. Le consonanze speculative tra la proposta del pensatore italiano e la teoresi di Solov'ëv risultano, ad avviso di scrive, molteplici e feconde. Rimando, in tale direzione, a M. Casucci, *Dialettica dell'amore e Logos incarnato nel cristianesimo-sophia di Vladimir Solov'ëv*, in *Filosofare in Cristo*, Atti del convegno di Perugia (17-19 giugno 2005), a cura di E. Mirri e M. Moschini, Ed. Archidiocesi di Perugia, Città della Pieve 2007, pp. 403-441.

la filosofia della religione è egualmente indispensabile per tutte le persone pensanti, credenti e non credenti, perché se le prime devono conoscere quello che credono, le seconde devono conoscere ciò che negano (per non parlare del fatto che detta negazione in molti casi dipende dalla nescienza e che quindi quei credenti i quali irragionevolmente vogliono trasformare la verità religiosa in un affare di fede cieca e di sentimento indeterminato agiscono solo a favore della negazione)»⁴⁹.

Una siffatta visione della filosofia della religione, quale sintesi e sistema delle verità di fede, presuppone, da un lato, che il principio divino stesso sia riconosciuto come «l'effettivo soggetto della coscienza religiosa»⁵⁰, e, dall'altro, che la religione venga concepita e studiata nel suo carattere intimamente evolutivo. Il contenuto di verità della religione, che per Solov'ëv si manifesta sensibilmente nella rivelazione cristiana del Dio-uomo, non si dà come un quadro immobile, già da sempre compiuto nella sua statica fissità, bensì come un dinamico e costante fluire, in cui l'universalità e l'unicità della rivelazione non sono contraddette dalla molteplicità e varietà delle sue figure storiche:

«Dato il carattere oggettivo e positivo dell'evoluzione religiosa, nessuno dei suoi gradi, nessuno dei momenti del processo religioso, può essere per se stesso menzogna o errore. Una "religione falsa" è una *contradictio in adjecto*. Il processo religioso non può consistere nel fatto che una pura menzogna viene soppiantata dalla pura verità perché, se così fosse, quest'ultima spunterebbe d'un colpo e del tutto senza transizione, senza progresso, e sorgerebbe la questione: perché questa comparsa improvvisa della verità ebbe luogo in quel dato momento e non in un altro qualsiasi? E se rispondono che la verità poteva apparire soltanto dopo che la menzogna s'era esaurita, ciò significherebbe che la realizzazione della menzogna è *necessaria* perché si realizzi la verità e quindi che la menzogna *doveva esserci*: in questo caso non si tratterebbe più di menzogna, visto che per menzogna noi intendiamo appunto ciò che *non deve esserci* (come il male e la bruttezza). Dalla gradualità della rivelazione religiosa non deriva affatto l'erroneità dei gradi inferiori. [...] Nell'evoluzione della religione la falsità e l'errore non stanno nel contenuto di un grado a piacere di tale evoluzione ma nell'affermazione esclusivistica di uno di essi e nella negazione di tutti gli altri in favore e in nome di esso. In altre parole, la falsità e l'errore stanno nel tentativo impotente di frenare il processo religioso»⁵¹.

Ne discende conseguentemente che il grado supremo dello sviluppo religioso, per essere riconosciuto e attuato come tale, debba mostrarsi esente dal morbo dell'unilateralità, dell'autoaffermazione esclusivistica. Esso, cioè, non può incontrarsi altrove che nel punto in cui convergono la massima universalità e la piena concretezza. L'autentica absolutezza non coincide affatto con il vuoto di un'assenza di determinazioni, bensì con l'esatto opposto, ossia contiene la totalità delle determinazioni possibili, pur essendo a ciascuna di esse irriducibile⁵².

⁴⁹ V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, cit., p. 88.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, pp. 88-89.

⁵² *Ivi*, p. 89: «La forma suprema della rivelazione divina deve: a) essere la più libera di qualsiasi esclusivismo e unilateralità, deve costituire l'universalismo più grande; b) deve costituire la massima pienezza e *integralità* (concretezza). Ambedue queste condizioni si fondono nel concetto di *universalità positiva*, che è diametralmente opposta all'universalità negativa, logico-formale, priva di ogni qualità determinata, di ogni proprietà».

Nel procedere all'esposizione logico-storica⁵³ dell'evoluzione religiosa, Solov'ëv riconosce che essa si svolge alla luce di quelli che potremmo definire i tre principi trascendentali della rivelazione divina: Dio, l'uomo e la natura⁵⁴. Così il filosofo russo:

«Ai primordi abbiamo tre elementi fondamentali: la *natura*, cioè la realtà presente data, il materiale per la vita e la coscienza, il *principio divino* come il fine cercato e il contenuto che gradatamente si manifesta, la *persona umana* come soggetto di vita e coscienza, come colui che dal dato passa al ricercato e percependo il principio divino lo collega con la natura trasformando quest'ultima da qualcosa di dovuto»⁵⁵.

Il primo stadio dell'evoluzione religiosa è connotato da Solov'ëv nei termini di una rivelazione naturale: è questo il momento in cui Dio si mostra celandosi, ossia manifestando indirettamente la sua presenza attraverso il darsi immediato della natura. L'insufficienza di una simile forma di religiosità discende dal fatto che in essa l'uomo, lungi dal poter incontrare autenticamente il divino, finisce per soggiacere all'imprevedibilità delle forze naturali, soccombendovi o annullandosi in esse. Segue una seconda fase, in cui, in opposizione a quanto considerato in precedenza, si fa esperienza di Dio come l'assolutamente altro dalla natura, ossia come ciò che trascende infinitamente in qualità l'ordinaria realtà mondana e sensibile. Tale stadio è definito dal filosofo russo quello della rivelazione negativa, in quanto spesso assumente i toni di un rifiuto ascetico e pessimistico del mondo. Esemplificazione pura di una tale forma di religiosità è, secondo Solov'ëv, il buddhismo. Una siffatta religione negativa deve necessariamente preparare l'avvento di quella positiva,

«perché, [...] se il mondo naturale visto in se stesso, *fuori* del principio divino, alienato da lui, è male, inganno e sofferenza, il mondo in rapporto positivo con questo principio assoluto, il mondo visto *da* lui, diventa strumento necessario, o materia, per la realizzazione piena e definitiva del principio divino stesso»⁵⁶.

Il principio divino, nel momento della sua rivelazione positiva, si mostra – lo si è visto – come l'assolutezza concreta, ossia come ciò «che possiede tutto e tutto in sé contiene»⁵⁷. Ma cos'è il tutto di cui il divino consta? Scrive Solov'ëv: «Gli enti fondamentali che costituiscono il contenuto del principio assoluto non sono solo unità indivisibili (atomi), non sono solo vive forze agenti (monadi), ma sono enti determinati di qualità assoluta (idee)»⁵⁸. È l'infinita molteplicità e la differenza qualitativa degli enti di cui il reale si sostanzia a far sì che l'unità

⁵³ *Ivi*, p. 90: «L'ordine storico e l'ordine logico nel loro *contenuto*, cioè secondo il loro nesso interiore (il solo che qui c'interessa), evidentemente coincidono (se si riconosce che la storia è un'evoluzione e non un controsenso)».

⁵⁴ Tale concezione sembra avvicinare sensibilmente la prospettiva di Solov'ëv alla proposta di Raimon Panikkar e alla sua intuizione cosmoteandrica. Si veda, in particolare: R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, trad. it. a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 1999; Id., *Mistica pienezza di vita*, trad. it. a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2008; Id., *La saggezza della terra*, trad. it. a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2015; Id., *Visione trinitaria e cosmoteandrica*, trad. it. a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2023.

⁵⁵ V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, cit., pp. 90-91.

⁵⁶ *Ivi*, p. 96.

⁵⁷ *Ivi*, p. 97.

⁵⁸ *Ivi*, p. 102.

del principio non si connoti come un'astratta universalità indifferenziata, ma come un vivo e pulsante movimento d'amore. Ciascun singolo

«deve rapportarsi a tutti gli altri in maniera particolare, deve occupare nel *tutto* un suo posto speciale determinato, e questo rapporto di ciascun essere con il tutto è precisamente la sua idea *oggettiva* che costituisce la piena manifestazione o realizzazione della sua specificità interiore, ossia della sua idea *soggettiva*»⁵⁹.

Ogni ente è bene e tensione al bene, in quanto incarnazione particolare di quell'unico che è, in se stesso, amore assoluto. Quest'ultimo «costituisce il contenuto proprio del principio divino, dato che la pienezza delle idee non può essere pensata come un complesso meccanico ma come l'unità interiore delle medesime»⁶⁰. La pluralità delle esistenze mondane appare, così, del tutto irriducibile ad una somma di individualità astrattamente separate; piuttosto, le molte singolarità si configurano i numerosi centri di esplicazione dell'unica sostanza – Dio – che ne è universale fondamento e criterio⁶¹.

Ora, Dio, in quanto idea unitotale assoluta, non può concepirsi esclusivamente nella sua dimensione di oggettività, ma deve evidentemente possedere, perché la sua realtà si dia come concreta ed effettiva, una fondamentale connotazione soggettiva:

«Se un'idea oggettiva, ossia un'idea come oggetto cioè nella contemplazione o per l'altro, si distingue da tutte le altre idee per la sua qualità essenziale o carattere, si distingue *oggettivamente*, da parte sua il portatore di questa idea o soggetto della medesima (più esattamente l'idea come soggetto) deve distinguersi dagli altri *soggettivamente*, ossia per la sua esistenza, cioè deve possedere una propria realtà speciale, essere centro autonomo *per sé* e di conseguenza possedere autocoscienza e *personalità*. [...] Così il portatore dell'idea, ossia l'idea come soggetto, è *persona*»⁶².

3. *L'autorivelazione di Dio come movimento trinitario*

Ecco giungere al pensiero, quindi, il contenuto teologico che assume nella verità del cristianesimo la sua più paradossale e scandalosa incarnazione: l'autentico Dio vivente è, a un tempo e senza possibilità di scindere le due determinazioni, idea assoluta unitotale e persona unica e irripetibile; è l'unità concreta di finitezza e infinitudine, temporalità ed eternità, universalità ideale e molteplicità empirica.

La riflessione di Solov'ëv appare, quindi, sufficientemente matura, in grazia di una fondamentale ispirazione cristologica, affinché possa venire tematizzato quello che potremmo definire il ritmo trinitario della vita divina: qui, il dogma religioso non si riduce affatto a credenza fideisticamente assunta, ma diviene, ben più radicalmente, decisivo

⁵⁹ *Ivi*, p. 103.

⁶⁰ *Ivi*, p. 104.

⁶¹ La posizione di Solov'ëv sembra configurarsi, in tale direzione, come un interessante tentativo di sintesi tra due dei grandi sistemi filosofici della modernità occidentale: la dottrina dell'unica sostanza proposta da Spinoza e quella monadologica elaborata da Leibniz. Cfr., B. Spinoza, *Tutte le opere*, trad. it. a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2021; G. W. Leibniz, *Monadologia*, trad. it. a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001.

⁶² V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, cit., pp. 112-113.

veicolo di comprensione filosofica dell'essere. In tale direzione, il pensatore russo contempla tre posizioni dell'essente assoluto rispetto a se stesso⁶³. Nella prima di esse,

«Dio, in quanto esistente, si trova in un certo rapporto con il proprio contenuto o essenza: Egli presenta o afferma la medesima. Per affermarla come *sua*, Egli deve possederla sostanzialmente, cioè essere tutto, o l'unità del tutto, in un atto interiore eterno. Come principio assoluto, Dio deve includere o contenere in sé tutto in unità inscindibile e immediata. In questa *prima posizione* tutto è contenuto in Dio, cioè nel soggetto o essente divino, come nella sua radice comune, tutto è assorbito o immerso nella sua comune fonte; quindi come *tutto* non si distingue qui *in atto* ma soltanto in potenza»⁶⁴.

Dio non soltanto è, ma, in quanto essente, possiede immediatamente un contenuto oggettivo, che non può essere altro che l'assoluta unità del tutto. In questo primo stadio, il principio e il suo contenuto si trovano in un rapporto di comunione indifferenziata, per cui il secondo si distingue dal primo soltanto in via potenziale, non ancora attualmente.

Ma, perché la sua essenza si dispieghi come realtà effettiva, «Dio deve non soltanto contenerla *in sé* ma anche affermarla *per sé*, cioè deve affermarla come *altro*, deve mostrarla e realizzarla come qualcosa di diverso da Lui stesso»⁶⁵. Si tratta della seconda posizione, quella per la quale il contenuto assoluto, originariamente non manifesto, viene realizzato oggettivamente, acquisendo un'esistenza autonoma, seppur mai esterna al soggetto divino. È il momento, evidentemente non temporale ma co-implicato nell'eternità di un unico atto, in cui il principio, quale essere assoluto, si rivela come donativa potenza creatrice. Ora, se è vero che nulla può sussistere al di fuori dell'essere divino, ne consegue che tale stadio non possa concepirsi che come

«un *atto di autodeterminazione dell'assolutamente esistente*. In questo atto l'essente da una parte contrappone se stesso al suo proprio contenuto come suo altro oggetto (è un atto di autodistinzione dell'essente in due poli, dei quali uno esprime l'unità assoluta e l'altro il tutto o la molteplicità), d'altra parte con questa autodeterminazione l'essente acquista una certa forza attiva, diventa energia»⁶⁶.

Nell'atto «kénotico» della rinuncia ad esser tutto soltanto in sé, in quello svuotamento che è abbandono della sua perfezione immediata, Dio si realizza pienamente quale volontà creatrice, autorivelantesi nella creatura medesima. Così, il principio afferma se stesso attraverso la propria libera autolimitazione, egli si invera negandosi:

⁶³ In tale impostazione teoretica, Solov'ëv rivela un indiscutibile debito nei confronti della speculazione caratterizzante la stagione dell'idealismo classico tedesco, in particolare verso il pensiero di Hegel e quello di Schelling. Cfr., Hegel G. W. F., *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garella, Einaudi, Torino 2008; Id., *Prefazione alla «Filosofia della religione» di Hinrichs*, trad. it. a cura di S. Achella, Orthotes, Napoli 2014; Id., *Scienza della logica*, trad. it. a cura di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Bari 2022; Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Bari 2018; Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari 2022; F. W. J. Von Schelling, *Sui principi sommi-Filosofia della rivelazione 1841-1842*, trad. it. a cura di F. Tomatis, prefazione di X. Tilliette, Bompiani, Milano 2016; Id., *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. a cura di G. Boffi, Orthotes, Napoli 2022. Per un approfondimento dell'«influenza critica» esercitata dall'idealismo tedesco sul pensiero di Solov'ëv, si rimanda nuovamente a N. Bosco, *Vladimir Solov'ëv. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Seller, Torino 1998.

⁶⁴ V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, pp. 123-124.

⁶⁵ *Ivi*, p. 124.

⁶⁶ *Ivi*, p. 125.

«L'assolutamente essente non soggiace di per sé a nessuna determinazione, ma determina se stesso rivelandosi l'assolutamente uno attraverso la posizione del suo altro ossia del suo contenuto, cioè del tutto; perché il vero uno non è quello che esclude la pluralità ma la produce in se stesso senza esserne distrutto e resta quello che è, resta uno dimostrando così che è assolutamente uno, cioè uno per la sua stessa essenza che nessuna molteplicità può togliere o distruggere»⁶⁷.

La terza posizione, dunque, si configura come quella conservazione e piena rivelazione di Dio per mezzo del suo altro, nel suo altro; qui, l'unità immediata e indifferenziata del primo momento si dà come compiuta a un superiore livello, in virtù del passaggio attraverso la mediazione e la differenziazione creaturale realizzata nel secondo stadio. Tirando le somme della sua riflessione, Solov'ëv può scrivere:

«Ecco dunque tre rapporti-relazioni o *tre posizioni* dell'assolutamente esistente che si determina rispetto al suo contenuto. *In primo luogo* egli si pone come possidente questo contenuto in immediata unità sostanziale, o indifferenza, con se stesso, come sostanza unica che include essenzialmente tutto nella sua potenza assoluta. *In secondo luogo* egli si pone come manifestante o realizzante il suo contenuto assoluto contrapponendo quest'ultimo a sé, o secernendolo da sé con un suo atto di autodeterminazione. *In terzo luogo* egli si pone come conservante e affermantе se stesso in questo contenuto, ossia come realizzante se stesso nell'unità attuale, mediata o differenziata con questo contenuto o essenza, cioè con il *tutto*; in altre parole come trovante se stesso nell'altro, o come colui che eternamente ritorna a se stesso ed è presso se stesso»⁶⁸.

Risulta evidente, a questo punto, come la terminologia filosofica adottata da Solov'ëv sia destinata, da ultimo, a compiersi nell'indicare più direttamente il nome del Dio del cristianesimo: il Dio trinitario che è Padre, Figlio e Spirito, unica sostanza in tre Persone. Infatti, la dinamica effusiva sopra descritta – quella di una circolare autodeterminazione dell'essere – appare concepibile, transcendendo la rigidità del raziocinio astratto, soltanto tenendo inscindibilmente uniti il momento dell'identità e quello della differenza, ossia l'unicità della sostanza divina e la diversità delle sue espressioni ipostatiche:

«Se da una parte nell'ente assoluto non ci possono essere tre atti successivi di cui uno si sostituisca all'altro, se d'altra parte tre atti eterni che per definizione si escludono a vicenda sono impensabili in un unico soggetto, è necessario presupporre per questi tre atti eterni *tre soggetti eterni* (ipostasi), *il secondo* dei quali, *immediatamente generato dal primo*, è l'immagine diretta dell'ipostasi di questo, esprime con la sua realtà il contenuto sostanziale del primo, gli serve *da espressione eterna* o *Verbo*, *mentre il terzo procede dal primo che ha già la sua manifestazione nel secondo e quindi lo afferma come espresso ossia nella sua espressione*»⁶⁹.

Le Persone della Trinità, pur conservando la loro necessaria distinzione – essenziale, quest'ultima, al processo di autorivelazione divina, altrimenti immobilizzato in una statica identità –, si mostrano come intimamente inscindibili l'una dall'altra, in virtù del vincolo sostanziale che le unisce. «Dio-Padre per la sua stessa essenza non può esistere senza il Verbo che Lo esprime e senza lo Spirito che Lo afferma»⁷⁰, sentenzia Solov'ëv; il che equivale

⁶⁷ *Ivi*, p. 126.

⁶⁸ *Ivi*, p. 127.

⁶⁹ *Ivi*, p. 130.

⁷⁰ *Ivi*, p. 131.

a dire che non può darsi creatore senza creatura, che non si può conoscere Dio all'infuori del processo manifestativo attraverso cui egli si rivela all'uomo, nell'uomo stesso.

Al Padre è necessario associare la forma coscienziale della volontà, al Figlio quella della rappresentazione, allo Spirito, infine, quella del sentimento⁷¹. A una siffatta tripartizione corrisponde quella riguardante i rispettivi oggetti trascendentali, ossia il bene, la verità e la bellezza:

«L'idea come oggetto o contenuto dell'esistente è propriamente ciò che lui vuole, ciò che lui rappresenta, ciò che lui sente. L'idea nel primo rapporto, cioè come contenuto della volontà dell'esistente ossia come il suo desiderato, si chiama bene, nel secondo rapporto, come contenuto della sua rappresentazione, si chiama verità, nel terzo rapporto, come contenuto del suo sentimento, si chiama bellezza»⁷².

Così come per ciò che concerne l'inscindibile relazionalità triipostatica, le forme coscienziali considerate e i rispettivi contenuti trascendentali non possono, pur nelle specifiche differenziazioni, venire considerati in maniera astrattamente separata: il volere implica sempre, a un tempo, il sentire e l'intendere; parimenti, bene, verità e bellezza non sono che le tre facce attraverso cui il principio divino si manifesta. Solov'ëv riassume tale concezione nei seguenti termini: «*L'assoluto realizza il bene attraverso la verità nella bellezza*»⁷³.

4. *Il male come autoaffermazione esclusivistica, la beatitudine come divinizzazione in Cristo*

A caratterizzare ed esemplificare il contenuto di verità del cristianesimo, e a renderlo quindi capace di universalizzare organicamente l'intero sviluppo religioso dell'umanità, è, in tutta evidenza nient'altro che la figura del Cristo. Egli incarna, infatti, la piena convergenza dell'assoluta universalità e dell'assoluta individualità, fattesi uno nella sua persona. Egli è

«l'espressione realizzata di Dio assolutamente esistente. In ogni organismo ci sono necessariamente due unità: l'unità del principio attivo che conduce a sé, in quanto uno, la molteplicità degli elementi, e questa molteplicità ridotta all'unità in quanto immagine determinata di questo principio. Abbiamo un'unità produttrice e un'unità prodotta, ossia un'unità come principio (in sé) e un'unità nel fenomeno. Nell'organismo divino di Cristo il principio unificante attivo, il

⁷¹ Il richiamo è, evidentemente, alla concezione agostiniana dell'*esse-nosse-velle*. Cfr., Agostino, *Confessioni*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2012. Si rimanda anche in tal caso, inoltre – per una sensibile prossimità speculativa –, alla dottrina di Teodorico Moretti-Costanzi, il quale assegna assoluta centralità al tema – agostiniano e quindi bonaventuriano – della strutturale triformità coscienziale, per cui l'uomo è costituito a immagine e somiglianza del principio divino. Cfr., T. Moretti-Costanzi, *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009. È da sottolineare, infine, come il filosofo umbro erediti tale visione dalla proposta speculativa del suo maestro Pantaleo Carabellese, e dall'ontologismo critico di quest'ultimo. Si rimanda, nello specifico, a: P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di E. Mirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994; *L'essere e la sua manifestazione. Parte prima. La dialettica delle forme*, a cura di F. Valori, Edizioni Scientifiche Italiane, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia, Napoli 2003; *La coscienza morale*, a cura di F. Valori, Carabba Editore, Lanciano 2014; *Che cos'è la filosofia*, a cura di M. Moschini, Morlacchi Editore, Perugia 2021; *Critica del concreto*, a cura di F. Valori, Morlacchi Editore, Perugia 2022.

⁷² V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, cit., p. 140.

⁷³ *Ivi*, p. 143.

principio esprimente l'unità dell'assolutamente esistente, è evidentemente il Verbo o Logos. L'unità del secondo tipo, l'unità prodotta, porta nella teosofia cristiana il nome Sofia. Se nell'assoluto noi distinguiamo comunemente lui come tale (cioè come assolutamente esistente) dal suo contenuto, sostanza o idea, noi troviamo la diretta espressione del primo nel Logos e del secondo nella Sofia la quale in tal modo è l'idea espressa, realizzata»⁷⁴.

Cristo, simbolo e incarnazione della pienezza unitotale dell'essere, esprime sensibilmente, nella forma di una personalità unica e irripetibile, la concreta e cosciente coincidenza del Verbo eterno e della Sofia quale sua materia co-eterna, suo contenuto assoluto. Infatti, se è vero che, come si è notato in precedenza, Dio non può concepirsi se non come principio creatore, in quanto autorivelantesi nella sua manifestazione oggettiva, «bisogna presupporre l'esistenza eterna di elementi reali che accolgano l'azione divina, l'esistenza del mondo come soggetto dell'azione divina, come *offrente in sé il posto* all'unità divina»⁷⁵. La creazione, lungi dal potersi ridurre a conseguenza arbitraria e non necessaria della potenza divina, si mostra invece come intimamente contemplata nel movimento trinitario di autodonazione del principio, il quale per sua essenza non può non amare – in quanto è, in sé, amore –, e perciò non può non creare. Così, la Sofia è il nome della creatura eterna, l'idea pura del mondo e dell'umanità in Dio⁷⁶.

Essa è «l'umanità ideale, perfetta, eternamente inclusa nell'essere divino integrale ossia in Cristo»⁷⁷. Ora, si pone evidentemente una questione decisiva, che Solov'ëv presenta senza mezzi termini:

«La coscienza religiosa partendo dal principio divino onniperfetto, trova che il mondo naturale non corrisponde a questo principio, cioè che è imperfetto ossia anormale e quindi misterioso e incomprensibile. Questo mondo appare come qualcosa di falso e di indebito e perciò bisogna *spiegarlo* partendo dal vero e dal dovuto, cioè da un mondo diverso, soprannaturale o divino, che si dischiude alla coscienza religiosa come contenuto positivo del primo»⁷⁸.

La considerazione del pensatore russo è riassumibile in una battuta, esemplificante ciò che potremmo definire il problema radicale della speculazione filosofico-teologica di ogni tempo: se Dio e la sua creazione devono essere riconosciuti come il bene assoluto, come è possibile che nel mondo si dia il male? La risposta solov'ëviana, richiamante una lunga e ricca tradizione sapienziale, è che esso prende forma in virtù della tendenza degli individui

⁷⁴ *Ivi*, p. 146.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 152-153.

⁷⁶ Il tema assumerà, come è noto, una decisiva centralità anche nella dottrina di Pavel Florenskij. Così egli presenta l'idea della Sofia nelle pagine de *La colonna e il fondamento della verità*: «La Sofia è la Grande Radice della creatura totale [...]. Per lei il creato penetra nell'intimo della vita triadica e ottiene la vita eterna dall'unica Fonte della vita. [...] Proprio per questo l'amore è il suo vero Io divinizzato, il suo "cuore", come l'amore intertrinitario è l'Essenza divina. Perché tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-amore, della Sorgente dell'essere e della verità. [...] La Sofia è l'angelo custode del creato e quindi il contenuto costituito di Dio Logos, il "contenuto psichico" di Lui, eternamente creato dal Padre attraverso il Figlio e compiuto nello Spirito Santo». P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 290. Per un approfondimento della meditazione sofiologica nel contesto della tradizione spirituale russa si rimanda, tra gli altri, a: R. Slesinski, *La sofiologia di Pavel Florenskij e la sua attualità oggi*, in *Unitas* 4 (1982), pp. 250-266; S. N. Bulgakov, *La Sagesse de Dieu. Résumé de Sophiologie*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1983; N. Bosco, *Vladimir Solov'ëv e Sergej N. Bulgakov. Due sofiologie*, in *Filosofia e teologia* 2 (1992), pp. 199-215.

⁷⁷ V. S. Solov'ëv, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, p. 152.

⁷⁸ *Ivi*, p. 159.

a concepirsi e ad agire come centri di volontà isolati, chiusi in se stessi, reciprocamente impenetrabili e ormai dimentichi della propria condizione indigenziale. Laddove la beatitudine si realizza nella capacità di esperire l'essenziale comunanza ontologica che lega ciascuna singolarità mondana a ogni altra, in grazia dell'unico principio che tutte le sostanzia, viceversa,

«questo rapporto anormale con il tutto, questa autoaffermazione esclusivistica o egoismo, onnipotenti nella vita pratica e anche se respinti in teoria, questo contrapporsi a tutto il resto e negare praticamente gli altri costituisce il *male* radicale della nostra natura. [...] Tutta la natura da un lato (nel suo contenuto ideale ossia nelle sue forme e leggi oggettive) è solo un *riflesso dell'idea unitotale*, dall'altro (nella sua esistenza reale, singolare e separata) è qualcosa di estraneo e nemico di questa idea. Cattivo in duplice senso: perché se l'egoismo, cioè la tendenza a mettere il proprio Io esclusivo al posto di tutto ossia di eliminare tutto, è il male per eccellenza (il male morale), l'impossibilità fatale di realizzare effettivamente l'egoismo, cioè l'impossibilità di essere veramente tutto pur rimanendo nella propria esclusività, è la radicale *sofferenza* rispetto a cui tutte le altre sofferenze stanno come i casi particolari alla legge generale»⁷⁹.

Pretendendo di affermarsi prometeicamente come centro e fine del tutto, l'individuo schiavo della propria asfittica soggettività si condanna ad una condizione di perpetua e invalicabile sofferenza, nascente dalla volontà, a ben vedere illusoria, di recidere il proprio intimo legame con il principio divino che lo sostanzia, e con la totalità delle altre creature.

Ecco che, però, il quesito non esita a riproporsi: come spiegare la tendenza, connaturata all'esistente, dell'autoaffermazione esclusivistica? Evidentemente,

«l'esperienza universale mostra che ogni ente fisico già nasce nel male. L'egoismo della cattiva volontà appare in ciascun ente singolo già all'inizio della sua esistenza fisica, quando il suo principio libero razionale o personale non agisce ancora, in modo che questo male radicale è per lui qualcosa di dato, di fatale, di involontario, niente affatto un suo proprio prodotto libero. Una volontà incondizionata non può appartenere a un ente fisico in quanto tale, perché questi è già condizionato da altri e non agisce direttamente da sé»⁸⁰.

Lungi dall'essere immediata artefice e causa del male, l'individualità particolare lo subisce come una condizione necessitante, a essa connaturata. Se ciò è vero, ne consegue che il male non possa avere un'origine fisica – in quanto la dimensione del fisico già da sempre soccombe al male –, ma schiettamente metafisica. Si è già discusso in precedenza come Solov'ëv sottolinei la necessità di distinguere, in seno alla vita divina, un'unità produttrice – il Verbo creatore – e un'unità prodotta – la Sofia eterna, o anima del mondo. Ne risulta chiaro che quest'ultima «contiene in unità gli elementi del mondo solo in quanto essa stessa si sottomette al principio divino che accoglie, solo in quanto fa di questo principio l'oggetto unico della sua volontà vitale, il fine assoluto e il centro focale del suo essere»⁸¹. Ora, l'elemento decisivo da considerare è che l'anima del mondo, in quanto principio vitale dotato di autonomia e libera iniziativa, non è passivamente necessitata ad accogliere l'azione del Verbo divino: essa è chiamata a scegliere di sottomettersi al *Lògos* attraverso un atto di

⁷⁹ *Ivi*, pp. 160-161.

⁸⁰ *Ivi*, p. 163.

⁸¹ *Ivi*, pp. 167-168.

libertà, il quale potrebbe altresì rivolgersi ad un oggetto di natura differente. A cos'altro può tendere l'anima del mondo? Così Solov'ëv:

«L'anima del mondo solo in quanto aperta nel suo intimo essere all'azione del divino Logos riceve in lui e da lui il dominio su tutto e tutto possiede. Per questo l'anima del mondo pur possedendo tutto, può volerlo possedere *in modo diverso* da quello in cui lo possiede, cioè può volerlo possedere *da se stessa* come Dio, può tendere ad aggiungere alla pienezza dell'essere, che le compete, la *autonomia* assoluta nel possedere questa pienezza, che non le compete»⁸².

Tale è, nella ricostruzione di Solov'ëv, l'origine metafisica del male: esso emerge da un atto di insubordinazione dell'anima del mondo rispetto al principio divino, che la spinge ad isolarsi e a pretendere di affermarsi in maniera da lui disgiunta. Quando ciò accade, le singolarità di cui è composto l'universo «perdono in lei il loro nesso comune e, abbandonati a se stessi, sono condannati a una esistenza egoistica atomizzata la cui radice è il male e il cui prodotto è la sofferenza»⁸³.

Prende così forma il mondo empirico, di cui facciamo continuamente esperienza nel nostro vivere ordinario. Qui, la molteplicità degli enti pare condannata a un'irreparabile separatezza e dispersione. La massima aspirazione e la divina destinazione dell'uomo consistono, quindi, nella capacità di ricomporre in unità la provvisoria frammentarietà dell'essere, conducendo ogni singolarità all'esperienza cosciente della propria partecipazione alla vita di Dio come soggetto unitotale:

«La realizzazione graduale di questa tendenza, la graduale realizzazione di questa unitotalità ideale costituisce il senso e il fine del processo mondiale. Se nell'ordine divino è *eternamente* un organismo assoluto, per la legge dell'essere naturale tutto gradualmente *diventa* questo stesso organismo nel tempo»⁸⁴.

Una simile possibilità è donata all'uomo dall'incarnazione di Cristo, nella cui persona il Verbo divino e la Sofia eterna risultano felicemente e perfettamente riuniti. Alla luce di ciò, è necessario riconoscere nell'umanità come universalità positiva l'identità autentica della Chiesa, quale «corpo del medesimo Logos ormai incarnato, cioè storicamente individualizzatosi nella persona teandrica di Cristo»⁸⁵. Conclude, emblematicamente, Solov'ëv:

«Prima del cristianesimo il fondamento immobile della vita era la natura umana (il vecchio Adamo) mentre il divino era il principio del cambiamento, del moto del progresso. Dopo l'avvento del cristianesimo il divino in quanto incarnato diventa il fondamento immobile, l'elemento di vita per l'umanità, mentre l'umanità diventa il ricercato che risponde al divino, è cioè capace per se stessa di unirsi a lui, di assorbirlo. Questa umanità ideale in quanto ricercata è un principio attivo della storia, principio del moto, del progresso»⁸⁶.

⁸² *Ivi*, p. 168.

⁸³ *Ivi*, p. 169.

⁸⁴ *Ivi*, p. 172.

⁸⁵ *Ivi*, p. 193.

⁸⁶ *Ivi*, p. 200.

Tale è, da ultimo, il senso autentico della solov'ëviana Divinoumanità: l'eterno, dinamico e vicendevole convergere del principio divino in quello umano. In virtù di tale essenziale nodo di filiazione, all'umanità si vede assegnato nientemeno che l'abissale compito metafisico di attuare concretamente, nel tempo e nella storia, quell'amore divino che è, in sé, universale fondamento trascendente ogni tempo e ogni storia.

De fiesta en fiesta. entre dioses y hombres, la alegría como rasgo identitario

María Cecilia Colombani

University of Morón, Argentina / National University of Mar del Plata, Argentina/ Centre for Classical and Humanistic Studies, University of Coimbra, Portugal

Abstract

This paper explores the concept of festivity in ancient Greek culture as a constitutive dimension of both divine and human life. Drawing on Hesiodic texts (*Works and Days*, *Shield*) and the Homeric Hymn to Apollo, the study interprets the feast as a symbolic and relational space in which identity, community, and temporality are articulated. Festivity emerges as a privileged moment that interrupts ordinary time, generating a shared “in-between” where intersubjective bonds are reinforced. In Hesiod, the feast appears as both a reward for justice and an essential element of communal life, while in the depiction of the peaceful city it becomes an expression of harmony, prosperity, and collective joy. The Delian celebration of Apollo further reveals the feast as a liminal space connecting gods and mortals. Ultimately, the paper argues that festivity functions as a cultural and anthropological matrix of meaning, mediating between work and rest, mortality and immortality, and individual and community.

Keywords

Festivity; Greek religion; Hesiod; Community

«Y siempre es viernes, siesta de verano,
verbena en la aldea, guirnalda en mayo,
verte entre la multitud,
abrazos que incendian la aurora,
en las playas del sur»⁸⁷.

1. Introducción

El proyecto de la presente reflexión consiste en pensar la dimensión de la fiesta en el marco de la vida cotidiana de los dioses griegos, suponiendo que la divinidad posee una cierta *vita*, en términos de Giulia Sissa y Marcel Detienne, lo cual parece instituir una cierta temporalidad en un universo donde el tiempo se juega en el registro del “*illo tempore*”. No obstante. Los dioses griegos parecen tener un tiempo propio, que paradójicamente, escapa a la lógica de la medición. La vida cotidiana de los dioses griegos parece jugarse en un tiempo

⁸⁷I. Serrano, *Sucede que a veces* del álbum Naves ardiendo más allá del Orión, Madrid 2005.

cuasi-humano, al tiempo que, como sabemos, no entran en los parámetros de los seres mortales.

Los dioses viven en las alturas, en el magnífico Olimpo, donde el tiempo no parece transcurrir, ya que ni las estaciones se suceden ni el tiempo varía. Así como son *athánatoi*, son también *aeigennétai*, nacidos para siempre:

«Son concebidos, alumbrados, crecen hasta la edad que les va a corresponder y ahí se paran. A partir de ese momento sólo existen los *días* [...] La vida de los inmortales se cristaliza a una edad determinada que es inmutable. Es una vida puramente cotidiana, pues sólo existen *días* que empiezan y terminan con el movimiento del sol. Los dioses dan contenido, ocupan y distribuyen esos *días* que no están contados»⁸⁸.

En este tiempo, exclusivo y excepcional, la fiesta juega su carta brava.

Más allá de esta referencia, nos moveremos, en realidad, en un espectro más amplio de la fiesta como celebración comunitaria, ya que abordaremos la imagen de la fiesta en los hombres áureos, pertenecientes a la edad dorada, y a los varones mortales, inscritos en la vida aldeana que Hesíodo describe.

Asimismo, relevaremos la experiencia festiva que *Escudo* presenta a propósito de la descripción de la ciudad en paz, contrapunto de la ciudad en guerra como el rostro oscuro de la experiencia urbana, donde solo cabe el dolor como nota dominante.

¿Qué significa la fiesta en el marco de la cultura como *poiesis* humana? ¿Qué valores se ponen en juego en una experiencia que supone el “entre” como condición de posibilidad de su emergencia? ¿Qué sentimientos se ponen en circulación a propósito de la celebración que la fiesta como hecho cultural despliega?

A partir de estos interrogantes podemos anticipar que se trata de una instalación significativa que supone un núcleo de significación: valores, símbolos, imágenes, ideas, creencias, bases constituyentes de la identidad. Tal como sostiene Santillán Güemes, a partir de definir la cultural como la geografía que alberga la fiesta como experiencia humana, «toda formación cultural es, al mismo tiempo, organización y sentido. Sentido que se organiza históricamente. Organización significativa que se despliega espacial y temporalmente»⁸⁹.

Sólo el hombre abierto a la relación y expuesto a ella, más allá de las características que esta tome, cobra sentido existencial, trazando un estado de disponibilidad y apertura que convoca a una celebración conjunta que abre la dimensión del nosotros: «El hombre aislado carece de sentido. El hombre *es* en tanto *está* en cada momento de su vida entablando relaciones, conexiones, correspondencias con el universo en el que está inmerso»⁹⁰. Es en esta apertura que se genera el intersticio subjetivo para que la fiesta acontezca.

Tal como sostiene el antropólogo, «Ese punto de partida es el *hombre-en-comunidad* (la comunidad) o, dicho de otra manera, el *hombre-en-relación*»⁹¹. El hombre capaz de pronunciar el “tú” y con ello generar el “entre” que la relación traza; topos interseccional que reúne deseos y voluntades en la experiencia festiva.

⁸⁸ M. Sissa. G. Detienne, *La vida cotidiana de los dioses griegos*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, p. 76.

⁸⁹ R. Santillán Güemes, *Cultura, creación del pueblo*, Guadalupe, Buenos Aires 1985, p. 23.

⁹⁰ *Ivi*, p. 18.

⁹¹ *Ivi*, p. 19.

Allí, en ese “entre”, en ese *topos* humano compartido, que los pares guardan entre sí, y que descentra al hombre de su mero individualismo para abrirlo a un afuera comunitario, se inscribe cabalmente el concepto de comunidad, que Santillán Güemes postula, y que, a nuestro criterio, sostiene el concepto de fiesta como bisagra instituyente: «Las relaciones que los hombres de una *comunidad*, al organizarse, mantienen *entre sí*. La *participación social*, la realización comunitaria. El mundo intersubjetivo y su organización. El poder. Lo festivo»⁹².

Definitivamente, lo festivo se inscribe en el universo intersubjetivo como una forma de robustecer precisamente, esos lazos que van de un tú a otro tú.

Si la palabra nos hace humanos y nos aleja de las fieras, que carecen de ella y están arrojados al ámbito de la naturaleza, es por ello, que «la respuesta del yo al otro, como lenguaje es la puesta en común del mundo que se nombra»⁹³. La fiesta es el espacio simbólico que refuerza la mutua instalación en la cultura como *topos* de la palabra y de la relación entre pares antropológicos. Somos hacedores de cultura y en esa *poiesis* que solo los seres humanos conocemos, la fiesta representa un momento único de vida colectiva, un momento privilegiado del “ser con” y de nuestro «ser en el mundo»⁹⁴.

2. Hesíodo. La fiesta que nos hace humanos

La proximidad geográfica entre los vecinos que una pequeña aldea como Ascra, donde el padre de Hesíodo se instalara, huyendo de la miseria, suscita una proximidad de relación y una cierta familiaridad entre pares, que si bien las fuentes resultan sumamente discretas a la hora de pintar el cuadro, sugieren, no obstante, la existencia de una sociabilidad de vecindad en el marco de un escenario doméstico y aldeano⁹⁵.

Pensemos en una primera dimensión simbólica de la fiesta desde un registro particular. Quizás en un mundo castigado por la acción injusta y descarada de los *dorophagoi*, de los reyes devoradores de dones, que, con sus torcidas sentencias amenazan la paz de la aldea, la justicia misma se instituya como una fiesta a celebrar: «Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento»⁹⁶.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ D. E. Guillot, *Introducción*, p. 38, en Levinas, E. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D.E. Guillot, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, pp. 13-45.

⁹⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. C.J.E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, p. 79. La noción de mundo nunca implica una noción territorial, de registro topológico-espacial, sino un concepto antropológico, de matriz significativa. El mundo es «el lugar en el mundo», el domicilio existencial del hombre en tanto hacedor de cultura y explicita la relación del hombre con la naturaleza como primer enclave antropológico, con los otros y con lo sagrado.

⁹⁵ Cfr., F. Gherchanoc, *L' oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012, p. 89. El análisis de la autora se inscribe en las celebraciones ritualizadas, en su mayoría festivas, tales como bodas, nacimientos, fallecimientos; sacrificios, banquetes, procesiones, bailes y cantos, precisamente, en esos espacios donde circula la vida en relación. Desde esta perspectiva, el libro expone los vínculos que se crean y perduran dentro de la familia y la comunidad de pares, así como las forma en que esas relaciones son tejidas en un entorno doméstico. La obra trata de reconstruir así la experiencia de las relaciones y el espacio de socialización de las familias y, en ese marco, nuestro intento es ampliar el horizonte a la aldea como cuerpo socio-familiar.

⁹⁶ Hesíodo, *Teogonía, Trabajos y Días*, Edición bilingüe, trad. L. Liñares, Losada, Buenos Aires 2005, pp. 230-

La celebración de la justicia como valor máximo, articulador de la vida en comunidad, se une a un tópico recurrente: la abundancia espontánea de la tierra que exime del trabajo más arduo. La fiesta forma parte de ese universo subjetivo que venimos sosteniendo. La alternancia de la fiesta con los trabajos otorga una cierta organización cíclica que contribuye a forjar la temporalidad arcaica, al tiempo que se genera una dualidad estructural en la temporalidad. El tiempo de la fiesta interrumpe el tiempo homogéneo del trabajo.

La fiesta irrumpe con su carga de un tiempo heterogéneo que anuncia una temporalidad otra que dista de la ciclicidad repetida del tiempo de las tareas, previsible y acumulable. Si el trabajo constituye un tópico al respecto, porque su propia organización regula la vida de los hombres, la alternancia con las fiestas se inscribe en el mismo horizonte. La fiesta resulta así una recompensa de la justicia y del recto proceder de los mortales. La fiesta se inscribe en una doble celebración, la de la justicia y la del descanso merecido.

Tal como afirma Florence Gherchanoc, «*La kômê d'Askra (en Béotie) est constituée de foyers autonomes que seule une certaine proximité territoriale associe dans une ébauche de vie communautaire*»⁹⁷. Dos elementos se ponen en juego: la proximidad territorial y los lazos comunitarios, que esa misma proximidad facilita. En realidad, parecen constituir elementos complementarios porque la pertenencia a un territorio común, que vuelve próximos a sus habitantes, genera lazos en común, independientemente de las características de los mismos. El espacio y la subjetividad constituye una ecuación indisoluble. El espacio, lejos de constituir una mera geografía de instalación, es un *topos* productor de efectos subjetivantes.

Coincidimos con Gherchanoc cuando toma la existencia de las dos Érides como matriz de institución de los lazos comunitarios, ya que las peculiaridades de una y otra Eris determinan el modelo de relación: «*Mais la relation de voisinage, avec de ses deux composantes, la solidarité de l'entraide et l'envie, marque à la fois l'unité et les limites de la communauté rurale*»⁹⁸. La autora se está refiriendo a la segunda Eris que Hesíodo incorpora en *Trabajos y Días*. A una primera Eris de matriz tenebrosa, que siembre la discordia entre los varones mortales, presente en *Teogonía*, el autor incorpora una segunda Eris de matriz benévola, ya que favorece la justa competencia entre los actores sociales, a partir del trabajo como núcleo de sociabilidad y subjetivación⁹⁹.

Tal como expresa Santillán Güemes, a propósito de la dimensión cultural de los varones mortales, «la puesta en común del mundo que se nombra», implica una serie de acuerdos y convenciones explícitas o implícitas que vehiculizan la convivialidad, el trabajo y las fiestas que descomprimen las arduas tareas que el mismo acarrea, causando la fatiga y la preocupación que embarga al mundo del trabajo como universo antropológico.

Por otra parte, las prácticas comunitarias están impregnadas por un clima festivo que sucede a la recolección de los frutos, determinando, probablemente, entre los paisanos el

233.

⁹⁷ F. Gherchanoc, *L' oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, cit. p. 90. «La kômê de Askra (en Beocia) está formada por hogares autónomos que solo una cierta proximidad territorial asocia en un esbozo de vida comunitaria».

⁹⁸ *Ibidem*. «Pero la relación de vecindad, con sus dos componentes, la solidaridad de la ayuda mutua y la envidia, marca tanto la unidad como los límites de la comunidad rural».

⁹⁹ Cfr., M.C. Colombani, *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, en «Revista de Estudio Clásicos», 44/2017, pp. 237-242.

hábito de la visita de las casas de unos y otros¹⁰⁰, en clara circulación que define, por otra parte, la pertenencia a un círculo identitario común.

La fiesta ya ha sido colocada por Santillán Güemes como un tópico a considerar en el marco de constitución de la aldea como un todo organizado bajo parámetros de convivialidad común; desde este perfil, también podemos pensar a la fiesta como una bisagra que robustece el vínculo identitario de cara a «la puesta en común del mundo que se nombra». La fiesta reúne, alberga y devuelve la imagen de la semejanza entre pares. Los hombres se reconocen como *homoioi*, semejantes, en tanto protagonistas de un mundo de pertenencia común.

3. *Escudo. La cara festiva de la ciudad en paz*

Nuestro nuevo intento consiste en instalarnos en *Escudo* para relevar las características de la fiesta en el marco de la ciudad en paz como escenario afín al clima celebratorio. En los juegos tensionados y binarizados que Hesíodo propone como *poiesis* narrativa, la ciudad diáfana y luminosa está perfectamente esculpida en el escudo, como lo está en el registro mental del poeta como contrapartida de la realidad descrita en la otra cara del escudo, la ciudad en guerra.

La ciudad en paz recrea una atmósfera luminosa, transida por los placeres, tópico de difícil hallazgo en el poeta, más afecto a describir los sentimientos que la fatiga del trabajo impone. Así lo expresa Hesíodo: «Sus varones disfrutaban entre fiestas y danzas [...] Las mujeres avanzaban colmadas de júbilo por la fiesta y las seguían divertidos coros: ellos, al son de los agudos caramillos, dejaban salir la voz de sus dulces bocas y a su entorno se quebraba el eco; ellas, al son de las liras, formaban un delicioso coro»¹⁰¹. Hombres y mujeres, sin distinción de estatuto, gozan alegremente del júbilo como experiencia excepcional que abraza a la ciudad como un todo, como un *holon*; en efecto, la ciudad se identifica y reúne en torno a un momento privilegiado de vida comunitaria, ya que «las fiestas, los coros, y el regocijo envolvían toda la ciudad»¹⁰². Una escena que se repite. La fiesta está definitivamente territorializada en un *topos* diurno y luminoso, constituyendo un enclave no solo de vida comunitaria, sino también de geografía identitaria.

La escena se inscribe nítidamente en las marcas de valoración positiva y diurna que le podemos atribuir al linaje positivo como campo simbólico de significación. No hay rastros de opacidad ni oscuridad en esas mujeres, descendientes de Pandora, que, a la par de los hombres y de los jóvenes, viven un momento de disfrute pleno, alejados todos de las preocupaciones y penurias de la dura vida de los varones mortales. Los agudos caramillos, instrumentos musicales de viento, similares a una flauta, pero más pequeños y que producen un sonido muy agudo, pudiéndose fabricar en caña, madera o hueso, dejaban salir las voces de sus dulces bocas; ellas, las dulces mujeres de la ciudad, se suman a la algarabía, al son de las liras. La música embriaga la fiesta y las preocupaciones se disipan.

¹⁰⁰ F. Gherchanoc, *L' oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, cit., p. 90.

¹⁰¹ Hesíodo, *Escudo*, pp. 273-274; 277-280, en *Obras y fragmentos*, trad. A. Pérez Jiménez-A. Martínez Díez, Editorial Gredos, Madrid 2000, pp.169-196.

¹⁰² *Ivi*, p. 284.

El primer registro del placer está vinculado a la música, lo que abre un escenario festivo de innegable luminosidad, que evoca, de alguna manera, otro momento celebratorio de fuerte carga ritual y valor simbólico donde la danza y la música cobran un protagonismo fundamental, tal como ocurre en el fenómeno dionisiaco¹⁰³, donde los cuerpos se muestran en el esplendor que el movimiento vehiculiza.

El segundo orden de regocijo está dado por los juegos, momento distendido, y también comunitario, que retrasa el retorno a las fatigas del trabajo: «Otros, en cambio, delante de la ciudad, montando al lomo sus caballos, celebraban carreras. [...] Otros practicaban el pugilato y la lucha de arrastre»¹⁰⁴. Hombres deportistas, cazadores, hábiles jinetes, esforzados aurigas competían por un premio que, en el caso de estos últimos constituía «un gran trípode de oro, obra espléndida del muy sabio Hefesto»¹⁰⁵.

La escena evoca otro momento privilegiado de vida colectiva, propio de la epopeya homérica, los juegos funerarios. Estos juegos constituían, junto con el reparto del botín y la asamblea deliberativa, una de las tres instituciones guerreras que permiten a M. Detienne establecer el perfil identitario de los guerreros homéricos y comprender el proceso de secularización que culmina con el advenimiento de la *polis*¹⁰⁶. Se trata de juegos dispuestos en honor a un difunto, caído en batalla, tal como los juegos que dispone Aquiles tras la muerte de Patroclo; su plena publicidad y visibilidad, circunscritos al círculo que la asamblea de guerreros instituye como *topos* de pertenencia y celebrados a la luz del día, como momento de reunión colectiva, constituyen un momento de vida comunitaria y de distensión en relación a las preocupaciones que implica la guerra.

Retornando a *Escudo*, la vida ciudadana se desenvuelve en un clima de armonía entre los distintos actores sociales, que parecen haber olvidado las penurias y las fatigas del trabajo cotidiano, núcleo de fuerte impacto temático en *Trabajos y Días*. Tampoco hay rastros de muerte, de horror ni de sangre manchando las calles y las plazas, como ocurriera en la ciudad en guerra como contra-modelo urbano-antropológico.

La vida transcurre en un escenario lúdico, distendido, exento de las preocupaciones que suelen aquejar a los hombres mortales, habitualmente alejados de la fiesta como espacio de júbilo.

Ni siquiera el trabajo, con la carga que le venimos atribuyendo, cobra el peso de su peso habitual. Se vuelve, como todo el escenario antropológico que se nos ofrece, ligero, liviano, placentero, diáfano y festivo: «Los labradores araban la divina tierra con sus mantos arremangados; era abundante la mies»¹⁰⁷. La prosperidad de la tierra es un factor de alegría y tranquilidad porque, como sabemos, es la conjura del hambre. En este caso, la abundancia es la nota diurna de una tierra pródiga que favorece un espíritu jubiloso.

¹⁰³ M. Detienne, *Dioniso a cielo abierto*, Gedisa, Barcelona 1986; J.-P. Vernant, *La muerte en los ojos*, Gedisa, Barcelona 1986. En ambos autores, entregados al análisis del fenómeno dionisiaco, muestran cómo la música, la danza y el movimiento marcan la identidad menádica como forma de la *manía* extática que caracteriza al dionisismo, el cual, en el caso de Vernant aparece como una forma de lo Otro.

¹⁰⁴ Hesíodo, *Escudo*, cit., pp. 285;302.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 314.

¹⁰⁶ M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid 1986. Cap., V: *El proceso de secularización*.

¹⁰⁷ Hesíodo, *Escudo*, cit., p. 287.

El trabajo cobra la forma de una labor conjunta, organizada, perfecta y armónicamente complementaria: unos segaban los tallos¹⁰⁸, otros los ataban y echaban en la era¹⁰⁹, otros vendimiaban las cepas¹¹⁰ y otros trasladaban las uvas en cestos¹¹¹. Perfecto cuadro de trabajo comunitario, perfecta división del trabajo, donde las riñas, la envidia, la mala *éris*, la codicia que enferma el corazón de los hombres y que fuera intensamente problematizada en *Trabajos y Días*, cede paso a una vida repleta de dones, siendo, sin duda el más grande entre ellos, la felicidad que reina en la ciudad que acoge a todos en vínculos apacibles y amigables. La *philia*, clave de toda celebración porque, armónicamente, entrelaza las voluntades y los afectos en un clima de camaradería, parece enseñorearse en una tierra que acoge a todos los hombres en un clima de fiesta, de paz, *eirene*, y de felicidad, *eudaimonia*.

El cuadro de situación, semejante a un cuadro vivo de movimiento y emociones, que el escudo, la bellísima obra de Hefesto, devuelve en su expresión material, rememora el valor de la camaradería como nota luminosa de una vida vivida conforme a virtud, lo cual es motivo de festejo y júbilo.

La fiesta, el deporte y el trabajo constituyen los espacios de una camaradería que se gesta al amparo de la tranquilidad y la *armonia*, el encastre entre todos los actores sociales.

Si relacionamos fiesta, trabajo y temporalidad, el mito de las razas se alza como un relato emblemático de la ecuación al referirse a los hombres de la dorada estirpe. Primera estirpe que cederá paso a otras razas que marcarán la progresiva degradación antropológica, transida por la *hybris* como hilo de la descomposición humana. Hay algunas marcas que pone a los varones áureos en un lugar de privilegio, inaugurando no solo el relato, sino también, la idea de la fiesta continua, la cual sobrevuela el *logos* hesiódico: «vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males»¹¹². Festivo momento donde parece achicarse esa distancia estructural que separa a hombres y dioses, diagramando dos razas o mundos impermeables¹¹³.

La ausencia de trabajo, de fatiga y aflicciones, vuelve la fiesta connatural a los hombres dorados. La similitud con los dioses trae el recuerdo de las Musas que vivían precisamente “entre fiestas”. Una vez más corroboramos el marco de lectura de pensar la fiesta como aquello que repara los males y, desde ese lugar, la fiesta cobrea un matiz terapéutico.

Un segundo elemento presente en los versos asocia fiesta con juventud. La juventud, exenta de aflicciones y sobrecargas, resulta el estado ideal para la celebración. Los varones

¹⁰⁸ Cfr., *ivi*, p. 289.

¹⁰⁹ Cfr., *ivi*, p. 290.

¹¹⁰ Cfr., *ivi*, p. 292.

¹¹¹ Cfr., *ivi*, p. 294.

¹¹² Hesíodo, *Trabajos y Días*, 111-116, en *Obras y fragmentos*, cit., pp. 115-168.

¹¹³ L. Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid 1981. Cap., I. La existencia de dos razas o mundos sugiere la dependencia ontológica de los mortales respecto al destino que los dioses han hilvanado para los hombres; otro dato que habla de la fractura ontológica es el doble límite de los hombres, por un lado, los dioses y por otro la muerte; es esto lo que hace pensar a Gernet en esas razas impermeables la una de la otra, mortales e Inmortales, y al hombre como una criatura extraordinaria, capaz de un progreso indefinido, pero doblemente limitada.

dorados, alejados de la funesta vejez y vitales en piernas y brazos, representan ese estado de juventud donde la vida misma es una fiesta.

Nuevamente, la imagen juvenil de las Musas se impone como parámetro de semejanza. Como los hombres de la raza dorada, ellas danzan felices, sin la pesadez de los miembros de quienes conocen el yugo del trabajo, solo interrumpido, de tanto en tanto, por la fiesta, como irrupción de un tiempo extra-ordinario.

4. *Entonces Delos fue una fiesta*

Nuestro último proyecto es recalar en el universo de los dioses y pensar en una festividad que acompaña a Apolo, ese señor muy alto que reina en Delfos. En *Teogonía*, Hesíodo se refiere a la unión de Zeus y Leto en estos términos: «Leto parió a Apolo, el de espada de oro, y a la flechadora Ártemis, prole más deseable que todos los descendientes de Urano, en contacto amoroso con Zeus, portador de la égida»¹¹⁴.

Antes del nacimiento, Leto, su madre, ha recorrido un largo itinerario para poder parir. Recelosas las ciudades a su paso, le negaban la posibilidad de asilo para el nacimiento del gloriosísimo hijo de Zeus. El temor radicaba en la noticia que circulaba en torno a las marcas identitarias del hijo por nacer.

Solo Delos, un pequeñísimo enclave, acogió a Leto. Isla minúscula árida, e insignificante en su valor, se sitúa en las proximidades de Miconos y el monte Cinto apenas sobrepasa los cien metros. La única ciudad de la isla fue Delos, que en la actualidad presenta un conjunto de ruinas al noroeste de la isla. Un minúsculo riachuelo llamado Inopo corría del monte Cinto hacia el puerto de Furni. Tenía un pequeño estanque cerca de las ruinas llamado por Heródoto *Limne Trochoeides* y *Theognis* por Calímaco.

Cerca del lago, la leyenda sitúa el lugar donde Leto, una de las esposas de Zeus, da a luz a los gemelos Apolo y Artemisa. Es, sin duda, esta Delos insignificante, la que ganara protagonismo por su hospitalidad, el lugar de la gran fiesta del Señor que el *Himno Homérico a Apolo* describe: «Mas tú, Febo, regocijas tu corazón especialmente con Delos, donde en honor tuyo se congregan los jonios de arrastradizas túnicas con sus hijos y sus castas esposas. Y ellos, con el pugilato, la danza y el canto, te complacen, al acordarse de ti cuando organizan la competición»¹¹⁵. Delos está de fiesta y la escena devuelve la reunión de la familia jonia, al tiempo que conjura la imagen del dios terrible y hostil, del que habla Giorgio Colli para mostrar la intrínseca ambigüedad del mismo¹¹⁶. Una cara festiva, un gesto lúdico de ese Señor tan alto, puro corazón inexpugnable, que reina en Delfos, la ciudad donde ha erigido su gran templo.

¹¹⁴ Hesíodo, *Teogonía, Trabajos y Días*, cit., pp. 919-921.

¹¹⁵ *Himnos Homéricos. Batracomiomaquia*, trad. A.B. Pajares, Editorial Gredos, Madrid 2000, p. 112.

¹¹⁶ G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, trad. C. Manzano, Tusquets, Barcelona 1994. El autor aborda a Apolo desde la complejidad que manifiesta la lógica que lo atraviesa. A la familiar consideración apolínea como el dios de la luminosidad oracular, entre otras marcas tendientes a presentarlo como una figura rectora de la genealogía olímpica, Colli opone una lectura tendiente a complejizar su figura, tensionando sus habituales rasgos identitarios. Apolo está transido por un matiz de crueldad que tensiona otras marcas de identidad. Dicha terribilidad queda atestiguada por la oscuridad de su palabra oracular que hiere desde lejos. Nuestro propósito consiste en recuperar una matriz luminosa en el Apolo presente en la fiesta delia.

No hay distinción entre padres e hijos, mujeres y hombres y la luminosidad del momento de vida colectiva pasa por imágenes de fuerte impacto visual y auditivo: las prácticas deportivas, la música y la danza. El regocijo toma forma de fiesta para los sentidos y la alegría no sólo invade al Certero sino a los propios habitantes del lugar: «Quien se halle presente cuando los jonios están reunidos, podría decir que son inmortales y están exentos por siempre de la vejez»¹¹⁷. La observación es muy rica desde la perspectiva antropológica. La alegría parece coincidir con la eterna juventud, cosa que ya ha aparecido en aquellos hombres dorados o en las propias hijas de Zeus, las Musas, eternamente jóvenes, en esa especie de fiesta perpetua que consiste en celebrar al Padre.

Como contrapartida de esto, la vejez está asociada con el sufrimiento y las penurias. De allí la importancia de ciertas figuras de carácter luminoso capaces de hacer olvidar las penas. Allí están las Musas cumpliendo esa función terapéutica, alegrando el corazón de los Bienaventurados y el de los hombres quienes, por su acción benévola, olvidan que su condición humana es precisamente el sufrimiento como huella humanizante¹¹⁸.

En este contexto, es el canto de las Musas el que deleita el corazón; en la fiesta que nos convoca es también el canto, en su función terapéutica, el que regocija ese corazón sagrado e inefable del Señor de Delfos. Canto y deleite es la mejor ecuación para una vida feliz.

Si *Paris era una fiesta* en la novela póstuma de Hemingway, la aldea jonia también lo es. Nada queda por fuera del esplendor del momento: «Pues podría ver la gracia de todos, deleitaría su ánimo al contemplar los varones y las mujeres de hermosas cinturas y los raudos bajeles y sus múltiples riquezas»¹¹⁹. Es interesante la sugerencia del testigo. El *Himno Homérico* supone una presencia ajena a la fiesta misma, que se ubica en el lugar del que observa, como testigo privilegiado, el regocijo de los participantes de la fiesta. Es, a su vez, quien puede dar testimonio de su observación ya que asiste a un derroche de abundancia y alegría. Hombre y naturaleza capturados por la misma exuberancia festiva.

La fiesta no está completa hasta que las deliciosas niñas de Delos no hagan su aparición coronando al Certero con su juventud y su alegría sin par, como han hecho su aparición las Bienhabladas hijas de Zeus para alegrar el corazón de su Padre en función celebratoria. Son las niñas delias las portadoras del maravilloso canto. Niñas-Musas que deleitan a los Inmortales y a los mortales sin distinción ontológica:

«Y más aún, una gran maravilla, cuya gloria jamás perecerá: las muchachas de Delos, servidoras del Certero flechador, las cuales, después de que han celebrado el primero a Apolo y luego a Leto y a Ártemis diseminadora de dardos, acordándose de los varones y las mujeres de antaño, entonan un himno y fascinan a la estirpe de los hombres»¹²⁰.

Niñas-Musas que cumplen una misma función celebratoria, otorgando la gloria eterna, grabando el nombre en la Memoria eterna. Apolo, su madre y su gloriosísima hermana conocerán las delicias de un canto que aviva la fiesta.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 112-113.

¹¹⁸ M.C. Colombani, *Hesíodo. Una introducción crítica*. Santiago Arcos, Buenos Aires 2005.

¹¹⁹ *Himnos Homéricos. Batracomiomaquia*, cit., p. 113

¹²⁰ *Ibidem*.

La celebración, el canto y la memoria conjugan, de este modo, distintas dimensiones de la temporalidad: por un lado, el aquí y el ahora de las gentes de Delos, reunidos en espacio festivo, y, por otro, los antepasados, como forma de amalgamar la comunidad en su conjunto, que no puede prescindir de la referencia mítica como núcleo identitario.

El canto ha guardado los registros correspondientes que se almacenan cuidadosamente en la memoria; de los Inmortales a los hombres, del Certero y su familia más cercana a los varones y mujeres de antaño, de ese pasado que se reactualiza y pervive en el ánimo a las gentes de Delos, el canto y la fiesta reúnen en un mismo espacio los distintos estatutos ontológicos; dioses y hombres se reúnen, impermeabilizando sus *topoi* respectivos, al amparo de la luminosidad del maravilloso influjo de las deliciosas muchachas delias

La fiesta se convierte así en un espacio excepcional de múltiples vínculos; en principio, topológicos o estatutarios; por un lado, vínculos horizontales, porque la fiesta pone en juego las relaciones de los hombres y las mujeres de Delos y, luego, vínculos verticales porque establece el punto de contacto entre los dioses y los hombres, rozando sus fronteras, rompiendo las barreras que los territorializa a rangos diferenciados.

A su vez, la fiesta es el puente que une distintas temporalidades, tal como hemos advertido. Del remoto tiempo mítico a la cotidianeidad de los varones y las mujeres de Delos.

La fiesta aglutina así distintas dimensiones, espaciales, ontológicas y temporales, haciendo del instante «una gran maravilla»¹²¹.

5. Conclusiones

El proyecto del presente trabajo consistió en sumergirnos en la dimensión de la fiesta presente, tal como de ello da cuenta el papel de las Musas en el proemio de *Teogonía*, donde su juventud y alegría iluminan al Padre, instituyendo una particular temporalidad en una dimensión mítica, donde el tiempo se juega en el tiempo fuerte y prestigioso de los orígenes¹²².

Trabajamos un escenario más amplio de la fiesta y nos propusimos ubicarla en el marco de una celebración comunitaria. En ese horizonte, relevamos la vida de los hombres áureos, que constituye ella misma una fiesta, exente de dolores y fatigas; hicimos lo propio con la vida de los varones mortales, que Hesíodo describe mostrando la sociabilidad aldeana.

La experiencia festiva que *Escudo* nos presenta, pintando la ciudad en paz, contrapunto de la ciudad en guerra, fue una nueva referencia a la fiesta como experiencia urbana.

¹²¹ *Ivi*, p. 156.

¹²² M. Eliade, *Mito y Realidad*, Labor, Colombia 1991, p. 7. La estructura de los mitos. Es en esta línea que Mircea Eliade advierte que «en vez de tratar el mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto "fábula", "invención", "ficción", le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una historia verdadera y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa.[...] En efecto, esta palabra se utiliza hoy, tanto en el sentido de "ficción" o de "ilusión" como en el sentido, familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar». Desde esta perspectiva del mito, el autor sostiene que ese sistema de pensamiento abre dos espacialidades y dos temporalidades, un tiempo sagrado y un tiempo profano y un espacio sagrado y un espacio profano. La fiesta abre, precisamente, un tiempo sacro que discontinúa el tiempo humano.

Finalmente, el universo de los dioses nos permitió acercarnos a una festividad que celebra a Apolo, recordando su nacimiento en la pequeña Delos.

Entonces la ciudad se engalana, muestra sus hombres y sus mujeres más bellas y el Certero disfruta de su reconocimiento festivo.

Insegnare da filosofo e pensare da insegnante¹²³. Uno sguardo possibile sul mondo educativo attraverso Henri Bergson

Chiara Ferri

University of Perugia, Italy

Abstract

In order to explore a potential relationship between education and philosophy, we propose examining a case in which these two disciplines entangled together, mutually influencing each other. Henri Bergson is the perfect example, as a philosopher who was also an educator. While he was developing his philosophical thinking, Bergson also taught in lyceums. During his teaching years he gave several speeches to his students, which show how his educational thought was deeply intertwined with his broader philosophical thought. These speeches are now available thanks to the collecting work carried out by his student Rose-Marie Mossé-Bastide. In Italy, Maria Teresa Russo focused on this theme. Starting from these two references, this contribution aims to offer a perspective to think a generative relationship between education and philosophy starting from their shared domain: the question about who is the human being.

Keywords

Henri Bergson educator; Philosophy of education; Rose-Marie Mossé-Bastide; Maria Teresa Russo; Teaching.

1. Premessa

Approfondire la doppia vocazione di Henri Bergson, oltre a costituire un'operazione storiografica e filologica di grande interesse, è occasione per mettere a tema la più generale questione della relazione tra filosofia (o meglio, metafisica) ed educazione. Infatti, l'azione educativa, avendo strutturalmente una natura progettuale e formativa, sottende sempre una certa visione antropologica, ossia un certo modo di vedere l'umano nella sua complessità e nella sua relazionalità con l'ambiente, che modella e indica le finalità dell'azione educativa stessa. Una visione orientativa nella pratica educativa è essenziale e sempre presente ma è possibile che questa sia più o meno consapevole agli occhi di chi la mette in atto, e più o meno relata ad una domanda di senso integrale di cui si occupa invece la filosofia. La lettura dei saggi pedagogici bergsoniani mette in luce il nesso profondo che invece lega filosofia ed azione educativa proprio all'interno di quella domanda di senso sull'essere umano, la

¹²³ Il titolo richiama l'espressione di Maria Teresa Russo in *Henri Bergson educatore. Virtù intellettuali, insegnamento e saperi umanistici*, Armando Editore, Roma 2021, p. 22.

filosofia cerca teoreticamente le coordinate antropologiche che l'educazione agisce praticamente. Ma una lettura globale e integrale del bergsonismo mostra come la relazione tra queste due discipline non sia sequenziale – prima la filosofia, poi l'azione – quanto piuttosto 'a spirale', immagine cara a Bergson per illustrare il movimento del tentativo di dire il vero. La filosofia può continuare la sua ricerca del vero – che in Bergson coincide con il costante tentativo di rimodellare i concetti seguendo le pieghe del reale – grazie alla costante ridefinizione e crisi dei concetti che ha formulato data dall'esperienza educativa. La metafisica bergsoniana trova così nell'azione educativa un suo possibile compimento pratico con conseguenze tanto sul piano etico quanto su quello politico.

2. Henri Bergson educatore

Conosciuto per la sua filosofia del divenire e gli studi sul tempo, il filosofo francese Henri Bergson è sicuramente da annoverare tra le voci più influenti della filosofia del secolo scorso. Attraversando la sua produzione, vediamo spiegarsi il pensiero di un metafisico di prim'ordine che si confronta con le principali posizioni filosofiche e scientifiche della sua epoca, dando anima a una filosofia antidogmatica, la cui ricchezza e vitalità rendono riduttiva qualsiasi sua schematizzazione. A tal proposito, scrive il suo allievo Vladimir Jankélévitch: «Il bergsonismo non è una fabbricazione meccanica, né un'architettura che si sarebbe edificata pietra su pietra e completata a poco a poco al modo di certi grandi "sistemi": è il bergsonismo tutt'intero che figura, e ogni volta sotto un nuovo aspetto, nei libri successivi del filosofo»¹²⁴. Il carattere unitario, seppur sempre rinnovato, della produzione bergsoniana si intreccia ad un'unitarietà dell'esperienza del Bergson, il quale affianca all'attività del pensiero quella dell'insegnamento. Nel 1889, anno della prima pubblicazione del *Saggio*¹²⁵, Henri Bergson concludeva sette anni di insegnamento al liceo "Blaise Pascal" a Clermont-Ferrand, città che proprio per questa ragione verrà definita "la culla del bergsonismo"¹²⁶. Prima di Clermont-Ferrand, Henri Bergson è insegnante ad Angers, successivamente approda a Parigi: dalla provincia alla capitale, l'insegnamento corolla gli studi filosofici, formando il profilo di un educatore-filosofo che lo porterà, nei primi decenni del Novecento, a essere membro attivo del *Conseil supérieur de l'Instruction publique* e a esprimersi energicamente nei dibattiti sulle riforme scolastiche in Francia.

La quotidianità dell'educatore non è stata solo lo sfondo della filosofia bergsoniana, ma ne ha animato anche le fondamenta: lo testimoniano i discorsi che il filosofo tenne ai suoi studenti, documentati anche dai loro racconti che sono stati raccolti e pubblicati postumi in *Scritti e parole* del 1957¹²⁷, a cura della sua allieva Rose-Marie Mossé-Bastide, che li aveva precedentemente tradotti e commentati nella sua tesi di dottorato intitolata *Bergson*

¹²⁴ V. Jankélévitch, *Introduzione a Henri Bergson* (1959), trad.it. a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1991.

¹²⁵ Si sta facendo riferimento alla pubblicazione del *Saggio sui dati immediati della coscienza* e de *L'idea di luogo in Aristotele*.

¹²⁶ J. Bardy in M.T. Russo, *Henri Bergson educatore Virtù intellettuali, insegnamento, saperi umanistici*, Armando Editore, Roma 2021.

¹²⁷ H. Bergson, *Écrits et paroles*, a cura di R.M. Mossé-Bastide, PUF. Parigi, vol. I 1957, vol. II 1958, vol. III 1959.

*educateur*¹²⁸. In questa sede, l'autrice offre uno sguardo sul pensiero del filosofo francese che non può prescindere dalla sua esperienza di vita. Attraverso tale lente, al bergsonismo vengono restituiti un'ampiezza e uno spessore che mostrano come l'attribuzione delle categorie di "spiritualismo" o "irrazionalismo", entro le quali veniva a forza incasellato¹²⁹, siano riduttive e fuorvianti. Come scrive Mossé-Bastide nell'*Introduzione*, la figura del Bergson educatore mostra l'unione felice di colui che «pensa come uomo d'azione e che agisce come uomo di pensiero»¹³⁰. Il bergsonismo non è una filosofia disincarnata, ma è proprio nell'esperienza dell'educazione e della vita associata che trova fondamento e compimento. Mossé-Bastide si occupa di mostrare la sua tesi ponendo minuziosamente in relazione gli scritti sull'educazione e le opere fondamentali del Bergson, mostrando come le prime illuminino le seconde e viceversa. Nel panorama italiano, è Maria Teresa Russo a mettere a tema questa relazione con due testi successivi, *Educazione, cultura, scuola*¹³¹ e *Henri Bergson educatore. Virtù intellettuali, insegnamento, saperi umanistici*¹³², in cui traduce, raccoglie e commenta quei testi pedagogici che Mossé-Bastide aveva attenzionato in Francia a metà del secolo scorso.

Seguendo le riflessioni di Russo, ciò che emerge dalla lettura dei testi e dalle testimonianze degli studenti è che la vocazione¹³³ primaria di Bergson fosse quella educativa. «Bergson [...] si riteneva in dovere di *elevare*, ossia di far risalire ogni coscienza d'uomo fino alla sua sorgente, perché raggiungesse la sua pienezza, sia grazie alle regole che al di fuori delle regole, o piuttosto grazie a quella regola superiore che è l'intuizione»¹³⁴. Sotto questa luce, il metodo bergsoniano richiama una conduzione quasi socratica¹³⁵ della persona alla liberazione dalle idee e dalle verità già costruite, incoraggiando ciascuno a risalire nella direzione della propria interiorità, per seguire la creatività dell'intuizione. Il movimento di risalita verso la propria sorgente che fonda in Bergson la pratica educativa è anche lo stesso che egli prescrive per ritrovare il movimento nell'immobilità, la qualità nella quantità, lo slancio nelle forme dell'evoluzione¹³⁶. Posto questo come obiettivo dell'educazione, nel discorso *Il buon senso e gli studi classici*, leggiamo che «l'educazione deve intervenire il più spesso possibile, non tanto per imprimere uno slancio quanto per scartare gli ostacoli, anzi meglio, per togliere un velo piuttosto che per apportare luce»¹³⁷, in questo senso,

¹²⁸ R. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1955.

¹²⁹ C. Zanfi, *Reazioni italiane al bergsonismo nel secondo dopoguerra*, in «Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», 2011, III (1), pp.127-152.

¹³⁰ Questa è l'espressione che Bergson utilizza per elogiare lo stile di Descartes: "Agire come un uomo di pensiero e pensare come un uomo d'azione" (cfr., discorso al *Congrès Descartes* del 1937)

¹³¹ H. Bergson, *Educazione, cultura, scuola*, a cura di M.T. Russo, Armando Editore, Roma 2000. Si tratta di una raccolta di traduzioni di alcuni testi provenienti dai *Mélanges* editi da PUF nel 1972.

¹³² M.T. Russo, *Henri Bergson educatore. Virtù intellettuali, insegnamento, saperi umanistici*, Armando Editore, Roma 2021.

¹³³ Il termine è utilizzato da Jean Guitton.

¹³⁴ Jean Guitton in M.T. Russo, *Henri Bergson educatore*, cit. p. 23.

¹³⁵ È interessante notare come già nella figura di Socrate troviamo incarnata una relazione fondativa tra l'insegnamento e la filosofia. Nel Teeteto di Platone, leggiamo infatti l'*ars maieutica* socratica come definizione della pratica filosofica e, al contempo, indicazione di una metodologia didattica. Didattica e filosofia trovano uno spazio comune al di là delle loro definizioni formali: entrambe riguardano la pratica del vivere umano che, da un lato, riflette e, dall'altro, forma la sua esistenza nel mondo comune.

¹³⁶ Si vedano a tal proposito il *Saggio sui dati immediati della coscienza* e *L'evoluzione creatrice*.

¹³⁷ H. Bergson, in M.T. Russo *Henri Bergson educatore*, cit. p. 151.

l'educazione interviene nella risalita non trasmettendo un contenuto, un sapere, quanto più levandoli gli ostacoli che impediscono il movimento dell'intuizione. Ad esempio, scrostando il pensiero dai concetti preformati, da quelle idee 'belle e fatte'¹³⁸ che, da un lato, sono utili per muoversi nel mondo ma, al contempo, chiudono all'intuizione la possibilità di generare in senso radicale, di portare la novità. Chiaramente, questa impostazione non si traduce nell'abolizione dell'insegnamento delle discipline classiche – di cui, peraltro, Bergson è primo estimatore e difensore –, ma in un peculiare metodo pedagogico, riflesso di una specifica postura metafisica, di cui Maria Teresa Russo individua tre direttrici fondamentali. Prima direttrice: la sistematicità, esigenza dello spirito che, nell'ordinare i propri pensieri, coniuga ricerca della verità e pratica della libertà. Educare significa condurre a osservare la realtà con il desiderio di studiarla e comprenderla rimanendole il più possibile fedeli. Ciò si traduce in una finezza dello sguardo che non si stanca di ricercare precisione e adeguatezza del pensiero al mondo, anche a costo di mettere in discussione le categorie concettuali usate fino a quel momento per descriverlo. In questa ricerca, la libertà si esprime nella consapevole domanda: ciò che penso e che dico è adeguato per descrivere il vero? In altre parole, l'educatore insegna la semplicità, ossia la capacità di scrostando il reale da ciò che è superfluo, mantenendo però costante l'attenzione a non semplificare ciò che è complesso. La semplicità è una virtù che nasce da un realismo filosofico (seconda direttrice) dal duplice volto: da un lato, sottolinea la solidarietà tra tutti gli esseri del cosmo e, dall'altro, non dimentica l'individualità di ciascuno. Sistematicità e realismo filosofico trovano nello spiritualismo (terza direttrice) il loro fondamento metafisico: l'essere umano è complesso, non è sola ragione ma è, unitamente, corpo, intelletto e spirito. Ogni guadagno del pensiero è perciò sterile se non interpella le altre due dimensioni; da un lato il corpo, sede della percezione, e, dall'altro, lo spirito, veicolo dell'intuizione. Sistematicità, realismo e spiritualismo sono tre voci che echeggiano all'interno della filosofia bergsoniana in senso ampio: l'atteggiamento del *Saggio sui dati immediati della coscienza* può essere accostato alla sistematicità della ricerca delle adeguate forme del reale; il realismo è finemente interpretato dalle pagine dell'*Evoluzione creatrice* e, infine, del peculiare spiritualismo bergsoniano ne rende conto il saggio *Materia e memoria*.

Chiarito il senso dell'educazione, è necessario esaminare come Bergson si relazionasse alle sue differenti dimensioni. Agli studenti della classe del 1902 del liceo Voltaire di Parigi, Bergson illustra l'intelligenza come «quella corrente di simpatia che si stabilisce tra l'uomo e la cosa»¹³⁹; non è capacità di immagazzinare conoscenza, né capacità di ragionare pura e semplice, bensì è «capacità di accordarsi sulle cose, di seguirle nei loro movimenti più sottili e vibrare simpateticamente con esse»¹⁴⁰. L'intelligenza educata è uno sforzo d'attenzione che richiede precisione e costanza, caratteristiche che non appartengono alla forma naturale di questa facoltà. Infatti, al suo stato naturale l'intelligenza ha la funzione di cogliere le relazioni tra fenomeni in modo strumentale¹⁴¹ rispetto al fine che si è preposta; non è in

¹³⁸ Espressione che utilizza Bergson per descrivere la rigidità di certe idee costruite dall'intelletto e non più interrogate rispetto alla loro adeguatezza. Ritroviamo questa espressione in molti discorsi tenuti tra il 1885 e il 1892.

¹³⁹ H. Bergson, *L'intelligenza*, in M.T. Russo *Henri Bergson educatore*, cit. p.154.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 159.

¹⁴¹ Si veda a tal proposito l'approfondita esamina dell'autore nel capitolo II di *L'évolution créatrice* (1907).

grado, per sé stessa, di toccare il vero. Questo è compito dell'intuizione, facoltà che Bergson definirà così: Si chiama intuizione questo spazio di simpatia intellettuale con la quale ci si trasporta all'interno di un oggetto in modo da coincidere con quel che esso ha di unico e quindi di inesprimibile»¹⁴². L'intuizione è questione di un istante ma la sua forza irradia le idee «belle e fatte» – quelle che l'intelligenza ha costruito per i suoi scopi – di una vitalità che riporta alla verità. L'intelligenza, dunque, dovrà essere educata affinché si eserciti nel farsi sostenere e alimentare dalla forza dell'intuizione, potenza che anima nella direzione di una comprensione immediata dell'esistenza che sia penetrante e aderente alla vita. Sottolineiamo, in questo punto, la continuità tra il pensiero dell'educatore e quello del filosofo: l'educatore, esattamente come il filosofo, ha il compito di fare le giuste domande, mostrando la semplicità della realtà, oltre le rigidità dell'intelletto. Questo è ciò che Bergson sostiene con vigore nell'*Introduzione a Il pensiero e il movente*:

«La imprecisione [...] è comunemente l'inclusione di una cosa in un genere troppo vasto, cose e generi che corrispondono, d'altra parte, a parole preesistenti. Ma se si comincia a scartare concetti già fatti, se ci si dà una visione diretta sul reale, se si suddivide, allora, questa realtà tenendo conto delle sue articolazioni, i concetti nuovi, che dovranno pur essere formati per esprimersi, saranno questa volta tagliati ad esatta misura dell'oggetto»¹⁴³.

La precisione che Bergson esorta a ricercare per giungere ad una visione diretta del reale altro non è che il correttivo dell'intuizione sugli schemi dell'intelletto. L'educatore richiede precisione proprio per permettere al nuovo di trovare il suo spazio nel mondo già fatto delle idee.

In continuità con la ricerca della semplicità, Bergson individua come strumento educativo l'allenamento della capacità di accordarsi sulle cose:

«Qual è questa capacità? La confonderemo forse con l'insieme delle conoscenze acquisite e immagazzinate? Niente affatto, giacché essa si applica senza sosta e con successo a casi totalmente nuovi. È la capacità di ragionare pura e semplice? Neanche questo, poiché il ragionamento da solo non ci conduce che a delle conclusioni generali, rivestimenti già fatti e rigidi che giungono raramente a contenere le forme impreviste e ondegianti dei casi particolari [...]. È un adattamento preciso dello spirito al suo oggetto, un adeguamento perfetto dell'attenzione, una certa tensione interiore, che ci dà al momento desiderato la forza necessaria per cogliere prontamente, stingere vigorosamente, trattenere durevolmente»¹⁴⁴.

L'educatore ha il compito di introdurre allo sviluppo di questa capacità di adattamento che alla fine altro non è che un movimento dello spirito dalla durata dell'intera esistenza e che, continuamente, conduce a interrogarsi sulle proprie convinzioni per adattarsi alle pieghe di una realtà in perpetuo movimento e, dunque, sempre possibile della assoluta e radicale novità.

L'educazione intellettuale è via che predispone lo sviluppo di una particolare virtù, il buon senso, nucleo centrale della pedagogia bergsoniana. A questa flessione dello spirito è

¹⁴² H. Bergson, *L'intuizione filosofica* in *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze* (1934), cit., p.105.

¹⁴³ H. Bergson, *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze* (1934), cit., p. 21.

¹⁴⁴ H. Bergson, *L'intelligenza* in M.T. Russo, *Henri Bergson educatore*, cit., p. 159.

dedicato il discorso del 30 luglio 1895¹⁴⁵, nel quale il filosofo presenta come fine ultimo dell'educazione e, dunque, compito precipuo dell'educatore, coltivare quell'attenzione alla vita che permette di seguirne le curvature e scegliere come agire sulla base di esse. Esattamente come i cinque sensi dirigono la nostra esperienza quotidiana nel mondo, il buonsenso guida la nostra azione sociale nel senso del 'meglio', coniugando la sfera del pensare e quella dell'agire; «strumento innanzitutto di progresso sociale, esso non può ricavare la sua forza se non dal principio stesso della vita sociale, dallo spirito di giustizia»¹⁴⁶. L'ago della bussola del buon senso è principio e fine della vita associata, è la giustizia intesa non come formula di un valore astratto che deve dare direzione all'azione in forza di una pressione estrinseca, piuttosto lo spirito di giustizia è l'incarnazione, vivente e attiva, che anima le azioni dell'essere umano che la coltiva. Anche su questo punto il compito dell'educatore è chiaro, ma nondimeno alto e delicato: condurre ciascuno all'ascolto dello spirito di giustizia e, conseguentemente, lasciare che sia questo a guidare le azioni e le decisioni quotidiane. Infatti, quando la giustizia si realizza nell'individuo, «gli dà l'esatta misura di ciò che deve esigere da sé e di ciò che può aspettarsi dagli altri. Lo conduce direttamente, come farebbe l'istinto più sicuro, a ciò che è desiderabile e realizzabile»¹⁴⁷. In altre parole, la virtù del buon senso conduce a «dare all'azione il suo carattere ragionevole e al pensiero il suo carattere pratico»¹⁴⁸ ed è da questa consonanza tra il pensato e l'agito, passando attraverso lo spirito di giustizia, che ciascuno trova lo spazio della propria autorealizzazione. Concretamente, Bergson suggerisce il tirocinio di questa virtù prima attraverso lo studio e la traduzione dei classici del mondo antico, poi studiando la filosofia. Allenando la traduzione dei classici, il discente imparerà la precisione della ricerca della giusta parola; invece, studiando il pensiero di chi lo ha preceduto, potrà desistere dalla tentazione di un giudizio superficiale delle idee e delle azioni altrui. Questo esercizio pone in luce il primo *focus* dell'educazione del buon senso: liberare l'intelligenza dalle costruzioni belle e fatte e trattenerla dalla china scivolosa delle deduzioni e delle generalizzazioni troppo frettolose. Inscindibile da questo tirocinio deve essere il costante appello alla potenza del sentire e del volere, forze dello spirito che alimentano in vitalità il pensiero e che lo animano nella direzione della giustizia.

L'educazione bergsoniana massimizza e tende alla libertà attraverso un processo di conoscenza e scoperta delle proprie facoltà, delle loro potenzialità e funzioni. In altre parole, si caratterizza come un processo di approfondimento di sé, del mondo e dell'esistenza in quanto tale. A ragione, Henri Hude scrive che «è impossibile dissociare Bergson pensatore e Bergson professore»¹⁴⁹: il suo stile educativo e le sue convinzioni pedagogiche delineano una antropologia perfettamente allineata alla metafisica che egli svilupperà nelle sue opere filosofiche successive. Un'antropologia che vede l'essere umano in consonanza con tutto l'esistente, denso di tempo e centro di libertà. La realizzazione personale non può quindi essere individuale, ma si gioca nel terreno del mondo comune e costruito in comunità.

¹⁴⁵ Pronunciato in occasione della distribuzione dei premi del concorso generale alla Sorbona il 30 luglio 1895. Era presente anche R. Poincaré, allora ministro dell'Istruzione Pubblica.

¹⁴⁶ M.T. Russo, *Henri Bergson educatore*, cit., p. 149.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ivi*, cit. p. 150.

¹⁴⁹ *Ivi*, cit. p. 12.

Filosofia, etica, pedagogia si armonizzano in questa visione antropologica guidata dalla giustizia che risulta essere una proposta molto feconda anche a quasi un secolo di distanza. Leggendo le parole che ha pronunciato ai suoi studenti, è quasi impossibile tacere il desiderio che queste vengano proclamate ancora oggi: «Credetelo, giovani allievi, la chiarezza delle idee, la fermezza dell'attenzione, la libertà e la moderazione del giudizio, tutto ciò forma l'involucro materiale del buon senso; ma è la passione della giustizia che ne è l'anima»¹⁵⁰. Un invito ancora attuale, tanto per il discente quanto per l'insegnante, a ricentrare l'impegno formativo e allargare lo spazio dell'educazione per farlo coincidere con quello della vita. A essere nemici in questa operazione sono l'abitudine e lo 'spirito chimérico', ciò che Bergson identifica con la mancanza di volontà: la rigidità delle pratiche e delle idee consolidate, accanto all'assenza di uno sforzo commisurato, ostacolano l'azione educativa e il cammino verso la libertà. Al superamento di queste rigidità non sono utili né uno studio troppo approfondito né, tantomeno, l'assolutizzazione dell'esperienza filosofica come via salvifica.

Nei due discorsi del 1882 e del 1902, il primo dedicato a *La specializzazione*¹⁵¹, il secondo a *Il posto e il carattere della filosofia nell'insegnamento secondario*¹⁵², Bergson decostruisce il duplice pregiudizio che la specializzazione sia sempre una virtù e che la filosofia abbia priorità su altre discipline di insegnamento. Infatti, lo specialista corre il rischio di chiudersi all'interno di problemi ultra-specifici, formulati con un linguaggio troppo rigido, coltivando solamente quell'attitudine penetrativa dell'intelligenza che, se non è animata dalla forza dell'intuizione, tende a ripiegarsi, finendo per continuare a girare su sé stessa. Tale è la naturale inclinazione di questa facoltà. Bergson lo scriverà nell'*Evoluzione creatrice*: «L'intelligenza è caratterizzata dalla potenzialità indefinita di scomporre secondo qualsiasi legge e di ricomporre in qualsiasi sistema»¹⁵³. Per quanto questa capacità dell'intelletto ci permetta di creare e concepire precisi strumenti e finissimi concetti, una sua esasperazione irrigidisce il pensiero che diviene così incapace di cogliere le sfumature delicate del movimento della vita. Il prezzo che paga lo specialista è la perdita della policromia del reale che sempre sovrabbonda dalle categorie concettuali. La precisione non si traduce in una specializzazione che rischia la chiusura, ma diviene possibile solo all'interno della relazione tra le conoscenze. È giovando della ricchezza del dialogo interdisciplinare che lo sguardo si allarga e affina le proprie percezioni. In forza di ciò, la scuola deve curarsi certamente dell'erudizione al particolare, ricordando però di non soffocare quel disinteresse dello spirito che conduce naturalmente l'intelletto al di fuori dei propri schemi. Ricorda Bergson che «la vera intelligenza è quella che ci fa penetrare all'interno di ciò che studiamo, ne fa toccare il fondo, aspirare lo spirito e sentire palpitare l'anima»¹⁵⁴: è molto più della sola conoscenza, è elevazione della persona intera.

Coltivare il disinteresse si traduce, in Bergson, nell'insegnamento di svariate discipline; accanto alle arti manuali e ingegneristiche, vi dev'essere posto per i saperi umanistici. Le

¹⁵⁰ H. Bergson, *Il buon senso e gli studi classici* (1885), in M.T. Russo, *Henri Bergson educatore*, cit., p. 156.

¹⁵¹ H. Bergson, *La specializzazione* (1882), in M.T. Russo, *Henri Bergson educatore*, cit., p.132.

¹⁵² H. Bergson, *Il posto e il carattere della filosofia nell'insegnamento secondario* (1882), in H. Bergson, *Educazione, cultura scuola*, cit., p. 88.

¹⁵³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, BUR Rizzoli, Milano, 2012, p. 155.

¹⁵⁴ H. Bergson, *L'intelligenza* (1902) in H. Bergson, *Educazione, cultura scuola*, cit., p. 159.

affermazioni del filosofo si collocano all'interno di un dibattito che animava la Francia del primo Novecento riguardo all'utilità dell'insegnamento degli studi classici nei licei. Scrive in tal proposito l'autore:

«A coloro che rimproverano al liceo di non essere affatto pratico, di insegnare tutto e di non preparare a nulla, rispondiamo che il miglior modo per riuscire non sta nel puntare troppo presto al successo, che i grandi studi classici, sviluppando l'intelligenza intera, le conferiscono un'ampiezza sufficiente a contenere tutto, una forza sufficiente a intraprendere tutto; che sarebbe in ogni caso puerile, per prepararsi più facilmente alla vita, togliere in anticipo alla vita ciò che ne fa la grandezza e il valore: *et propter vitam, viventi perdere causas*»¹⁵⁵.

Al di là della posizione specifica sugli studi classici che, può trovare o meno consenso nel panorama pedagogico contemporaneo, è interessante l'attenzione al senso della vita che l'autore pone come primario interesse dell'istituzione scolastica, fondativo rispetto a ogni specializzazione. Il capitale interesse dell'educazione è offrire a ciascuno uno spazio di disinteresse e gli strumenti per abitarlo in modo virtuoso. Inoltre, la minuziosità impiegata nella traduzione dei classici, che richiede sempre una ricerca raffinata della giusta corrispondenza lessicale, offre l'occasione per allenare lo spirito alla precisione. Invenzione squisitamente greca¹⁵⁶, la precisione ha limato quel 'pressappoco' che è il naturale approdo dell'intelletto, frutto evolutivo che permette all'essere umano di aver presa rapida sulla realtà in modo funzionale rispetto all'azione che deve svolgere. Il risultato immediato di questo lavoro è grossolano per quanto utile. La precisione corregge il pressappoco nella ricerca di soluzioni puntuali oltre che funzionali; la ricerca scientifica, con il suo metodo, le sue prove e reiterazioni, è lo specifico frutto di questa capacità. Chiaro è che l'eccesso di precisione è rischioso nella misura in cui si potrebbe ricadere nel terreno scivoloso della specializzazione.

Altrettanto importante è rispettare i giusti tempi d'insegnamento: non è proficuo presentare agli studenti qualcosa di estraneo alla loro curiosità. La scuola dovrebbe coltivare *in primis* la cultura dello stupore, insegnando la meraviglia dinnanzi alla natura e alla conoscenza, attivando quella predisposizione a svelare ciò che vi è di misterioso nei fenomeni del mondo. Inoltre, stupirsi, scrive Bergson «sarebbe il modo migliore di risvegliare progressivamente il desiderio e il bisogno di un'istruzione filosofica»¹⁵⁷. L'insegnamento della filosofia, come quello degli altri saperi umanistici, non è una virtù in se stesso, ma trova il suo spazio come esigenza dello spirito, educato alla meraviglia delle manifestazioni della vita. Rintracciamo anche in questa riflessione bergsoniana un equilibrio tra i saperi: ognuno ha il suo spazio, la propria dignità e importanza nella formazione e nello sviluppo individuali.

In ultimo, la buona educazione dell'intelletto non può allontanarsi dall'esercizio della *politesse* che, in accordo con Maria Teresa Russo, scegliamo di non tradurre con termini come "cortesia" o "gentilezza" poiché non restituirebbero pienamente il significato che

¹⁵⁵ Ivi, p. 60.

¹⁵⁶ H. Bergson, *Gli studi greco-latini e la riforma dell'insegnamento secondario* (1922), in M.T. Russo, *Henri Bergson educatore*, cit., p. 165.

¹⁵⁷ H. Bergson, *Il posto e il carattere della filosofia nell'insegnamento secondario* (1902) in H. Bergson, *Educazione, cultura scuola*, cit., p. 91.

assume nel pensiero dell'autore. Nei due discorsi tenuti agli studenti, la prima volta a Clermont-Ferrand nel 1885 e, successivamente, al liceo parigino Henri-IV nel 1892, Bergson riflette su questa – potremmo dire – virtù sociale. Nella vita condivisa, gli esseri umani sviluppano le più svariate abitudini, dettate tanto dalle predisposizioni naturali di ciascuno, quanto dall'educazione ricevuta e dal ruolo che si occupa nella società; ad essere garanzia del progresso del mondo sociale è il vasto numero delle diversificate abitudini che ogni individuo esercita. Accanto a questa capacità di contrarre abiti stabili, vi è, come di riflesso, la capacità di rinunciare alle proprie abitudini in favore di altri; questa è la *politesse* dello spirito, un'empatia che, in forza del riconoscimento di un'eguaglianza, dispone l'io a dimenticarsi di sé in favore dell'altro. Questa *politesse* dello spirito altro non è che un'«elasticità dell'intelletto»¹⁵⁸ in grado di liberarlo dalla schiavitù della centralità egologica per lasciare spazio al pieno riconoscimento del valore dell'altro. A questa elasticità è facile educarsi, d'altronde, si tratta di riconoscere ragionevolmente un'uguaglianza tra individui; ben diverso è esercitare quella virtù che è la *politesse* del cuore:

«È la carità che si esercita nella regione dell'amor proprio, laddove talvolta conoscere il male è così difficile quanto desiderare guarirlo. Una grande bontà naturale ne è il fondo; ma questa bontà resterebbe forse inefficace se la penetrazione dello spirito non vi unisse la finezza e una conoscenza profonda del cuore umano»¹⁵⁹.

La *politesse* più profonda è quella che oltrepassa i confini razionali dell'eguaglianza, diritto fondamentale al quale è necessario essere educati, per sconfinare nella regione del cuore. Lontano da ogni sentimentalismo, la virtù della *politesse* autentica chiama in gioco il continuo esercizio di scoperta dell'abissalità dell'esistenza umana, che si riscopre consonante con tutto l'esistente e che agisce alla luce di tale ispirazione. Quale ruolo, in questo caso, per l'educatore? Bergson dichiara che non è possibile insegnare questa virtù, è però possibile predisporre l'apprendimento attraverso lo studio disinteressato e l'amore per la vita. È l'assenza completa di ogni utilità a catapultare l'animo in una società ideale, priva della fittizia *politesse*, frutto di una gentilezza ossequiosa, ricamata da formule tipiche e vuote di empatia; formule “belle e fatte”, per usare nuovamente questa espressione bergsoniana.

L'approdo sarebbe una repubblica ideale,

«la vera città dello spirito, dove la libertà sarebbe la liberazione delle intelligenze, l'uguaglianza un'attribuzione equa della considerazione e la fraternità una simpatia delicata per le sofferenze della sensibilità. Essa prolungherebbe la giustizia e la carità al di là del mondo tangibile; aggiungerebbe alla vita di tutti i giorni, nella quale si stabiliscono relazioni utili tra gli uomini, l'attrattiva sottile di un'opera d'arte»¹⁶⁰.

Interessante, al di là del modello proposto qui dall'autore, è il sodalizio tra l'educazione alla *politesse* e l'aspirazione a una struttura sociale che si regga su una libertà, un'uguaglianza e una fraternità profondamente legate alla carità e alla giustizia.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 140.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 142.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 143.

L'educazione ha il compito delicatissimo di formare la società futura: in che direzione desidera farlo?

3. Conclusione

«*Le bon sens n'est pas distincte d'une methode pur trouver le vrai, mais l'englobe. Il est l'art de d'inventer le methode necessaires à la decouverte*»¹⁶¹. In questa formula, Mossè-Bastide racchiude tutti gli elementi essenziali dell'impegno educativo di Henri Bergson: il buon senso, il metodo, il vero. L'educatore affianca chi educa ad allenare la virtù del buon senso, metodo che conduce alla scoperta del vero poiché richiama alla continua ricerca di adattamento alle pieghe che il divenire del reale assume. La natura del buon senso, in forza del suo esser virtù, è di tipo artistico, creativo, tale da richiedere un'educazione lunga tutto il corso dell'esistenza, prima offerta da altri, poi individualmente e collettivamente alimentata all'interno dello spazio pubblico.

È la cura per l'esercizio di questa virtù che libera dalle idee belle e fatte di una ragione ancorata alle abitudini della vita quotidiana, spesso uguale a sé stessa e difficile da ricollocare in prospettiva rispetto al divenire della vita. L'educazione, in Bergson, si propone come liberazione dalle catene del tempo quantitativo che conduce all'esperienza assoluta del divenire, sempre rinnovato, di tutto ciò che è. La libertà è, sin da principio, un guadagno individuale, nei termini della realizzazione di una vocazione personale, e una ricchezza comunitaria, poiché è solo attraverso la relazione educativa che è possibile lo sviluppo delle virtù sociali.

Il pensiero e l'esperienza di Henri Bergson sono stati esemplari nel mostrare un terreno comune tra la filosofia e la pedagogia tale per cui è legittimo che l'una interroghi l'altra e viceversa. Infatti, è stato mostrato come il pensiero filosofico e l'azione educativa condividano la primaria attenzione all'antropologia: la filosofia nei termini della ricerca delle fondamenta metafisiche dell'esistenza, la pedagogia in quelli della scommessa-promessa rivolta al futuro l'umanità. Il sodalizio tra le due discipline diventa circolo virtuoso il cui centro è il rispetto e la cura di tutto l'esistente poiché in esso risuonano lo stesso slancio vitale e la stessa materia. Ripensare la figura di un educatore «che insegna da pensatore e pensa da insegnante»¹⁶² può essere spunto di riflessione per un dialogo tra le due discipline: la pedagogia sarebbe richiamata alla sua vocazione originaria di sapere orientato, pregno di direzione e senso. D'altra parte, la filosofia sollecitata ad avere uno sguardo sempre rivolto ai luoghi e agli spazi trasformativi in cui l'umano concretamente esiste, diviene e costruisce attivamente futuro.

¹⁶¹ R.M. Mossè-Bastide, *Bergson educateur*, PUF, 1955. Il buon senso non è diverso da un metodo per svelare il vero, anzi lo ingloba. È l'arte di inventare il metodo necessario a questa scoperta (traduzione mia).

¹⁶² M.T. Russo, *Henri Bergson educatore*, cit., p. 22.

Per una didattica ragionata. Punti forti e limiti delle teorie dell'educazione di Whitehead e Dewey

Aleksandra Golubović & Martina Sanković Ivančić
University of Rijeka, Croatia

Abstract

Didactic strategies and the modernization of teaching methods have been a topic of discussion for many years within the borders of the European Union. The EERA (European Educational Research Association) has undertaken numerous initiatives since the 2006 Geneva conference. In Italy teaching has been transformed following the new trends since 2008 with the Gelmini reform, and then continued in 2015 with the reform "Good school" of the Renzi government. In Croatia, curricular reform started in 2019 under the name "School for life". There are numerous news, and multiple questionable points in all mentioned reforms. In the development of these new theories of education, contemporary teaching is indebted to several giants of philosophy, such as Whitehead and Dewey. Therefore, to better understand the current educational and training system, as well as examine its strengths and limitations, it will be appropriate to resort directly to the authors' thoughts. Here we will offer a comparison between various theories of education by dwelling on the salient points of the didactics proposed by the two contemporary philosophers, with the ambition to offer a starting point for reflection – in order to get closer to a more effective teaching, and not a teaching method which is an end in itself, but a thoughtful and reasonable teaching which is critical and creative in the first place.

Keywords

Whitehead; Dewey; Philosophy of education; Contemporary didactics; Pragmatism.

Alfred North Whitehead, filosofo e matematico inglese, si è occupato per diversi anni del settore educativo-istruttivo ed ha spronato la fondazione dell'associazione "Association for Process Philosophy of Education", dedicata alla redazione di riviste di filosofia dal 1996 al 2008. Il libro nel quale il filosofo ha riproposto le tesi elaborate nei summenzionati saggi, che spiegheremo ed analizzeremo in questo articolo, è intitolato *The Aims of Education* (1929).

Nella parte introduttiva di *The Aims of Education* Whitehead sostiene che nell'espone o insegnare qualsivoglia teoria o materia scolastica è cruciale dimostrare che queste sono

efficaci, ovvero che risultano applicabili ed utilizzabili in qualche situazione che esula dall'ambito scolastico¹⁶³.

L'educazione, secondo Whitehead, è l'acquisizione dell'arte di applicare il sapere. Quest'affermazione pragmatica sembra convincente a livello intuitivo: perché dovremmo imparare qualcosa se non abbiamo l'intenzione di sfruttarlo in qualche modo nella vita?

Sono le discipline astratte, come l'arte o la filosofia, a poter avanzare un'obiezione alla posizione di Whitehead. Infatti, quale dovrebbe essere l'utilità de *La nausea* sartriana o dell'*assurdo* descritto da Camus? A che cosa servono la nona sinfonia di Beethoven o la *Venere* di Botticelli?

Secondo alcuni grandi pensatori l'arte ha un fine pratico: Arthur Schopenhauer sosteneva che essa serva a lenire le sofferenze di un'esistenza intrisa di dolore, gli Illuministi (Cesare Beccaria, Carlo Goldoni, Pietro e Alessandro Verri, e tanti altri) speravano di poter modificare la società per mezzo dell'arte. Tuttavia, c'era sempre una tradizione classicista che opponeva resistenza all'utilitarismo. Giuseppe Parini non avrebbe mai assoggettato l'arte al puro 'utile materiale' e lo stesso Dante, pur producendo uno dei più grandi poemi 'didattico-allegorici', e quindi un'opera utile per definizione, con la sua poetica andava ben oltre la sfera della praticità.

Le argomentazioni di Leopardi a proposito dell'atrocità della natura oppure l'idea dell'eterno ritorno nietzscheiano non hanno alcuna funzione pratica, non ci portano ad alcun risultato concreto e propositivo, anzi, ci fanno conoscere l'angoscia esistenziale, causando forse più danno che utile. Tuttavia, potremmo forse sostenere per questo che tali teorie dovrebbero finire nel dimenticatoio? Il fatto che continuino ad esistere studi leopardiani, che la *Nietzsche-Forschung* proliferi attraverso l'attività di diverse correnti interpretative, che gli esistenzialisti vengano studiati in diverse facoltà sparse per tutto il mondo, attestano che tali pensieri ci restituiscono un'immagine autentica e veritiera dell'esistenza umana e che si tratta di teorie di inestimabile valore. Perché? Che cosa possiamo ottenere studiando l'esistenzialismo?

Un livello di coscienza più alto, un indefinibile piacere interiore, il piacere del conoscere il mondo senza filtri, di avvicinarsi il più possibile alla verità, come l'Ulisse dell'*Inferno* dantesco.

Possiamo renderci conto di alcuni problemi legati alla nostra vita dei quali non eravamo consapevoli oppure affrontare delle emozioni che possono sovrastarci in determinati periodi della vita (ad es. nei nodi vitali che Jaspers chiamava *situazioni-limite*).

In ultimo, possiamo leggere le conclusioni di questi due filosofi e valutare in che misura ci convincono ed, eventualmente, farle proprie oppure perfezionare le nostre convinzioni personali.

Rispetto alla filosofia, per l'arte la questione si complica ulteriormente e diviene più sofisticata: come faccio ad utilizzare la conoscenza del *Nabucco* di Verdi oppure del *Davide* di Michelangelo?

¹⁶³ A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, Macmillan, New York 1929, p. 31. Vedi anche N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, (vol. 3), Utet, Torino 1996, pP. 684-688.

Apparentemente conoscere questi grandi nomi di musicisti, poeti, scultori, artisti o architetti non può risultare indispensabile per noi nella vita di tutti i giorni, eppure molti non sarebbero pronti a negare il valore di una simile conoscenza.

La concezione whiteheadiana dell'“applicabilità” non impedisce l'apprendimento dell'arte. Anzi, secondo il filosofo inglese il sistema istruttivo-educativo è troppo carente dal punto di vista artistico: manca la cura delle sensazioni estetiche, le quali ci forniscono una percezione “viva” dei valori. In una scuola moderna, sostiene Whitehead, mancano l'eccitazione e la soddisfazione.

L'applicazione delle nostre ‘teorie’ non deve essere immediata, ma dobbiamo essere in grado di avvicinarle ai nostri alunni – i ragazzi devono sentire che ciò che stanno apprendendo parla proprio di loro e del mondo che li circonda.

In questa prospettiva il *Davide* non è assolutamente antiquato o superato, anzi, dà all'alunno la possibilità di sentirsi parte di qualcosa di più grande, qualcosa che esisteva prima di lui e che continuerà ad esistere quando lui non ci sarà.

Il sapere diviene inerte, secondo Whitehead, nel momento in cui l'alunno studia soltanto per superare l'esame. Dovrebbe essere legato, invece, a diversi fattori come la curiosità e il ragionamento, la capacità di risolvere situazioni complicate, ecc. Tutti questi aspetti dello studio non possono venir offerti come una lista di regole da memorizzare per la verifica.

Whitehead sostiene che lo sviluppo psichico dell'individuo sia strettamente legato alla sua curiosità. Per destare l'attenzione degli alunni e trasmettere loro il nostro sapere è fondamentale la componente della curiosità. Le ricerche nel campo della psicologia contemporanea confermano l'ipotesi dell'autore e la didattica contemporanea viene plasmata esattamente in base a questo modo di intendere il processo di apprendimento¹⁶⁴.

L'ipotesi di partenza della teoria di Whitehead è un apprendimento naturale, basato sul piacere, perché gli organismi viventi sono eccitati dal proprio sviluppo. Ricerchiamo la nostra natura perché siamo mossi dalla meraviglia, come sosteneva Aristotele, mangiamo perché vogliamo raggiungere la sensazione di appagamento che segue ad una buona cena. Whitehead conclude che dobbiamo continuare a sviluppare il sistema educativo in linea con le attività naturali, le quali di per sé sono piacevoli. Il superamento di una disciplina deve essere indirizzato verso dei beni a lungo termine, ma l'obiettivo dell'apprendimento non deve essere troppo lontano in modo da mantenere vivo l'interesse dell'alunno¹⁶⁵.

Dalle considerazioni di Whitehead possiamo desumere un'ottica ottimistica, rosea, nei confronti del mondo e della vita, tipica dell'approccio scientifico – positivista. Tuttavia, se mutiamo prospettiva e spieghiamo diversamente la ‘natura’ umana, dovremo rispondere ad altre domande relative all'istruzione e all'educazione.

Arthur Schopenhauer sosteneva che la vita umana sia caratterizzata dal dolore e dalla frustrazione che derivano da desideri e bisogni sempre rinnovati e inappagati¹⁶⁶. In quest'ottica, l'emozione basilare che ci accompagna nello studio è l'insoddisfazione che

¹⁶⁴ Cfr., S. Giametta, *Il mondo di Schopenhauer. Verità ed errori*, in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bompiani, Milano 2010, p. LII.

¹⁶⁵ A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, cit., p. 31. Vedi anche W. K. Frankena, *Philosophy of Education*, Macmillan, Toronto 1965.

¹⁶⁶ A. Schopenhauer., *Svet kao volja i predstava*, I, Matica srpska, Novi Sad 1986.

vogliamo spegnere. Mangiamo perché vogliamo placare la spiacevole sensazione di fame, impariamo a non mangiare i funghi velenosi per evitare la morte, ecc.

Entrambe le prospettive possono risultare convincenti e non abbiamo un metodo scientifico – logico per stabilire quale teoria sia ‘più veritiera’ dell’altra: è questo il bello dell’ambito umanistico e della didattica che non dobbiamo perdere. Non esiste una soluzione univoca, non è tutto vero o falso, bianco e nero, ci sono innumerevoli sfumature¹⁶⁷.

D’altro canto, possiamo osservare che le posizioni di Whitehead e Schopenhauer non sono in contraddizione. Secondo il primo lo studio è incanalato verso *l’attesa del piacere*, mentre per il secondo, e prima di lui Leopardi, l’attesa del piacere è *spiacevole* e quindi con le nostre azioni cerchiamo di spegnere questa sensazione. La teoria di Whitehead lascia spazio a quella di Schopenhauer perché se il momento in cui abbiamo risolto un esercizio oppure acquisito un nuovo concetto è un attimo *piacevole*, il processo con il quale cercavamo di superare l’ostacolo e assimilare la novità poteva essere difficile e pesante, un percorso lungo e spiacevole se messo a confronto con la brevità della soddisfazione della conquista.

Le due teorie, conclusivamente, non solo non si contraddicono, ma andrebbero congiunte per poter ottenere un sistema scolastico funzionale e radicato in una concezione veritiera della realtà didattica. A titolo esemplificativo possiamo menzionare la situazione delle letture domestiche. Presupponiamo che un alunno debba leggere di letteratura un libro la cui introduzione è un po’ noiosa e soporifera. Il bambino che è abituato soltanto al piacere non ha nessun motivo per proseguire la lettura. Tuttavia, talvolta è necessario giungere alla conclusione di un’opera per cogliere il senso dell’insieme e in tal caso il lettore può comprendere il valore del libro e trovare il piacere della conoscenza soltanto dopo aver investito un duro lavoro. Conoscere gli innumerevoli personaggi di Balzac è un prerequisito per capire le loro azioni e la complessità dei loro rapporti. Un bambino o un ragazzo che non conoscono la perseveranza e non sono pronti a sacrificare il piacere immediato, non giungeranno mai agli strati più sofisticati e complessi della conoscenza. D’altro canto, risulta importante anche la posizione del filosofo inglese, perché un bambino che continua a ripetere delle attività che gli procurano solo dispiacere non potrà crescere come un individuo emozionalmente realizzato.

Un altro esempio di attività in bilico tra piacere e disciplina è il processo di acquisizione di una lingua straniera. L’apprendimento del vocabolario e della grammatica di una lingua non sono processi semplici né tanto meno rapidi. Per padroneggiare una lingua sono necessari una dedizione a lungo termine e un impegno costante, come conferma lo stesso Whitehead:

«All practical teachers know that education is a patient process of the mastery of details, minute by minute, hour by hour, day by day. There is no royal road to learning through an airy path of brilliant generalisations»¹⁶⁸.

Whitehead, anticipando la psicologia dell’educazione contemporanea, propone di porre degli obiettivi concreti che l’alunno può verificare e raggiungere in un breve lasso di tempo.

¹⁶⁷ Vedi J. Juul, *Škola u infarktnom stanju*, Znanje, Zagreb 2013.

¹⁶⁸ A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, cit., p. 6.

La sensazione di compiacenza, in questo scenario, può provenire dal superamento di piccoli ostacoli, che passo per passo conducono l'alunno al traguardo finale. Per Whitehead lo scopo ultimo dell'istruzione è l'apprendimento dell'arte di vivere: «and by art of life I mean the most complete achievement of varied activity expressing the potentialities of that living creature in the face of its actual environment»¹⁶⁹. Pure Gardner, Vigotsky e Piaget più tardi hanno incluso nelle loro teorie dell'educazione il concetto della restituzione della sensazione di conquista da parte dell'insegnante all'alunno. La tesi principale della psicologia contemporanea è che l'uomo si sente più motivato nelle attività che pratica con successo. Per questo motivo i metodici della didattica consigliano di assicurare ad ogni alunno la sensazione di successo, per motivarlo nel prosieguo e nell'approfondimento degli studi.

Per quanto riguarda il successo e l'utilità, la posizione di Whitehead a proposito della creazione di obiettivi concreti e dello studio esclusivo di argomenti didattici che possono venir sfruttati per fini pratici incontra un altro problema. Whitehead sostiene che sia necessario escludere dall'insegnamento ogni esercizio mirato alla memorizzazione di nozioni superflue. Afferma, inoltre, che la caratteristica cruciale del sapere sia l'applicabilità: «Get your knowledge quickly, and then use it»¹⁷⁰.

Una domanda che sorge spontanea è in che modo sarebbe possibile stabilire quali sono le nozioni che non contano? Dove dobbiamo tracciare le linee di confine per definire il sapere inutile?

Da questo punto di vista la teoria di Whitehead è in contrasto con una delle scuole più importanti dell'antichità: la scuola di Pitagora. I pitagorici reputavano fosse opportuno che gli alunni ponessero delle domande appena dopo un lungo periodo di pratica durante il quale si sarebbero limitati ad ascoltare i propri mentori. Il motivo di tale organizzazione era strettamente legato al dualismo pitagorico. Si sosteneva che la purificazione dalle passioni fosse una preconditione della conoscenza razionale. Secondo i Pitagorici gli individui che sono immersi nel mondo dei sensi e delle passioni non possono raggiungere da soli il sapere: hanno bisogno di una guida. Nella loro scuola perciò il sapere veniva trasmesso dall'insegnante "detentore della verità" agli alunni. Appena nel momento in cui gli alunni sviluppavano le capacità di ragionamento, diventavano *matematici*, ovvero coloro che possono chiedere ulteriori spiegazioni. Nonostante il suo forte conservatorismo, la scuola pitagorica era aperta anche alle donne e gli stranieri, diversamente da altre scuole greche. L'insegnante non apriva mai la discussione e il suo insegnamento non era soggetto a critiche: si reputava fosse una rivelazione divina. Da questa concezione del sistema istruttivo e educativo è nata la nota formula *Ipse dixit* (*autós épha*, lui l'ha detto)¹⁷¹.

In una società democratica il conservatorismo della concezione pitagorica dell'educazione sarebbe inammissibile; innanzitutto a causa dell'idea dell'esistenza di un 'sapere obiettivo', in secondo luogo per l'implicazione dell'esistenza di uomini privilegiati che hanno l'accesso

¹⁶⁹ Ivi, p. 39.

¹⁷⁰ Ivi, p. 36.

¹⁷¹ Sostituire la nota con: una descrizione dettagliata dell'apprendimento nella scuola pitagorica si ha in B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Bari 1999, p. 80. Cfr. anche L. De Crescenzo, *Storia della filosofia greca. I presocratici*, Mondadori, Milano 1983, p. 66.

alla verità divina e in ultimo per il carattere dispotico di un processo di insegnamento nel quale l'alunno non può porre alcun quesito.

D'altro canto, è interessante paragonare due sistemi agli antipodi: quello di Whitehead, secondo il quale il sapere va acquisito ed utilizzato velocemente e quello di Pitagora, in base al quale la conoscenza è il prodotto di un apprendimento che dura per anni e che può esser messo in discussione appena dopo aver sviluppato degli adeguati strumenti di ragionamento. Con quest'ultimo punto avrebbe concordato pure Jean Jacques Rousseau, il quale nell'*Emilio o dell'educazione* spiegava che se Emilio fosse razionale già da piccolo non sarebbe necessario educarlo, perché egli lo farebbe da sé. Invece, proprio perché i bambini ed i ragazzi non hanno ancora delle capacità di raziocinio sviluppate, non ha senso mettersi a discutere su tutto¹⁷². Anzi, si perde autorità e credibilità e, di conseguenza, la possibilità di canalizzare i ragazzi verso un adeguato sviluppo ed un apprendimento efficiente.

Un'altra riflessione importante da elaborare partendo dalla scuola pitagorica verte sulla questione relativa all'utilità del sapere: secondo il sistema pitagorico non esiste una conoscenza superflua. Nella didattica contemporanea questa posizione può renderci consapevoli del fatto che non possiamo sapere in quale momento della nostra vita avremo bisogno di una determinata competenza, come più tardi affermerà Dewey. Un ragazzo in terza liceo magari pensa di non aver bisogno della matematica: tanto, è un talento artistico e incentrerà la sua carriera sulla creazione di dipinti! Un sistema educativo che accondiscende alla spensieratezza e alla sprovvedutezza adolescenziale finirebbe paradossalmente col danneggiare l'individuo. Citando quella che viene denominata *libertà positiva* possiamo ricordare che più si espandono gli orizzonti di conoscenza dei singoli più si ampliano le loro possibilità di scelta. Un individuo è libero se sa tra quali alternative può scegliere. Un adolescente che ha deciso di rinunciare alla matematica magari in età adulta si troverà a non saper risolvere importanti quesiti della vita legati alla sfera pratica e non potrà più scegliere se applicare il suo sapere o meno: dovrà far affidamento su qualcun altro.

Il riferimento all'educazione dell'antichità nell'espone le teorie di Whitehead non è puramente casuale. Lo stesso Whitehead decide di far affidamento a questo periodo d'oro della civiltà alla ricerca di ispirazione:

«The drop from the divine wisdom, which was the goal of the ancients, to text-book knowledge of subjects, which is achieved by the moderns, marks educational failure (...) / You cannot be wise without some basis of knowledge; but you may easily acquire knowledge and remain bare of wisdom»¹⁷³.

La componente essenziale che, secondo Whitehead, differenzia le scuole dell'antichità da quelle contemporanee è la valorizzazione della saggezza. Se le scuole dell'antica Grecia, a prescindere dalla varietà di prospettive, erano indirizzate verso l'obiettivo della *saggezza*,

¹⁷² Cfr., J.J. Rousseau, *Emile*, p. 169, in Cahn M. S., *Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education*, New York 1997, pp. 162-197. Vedi anche A. Golubović, *Aktualnost Rousseauovih promišljanja filozofije odgoja s posebnim osvrtom na moralni odgoj*, in «Acta Iadertina», 10 (2013), pp. 25-36; A. Golubović, *Učiteljski poziv i odgajanje: razmatranje iz perspektive filozofije odgoja*, *Odgojno-obrazovne teme*, 1, (2018), 1-2, pp. 141-163.

¹⁷³ A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, cit., p. 29-30.

nelle scuole moderne l'unico obiettivo è quello di *acquisire nozioni*. Si tratta di nozioni, secondo Whitehead, che portano ad un sapere privato dell'aspetto educativo.

La conoscenza disgiunta dalla saggezza per Whitehead è vuota, perché l'importanza del sapere risiede proprio nella sua applicabilità, nella maestria attiva delle nozioni, ovvero, nella saggezza.

La differenza che Whitehead rileva tra le scuole antiche e quelle moderne è vicina ad una teorizzazione del sapere già anticipata da Dante. Nella *Divina commedia* il famoso verso *fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza* contrassegna il canto nel quale tale insegnamento viene messo in rilievo. Se Dante-personaggio alla fine del poema giunge in Paradiso, riuscendo a soddisfare il suo desiderio di conoscenza, Ulisse invece viene relegato all'Inferno, tra i cattivi consiglieri. Nella storia del poeta fiorentino entrambi i personaggi desideravano conoscere il mondo: qual è il motivo di tale distinzione? Si tratta proprio della considerazione avanzata in epoca contemporanea dal filosofo inglese: la conoscenza del primo era congiunta alla virtù, mentre quella del secondo era spinta esclusivamente dalla passione. Secondo Dante il sapere non deve dipendere soltanto dalla sfera della sensorialità e dalla curiosità intellettuale, ma dev'essere accompagnato da uno sviluppo della razionalità e della moralità¹⁷⁴.

Per Whitehead il sapere che dona magnificenza al carattere della persona è quello volto all'azione empirica. L'autore reputa che per raggiungere tale scopo abbiamo bisogno di due qualità: la libertà e la disciplina. L'unico modo per raggiungere la saggezza è di essere liberi in presenza del sapere¹⁷⁵.

La teoria dell'educazione di Whitehead, come tutte le altre teorie in fondo, non è moralmente neutrale. L'autore promuove alcuni ideali che reputa indispensabili per la realizzazione dell'obiettivo ultimo del processo educativo: l'acquisizione dell'arte di vivere.

Dal punto di vista valutativo, l'educazione morale proposta da Whitehead mette al primo posto la *saggezza*. Nel momento in cui l'uomo capisce come può applicare il suo sapere può realizzare gli altri valori che reputa fondamentali (la libertà, la felicità, ecc.)

Dal punto di vista descrittivo Whitehead, come Straughan¹⁷⁶, reputa che l'educazione intesa quale insegnamento di sistemi di restrizioni costituisca la morte della morale. Per educare degli individui e farli crescere in adulti responsabili è necessario stimolare costantemente in loro la capacità di ragionare: «The mind is never passive; it is a perpetual activity, delicate, receptive, responsive to stimulus. You cannot postpone its life until you have sharpened it»¹⁷⁷.

Per Whitehead la forza di propulsione dello sviluppo dell'uomo risiede nell'autostima e nella sensazione del valore personale. Questa sensazione impone agli individui innumerevoli e costanti sforzi, ma la sua assenza li porta, contrariamente, ad abbandonarsi alla passività.

¹⁷⁴ Vedi M. L. Peterson, *Philosophy of Education* (Issues and Options), InterVarsity Press, Leicester, 1986; L. Legrand, *Moralna izobrazba danas. Ima li to smisla?*, Educa, Zagreb 2001.

¹⁷⁵ Cfr., F. Bencivenga, *Filosofia: istruzioni per l'uso*, Mondadori, Milano 2007; F. Savater, *Etika za Amadora*, Educa, Zagreb, 1998.

¹⁷⁶ Cfr., R. Straughan, *Can we teach children to be good?*, Open University Press, Bristol 1995, p. 8. Vedi anche W. Frankena, *Etika*, KruZak, Zagreb 1998; D. Mc Naughton, *Moralni pogled. Uvod u etiku*, Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, Zagreb 2010; L. Legrand, *Moralna izobrazba danas. Ima li to smisla?*, Educa, Zagreb 2001.

¹⁷⁷ A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, cit., p. 6.

La sensazione del valore della vita si acquisisce in vari modi: attraverso la meraviglia, la curiosità, il rispetto, l'ammirazione, la volontà di sviluppare ulteriormente la propria personalità. La forma più alta nella quale si manifesta il valore della vita è la sensazione di bellezza, una sensazione estetica legata alla percezione della perfezione realizzata. Insegnando, il professore deve svelare all'alunno la bellezza del mondo, della vita, nonché la bellezza della scoperta stessa.

Un'altra didattica strettamente legata alla vita quotidiana e alla sfera pratica è quella di John Dewey, filosofo e psicologo americano che nella prima metà del Novecento ha spronato nuove riforme nel campo della pedagogia¹⁷⁸. Dewey, oltre ad essersi dedicato alla filosofia dell'educazione, è uno dei fondatori del pragmatismo. Coerentemente con tale posizione ha forgiato una proposta educativo-istruttiva con la quale ha cercato di sostituire la passività e l'attenzione per il nozionismo della scuola tradizionale con lo studio attivo e l'interesse per il processo di apprendimento (la ricerca). Ha presentato la scuola del futuro da lui immaginata presso l'università di Chicago denominandola *scuola-laboratorio*¹⁷⁹.

La filosofia di Dewey poggia su due convinzioni basilari: l'idea del valore della democrazia e l'idea dell'importanza del metodo scientifico. La democrazia acconsente a tutti i membri della società di contribuire in egual misura alla realizzazione del "bene", mentre la scienza fornisce all'esperienza un fondamento improntato sulla razionalità¹⁸⁰. Di conseguenza, nel sistema scolastico tutti gli alunni devono avere l'opportunità di includersi nell'attività didattica durante l'ora di lezione e devono esplorare ogni campo del sapere con metodi empirici. Secondo Dewey il metodo scientifico può essere utilizzato in tutti i campi, perché si richiama alla ragione: «rationality and reasonableness has proved to be the most reliable method of reaching the truth, no matter what the field of inquiry»¹⁸¹.

Inevitabilmente, Dewey nelle sue opere attua un confronto con uno dei colossi della filosofia dell'educazione: Jean Jacques Rousseau. Dewey sostiene che il motivo per il quale Rousseau innalza la dimensione naturale è la volontà di cambiare un ordinamento sociale corrotto e di sostituirlo con un più giusto e più naturale "regno dell'umanità". Tuttavia, secondo il filosofo americano Rousseau sbaglia quando propone che l'educazione si svolga nell'isolamento dalla società: un simile modello educativo si allontana troppo dalla realtà. L'uomo è un animale sociale sin dalla nascita e deve imparare ad agire e plasmare il proprio comportamento in relazione alla società. Quest'ultima gli permette di conoscere il mondo, gli altri e sé stesso: attraverso il contatto con gli altri nascono esperienze che incidono in modo univoco sull'individuo, plasmando la sua personalità¹⁸².

In difesa di Rousseau è possibile sottolineare l'importanza dell'adeguatezza dell'ambiente sociale. L'educazione non avviene soltanto a scuola: i bambini imparano primariamente da educatori "spontanei" come i genitori, gli amici o i passanti che incontrano per strada¹⁸³.

¹⁷⁸ Vedi N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, cit.; F. Cioffi et al., *Il testo filosofico* (3/2), Bruno Mondadori, Milano 1992.

¹⁷⁹ M. Knoll, *John Dewey's Laboratory School. Theory versus Practice*, Catholic University Eichstaett, Germany, Ische-Conference, 17.08.2016.

¹⁸⁰ M. S. Cahn, *Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education*, cit., p. 274.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 274.

¹⁸² M. Zaninović, *Opća povijest pedagogije*, Školska knjiga, Zagreb 1988, p. 366.

¹⁸³ Cfr., A. Golubović, *Odgojne implikacije Kierkegaardove antropologije. Od antropologije do filozofije odgoja u misli Sorena Kierkegarda* in „Diacovensia“, 23(2), 2008, p. 216.

Pertanto, risulta fondamentale difenderli da potenziali esperienze deleterie e tutelare la loro crescita. Proprio perché l'uomo impara nell'ambiente sociale non può essere indifferente la tipologia di compagnia dalla quale apprenderà qualcosa.

Dewey mette in evidenza il problema dell'individualismo del diciottesimo secolo: l'illuminismo ipotizza l'esistenza di un uomo 'illuminato' che attraverso i suoi sforzi, il suo impegno e le sue capacità personali porterà all'evoluzione dell'umanità.

Secondo l'autore pragmatico, invece, appena nel momento in cui conosciamo le caratteristiche specifiche della situazione educativa, e quando possiamo prevedere gli esiti delle nostre scelte, possiamo stabilire quale sia l'azione più opportuna. Anticipando i possibili esiti possiamo porre determinati obiettivi. Oltretutto, gli obiettivi devono essere flessibili e applicabili in concordanza con le circostanze. Avere uno scopo nello studio per Dewey è fondamentale: «to have an aim is to act with meaning, not like an automatic machine; it is to *mean* to do something and to perceive the meaning of things in the light of that intent»¹⁸⁴.

Il processo di apprendimento deve svilupparsi seguendo il sistema del tentativo e dell'errore. In questo segmento la posizione di Dewey coincide con quella di Whitehead, il quale fa luce sul ruolo degli errori quali parti costitutive del processo di apprendimento, sottolineando l'inutilità dell'imposizione della perfezione.

Lo studio dev'essere strettamente legato alla vita a prescindere dell'ambiente scolastico. Quando l'insegnante inventa dei problemi, deve assicurarsi abbiano per oggetto una situazione reale e non un tema scolastico isolato¹⁸⁵. Il sapere deve venir utilizzato nella vita quotidiana, non deve esistere soltanto in funzione della riproduzione fedele a lezione di nozioni apprese precedentemente. Dewey afferma che dobbiamo offrire agli alunni la possibilità di cercare e scoprire nuove idee¹⁸⁶. Non possiamo trasmettere alcun concetto agli altri individui in quanto 'idea'. Dal momento in cui abbiamo esposto un'idea essa diventa un fatto, mentre gli alunni non devono appellarsi all'insegnante come a qualcuno che ha delle risposte pronte. L'alunno deve affrontare il problema e ciò che lo ha causato, deve cercare di trovare una soluzione al problema, perché appena in quel momento sta ragionando. Soltanto ragionando l'allievo può avere delle idee¹⁸⁷. In società un bambino deve confrontare le proprie idee con quelle degli altri e perfezionare le proprie teorie in base alle obiezioni rilevanti. Il ruolo dell'insegnante è primariamente quello di trasmettere validi metodi di studio.

L'accanimento della didattica moderna e della filosofia di Dewey contro la didattica 'tradizionale' a questo punto risulta vagamente ridondante. Se da un lato il filosofo ha postulato una serie di considerazioni interessanti e utili nell'ambito della didattica, dall'altro il suo atteggiamento risulta smisuratamente di impronta positivista: viene osannata la novità demonizzando il passato. Com'è visibile in diversi curriculum contemporanei, ne risulta un impoverimento dell'insegnamento, in quanto vengono perse tante componenti essenziali. È vero forse che gli alunni della cosiddetta 'scuola tradizionale' non

¹⁸⁴ J. Dewey, *Democracy and Education*, p. 304 in M.S. Cahn, *Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Education*, cit., pp. 288-325.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 310.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 314.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 314.

trasmettevano validi metodi di studio? Gli alunni alla fine non sapevano studiare e/o arrangiarsi nella vita quotidiana?

Per approfondire questa critica la teoria di Dewey potrebbe venir interpretata con un lieve accorgimento: spesso più che imparare nella collettività da questa traiamo l'ispirazione per imparare. Se da un lato il filosofo propone di individualizzare l'approccio nei confronti degli alunni e calibrare i metodi in base alla situazione, dall'altro sembra fare di tutti gli ambiti del sapere un fascio, riducendoli all'ambito delle scienze dure e dimenticando specificità delle singole materie. Chiunque abbia cercato di apprendere l'arte di suonare uno strumento saprà che risulta pressoché impossibile imparare a suonare l'*Arabesque* di Debussy in gruppo. Ovviamente, per un progetto scolastico sarà sicuramente possibile inventare un'attività ludica con la quale far riprodurre agli alunni spezzoni del brano collettivamente, ma se vogliamo fare un lavoro serio e permettere all'allievo di presentarsi davanti ad una commissione tale esercizio risulterà con tutta probabilità inutile. La maggior parte dei musicisti affermati ha bisogno di ore ed ore di esercitazione individuale, successivamente alle lezioni di tutorato dell'insegnante, in modo apprendere efficacemente un brano e presentarlo degnamente. In gruppo possiamo ottenere lo stimolo allo studio, ma è solo individualmente che potremo trovare la tranquillità e la concentrazione necessaria per andare a fondo, sciogliere i nodi critici, verificare se abbiamo compreso l'argomento, sistematizzarlo all'interno del nostro bagaglio di conoscenze.

Oltre a mettere al vaglio i metodi utilizzati in campo istruttivo, Dewey elabora pure delle teorie relative all'educazione e, in particolar modo, alla morale. Coerentemente con la posizione pragmatica che ha patrocinato, il filosofo americano sostiene che non sia possibile stilare una lista gerarchica dei valori. Ogni valore assume un significato all'interno di un preciso contesto. Per esempio, se per noi il cibo e la musica hanno un grande valore, la gerarchia tra i due verrà imposta dal contesto. Se siamo sazi e abbiamo poche occasioni di ascoltare un po' di bella musica, probabilmente prediligeremo quest'ultima nel momento in cui se ne presenti l'occasione. D'altro canto, se abbiamo fame probabilmente porremo il primo valore come prioritario¹⁸⁸.

Analogamente, secondo Dewey, nel sistema educativo – istruttivo, non possiamo dire quali materie sono più importanti di altre. Saranno le esperienze di vita a determinare quali conoscenze si riveleranno utili per l'alunno e questa non è una cosa prevedibile con anticipo. L'unico valore chiave nell'educazione sarà il processo vitale in sé («the process of living itself»)¹⁸⁹. Ed è in questa sezione che l'autore risarcisce le altre discipline della generalizzazione precedente. Con questa precisazione il filosofo permette di tutelare tutti gli ambiti del sapere, nonché la varietà di predisposizioni e qualità umane.

Secondo Dewey l'educazione morale nella scuola contemporanea è destinata a fallire perché non si basa sull'intelligenza esperienziale e su esempi concreti, riducendosi a 'lezioni sulla morale'. Ciò che è morale in tal caso viene identificato con le azioni approvate dagli altri¹⁹⁰. Sulla scala dello sviluppo morale di Kohlberg, in questo caso restiamo soltanto al secondo gradino, quello nel quale si stima che un'azione sia giusta soltanto perché viene

¹⁸⁸ J. Dewey, *Democracy and Education*, cit., p. 318.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 318.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 322.

proposta in una società che l'accoglierà con assenso. Siamo ancora lontani da uno sviluppo più completo dell'individuo.

In questo aspetto la teoria di Dewey è molto simile a quella di Rousseau, secondo la quale gli educatori devono evitare le prediche moralistiche. Con simili atteggiamenti gli alunni assimilano in modo acritico i modelli del comportamento giusto e di quello sbagliato. Le componenti chiave della morale sono invece l'autonomia nel pensiero e il grado di consapevolezza del problema.

Dewey sostiene che la morale possa essere rafforzata e sviluppata soltanto in contatto con gli altri e perciò sottolinea l'importanza della creazione di un ambiente sociale adeguato a scuola. Caratteristiche quali la sincerità, l'onestà, la giustizia e la gentilezza sono virtù morali che hanno un legame stretto con le relazioni sociali. Dewey afferma che le virtù si stabiliscono in relazione alla funzione che hanno per l'attività umana, sono importanti perché offrono all'uomo la possibilità di agire in modo efficace all'interno della comunità: «To possess virtue does not signify to have cultivated a few nameable and exclusive traits; it means to be fully and adequately what one is capable of becoming through association with others in all the offices of life»¹⁹¹. Non è sufficiente che l'uomo sia buono, è necessario sia buono per qualcosa: deve saper vivere in modo da equilibrare la quantità di beni che riceve dalla società con quella che offre. Dewey, ovviamente, non fa riferimento ai beni materiali, bensì allo sviluppo e alla diffusione di una vita coscienziosa. L'educazione e l'istruzione devono costituire l'esempio di una vita nella quale non esistono posizioni statiche nell'ambito della moralità: «For conscious life is a continual beginning afresh»¹⁹².

Sia Whitehead sia Dewey hanno indubbiamente fornito un contributo notevole allo sviluppo del sistema educativo-istruttivo nonché al processo di elaborazione di riforme innovatrici. Gran parte degli stati europei attualmente introduce curriculum scolastici in linea con tali posizioni. Pertanto, risulta fondamentale far luce sui punti forti ed i limiti delle suddette teorie, per non sfociare nell'assolutismo e non soffocare paradossalmente, come purtroppo accade nell'accanimento contro il nozionismo o nella forzatura dei lavori di gruppo, quella democrazia di partenza che si proponeva come ideale. Seguendo proprio una delle teorie di partenza del pragmatismo, possiamo concludere che non esiste modo univoco per giungere a destinazione, per 'raggiungere l'obiettivo', e ricordare sempre che lo scopo finale è quello di istruire delle giovani menti alla curiosità intellettuale, al pensiero critico e alla responsabilità, preparandole alla vita.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 324.

¹⁹² *Ivi*, p. 325.

Nella notte del mondo aprirsi a orizzonti di un nuovo umanesimo

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Abstract

Starting from Heidegger's notion of the "night of the world," the paper examines the contemporary human condition, suspended between technical omnipotence and the erosion of meaning, expressed as a "lack of lack" and oblivion of fragility. In dialogue with Nietzsche, Heidegger, Jonas, Levinas, and Marcel, it interprets nihilism as a historical destiny where technology becomes a total environment and quasi-religious promise. Yet, within this crisis, the experience of vulnerability opens the way to a new humanism of relation and remembrance, capable of reconciling knowledge and wisdom, power and responsibility.

Keywords:

Humanism; Technology; Fragility; Responsibility; Relation.

La condizione dell'uomo oggi ad inizio del XXI secolo ancora porta con sé i tratti segnati da quelle condizioni secolari maturate nel secolo precedente. L'uomo si presenta in una tensione estrema tra la potenza delle conquiste tecnico-scientifiche e il vuoto crescente di senso che sorge dalla vita individuale e collettiva. Mai come oggi l'umanità ha avuto a disposizione una tale quantità di mezzi, opportunità, informazioni, dispositivi di controllo e di previsione, di creazione e progettazione; e tuttavia, mai come oggi l'uomo è apparso incerto circa il "perché" del proprio vivere. In un tempo in cui lo sviluppo tecnologico ha raggiunto livelli mai prima immaginabili, l'umanità sembra incapace di trovare nel proprio potere una ragione per vivere e sembra proprio aver rinunciato anche al valore della costruzione della pace. Si sono acuiti i divari fra ricchi e poveri, lo sfruttamento e l'ingiustizia, la violenza e la guerra sono quindi divenuti quasi un'abitudine ordinaria. Non è forse una contraddizione palese che, mentre l'uomo esercita il dominio più vasto mai ottenuto sul mondo naturale, sperimenti al contempo un profondo smarrimento interiore; uno spiazzamento morale¹⁹³?

Questa contraddizione non è solo di natura psicologica o sociologica, ma innanzitutto si colloca nella condizione dell'umano: essa riguarda il modo in cui l'uomo si comprende nel suo stesso essere; si direbbe di natura ontologica. Il linguaggio corrente offre molte parole per descrivere questa situazione: è crisi di valori, disorientamento, stress, etc. Ogni tentativo lessicale in qualche modo non riesce a dire con precisione e fatica a cogliere la radice profonda di tale stato. Là dove cresce la disponibilità dei mezzi, si attenua la coscienza dei

¹⁹³ Cfr., M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1990.

fini; là dove si moltiplicano le possibilità, si smarrisce la domanda di ciò che davvero vale e davvero merita considerazione.

Martin Heidegger, nel celebre saggio *Perché i poeti nell'età della povertà?*, interpreta la nostra epoca come “la notte del mondo”, cioè come quel tempo in cui la povertà stessa raggiunge il suo apice, fino al punto di non essere più percepita come tale¹⁹⁴. Tale condizione non si riduce a un impoverimento materiale o morale, ma diviene un vero e proprio destino ontologico; una perdita che lascia un segno: il tempo della dimenticanza dell'essere è, purtroppo, il momento in cui la trascendenza cede il posto alla pura funzionalità. L'uomo, immerso nella rete degli apparati che egli stesso ha creato, non soffre più per l'assenza del divino; ha soltanto smesso di sentire la sua mancanza; è mancanza di mancanza.

“Povertà”, “mancanza” è un termine che per me deve essere assunto in maniera eminentemente spirituale. Il mondo non è povero solo perché mancano beni (e sì che se ne dovrebbe dire molto), ma perché manca misura e attenzione per una cura di un'umanità migliore. Una povertà che riguarda anche i paesi ricchi. Il tempo moderno è povero non perché difetti di mezzi, ma perché manca di misura spirituale, di diffusa giustizia che generi solidarietà e compartecipazione. La disponibilità tecnica, che è imponente, non sembra ridurre le povertà sia materiali che spirituali e per di più sembra ridurre l'alterità della realtà a semplice oggetto, e in tal modo ha spinto l'uomo a non vedere più nella natura o nell'altro un mistero da riconoscere, bensì una forza da governare, una natura da sfruttare. Non senza ragione, L'ente umano è così catturato in una dialettica di dominio e soggezione che ne corrode dall'interno la libertà di essere ciò che deve: strutturalmente aperto e relazionale.

In questa prospettiva, la povertà spirituale dell'epoca non manca di rivelarsi però, in senso sicuramente paradossale come un danno. Non è un ostacolo, ma, a mio vedere, può costituirsi come il luogo di una possibile rinascita. L'età della povertà non è solo l'epoca della mancanza, ma anche il momento in cui, nel fondo dell'assenza, può riaprirsi il desiderio dell'essenziale, la spinta all'oltre. Come le notti più oscure preannunciano l'alba, così il tempo dell'oblio può preparare la coscienza del limite. La sfida, allora, è quella di imparare nuovamente a pensare a partire dal limite e nonostante esso: la sfida di un nuovo sguardo sull'uomo, che riconduca lo stesso a interrogarsi sul proprio essere e sul proprio destino.

Per comprendere meglio la radicalità di questa sfida, è necessario tornare a uno dei momenti simbolici del crepuscolo dell'umanesimo tradizionale: la proclamazione nietzschiana della “morte di Dio”.

Con la proclamazione della “morte di Dio” da parte di Friedrich Nietzsche, annunciata in *La gaia scienza* e compiutamente tematizzata in *Così parlò Zarathustra*, si apre un'epoca di radicale mutamento ontologico e simbolico. Nietzsche non intende semplicemente negare Dio, ma constatare che l'intero sistema di valori su cui si era fondato l'Occidente, ogni fondamento metafisico e trascendente, è crollato perché costruito sul niente che ha trasformato l'uomo nel dio signore del mercato. “Dov'è andato Dio? Noi lo abbiamo ucciso: voi e io. Tutti noi siamo i suoi assassini”¹⁹⁵. Tale constatazione non è la trionfante affermazione di un uomo orgoglioso e solo nella sua condizione, bensì è l'affermazione

¹⁹⁴ Cfr., M. Heidegger, «*Perché i poeti?*», in *Sentieri interrotti (Holzwege)*, a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 248-298.

¹⁹⁵ La potente dichiarazione espressa nel celeberrimo aforisma 125 de *La gaia scienza*.

tragica che deriva dal fatto che l'uomo, liberatosi dal vincolo divino, scopre l'abisso della sua più profonda solitudine. Non una orgogliosa e presuntuosa affermazione di una liberazione dal teologico, ma proclamazione drammatica di un'assenza del bisogno di Dio¹⁹⁶.

Il nichilismo denunciato dal grande filosofo per me non è una dottrina tra le altre, bensì una diagnosi storica: descrive un'epoca in cui "i valori supremi si svalutano", in cui la volontà prende il posto della verità. L'essenza del moderno sta nel suo dinamismo incessante, nel suo rifiuto di ogni limite, e proprio per questo nella sua destinazione di dirige verso l'indebolimento, la stanchezza, la noia, la nausea e l'estraneità. In definitiva si può dire che l'uomo che cercava la libertà in modo spasmodico, si trova ora esposto al nulla, consegnato a un orizzonte senza fondamento né promessa.

Ciò che Nietzsche prefigura, e che Heidegger avrebbe poi tematizzato, è la trasformazione del mondo in rappresentazione e dell'uomo in produttore. In un universo svuotato di senso trascendente, ove in forma destinale la tecnica diviene una delle forme stabili dell'inquietudine umana. Risulta insieme il segno del genio creativo, ma anche del suo cadere in trappola: promette liberazione, ma produce alienazione. L'uomo moderno, scrive ancora Nietzsche, è un animale non ancora stabilizzato, condannato a costruirsi incessantemente senza mai sapere a quale scopo. Questa immagine di una corda tesa tra bestia e oltre-uomo dà voce alternativa a un'esperienza oggi pervasiva e comune: confondere l'identità come progetto permanente, mai compiuto, continuamente esposto alla revisione, alla prestazione, alla valutazione.

Nel tentativo di fondare su basi certe la conoscenza e l'essere, la filosofia moderna aveva posto il soggetto al centro dell'universo. In Cartesio, il *cogito* era diventato il principio indubitabile da cui tutto deriva. Il mondo in questo non è più esperienza, ma rappresentazione; non incontro, ma oggetto. Kant radicalizzando questo paradigma, fece dell'Io trascendentale la condizione formale di ogni esperienza possibile. Se il mondo è ciò che appare secondo le forme della coscienza, ne segue che l'uomo è l'artefice dell'ordine stesso del reale.

Questa analisi heideggeriana ci introduce criticamente in un passaggio epocale che segna la nascita del moderno antropocentrismo, che in seguito alimenterà la fiducia illimitata nelle capacità della ragione. Ma la ragione, privata di ogni riferimento trascendente, si riduce progressivamente a calcolo. Quella che Pascal chiamava "ragione del cuore" viene sostituita dal linguaggio della matematizzazione e forse dell'algoritmo, come si ama dire oggi). La verità diventa funzionalità, la sapienza è soppiantata dalla mera certezza, il senso è sostituito dall'efficacia.

La tecnica moderna nasce da questa matrice. Heidegger la interpreta come esito del *Gestell*, l'impianto che raccoglie e dispone ogni cosa nell'orizzonte della disponibilità¹⁹⁷. Ma è bene dirlo oggi che è l'inedito tempo delle tecnologie e della AI: non è la tecnica in quanto tale a essere pericolosa, ma il modo d'essere che essa rivela e autorizza nell'uomo: una relazione strumentale con l'essere in quanto tale. Quando tutto è ridotto a oggetto, anche

¹⁹⁶ Richiamo qui espressioni anche diverse da quelle espressioni tipiche del pensiero nietzschiano. Cfr., E. Mirri la metafisica nel Nietzsche, Alfa, Bologna 1961.

¹⁹⁷ Devo richiamare ancora M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1994, pp. 13-45

l'uomo lo diventa. Tutto e tutti vengono progressivamente ridotti a funzione secondo il dettame del dominio tecnico. Nella supremazia della tecnica, nulla è più gratuito; ogni cosa deve servire a qualcosa. Ciò che è inutile — come la poesia, l'arte, la filosofia, la preghiera — appare superfluo. Eppure, è proprio ciò che non serve ciò che salva. Soltanto riscoprendo la propria finitudine e la propria capacità di stupore che si può risalire¹⁹⁸.

Se l'età moderna aveva consegnato all'uomo la potenza, la nostra età contemporanea lo ha immerso nell'impotenza dinanzi al proprio potere. L'inquietudine del nostro tempo non risiede tanto nella paura del futuro, quanto nella rimozione del senso. L'assenza più radicale è quella che non si sa di avere: la mancanza della mancanza, l'anestesia del desiderio metafisico al posto dell'estetica rinnovata e dell'intelligenza matura che si accompagnano ad un volere redento.

In questa crisi della significazione, il sapere tecnico assume il ruolo di nuova religione. Alla promessa cristiana di redenzione eterna si sostituisce la promessa scientifica di progresso infinito. Hans Jonas ha colto con straordinaria lucidità questa metamorfosi: «Il potere dell'uomo è il suo destino»¹⁹⁹. Poiché il potere non conosce limiti, la responsabilità deve sorgere come suo contrappasso. Da qui l'appello jonasiano a un'etica della responsabilità, che tenga conto non solo dell'azione presente, ma anche delle sue conseguenze per la vita futura, su scala globale e intergenerazionale.

Il progresso scientifico ha di certo ampliato il campo del possibile, ma ha ristretto quello del sensato. Il problema non è più “che cosa possiamo fare?”, bensì “che cosa dovremmo fare?”. La questione morale riemerge nel cuore della tecnica come esigenza di misura. L'uomo non è solo chiamato a rinunciare al sapere, ma a orientarlo verso la custodia e non verso la distruzione.

Questa nostalgia del senso, che attraversa indubbiamente tutto il secolo, rappresenta il punto di congiunzione tra il pensiero filosofico e quello teologico. L'idea stessa di creaturalità — così come elaborata da pensatori cristiani come Romano Guardini — può offrire un correttivo al titanismo prometeico della modernità. L'uomo non è un creatore assoluto, ma un “partecipe di una creazione continua”²⁰⁰. Ritrovare questa consapevolezza significa riscoprire la grazia suprema del limite, la verità di un'esistenza ricevuta, e non semplicemente costruita.

Dopo l'esperienza levinasiana, poi, avere uno sguardo nuovo sull'umano di certo significa che l'essenza dell'umano non consiste primariamente nel potere, nel sapere e tanto meno nella libertà astratta, ma nell'esercizio della responsabilità verso l'altro uomo. Il volto dell'altro nel suo essere fragile, vulnerabile, esposto, è il luogo in cui Dio parla nel mondo, anche quando il suo nome non è pronunciato, taciuto, se si vuole omesso e obliato.

Dobbiamo accogliere la richiesta di restituire alla fragilità la sua dignità, la sua consistenza ontologica. Laddove la modernità celebra l'autonomia, bisogna porre al centro il valore dell'alterità. Il soggetto così davvero può eclissarsi nella sua autoreferenzialità e non si costituisce per autoaffermazione, ma per dono. Indubbiamente tale affermazione sovverte

¹⁹⁸ Rimando ancora ad *Holzwege*.

¹⁹⁹ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. di R. Giovagnoli, Einaudi Torino 1990, p. 35.

²⁰⁰ Cfr., R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, a cura di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 2015.

del tutto la logica individualistica della modernità: l'uomo non è isolato, ma comunione; non è identità chiusa, ma apertura infinita.

In questa prospettiva, per Levinas la “mancanza di senso” del mondo contemporaneo deriva dall'oblio del volto. Ma su questa considerazione va enfatizzata al massimo ciò che sgorga dalla possibilità della relazione, e dunque riscoprire, oltre la alterità levinasiana e con essa, che il senso, dipende dal recupero di questa prossimità originaria proprio con l'oltre. L'umanesimo che nasce (il che è implicito in Lévinas) non è un umanesimo dell'identità, ma deve mostrarsi come umanesimo della relazione: riconoscere l'altro come assoluto significa riconoscere se stessi come finiti e responsabili in nome di qualcosa di preordinato di preliminare: la struttura ontologica relazionale originaria.

Alla luce di questi passaggi, che ci hanno condotto ad attraversare nomi importanti della nostra contemporaneità filosofica, dobbiamo giungere alla determinazione di una considerazione accoglibilissima nelle pagine evocate di questi pensatori e cioè che la crisi contemporanea può essere interpretata come rivincita e rimedio della perdita dell'uomo in ciò che non sa più raccontarsi. In un mondo scandito da informazioni e flussi, ondeggiando tra la mera comunicazione e l'informazione, l'esperienza si riduce a sequenza di istanti, spesso vuoti, spesso senza memoria. Il compito del nuovo umanesimo è restituire alla vita la forma del nostro sentire e dirsi, del narrare, cioè di quello sforzo che impone il reintegrare coscienzialmente la temporalità come dimensione costitutiva dell'identità.

È per questo che il nuovo umanesimo deve essere anche un umanesimo della rammemorazione: un pensare che custodisca il ricordo come promessa, che sappia riconoscere nel passato non un peso, ma una risorsa di significato per il presente e per il futuro.

In questo il suggerimento viene da Gabriel Marcel, il quale in *Homo Viator* sostiene che la condizione umana è quella del pellegrino, di colui che è in cammino: egli vive non di possesso, ma di continua tensione verso l'oltre²⁰¹. La fragilità non è mai difetto da correggere, ma sempre possibilità di comunione, occasione di responsabilità per l'altro che è l'essenza concreta della speranza. Essa apre alla speranza, poiché solo chi è fragile può attendere. La potenza chiude, la debolezza apre; la sicurezza divide, la vulnerabilità unisce.

La fragilità diventa allora parola chiave del nostro tempo. La si può intendere solo come metafisica dell'apertura: la consapevolezza che essere significa “essere-con”. In un mondo di macchine e algoritmi, la fragilità restituisce all'uomo il privilegio di essere persona, cioè di poter soffrire e amare, di poter rispondere all'altro e alla chiamata del senso.

Se nel XX e XXI secolo la tecnica ha cessato di essere mero strumento del progresso per divenire la struttura stessa del mondo umano, essa risulta non essere più “mezzo”, ma ambiente pervasivo, luogo di esistenza: plasma il modo in cui l'uomo percepisce, pensa, agisce e persino desidera. Le nostre categorie percettive e simboliche, infatti, sono sempre più mediate da dispositivi tecnici che filtrano il reale: lo schermo sostituisce l'orizzonte, il dato sostituisce l'esperienza, l'algoritmo sostituisce il giudizio.

Ogni atto umano, nel suo realizzarsi, incide ormai su scala planetaria e temporale: ambiente, equilibri ecologici, patrimonio genetico, assetti politici e sociali. Non esistono più

²⁰¹ Cfr., G. Marcel, *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, trad. it. L. Castiglioni-M. Rettori, Borla, Torino 1980.

azioni solitarie, isolate e “locali” in senso stretto; ogni gesto è, potenzialmente, globale, coinvolgente.

Il mito del progresso illimitato, eredità dell’ottimismo ingenuo del positivismo ottocentesco e del razionalismo illuminista, prometteva e promette una liberazione totale dai vincoli della natura e della mortalità. E pur tuttavia, a mano a mano che la tecnica si estende, questa finisce per ridurre l’uomo a oggetto del proprio stesso dominio. Nell’era dell’intelligenza artificiale, della biotecnologia e delle neuroscienze, il vivente, è assunto come materiale manipolabile; la vita stessa viene pensata in termini di prestazione, ottimizzazione, funzione.

Ne deriva quel duplice paradosso che marca la cultura del nostro tempo: quanto più la tecnica amplifica le possibilità dell’uomo, tanto più lo priva della sua libertà originaria; quanto più si parla di progresso, tanto più cresce il senso di dipendenza da un meccanismo impersonale di potenze che sfuggono al controllo. L’illusione di onnipotenza è, in realtà, il volto moderno della dipendenza: l’uomo tecnico è schiavo del proprio potere, perché non ha scelto la misura che lo regola.

Ma è bene ripeterlo e ripeterlo bene: la scienza contemporanea non è malvagia in sé, ma diviene dogmatica quando si presenta come corredo unico e criterio solido di verità e di valore. Se la fede nella scienza sostituisce quella religiosa, tutto ciò non attenua il bisogno di senso: tutt’al più lo maschera sotto nuove forme, trasferendo alla tecnica stessa aspettative di salvezza che essa non può mantenere.

Nel XXI secolo tale sostituzione si è fatta evidente: la promessa di “immortalità biotecnologica”, la fiducia nella possibilità di cancellare la morte, l’illusione, di costruire intelligenze più perfette di quella umana. Tutto concorre a rinviare indefinitamente la domanda centrale: “che cosa significa vivere?” tale domanda non è sovrapponibile con quella che suona come “quanto possiamo vivere?”, né con quella che dice “come possiamo potenziare la vita?”. La domanda di senso ci impone dopo la sua formulazione l’ultima domanda: ma “per che cosa” essa merita di essere vissuta.

In questo contesto, la critica alla tecnica non può assumere la forma di un rifiuto nostalgico della modernità. Ciò che occorre non è un impossibile ritorno a un passato pre-tecnologico, ma un nuovo modo di situare la tecnica entro un orizzonte di senso. La questione non è “tecnica sì o no”, ma “tecnica in vista di che cosa”. Un nuovo umanesimo dovrà dunque misurarsi con la tecnica non come nemica, bensì come luogo di discernimento: ambito nel quale libertà, responsabilità e cura ove queste si intrecciano in un sapere dell’anima²⁰².

La crisi che attraversa la contemporaneità non è riconducibile unicamente alla sfera epistemologica o morale ove sembra relegata; essa tocca piuttosto il cuore dell’esperienza umana: la questione del senso. In un mondo dominato dall’efficienza e dalla produttività, il senso dell’esistenza tende a smarrirsi, poiché ciò che non contribuisce alla catena utilitaristica del fare viene relegato all’insignificanza.

²⁰² M. Moschini, *L’irriducibile umano. Un “sapere dell’anima” di fronte alle sfide nell’età delle macchine intelligenti*, in *L’irriducibile umano. Etica e diritto delle intelligenze artificiali*, a cura di M. Falcone-E. Pili, Il Mulino, Bologna 2025, pp. 129-148.

L'umanesimo moderno, interpretato (se mai lo sia mai stato) come esaltazione della dignità umana, si è trasformato in antropocentrismo autoreferenziale; l'uomo, ponendosi al centro dell'universo, ne ha perso progressivamente il significato cosmico e ontologico. Quando tutto è ricondotto a funzione non deve stupire che l'essere si svuoti di profondità e anche la vita divenga semplice dato biologico. La morte, di conseguenza, è rimossa dall'orizzonte dell'esperienza: non più evento, ma "guasto" ed errore da correggere tecnicamente²⁰³.

In questa prospettiva, la perdita di senso del nostro tempo non può che coincidere che con la perdita dell'altro come dimensione costitutiva dell'essere umano. L'uomo contemporaneo non sa più guardare il volto dell'altro, né può più riconoscere il proprio volto come volto d'uomo. Ciò che domina la scena è la potenza anonima dei sistemi, dei flussi, delle reti digitali; il volto è sostituito dall'immagine, la parola dal dato, la presenza dalla connessione e viene obliato il proprio umano ovvero la sua caducità, la sua destinazione.

La "dimenticanza della fragilità" è per me la cifra più inquietante del XXI secolo. Fragilità non come debolezza, ma come condizione antropologica, come radice della stessa possibilità di significato. Laddove si nega la fragilità, si nega l'umano. La cultura contemporanea, tendendo a disinnescare tutte le forme di vulnerabilità come dolore, malattia, invecchiamento, limite, vedendo questi come difetti da eliminare, rende impossibile comprendere queste stesse condizioni come le soglie attraverso cui la vita si rivela come dono.

Il compito del pensiero, oggi, è allora quello di riscoprire la mancanza della mancanza, ovvero di ridestare nell'uomo la consapevolezza della sua necessità di senso.

La perdita di questa dimensione interpretativa della vita ha prodotto ciò che potremmo definire una cultura della risposta immediata: ove ogni domanda deve trovare, deve saper individuare subito una soluzione pratica; si confida che ad ogni problema corrisponda una tecnologia risolutiva. L'esperienza del senso, invece, richiede tempo, pazienza, intreccio di memoria e attesa. Ritrovare uno spazio per il pensiero non utilitaristico diventa, in questo scenario, un atto di resistenza autentico.

La prospettiva di un nuovo umanesimo non può consistere in un semplice rigetto della scienza, ma deve tendere a una sua integrazione in un orizzonte più ampio. Bisogna ricordare che l'umanesimo autentico non nasce contro la scienza, bensì come tentativo di situarla nel contesto di un più vasto senso dell'essere. La ricomposizione tra *scientia* e *sapientia* implica che la prima riconosca i suoi limiti e la seconda riscopra la sua funzione orientativa.

Il limite, lungi dall'essere una condizione negativa, rappresenta la forma propria dell'umano. L'esistenza finita dell'uomo, che si sa mortale, costituisce il presupposto di ogni libertà, poiché la libertà è sempre situata nel tempo e nello spazio e nella caducità della temporalità e della spazialità. Ogni tentativo di oltrepassare questo confine per affermare un'onnipotenza incondizionata conduce — come dimostra la storia della modernità — non al compimento dell'uomo, ma al suo annientamento.

Il pensiero heideggeriano individua nella "dimenticanza dell'essere" la radice di tale oblio del limite. Quando l'uomo smette di interrogarsi sul senso del proprio essere e riduce la

²⁰³ È il grande messaggio in M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2022.

realtà a oggetto di calcolo, egli non guadagna potenza ma cade nella dispersione. In *Lettera sull'umanismo*, Heidegger denuncia esplicitamente l'equivoco dell'“umanismo metafisico”, il quale fonda l'essenza dell'uomo su una certa idea dell'“*animal rationale*”, che non riesce a cogliere il tratto più proprio dell'uomo che è tale non perché produce o domina, ma perché custodisce.

In questa prospettiva, il limite assume valore positivo. Esso è soglia, non ostacolo; confine che apre all'alterità e fonda la comunione. Accettare il limite significa accogliere la condizione dialogica dell'esistenza. Come sottolinea Gabriel Marcel, l'uomo è “viandante dell'assoluto” proprio perché consapevole della distanza che lo separa da esso. La trascendenza non è evasione, ma tensione che plasma la vita concreta.

Nel quadro odierno, dominato dalla logica del superamento, questa prospettiva appare tanto più rivoluzionaria. La spiritualità del limite non fonda un “ritorno al passato”, ma assurge a testimonianza di misura. L'individuo contemporaneo, emancipato da ogni trascendenza, diventato incapace di rispondere alla domanda “perché vivere?” deve trovare misura. Senza una fonte di senso, la libertà si trasforma in arbitrio.

L'esperienza della fragilità, dunque, non è il contrario della libertà, ma la sua condizione. Solo chi riconosce la propria finitezza può esercitare una libertà responsabile. È in questa accettazione che si radica l'autentico nuovo umanesimo: quello che non rimuove la morte, ma la integra in una visione più ampia della vita; che non nega la fragilità, ma la trasforma in principio di comunione e compassione.

Nel tempo della povertà descritto da Heidegger, la speranza appare come ciò che resta anche nella notte più fitta: la possibilità di attendere la svolta. Tale attesa non è passività, ma disponibilità all'evento, apertura alla dimensione dell'imprevisto. In questa disponibilità si manifesta la libertà spirituale dei mortali, quella che permette – per usare le parole di Rainer Maria Rilke – di “amare il proprio destino” (*amor fati*)²⁰⁴.

Il nuovo umanesimo, se vorrà essere credibile, dovrà perciò fondarsi su una educazione dell'attesa. Ciò significa coltivare l'interiorità, la capacità di ascolto, l'arte del silenzio. In un mondo che corre, la lentezza diventa una forma di opposizione. L'educazione spirituale, lungi dal coincidere con la religiosità confessionale, consiste nel tenere aperta la domanda di senso, nel preservare lo spazio dell'interrogazione come luogo di incontro con l'altro e con l'Altro.

Solo una tale educazione dell'attesa potrà restituire agli uomini la percezione della loro vocazione più profonda: quella di essere custodi dell'essere, non proprietari; pellegrini del senso, non consumatori del significato.

La “notte del mondo” non deve essere vissuta come condanna definitiva, ma come passaggio. In essa può maturare la nostalgia della luce. La custodia dell'essere, nel tempo del pericolo, consiste nel mantenere aperta la domanda di senso, nell'opporvi all'oblio totale della mancanza.

L'uomo del XXI secolo, travolto dal ritmo tecnologico e dalla frammentazione comunicativa, può trovare salvezza solo riscoprendo l'interiorità come luogo del legame. “Abitare la Terra” – scrive Heidegger in *Bauen, Wohnen, Denken* – significa costruire nel

²⁰⁴Cfr., D. Tordoni, *Rilke e Heidegger. L'“Angelo” e il compito dei “mortali” nelle Elegie Duinesi*, Morlacchi, Perugia 2018.

rispetto di ciò che ci precede. Significa accettare la propria temporalità, e riconoscere in essa la forma del dono: il tempo non è solo risorsa da sfruttare, ma spazio di rivelazione²⁰⁵.

Abitare la Terra implica riconciliare l'uomo con la sua creaturalità, cioè con la dimensione del dono. L'universo non è una riserva energetica da sfruttare, bensì la casa comune di esseri interdipendenti. L'umanesimo nuovo, di cui questo secolo avverte urgente bisogno, dovrà unire conoscenza e compassione, ragione e contemplazione, tecnica e custodia.

Non si tratta così di rifiutare la modernità, ma di portarla a compimento, restituendole una direzione etica e metafisica. La "svolta" evocata potrà allora consistere nel riconoscere che la verità non risiede nel possesso, ma nella comunione; non nella chiusura identitaria, ma nella relazione responsabile.

Lungo è il tempo della povertà, scriveva Heidegger, ma proprio nella sua notte può rinascere la luce. La mezzanotte del mondo non è la fine, ma il punto da cui ricominciare a pensare. E la sfida del XXI secolo, in fondo, è tutta qui: ritrovare l'orizzonte che renda possibile una vita umana degna di questo nome.

²⁰⁵ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 96-108.

*From the Collective Unconscious to Freedom: A Metaphysical Reading of C.G. Jung*²⁰⁶

Francesco Porchia

University of Vienna, Austria

Abstract

This article explores a possible metaphysical interpretation of Carl Gustav Jung's analytical psychology, focusing on the concept of the collective unconscious and the process through which consciousness becomes aware of itself. While Jung consistently resisted a metaphysical classification of his work, his reflections on archetypes, symbols, the Self, and mythology open significant philosophical questions concerning foundation, evil, and freedom. Drawing especially on *The Red Book*, the article reconstructs the itinerary of consciousness from solipsistic closure to participation in a shared symbolic dimension. Particular attention is given to the problem of evil and to the risk of nihilism, situating Jung's thought in dialogue with mystical and idealist traditions, notably Meister Eckhart, Jakob Böhme, and F. W. J. Schelling. The study argues that Jung's notion of the Self implicitly points toward a relational foundation that precedes the dichotomy of good and evil and may be interpreted, beyond Jung, in terms of freedom. This perspective allows for a renewed understanding of relationality, sacrality, and recognition of the other.

Keywords

Jung, Collective Unconscious, Metaphysic, Mythology, Psychoanalysis;

1. Introduction. A Possible Dialogue between Depth Psychology and Metaphysics

The thought of Carl Gustav Jung is well known for having brought renewed attention to the theme of the unconscious in an innovative way with respect to earlier reflections on the subject. The problematization of the unconscious, developed more systematically by psychoanalysis beginning with Sigmund Freud, elaborated themes that had previously been introduced within philosophical reflection. With Jung, however, always in dialogue with the preceding philosophical tradition²⁰⁷, critical reflection on the unconscious is enriched by the consideration that there exists not only an individual dimension of the unconscious, but also a collective one²⁰⁸. Marie-Louise von Franz addressed the differences between Freud and Jung as follows:

²⁰⁶ All references to the works of C. G. Jung are to the English edition of *The Collected Works of C. G. Jung*, 20 vols., ed. by H. Read, M. Fordham, G. Adler, with the collaboration of W. McGuire, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1953–1979. Hereafter, references will be given exclusively by the abbreviation “CW”, followed by the volume number and paragraph number.

²⁰⁷ Cfr., CW, 9-II, p. 6.

²⁰⁸ It was in 1912 that the rupture between Freud and Jung was consummated in an already definitive manner,

«The separation was necessary, broadly speaking, because Freud concentrated on the physical and biological background of the unconscious and on a causal explanation of its manifestations, while Jung conceived the psyche in terms of polarity, in the sense that both the drive (the biological aspect) and its restraints (the so-called spiritual or cultural aspect) belong to the very nature of the unconscious, and that the causal explanation of its manifestations must be complemented and completed, so to speak, by the final or teleological explanation.³⁵ For Freud, sexuality in the last analysis is rooted in a biological drive; for Jung, sexuality, although indeed a biological occurrence, is also the expression of a "chthonic spirit," which is "God's other face," the dark side of the God-image (phallus dream). In view of Freud's emotion when he discussed sexuality, Jung suspected that for Freud, too, sexuality was really a "god," but one which he was unable consciously to accept»²⁰⁹.

We experience daily—often without realizing it—a kind of “demonstration” of the presence of the collective unconscious, for instance in the manifestation of certain dreams that recur across different individuals:

«I can remember many cases of people who have consulted me because they were baffled by their own dreams or by their children's. They were at a complete loss to understand the terms of the dreams. The reason was that the dreams contained images that they could not relate to anything they could remember or could have passed on to their children. Yet some of these patients were highly educated: A few of them were actually psychiatrists themselves. I vividly recall the case of a professor who had had a sudden vision and thought he was insane. He came to see me in a state of complete panic. I simply took a 400-year-old book from the shelf and showed him an old woodcut depicting his very vision. "There's no reason for you to believe that you're insane," I said to him. "They knew about your vision 400 years ago." Whereupon he sat down entirely deflated, but once more normal»²¹⁰.

The collective unconscious represents a dimension that allows one to search for a common root: symbols are images that directly refer to this shared participation. Although Jung repeatedly acknowledged the connection between his thought and the earlier philosophical tradition in relation to the development of his ideas, the Swiss psychiatrist consistently rejected the possibility of considering his thought as philosophical, and in particular as metaphysical. A clear example of this appears in the Foreword to *Aion*:

«I write as a physician, with a physician's sense of responsibility, and not as a proselyte. Nor do I write as a scholar, otherwise I would wisely barricade myself behind the safe walls of my specialism and not, on account of my inadequate knowledge of history, expose myself to critical attack and damage my scientific reputation»²¹¹.

precisely with the publication of *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (later republished under the title *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*: CW, 5). The introduction of the concept of the collective unconscious was likewise accompanied by the conviction that psychoanalysis could not be reduced exclusively to sexual theory. For the rupture between Freud and Jung, see Jung's biography, in particular: C.G. Jung (ed. by A. Jaffé), *Memories, dreams, reflections*, tr. eng. by R. Winston.C. Winston, Vintage Books, New York 1961, pp. 146-169; 361-364.

²⁰⁹ M.L. von Franz, *His Myth in Our Time*, tr. eng. by W.H. Kennedy, Inner City Books, Toronto 1972, p. 61.

²¹⁰ C.G. Jung, *Approaching the unconscious*, p. 58 in C.G. Jung, M.-L. von Franz, J. Freeman (ed. by), *Man and his Symbols*, Dell Publishing Co., New York 1964, pp. 1-94.

²¹¹ CW, 9-II, pp. X-XI; or, later, in Jung's discussion of evil: «Psychology is an empirical science and deals with realities. As a psychologist, therefore, I have neither the inclination nor the competence to mix myself up with metaphysics. Only, I have to get polemical when metaphysics encroaches on experience and interprets it in a way that is not justified empirically», in CW, 9-II, pp. 53-54. This prompts the question of which metaphysics

It is true that such statements must be weighed in light of his break with Freud, that is, with a form of thought which, although representing a fundamental turning point, perhaps remains more closely bound to an underlying positivistic paradigm. From this perspective, Jung's distancing may be better understood as an excess of prudence in the face of the risk of being regarded as a "mystic" lacking scientific rigor²¹². It is nonetheless true that the connection between analytical psychology and philosophical thought is now so well established as to require no further justification. What this article instead seeks to do is to outline a path capable of revealing possible openings toward a metaphysical interpretation of Jungian thought, beginning with the theme of the collective unconscious and with the related process through which consciousness becomes aware of itself.

2. *On the Way toward the Unconscious*

The Jungian subject is constituted by a multiplicity of elements that characterize it. Consciousness is the first point that we experience daily: it is the subject immersed in contradiction. The mode through which the subject relates as consciousness is given by opposition, since consciousness is related to an alterity that appears as object. From this initial consideration, one might maintain that consciousness negates alterity, understood here as object: this represents a level of solipsism in which individuality prevails as closure and negation rises as the determining paradigm. Consciousness, however, experiences the vanity of such closure in its confrontation with the unconscious.

It has already been emphasized that there is a duality of the unconscious. On the one hand, the personal unconscious is immediately represented by what may be called the "shadow": it represents the dark side of the individual, not only what is repressed, but also what is obscure and unwanted²¹³. One may claim that the figure which most characteristically conveys the image of the shadow is the wolf, the paradigmatic figure of evil in fairy tales:

«In its negative aspect the wolf is dangerously destructive, rep-resenting the principle of evil in its highest form. [...] In man, the wolf represents that strange indiscriminate desire to eat up everybody and everything, to have everything, which is visible in many neuroses where the main problem is that the person remains infantile because of an unhappy childhood»²¹⁴.

From this point of view, confrontation with the personal unconscious represents the negation of the configuration of consciousness as determining subject, insofar as the ego

Jung has in mind. It may be argued that the metaphysics he criticizes is that of the modern rational subject, along with the limitations that Jung rightly exposes. Yet this invites a further question: is there not an alternative metaphysics?

²¹² For a discussion of Jung's defensive attitude, see: R. Màdera, *Carl Gustav Jung. Biografia e Teoria*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 10.

²¹³ It should be emphasized, however, that although the shadow primarily pertains to the individual dimension, it is not confined to it: large-scale social conflicts and wars can be seen as collective manifestations of the shadow: cfr., M.-L. von Franz, *Shadow and evil in fairy tales*, Shambhala, Boston-London 1995, p. 7.

²¹⁴ *Ivi*, pp. 254-256; on the manifestation of symbolic forms in fairy tales, see: C.G. Jung, *The Phenomenology of the Spirit in Fairytales*, in CW, 9-I.

discovers within itself a dimension of alterity that is unknown to it. This opening of consciousness within itself discloses a further unknown and indeterminable dimension that exceeds the will to determination proper to consciousness.

This hidden dimension of the individual thus presents an opening toward an alterity that is not confined to mere singularity. The decisive turning point lies in the fact that, beyond the individual dimension of the unconscious, there is also a collective one, mediated, in particular, by the *animus* or the *anima*. This collective dimension of the unconscious not only negates the will of consciousness to determine, but constitutes a further negation of the individual, who now participates in a collective dimension. Such participation is neither voluntary nor chosen, but already given, connatural to existence itself. The symbol is what allows the contents of the collective unconscious to be received. We may summarize the foregoing by fixing a few points:

- 1) it is not we, not the subject, who determine the content of the collective unconscious; rather, this content is “revealed” to the individual;
- 2) what can be grasped is not the content in itself and for itself, but its mediation through symbols;
- 3) archetypes are elements common to collective consciousness.

The question that may now be posed is the following: if this content is not determined by the individual but is nonetheless common to all, from where does it derive? One must find a point of origin from which archetypes derive, such that they may be considered further determinations of a single foundation. The Self is what constitutes unity within analytical psychology. How this element is to be interpreted constitutes the crucial point of the present discussion. Although Jung addressed the Self in several studies, primary attention will be given here to *The Red Book*, precisely because it offers the exposition of a direct confrontation that Jung undertook in his search for the Self²¹⁵.

3. *The Itinerary of Consciousness in the Search for the Self: The Possibility of Evil and of Nihilism*

The relationship with religion represents another theme that is difficult to interpret within Jung's thought. In addition to the motivations already mentioned that led the Swiss psychologist to distance himself from the label “metaphysical,” his relationship with religion was influenced by personal factors: Jung's father was a Protestant pastor, and the psychiatrist repeatedly expressed signs of intolerance toward the type of religiosity experienced within his family:

²¹⁵ It is well known that *The Red Book* was never published during Jung's lifetime. It was kept locked in a Swiss safe and was published posthumously only in 2009. For an account of the publication history of the text, see: U. Hoerni, *Preface*, in C.G. Jung, *The Red book. Liber Novus*, ed. By S. Shamdasani, W.W. Norton & Company, New York-London 2009, pp. VIII-IX (next references will be given exclusively by the abbreviation “LN”). It is possible to trace the genesis of *The Red Book* back to the crisis that followed Jung's break with Freud: cfr., pp. R. Màdera, *Carl Gustav Jung*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 15; 25.

«That was what my father had not understood, I thought; he had failed to experience the will of God, had opposed it for the best reasons and out of the deepest faith. And that was why he had never experienced the miracle of grace which heals all and makes all comprehensible. He had taken the Bible's commandments as his guide; he believed in God as the Bible prescribed and as his forefathers had taught him. But he did not know the immediate living God who stands, omnipotent and free, above His Bible and His Church, who calls upon man to partake of His freedom, and can force him to renounce his own views and convictions in order to fulfill without reserve the command of God»²¹⁶.

According to Jung, a dogmatic approach leads to a devaluation of religious life, producing a detached figure of the divine that fails to respond to the challenges and needs of the person. This attitude leads to the death of God and, consequently, to indifference toward the sacred²¹⁷. Against the possible nihilistic drift resulting from the death of God, Jung maintained that one must not be Christians, but Christs—assuming an active stance in the search for the Self and for the meaning of the sacred, thereby avoiding passivity before a form of legislation disconnected from lived experience:

« If you have still not learned this from the old holy books, then go there, drink the blood and eat the flesh of him who was mocked and tormented for the sake of our sins, so that you totally become his nature, deny his being-apart-from-you; you should be he himself not Christians but Christ, otherwise you will be of no use to the coming God. / Is there anyone among you who believes he can be spared the way? Can he swindle his way past the pain of Christ? I say: "Such a one deceives himself to his own detriment. He beds down on thorns and fire. No one can be spared the way of Christ, since this way leads to what is to come. You should all become Christs»²¹⁸.

The Red Book presents a true immersion in this path: it represents the itinerary through which consciousness exits itself and finds itself again precisely through a renewed comprehension of itself within a dimension that restores an authentic sense of existence.

A fundamental stage of this itinerary consists in the need for consciousness to confront negativity understood as threat, the shadowy presence of evil within the individual. Where does evil come from? This question is directly addressed by Jung and is significantly influenced by authors dear to mystical thought, such as Meister Eckhart and Jakob Böhme²¹⁹. Evil does not represent a mere privation of the good, but something real and intimately connatural to the human being: the shadow gives expression to this intimate connection. Reflection on evil allows us to advance the discussion of the foundation, since here the metaphysical problem *par excellence* unfolds—namely, the need to understand the ontological nature of evil and its relation to the good. Reality cannot find its ultimate foundation in a dichotomy between good and evil, that is, in an original constitutive duality that would open the door to a mere Manichaeism and confer equal value upon good and evil.

In order to advance the inquiry, attention must be drawn to the possibility of nihilism as a response to the solipsistic closure of the subject-consciousness. The assumption of the

²¹⁶ C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, cit., p. 40.

²¹⁷ Cfr., M. Moschini, "Con o senza Dio?". *Cristianesimo e ateismo nel tempo dell'indifferenza*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 120.

²¹⁸ LN, p. 234.

²¹⁹ An account of the connection between theosophy and psychoanalysis, including developments in Jungian thought, can be found in: S.J. McGrath, *The Dark Ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*, Routledge, London and New York 2012, pp. 44-48.

“God of the philosophers” as the ultimate foundation of reality reveals nothing more than the exaltation of that negation or contradiction which separates the subject from other objects. The subject comes to be regarded as a separate object, and the tension toward a meaningless foundation leads to a fundamental emptiness that opens the gates to nihilism. The foundation—the Self—is understood differently by Jung and may be comprehended in light of a constitutive relationality:

«This God is to be known but not understood. If you understand him, then you can say that he is this or that and this and not that. Thus you hold him in the hollow of your hand and therefore your hand must throw him away. The God whom I know is this and that and just as much this other and that other. Therefore no one can understand this God, but it is possible to know him, and therefore I speak and teach him»²²⁰.

Above all, it is far from being conceived as a static concept, that is, as a dead substance devoid of life²²¹. Before one can know what the foundation is (or perhaps it would be better to say *who* it is), it must immediately be affirmed that it precedes the dichotomy between good and evil, such that it cannot be determined in either sense. Evil is posterior, subsequent, and is understood as the possibility opposed to the good. Not by chance does Jung take up a tradition according to which Satan is understood as the brother of Christ²²².

Consciousness relates to the foundation through the determination of various historical figures that collective consciousness receives in its attempt to overcome the subject–object duality. The place in which these figures manifest themselves is called collective consciousness, and the historical path they trace is called mythology²²³. Where, then, is the origin of these figures to be found?

4. *From the Prehistorical to the Supra-historical: Freedom as the Foundation of Reality*

In one of his late works, the German philosopher F. W. J. Schelling inquires into the origin of mythological figures. Awareness that collective consciousness shares certain figures drives inquiry to search for their origin. Schelling’s conclusion is that such an origin cannot be found within history: history is governed by necessity, by consciousness’s never fully definitive attempts to mend the rift with the absolute. Mythology represents this path collectively undertaken by consciousness. In order to find the origin of this overcoming—what leads to the reconciliation of finite and infinite—one must make a leap from the prehistorical to the supra-historical:

²²⁰ LN, p. 350.

²²¹ «The formula present a symbol of the self, for the self is not just a static quantity or constant form, but is also a dynamic process. In the same way, the ancients saw the *imago Dei* in man not as a mere imprint, as a sort of lifeless, stereotyped impression, but as an active force», in CW, 9, p. 260.

²²² «The double meaning of this movement lies in the nature of the pendulum. Christ is without spot, but right at the beginning of his career there occurs the encounter with Satan, the Adversary, who represents the counterpole of that tremendous tension in the world psyche Christ’s advent signified. He is the „mysterium iniquitatis“ that accompanies the „sol iustitiae“ as inseparably as the shadow belongs to the light, in exactly the same way, so the Ebionites and Euchites thought, that one brother cleaves to the other», in CW, 9, pp. 43-44.

²²³ It is interesting to note that, even in Jung, mythology—and paganism in particular—can be interpreted as a path oriented toward a specific goal, namely Christianity, as Jung asserts in the *Liber Novus*: cfr., LN, p. 272.

«The process by which that consciousness has become, which we already find in the absolutely pre-historical time, can thus only be a *supra-historical* one. As we proceeded earlier from the historical time into the relative pre-historical time, then into the absolute pre-historical time, so also we see ourselves here obliged to proceed from the last to the supra-historical; and as earlier from the individual to the people, from the people to humanity, so now from humanity *to the original man himself*—for this original man only is to be thought in the supra-historical time»²²⁴.

It is well known that Jung shares several points with Schelling's treatment of these themes. Likewise, Jung's consideration of mythology closely resembles that of the German philosopher, insofar as mythology represents the place where the sacred manifests itself through symbols²²⁵. Going even further, in *The Red Book* Jung comes very close to Schelling's affirmations, maintaining that even in paganism—and thus in mythology—the figure of Christ was already present, suggesting (without adopting an unequivocal position) that revelation constitutes the fulfillment of the historical process.

The passage from the historical plane to the supra-historical thus becomes necessary in Jung as well if one is to understand the nature of the foundation. In the concluding part of *The Red Book*, Jung treats the figure of the absolute as that which precedes any dichotomy between good and evil:

«This is a God you knew nothing about, because mankind forgot him. We call him by his name *ABRAXAS*. He is even more indefinite than God and the devil. [...] Nothing stands opposed to him but the ineffective; hence his effective nature unfolds itself freely. The ineffective neither exists nor resists. Abraxas stands above the sun and above the devil. He is improbable probability, that which talces unreal effect»²²⁶.

This consideration brings the discussion back to what is neither good nor evil, but which nonetheless contains both without being fully either one. What precedes the dichotomy, including it within itself without being one or the other, constitutes its possibility, not yet realized. In other words, such a foundation may be called—both with and beyond Jung—freedom. What is lacking in Jung is a thorough problematization of the passage from the freedom to be or not be, to enact good or evil, to an actual determination. *The Red Book* seems to take a step further than what Jung had affirmed in *Aion* with regard to the figure of Christ, yet Jung does not definitively complete this further step.

5. *Conclusions. Metaphysics as the Foundation for a Possible Recognition of the Other*

The itinerary that consciousness follows in its search for itself unfolds through a path marked by stages, each of which leads to different negations. What the subject undertakes

²²⁴ F.W.J. Schelling, *Historical-critical Introduction tot he Philosophy of Mythology*, tr. eng. By M. Richey-M. Zisselberger, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 128-129.

²²⁵ On the affinities of thought between Schelling's philosophy and psychoanalysis, from early formulations to analytical psychology: cfr., S.J. McGrath, *The Dark Ground of Spirit. Schelling and the Unconscious*, cit.; M. Ffytche, *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge Universuty Press, New York 2012; T. Fenichel, *Schelling, Freud, and the Philosophical Foundations of Psychoanalysis. Uncanny Belonging*, Routledge, London and New York 2019.

²²⁶ LN, p. 349.

is a genuine exit from itself, through which it discovers that its activity of determination yields nothing other than the restitution of a separate and divided world—a world constituted by fragmentation. To overcome this division means abandoning the paradigm of unilateral subjectivity that long characterized modernity and whose roots lie in the attempt to assume the principle of non-contradiction as the ultimate foundation of reality. Depth psychology conceives a path that makes it possible to discover, starting from oneself, an other dimension of reality; metaphysics lays the theoretical foundations for understanding and naming the foundation itself. What may be grasped from Jungian reflections is that the human being cannot forgo rediscovering the value of relationality if the authentic meaning of existence is to be understood. This is because it is acknowledged that something common exists in the other, independently of whether it is recognized or not:

«For this reason anyone who seriously tries to know himself as an object is accused of selfishness and eccentricity. But such knowledge has nothing to do with the ego's subjective knowledge of itself. *That* is a dog chasing its own tail. [...] This interior microcosm was the unwitting object of alchemical research. Today we would call it the collective unconscious, and we would describe it as "objective" because it is identical in all individuals and is therefore *one*»²²⁷.

The collective unconscious presupposes that each individual participates in something shared. The trace, manifested through the symbols of the collective unconscious, is a sign of common participation in the same foundation, thus representing a tension toward a sacrality to which Jung ultimately does not give a definitive name. To recognize this sacrality also means recognizing that the other stands in a dimension of proximity, insofar as the other shares in the same participation in what is common, even if not consciously aware of it. To recognize the meaning of one's existence through depth psychology means recognizing that one's existence is not determined by oneself: our autobiography is preceded by biography, in the sense that our life is already preceded by something over which we have no control and which likewise unites all existence²²⁸. This common participation in what is the same may be rendered by the term *mythobiography*, insofar as the life of the individual counts as an expression of and a reference to a myth that is equally shared by humanity²²⁹.

²²⁷ CW, 9-II, p. 164.

²²⁸ Cfr., R. Màdera, *Il metodo biografico. Come formazione, cura, filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2022, pp. 38-39.

²²⁹ For a discussion of the concept of *mythobiography* and its later developments, see: E. Bernhard, *Mitobiografia*, ed. by H. Erba-Tissot, Adelphi, Milano 1969.

Focus

Recensione a M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, G. D'Anna (a cura di), *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, vol. 1: periodo antico e medievale; vol. 2: periodo moderno; vol. 3: periodo contemporaneo.

Matteo Zoppi

University of Genoa, Italy

I tre poderosi volumi, che ammontano complessivamente a più di duemila pagine, si impongono per il loro progetto di ampio respiro: offrire un nuovo manuale universitario di storia della filosofia, accessibile senz'altro per la consultazione e per il costo, ma ancor più caratterizzato dal taglio ermeneutico peculiare di esporre la densa materia in chiave antropologica mediante un lavoro a più voci, che coinvolga diversi tra i massimi esperti dei rispettivi periodi, autori e tematiche. A curare il progetto editoriale, giunto a termine con la pubblicazione dei voll. 1 e 3 nel 2022 e del vol. 2 nel 2023 con l'editrice Città Nuova all'interno della collana idee/filosofia, sono stati Massimiliano Marianelli (Professore ordinario di Storia della filosofia all'Università degli Studi di Perugia), Letterio Mauro (già Professore ordinario di Storia della filosofia all'Università degli Studi di Genova), Marco Moschini (Professore associato di Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Perugia) e Giuseppe D'Anna (Professore ordinario di Storia della filosofia all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano). Assieme a loro, hanno collaborato studiosi specializzati dei rispettivi settori: per la scrittura del vol. 1: *periodo antico e medievale*, più di venti, per quella del vol. 2: *periodo moderno*, una trentina, per quella del vol. 3.: *periodo contemporaneo*, più di settanta, per un totale complessivo di almeno centotrenta studiosi, quasi tutti di università italiane.

Aprire l'opera *l'Introduzione generale* di Marianelli (direttore del progetto) e di M. Martino, intitolata *La filosofia, la sua storia e il problema delle origini*²³⁰, che esordisce con la citazione della *Reflexion* 2159 di Immanuel Kant: «Chi vuol essere un inventore, vuol essere il primo; chi vuole unicamente la verità, ha bisogno di predecessori»²³¹. Si tratta di un richiamo esplicito alla storia della filosofia come a un lavoro a più mani, stratificato dal presente al passato e viceversa, caratterizzato da un passaggio permanente di consegne rispetto agli interrogativi umani più decisivi, come una cordata di ricercatori che si avvicendano nel tempo, dando luogo a una tradizione ininterrotta. Sono così tracciate le

²³⁰ Cfr., M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, G. D'Anna (a cura di), *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, vol. 1: periodo antico e medievale, Città Nuova, Roma 2022, pp. 5-21

²³¹ *Ivi*, p. 5.

linee-guida per lo sviluppo dei contributi seguenti, soprattutto ponendo alcuni punti fermi in ordine all'importanza della storia della filosofia, alla sua attualità e alla sua natura dinamica, ben espressa dai termini francese *entre* e greco antico *metaxy*:

«un “tra” appunto, un ponte che consente di andare e tornare, in questo caso un intermediario tra due ordini di realtà. Una filosofia dell'*entre* è una filosofia che intende abitare la *relazione* e lanciare *ponti* che consentano di pensare sempre unità e molteplicità (termini sui quali torneremo nel corso della nostra storia) [...] Per tale via la filosofia e la sua stessa storia è un *milieu relational*, un luogo relazionale da abitare che è spazio di un pensare non soltanto filosofico, ma aperto anche alle scienze umane, sociali e ad altri settori disciplinari»²³²,

tessuto da una fitta trama di riletture continue, permanentemente rigeneranti temi e problemi, sempre a (ri)partire dall'umano e volte alla (ri)scoperta e al (ri)approfondimento dell'umano.

I volumi sono strutturati in parti e in capitoli, secondo una scansione abbastanza comune, ma segue il capitolo finale di ciascuno una sezione intitolata *Per approfondire*²³³, dove per ogni autore o tematica esposti, sono suggeriti opere e studi fondamentali di riferimento. Da evidenziare senz'altro è la scelta di fare iniziare il vol. 2 con l'esposizione dell'Umanesimo, per concluderlo con la filosofia di Friedrich Nietzsche, fatto per nulla convenzionale, che istituisce due liminalità decisive per l'impianto ermeneutico dell'*entre* / *metaxy* caratterizzante l'opera complessiva: il suo contributo, a partire già dal sottotitolo comune, orienta ad uno sguardo antropologico tripartito che abbraccia la riflessione filosofica dalle origini ioniche e classiche, al pensiero tardo antico, attraverso tutto il Medioevo, fino all'Umanesimo alla modernità e a Nietzsche, per spaziare finalmente nell'orizzonte del pensiero contemporaneo, fino ai giorni nostri. Ogni volume traccia originalmente, per così dire, le coordinate di tre grandi umanesimi, che danno forma a uno spazio perenne dove prende forma la riflessione umana sull'uomo e sulla donna (e non solo dell'uomo e della donna). Essa lascia emergere il loro rapporto con la natura, la storia, la politica, la metafisica, la religione, ben oltre la ristretta prospettiva del post-umanesimo contemporaneista, imponendosi come fattuale dato relazionale che lo precede e di cui l'essere umano stesso è elemento, anch'esso da investigare sempre di nuovo nella sua complessità. L'uomo così è assunto nell'opera come il “luogo” vivo, il soggetto dinamico in cui tutti i temi filosofici si incrociano e si fondono, e non è più considerato semplicemente una realtà complessa solo in sé stesso, ma al contempo e straordinariamente, aperta ad una pluralità di prospettive, inclusive di ogni altra declinazione scientifica che la caratterizza.

Collocandosi in questo orizzonte ermeneutico, inevitabilmente, gli autori rifuggono da una impostazione storico-dossografica, che procede proponendo sequenze di “medaglioni” sulle molteplici figure e scuole filosofiche, ancora caratterizzante la *Storia della filosofia*, a cura di Carlo Augusto Viano e Pietro Rossi²³⁴, che rappresenta comunque l'ultima grande proposta, nel panorama italiano, dopo quella miliare, classica, di taglio esistenzialista, avviata a partire dal 1946 da parte di Nicola Abbagnano²³⁵ e arricchita, dopo la sua morte,

²³² *Ivi*, pp. 6-7.

²³³ Vol. 1, pp. 633-661; vol. 2, pp. 559-581; vol. 3, pp. 881-961

²³⁴ C.A. Viano-P. Rossi, *Storia della Filosofia*, voll. 1-6, Laterza, Roma-Bari 1999.

²³⁵ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, voll. 1-4, UTET, Torino 1946-1963.

da Giovanni Fornero di un quarto volume, suddiviso in due tomi, sul pensiero contemporaneo, giungendo così alla quarta edizione. Nella *Prefazione alla prima edizione*, datata 1946, Abbagnano esordiva così:

«Questa Storia della filosofia è intesa a mostrare l'essenziale umanità dei filosofi. Per dura ancora oggi il pregiudizio che la filosofia si affatichi intorno a problemi che non hanno il minimo rapporto con l'esistenza umana e rimanga chiusa in una sfera lontana e inaccessibile dove non giungano le aspirazioni e i bisogni degli uomini. E accanto a questo pregiudizio è l'altro, che la storia della filosofia sia il panorama sconcertante di opinioni che si accavallano e si contrappongono, prive di un filo conduttore che serva di orientamento per i problemi della vita. Questi pregiudizi sono indubbiamente rafforzati da quegli indirizzi filosofici che, per amore di un malinteso tecnicismo, hanno preteso ridurre la filosofia a una disciplina particolare accessibile a pochi e ne hanno misconosciuto così il valore universalmente umano. Si tratta tuttavia di pregiudizi ingiusti, fondati su false apparenze e sulla ignoranza di ciò che condannano. A dimostrarli tali è diretta quest'opera. La quale muove dalla convinzione che nulla di ciò che è umano è estraneo alla filosofia e che anzi questa è l'uomo stesso, che si fa problema a se stesso e cerca le ragioni e il fondamento dell'essere che è suo. L'essenziale connessione tra la filosofia e l'uomo è la prima base dell'indagine storiografica istituita in questo libro»²³⁶.

Senz'altro più in linea con quest'ultimo intento, i curatori di questo nuovo manuale intendono la storiografia filosofica come disciplina anzitutto “speculativa” e “antropologica”. In tal senso, essi si propongono di ampliare gli orizzonti dei diversi apporti manualistici ad oggi disponibili, mediante appunto un'opera che serbi maggiore attenzione all'umano, proprio a partire dalle sue dimensioni essenziali: *Anima, corpo e relazioni*, come recita il titolo. Questa scelta si rivela, di conseguenza, coraggiosa e proficua, soprattutto in ordine ad una comprensione più ampia ed esaustiva della storia del pensiero, rispetto alla manualistica precedente, succuba di letture che, da un lato, appiattivano i contenuti in prospettive storicistico-materialistiche, dall'altro li relativizzavano alla luce di sensibilità selettivamente metafisico-religiose, oppure idealistiche. Centrare, invece, la ricerca storico-filosofica e l'esposizione dei suoi risultati appunto su anima, corpo e relazioni sortisce l'effetto di aggiungere a quanto già è stato detto in altre opere, inesplorati (e inattesi) approfondimenti, intersezioni e letture, per apprezzare come storiograficamente la riflessione sull'uomo sia diventata sempre più centrale, ad anche attuale. Al riguardo, risulta emblematica la sezione contenuta nel vol. 1, cap. 22: *Lecture contemporanee della filosofia antica e medievale*²³⁷. In essa viene offerto una sorta di ipertesto tra il vol. 1 e il vol. 3 con piste di intersezione tra autori e tematiche moderni e contemporanei (Nietzsche, Heidegger, Weil, Jaeger, Hadot su alcuni aspetti essenziali della “grecoità”, rivisitazioni sulla relazione antica tra uomo e divinità; tragedia classica e Umanesimo; le rivisitazioni del mito platonico della caverna; Arendt e Gilson su antichità e Medioevo) e la *Wirkungsgeschichte* operata su di essi da autori e tematiche antichi e medievali.

Come si comprende, non si tratta tanto di riformulare in chiave antropologica contenuti già noti, magari cedendo alla “moda”, caratterizzante il nostro tempo, di declinare i più diversi temi privilegiando selettivamente quanto pertiene all'uomo. Anima, corpo e

²³⁶ Id., *Storia della filosofia*, vol. 1, UTET, Torino 1993: *Prefazione alla prima edizione*, p. XXVII.

²³⁷ M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, G. D'Anna (a cura di), *Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica*, vol. 1: *periodo antico e medievale*, cit., §§ 1-10, pp. 577-631.

relazioni, in tal senso, potrebbero sommariamente essere intesi come termini variamente riassuntivi, rispettivamente, della metafisica e della teologia, della fisica e della filosofia pratica (etica e politica). Assumere la prospettiva di osservazione propria delle dimensioni costitutive dell'umano comporta anche ampliare questi saperi, non semplicemente riscriverli. Non cambia solo il soggetto studiato, ma si ampliano significativamente i relativi ambiti di indagine e i contenuti, che opportunamente contestualizzati offrono scorci e particolari prima ignorati. Questo nuovo approccio, però, non è tale semplicemente in quanto lega le idee agli uomini concreti che le hanno pensate e ai loro contesti di vita, come già raccomandava Abbagnano, che con coraggio osava definire la storia della filosofia «*un tessuto di rapporti umani, che si muovono sul piano di una comune disciplina di ricerca, e che perciò trascendono gli aspetti contingenti o insignificanti, per fondarsi su quelli essenziali e costitutivi*»²³⁸. Il grande storico della filosofia prendeva le distanze dal mito del continuo progresso del pensiero e, al contempo, dal pessimismo di chi lo giudicava una successione disordinata di opinioni, ma anche dal determinismo idealizzante privo di libertà²³⁹. I concetti di precorrimiento / anticipazione e di inveramento, ancora in parte utilizzati pure da autorevoli storici della filosofia di diverse tradizioni del calibro di Étienne Gilson (che considerava il pensiero di Tommaso d'Aquino il culmine della teoresi medievale²⁴⁰) e di Giovanni Reale (che faceva un discorso analogo per Socrate e Platone, rispetto agli altri filosofi antichi)²⁴¹, come pure dello stesso Abbagnano, non sono particolarmente utili per comprendere la nuova ermeneutica applicata da Marianelli e dai suoi colleghi, rispetto alla quale i grandi storiografi del Novecento sembrano piuttosto trovarsi al di qua di una soglia. Non si tratta, infatti, semplicemente di cogliere l'umano in filosofia, ma di (ri)scoprire, (ri)pensare, (ri)organizzare e (ri)scrivere gli eventi e i contenuti che sostanziano la storia della filosofia attraverso, per la prima volta, le prospettive caratterizzanti la dimensione umana. Il risultato che ne sortisce è un ampliamento decisivo dell'indagine sia in termini quantitativi di originalità sia in termini qualitativi di comprensione e di approfondimento. Il classico metodologico novecentesco di Rodolfo Mondolfo, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*²⁴², resta valido e rispettato nel suo insegnamento, ma qui si va oltre, di fatto, in termini di prospettiva e di efficacia, a tal punto da superare quelle opposizioni polari (filosofia / filologia; schematismo logico dei principi sistematici / pienezza storica delle circostanze sociali e biografiche; razionalità del processo storico / contingenza delle ispirazioni e dei motivi; finalità della ragione / determinismo dei sistemi; soggettivismo del processo storico-filosofico alla luce di un sistema / assenza di ogni veduta speciale, pragmatismo e coerenza interna) che, già a inizio Novecento, Giovanni Gentile definiva caratterizzanti il dibattito secolare sulla natura della storia della filosofia²⁴³. La precisa scelta ermeneutica della nuova opera, invece,

²³⁸ *Ivi*, p. xxviii.

²³⁹ Cfr., *ivi*, pp. xxix-xxx.

²⁴⁰ Cfr., É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932; trad. it. P. Sartori Treves, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1947.

²⁴¹ Cfr., *Storia della filosofia antica*, voll. 1-5, Vita e Pensiero, Milano 1996.

²⁴² R. Mondolfo, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1952.

²⁴³ Cfr., G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, «Rivista Filosofica», Anno X -Volume XI (1908), pp. 421-464 [Prolusione letta il 10 gennaio 1907 nella R. Università di Palermo]; anche in Id., *Il concetto della storia della filosofia*, a cura di P. Di Giovanni, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 37-77, in particolare pp. 38-39

intende orientare alla dimensione essenziale dell'essere filosofo e del filosofare, che è proposta come dimensione comune ad ogni approccio storico-filosofico, come già prospettava Gentile:

«Chi fa la storia della filosofia, deve sapere che cosa è la filosofia, di cui vuole fare la storia: deve saperlo in modo da averne determinato un concetto unico. [...] Che è dunque questa *philosophia perennis*, in cui tutti, almeno gli storici della filosofia, convengono, anche senza saperlo? La filosofia è scienza essenzialmente umana: voglio dire, che è l'essenza stessa dell'uomo. Implicita nelle umane menti, essa è il principio di ogni prerogativa umana del mondo; esplicita, essa è la coscienza di ogni umana prerogativa. [...] L'uomo, cioè l'essere, che è uomo, non solo si sente; ma è consapevole di questo suo sentirsi; e ci riflette sopra. Tutto è, *si muove, vegeta, vive*, ma l'uomo solo *sa* di essere, muoversi, vegetare e vivere. [...] Egli è che la filosofia non ha parti, nel senso che questo termine ha quando si riferisce alle cose materiali e morte (ossia, astratte). La filosofia è organismo, unità che è tutta in ciascuna parte sua. E tale unità è essenzialmente metafisica»²⁴⁴.

A quasi un secolo di distanza, nel solco di questo orizzonte, pure Reale denunciava la tendenza a smarrire il senso della filosofia – ravvisando quest'ultimo propriamente nella dimensione contemplativa²⁴⁵ –, a vantaggio di un pragmatismo di matrice scienziata, che la trasformerebbe inevitabilmente in ideologia. Lo studioso esortava, pertanto, ad un ritorno alla demitizzazione, come dimensione essenziale del filosofare suggerita dai pensatori antichi:

«Ma a che scopo filosofare, oggi, in un mondo in cui scienza, tecnica e politica sono, senza dubbio, più necessarie della filosofia, ma sono altro dalla filosofia, hanno altri scopi, altra natura, altre categorie: sono un momento dell'intero, laddove la filosofia resta strutturalmente legata all'intero. Ma a che scopo filosofare, oggi, in un mondo in cui scienza, tecnica e politica sembrano per intero dividersi i poteri, in un mondo in cui scienziati, tecnici, politici, diventati i nuovi maghi, muovono tutte le leve? Lo scopo, a nostro avviso, resta sempre quello stesso che la filosofia, fin dalle origini, ha avuto: lo scopo di *demitizzare*. Gli antichi miti erano quelli della poesia, della fantasia, dell'immaginazione; i nuovi miti sono quelli della scienza, della tecnica e delle ideologie, vale a dire i miti della potenza»²⁴⁶.

Con tali premesse, Reale giustificava pure la scelta di proporre una ricostruzione storiografica che privilegiasse i problemi filosofici, il loro "perché" e il loro sviluppo²⁴⁷, proprio per evitare di dare corpo ad una "asettica ricostruzione", e per ricordare la responsabilità oggettiva in ordine alla comprensione di essi, che grava non solo su chi li ricerca e li offre, ma anche su chi li considera. Egli, di conseguenza, concludeva lo scritto con la citazione dell'epigrafe dettata da Paul Valéry per l'ingresso del *Musée de l'Homme* di Parigi: «*Il dépend de celui qui passe / que je sois tombe ou trésor / que je parle ou me taise / ceci ne tient qu'à toi / ami n'entre pas sans désir*»²⁴⁸. Pensare la ricerca filosofica in termini di anima, corpo e relazioni significa, pertanto, rifuggire dalle mitizzazioni. Queste ultime tendono a riproporre la filosofia come sapere astratto e morto, ormai privo di significato. In

[d'ora in poi si farà riferimento a quest'ultima edizione].

²⁴⁴ *Ivi*, pp. 40; 42; 43; 51.

²⁴⁵ Cfr., G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. 1, cit.: *Prefazione*, pp. 1-2.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 4.

²⁴⁷ Cfr., *ivi*, p. 5.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 6.

ogni caso, questo approccio denuncia lo smarrimento del vero, grande protagonista della ricerca filosofica: l'uomo, appunto nelle sue dimensioni fondamentali e concrete di interiorità, fisicità e relazionalità, ossia –per riprendere e, in parte, parafrasare alcune celebri categorie semiotiche utilizzate da Umberto Eco –, l'*auctor in fabula*, che è al contempo *lector in fabula* e, assieme a lui, l'*intentio auctoris* che, massimamente nella storiografia filosofica, ambisce a incontrare, accogliere, nutrire e orientare l'*intentio lectoris*²⁴⁹.

²⁴⁹ Cfr., U. Eco, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1979; *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990.