

Cattedrale di Santa
Maria di Gerona
(Spagna). Progetto
grafico: Giulio Lizzi



La persona e le sfide della contemporaneità

Indice

Editoriale

Marco Moschini
Direttore

p. 2

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori
Università di Mosca

p. 42

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet.

Una intervista tematica con il filosofo

Maurice Bellet
Institut Catholique de Paris
Alessandra Mancini
Dottore in Formazione primaria e insegnante

p. 3

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi
Dottore di ricerca, Università di Perugia

p. 58

Fede e critica

Martino Bozza
Dottorando in Filosofia, Università di Trento

p. 12

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini
Università di Perugia

p. 65

La fenomenologia ricoeuriana dell'uomo capace nella prospettiva del virtuale.

Considerazioni teoretiche

Marco Casucci
Università di Perugia

p. 35

Pensare e credere nella dinamica relazionale della persona

Furia Valori
Università di Perugia

p. 75

Editoriale

Marco Moschini

Riprende nella data del decennale, dopo qualche tempo di silenzio e ripensamento, la pubblicazione de *La Nottola di Minerva*. La nostra rivista on-line ha costituito per alcuni anni uno spazio di confronto sui temi della cultura filosofica, artistica e politico sociale in confronto ai grandi temi del cristianesimo. La sua pubblicazione ha consentito spazi di dialogo tra studiosi di fama e giovani ricercatori e ha, tra le prime in Umbria, sfruttato la libertà di pubblicazione e la rapidità di comunicazione della rete.

Certamente le parole confronto, dialogo e comunicazione restano le direttrici di impegno culturale che questa rivista vuole percorrere. A queste si aggiunge la parola "attenzione". Attenzione alla ricchezza di riflessione che la nostra contemporaneità offre a chi pensa l'eredità cristiana come eredità necessaria per comprendere il presente e costruire il futuro. Ritessere la tradizione per raccogliere le nuove sfide di pensiero. Far convergere le forze della nostra riflessione per far aprire nuovi scenari e nuove risposte. Fare i conti con il presente, fedeli alla coscienza che non sfugge ma si misura con l'appello alla verità.

Con questo spirito di attenzione nella ricerca del confronto riprende *La Nottola di Minerva*. E riprende chiedendo spunti di pensiero ad alcuni amici, con cui si condividono orizzonti e anche dialettica di studio, sicuri di offrire ai lettori prospettive. In questo numero gli autori ci consegnano una serie di riflessioni che ruotano intorno alle prospettive della persona, nelle sue implicazioni teoretiche, estetiche, psicologiche ed educative. Tutti temi caldi del dibattito contemporaneo. Per questo il titolo *La persona e le sfide della contemporaneità*.

In primo luogo è gradito ospitare una intervista a Maurice Bellet che su sollecitazione

di Alessandra Mancini ha offerto riflessioni inedite sulla educazione ispirata al suo pensiero filosofico e teologico. A questa intervista seguono poi due contributi scientifici interessanti che declinano da una parte il concetto di persona e dall'altra la prospettiva ricoeuriana e la virtualità. Sarà per il lettore di sicuro interesse leggere l'articolo di Furia Valori su persona e il rapporto che si instaura tra fede e ragione e in essa si mostra l'ineludibilità della tensione verso la trascendenza. La persona è l'orientamento sostanziale della nostra antropologia che si deve declinare in un continuo ripensamento dell'umanesimo anche nella età della virtualità tema affrontato da Marco Casucci. A corollario sul tema della virtualità Giulio Lizzi offre una riflessione sulla ontologia del virtuale in Pierre Lévy. Sulla linea di riflessione filosofica la rivista ospita un contributo di Martino Bozza sulla interpretazione di Teodorico Moretti-Costanzi della critica kantiana. Un annuncio sulle riflessioni che si apriranno nel prossimo centenario della nascita del filosofo umbro. Lucio Giuliodori invece ci consegna un articolo sulle implicazioni psicoanalitiche della pittura di Dino Valls; questo nella tradizione di studio delle tematiche estetiche che ha avuto la nostra rivista. Per quanto mi riguarda mi sono riservato un contributo sulla figura di Leone XIII e la sue riflessioni nel suo ultimo periodo di episcopato perugino sul tema fede e scienza. Sono infatti convinto che non è mai inutile riattingere alla fonte del magistero e del pensiero di questo grande pontefice specie riguardo a tale delicato rapporto tra i temi della fede e quelli della scienza dibattuti con vivacità anche oggi. Tutti i contributi ospitati ridanno così il via alle nuove uscite di una rivista che spero sia sempre più una voce di senso nel tempo del "tramonto".

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

Maurice Bellet, sacerdote francese, filosofo, teologo, psicanalista, docente di filosofia presso “l’Istituto Cattolico” di Parigi e collaboratore della rivista “Christus” è nome noto nello scenario filosofico (molte sue opere sono tradotte in molte lingue e diffuse) anche se ancora resta da conoscere a fondo in tutte implicazioni del suo pensiero. Se ne apprezza la profondità e la centralità del suo pensiero: questo si snoda dal riflettere sulla crisi della società contemporanea e il tentativo di uscirne attraverso linguaggi nuovi e riflessioni inedite. La crisi ha pervaso tutto e tutti; ha fatto sprofondare l’uomo contemporaneo nel fallimento e nelle logiche infernali di cui l’uomo stesso è vittima; ha offuscato i valori e annebbiato il senso dell’umanità. La crisi non ha risparmiato nessuno e ha allontanato e lacerato anche il valore fondamentale della vita umana: l’amore.

Ad alimentare la crisi, per Bellet, ci sono tutti quei fattori che favoriscono l’annientamento dell’uomo di oggi: l’economia che invade tutto, la tecnologia senza freno, il desiderio che sembra rendere liberi e invece incatena nelle spietate leggi del mercato dove la persona viene considerata come oggetto. Nemmeno la religione sa dare un senso all’uomo. Le vecchie ideologie sono crollate, la religione non è considerata un valore e la figura di Dio è stata trasformata da Dio buono a un Dio che opprime e che condanna. La crisi ha invaso anche il più limpido e primordiale valore umano, l’amore lacerandolo e trasformandolo persino in odio.

Le relazioni umane cambiano.

Si entra in contatto con l’altro solo se c’è un tornaconto oppure si mettono barriere insormontabili gli uni verso gli altri segnando dei confini invalicabili per sentirsi sempre più soli e freddi: vuoti di tutto ma pieni del superfluo.

Bellet indica gli uomini di questa società con tre termini: “arrivati” cioè coloro che il mondo di oggi mette in vetrina e sfoggia come il ritratto della serenità; in realtà, nei momenti di verità, quando la solitudine e la paura si fa sentire, sprofondano in una tristezza e in una lacerazione totale.

A questi, l’autore, affianca gli “esclusi” cioè coloro che la società ha messo fuori, perché diversi, emarginati, poveri.

Infine delinea la figura degli “insorti”, cioè di coloro che non si accontentano e accettano la sfida di riuscire ad uscire dalla crisi.

Infatti Bellet, nonostante avverta che la situazione stia precipitando verso l’in basso, cioè verso una distruzione e un fallimento totale, delinea una possibilità per uscire dalla crisi e pone la società nelle mani dell’uomo stesso cercando di spronarlo ad accogliere la sfida postagli davanti nel ripensamento di sé e delle sue forze spirituali più profonde.

Per Bellet infatti la sfida è radicale e definitiva poiché ad essere al centro della questione è la fine dell’uomo stesso e la fine del mondo, proprio quando questo sembra essere al suo apogeo. E pone nelle mani dell’uomo la nascita di una nuova epoca dell’umanità.

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

La società contemporanea è come un vasto edificio pieno di incrostazioni e macerie, ma a fianco, dice Bellet, deve essere pronto il cantiere della nuova società.

La società nascente non può essere ricostruita sopra le macerie della vecchia nazione, tantomeno, essere "la copia ritoccata" della precedente; per uscire dalla crisi, gli uomini, devono rimboccarsi le maniche e incamminarsi lungo la Via che li porterà a costruire la nuova società.

Gli insorti dovranno essere dei viandanti pronti ad affrontare la sfida e a riscoprire e a ritrovare quei valori su cui la nuova società dovrà ergersi: la gratuità, l'astinenza, l'umiltà, il dialogo, l'ascolto reciproco.

Essa deve costituirsi su un terreno dove sia possibile il massimo dell'unione e del dialogo, della dilatazione dell'umano; un altro modo di pensiero dove il principio sta a monte.

Si tratta di mettere in campo una nuova sperimentabilità dell'umano che non si alimenti di contrapposizioni e di divisioni ma faccia, dell'ospitalità e della convivenza, la nuova abitabilità degli uomini nel mondo. Si dovrà alleggerire e dislocare l'istanza totalitaria in segmenti di connessioni nuove, di relazioni, di gruppi in azioni, di uomini che interagiscono, apparentemente isolati e scissi ma sempre attenti a percepire la presenza degli altri e a cercarli nella grande mappa della condivisione.

L'ideale di Bellet è quello della riscoperta della relazione primaria, che è andata nascondendosi ed è stata soffocata da tutti quei fattori che hanno prodotto la crisi, essa è quella forza irriducibile che costituisce tutti noi esseri umani.

La relazione primaria, per Bellet, si deve basare sulla riscoperta della tenerezza, non come semplice affettuosità, ma come forza che sia in grado di spostare montagne e far cadere le mura, in quanto, la divina tenerezza ci indica la Via perché essa stessa è Via ed è nel nostro cammino che la incontriamo e che ci nutriamo di lei.

La tenerezza vive in noi e attraverso di lei l'altro, e noi stessi, ci sentiamo finalmente autorizzati ad esistere perché si è vista l'accoglienza e

la gioia di una carezza data, di un sorriso donato, di una parola regalata.

La divina tenerezza ci dona l'immenso desiderio di vivere, la gioia di essere per come si è, la passione per la vita, contro tutti e a dispetto di tutti, e la passione per ogni umano esistere, per ogni corpo, sguardo, voce.

Nell'affrontare il pensiero del filosofo francese mi è parso giusto declinare le sue riflessioni anche sul versante educativo benché non abbia egli mai prodotto un'opera sistematica sul tema. L'educazione in tale prospettiva attiva proposta dal Bellet, può assumere, a mio vedere, un ruolo centrale in quanto la passione educativa, in tutte le sue forme, trova nella tenerezza il suo nutrimento e il suo vigore, la sua origine prima.

Quindi mi sono interrogata su quello che avrebbe potuto dire educare nell'ottica del pensiero bellettiano ed ho formulato alcune domande tematiche del tutto orientate a questo tema che ho rivolto al filosofo. In questa intervista do conto delle sue risposte. Cosa vuol dire educare per Bellet? Dalle sollecitazioni ricevute nella intervista se ne conclude che per egli educare vuol dire condurre pazientemente a se stessi, mostrare che è preferibile la vita anziché la morte, testimoniare che vale la pena di impegnarsi per entrare nella vita a pieno titolo anziché trascinarvisi in modo rassegnato e stanco.

Il processo educativo inizia dal primo giorno di vita e finisce con la morte terrena e deve essere quel filo rosso che accompagna per l'intera esistenza terrena il viandante.

L'educatore dovrà essere colui che, seguendo una logica coevolutiva, prenderà per mano la persona e l'accompagnerà, attraverso la sua testimonianza e attraverso una dolce autorità, a riscoprire quei valori e quella relazione primaria offuscata, come già detto, dagli egoismi e dai falsi valori che impediscono di rinnovare il grande assente dalla scena mondiale: l'amore. Tutti possiamo essere educatori perché tutti siamo chiamati a prenderci cura delle nuove generazioni e dell'altro, abbattendo quei confini invisibili e quelle barriere insormontabili, e a

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

metterci in cammino verso il cantiere che ricostruirà la nuova società.

Sono convinta che elaborare un pensiero educativo sulla base della filosofia di Bellet voglia dire impostare e svolgere una riflessione pedagogica che si basi necessariamente sulla centralità del bambino e sul rapporto asimmetrico tra educatore ed educando. Il processo educativo deve accomunare tenerezza e dolce fermezza: la tenerezza per incontrare il bambino e la fermezza che impedisce al bambino di entrare in un mondo di caos, di non essere nell'ordine umano. Solo così si potrà prendere per mano il "piccolo pellegrino" e accompagnarlo nella Via che lo porterà a diventare uomo e ad avere un cammino fatto di gratuità, astinenza, umiltà, ascolto. L'educazione può far uscire dalla crisi poiché, l'educazione stessa, si prende carico della crescita della società e deve portare a creare degli uomini pronti ad incamminarsi nella grande avventura della vita e ad accogliere la sfida postagli davanti: uscire dalla crisi

Intervista con Maurice Bellet

Al fine di avvalorare gli esiti della mia ricerca, ho sottoposto le mie conclusioni all'autore stesso attraverso un'intervista diretta che ha avuto luogo a Parigi nel maggio 2008.

Nella mia riflessione sul suo pensiero ho centrato l'attenzione sull'importanza, nella relazione educativa, della tenerezza, poiché, secondo me, la passione educativa trova nella tenerezza il suo nutrimento, il suo vigore, la sua origine. Penso, inoltre, che, qualsiasi agenzia educativa, dovrà accomunare alla tenerezza, anche una dolce autorità per riuscire a condurre pazientemente a se stessi e mostrare che è preferibile la vita anziché la morte e testimoniare che vale la pena di impegnarsi per entrare nella vita a pieno titolo anziché trascinarsi in modo rassegnato e stanco. Cosa ne pensa?

Sono perfettamente d'accordo su quello che tu hai scritto sulla tenerezza e la dolce autorità... Come si traduce in italiano "tendesse"?

Tenerezza.

[Te l'ho domandato] perché ho paura che venga frainteso il termine. Tenerezza non è qualcosa di molto dolce, non è gentilezza. La "Douceur", che è quella tradotta in italiano come tenerezza, è un concetto forte, potente, radicale. E' difficile nella lingua francese e, credo anche nella lingua italiana, tradurre quello che in un linguaggio religioso è l'agape.

Se volessimo tradurre agape dovremmo dire alta tenerezza. Perché se traduco agape come amore... Ma se traduco agape come carità sono stretto nel limite cattolico.

Ho molto apprezzato soprattutto l'articolazione di quello che tu scrivi, ovvero che l'educatore accomuna alla tenerezza la dolce autorità, la dolce fermezza. Non ci sia il malinteso di intendere un'educazione tenera come un'educazione che permetta tutto che non dica mai di "no".

Quello che sarebbe interessante sapere è perché un educatore ha queste caratteristiche probabilmente perché, lui a sua volta, è stato formato in questo modo.

È chiaro che quando parliamo di educazione ed educatore bisogna essere sempre precisi sulla fascia d'età a cui ci si rivolge perché c'è l'educazione degli adolescenti, degli adulti ma anche dei piccolissimi, dove per piccolissimi io intendo dagli 0 ai 3 anni. Tu a quale fascia d'età fai riferimento?

Dai 6 agli 11 anni.

Quali sono, secondo lei, le caratteristiche che deve possedere un buon educatore?

La risposta è semplicemente quello che prima avevi elencato: la tenerezza per incontrare il bambino e la fermezza che impedisce al bambino di entrare in un mondo di caos e di non esse-

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

re nell'ordine umano. Senza la fermezza ci sarebbe un caos interiore senza limite, senza orientamenti. La vera catastrofe dell'educazione sono gli adulti e, in particolare, i genitori che consentono tutto al bambino: il bambino per farsi sentire dire no deve andare di fronte al gendarme, non è uno scherzo!

La tenerezza che deve avere l'educatore, che è comunque diversa dalla tenerezza educativa dei genitori, non è una tenerezza di collusione, non è affatto questo, è la tenerezza che deve andare di pari passo con la dolce fermezza.

Quello che conta sempre e comunque, per l'insegnante, è essere in un cammino d'umanità: la tenerezza, la benevolenza, la condivisione, vanno bene in ogni caso ma hanno senso se si parla in una condizione d'umanità, tra gli umani.

La fermezza è probabilmente, la caratteristica specifica dell'educatore come ciascuna categoria ne possiede una: l'analista o terapeuta ha la sua caratteristica specifica: è un bene che lui ami i suoi pazienti, ma non deve essere l'amore del padre verso il figlio, né di un marito verso sua moglie .

Quello che un educatore deve capire, e d'altro canto i genitori devono capire, è che la relazione che si crea con il bambino non è una relazione simmetrica, una relazione è simmetrica tra una moglie e un marito, tra due amici.

Come si può conciliare la relazione asimmetrica con la tenerezza...Il peggio che un educatore può fare è dire ad un bambino: tu non arriverai mai a niente! E' catastrofico dire una cosa del genere ad un bambino, questo tipo di affermazione può essere usata solo in una relazione simmetrica; un coetaneo ad un altro coetaneo.

A questo proposito ha un grande peso il giudizio dell'insegnante .

Tutti possono essere educatori, poiché tutti siamo chiamati a prenderci cura dell'altro abbattendo i confini invisibili e rigenerando la relazione primaria ormai dimenticata, oppure l'essere educatori è solo per pochi "eletti"?

Potrebbe essere evidente la prima risposta che può sorgere e cioè che possono essere educatori solo coloro che hanno determinate caratteristiche... Ma chi siamo noi per giudicare? Un ragazzo si prepara, studia per essere un buon insegnante di scienze e poi non ha nessuna capacità di ascolto, di relazione. Ma se fosse paziente di un terapeuta, il terapeuta, potrebbe dire che non è un insegnante capace? In realtà quel ragazzo è un formidabile insegnante di scienze. Noi non siamo nessuno per giudicare e non dimentichiamo che ciascun uomo può cambiare, questa è la base del mio pensiero umano e anche della mia fede cristiana.

Nessun essere umano è fatto per l'immondizia. Non sai quello che un essere umano potrà essere in futuro. Quello che conta per l'educatore, in realtà conta in ciascuna relazione umana, è di giudicare ma non giudicare, che significa: apprezzare quello che fa un allievo, recuperare un suo successo; a volte un piccolo genio è qualcuno che noi giudichiamo "demente": Einstein non era affatto portato per la matematica! Se si annulla qualcuno dall'inizio non ne faremo nulla. Non sappiamo mai quello che diventerà quel bambino, nessuno si può permettere di indirizzare quel bambino nell'uno o nell'altro verso. Eppure torniamo sempre allo stesso discorso, il problema dell'insegnante è il problema dell'essere umano: qual è il buon marito? Qual è il buon prete? Qual è il buon insegnante? Ma il buon insegnante è "celui qu'il va bien" ovvero che è in un buon cammino d'umanità! La riflessione principale è questa: essere in un buon cammino d'umanità!

Stare bene in relazione al corpo, in relazione alla società, in relazione con l'altro e anche in relazione con colui che sta sopra; ciascuno lo può chiamare come vuole. Quando le relazioni sono stabili, si sostengono bene. Se non c'è questo le conoscenze non servono a niente, è questa la chiave.

Nella mia tesi delinea un filo rosso che possa indicare la Via per uscire dalla crisi: ogni per-

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

sona è un viandante che deve riuscire a riscoprire, durante il suo cammino, valori trascurati dalla società attuale come la gratuità, l'astinenza, l'umiltà, l'ascolto, l'audacia.

Lei crede che, attraverso l'educazione si possano far riscoprire questi valori e che l'educazione stessa debba essere quel filo rosso che accompagna la persona per tutta la vita e che formi uomini pronti ad andare contro corrente e a ricostruire il grande edificio della società da troppo tempo ormai incrostato da tutti quei fattori che ne generano il fallimento?

Quello che deve permettere l'educatore al piccolo pellegrino è di avere un cammino fatto di gratuità, umiltà, astinenza, ascolto...

Ma come si può trasmettere l'umanità?

Una dramma dell'educazione di oggi è non permettere più ai bambini di essere "sfiancati" dalle minacce interiori: questo era un tempo il compito dell'insegnamento della religione o della morale... Ma oggi? Non sono più portati a sviluppare nemmeno le loro angosce; per lungo tempo questo è stato fatto dalla religione nelle scuole cattoliche e dall'insegnamento di morale nelle laiche (Kant). La crisi dell'educazione è la crisi della società perché l'educazione si prende carico della crescita della società.

Quello che vedo adesso è che in realtà non c'è l'attenzione all'educazione.

Bellet, ma voi avete perso la speranza che si possa migliorare?

No, assolutamente non ho perso affatto la speranza, quello che mi spaventa è quello che io chiamo "pessimismo rosa": è il pessimismo che è caratterizzato da quelli che dicono che in fondo va tutto bene.

Il nucleo dove ancora può essere intrapreso l'insegnamento di quei valori che erano prima dell'insegnamento religioso e di quello morale, è la famiglia.

Invece oggi la grande lezione religiosa e morale è quella della pubblicità.

L'uomo ha bisogno di imparare ad essere umano.

Il piccolo pellegrino, ovvero l'educando, ha due cose che gli sono particolarmente utili: sapere dove andare e avere un buon equipaggiamento... Ovviamente parlo per metafore.

Lei sostiene che nella società ci siano tre categorie di uomini: gli insorti, uomini del dialogo che non si rassegnano di fronte allo scenario catastrofico della società attuale; gli esclusi, coloro che sono totalmente estromessi dalla società e i riusciti cioè il risultato apparente della società i quali vengono sfoggiati come idoli. L'educatore, quindi, dovrà essere un insorto o si dovrà incamminare insieme all'allievo, seguendo una logica coevolutiva, per esserlo?

Attenzione, quello che ho scritto è pur sempre una categorizzazione e come tale va presa, con un criterio giusto.

A questa categorizzazione potrei aggiungerne una quarta che sono gli sfruttati: corrisponde alla categoria di coloro che non si ribellano al sistema ma possono accorgersi della crisi ed organizzarsi per risolverla, invece gli esclusi sono quelli buttati nell'immondizia.

Attenzione perché è pur sempre uno schema! Descrivere un essere umano, collocarlo in una categoria, è sempre e comunque falso.

Magari si colloca un bambino nella categoria dei "dementi" e quindici anni dopo, magari resta poco intelligente, ma è un genio nella sua specialità; per esempio un musicista o un pittore.

Nel saggio "L'imprevedibile nascita dell'umano" dice: "Il maestro insegna a vivere. Egli conduce a questa capacità di vivere bene che comanda tutto il resto." Penso che il docente, per insegnare a vivere al suo discente, debba essere colui che accompagna l'allievo non sostituendosi a lui, né lasciandolo da solo ma prendendolo per mano e, insegnandogli, attraverso la sua testimonianza di vita; solo così si

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

potrà uscire dalla crisi e rinnovare l'amore, il motore della vita e il grande assente del mondo contemporaneo. Cosa ne pensa?

Bisogna ricordare che l'educatore in realtà è multiplo, cosa significa? Che ciascun bambino ha sempre più di un educatore.

Ci sono, naturalmente, i genitori prima di tutto, gli educatori scolastici e altri, per esempio, nell'eventualità in cui ci sia, anche un terapeuta è educatore. E quindi la funzione che tu hai descritto cioè, quella di testimoniare la vita, quella di prendere per mano il piccolo pellegrino, è una funzione divisa. Oggi si sta andando verso un'educazione fatta a pacchetti di specialità: sono andato da un ortopedico perché avevo male al ginocchio e lui mi ha risposto: "Signor Bellet, la mia specialità è la schiena!". La specializzazione da una parte rende le persone estremamente competenti ma, per quello che riguarda l'educazione, mi chiedo: chi è che si prende a carico il peso di prendere per mano il piccolo pellegrino che giustamente non sa dove andare? Nessuno!

Questo riflette anche lo schema della società moderna, ma quello che è il peggio è che essendoci così tanti educatori è sufficiente che ce ne sia uno che non svolga bene il suo compito perché anche il lavoro degli altri sia completamente annullato. Non solo che non svolga bene la lezione ma che non rivesta il ruolo dell'educatore. Quello che è terribile per la società è il diffidare dell'altro ma, in particolare, è il non fidarsi del bambino. La collera, l'impazienza sono comprensibili. ma se non ci si fida di lui non si arriverà mai a niente. E' chiaro che un insegnante debba essere competente, non dico il contrario, ma una buona scuola è anche quella che dà un orientamento, sa incamminare il piccolo pellegrino. Eppure, se c'è una cosa terribile, sono i giudizi dell'insegnante.

Ma chi è il maestro del maestro?

Se penso all'ambito universitario, il grande maestro, insegna ai suoi discenti a venderci. Anche loro, a loro volta, insegneranno a vender-

ci. Perché è la società che ci spinge a venderci. E se il maestro insegnerà al piccolo pellegrino a venderci allora, il piccolo pellegrino imparerà a venderci.

È duro quello che voi affermate...

Non è duro, è realistico.

Anche nell'educazione infatti quello che conta sembra essere diventato venderci, come arrivare facilmente ai risultati, come districarsi facilmente tra le difficoltà.

Quello che poi è difficile, è affrontare questo tipo di discorsi cercando sempre un linguaggio molto specifico. Tutti gli argomenti alti hanno bisogno di un linguaggio specifico, specializzato, filosofico, ontologico, poi si arriva a parlare della morte e allora...

Quando si parla, per esempio di tenerezza, di dolcezza, di dolce fermezza quello che può sembrare è che stiamo utilizzando un linguaggio banale: fa tanto carino, fa tanto piccolino, fa tanti buoni sentimenti... Per esempio: se si parlasse di un'escatologia trascendentale allora questo sarebbe serio ma tu parli di tenerezza... E questo è un grosso problema dell'ambito universitario! Quando si parla ad una platea si cercano sempre parole difficili, altamente specializzate. Questa è una difficoltà; bisogna cercare tra le varie critiche, tra i vari commentari perché altrimenti sembriamo banali, ma non è affatto così; si tratta di discorsi profondi perché parliamo di una relazione tra essere umano ed essere umano.

La primitiva tenerezza! Nell'educazione questo è capitale perché ciascuno deve accettare o meglio preferire che sia più prezioso che l'altro esista piuttosto che non esista, questo sentimento è molto forte nelle madri.

Conosco da qualche anno una donna che vive in una sorta di tristezza spaventosa, una malattia fatta di solitudine, di turbe psichiche, lei mi ha detto: "Eppure l'altro giorno la psichiatra mi ha detto qualcosa che mi ha permesso di capire: non potrete mai terminare di esistere..." Questa

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

è la meta tenerezza: significa accogliere l'essere umano come esistente. Questo è capitale nell'educazione; vedere che l'altro è là nell'apertura, nella speranza di ciò che può donare. Quanti genitori, quanti educatori cominciano col domandare al bambino di non essere quello che in realtà lui è. Voi dite ad un bambino pigro: "Non devi essere pigro!" Ma in realtà, lui lo è!

Quello a cui bisognerebbe arrivare è alla consapevolezza della pigrizia da parte del bambino. Per tutto questo, quello che secondo me è fondamentale, è l'ascolto.

Torniamo a noi, cosa intendi tu per crisi?

Sono tutti quei fattori che generano il fallimento della società contemporanea.

Esistono tre livelli di crisi: la crisi minima, maggiore e massima.

La crisi minore è quella per cui tutti coloro che appartengono ad una società in crisi si rendono conto della causa e sanno come affrontarla, in un mondo dominato dall'economia, per esempio, nel momento in cui c'è un crollo tutti sappiamo come affrontarlo: vediamo dove c'è la perdita e tutti proviamo ad aggiustarla.

La crisi maggiore è quella per cui la società non sa come affrontare ma, fortunatamente, ci sono gli insorti (rivoluzionari) che sanno come superarla.

La crisi massima è quella che non viene riconosciuta come tale e non può essere superata. Noi ci troviamo in questo punto.

Anche questa è una categorizzazione: è vero che manca il carburante, il petrolio ma immaginate un mondo senza macchine, aerei, mezzi di trasporto, sarebbe la catastrofe dell'economia.

Più di ecologia mi piacerebbe parlare di un'ecologia umana. Perché se non si tiene conto di questo anche nell'educazione, si rischia di avere persone condizionate dalla pubblicità, è questa la vera perversione!

Si assiste ad una specie di decomposizione dell'umano, una vera e propria disumanizzazione perché, in fondo, quello a cui spinge la pubblicità

è avere più soldi.

Ma allora, secondo voi, non c'è un mezzo per uscire dalla crisi massima?

Ma certo che c'è... È la religione! Il senso religioso protegge l'uomo dal caos. In fondo anche Heidegger dice: "Solo un Dio può salvarmi!". La grande domanda di un cristiano oggi è la seguente: il Dio che può salvarmi è lo stesso di Gesù Cristo o un altro Dio assoluto? Il ritorno al religioso è sintomo che ci stiamo trovando nel caos, ma è chiaro che tutto ciò che ci protegge dal caos è un bene, ecco, in fondo, l'educazione si deve occupare di tutto questo e credo che, invece, non se ne occupi affatto. Ho avuto di recente l'occasione di incontrare dei giovani adolescenti per discutere una giornata di questi temi e alla fine della giornata uno di loro mi ha domandato: "Ma perché non si parla mai di questo?". Senza commento.

Quello a cui l'educatore deve tendere è il far sì che il discente sia capace di sopportare questa situazione, di creare persone che non si decompongano.

Ma è sufficiente che l'educatore pensi a formare persone capaci di sopportare o non sarebbe forse meglio formare persone capaci di sopportare questa situazione ma al tempo stesso di affrontarla e cambiarla?

Non è possibile sopportare questa situazione senza cambiare.

Quali sono le argomentazioni che noi cristiani possiamo portare per affermare che è giusto il Dio cristiano?

A questa domanda voglio rispondere solo con una frase: il Dio dell'assoluto è l'essere umano. Quando io dico "Dio", in realtà pronuncio una parola; Dio per l'uomo può darsi non sia altro che Dio per l'uomo! Dicendo questo non si minimalizza Dio, si fa solo riferimento alla relazione dell'uomo con Dio, si può pensare che

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

quello che caratterizza il vangelo di Gesù Cristo è spingere questa relazione fino un limite invalicabile, la relazione massimale dell'uomo a Dio è quella dell'ascolto. Qual è la Via per questa relazione? E cosa c'entra l'educazione con tutto questo? L'educazione ha una funzione teista, che ha a che fare con Dio, perché questa relazione è possibile solo se l'uomo sta bene! Nella società moderna si dovrebbe riconoscere con facilità un cristiano, perché è colui che si regge bene.

Nelle scuole della società contemporanea si vive un forte momento di multiculturalità e di diversità. Ritengo l'importanza di insegnare secondo una logica di congiunzione e mi sembra di aver capito l'importanza di abbattere i propri confini durante il proprio cammino. La scuola dovrebbe essere maestra in questo, purtroppo però, vedo ancora molte barriere; come poterle abbattere?

Bisogna sempre riconoscere l'altro e bisogna riconoscere di accogliere l'altro, riconoscere le sue differenze. Nel momento in cui riconosco la sua differenza io riconosco la mia in ogni mia posizione, tradizione, linguaggio. E' desiderabile che tra le persone non ci sia incomprensione; eppure io sono convinto di essere così bene accogliente, così bene affabile fino a quando non si tocca l'ambito economico, ci vogliamo interrogare su ciò che è veramente importante per la società attuale? I soldi! Ma in quale misura noi siamo così convinti che il nostro cristianesimo è capace di essere accogliente, pronto al dialogo? Potremmo forse essere tolleranti con la religione degli altri ma non si è tolleranti con la religione del Dio denaro.

Nella scuola moderna hanno preso molto spazio l'utilizzo di tecnologie, crede che possano essere strumenti coadiuvanti l'azione educativa o possano favorire, invece, la crisi?

Più che un problema per la scuola questa è una

domanda che riguarda la società; bisogna chiedersi che senso ha un computer per la società. La risposta banale e ovvia è che nella misura in cui il computer è uno strumento, è un mezzo diventa buono o cattivo a seconda dell'uso che se ne fa.

Il rischio più grande verso cui si incorre è che questi strumenti blocchino alcuni "circuiti", alcune capacità umane. Il rischio più grande è che questi strumenti ci impediscano di pensare.

Quello che del computer passa alla scuola è l'omologazione, lo schema...

Quello che è necessario sempre fare è pensare anche a questa situazione e non lasciarsi sopraffare.

I problemi della scuola sono problemi pedagogici e sono molto importanti, per me fondamentali.

Il problema è per esempio: se c'è un allievo che ha difficoltà in qualche materia, sicuramente si hanno i mezzi per risolvere quella situazione, ma spesso non ci si pone nemmeno la domanda. A volte il bambino si vergogna, a volte non riesce ad esprimere le sue difficoltà... Un'altra caratteristica che deve possedere l'educatore è sicuramente l'attenzione.

Uno dei mali della società è la disumanizzazione dell'umano. Mi viene in mente l'esempio della medicina: c'è la disumanizzazione del paziente, è come se il paziente entrasse in un tunnel all'interno del quale gli vengono fatti i prelievi, le analisi di ogni tipo ma può capitare che esca dal tunnel senza aver incontrato nessuno, come se non fosse trattato da uomo.

Ma l'educazione secondo lei è un processo permanente?

E' vero! Ma ci sono diversi passaggi nella vita dell'uomo; qual è, per esempio, quel momento che segna il passaggio dall'adolescenza all'età adulta? Ci sono ancora oggi dei riti di iniziazione, per fare un esempio religioso: era un mo-

Fede e educazione. Prospettive educative dal pensiero di Maurice Bellet. Una intervista tematica con il filosofo Alessandra Mancini

mento di passaggio la prima comunione, arrivati a quella tutto finiva!

E' vero che l'educazione è permanente ma bisogna marcare in maniera precisa i momenti di passaggio.

In Francia un ruolo molto importante lo giocava il servizio militare che spesso, per i ragazzi, rappresentava un rito di iniziazione alla sessualità.

Quello che bisogna dire è che ha avuto un'importanza capitale scoprire, come i primi anni di vita di un bambino, siano fondamentali per la sua stessa vita.

E' chiaro che anche i tempi sono cambiati e la scuola ha più possibilità di formare la persona poiché dura di più l'obbligo scolastico.

Anche se la durata non è sinonimo di qualità. Se penso al sistema universitario francese dico che è qualcosa di assolutamente delirante perché non è strutturato in una maniera logica.

La formazione permanente è anche la formazione degli adulti, questo è chiaro, se penso all'analisi, intesa come psicoanalisi, il rapporto con l'analista dura a lungo ma c'è un momento in cui si lascia l'analista. Come c'è un momento in cui si lascia la scuola.

La tenerezza non rientra in questa categorizzazione, la tenerezza di cui abbiamo cercato di parlare è altra cosa... È una tenerezza ontologica; è riconoscere l'altro essere umano in un senso di umanità, invece rischiamo di vedere l'altro come un oggetto, un numero... Uso un termine che non mi piace ma, questa tenerezza, è basilare, perché la vera tenerezza è in grado di superare la violenza, l'indifferenza... Se questo venisse spinto all'estremo, sarebbe la sorgente dove l'uomo potrebbe curarsi. È una sorgente non manipolabile, infinita, inafferrabile..

È vero che bisogna guardare l'altro come una meraviglia?

Sì, la parabola più terribile del genere umano sarebbe quella che porta l'uomo a rimanere solo sulla terra. Quando Adamo incontra Eva tira

davvero un sospiro di sollievo! L'inizio dell'umanità, per ciascuno, è l'altro.

Abbiamo detto che l'educatore deve testimoniare con la vita; ma lo deve fare con le sue conoscenze o è meglio con la sua esperienza? E' meglio essere o parlare?

Entrambe. Ma attenzione a non fraintendere, soprattutto nell'ambito cristiano, quello che conta è testimoniare, essere, non apparire. Dietro tutto questo c'è una verità innegabile ma attenzione a non avere la presunzione di testimoniare con la propria vita quello che è essere un essere umano.

Quello che ciascuno può testimoniare è la verità della propria vita, e non dall'altezza della propria condotta di vita; avere il coraggio sufficiente affinché anche la propria condotta di vita non sia screditata, che sia vera!

In fondo posso testimoniare meglio qualcosa in cui credo rispetto a chi vive quella cosa nella pretesa di essere nel giusto.

Possiamo dire che si può parlare bene di qualcosa quando si vive bene. Quello che è indubbio è che la pretesa e la presunzione (di testimoniare, di vivere, di educare...) sono dei mali terribili. La presunzione e la disperazione camminano di pari passo.

Fede e critica

Martino Bozza

Il termine critica ha assunto nel corrente utilizzo linguistico un evidente significato di detrazione, l'attività del criticare, in tale accezione, si esaurirebbe nel mettere in risalto un limite ed una negatività relativamente ad un fatto o ad un argomento presi in considerazione. Criticare dunque significa, nel lessico quotidiano, trovare il limite; l'abilità del critico viene valutata in base alla capacità di evidenziare una mancanza, una carenza dell'oggetto di cui si sta parlando. L'originalità della critica sembra essere contenuta nell'acume del critico che sa scovare l'imperfezione celata, che sa rivelare gli errori che altri non scorgono. Se oggi la critica viene considerata in questa maniera, sicuramente lo si deve anche ad una certa tradizione filosofica che ha insistito molto su questa ipostatizzazione dell'accezione limitativa del termine. Come non ricordare in tal proposito il ruolo dei philosophes francesi dell'Illuminismo, essi si posero realmente come critici detrattori di un mondo del passato che doveva essere descritto per ciò che era nella sua realtà profonda e celata, un mondo della minorità appunto, secondo la ricostruzione illuminista. Senza affrontare ora questioni di carattere storiografico, poniamo solo l'attenzione su questo significato limitativo del concetto di critica. Concetto che, a ben dire, può essere considerato, anche a livello filosofico, con un significato differente.

Occorre innanzitutto ricordare quale sia la radice etimologica di tale concetto per una autentica comprensione del suo significato

originario; il termine critica deriva dal greco kritiké che può essere tradotto come arte del giudicare, del distinguere. Da tale evidenza etimologica si nota dunque come questo termine abbia al suo interno anche una componente costruttiva e positivamente rivelatrice. In effetti il termine giudizio non si utilizza sovente, nel linguaggio odierno, come sinonimo del termine critica. Emerge invece, dalla sua origine etimologica, come nel concetto di critica possa essere estrapolato anche un qualche contenuto di propositività; giudicare in fin dei conti indica l'attività di considerazione del vero e del falso, del buono o cattivo, del giusto o dell'iniquo, giudicare in definitiva significa evincere una verità da un argomento o da una realtà. Non ci si trova dunque, con il giudizio, per forza di fronte ad una limitazione, ad una detrazione. Criticare come giudicare e distinguere, secondo l'etimologia del termine, può allora assumere il significato di dire, rivelare, piuttosto che quello di limitare. Vogliamo quindi ora passare a mettere in luce quanto l'originario significato del termine critica, e quindi dell'azione stessa del giudicare e del distinguere, abbia una reale esplicazione nell'utilizzo che la filosofia ha fatto e sta facendo del concetto di critica. Cercheremo, in primo luogo, di evidenziare come si sia sviluppata quell'accezione di critica che è divenuta in seguito sinonimo di limitazione. Prenderemo in considerazione ovviamente Kant, il filosofo che è stato in grado di sviluppare il proprio pensiero

proprio a partire dal concetto di critica. Una critica che in questo caso è metodo d'indagine logico, ma allo stesso tempo diviene parametro per il corretto funzionamento dell'azione più alta che l'uomo può compiere: il pensare, ed il pensare rettamente per Kant. Cercheremo poi di mettere a confronto il concetto di critica kantiana con il concetto di critica sviluppato dal filosofo umbro Teodorico Moretti-Costanzi, il quale, proprio a partire dalla messa in discussione della modalità dell'incedere della critica kantiana, riuscirà a concepire un concetto ulteriore di critica, realmente in grado di rivelare e non di limitare la verità, e capace di dischiudere un orizzonte ontico assolutamente originale per questa attività filosofica. Mettere in dialogo ermeneutico questi due autori, così lontani temporalmente e tanto differenti nell'impostazione di pensiero, non vuole significare compiere un'opera di arditezza filosofica né vuol essere un tentativo di comprensione analitica per orizzonti di pensiero eterogenei. L'intento è quello di comprendere nella sua autenticità il concetto di critica, seguendo la linea di riflessione tracciata da Moretti-Costanzi con l'opera *La Critica Disvelatrice* del 1972, nella quale il filosofo umbro inaugura un confronto con la critica kantiana, evidenziando l'originalità delle conclusioni di Kant relativamente al concetto di Critica, ma allo stesso tempo Moretti-Costanzi compie l'ulteriore passo di spiegare come la critica possa condurre alla veggenza, alla verità, alla filosofia che per l'accademico umbro deve essere identificata con la fede, o meglio, con il Cristianesimo.

Con Kant possiamo cominciare ad intendere la critica non più come una semplice prassi d'indagine, ci si trova invece di fronte ad una vera e propria modalità di approssimazione alla realtà e all'uomo stesso. La critica con Kant assume il rango di metodo unico ed universale del saper fare filosofia, del saper pensare. Questo valore concettuale della critica emerge

chiaramente fin dalle pagine della prefazione alla seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*: "Solo la critica può estirpare sin dalle radici il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, la fantasticheria, la superstizione, che possono recar danno a tutti, e finalmente anche l'idealismo e lo scetticismo, che sono pericolosi particolarmente per le scuole, dato che difficilmente possono arrivare al pubblico"¹. Ecco dunque come la critica giunga ad essere esplicitamente l'unica guida adeguata per l'uomo, essa è per Kant il vero farmaco per tutte le devianze della filosofia sopraelencate, ma soprattutto solo la critica riesce ad essere in grado di permettere alla facoltà che guida l'uomo, la ragione, di agire correttamente, ancora con le parole del filosofo tedesco dalla prefazione alla seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*: "La critica non si contrappone al procedimento dogmatico della ragione nella sua conoscenza pura in quanto scienza (la quale deve esser sempre dogmatica, cioè dimostrare a priori rigorosamente, mediante sicuri principi); ma al dogmatismo, ossia alla pretesa di procedere unicamente con una conoscenza pura fondata sui concetti (filosofici), secondo principi quali la ragione ha da lungo tempo in uso, senza tuttavia rendersi conto del modo e del diritto con cui vi sia pervenuta"². Viene chiarito il punto di rottura di Kant rispetto al passato, rispetto al vecchio modo di fare metafisica, il filosofo deve mettere alla prova i concetti su cui ragiona e riflette, l'unico modo per sancire la liceità di tali concetti consiste nel sottoporli all'indagine di una ragione critica. Emerge nitidamente la messa in discussione della metafisica tradizionale, quindi si può anche evincere una categorizzazione limitativa e negativa dell'azione della critica, in quanto tale atto indica chiaramente un atteggiamento di dubbio delle certezze precostituite derivanti in un certo qual modo da una tradizione consolidata. Allo stesso tempo, però, non possiamo lasciare

inosservate le parole che Kant aggiunge poche righe dopo sempre nella stessa pagina della prefazione: "la critica è invece la necessaria attrezzatura preliminare per una metafisica fondata come scienza, che non può essere trattata in modo necessariamente dogmatico e secondo le più rigorose istanze sistematiche"³. Dunque l'intento kantiano dichiarato non è solo quello di recidere i legami con la vecchia metafisica, ma piuttosto è quello di ripensare ad una metafisica, e insistiamo sul termine ripensare, perché essa è da considerarsi realmente l'azione razionale con la quale Kant affronta la metafisica. La critica è lo strumento naturale di questo ripensare in maniera intellettualistica alle questioni della tradizione filosofica. Criticare in Kant significa in realtà applicare la categorie di un giudizio esclusivamente logico e intellettuale. Critica in Kant significa giudicare ciò che è lecito e ciò che non è lecito che la ragione possa trattare e approfondire, cercando di attuare la conoscenza. Certo è che questo genere di attività di giudizio è andata ad assumere per la storiografia e per i successori di Kant e in certo qual modo in Kant stesso, il ruolo di una cesura, in certi casi anche di una censura rispetto a ciò che non poteva essere trattato da un punto di vista esclusivamente razionale. Questo è stato forse il momento in cui la critica è cominciata a diventare detrazione, limitazione.

Occorre però guardare alla finalità del pensiero kantiano nella sua originaria ambizione. Al fine di assicurare un uso retto della ragione occorre che l'uomo riesca a definire le potenzialità e i limiti della facoltà che lo contraddistingue. E' con questo intento che Kant sviluppa il suo lavoro d'indagine nei confronti della ragione.

Per quanto concerne la capacità conoscitiva umana Kant asserisce nella prima pagina dell'*Introduzione della Critica della ragion pura*: "Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza; da che mai infatti

la nostra esperienza sarebbe messa in moto se non da parte di oggetti che colpiscono i nostri sensi?"⁴.

L'attività conoscitiva umana è sempre risultato della tensione all'unificazione o, meglio, è risultato della sintesi a priori: "Ma la spontaneità del nostro pensiero richiede che questo molteplice sia dapprima in certo modo penetrato, riunito e connesso, per trarne una conoscenza. Questa operazione prende il nome di sintesi"⁵. Kant ribadisce a più riprese come la sintesi a priori sia l'operazione imprescindibile della conoscenza: è "spontaneità del nostro pensiero" mettere in atto una sintesi del molteplice.

I momenti del processo conoscitivo sono riassunti come segue: "Ciò che prima di tutto ci deve esser dato in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il molteplice dell'intuizione pura; la sintesi di questo molteplice, tramite l'immaginazione, viene subito dopo, ma non ci offre ancora alcuna conoscenza. Al terzo posto per la conoscenza di un oggetto vengono i concetti che danno unità a questa sintesi pura; essi consistono esclusivamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, e poggiano sull'intelletto"⁶.

Attraverso questo quadro viene ribadito come il punto di partenza del processo conoscitivo è dato dall'intuizione sensibile, che tuttavia procede tramite le forme a priori di spazio e tempo. Nel secondo e nel terzo momento emerge ancor più il ruolo centrale che si deve attribuire alla sintesi: da una parte è nell'immaginazione che si produce una sintesi che Kant chiama "figurata", dall'altra parte con l'uso delle categorie si ha un'attività sintetica, denominata "congiunzione intellettuale". La sintesi si manifesta poi nell'attività unificatrice dell'intelletto tramite i concetti a priori. I concetti infatti sono definiti da Kant come "...funzioni. E per funzione intendo l'unità dell'operazione che ordina diverse

rappresentazioni sotto una rappresentazione comune”⁷. I concetti puri, quindi le categorie, sono le funzioni unificatrici dell’intelletto, ovvero sono le varie maniere in cui l’intelletto riassume e unifica a priori le molteplici intuizioni empiriche della sensibilità. È questa appunto l’attività sintetica che Kant denomina “congiunzione intellettuale”, quel congiungere il molteplice dell’intuizione, proprio a sottolineare il ruolo attivo delle forme a priori dell’intelletto, le categorie, le quali inquadrano la realtà esclusivamente attraverso i concetti a priori: “Dunque il molteplice di un’intuizione data sottostà necessariamente alle categorie”⁸.

L’attività della sintesi a priori, la quale rivela il bisogno di pensare all’unità per la conoscenza umana, è presente anche nella ricerca di un centro mentale unificatore che garantisca l’oggettività e appunto l’appartenenza ad una coscienza unitaria per l’attività sintetica delle categorie. Senza questo punto di riferimento, che Kant definisce “io penso”, non vi sarebbe un centro mentale unificatore garante della realtà oggettiva della conoscenza: “Infatti le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione, non potrebbero tutte assieme essere mie rappresentazioni se tutte assieme non appartenessero a una sola autocoscienza”⁹.

Bisogna ancora ribadire, per evitare di confondere il sistema kantiano con un semplice idealismo, che “l’intelletto non può mai varcare i confini della sensibilità, nel cui ambito soltanto ci vengono dati gli oggetti”¹⁰; è l’agire complementare di intelletto e sensibilità che determina l’esperienza. Tuttavia, la conoscenza umana non riesce a pensare gli oggetti esterni in sé, essi sono sempre oggetti esperienziali. Kant, nel delineare questa caratteristica della capacità conoscitiva umana, sviluppa la dicotomia di fenomeno e noumeno.

Il noumeno indica la cosa in sé, inconoscibile all’uomo, la cosa nella sua realtà profonda, che non può essere colta né con l’uso delle categorie né mediante l’intuizione sensibile. La cosa in sé

non può mai diventare oggetto d’esperienza possibile: resta solo una realtà pensabile e mai concretamente esperibile. Per conoscerla sarebbe necessaria l’intuizione intellettuale, capacità che Kant non riconosce all’uomo. Tale oggetto inconoscibile è comunque la condizione della conoscenza umana; l’oggetto proprio della scienza umana è invece il fenomeno, tuttavia esso è condizionato dalla potenzialità conoscitiva umana: rimane vincolato al per noi umano. Il fenomeno ha un presupposto, un in sé, che proviene dalla realtà profonda della cosa, nella sua costituzione metafenomenica, che si fenomenizza poi solo in rapporto a noi.

Il noumeno, seppur rimane nascosto all’uomo, risulta essere una plausibile condizione del mondo in cui l’uomo stesso vive; al tempo stesso funge da limite per indicare quel campo extra esperienziale in cui l’intuizione sensibile non è possibile: “Quindi il concetto di noumeno non è altro che un concetto limite, per circoscrivere le pretese della sensibilità ed è quindi soltanto di uso negativo. Esso non è però introdotto arbitrariamente, ma si connette alle limitazioni della sensibilità, senza tuttavia essere in grado di porre alcunché di positivo al di fuori del dominio che le è proprio”¹¹.

Ora, il concetto di noumeno non è esperibile per un doppio motivo: da una parte le cose in sé non sono intuibili, escono dal campo della nostra capacità intuitiva sensibile e senza un contenuto dell’intuizione sensibile non si produrrà conoscenza. Dall’altra parte, l’intelletto può contare su un’estensione conoscitiva maggiore di quella dell’intuizione sensibile, in quanto, anche se vengono esclusi i contenuti dell’intuizione, è comunque possibile sviluppare una conoscenza trascendentale verso le strutture conoscitive. Quindi è consentito sviluppare pensieri circa la possibilità in generale della conoscenza degli oggetti; tuttavia, tale estensione maggiore non consente che all’intelletto possano esser dati oggetti a prescindere dall’intuizione sensibile, l’unica

forma di intuizione di cui è in grado l'uomo: "Esistono certamente enti intelligibili in corrispondenza agli enti sensibili e sono certo ammissibili enti intelligibili con cui la nostra facoltà intuitiva non ha alcuna relazione; tuttavia i nostri concetti dell'intelletto, nella loro qualità di semplici forme del pensiero in vista della nostra intuizione sensibile, non sono affatto in grado di coglierli. Pertanto, ciò a cui abbiamo dato il nome di noumeno deve esser assunto come tale solo in senso negativo"¹².

Quindi, nonostante l'uso limitativo che se ne può fare ai fini della conoscenza, il noumeno rimane un concetto indispensabile, poiché "non porta alcuna contraddizione interna; non è infatti sostenibile che la sensibilità costituisca l'unica specie possibile d'intuizione"¹³, ed in più risulta esser limite per l'estensione della sensibilità, ma anche presupposto gnoseologico della conoscenza fenomenica: "Allorché l'intelletto chiama semplicemente fenomeno un oggetto, considerato secondo una certa relazione, dà luogo, contemporaneamente, a una rappresentazione che prescinde da questa relazione e che concerne l'oggetto in se stesso"¹⁴.

Il fenomeno, d'altra parte, è l'oggetto dell'esperienza, è l'oggetto proprio della conoscenza umana, è l'oggetto mondano quale viene evinto dall'intuizione empirica e dalla concettualizzazione intellettuale delle categorie. Questo si comprende bene se si considera che le categorie, costituendo le condizioni che permettono di unificare il molteplice della sensibilità, funzionano solo in relazione al materiale che esse organizzano, ossia in relazione alle intuizioni spazio-temporali cui si applicano; le categorie considerate di per sé, sono "vuote", come del resto le intuizioni, di per sé, sono "cieche". Il mondo dell'uomo è allora il mondo fenomenico, in quanto niente può esser conosciuto nella sua costituzione profonda.

La fenomenicità della conoscenza umana, e quindi del mondo umano, non è da considerarsi in maniera negativa, come se la realtà di fronte

all'uomo fosse parvenza. Il fenomeno è l'unica realtà conoscibile dall'uomo, è l'oggetto della scienza visto che realtà extrafenomeniche non possono essere oggetto d'intuizione. La dicotomia fenomeno-noumeno vuole indicare il lecito dominio d'approfondimento per le facoltà conoscitive umane, in maniera tale che l'uomo possa spingersi fino al limite delle sue possibilità, senza inoltrarsi in territori ove la conoscenza non sarebbe attuabile.

Ricapitolando con le parole di Kant si può dire: "Ogni nostra conoscenza scaturisce dai sensi, da qui va all'intelletto, per finire nella ragione, al di sopra della quale non si riscontra in noi nulla di più alto che intervenga a elaborare la materia d'intuizione e a ricondurla sotto la suprema unità del pensiero"¹⁵.

Tuttavia l'uomo avverte come la ragione "contiene l'origine di taluni concetti e principi, che essa non trae dai sensi né dall'intelletto"¹⁶. Questa presenza di tali concetti e di tali principi è dovuta ad un'attitudine propria della ragione, ovvero quella tendenza innata alla ricerca dell'incondizionato. La ragione non si accontenta delle risposte del mondo fenomenico, cerca appunto di risalire alla condizione del fenomeno, all'incondizionato: "La ragione non si volge mai direttamente all'esperienza o a un qualsiasi oggetto, ma invece all'intelletto, per fornire a priori, mediante i concetti, un'unità al molteplice delle conoscenze di esso"¹⁷.

E' una tensione naturale quella della ragione: inevitabilmente, al di là delle spiegazioni scientifiche e degli assoluti terreni, resta aperto nella vita dell'uomo lo spazio per l'oltre, lo spazio per cercare spiegazione di ciò che si vede in cause che si è costretti a supporre.

D'altronde, anche la ragione tende a sviluppare un procedimento sintetico, così come avviene a livello intellettuale con le categorie; come mostra l'appercezione nella determinazione dell'io penso e come del resto è in grado di fare l'immaginazione produttiva nel desumere gli schemi trascendentali. Tutte quelle

sopraelencate sono attività di sintesi e la conoscenza stessa è sintesi a priori. C'è quindi anche in questo caso un'esigenza di sintesi più alta rispetto alla realtà fenomenica che si presenta all'uomo. Il criterio è sempre quello della sintesi a priori: si cerca di spiegare il molteplice con l'unità, in questo caso il condizionato con la condizione, la quale è posta al di là del mondo fenomenico, in un luogo in cui appunto la ragione vorrebbe concretare la sua sintesi, ma nel mondo intelligibile il procedimento sintetico non è attuabile. In tale tensione all'oltre non conoscibile si concreta l'oltrepassamento dei limiti dello scibile, che da sempre contraddistingue la metafisica e che appare dunque irriducibile alla conoscenza scientifica.

L'uomo non può spingersi in territori in cui la sua capacità conoscitiva non può intervenire, ed appunto al di là dell'esperienza non si può sviluppare conoscenza, in quanto non è possibile il concretarsi di una sintesi a priori. Per Kant occorre condurre un'indagine approfondita sugli errori che possono scaturire dal seguire incondizionatamente questo bisogno della ragione; si deve "stabilire quali siano stati i fraintendimenti e gli abbagli infiltratisi nei sillogismi la cui premessa maggiore è stata ricavata dalla ragion pura e che dall'esperienza tendono a risalire fino alle sue condizioni"¹⁸.

Al fine di evidenziare i limiti di una indagine condotta verso la conoscenza dell'incondizionato, Kant pone in luce come ogni tensione della ragione verso la sfera extra-fenomenica possa esser ricondotta a tre concetti che racchiudono tutti gli altri concetti della ragione: io, mondo e Dio. Questo ricondurre a tre soli concetti può esser attuabile poichè tutti i concetti della ragione che possono fungere da condizione per il condizionato sono riassumibili in base a tre tipi di relazioni che è possibile pensare tra realtà fenomeniche e cose in sé: "1) La relazione al soggetto 2) La relazione agli oggetti presi o come fenomeni o come oggetti

del pensiero in generale"¹⁹.

Kant ritiene che i concetti di io, mondo e Dio siano idee della ragione nell'uso esclusivamente speculativo. Tali concetti però non trovano una oggettivazione empirica, non sono concetti desumibili dall'esperienza: "Qualunque sia il giudizio da darsi sulla possibilità dei concetti tratti dalla ragion pura, è comunque certo che siamo di fronte a concetti non ottenuti per semplice riflessione, ma per inferenza. Anche i concetti dell'intelletto sono pensati a priori, prima dell'esperienza e a vantaggio della medesima; essi contengono però null'altro che l'unità della riflessione sui fenomeni, in quanto essi debbono necessariamente rientrare in una coscienza empirica"²⁰.

La differenza tra le idee trascendentali e i concetti dell'intelletto sta proprio qui: le une sono prodotto di inferenza, gli altri di riflessione. Su questa base si può delineare la distinzione tra logica generale, o formale e logica trascendentale: tale dicotomia va a delimitare i due diversi campi in cui si sviluppano rispettivamente i procedimenti di inferenza e di riflessione. La riflessione è il procedimento proprio della logica trascendentale: "Essa è la coscienza del rapporto fra le rappresentazioni date e le varie sorgenti di conoscenza a nostra disposizione, coscienza mediante la quale soltanto può essere esattamente determinata la loro relazione reciproca"²¹.

Con la riflessione quindi non si esce dal mondo fenomenico proprio dell'uomo, in quanto i concetti si riferiscono comunque sempre ad oggetti esperienziali; la riflessione non evade dal dominio empirico nel suo concentrarsi nel rapporto tra rappresentazioni e potenzialità conoscitive, poichè cerca sempre di pervenire tramite i concetti agli oggetti, riuscendo ad avere così sempre un contenuto esperienziale per la conoscenza.

Al contrario, basandosi sulla logica formale e sul procedimento per inferenza, si producono idee, ovvero dei concetti che non sono poi

oggetti esperienziali, ma derivano solo da nozioni; non è possibile così stabilire la loro reale esistenza e non possono essere oggetto di scienza: “In mancanza d’una riflessione del genere, l’uso che facciamo di tali concetti risulta malsicuro e ne scaturiscono presunti principi sintetici che la ragione critica non può avallare e che riposano esclusivamente su anfibia trascendentale, cioè su una mancata distinzione fra l’oggetto puro dell’intelletto e il fenomeno”²². Tuttavia la ragione nell’inferire non fa altro che mettere in atto un processo sintetico assolutamente naturale vista la tendenza all’unità propria della facoltà conoscitiva umana: “Risulta dunque chiaro che la ragione, nell’inferire, mira a ricondurre la grande molteplicità della conoscenza intellettuale al minor numero possibile di principi (condizioni universali), realizzando in tal modo la suprema unità della conoscenza.”²³.

I concetti puri della ragione escono allora dal campo esperienziale: non si hanno gli strumenti conoscitivi necessari per decretare lo statuto di verità di io, mondo e Dio.

Per questo tali concetti devono esser chiamati idee: “Un concetto riposante su nozioni, che trascenda la possibilità dell’esperienza, è l’idea o concetto della ragione”²⁴.

Io, mondo e Dio sono concetti che rispondono al tentativo, messo in atto dalla ragione, di risalire dalla sintesi condizionata dell’intelletto ad una sintesi incondizionata; io, mondo e Dio costituiscono quella sfera del non conoscibile che tuttavia determina l’esperienza. Kant ribadisce in proposito: “Allorché i concetti della ragione includono l’incondizionato, concernono qualcosa a cui sottostà qualsiasi esperienza, ma che, come tale, non costituisce mai un oggetto di esperienza”²⁵.

È questa impossibilità di poter essere oggetto di esperienza che rende necessario denominare tali concetti come idee nell’uso speculativo. Ora, deve esser anche sottolineato come la nozione di idea non veicoli un significato meramente negativo.

Il tentativo di estensione della ragione al di là del limite conoscibile non si risolve in una caduta nell’irrazionalità, anzi, i concetti puri della ragione vengono estrapolati in virtù del bisogno umano di cercare “l’unità sintetica incondizionata per tutte le condizioni in generale”²⁶. Il tentativo di risalire alla sintesi incondizionata, cioè la sintesi che riesce a riunire i concetti stessi dell’intelletto, anche se non dimostrabili, risponde ad un bisogno della ragione; quindi la realtà trascendentale, seppur soggettiva, dovrebbe esser garantita, come Kant stesso afferma: “Ora, la realtà, almeno trascendentale (soggettiva), dei concetti puri della ragione riposa sul fatto che veniamo condotti a tali idee da parte di un ragionamento necessario”²⁷, tale ragionamento necessario è appunto l’inferenza. Non è comunque possibile avere un contenuto esperienziale per tali idee.

Quindi, il limite, ma anche il senso delle idee trascendentali sta nel fatto che consentono di riguardare la realtà nell’unità massima consentita. I tre concetti possono dare ragione del condizionato fenomenico in quanto possono fungere da potenziali chiavi di lettura per il mondo. È possibile pensare all’unità dell’individuo solo grazie al concetto di io; è possibile pensare ad un sistema depositario di leggi che regolano la possibilità dei fenomeni solo con il concetto di mondo; è possibile pensare ad un ordine razionale per il conoscibile solo pensando ad una causa che è intelligenza somma ordinatrice, ovvero Dio. Tuttavia, non potendo esser dimostrata la realtà oggettiva di tali principi, essi possono assurgere esclusivamente ad un ruolo regolativo. Se infatti si pensasse a tali concetti come conoscibili oggettivamente, allora si cadrebbe in errore, poiché non si potrebbe dar ragione del loro statuto di verità. Kant sottolinea come “la ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma sempre soltanto all’intelletto”²⁸ e ribadisce poi la tensione alla sintesi: “la ragione non ha dunque altro oggetto all’infuori dell’intelletto e dell’impiego appropriato di

esso; e allo stesso modo che l'intelletto raccoglie il molteplice nell'oggetto servendosi dei concetti, così la ragione raccoglie il molteplice servendosi delle idee, progettando una certa unità collettiva quale scopo delle operazioni dell'intelletto"²⁹.

Il bisogno di risalire all'unità è dunque necessario, purchè si tenga conto che l'estensione e l'unità raggiunta nelle idee trascendentali non saranno mai oggetto di esperienza. In merito Kant scrive: "Ma nel caso in cui questi principi siano fraintesi come principi costitutivi di conoscenza trascendente, accade che essi, mediante una parvenza tanto seducente quanto ingannevole, suscitino una convinzione e un sapere immaginari, a cui si accompagnano eterne contraddizioni e dissidi"³⁰.

La critica kantiana dunque, e sottolineiamo la critica che si rivolge alla ragione nel suo utilizzo teoretico, quindi puro, parte con l'intenzione di dare un giudizio su ciò che può costituire conoscenza per l'uomo e su ciò che invece non può costituire materia di approfondimento conoscitivo. Certo il risultato che deriva dalla *Critica della ragion pura* è quello di un'attività critica che per forza di cose va a sancire una limitazione, va ad attuare una cesura tra ciò che dovrebbe essere lecito approfondire da un punto di vista speculativo e ciò che non dovrebbe esserlo; certo si va ad evidenziare ciò che deve essere ritenuto come reale, l'oggetto di scienza, ma allo stesso tempo è palese anche il momento della limitazione, dell'allontanamento dal piano scientifico di alcuni contenuti di pensiero che da sempre avevano accompagnato la storia dell'uomo. Con la *Critica della ragion pura* però, Kant, pur attuando questa cesura di cui si è detto, è costretto ad ammettere che la presenza di concetti non conoscibili scientificamente debba però esser presa ugualmente in considerazione, seppur senza che l'uomo sia capace di portare a termine un intento conoscitivo relativamente a questi

contenuti. Le idee trascendentali, pur non trovando nelle capacità umane la possibilità di esser descritte con categorie scientifiche, devono comunque essere ammesse, devono tuttavia trovare una giustificazione che renda conto della loro natura fondativa per la quale sono per forza presenti nel mondo dell'uomo. Ecco allora che la critica kantiana, sebbene sia utilizzata dai post kantiani per attuare un procedimento di limitazione, di rottura con la tradizione, di cesura e di censura nell'attività filosofica, in realtà può e deve essere considerata anche una critica che giudicando, apre. Apre a quei concetti che la vecchia metafisica, secondo Kant, aveva avuto la cattiva abitudine di trattare con troppa superficialità; ora invece, dopo esser stati posti sotto il vaglio di un giudizio razionale, non trovano più posto tra le verità di per sé evidenti, ma devono lo stesso trovare una collocazione nell'universo del vero umano. In questo passaggio, che rende conto a Kant di non essere freddo razionalista, inizia anche l'ambiguità kantiana e la difficoltà kantiana rispetto a ciò che non può essere conosciuto intellettualmente, ma che allo stesso tempo emerge come vero e presente nella vita dell'uomo.

Questa ambiguità kantiana si articola in una critica del reale attraverso la quale inevitabilmente si dischiude la sfera di una ulteriorità, tuttavia questa sfera ultrasensibile non viene approfondita adeguatamente. Questa ambiguità kantiana è presa in considerazione anche da Teodorico Moretti-Costanzi, il quale, nell'opera del 1972, *La Critica Disvelatrice*, mette in luce proprio il valore del metodo d'indagine critico, attività filosofica che riesce a disvelare i presupposti profondi del mondo umano. Moretti-Costanzi ritiene che l'atteggiamento critico sia l'atteggiamento costitutivo dell'uomo nel mondo, quel modo di porsi nei confronti del reale che permette di fare autenticamente filosofia: "Essendo la filosofia – collocata a distintivo d'un livello

Fede e critica

Martino Bozza

mentale di veggenza – disvelatrice e disvelante, la Critica dovrà esserlo altrettanto. E proprio perchè non è epistemico-gnoseologico il sapere della sofia da cui la filosofia trae ragion d'essere, il sapere della Critica, a sua volta, si mostrerà tale da poter far dire di chi la esplica e a lui pure, direttamente, ch'esso "sa di qualcosa", che ha consistenza e qualità"³¹. Moretti-Costanzi riconosce certo a Kant di essere stato colui che ha saputo riflettere in maniera autentica, nella storia del pensiero filosofico, su questo concetto di Critica. Allo stesso tempo però, il filosofo umbro sostiene che in Kant vi siano stati alcuni limiti che non hanno permesso di rendere compiutamente Disvelatrice questa attività critica. Procedendo con ordine, occorre, per chiarezza teoretica, evidenziare che il ruolo che Moretti-Costanzi riconosce alla Critica è quello di un'attività filosofica che pur ponendo dei limiti, in realtà è assolutamente capace di attuare un rivelazione di verità; questa è l'originalità del concetto di critica che occorre avere ben presente e che emerge chiaramente dallo scritto del 1972: "...Critica, certo che desautorerà la metafisica, ma che ciò farà nella misura in cui desautorerà anche lo scetticismo, riuscendo critica integrale della credulità in ogni senso, quindi della "miscredenza" prima di tutto: Critica pia. Perciò rivelatrice di un reale pieno che noi medesimi siamo in proprio, perciò eliminatrice dal nostro occhio, di veli scuri: disvelatrice."³². Allora la verità profonda dell'attività critica è una rivelazione, la critica genera la possibilità di cogliere quel "reale pieno" che è tessuto esistenziale, ma anche piano ontologico del mondo degli uomini. Ci si trova al cospetto di una critica che sa aprire, una critica che limitando, dischiude. Se l'approdo della riflessione di Moretti-Costanzi è questo, certo allora l'opera kantiana dovrà essere considerata non tanto in base a ciò che va a limitare, ma soprattutto rispetto alla realtà sovrasensibile, non conoscibile per Kant, che è costretta ad ammettere. Il rilievo più grande che deve essere

fatto rispetto al kantismo, in Moretti-Costanzi, è la conclusione a cui giunge il razionalista che si confronta seriamente con le proprie facoltà: la sfera ultrasensibile deve essere comunque presa in considerazione. La critica non cancella l'evidenza delle realtà fondative dell'uomo, esse devono essere ammesse anche se non possono essere conosciute attraverso categorie epistemologiche. Crediamo di poter dire che in questa serietà percepita nell'impostazione kantiana risiede l'ammirazione di Moretti-Costanzi nei confronti della *Critica della Ragion Pura*, allo stesso tempo, però, per l'accademico umbro innegabili sono i limiti ravvisati in un pensiero kantiano che non riesce fino in fondo ad essere coerente con la propria originalità. Per Moretti-Costanzi, Kant compie un errore di impostazione nel momento in cui individua l'attività conoscitiva umana come l'unica attività che possa essere legittimata da una ragione critica: "e in definitiva, la realtà, che gli rimase dinnanzi inafferrabile ma sempre salda, valse a conservare l'attività conoscitiva quale unica forma di ragione."³³ La conoscenza assume quel valore di trascendentalità perseguita da Kant, ma allo stesso tempo non riesce a penetrare la costituzione profonda della realtà, questa rimane infatti, di fronte all'uomo, "sempre salda", ma allo stesso tempo "inafferrabile". Considerare la conoscenza "unica forma di ragione", porta la conseguenza di dover giungere al fondamento della conoscenza stessa, e soprattutto al fondamento del pensiero, in maniera assolutamente indiretta. Questo fondamento costituisce quell'origine del conoscere che in Kant non può essere disvelata. L'impossibilità del disvelamento è proprio il limite massimo del pensiero kantiano, questo limite è dovuto al fatto di aver concepito solo un coscienzialismo soggettivo, non prendendo in considerazione la coscienza spirituale dell'uomo, unica via d'accesso a quell'origine del pensiero che, lo ribadiamo, in Kant resta celata. In Kant viene meno quella concezione dell'uomo inteso come

persona, come coscienza, il soggetto salva la trascendentalità, ma annulla la possibilità di scrutare l'universo ontico ed anche ontologico in cui l'uomo si trova: "...dove manchino della base di un mondo pneumatico, di coscienza, che rivelandosi in concreto, nel suo *esse, nosse, velle* strutturale, permetta loro la differenziazione societaria con il criteriamento del Principio, le persone singole non ci sono ma in loro luogo c'è il soggetto, misero e solo, anonimo e insipido che, quando e se guarda un volto "altrui", non lo comprende e si domanda se, per caso, esso non si risolva in una illusoria proiezione."³⁴ Questo dunque il limite supremo del kantismo: l'autentica dimensione umana resta celata; sebbene l'intento della critica kantiana sia da ritenersi comunque, per Moretti-Costanzi, assolutamente lodevole, infatti: "*Critica*, questa, che può venir chiamata *della ragione pura* a buon diritto, perchè da essa la ragione conoscitiva (...) viene giudicata per quel che è. Viene difatti ritenuta una tentazione già scontata, appunto, dall'io cosciente autenticatesi, che nel *supremum animae* è già compiuto nel proprio essere e intendere, perciò *puro*, e che, nel momento che nel suo sapere sostanziale possiede tutto ciò non possedendo il quale non si è coscienti – Dio, anima, mondo – denuncia deficitaria la ragione comune che non vi giunge."³⁵ Questa deficienza della ragione, unita all'evidenza delle tre idee trascendentali di per sé inconoscibili, avrebbe potuto portare a riflettere su quale fosse la via più adatta per affrontare tali concetti tanto estranei all'attività conoscitiva. Ovviamente per Moretti-Costanzi l'unica via per affrontare tali tematiche fondative è costituita dalla strada della Fede, aperta ovviamente dall'evidenza della coscienza dell'uomo. A Kant invece questa via è preclusa a causa dell'impostazione metodologica che vuole percorrere il sentiero della solida, ma inafferrabile, realtà costruita trascendentalmente. Ecco dunque che pur essendo lontana dall'orizzonte kantiano

qualsiasi prospettiva atea, secondo il Moretti-Costanzi, seguendo l'impostazione trascendentale è inevitabile affidarsi ad una approssimazione alla sfera del divino che utilizza un procedimento che mai saprà condurre l'uomo ad una relazione con la sfera del divino. Questo genere di approssimazione avviene per via indiretta attraverso il procedimento per analogia: "Il critico non era ateo; purtroppo, tuttavia, il Dio in cui egli portava fede era tanto affermabile quanto negabile; oggetto d'un teismo che non escludeva, come tale, l'ateismo; non era, insomma, il *Maximum* senza di cui non si può né essere né pensare; ma era bensì solo ed esclusivamente l'Ente massimo su cui si può, o almeno si ritiene, poter pensare e ragionare. Il Dio, in cui credere e sperare prima e oltre la Critica, aveva tanto d'intelligenza e d'intenzioni (...) tante di quelle prerogative che lo rendevano un uomo maggiorato."³⁶ Ecco allora a cosa porta l'avvicinamento alla sfera divina attraverso il procedimento per analogia, si può parlare di un Dio che è alla stregua di un "uomo maggiorato", un Dio che non può intendersi fondamento, un Dio che non può più considerarsi ragion d'essere profonda della realtà e dell'uomo.

Nel pensiero di Kant è abbastanza evidente che mediante la sensibilità non si riesce ad arrivare alla condizione che sta dietro ciò che si conosce. C'è chiara consapevolezza di come la scienza non riesca a giungere alla realtà profonda dell'oggetto: "La scienza naturale non ci scoprirà mai l'interno delle cose, cioè ciò che non è fenomeno ma che può servire di supremo principio di spiegazione dei fenomeni"³⁷. Appunto ciò "che può servire da supremo principio di spiegazione dei fenomeni", rimane celato all'oggettualità scientifica: tuttavia la sua presenza sembra indispensabile.

Non c'è infatti fenomeno che non richieda il noumeno per essere compreso. È per questo che tutti gli eventi e le leggi del mondo fenomenico sembrano essere tenute insieme dal concetto di

mondo; così come l'ordine di cui partecipa il mondo può essere ricondotto, a ragione, ad una Suprema Intelligenza, ad un Essere che è Causa prima. Per questo si parla di un Essere supremo, come si parla di un mondo intelligibile e di un'anima immortale.

Sono questi i concetti su cui si concreta la tensione alla sfera intelligibile e sui quali allo stesso tempo non si è in grado di ottenere conoscenza. Essi pertanto sono inevitabili: la garanzia della loro esistenza è sancita dalla ragion pratica. Sul contenuto di tali concetti però l'uomo non ha certezza oggettiva, poiché non si trova di fronte a proposizioni sintetiche. Ma vi si giunge perché il bisogno di sintesi della ragione muove l'uomo a cercare le condizioni anche al di là del cerchio spazio-temporale. È questa un'esigenza dovuta al modo di funzionare della ragione: essa cerca di spiegare il dato facendo riferimento all'unità: "La nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni"³⁸.

Kant, in verità, non ci dice come l'approfondimento verso questo spazio metaempirico possa avvenire; tuttavia il mezzo per avvicinarsi al piano intelligibile è offerto dall'analogia. L'analogia è definita da Kant come: "somiglianza perfetta di due rapporti fra cose del tutto dissimili"³⁹. Ora, l'analogia può esser considerata una forma di conoscenza o un modulo pratico per giustificare la visione del mondo?

Innanzitutto, con l'analogia si ha a che fare con "cose del tutto dissimili"; si è quindi di fronte a piani ontologici del tutto differenti. Il salto netto tra i due piani non permette di pensare in alcun modo ad una connessione diretta tra oggetti fenomenici e oggetti soprasensibili.

Quindi il percorso conoscitivo dell'analogia si incentra tutto sulla "somiglianza di due rapporti". Non si può più tener conto del livello dell'essere, altrimenti la netta differenza

qualitativa tra le "cose del tutto dissimili" in questione farebbe subito arenare l'indagine. Si prende allora in considerazione il fluire, il darsi degli eventi fenomenici. Partendo da tale movimento del mondo esperienziale, si cerca di individuare la relazione con l'intelligibile; se infatti, nel susseguirsi della vita del mondo, gli assoluti terreni non bastano per dar ragione degli accadimenti fenomenici, inevitabilmente il nesso causale per la spiegazione del modo di essere del mondo va ricercato in un piano d'esistenza che, seppur non si conosce, è richiesto.

Ora, chiarificanti a questo proposito appaiono due note dei *Prolegomeni*. Nella prima Kant dice: "Per mezzo di tale analogia io posso quindi dare il concetto di un rapporto tra cose che sono a me assolutamente sconosciute. Per es., come la ricerca della felicità dei figli = a sta all'amore dei genitori = b, così il prosperare del genere umano = c sta a quella incognita = x, che per noi è l'amore divino; e ciò non come se vi fosse la minima somiglianza con qualche inclinazione umana, ma perché possiamo porre il rapporto dell'amore divino col mondo, simile a quello che le cose del mondo hanno tra loro. Il concetto di rapporto è però qui soltanto una categoria, e cioè il concetto di causa, che non ha da far nulla con la sensitività"⁴⁰.

Ciò che sicuramente si evince dalla nota è l'attenzione che l'analogia riserva al rapporto causale. In realtà sembra proprio che parlare di rapporto di analogia tra "cose del tutto dissimili" consista nel cercare di comprendere quale sia la causalità intelligibile che sta dietro l'oggetto fenomenico conosciuto. L'esempio di Kant chiarisce il concetto in questione: partendo da un rapporto causale proprio del mondo degli uomini quale quello che intercorre tra "la ricerca della felicità dei figli = a" e "l'amore dei genitori = b", il concetto di causa considerato trascendentalmente, privato quindi di riferimento sensibile, viene esteso anche alla spiegazione di un fatto, "il prosperare del genere umano = c", che nel mondo fenomenico

non trova un nesso causale profondo in grado di dare spiegazione. Kant sottolinea come la causa da cercare, “quella incognita = x”, possa essere assunta solo a partire da una similitudine con una causalità che l’uomo è in grado di cogliere nel suo mondo. Dire infatti che questa incognita “è per noi l’amore divino”, significa demandare all’uomo la modalità con cui si parla del trascendente. Il divino è scrutato dall’uomo solo nella prospettiva del “per noi”, proprio perché si può parlare ed argomentare attorno a questa sfera sconosciuta solo partendo dagli effetti, dall’esperienza.

L’uomo non ha altro linguaggio se non quello con cui vive il quotidiano. Quindi il concetto dell’ “amore divino”, come qualsiasi altro concetto del mondo intelligibile, resta sconosciuto in sé. In fondo, il mondo intelligibile deve esser pensato come sfera ontologica contraddistinta da una logica che sfugge all’uomo; la differenza qualitativa rimane incolmabile. Per questo i concetti metaempirici vengono compresi solo nel rapporto causale col mondo sensibile.

L’uomo fenomenico non saprà mai fino in fondo cosa significhi “amore divino”, come non conoscerà mai nella sua costituzione profonda noumenica alcun oggetto fenomenico. Ciò di cui sarà sicuro, però, è che, per spiegare il condizionato fenomenico, occorre cercare la condizione in quel piano ontologico che, seppur inconoscibile, è ben presente nella vita dell’uomo. Usando rettamente la ragione sembra infatti plausibile cercare la causalità che non si trova sul piano fenomenico nell’unica altra sfera esistenziale avvertita come viva e presente dall’uomo.

È importante poi sottolineare che la causalità in questione è considerata esclusivamente dal punto di vista trascendentale. In merito infatti Kant esplicita:

“Il concetto di rapporto è però qui soltanto una categoria....che non ha da far nulla con la sensitività” o ancora quando riguardo all’ “amore divino”, sottolinea: “e ciò non come se

vi fosse la minima somiglianza con qualche inclinazione umana”.

Si avverte un completo distacco da qualsiasi componente sensibile che riesca a spiegare la causalità.

In effetti, sopra si parlava di una causalità profonda, proprio per ribadire l’impossibilità per la scienza, per il sapere sintetico di dare risposte totalmente esaurienti per il condizionato. Con la scienza si resta vincolati alle coordinate spazio-temporali; non potendo uscire dall’esperienza, non si riesce a dare spiegazioni ultime, non si arriva alla condizione vera e propria. Si deve cercare allora oltre il mondo fisico: in un certo modo la risposta della scienza è esauriente rispetto al come delle cose, mentre è insoddisfacente rispetto al perché. Ecco allora che deve essere usata la categoria nella sua valenza esclusivamente trascendentale; in questo senso la causalità è profonda, poiché, pur partendo dal dato esperienziale, occorre astrarre poi dal mondo sensibile per trovarne la condizione. L’esempio kantiano è ancora chiarificante: il nesso preso in considerazione, il rapporto tra “il prosperare del genere umano” e “l’amore divino”, non è un nesso causale scientifico, non è frutto di dimostrazione, ma è prodotto di una causalità che prescinde da spiegazioni legate al determinismo sensibile. Per spiegare il prosperare del genere umano si potrebbe argomentare ricorrendo a fattori di benessere contingenti, come ci si potrebbe riferire all’istintualità umana; ma con queste spiegazioni si chiarirebbe solo il come contingente, non il perché universale. Quindi è in questo bisogno di una spiegazione ultima che l’analogia riesce utile all’uomo, con il conseguente riemergere ancora, alla fine, dell’esigenza di una massima unità esplicativa per i fenomeni. Rispetto alla valenza trascendentale del rapporto di analogia Lebrun è chiaro: “Il est vrai que le langage employé serait injustifiable si le rapport de cause à effet n’avait de sens que par l’expérience. Mais il n’en

va pas ainsi: si, comme toute catégorie, la causalité n'a d'usage qu'empirique, elle conserve nous le savons, un sens transcendantal indépendant de cet usage" ⁴¹

Occorre inoltre porre l'attenzione sul tipo di conoscenza a cui porta l'analogia; in merito Kant nella seconda nota di cui si è fatto cenno è esplicito: "Dirò: La causalità suprema è, riguardo al mondo, ciò che la ragione umana è riguardo alle sue opere d'arte. Così mi rimane anche sconosciuta la natura della causa suprema; io paragono solo il suo effetto a me conosciuto (l'ordine cosmico) e la sua conformità a ragione, con gli effetti a me noti della ragione umana, e dico perciò una ragione quella causa, ma senza, per questo, attribuirle come proprietà proprio quello stesso quid che intendo nell'uomo con questa espressione di ragione, o qualcosa d'altro a me noto"⁴².

Fondamentale è il paragone tra il rapporto tra causa suprema e mondo e tra ragione e opera d'arte: l'intenzione profonda dell'intelligenza che crea non sarà in nessun caso accessibile a chi fa da spettatore alla realizzazione finale. Tuttavia, partendo dall'effetto scaturito dall'azione creatrice, è la trascendentalità della ragione, presupposta alla base di ogni creazione, ciò che permette di arrivare a plausibili asserzioni riguardo la causalità che pone in essere le cose. In base a tale considerazione kantiana è possibile stabilire un rapporto di analogia tra le due ragioni: quella trascendente e quella umana. La differenza qualitativa netta rimane: si parla ancora di "cose del tutto dissimili"; qui si manifesta anche la proporzionalità esistente tra le due ragioni. Pur non potendo ipostatizzare l'Essere trascendente, si può scorgere però la similitudine tra il rapporto causa-effetto proprio del mondo dell'uomo e quello che deve per forza ipotizzarsi tra sfera intelligibile e sfera fenomenica per chiarire a fondo la condizione per il condizionato terreno.

A costo di ripetersi, bisogna ancora ribadire il carattere assolutamente ascientifico della

conoscenza che si sviluppa quando si vuole far luce sulla condizione dell'intelligibile. Il riferimento non sarà mai diretto alla cosa in sé, alla realtà profonda intelligibile, ma occorre render proficua la prospettiva della relazione. L'attribuzione di proprietà alla causa metaempirica non sarà mai attribuzione nei confronti di un oggetto ipostatizzato, visto che tale oggetto in realtà resta inconoscibile. Parlare di oggetti intelligibili mediante le categorie umane significa cercare le cause partendo dalle conseguenze, ed appunto tali cause restano indefinite, approssimative. Non può esservi certezza apodittica di tale sfera soprasensibile tramite un approccio esclusivamente teoretico. Quando infatti non si agisce sinteticamente, non è possibile sviluppare pronunciamenti di esistenza su ciò di cui si sta parlando. Solo la fisica e le scienze in generale riescono nel loro procedere a sancire l'esistenza del dato, visto che quest'ultimo è contenuto nell'intuizione sensibile. Quando si va alla ricerca della condizione soprasensibile, la prospettiva da assumere è quella del "come se". È questa la chiave esplicativa per il mondo fenomenico: "noi pensiamo il mondo come se esso, per la sua esistenza e per la sua intera determinazione, tragga origine da una Ragione suprema"⁴³. Appunto l'analogia sembra l'unico procedimento in grado di mantenere la distanza tra i due piani d'essere in modo che si possa parlare del soprasensibile solo nella relazione con ciò che si vede tangibilmente: il mondo dell'esperienza.

Kant chiarisce riguardo al procedimento analogico: "con il che noi in parte riconosciamo la costituzione propria del mondo, pur senza pretendere di determinarla anche per la causa di esso in sé, in parte, d'altronde, poniamo il fondamento di questa costituzione (nella forma razionale del mondo) nel rapporto della causa suprema col mondo, non trovando il mondo per sé sufficiente a ciò"⁴⁴.

Ancora la costituzione propria del mondo non può essere indagata direttamente. Per

accostarsi in qualche modo a tale causa suprema che determina il mondo stesso non si potrà produrre una conoscenza oggettiva, ecco allora che l'analogia viene in aiuto per pensare la sfera intelligibile solo e sempre in relazione a quella sensibile.

Ora ciò che sembra importante è stabilire lo statuto epistemologico del procedimento analogico. In definitiva: che tipo di conoscenza produce l'analogia? Sicuramente non si può parlare di una conoscenza di tipo sintetico; le proposizioni inerenti il trascendente non sono infatti mai scientifiche: non si ha mai accesso al mondo intelligibile tramite intuizioni sensibili. Il soggetto, nelle sue strutture trascendentali, non ha possibilità di costruire la conoscenza di una sfera che avverte presente nella sua vita, ma che non riesce a scorgere. Allora la conoscenza sviluppata dal procedimento analogico non potrà che essere conoscenza analitica, come sostiene Faggiotto: "La conoscenza analogica si riconduce dunque alla conoscenza analitica (che è conoscenza di una cosa non nella sua intima costituzione, ma nel suo rapporto con altro da sé) ed è caratterizzata dal suo esibire la somiglianza del rapporto che intercorre tra termini metaempirici con il rapporto che intercorre tra termini empirici"⁴⁵

La conoscenza analitica deriva da un procedimento conoscitivo che non si basa su forme a priori che costruiscono necessariamente lo scibile, al contrario cerca di risalire dal condizionato alla condizione della possibilità del dato.

Chiaramente il procedimento analitico, rispetto a quello sintetico, risulta conoscitivamente meno proficuo, vista l'assenza dell'attività di costruzione del soggetto conoscente.

Ora sembra giusto poter asserire che la conoscenza analogica è riconducibile alla conoscenza analitica: si intraprende sempre un percorso a ritroso che va dal condizionato alla condizione attraverso l'evidenziazione della somiglianza del rapporto che intercorre tra termini intelligibili con il rapporto che

intercorre tra termini empirici.

Le proposizioni sintetiche sono proposizioni scientifiche, di cui non si può dubitare; con l'analogia si cerca di estendere analiticamente la conoscenza umana. Ci si approssima alla sfera del trascendente, che, più che conoscibile, è pensabile. È chiaro che, con il procedimento analitico, non si avranno mai evidenze sintetiche, non si otterranno mai proposizioni scientifiche. Tuttavia, anche le proposizioni analitiche desunte da un procedimento analogico, hanno un contenuto teoretico attendibile.

Al discorso metafisico sviluppato in termini analitici, quale è quello condotto per accedere alla sfera del trascendente per via analogica, Kant non può certamente dare il nome di scienza; non perché esso manchi di rigore logico, ma perché non è possibile l'intuizione sensibile, base per lo sviluppo del sapere sintetico. Non è data quindi la sicurezza dell'esistenza degli oggetti in questione. Ma questa non è la negazione della metafisica, semmai è la negazione della metafisica come scienza sintetica. Tutte le proposizioni intorno alla sfera intelligibile e al suo reggitore sono rapportabili ad un altro tipo di conoscenza: quella di una scienza analitica.

Nella conoscenza per analogia viene resa proficua quella situazione di limite che grava sull'esistenza umana. Questo è un concetto fondamentale per la filosofia kantiana. Il limite riesce a dare bene il senso di una conoscenza metafisica, in contrapposizione al concetto di confine, utile per spiegare l'incedere delle scienze sintetiche. Il confine infatti è una linea di demarcazione che stabilisce la distinzione tra ciò che si conosce già da ciò che non si conosce ancora, lasciando sempre aperta la possibilità di spostare in avanti tale linea; ma la comprensione completa della catena degli oggetti d'esperienza non potrà mai esser fatta del tutto oggetto di conoscenza; non è ipotizzabile per l'uomo parlare della possibilità di estendere all'infinito lo scibile. I confini

rimangono tali proprio perché con le capacità conoscitive umane, non verranno mai superati del tutto: “all’opposto i confini contengono semplici negazioni”⁴⁶.

Il limite separa in maniera netta ciò che è nelle possibilità conoscitive dell’uomo da ciò che non lo è. Tuttavia il limite non è barriera inaccessibile; indica il punto in cui può giungere la potenzialità conoscitiva umana, fin dove c’è realtà fenomenica. Varcando la soglia del limite, si accede ad un’altra sfera ontologica in cui la conoscenza sintetica non è più possibile, ma si dischiude comunque un altro campo di esistenza che non è vuoto “giacché in tutti i limiti vi è anche qualcosa di positivo”⁴⁷.

Per approssimarsi a tale sfera il metodo giusto da seguire per Kant sarà quello dell’analogia. Solo così si avrà possibilità di raggiungere gli esseri intelligibili, non conoscendoli per quello che sono in se stessi, ma solo nel rapporto con gli esseri sensibili.

La ragione, anche nei riguardi di ciò che non è in grado di conoscere, non può che comportarsi secondo la sua natura: si sforza di conoscere con le categorie del suo mondo, quello umano; così la discussione deve per forza passare dall’essere alla relazione: Dio è pensato come se fosse visto funzionare, questo giova al mondo, ma dall’altra parte giova anche alla fame conoscitiva della ragione, viene placata la sua indigenza; in merito Kant: “noi siamo costretti a guardare il mondo come se fosse l’opera di un supremo intelletto e volere, in realtà non dico più che questo: come un orologio, una nave, un reggimento sta all’orologiaio, al nocchiero, al colonnello, così il mondo sensibile sta allo sconosciuto”⁴⁸. La frase rende bene il concetto: le categorie terrene sono fatte valere anche per il divino, in quanto il divino è assunto come causa agente per il mondo.

Sicuramente non è questa una via d’accesso alla sfera intelligibile praticata secondo un uso puro della ragione, ma è invece fatta valere la prospettiva del come se, per cui il mondo intelligibile è descritto come se fosse visto

funzionare, e della realtà di tale funzionamento qualcosa si vede: ovvero si notano, nel mondo fenomenico, le conseguenze delle condizioni intelligibili. Si ha così quello che Kant chiama “antropomorfismo simbolico”: si cerca di assumere il simbolo per spiegare cosa realmente stia dietro il fenomeno senza il rischio di ipostatizzare realtà non conoscibili, ma che devono essere postulate invece come condizione necessaria dell’esistenza che l’uomo vive. È questo un uso dell’analogia che concerne solo il linguaggio e il rapporto tra realtà diverse, ma non l’oggetto.

Così facendo, non si cade nell’antropomorfismo dogmatico, visto che non si attribuisce all’Essere supremo in sé alcuna proprietà con la quale si pensa agli oggetti terreni; se così si agisse, l’errore risulterebbe evidente, in quanto sarebbe irragionevole parlare di una Causa suprema ipostatizzata senza aver la certezza conoscitiva necessaria per la sua esistenza. L’analogia in questione, usando una dicotomia scolastica, è analogia di proporzionalità e non analogia di attribuzione. L’analogia prende in considerazione la perfetta somiglianza tra due cose del tutto diverse (analogia di proporzionalità), e non l’imperfetta somiglianza tra due cose (analogia di attribuzione). Le realtà messe a confronto sono infatti assolutamente diverse: ciò che fa da valore al confronto è il rapporto che intercorre tra tali diversi piani ontologici.

La situazione di limite che grava sulle cose e sul linguaggio, che permette l’uso analogico e simbolico, consente di intendere il mondo come se fosse governato da Dio e fanno comprendere Dio come se fosse esprimibile.

I vantaggi che tale percorso permette di raggiungere sono notevoli per Kant: non si rischia di cadere né nel teismo, né nell’ateismo; al tempo stesso, un minimo di teologia trascendentale è salvata ed è resa meno astratta per l’uomo; infine si cerca di esprimere in termini conoscitivi quanto è solo proposto nel pensare.

Ma un problema rimane e rimarrà sempre affrontando l'argomento con tale procedimento: come passare dal per noi al per sé? Non si esce dal per noi; il per sé resta sempre e solo ipotetico. In definitiva lo stesso pensare Dio dipende dal pensare il mondo, come sostiene Carabellese: "Dio è concepito non in sé, ma riguardo al mondo"⁴⁹ Con l'analogia infatti simbolica non si riesce a superare il piano dell'interesse pratico mondano, non si riesce a salvare veramente la facciata teologica. Ora è bene sottolineare che per Kant questa impossibilità di uscire dalla prospettiva del "per noi" non è avvertita come un'impotenza conoscitiva che scoraggia l'uomo di fronte al desiderio di arrivare all'intelligibile. L'uomo, in realtà, è consapevole di non poter vedere con chiarezza la sfera dell'intelligibile ed imbocca la strada della ragion pratica proprio perché attraverso questa riesce a sollevarsi, seppur confusamente a livello conoscitivo, dal mondo fenomenico.

Il procedimento analogico serve proprio a questo, a giungere al limite. Kant riconosce all'analogia la grande potenzialità di poter fare arrivare l'uomo ad intravedere cosa stia al di là del limite: essa soddisfa il bisogno dell'uomo di trovare risposte che nel mondo esperienziale non possono essere trovate. Il mondo di per sé non è sufficiente a spiegare la sua costituzione e la sua sussistenza; per questo si deve ricorrere ad una causa suprema. In questo bisogno di trovare la condizione per il fenomenico Lamacchia ravvisa la presenza di un teismo di matrice cristiana in Kant: "tra il rischio di incorrere nell'errore e nei limiti del deismo, e quello di far apparire Dio con i caratteri della persona umana, Kant non esita ad accettare quest'ultimo e a schierarsi con la tradizione cristiana, onde poter affermare la trascendenza di Dio come esser intelligente e libero"⁵⁰. Partendo dall'esperienza, Kant sottolinea come essa si sviluppi totalmente all'interno del mondo sensibile, sebbene non si limiti da sé. L'esperienza passa sempre da un condizionato

ad un altro condizionato; ciò che la limita veramente sta oltre l'esperienza stessa, ciò che la rende condizionata è il mondo degli esseri puri intellettivi. Allora il concetto di teologia naturale che viene proposto da Kant nei *Prolegomeni* si pone come il concetto limite che riassume il bisogno dell'uomo di approssimarsi all'idea di un Essere supremo e di un mondo intelligibile.

A partire da tale modalità d'indagine, si può parlare di una teologia che sicuramente non è scienza del divino, ma che piuttosto è una minima consapevolezza che serve all'uomo per placare l'indigenza della ragione; così l'uomo risponde ad un bisogno che alla fine è insoffocabile, è il bisogno dell'oltre, della metafisica: "Giacchè la metafisica, nei suoi tratti fondamentali, è posta in noi dalla natura stessa forse più di qualsiasi altra scienza"⁵¹. Ed il merito di tale teologia razionale sta tutto nel suo saper sfruttare l'analogia per riuscire a dare un giusto appagamento a questo bisogno dell'oltre umano. Santinello chiarisce il concetto di teologia naturale così: "La teologia, dunque, non può che rivolgersi alla nostra natura, traendo da noi gli attributi dell'intelletto e del volere, conferibili a Dio mediante il procedimento analogico(...). L'analogia risulta criticamente limitata alla conoscenza non della natura di Dio, ma soltanto del suo rapporto col mondo"⁵². Solo così la metafisica non diventa irrazionale.

Evidenziando cosa sia la nuova metafisica, Kant dice: "Credo allora di accorgermi che questa disposizione naturale sia indirizzata a liberare il nostro concetto dai vincoli dell'esperienza e dai confini della pura considerazione della natura, tanto che esso veda almeno aperto dinanzi a sé un campo, che contiene soltanto oggetti per l'intelletto puro, i quali la sensitività non può raggiungere"⁵³.

La peculiarità di questo modo di fare metafisica, di questo tipo di teologia poi sta tutto nel fatto che, pensando a tale sfera intelligibile a partire da esigenze pratiche senza poter sviluppare

conoscenze sintetiche, viene assolutamente mantenuto intatto il senso del mistero che sta dietro l'uomo, come, del resto, la trascendenza e, infine il salto, la differenza qualitativa netta che c'è fra l'Assoluto e l'uomo.

Moretti-Costanzi non riesce a prendere in considerazione il procedimento critico disvelativo per la sfera della trascendenza che Kant sviluppa nella *Critica della ragion pratica*. Il grande limite kantiano, infatti, il peccato mortale kantiano, consiste nel non aver portato a compimento il percorso critico che avrebbe dovuto condurre al disvelamento veritativo già attraverso la messa in discussione della ragione considerata nel semplice utilizzo teoretico. La conoscenza analitica per la sfera intelligibile, che si ottiene con il procedimento analogico, in realtà è una non-conoscenza per Moretti-Costanzi, si tratta di un tentativo di approssimazione alla realtà profonda dell'uomo che tuttavia non riesce a varcare il limite imposto dall'uomo stesso. Si evince dallo scritto di Moretti-Costanzi quasi un sentimento di delusione nei confronti del "fondatore" della Critica, colui che avrebbe potuto rivelare la filosofia autenticamente come attività critica, in opposizione alla semplice sofia. Passaggio, questo che tuttavia non riesce a Kant, secondo Moretti-Costanzi. La critica, con Kant e con i filosofi che si sono succeduti dopo di lui, è rimasta ferma al limite: "Si potrebbe dire, tuttavia, che più la Critica stessa è divenuta ciò che doveva, meno ha sentito l'inclinazione ad esplicitarsi"⁵⁴; ecco dunque emergere la problematica di una critica che riesce solo a porre il vincolo, ad innalzare la barriera, senza poi essere capace di superarla, quindi di portare chiarezza, di essere disvelatrice dunque. Per Moretti-Costanzi la critica è riuscita ad essere solo "demolitrice", ovvero capace di denunciare "dogmi dappertutto e, con l'atteggiamento severo e freddo d'un diagnosta, cui l'ossequio del vero fa imporre silenzio ai sentimenti, stabilisce barriere, determina limiti a strette

zone, dichiara illusorie, oltre di essi, le luci che si ritenevano orientatrici"⁵⁵. Questa critica "demolitrice" avrebbe dovuto essere guidata nel rieducarsi con il suo stesso criterio, quindi semplicemente entrando in relazione con quel limite, facendo esperienza di quel limite che aveva evidenziato. Chi ha fatto una critica limitativa ha rivelato che la ragione in un utilizzo meramente speculativo non riesce a spiegare la totalità della realtà che l'uomo esperisce, questo è il merito riconosciuto a Kant da Moretti-Costanzi; ma una volta giunti a questi approdi, il passo ulteriore che viene proposto dall'accademico umbro è quello di rendersi conto che i limiti imposti sono in realtà stati determinati dalla ragione stessa che rimane ancorata al proprio freddo lato soggettivo-trascendentale. Occorre che ci si renda conto che quel "velo" scoperto dalla critica non può essere tolto solo perché esso stesso è stato autoimposto dalla critica stessa. Che poi lo abbia nominato "scienza" o "metafisica critica" non ha importanza alcuna. La prova suprema, per cui occorre pensare che la critica così portata avanti non sia coerente con se stessa, la offre lo stesso Kant, quando deve ammettere le idee trascendentali, esse in realtà non sono altro che quel frutto del bisogno di sintesi massima per il reale, si sta parlando quindi dei presupposti fondativi della realtà. La critica dunque non elimina i presupposti, ma li legittima. Ecco il passaggio che Kant non porta a compimento. Questi presupposti vengono evinti, ma poi vengono lasciati riposare in se stessi perché non si fa esperienza di quei contenuti, non c'è il tentativo di rovesciare la visuale razionalista, sebbene si sia evidenziato che quei concetti delle idee trascendentali fondano e reggono il mondo umano. Non c'è nemmeno il tentativo di pensare a questi contenuti come la fonte da cui sgorga la conoscenza umana, o ancora come la luce che rende possibile la vista conoscitiva per l'uomo. Moretti Costanzi sottolinea questo aspetto: "Non s'accorge, però, che quelle luci cui impone

i veli, intanto consentono che avvenga ciò, in quanto costituiscono le proiezioni della sua medesima acrisia. Nulla si potrà dire dell'immortalità dell'anima, né dell'essere del mondo, né di Dio, e, tanto meno, della sua "incarnazione" in Gesù Cristo; ma ciò solo per fatto che mai se ne è saputo qualche cosa, essendo state raccolte dall'esterno, senza alcuna esperienza per intenderle, ossia con quanto era valevole per deturparle, le voci riferibili a certi "dati".⁵⁶ Da un lato troviamo quindi una incapacità di porre realmente a fondamento quei contenuti che la critica non è riuscita a dissolvere, dall'altra parte si evidenzia quale sia la carenza di una indagine che recepisce solo i "dati" e non è capace di fare esperienza di quei "dati". Le asserzioni relative alla sfera del sovrasensibile sono di per sé evidenti, in quanto ammesse anche alla fine di un'indagine critica, allora occorre che si crei anche il momento in cui si faccia esperienza di queste verità. Qui sta il vero problema che Moretti-Costanzi evidenzia: non si riesce a fare questa esperienza di verità perché non si tiene presente il mondo coscienziale e spirituale dell'uomo, che costituisce in maniera decisiva il quid della persona, ben oltre la considerazione dell'uomo come semplice soggetto trascendentale e come soggetto guidato esclusivamente da una ragione concepita solo in maniera intellettualista. L'ulteriore passaggio che deve essere fatto seguendo Moretti-Costanzi è quello del riconoscimento di questa continuità e di questa simbiosi tra il soggetto che conosce e il fondamento che permette questa conoscenza. Laddove la ragione critica si è fermata, al concetto di limite per essere chiari, si può e si deve invece leggere questa unione con quella sfera divina che per Kant era l'entità sovrasensibile. Ancora le parole di Moretti-Costanzi, per la chiusura de *La Critica Disvelatrice*, in tal proposito sono molto chiare: "Ora, la persona dotata lo è prima di tutto nell'essersi scoperta correlativa ambientalmente in un mondo "pneumatico", di Coscienza, dove

tutte le sue condizioni sono presenti, con quella primissima, di Dio che da la regola per vedere, intendere e riconoscere. E dato che questo vedere-intendere-riconoscere è la rivelazione eliminante ogni ottusità limitatrice, la vera filosofia dovrà risultare nel Cristianesimo e la vera Critica, che la applica, soltanto in esso"⁵⁷. Ecco dunque quella sicurezza che è mancata in Kant, il "vedere-intendere-riconoscere" che permette all'uomo di sperimentare la continuità della sfera del condizionato fenomenico con la sfera della condizione ultrasensibile. In Kant notiamo che manca il terzo momento di questa triade, infatti possiamo istituire un parallelismo tra la conoscenza trascendentale e i momenti del "vedere" e "intendere", in quanto ogni conoscenza per Kant parte dalla percezione del dato sensibile e procede poi attraverso l'attività unificatrice di sintesi dell'intelletto: "Ciò che prima di tutto ci deve esser dato in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il molteplice dell'intuizione pura; la sintesi di questo molteplice, tramite l'immaginazione, viene subito dopo, ma non ci offre ancora alcuna conoscenza. Al terzo posto per la conoscenza di un oggetto vengono i concetti che danno unità a questa sintesi pura; essi consistono esclusivamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, e poggiano sull'intelletto"⁵⁸. Ma è il terzo momento, quello decisivo, che manca in Kant, in quanto è l'uomo che costruisce la propria conoscenza e il garante logico di questa costruzione è l'Io penso, evidenza desunta dall'esigenza di sintesi della coscienza umana: "Ogni unificazione delle rappresentazioni implica perciò l'unità della coscienza nella sintesi di esse"⁵⁹. Questo bisogno di continuità tra conoscenza umana e mondo esterno è scorto in questo "centro mentale unificatore". Ma a questo punto va sottolineato come si noti il bisogno, per Kant, di stilare quella differenza tra ciò che l'uomo conosce e ciò che resta celato, il fenomeno e il noumeno. Il sostrato profondo del mondo umano non viene conosciuto,

Fede e critica

Martino Bozza

proprio perché si avverte una distanza incolumabile, non vi può essere dunque il "riconoscimento". La via percorsa da Kant è una via indiretta verso la sfera ultrasensibile, una via che conduce lo stesso ad una ammissione di quella condizione che sta a fondamento del mondo umano, ma viene sempre a mancare il momento del "riconoscere". Questa assenza del momento del "riconoscere" è sicuramente dovuta al fatto che non vi è mai quel cambio di visuale che permette di porre la condizione realmente a reggere il mondo umano del condizionato. Ma in fondo la ricerca kantiana forse non vuole nemmeno giungere a tali approdi, il *modus operandi* di Kant fa pensare al perseguimento di una verità che in realtà ha una connotazione differente rispetto al concetto di verità metafisica o rispetto ad un concetto di verità con una forte connotazione rivelativa come l'*aletheia* meditata da Heidegger. Seguiamo, in questa interpretazione del valore del concetto di verità in Kant, Mirri, il quale sostiene proprio una marcata connotazione logica per la verità desunta dalla *Critica della ragion pura*: "Il tema kantiano non è insomma quello "metafisico" della verità dell'essente, bensì quello "logico" della verità (che meglio si direbbe "veridicità") delle asserzioni (...). Ma vi è di più, il criterio di tale veridicità – da Kant sempre chiamata "verità" quasi che in essa si esaurisca il problema metafisico fondamentale – è puramente formale, tratto semplicemente "ex convenientia notionum subiecti et predicati"⁶⁰. Ecco dunque un altro motivo che allontana decisamente il piano di riflessione kantiano da quello di Moretti-Costanzi. Tuttavia va ancora ribadito come traspaia una certa ammirazione dalla pagine de *La Critica Disvelatrice* nei confronti del "fondatore" della critica. Moretti-Costanzi scorge a più riprese, nell'ambiguità kantiana relativa alla sfera ultrasensibile, il valore del pensatore che riesce ad essere fino in fondo capace di fare filosofia. Kant fa solo emergere quei contenuti a cui non sa dare coerente approfondimento, ma intanto

li fa emergere. Kant inaugura la stagione della critica che diventerà "demolitrice", ma allo stesso tempo è in grado di rendere anche rivelatrice di contenuti originali questa sua critica. Certo, il limite già evidenziato in Kant è quello di non riuscire a porre il fondamento ultrasensibile disvelato a condizione del condizionato, ma questo è forse il limite dell'uomo che non riesce a farsi toccare dalla luce della fede, con le parole di Moretti-Costanzi: "E' manifesto che, a questo punto, si tocca il tema dell'istituirsi storico della Critica, il cui fondatore non fu affatto, come parecchi lo ritennero, un giustiziere, non volle esserlo nemmeno, e di proposito, nei confronti delle supreme verità perché in definitiva non intese che umiliare e reprimere la ragione per tutelare la Fede a salvarla. Un'intenzione simile parrebbe pia e in nulla differenziare chi la pronuncia da un santo dottore cui potrebbe benissimo attribuirsi. Giova però considerare che se la fede, in Kant, ci fosse stata per davvero, nella pienezza d'un *intellectus* tanto fedele che filosofico, non avrebbe richiesto salvataggi"⁶¹. Ancora, Moretti-Costanzi ribadisce come il lavoro della *Critica della ragion pura* sia lodevole per come riesce a salvaguardare la presenza di Dio nel mondo, collocandolo nell'ambito della fede, inattaccabile da scettici ed empiristi; ma allo stesso tempo il limite massimo è quello di aver relegato tutta la sfera del divino ad un orizzonte per il quale non vi è poi possibilità di esperire il contatto fondativo con il mondo umano e allo stesso modo viene rilevata l'incapacità di sperimentare il valore sofico delle conoscenze desunte dalla fede.

Moretti-Costanzi propone quindi, anche in opposizione alla critica kantiana, la critica disvelatrice. Abbiamo in precedenza delineato questo concetto, per il quale riprendiamo la chiara definizione che viene data dal filosofo italiano all'inizio del suo scritto: "La critica disvelatrice non è una forma di critica tra le

Fede e critica

Martino Bozza

altre, che potrebbero aver luogo, ma è la Critica. E' la Critica che attiene alla Filosofia nell'unico modo in cui può attenerle e riguardarla; ossia non precedendola o seguendola per conto proprio e in quanto diversa da essa, ma immedesimandovisi e dandosi in atto nel suo atto"⁶². La Critica dunque consiste nel modo autentico di fare filosofia, questo è il grande assunto proposto da Moretti-Costanzi. In questo sguardo nuovo rivolto alla Critica, allora ecco che viene recuperato quel senso autentico del termine critica, quel significato di giudicare e distinguere. Una volta recuperata nel concetto questa originaria pertinenza del termine, si giunge sì a fare una detrazione, una limitazione, ma solo in vista di una nuova apertura verso il raggiungimento di nuovi contenuti. In questa riattribuzione di senso al concetto di Critica bisogna riconoscere l'assoluta originalità di Moretti-Costanzi: "Per amore di chiarezza occorre aggiungere: nella misura in cui con la Critica medesima fa tutt'una cosa la filosofia, la filia della quale, criteriata e protesa alla sofia, implica l'opera, appunto, caratterizzata criticamente, di giudicare e di distinguere e, così facendo, di rimuovere i veli sfavorevoli alla veggenza"⁶³. I momenti del procedimento filosofico della critica sono delineati chiaramente: giudicare e distinguere, con l'obiettivo intermedio di rimuovere i veli, per giungere all'obiettivo finale e primario che è quello della veggenza. Naturalmente il discorso di Moretti-Costanzi risulta essere una opposizione radicale a quelle impostazioni dello scetticismo e dell'empirismo che avevano utilizzato in maniera esclusivamente limitativa la critica. Il risultato, deprecabile per il filosofo umbro, era stato quello dell'insipienza o peggio ancora dell'ateismo. Questi sono da considerarsi mali supremi proprio perché nascondono il vero approdo cui può giungere la filosofia, la sfera del mistico e la fonte di ogni esistenza: Dio. Dunque la riflessione di Moretti-Costanzi nel suo valore teoretico, è da considerarsi una meditazione ontologica, in

quanto dischiude la reale costituzione profonda della vita umana, ma allo stesso tempo rivela anche quale sia il metodo per giungere a tali approdi: la critica disvelatrice che è la filosofia stessa nella sua autenticità. In secondo luogo occorre però sottolineare come questo scritto di Moretti-Costanzi abbia anche un assoluto valore da un punto di vista ontico. La consistenza esistenziale dell'uomo viene presa in considerazione quando ci si interroga su chi sia il soggetto dell'attività critica. Per giungere alla veggenza cui la Critica conduce, l'uomo deve passare per la riscoperta di chi è come persona. La persona hominis è anima. È coscienza spirituale. L'uomo altrimenti ci appare senza una reale meta; quando si ritiene che l'esistenza sia retta dalla sola bussola epistemologica si cade in una "insania gnoseologica"⁶⁴, l'uomo è abbassato rispetto al suo reale essere, viene privato dunque delle sue più alte aspirazioni e gli è quindi preclusa quella sapidità di un conoscere che non è il mero conoscere scientifico. Viene meno la possibilità di raggiungere quella compiutezza che non può essere data dal mondo della materialità conosciuto con i sensi. Il limite delle impostazioni filosofiche che descrivono l'uomo in maniera freddamente gnoseologica emerge quando si parla del singolo: non c'è la persona, ma c'è l'individuo. L'universo dell'individuo è quello del solipsismo, un uomo considerato esclusivamente per come conosce; manca però il criterio per orientare l'azione, non si conosce quale sia la direzione che debba essere seguita. Se l'io è la guida dell'azione, anche dell'azione conoscitiva, Moretti-Costanzi ci invita a pensare quanto l'uomo sia disorientato, ed anzi diretto verso un nulla. Si esperisce il vuoto di senso. Tale nulla è evinto quale approdo di una situazione esistenziale, una esperienza di non senso che deriva dal non essere fino in fondo uomini, per essere chiari, dal non compiersi fino in fondo per quello che si è ontologicamente. L'uomo non può essere considerato solo essere che conosce, questo è il

limite massimo. Questa "insania gnoseologica" costituisce per Moretti-Costanzi l'esistenza fallace, che può essere allora ben riassunta dal termine "caduta". È dunque la situazione esistenziale dell'uomo e l'analisi di essa, il vero mezzo per comprendere chi sia l'uomo e quale sia il suo reale approdo. Solo partendo da questa presa in considerazione di questa realtà spirituale dell'uomo, si giunge alla comprensione del fatto che la condizione, il fondamento per l'esistenza, è in quell'Assoluto che molti, come Kant evidenzia, non sanno conoscere, ma sanno individuare come presupposto imprescindibile.

È singolare mettere a confronto il pensiero kantiano e quello di Moretti-Costanzi per quanto concerne i contenuti che riguardano la sfera del divino. Gli approdi possono essere ritenuti, anche alla luce de *La Critica Disvelatrice*, simili, il modo di concepirli e di viverli, assolutamente diverso; in Kant troviamo infatti l'uomo che pur senza la fede riesce a scorgere la presenza fondativa del mondo intelligibile della sfera divina, in Moretti-Costanzi troviamo invece l'autentico esperire l'ipostasi fondativa di Dio. Ma ciò che qui più interessa è il notare come dal medesimo concetto di critica si sviluppino poi due diversi modi di concepire la critica stessa. In Kant criticare significa dunque mettere in atto un esercizio di rigore logico. Scoprire le potenzialità conoscitive umane e individuare i limiti oltre i quali la ragione non può avventurarsi sono gli intenti dichiarati della critica kantiana. In Moretti-Costanzi la critica certamente ha il merito di tornare ad essere originariamente un "giudicare" e "distinguere", ma vi è anche molto di più. In Moretti-Costanzi quella critica che era stata capace di rinnovare il modo di fare la filosofia dal 1700 in avanti, ora si può dire che giunga a pieno compimento. La critica è finalmente, fino in fondo, coerente con se stessa, essa diviene filosofia, in quanto permette la veggenza. Permette di sperimentare

l'Assoluto, quel Dio che è condizione, ma anche fonte dello scibile umano e della stessa vita umana. Queste però non sono le asserzioni che possono essere dedotte unicamente da persone di fede. Queste sono asserzioni disvelate dalla critica. La critica svolge la propria azione finalmente anche nei confronti di quei limiti che essa stessa aveva posto. Ecco il problema che Moretti-Costanzi vede nel pensiero kantiano: non aver approfondito le idee trascendentali con la critica stessa. Lo scibile umano è stato scoperto, da Kant, come una produzione delle potenzialità trascendentali umane. Questa impostazione conoscitiva però può essere vista anche come una giustificazione del fatto che l'uomo esperisce la verità della conoscenza scientifica empirica e quindi sancisce la sua liceità, mentre, dall'altra parte, esperisce la inadeguatezza della propria conoscenza scientifica per la questioni che oltrepassano i limiti. Ecco dunque che oltre quei limiti inizia la sfera di una liceità che per Kant non è più la liceità logica dimostrata nella scienza, ma si tratta di una liceità che è presunta ma non dimostrabile. La lezione di Moretti-Costanzi consiste allora proprio nel far tesoro dell'esperienza della critica anche nella condizione del limite: l'uomo deve mettersi a confronto con il limite imposto dalla ragione, l'uomo deve concretamente fare esperienza del limite. Solo grazie a questa esperienza si dischiude quella porta che permetterà all'uomo di comprendere quel limite ma anche e soprattutto quei contenuti extrascientifici. Questa via è la via della costituzione coscienziale dell'uomo. Una volta evidenziata la limitatezza di una concezione di uomo esclusivamente gnoseologica, una volta constatata la debolezza di un mondo spiegato solo con i parametri della scienza, ecco che deve per forza dischiudersi l'universo pneumatico dell'uomo per dar ragione, e sottolineiamo il termine ragione, della realtà in cui l'uomo stesso vive e del senso di questa realtà. Ecco allora il momento in cui la critica è fino in fondo

coerente con se stessa: anche nelle questioni di limite l'uomo cerca di "giudicare" e "distinguere". Certo in questo campo non sono efficaci le categorie scientifiche che producono la conoscenza certa e sicura della scienza. In questo ambito è adeguata la coscienza spirituale dell'uomo che è in grado di disvelare; essa è l'unica facoltà che permette quel "riconoscimento" di una realtà che non si scopre con i semplici sensi. La critica in questione riesce ad essere proficua per rivelare il piano ontologico in cui si esiste. Tale piano ontologico non può identificarsi come un piano meramente fenomenico. Non si può più parlare di un mondo umano in cui la sfera della realtà profonda dell'uomo, la sfera della condizione della vita dell'uomo, rimanga celata in maniera ineludibile. Si deve riuscire ad avere un nuovo modo di concepire la realtà. Una realtà, quella del mondo umano, la cui vera fonte è presente ma invisibile agli occhi umani, quindi conoscibile solo con gli occhi della coscienza dell'uomo. Dall'altra parte occorre ribadire che questo atteggiamento critico, che è da intendersi autenticamente filosofico, conduce verso un'attribuzione di senso, a questo mondo umano, assolutamente nuova e diversa rispetto a quell'esperienza del nulla a cui può condurre un sapere scientifico del mondo. Ma è bene sottolineare che è proprio a partire da quel nulla, che si esperisce nella considerazione esclusivamente gnoseologica del mondo, che si riparte verso l'autentica considerazione del reale. Il senso profondo si dischiude facendo critica attraverso quella coscienza spirituale che l'uomo possiede, ma che allo stesso tempo può dimenticare di possedere. La coscienza spirituale dell'uomo fa comprendere quale sia il ruolo dell'uomo nel mondo, quale sia la sua reale condizione, quale sia in definitiva il senso del suo esistere. Ma a questo punto emerge un nuovo nucleo problematico per la questione, il senso veramente compiuto per questo mondo umano può essere meditato e raggiunto solo se l'uomo riesce a conoscere nella profondità la

sfera ontologica in cui esso stesso vive. Questa conoscenza ontologica conduce alla consapevolezza che la fonte dell'esistere e del conoscere non è nell'uomo stesso. Ecco dunque che una attribuzione ontica può essere concessa all'uomo proprio a partire da questa presa di coscienza ontologica. Come, infatti, dare senso a qualche cosa che non può essere conosciuta per quello che è? Ma allo stesso tempo questa piena conoscenza può avvenire solo a partire da un'esigenza profonda di attribuzione ontica, quell'esigenza di dare il senso all'esistenza che si sperimenta. Quindi la riscoperta stessa della propria coscienza spirituale che conduce al disvelamento ontologico del mondo passa da questa esigenza dell'uscita dal nulla, dall'attribuzione del senso. Ecco allora la lezione che in maniera assolutamente originale ci viene insegnata dal confronto tra questi due pensatori che si mettono ermeneuticamente in dialogo. La sfera ontologica e quella ontica sono strettamente connaturate, sono in reciproca relazione di dipendenza in quanto vincolate l'una all'altra per una loro reale comprensione. Questa intima relazione tra questi due mondi, quello della realtà profonda e quello del senso autentico, fa risplendere la vera ragione di questo legame e motiva anche la necessità e la certezza che per l'uomo questa comprensione avvenga non in contrapposizione ma in armonia tra queste due sfere: tutto l'universo umano proviene dall'Uno ed è retto dall'Uno. Impossibile essere senza sapere, impossibile sapere senza essere. Il motivo di questa correlazione compenetrante tra esistenza e conoscenza è nella fonte: l'Uno.

Note

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. a cura di P.Chiodi, Tea, Milano 1999, p.21

² *ibidem*

³ *ibidem*

⁴ *Ivi*, pp.39-40.

⁵ *Ivi*, p.110.

Fede e critica

Martino Bozza

- ⁶ I.KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. Cit., p.111.
⁷ *Ivi*, p.103.
⁸ *Ivi*, p.135.
⁹ *Ivi*, p.128.
¹⁰ *Ivi*, p.237.
¹¹ I.KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p.243.
¹² *Ivi*, p.242.
¹³ *Ibidem*.
¹⁴ *Ivi*, p.240.
¹⁵ I.KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p.270.
¹⁶ *Ibidem*.
¹⁷ *Ivi*, p.273.
¹⁸ *Ivi*, p.277.
¹⁹ *Ivi*, p.292.
²⁰ I.KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p.277.
²¹ *Ivi*, p.246.
²² *Ivi*, p.252.
²³ *Ivi*, p.274.
²⁴ *Ivi*, p.284.
²⁵ *Ivi*, p.278.
²⁶ *Ivi*, p.293.
²⁷ I.KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p.296.
²⁸ *Ivi*, p.475.
²⁹ *Ibidem*.
³⁰ *Ivi*, p.509.
³¹ T.MORETTI-COSTANZI, *La Critica Disvelatrice*, in *Opere* a cura di E.Mirri e M.Moschini, Bompiani, 2009, p.1048
³² *Ivi*, p.1053
³³ *Ivi*, p.1060
³⁴ T.MORETTI-COSTANZI, *La Critica Disvelatrice*, op. cit., p.1059
³⁵ *Ivi*, p.1058
³⁶ *Ivi*, p.1059
³⁷ I.KANT, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Konnen*, trad. it. a cura di P.Carabellese, Laterza, Bari 1996, p.229.
³⁸ *Ivi*, p.227.
³⁹ *Ivi*, p.239.
⁴⁰ *Ivi*, p.315.
⁴¹ G.LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique*, Colin, Paris 1970, p.225.
⁴² I.KANT, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Konnen*, op. cit., p.315.
⁴³ *Ivi*, p.243.
⁴⁴ *Ibidem*.
⁴⁵ P.FAGGIOTTO, *La metafisica kantiana della analogia*, Verifiche, Trento 1996, p.24.
⁴⁶ I.KANT, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Konnen*, op. cit., p.233.
⁴⁷ I.KANT, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Konnen*, op. cit., p.233.
⁴⁸ *Ivi*, p.239.
⁴⁹ P.CARABELLESE, *La filosofia di Kant. L'idea teologica*, Vallecchi, Firenze 1927, p.240.
⁵⁰ A.LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant*, Lacaita, Manduria 1969, p.594.
⁵¹ I.KANT, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Konnen*, op. cit., p.231.
⁵² G.SANTINELLO, *Metafisica e critica in Kant*, Patron, Bologna 1965, p.272.
⁵³ I.KANT, *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Konnen*, op. cit., p.251.
⁵⁴ T.MORETTI-COSTANZI, *La Critica Disvelatrice*, in *Opere* a cura di E.Mirri e M.Moschini, Bompiani, 2009, p.1072
⁵⁵ *Ivi*, p.1074
⁵⁶ *Ibidem*
⁵⁷ T.MORETTI-COSTANZI, *La Critica Disvelatrice*, op. cit., p.1075
⁵⁸ I.KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p.111.
⁵⁹ *Ivi*, p.131.
⁶⁰ E. MIRRI, *Sull'uso della parola "verità" nella Critica della ragion pura*, in *Pensare il medesimo* a cura di F.Valori e M.Moschini, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2006, p.288.
⁶¹ T. MORETTI-COSTANZI, *La Critica Disvelatrice*, op. Cit., p.1057
⁶² *Ivi*, p.1047
⁶³ *Ivi*, p.1048
⁶⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *La Critica Disvelatrice*, op. Cit., p.1051.

La fenomenologia ricoeuriana dell'uomo capace nella prospettiva del virtuale. Considerazioni teoretiche

Marco Casucci

Uno degli aspetti più dibattuti nel panorama culturale contemporaneo è la proposta di un nuovo umanesimo in grado di coniugare al suo interno l'esigenza di un recupero antropologico nella prospettiva dei sempre più rapidi ed incalzanti sviluppi tecnologici del mondo industriale e post industriale. L'insieme di trasformazioni tecniche che coinvolgono ormai sempre più vasti settori del sapere scientifico stanno ormai modificando in maniera sempre più netta e decisiva l'immagine che l'uomo ha di se stesso, mutando in maniera incisiva le relazioni che esso intrattiene con i suoi simili e con il mondo che lo circonda. In questo orizzonte, che ha avuto inizio nel secolo scorso con l'affermazione della cosiddetta post-modernità come riconoscimento del superamento delle prospettive dettate dall'auto-cerchezza del soggetto moderno, il sapere sull'uomo è stato messo in crisi nella sua presunta monoliticità, ma tuttavia non ha conosciuto la distruzione da molti paventata. Come tutte le crisi, infatti, si è trattato di un passaggio salutare, di una febbre depuratrice che ha condotto l'uomo ad una nuova forma di consapevolezza circa le proprie capacità e i propri limiti in relazione alle innovazioni che ancora oggi assediavano la coscienza senza tuttavia minarne in via definitiva i fondamenti che la sostengono. Senza dubbio i contraccolpi che il concetto di coscienza ha subito – a partire dal dramma delle due guerre mondiali, dalla tragedia dei totalitarismi e degli stermini di massa, per giungere alla minaccia nucleare, al rischio di una imminente ca-

tastrofe ecologica e alla paura diffusa attraverso strategie mediatiche volte al consumo bulimico delle risorse del pianeta, fino alla minaccia genetica che rischia di mettere l'uomo e la natura nelle mani di pochi tecnocrati – hanno senza dubbio eroso la base di quella ragione monolitica e auto-trasparente di stampo cartesiano che pretendeva di essere un *fundamentum inconcussum veritatis*. Tuttavia, il pensare, la coscienza non hanno mai smesso di richiamare l'uomo all'essere che egli stesso è. Venute meno le risposte, certe, sicure, date una volta per tutte, l'uomo non ha smesso mai di interrogarsi intorno alla sua propria essenza. Anche quando, mostrando il negativo insito nelle false promesse della ragione autoreferenziale, i pensatori della contemporaneità sono stati tacciati erroneamente di "nichilismo" o di "irrazionalismo", il loro pensare non era mai rivolto ad una semplice negazione, quanto piuttosto ad un recupero di quelle istanze che, trascurate, hanno trasformato la coscienza e il pensare in un meccanismo di autodistruzione a tempo¹.

In questa prospettiva si colloca appieno Ricoeur quando, in un saggio del 1983 apparso per il cinquantennale della rivista "Esprit", intitolato *Meurt le personnalisme, revient la personne...*² sottolinea la dialettica di "crisi" e "impegno" come momenti fondamentali per la formazione della persona rispetto alla sfida culturale contemporanea. Per il pensatore francese, infatti, la persona non è un che di dato una volta per tutte, qualcosa di definibile e di analizzabile in

La fenomenologia ricoeuriana dell'uomo capace nella prospettiva del virtuale. Considerazioni teoretiche

Marco Casucci

maniera definitiva, quanto piuttosto è un “chi”, attraversato da una tensione ineliminabile che sfugge ad ogni tentativo di concettualizzazione ultimativa. “Crisi” e “impegno” sono per Ricoeur due “attitudini” che permettono alla persona di attraversare la negatività nell’orizzonte più ampio di un orientamento valoriale tale da non soffocare l’iniziativa personale, quanto piuttosto da stimolarla in un cammino sempre aperto verso il futuro e verso la speranza. In questo modo Ricoeur intende mostrare la sua via verso il superamento del personalismo di stampo mouneriano troppo incline a determinare la persona come un concetto “forte” che fosse in grado di competere con quelle determinazioni della coscienza letta in chiave strutturalista, esistenzialista e marxista. Rispetto a tale prospettiva l’intento ricoeuriano è quello di recuperare la persona come centro attitudinale in cui si intrecciano le capacità conoscitive e pratiche senza tuttavia esaurirne il “chi” in una definizione predefinita.

A partire da questa prima riflessione il Nostro procede infatti a delineare quella che lui stesso chiama “fenomenologia dell’uomo capace” in cui si prefigge di tracciare le linee guida per la specificazione di un soggetto non più astratto rispetto al mondo di cui prendere coscienza a livello conoscitivo, quanto piuttosto in esso inserito come soggetto agente e paziente all’interno di relazioni sempre in corso di sviluppo dinamico.

È evidente a tale proposito come la prospettiva ricoeuriana si iscriva appieno nell’esigenza di recupero della “coscienza” nell’ambito di un nuovo umanesimo capace di leggere le sfide antropologiche a partire da un pensiero dialogicamente articolato, oltre i limiti in cui tale concetto era stato rinchiuso dalla filosofia moderna e post-moderna³. Con il presente intervento, nello specifico, si intende mettere in luce alcune feconde interferenze che emergono tra la “fenomenologia dell’uomo capace” indicata da Ricoeur come uno dei momenti fondamentali del riconoscimento interpersonale e la prospettiva

del virtuale proposta da Pierre Levy. L’avanzamento ricoeuriano della prospettiva personale e la dimensione di virtualità nella quale ci troviamo sempre più immersi hanno reso possibile gettare uno sguardo nelle prospettive che la combinazione di tali tematiche può fare emergere a livello di interrogazione filosofica. I due pensatori, infatti, si accostano per il loro tentativo di rilettura della dimensione antropologica delle relazioni l’uno in chiave ermeneutica, l’altro a partire dalle nuove conquiste della tecnologia informatica. Come si avrà modo di vedere la risposta alla sfida tecnologica non può non passare per una rivalutazione ontologica e antropologica della persona nella sua dimensione relazionale che deve costituire sempre il contenuto effettivo della comunicazione nella sua determinazione.

Come ben si sa il personalismo ricoeuriano si articola su differenti livelli a partire dalla dimensione propriamente linguistica, per poi approfondirsi in quella etica e ontologica, fino a culminare in un discorso sulla giustizia a coronamento del riconoscimento reciproco che costituisce il momento di condivisione più alta dei percorsi da Ricoeur stesso aperti.

La questione fondamentale di Ricoeur è quella di determinare una ermeneutica del sé capace di apertura nei confronti dell’altro, inteso sia come tu dialogico – seconda persona intercettabile nel faccia a faccia della relazione amicale –, che come “terzo” soggetto portatore di diritti inalienabili che chiedono di essere riconosciuti nel contesto più ampio delle relazioni sociali e istituzionali.

A fondamento di questo percorso che porta il sé all’apertura all’altro all’interno di istituzioni giuste troviamo come elemento imprescindibile la questione del riconoscimento di sé quale soggetto capace e responsabile delle proprie azioni. La riflessione che Ricoeur porta sul sé è tutta incentrata su questo concetto di riconoscimento delle proprie capacità come soggetto agente e per questo in grado di interferire con l’altro a

La fenomenologia ricoeuriana dell'uomo capace nella prospettiva del virtuale. Considerazioni teoretiche

Marco Casucci

partire da quella “stima di sé” che costituisce il centro di un *ethos* che, in quanto capace di azione, è per questo motivo già di per sé in grado di interferire col mondo e con gli altri. A tale proposito Ricoeur sottolinea ripetutamente come il sé si riconosce in relazione ad altri solo nella misura in cui si stima capace:

- 1) di autodesignarsi linguisticamente col pronome “io” e a partire da ciò come capace di parlare in prima persona, impegnandosi così come interlocutore all'interno di un dialogo;
- 2) di proporsi come attore effettivo nell'ambito delle relazioni intersoggettive e pertanto di esprimere il proprio potenziale di capacità nei confronti di altri come “agente” nei confronti di un “paziente” e viceversa;
- 3) di raccontarsi inserendosi all'interno di una trama di narrazioni riconoscendosi come parte attiva e passiva all'interno di esse;
- 4) di riconoscersi responsabile delle conseguenze che le proprie azioni hanno nel contesto che lo circonda e nel quale viene a svolgere la propria azione.

Queste quattro capacità⁴ che Ricoeur riconosce alla persona come centro attitudinale *in fieri* la cui dimensione ontologica è data nello sviluppo narrativo del sé, interseca a più livelli il cosiddetto “tripode etico” che costituisce il fondamento delle relazioni intersoggettive su cui si giocano le capacità del singolo in relazione agli altri. Questo tripode suona secondo Ricoeur non tanto come un asserto definitorio intorno alla destinazione etica della vita della persona, quanto piuttosto come un “ottativo” attraverso cui ciascuno auspica per sé una “vita compiuta – con e per gli altri – all'interno di istituzioni giuste”⁵. Queste tre direttrici: “stima di sé”, “sollecitudine” e “giustizia” intersecano a più livelli le quattro capacità di cui la persona è portatrice in quanto sé che chiede di essere riconosciuto come protagonista della propria vicenda di vita.

La “stima di sé” diviene così per il perno attorno al quale ruotano tutte le determinazioni etiche dell'ermeneutica ricoeuriana della persona, in

quanto in essa il soggetto che si riconosce capace mette alla prova le sue capacità linguistiche, pragmatiche, narrative e di imputabilità. In questo senso Ricoeur parla della dimensione personale come dimensione del sé che, riconoscendosi, non coincide mai nella pura e semplice identità con se stesso. Il sé, infatti, in quanto struttura di base a livello fenomenologico ermeneutico della relazione intersoggettiva è la dimensione interna dell'articolazione relazionale di cui ciascuno, in quanto tale, si fa portatore. Per Ricoeur è solo a partire da questa dimensione del sé che si dà la prospettiva sull'altro come “inscritto nel cuore dello stesso”⁶. Ciò diviene particolarmente evidente nel momento in cui si articola il passaggio fenomenologico dal piano della “stima di sé” al piano della “sollecitudine”. Non è possibile infatti avere cura degli altri se innanzitutto non si è articolata intimamente questa esigenza scoprendosi capaci di agire e di operare come soggetti responsabili delle proprie azioni. Esempio da questo punto di vista risulta essere il tema della “promessa” che Ricoeur sviluppa trasversalmente in diverse sue opere dedicate al tema del sé⁷. La promessa infatti è una delle dimensioni fenomenologiche cardine attorno a cui ruota il rapporto de sé come un altro; in essa infatti la persona che ha stima di sé si riconosce capace di fare qualcosa per altro a partire da se stessa in un tempo futuro. Coinvolgendo la futurità del tempo il soggetto agente si prende cura, a partire dal tempo presente, di qualcosa che andrà a compiersi nel futuro per un altro. In questa prospettiva l'impegno del soggetto agente non si esaurisce sul sé, ma lo proietta in una dimensione di alterità determinata non solo dal faccia a faccia con l'altro, anche dal tempo futuro, apportatore di novità in cui il sé è coinvolto nel mantenimento della promessa data.

Questa dimensione temporale rivolta al futuro, attiva nella promessa coinvolge gli attori dell'azione sottoponendoli ad una dinamica i cui risultati non sono necessariamente scontati. In questo senso, la dinamica della promessa, coin-

La fenomenologia ricoeuriana dell'uomo capace nella prospettiva del virtuale. Considerazioni teoretiche

Marco Casucci

volgendo la temporalità chiama in causa quella prospettiva narrativa che costituisce senza dubbio l'aspetto più originale dell'ermeneutica ricoeuriana. È solo infatti all'interno di una tale prospettiva che l'uomo capace si riconosce immesso in una rete di relazioni e come tale già da sempre aperto all'altro in una dialettica che lo costituisce intimamente. Tale dialettica è quella dell' "ipseità" e della "medesimezza" che costituisce il nucleo più proprio del sé in una dinamica in cui identità e alterità si ritrovano nel cuore stesso del "soggetto", giocato continuamente tra appartenenza ed espropriazione di sé. La dialettica di ipseità e medesimezza mette in luce il doppio movimento centripeto e centrifugo del sé che è sempre portato ad essere se stesso "come un altro" nella sua prospettiva storica. Non è un caso a tale proposito che siano proprio la "memoria" e la "promessa" a costituire i luoghi di "contatto" in cui inevitabilmente la coscienza di sé si ritrova implicata e involupata nella narrazione di storie altrui in una interferenza che continuamente dischiude alla relazione con altri. Memoria e promessa sono i "luoghi" in cui si dà il sé come un altro in quanto è in questi che l'uomo capace, in quanto si stima tale, mette alla prova, nel tempo, le proprie capacità, in relazione ad altri tempi e ad altre storie che questo io capace inevitabilmente co-implica.

In questo processo di complicazione che la narritività del sé in quanto tale mette in gioco come spazio di relazione dei molti sé che interferiscono all'interno di un orizzonte societario e istituzionale, mi premeva in particolar modo di mettere in evidenza il concetto di "fiducia" che costituisce uno dei perni della relazione interpersonale che si muove nell'ambito storico della narrazione. Lo stesso Ricoeur non manca di sottolineare ciò in uno dei suoi ultimi studi quando indica che la dimensione fiduciaria costituisce il *trait d'union* che unisce nella quotidianità l'aspetto linguistico e quello pragmatico, facendo sì che la promessa e la testimonianza abbiano un'efficacia e costituiscano un impegno ef-

fettivo da parte del soggetto che le pronuncia⁸. D'altronde la fiducia è essenziale anche nella prospettiva quotidiana: dove si va se non c'è fiducia in se stessi, negli altri, nelle istituzioni, nei mercati? La prova della fiducia è il campo in cui si misurano le tendenze opposte del sé: tra il concedersi ad altri e il suo ritrarsi in se stesso, sottraendosi così alla relazione. È questa la prospettiva in cui, in assenza di "fiducia", la promessa viene tradita mettendo così in risalto la capacità dell'uomo di "venir meno alla propria parola", facendo emergere quei limiti che la dimensione narrativa di un io capace inevitabilmente porta con sé proprio in quanto esserci storico.

Tale aspetto fiduciario dei rapporti interpersonali fondati sul darsi di un sé capace di azione, di memoria e di promessa, e quindi di "storia", implica un *ethos* della responsabilità che sia nello stesso tempo in grado di regolare l'azione in base ad una "fedeltà creatrice" che metta al centro della relazione prima l'altro che se stesso, rilanciando così la dimensione decentratrice del sé in un ambito di autenticità in cui il riconoscimento delle proprie capacità non sia mai autoreferenziale ma sempre disponibile alla prova del riconoscimento da parte di altri.

Sulla base di questa analisi ricoeuriana intendo ora passare ad interrogare la prospettiva virtuale per vedere in che misura in essa ci sia la base per una ulteriore riflessione del tema della persona oltre le dispersioni che molti vi hanno pericolosamente intravisto. Levy concepisce il virtuale non come un evento superficiale della contemporaneità, quanto piuttosto come una struttura essenzialmente connaturata all'uomo e alla sua attività intelligente. Pur prendendo atto delle radicali trasformazioni che si svolgono nel mondo contemporaneo e del possibile disorientamento che esse possono generare da un punto di vista antropologico, Levy sottolinea tuttavia come il processo di virtualizzazione sia un movimento di trasformazione che struttura l'umano al suo interno e nella sua relazione col

La fenomenologia ricoeuriana dell'uomo capace nella prospettiva del virtuale. Considerazioni teoretiche

Marco Casucci

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

mondo, non occultando, bensì svelando continuamente nuove “attualizzazioni”. Come sostiene il pensatore franco-canadese nell'introduzione del suo testo su virtuale: «verosimilmente, le evoluzioni tecniche, economiche ed etiche non sono mai state tanto rapide e destabilizzanti. Ora, la virtualizzazione costituisce propriamente l'essenza, la punta di diamante della trasformazione in atto. La virtualizzazione in sé, non è né positiva, né negativa, né neutra. Essa si presenta come il movimento stesso del “farsi altro”, eterogenesi dell'umano. Prima ancora di averne timore. Di condannarla o viceversa di abbandonar visi, chiedo che ci si sforzi di sviscerare, di pensare e di capire la virtualizzazione in tutta la sua complessità»⁹. Il compito che l'autore si propone nei confronti del tema del virtuale è dunque quello spinoziano del “*neque ridere, neque lugere, neque detestari, sed intelligere*”, ovvero cercare di capire, senza farsi prendere dall'emozione del momento, quali siano le radici di tale problema che oggi interroga l'uomo e le possibili direttrici aperte sul tema di un ethos condiviso da parte di comunità globalizzate in cui la circolazione di competenze porta trasformazioni sempre più rapide ed incalzanti sia dal punto di vista della tecnica che delle relazioni interpersonali. Nella sua analisi infatti Levy parte da una ontologia del virtuale che intende mettere in risalto il carattere creativo delle operazioni di virtualizzazione in cui i problemi e le soluzioni proposte, piuttosto che trovare una risposta definitiva e consolidata in schemi canonici, diviene punto di partenza creativo per la nascita di nuovi problemi e nuove soluzioni in una prospettiva dinamica: «La virtualizzazione passa da una soluzione data a un (altro) problema. Essa trasforma l'attualità iniziale nel caso particolare di una problematica più vasta sulla quale viene spostato l'accento ontologico. Così operando, la virtualizzazione fluidifica le differenze istituite, aumenta i gradi di libertà, fa del vuoto che scava un elemento motore. Se la virtualizzazione fosse solo il passaggio da una realtà a un insieme di possibili,

sarebbe derealizzante [...]. La virtualizzazione è uno dei vettori più importanti della creazione di realtà»¹⁰. Questo potenziamento che la virtualità propone rispetto alla classica dialettica di “possibile” e “reale” conduce effettivamente a quella che Levy definisce, in aperta polemica con Heidegger, come fuoriuscita dal “*ci*” ovvero da quelle coordinate spazio-temporali che costituiscono il radicamento dell'uomo nell'essere. Levy, ribaltando la tesi heideggeriana della *Heimatlosigkeit*, ovvero della “perdita di patria” che per il filosofo tedesco costituisce la ragione primaria dell’“assenza di fondamento” del pensare odierno, afferma infatti che il virtuale, strappando il “*ci*” dalla sua appartenenza localizzante, de-territorializza e rende simultanee le interazioni aprendo spazi ulteriori attraverso il cosiddetto “effetto Moebius”¹¹. Tale effetto, che riprende la ben nota figura del “nastro di Moebius”, consiste nell'interscambio continuo tra interno ed esterno, tra privato e pubblico che consente, a detta dell'autore, un aumento delle relazioni e una maggiore capacità di accoglimento dell'alterità. Così facendo, tuttavia, Levy trascura di valutare un aspetto essenziale alla questione heideggeriana del *Da-Sein*; ovvero il fatto che in gioco nella localizzazione del “*ci*” è propriamente la questione dell'essere come fonte di “autenticità” per colui che si localizza nella fatticità della sua esistenza. Se dunque la virtualizzazione rompe l'integrità del “*ci*”, senza dubbio si frantuma anche ogni possibilità di autenticità, gettando così le relazioni interpersonali in un *continuum* uniforme di flussi di informazioni in cui le singolarità rischiano di perdersi e, con esse, tutto il loro specifico e insostituibile vissuto storico ed esperienziale. Da questo punto di vista, se è vero che uno degli aspetti senza dubbio più importanti che emergono dall'analisi del virtuale svolta da P. Levy è senza dubbio quello dell’“intelligenza collettiva” come nuova emersione di un soggetto multilaterale e globale a partire dalla rapida condivisione di informazioni che si è resa possibile grazie alla rete internet; tuttavia questo multilate-

La fenomenologia ricoeuriana dell'uomo capace nella prospettiva del virtuale. Considerazioni teoretiche

Marco Casucci

ralismo rischia di degenerare in dispersione per tutti coloro che, avvicinandosi alla rete senza una adeguata “conoscenza di se stessi”, ovvero delle proprie “capacità”, finiscono per essere risucchiati dalle molteplici possibilità di mascheramento che la virtualizzazione delle personalità porta con sé.

La virtualizzazione del potenziale umano grazie allo sviluppo delle tecnologie informatiche ha senza dubbio portato ad una espansione creativa senza precedenti nell'ambito delle relazioni interpersonali, generando una serie di iper-tesuti virtuali in grado di connettere in maniera sempre più rapida e presenziante le infinite trame narrative delle storie di cui si fanno portatori i vari soggetti agenti del mondo globalizzato. Il virtuale ha appunto potenziato in maniera incommensurabile l'intreccio di narrazioni di cui il mondo umano è intessuto. In questa prospettiva la mia storia è sempre più fortemente legata a quella di altri soggetti agenti e pazienti dell'intera antroposfera ed è quanto mai vero che ogni mia azione, reale o virtuale che sia (dall'acquisto di un prodotto allo scambio di informazioni) ha ripercussioni più o meno immediate nell'ambito di comunità o soggetti che si trovano in spazi radicalmente delocalizzati rispetto alla mia collocazione attuale. Questo, ovviamente deve portare ad un ripensamento radicale delle stesse categorie etiche delineate a partire dalla fenomenologia dell'uomo capace di cui sopra. Nella dimensione del virtuale infatti non solo la relazione io-tu viene definitivamente strappata dalla sua fisicità corporea per essere proiettata attraverso la maschera-*avatar* in un gioco di relazioni in cui il sé emerge in una superficie che nel suo scorrere costante in un flusso di informazioni, vede sospesa la capacità di sondare il proprio *Grund*. Ma la stessa dimensione “istituzionale” si moltiplica creativamente generando nuovi spazi di gioco per gli attori sociali all'interno di regole che sono sempre in via di farsi.

In questa prospettiva il problema dell'autenticità e della fiducia, perni della dimensione perso-

nale del sé, non perde il suo potenziale rivelativo a patto che, come sostiene lo stesso Levy, l'“intelligenza collettiva” diventi un “collettivo intelligente”¹². Solo in quest'ultima prospettiva il tessuto di informazioni nel quale siamo immersi può vederci collocati autenticamente in esso come persone capaci di riconoscere in tale rete il luogo-nonluogo¹³ del proprio agire consapevole in cui il sé rimanga la dimensione di intimità relazionale a partire dalla quale il mascheramento virtualizzante sia vettore e non mero nascondimento dell'autenticità di un'esperienza che si riverbera al di là dei propri limiti “materiali” e localistici, in una apertura sempre più co-implicata e co-implicante dell'altro.

Tutto questo ovviamente deve verificarsi all'interno di una *governance* istituzionale capace di promuovere una democratizzazione dei processi di informazione in un effettivo decentramento dei poteri di controllo delle varie reti (commerciali, energetiche, finanziarie, informatiche) tra i vari soggetti sociali in maniera tale da garantire, secondo un principio di giustizia, un aumento di possibilità e di capacità di interferenza a livello globale soprattutto di quei soggetti svantaggiati che fino a questo momento sono stati solo prevalentemente i “pazienti” e non gli “agenti” nel contesto narrativo della nostra storia contemporanea. Anche in questo caso la rete deve essere un mezzo di amplificazione delle capacità personali tale da fornire una possibilità di rilancio a chi ha meno opportunità in una società solidificata intorno a criteri statici o tendenti alla staticità. Il dinamismo che la virtualizzazione delle relazioni può dare allo sviluppo personale e sociale è senza dubbio importante, a patto che l'accesso libero sia garantito e si faccia attenzione al controllo della *privacy* come tutela dello spazio di intimità della persona. Proprio per questo è necessario che accanto al libero accesso al mondo dell'informazione globale in rete sia garantita ai soggetti che vi accedono un livello di formazione sufficiente a non essere travolti dalla molteplicità degli stimoli che provengono

La fenomenologia ricoeuriana dell'uomo capace nella prospettiva del virtuale. Considerazioni teoretiche

Marco Casucci

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

dalla virtualizzazione medesima, ma a selezionarli in base ad un criterio che discenda dalla consapevolezza di sé come persona capace di progettarsi liberamente e responsabilmente in base alle proprie capacità e alle proprie aspirazioni.

Il tema della formazione del sé è quindi estremamente importante nell'ambito di una circolazione democratica del sapere e dell'informazione rispetto al tema dell'autenticità. Compito del formatore è trasmettere quel sondare intimo del fondo del sé che costituisce il nocciolo esperienziale che permette di interconnettersi in maniera consapevole e attiva nella rete globale delle esperienze, le quali, senza questo "luogo" rischiano effettivamente di fluire in un processo dispersivo che rende sempre più facile il controllo globale da parte di poteri occulti, che non emergono dal flusso di informazioni, ma che lo sfruttano a proprio favore. Il senza-volto e senza-nome della *corporation* è l'aspetto oscuro che in ogni momento può tradire la fiducia nella rete, presentando falsi maestri che hanno il solo interesse di renderci consumatori ammaestrati piuttosto che soggetti agenti responsabili e intelligenti.

Note

¹ Mi riferisco con ciò ai pensatori dell'area fenomenologico-esistenzialista come Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger. Questi, anticipando con una sensibilità fuori dal comune la crisi della contemporaneità nel nulla che si celava dietro gli idoli della "falsa coscienza" e dell'"inautenticità", hanno colto l'esigenza di un recupero coscientiale di una verità che non si lascia più oggettivare come un che di estrinseco sulla base di un metodo che ne garantisca la manipolabilità tecnica, quanto piuttosto nella sua capacità di rottura e di differenziazione nell'apertura di un orizzonte di oltrepassamento della dimensione tecnico-strumentale. Accanto a costoro si vogliono inoltre ricordare altri due pensatori della crisi, i maestri del sospetto Freud e Marx i quali, assieme a Nietzsche, nella lettura di Ricoeur, diventano gli anticipatori della crisi della coscienza. Tale crisi, lo si vuole sottolineare, non è una apertura verso l'irrazionale, quanto piuttosto ciò che determina una svolta ermeneutica del pensare rispetto alla dimensione monologica della ragione. Tale visione,

che tende inevitabilmente a chiudere il cerchio della riflessione su se stesso, porta la ragione all'autopossesso di sé fino al suo dominio strumentale. La prospettiva ermeneutica, all'opposto, liberando la ragione da questo presupposto, piuttosto che negarla, la riafferma nella sua verità più propria ed autentica.

² P. Ricoeur, *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in Id., *La persona*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia, pp. 21-36.

³ In effetti il termine "coscienza" rimane per Ricoeur un termine pregiudicato cui appunto egli preferisce il termine persona. Come egli stesso afferma: «la persona resta, ancor oggi, il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati, per varie ragioni esposte in quell'occasione, né il termine di coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo» (P. Ricoeur, *Della persona*, in Id., *La persona*, cit., p. 38).

⁴ Per quanto riguarda lo sviluppo di queste quattro linee guida della "fenomenologia dell'uomo capace" in Ricoeur si vedano, oltre che il già citato *Della persona* anche P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1989; Id., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993; Id., *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005.

⁵ *Della persona*, cit., p. 39. Su questo punto si veda inoltre *Sé come un altro*, cit., pp. 263-300.

⁶ Mi rifaccio a tale proposito al titolo del saggio di D. Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, che introduce il testo di P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 11-69. Si vuol far notare da notare a partire da tale definizione la netta distanza che Ricoeur sottolinea a livello ontologico tra la sua posizione e quella di Levinas.

⁷ Cfr. in particolare P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 144-151.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 149.

⁹ P. Levy, *Il virtuale*, a cura di M. Bettetini, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 2.

¹⁰ *Ivi*, pp. 8-9.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 10-15.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 111 e ss.

¹³ Per questa celebre definizione si veda il testo di M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 2009. Mi preoccupo tuttavia di problematizzare un tale tema in riferimento alla rete, nella misura in cui la connessione può essere, insieme, mezzo potentissimo per la condivisione multidimensionale delle esperienze, così come non-luogo dell'alienazione individuale in forme di immediatezza astorica personalizzante.

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliadori

1. Dalla medicina alla psicanalisi

«L'importanza della scoperta dell'inconscio è stata paragonata alla scoperta dell'America, di un nuovo continente. Si può anche paragonarla alla rivoluzione arrecata dalla sostituzione della concezione eliocentrica a quella geocentrica»¹. Con queste parole Roberto Assagioli, nella celebre opera *Psicosintesi*², introduce il paragrafo dal titolo "L'inconscio e la sua esplorazione". Usarle a mia volta per introdurre un artista come Dino Valls è alquanto significativo poiché rivela il contenuto e il valore dell'opera in questione. Il 18 luglio del 2010 a Palazzo Pianciani, Spoleto, ho incontrato dal vivo le opere del pittore spagnolo. Se all'entrata della sezione a lui dedicata avessero posto il titolo di Assagioli, nessuno si sarebbe stupito, sarebbe stato anzi il "benvenuto" più adeguato. Difatti, parlare di Dino Valls equivale a immergersi in un universo costellato da contenuti psichici, da figure interiori, da sogni, da specchi interni terribilmente veri. Equivale a confrontarci con gli abissi di una psiche che reclama costantemente e frontalmente la sua imbarazzante e irrimediabile presenza, tanto oscura quanto attraente. Dino Valls non dipinge immagini ma stati d'animo, né usa modelli umani, non ne ha bisogno. Sepur sono dipinte quasi sempre figure, corpi o volti, ciò che parla, ciò che le fa parlare, risiede al di là, oltre di esse, perché è l'interiorità a esprimersi attraverso quegli sguardi, un'interiorità traboccante e a volte lacerata, in ogni caso

carica, complessa, disturbata, agitata dalle contraddizioni umane, da stati d'animo antitetici quali martirio e santità, quiete e follia, malattia e cura.

Il pittore spagnolo, nato a Saragozza nel 1959, che vive e lavora a Madrid, inizia a dipingere a olio fin da giovanissimo, nel 1975, da artista autodidatta. All'inizio degli anni Novanta riutilizzando e riadattando le tecniche dei maestri italiani e fiamminghi del quindicesimo e sedicesimo secolo, fonde insieme la tecnica a olio e quella a uovo riuscendo a inventare uno stile del tutto autonomo e innovativo, altamente incisivo sia dal punto di vista tecnico, che simbolico-espressivo. Valls rappresenta pertanto uno degli apici dell'arte figurativa contemporanea, non solo spagnola ma mondiale.

Ma è il passato di quest'artista ad essere alquanto significativo; egli infatti prima di immergersi nella pittura in maniera totale e *frontale*, si laurea in medicina e chirurgia, nel 1982 all'Università di Saragozza. Quest'elemento non è solo autobiografico bensì incide in maniera marcata la produzione artistica del pittore, nella quale il concetto di cura, sia fisica che psichica, sembra reclamare la sua presenza incombente e aprioristica. Del resto, nell'elemento patologico come in quello psicologico è implicito quello della cura, del superamento, della redenzione, e tanto la medicina quanto la pittura di Valls «hanno il loro centro nell'essere umano», e di entrambe gli interessa «soprattutto l'aspetto psicologico»³. Il con-

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

retto di cura (psico)(fisica) emerge preponderante in quasi tutta l'opera valsiana segnandone la complessità, implicando l'inevitabile necessità di una riflessione verticale, frontale piuttosto che prospettica, sulla natura umana, ineluttabilmente lacerata e lacerante ma proprio per questo cangiante, trasmutante. Gli stessi sguardi dei bambini e dei «pazienti» del pittore puntano lontano, mirano ad una realtà che non è più nemmeno la loro, né la nostra d'altronde, essi vivono in una dimensione di confine indecifrabile, un vero e proprio limbo (per citare il titolo di una sua opera, *Limbus* appunto) al quale Valls attinge per mezzo di un'esperienza che non è solo artistica ma anche psicologica, in quanto inevitabilmente deflagrante in un confronto tra l'io conscio e quello inconscio: il pittore dipingendo, scopre gli specchi del suo io.

Nello *smascherare* le «incarnazioni» del suo inconscio, egli indaga le distinzioni tra ciò che è persona (nel suo significato originario di *maschera*) e ciò che è individuo (dal latino *individuum*, cioè indivisibile, quindi autentico e autonomo), ossia tra i lati umani che si camuffano, quelli occulti e interiori dell'inconscio, e i lati visibili, esteriori, consci.

Questo perché ciò che è interiore promana ineluttabilmente nella sua traboccante presenza, solo apparentemente irretita dalle ibridate barriere della personalità cosciente. Nel saggio *Le potenze dell'anima* Elémire Zolla fa notare come un processo simile abbia luogo in poesia: «I personaggi d'un poeta sono parti di lui stesso che hanno ottenuto una certa libertà. Tutto ciò che è esterno all'uomo, vige e ha vigore spirituale soltanto se allude a ciò che gli è interiore»⁴. Allo stesso modo i nani mutilati di Jodorowsky, le suore, i saltimbanchi e tutti i personaggi dei suoi film, non sono forse anch'essi abitanti della parte oscura dell'uomo, repressa moralmente e/o socialmente, che ineluttabilmente fuoriesce nell'arte? Proprio come il sogno⁵, l'arte è per l'inconscio una via d'uscita, un'altra «via regia». L'artista è in questo sen-

so il condottiero, il comandante di una nave che affronta gli oceani della psiche, increspata o calma in superficie, ma terribilmente bui e profondi, *sotto* il «controllo» della nostra rotta. Il viaggio di scoperta dunque, che come dice Proust «non consiste nel visitare nuovi paesi ma nell'aver nuovi occhi», è guidato dall'ispirazione, che in Valls, a differenza di una concezione tipicamente surrealista, trascende il mero ambito del sogno, preferendo precise tecniche junghiane come vedremo a breve. Esse permettono al pittore di rapportarsi in maniera più diretta e partecipata a quel *noumeno* di nome inconscio⁶, poiché, come afferma Carl Gustav Carus, «la chiave per conoscere l'essenza della vita psichica conscia sta nella regione dell'inconscio»⁷.

Come puntualizza lo stesso artista: «Credo che l'influenza più evidente sia quella di Jung e dello studio di quelle dinamiche di proiezione mistica che ci legano al nostro inconscio»⁸.

È interessante notare come l'inconscio è per Valls allo stesso tempo sia l'enigma da decifrare che l'ispirazione a cui attingere (in quanto vero e proprio ricettacolo di energie creative)⁹, sia la meta che il sentiero, sia il simbolizzante che il simbolizzato, come direbbe Florenskij.

La (psico)analisi delle sue opere va dunque affrontata come ermeneutica del profondo, recezione-proiezione di simboli e archetipi, che, sotto forma di immagini cariche di contenuti inconsci, come schegge psichiche si conficcano nei lati sconosciuti ma *reali* del nostro mondo interiore. Non va infatti scordato che per Jung: «l'inconscio è reale poiché agisce»¹⁰. E soprattutto, esso si manifesta sotto forma di immagini: «Jung credeva anche che i contenuti dell'inconscio, inclusi i complessi e gli archetipi, avessero la capacità di manifestarsi tramite immagini. Possiamo pensare alla psiche come a un luogo caotico nel quale ogni parte è in grado di generare una sua immagine»¹¹.

Questo è un elemento determinante per capire quanto le teorie e le tecniche della psicanalisi

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

junghiana costituiscano un elemento imprescindibile e fondante per la produzione artistica valsiana.

L'inconscio è la fonte precipua d'ispirazione a cui attingere poiché esso, come ricorda l'allieva di Assagioli, Angela Maria La Sala Batà: «è fatto di energie dinamiche che continuamente cercano una via di sfogo, e prima o poi la trovano. [...] L'inconscio inoltre, accanto ai ricordi stratificati, agli automatismi psichici, contiene in sé anche tutte le potenzialità latenti dell'uomo, i germi di qualità e facoltà future di carattere più elevato e spirituale. [...] Ci vuole un'occasione favorevole, un caso d'emergenza per far affiorare tali qualità»¹². L'arte, per Dino Valls, rappresenta questa occasione e l'«immaginazione attiva», attraverso l'imprescindibile capacità unificatrice della «funzione trascendente», costituisce l'a priori che attualizza il processo che va dall'ispirazione alla creazione vera e propria.

A proposito delle infinite potenzialità dell'inconscio, significativa è la riflessione di Jung:

«La mancanza di unità dell'inconscio è la fonte della sua pericolosità. Se ci riesce di creare quella funzione (o atteggiamento) che io definisco trascendente, si elimina la mancanza di unità e ci possiamo rallegrare dell'aspetto positivo dell'inconscio. Allora l'inconscio ci fornisce tutto quell'incoraggiamento e aiuto che una natura benigna può dare all'uomo in traboccante abbondanza. L'inconscio ha delle possibilità che sono del tutto precluse alla coscienza, perché esso dispone di tutti quei contenuti psichici al di sotto del valore soglia (sub-liminali), di tutto ciò che è stato dimenticato e trascurato e, per di più, della saggezza dell'esperienza derivante da innumerevoli millenni che è riposta nei tracciati reali e possibili del cervello umano. L'inconscio è continuamente all'opera e crea combinazioni del materiale a sua disposizione il quale serve a determinare gli sviluppi futuri. Crea combinazioni subliminali e in prospettiva, come la nostra coscienza, con la differenza che sono decisamente superiori, per raffinatezza e portata, alle combinazioni della coscienza.

L'inconscio può quindi rappresentare per gli uomini una guida senza pari»¹³.

Ciò che fa Valls tramite la sua arte, è proprio riordinare la caoticità delle immagini dell'inconscio, fissandole nella tela, con un atto cosciente, consapevole. Riordinando quelle immagini però di fatto riordina la sua stessa psiche, poiché come vedremo a breve usa tecniche specifiche della psicanalisi junghiana, ampiamente esposte nel finalmente svelato *Libro rosso* di Jung¹⁴. A tale proposito forse non è esagerato avanzare l'ipotesi che Valls compia ciò che Jodorowsky chiama «atto psicomagico»¹⁵. Il pittore infatti dialoga con il suo inconscio, lo fotografa, lo vede, vedendolo lo comprende. Non solo: pitturandolo lo sublima.

In conclusione, Dino Valls, per tecnica, per carica simbolica e per spessore culturale, è un'artista che va ben oltre tanti figurativi e surrealisti contemporanei, perfino quelli più intoccabili, quelli che, probabilmente troppo frettolosamente, si considerano inarrivabili a priori, come asserisce Lucie-Smith infatti: «Valls è, in termini di talento, almeno dotato quanto Dalì. In termini di cosa ha da dire sul mondo in cui viviamo, è un artista molto più profondo e serio»¹⁶.

2. Dialogare con l'inconscio: elementi junghiani in Valls

Una delle domande che assillano lo spettatore ma anche il ricercatore interessato all'opera valsiana riguarda sicuramente la fonte d'ispirazione del pittore: da dove vengono queste figure misteriose? Dove ha visto Valls questi volti dallo sguardo precipitato, trasfigurato e, irrimediabilmente metafisico? «Qualche volta l'idea iniziale ha origine da un sogno, ma non è la norma. [...] Le figure devono restare cariche del loro contenuto inconscio, cosa che sarebbe molto difficile se lavorassi a partire da modelli reali»¹⁷. Questo il primo tassello del labirinto valsiano: i modelli non sono reali.

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

Ecco perché, sebbene figurativa, l'arte del pittore spagnolo non è semplice «imitazione» del reale quanto piuttosto immersione in esso, nelle sue più oscure profondità, negli abissi della psiche. Quei volti infatti provengono dall'immaginazione attiva: «La mia arte è un'applicazione pratica del processo di immaginazione attiva studiato da Jung e Von Franz»¹⁸. Nel sogno l'ego non è cosciente e Jung ha dunque scovato un'ulteriore forma di comunicazione tra esso e l'inconscio: «Gli archetipi o i complessi si manifestano in immagini, cosa che Jung chiama "personificazione". I sogni sono un esempio di questo processo, ma Jung mette in guardia dal fatto che non sono di molto aiuto nel facilitare la funzione trascendente. Durante il sogno, infatti l'ego cosciente è addormentato, quindi non può interagire a livello paritario con l'inconscio»¹⁹. L'ego dunque deve essere ben sveglio. «Deve diventare recettivo. Una volta che ha udito, sentito o visto qualcosa, l'ego comincia a elaborare l'esperienza per esprimerla al suo massimo. Per esempio gli appare l'immagine fugace di una cascata. A quel punto l'ego può decidere di dipingerla (...)»²⁰.

Lo psicologo junghiano Luca Coladarci approfondisce ulteriormente: «Contrariamente al sogno, che rappresenta un puro prodotto dell'inconscio, l'immaginazione attiva conferisce a quel fattore interno un'espressione che Jung ha definito funzione trascendente, cioè quella funzione psichica che trascendendo la coppia di opposti costituita da tendenze conscie e inconscie incompatibili, opera il passaggio da un atteggiamento a un altro, superando così l'opposizione componendola in una sintesi originale»²¹.

E ancora:

«Sempre in quell'anno, nel saggio *Scopi della psicoterapia* (Jung, 1931) Jung descrisse come arrivò a scoprire la tecnica dell'immaginazione attiva. I pazienti restavano affascinati da un'immagine onirica e dicevano che, se avessero saputo disegnare o dipingere, avrebbero

voluta darle espressione. Jung allora cominciò a incoraggiarli a tentare di dar forma alle loro visioni interiori, poiché: «Con questo metodo[...] il paziente può rendersi indipendente per autocreazione: non dipende più dai suoi sogni o dal sapere del suo terapeuta, ma nel dipingere, per così dire, se stesso può plasmare se stesso perché quel che dipinge è fantasia operante, è ciò che opera, che agisce in lui» (Jung, 1931)»²².

La terza fase dell'immaginazione attiva consiste proprio nell'assecondare la fantasia attraverso le forme dell'arte.

Maria Tibaldi nel saggio *Pratica dell'immaginazione attiva*, sottolinea quanto tale tecnica sia socraticamente determinante per (ri)stabilire un contatto, profondo, col mondo interiore: «La pratica dell'immaginazione attiva rendendo possibile il contatto diretto, attivo e consapevole con il nostro *daimon*, focalizza la coscienza sulla vocazione interiore e sulle chiamate del destino, all'interno del costante intrecciarsi degli aspetti "eterni" e "transeunti" della nostra personalità»²³.

Dino Valls dunque usa tale tecnica per riappropriarsi della parte nascosta ma preziosa della personalità, e tale elaborazione, intellettuale e psicologica oltre che artistica, lo pone nettamente al di là di quei processi creativi *inconsci*, tipici del primo surrealismo.

Quella del pittore spagnolo dunque non è che una tecnica psicanalitica messa in atto col pennello. Le sue parole lo confermano:

«Non mi interessa la registrazione diretta senza elaborazione dei sogni e del caso, propria di molti surrealisti. Il mio è un processo in costante tensione nel quale la ragione tende a delirare irrazionalmente e l'inconscio deve intellettualizzarsi tramite la coscienza e la cultura. Bisogna ascoltare la spontaneità dell'inconscio, ma dopo elaborare con l'intelletto. Ogni avvicinamento all'inconscio dev'essere indiretto e mediato dalla civilizzazione. In questo senso, la mia arte è un'applicazione pratica del processo di immaginazione attiva studiato da Jung e Von Franz»²⁴.

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

Valls dunque usa l'elemento estetico quale strumento psicanalitico, ecco dove egli si distanzia maggiormente da Breton e dal surrealismo in generale, quel surrealismo che interpreta la creazione artistica quale processo irrazionale, inconsapevole e automatico nel suo flusso di coscienza²⁵:

«La mia pittura ha un contenuto inquietante, sgradevole, che mette a disagio. Non mi interessa l'arte che attira o respinge, a meno che non mescoli insieme le due cose: la mia pittura è uno specchio che riflette il nostro inconscio, le nostre fragilità. Il contenuto del nostro inconscio ha una certa carica di angoscia, ma non dobbiamo dimenticare che il mio lavoro è anche una elaborazione intellettuale dei conflitti che soffriamo (identità, dolore, angoscia, rabbia, solitudine, ecc.), per questo motivo non mi sento un surrealista»²⁶.

Il surrealismo infatti esclude un'elaborazione intellettuale da parte della mente cosciente e, affidando al sogno e alle sue immagini un ruolo determinante nelle influenze dell'atto creativo, esso rappresenta un luogo privilegiato dove attingere le idee più preziose - basti pensare che per Breton la veglia stessa era uno stato di interferenza²⁷.

Valls dunque supera il surrealismo e lo fa attraverso Jung: i suoi volti sono le «figure interiori», che appaiono nell'immaginazione attiva e che vengono poi trasportate dal pittore nella tela. In quanto cariche, estremamente cariche di contenuto inconscio, esse però trascendono la tela stessa, per entrare in contatto diretto col pittore e, di conseguenza, con lo spettatore: la celebre metafora junghiana del teatro riguarda entrambi. Il palcoscenico creato da Valls spettacolarizza sia la psiche sua che quella del suo pubblico, chiamato sul palco per mezzo degli archetipi e dei contenuti dell'inconscio collettivo²⁸.

Nel dipinto *Prosaenia* ad esempio il pittore propone una delle sue fanciulle senza età, incastonata in un quadro suddiviso in diversi palcoscenici che la circondano. All'interno di essi

prendono atto i più disparati spettacoli, si va da Dante in cammino con Virgilio, apparizioni mistiche in una foresta, sogni e visioni notturne in una camera da letto e diverse rappresentazioni sceniche risalenti ad epoche presumibilmente medievali e rinascimentali nelle quali ricorre il tema della prigione e della morte.

La fanciulla è evidentemente prigioniera della sua psiche, segmentata e riflessa nei suoi diversi specchi, in essa muore ma risorge anche, in virtù delle visioni e delle intuizioni che quasi costantemente riempiono le scene.

Come non salire nei diversi palchi della psiche di una fanciulla che in realtà rappresenta l'umanità stessa plasmata dagli archetipi dell'inconscio collettivo? Non si può non ammirare quell'opera senza venirne rapiti: Dante e Virgilio sono archetipi che riguardano noi tutti, il viaggio verso il paradiso interiore spetta ad ogni essere umano²⁹.

E' un'esperienza subliminale e «spirituale» in cui lo spettatore è inevitabilmente chiamato in causa: l'esperienza estetica della fruizione artistica valsiana va a configurarsi come vera e propria trasmutazione interna: l'«alchimia» è sia tra il dipinto e il pittore che tra lo spettatore e il dipinto. È un processo endopatico in cui anche l'esteriorità diventa interiore. Alicia Guixa approfondisce ulteriormente:

«E' il concetto di endopatia, secondo il quale, allo scopo di dipingere una figura, bisogna diventarla. Tutti i dipinti sono autoritratti, sono specchi appesi alle pareti, cioè prolungamento del rapporto tra partecipazione ed effetto l'uno sull'altro con l'opera d'arte, l'autore e lo spettatore. D'altra parte, la relazione tra la persona che guarda e ciò che viene contemplato provoca l'affiorare degli archetipi e finisce con lo stabilirsi di una comunicazione attiva tra l'opera e lo spettatore, in quanto basata sulla proiezione che l'inconscio fa apparire nella persona che guarda»³⁰.

Si tratta dunque di una «psicanalisi estetica»:

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

«Le figure che dipingo sono incarnazioni del mio inconscio, proiezione della mia anima. Come uno psicoanalista del cavalletto. Esposte ci sono psicoanalisi da parete, specchi dell'inconscio collettivo. Le scienze e le religioni pretendono di spiegare l'eterna domanda del senso dell'esistenza, la profonda dicotomia tra il materiale e lo spirituale. L'Arte deve unire questa dualità, il suo terreno è lo spazio tra l'uno e l'altro»³¹.

Tornano alla mente le parole di Rudolf Steiner: «Va osservato che il senso artistico, unito a un temperamento tranquillo e raccolto, è la migliore condizione per lo sviluppo delle doti spirituali. Esso penetra attraverso la superficie delle cose e in questo modo arriva fino ai loro segreti»³², a cui fanno eco quelle di Gurdjieff: «Per me l'arte è un mezzo per arrivare a uno sviluppo armonioso»³³.

Tale armonia dunque, unifica gli opposti, i quali trovavano felice convivenza combaciando addirittura: il piacere e il dolore, il maschile e il femminile, il santo e il folle, tutto ciò *risorge* trasmutato in pittura ad opera di un demiurgo chiamato Dino Valls.

Le sue creature abitano il luogo del confine, non sono più nell'inconscio e il reale gli sta stretto, non può contenerne il volume, poiché lo spirito non ne ha. In quanto contenuti psichici, quei volti non rientrano nella materialità. Ecco la funzione dell'arte, dare asilo a forme informi, ospitare nel materiale lo spirituale, materializzare lo spirituale, che in quanto tale, seppur materializzato, non può non contenere scintille di spirito, le quali infatti rimangono vive e incisive: nello sguardo. Uno sguardo che parla³⁴. La lingua è quella dell'inconscio, in quanto esso è ciò che Valls fotografa. E l'inconscio si esprime solo e sempre per simboli come asserisce anche Assagioli: «L'inconscio pensa, reagisce e si esprime naturalmente per simboli; il simbolo è il linguaggio originario e quindi è naturale che la parte più primitiva e spontanea del nostro essere si esprima preferibilmente per simboli. Tutto è indicativo e simbolico e ciò che è interno

non può venire espresso che simbolicamente»³⁵.

Ma parlare questa lingua non è affatto facile, Valls però e gli artisti in generale, consapevolmente o meno, sono dei "tentativi viventi", se per arte intendiamo un'esperienza di contatto con il mondo interiore. Assagioli chiarifica ulteriormente:

«Con lo sviluppo della mente abbiamo perduto il senso del simbolo, ma l'inconscio è ancora aderente al simbolo. Il linguaggio concreto ordinario ha valore pratico, ma per tutto ciò che è vitale, il simbolo è superiore. Però per essere capito, il simbolo va interpretato, compreso. Molti hanno subito il fascino di un'opera d'arte senza averla capita; ma vi è di più: può avvenire che l'artista stesso non conosca il pieno significato della propria opera e talvolta egli giunge a riconoscerlo solo alla luce delle altrui interpretazioni»³⁶.

Questo perché, in quanto provenienti dal mondo dell'inconscio - cioè da un mondo oscuro, inesplorato, da un mondo di cui, come abbiamo detto, non si conosce la lingua³⁷ - le immagini non hanno necessariamente «significato», la nostra parte cosciente può elaborare messaggi, intellettualmente e razionalmente ma la parte inconscia non può farlo. Quando Valls fotografa quelle «figure interiori», non sa, non deve e probabilmente vuole sapere, qual è il senso della loro follia, della loro amoralità, della loro contraddittorietà congenita. Non ha senso cercarvi un senso, quel domandare non è più fare arte, non è più "riprodurre l'invisibile" come direbbe Klee. Le immagini di Valls sono inquietanti o moralmente provocatorie, recano spesso contenuti dolorosi, folli, disperati ma anche penetranti, quieti, religiosi. Non si curano di come *appaiono*, in quanto fotocopie dell'inconscio, sono come esso in *realtà* è. *Lo* sono. Del resto lo stesso «C. G. Jung ammette l'esistenza di un inconscio costituito da forze istintive represses e da immagini che un tempo furono consce ma che, avendo urtato contro la

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

realtà e contro la legge morale, vennero di mano in mano relegate nei sottostrati della personalità»³⁸.

Come si è già detto in precedenza, il pittore spagnolo traghetta soltanto, dall'inconscio al conscio: «E infatti Valls non vuole stupire, vuole mostrare una realtà diversa affrontata con gli strumenti della psicanalisi, dell'interpretazione dei sogni»³⁹.

Nel paragrafo dal titolo *Supercosciente e creazione artistica dell'opera Lo sviluppo transpersonale*, Assagioli spiega chiaramente quanto distante può essere l'artista dal contenuto della sua creazione, soprattutto dal punto di vista morale e psicologico⁴⁰: «Questa è una manifestazione specifica delle sub-personalità che esistono in tutti noi.

Luigi Pirandello, ingegnoso e tormentato anatomizzatore della dissociazione e delle complessità psicologiche, ha fatto dichiarazioni analoghe e ha posto questo problema sulla scena nella sua originale commedia *Sei personaggi in cerca d'autore*»⁴¹.

Allo stesso modo, ciò che fa Valls di straordinario è rendere bello un inconscio buio e doloroso: «La mia pittura è figurativa e si basa sull'idealizzazione di un volto che funge da archetipo. Il volto risponde ad un tipo di bellezza che mi commuove: è la bellezza dell'ambiguità nell'età, nel sesso e nel tempo storico »⁴². Il volto dunque è proprio l'archetipo, che traduce, trasla l'inconscio nella realtà di veglia, svegliandolo. Guardandoci. Scaraventandoci in faccia il mistero e la bellezza dell'ambiguità. Il tempo quale dimensione sospesa dell'essere, la sessualità androgina, ancestrale e pura, le verità esoteriche citate ampiamente dal pittore: sono questi gli elementi che rendono tale artista un gioiello straordinario del nostro tempo, non ancora apprezzato come meriterebbe né compreso sino in fondo. E' proprio la profondità dei temi trattati dall'artista a porlo fuori dal surrealismo, a cui egli dunque non appartiene, se non per trascenderlo, inaugu-

rando un movimento e uno stile che è solo ed esclusivamente suo.

In esso, ricorrente è il rimando all'alchimia, nella quale appunto, come ha ben sottolineato Jung in *Psicologia e alchimia*⁴³, si palesano archetipi a cui tutta l'umanità, consapevolmente o meno, partecipa. A tale riguardo e in relazione alla sua opera, Valls afferma:

«Considero l'arte come un processo mistico, simile a quelli che durante la storia dell'umanità sono stati sviluppati attraverso l'alchimia, la cabala, il simbolismo medievale, la magia, la mistica orientale e qualsiasi religione o rito pagano, attraverso ogni tipo di processo fisico e materiale che gli uomini hanno elaborato per proiettarvi i propri contenuti inconsci e irrazionali, le proprie paure, i propri archetipi, le proprie domande. Credo che la mia pittura, come tutte queste pratiche, trasformi l'interiorità, tanto quella dell'artefice, che sono io, quanto quella dello spettatore che proietta nei miei quadri il proprio inconscio come in un test di Rorschach, come se questi fossero uno specchio del nostro sistema limbico»⁴⁴.

I test di Rorschach hanno interessato il pittore in maniera marcata, tanto che egli ha dedicato un'omonima opera al tema, nella quale le macchie d'inchiostro vengono incise nel corpo nudo di una fanciulla-paziente, la cui figura emana tanto purezza quanto tormento (psichico). Sul tema dello specchio invece torna anche Alicia Guixa, in quanto la pittura valsiana ha il potere di *riflettere*:

«Proprio come i sogni si mascherano da realtà per rendersi riconoscibili alla coscienza, la pittura di Dino Valls concepisce le sue idee artistiche sulla base dell'irrealtà interiore dell'artista. Né il realismo come naturalismo, né una visione fugace e personale del mondo reale lo riguarda. Non è l'esterno e la sua realtà oggettiva che lo attraggono, ma piuttosto il contrario. Si tratta di una ricerca dentro di sé, un tuffo nell'antro che sta dietro l'esperienza quotidiana. Nella sua opera, il pittore rivela questi conflitti profondi, e lo spettatore li riconosce come parte della sua lotta interna, in quanto

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliadori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

essi appartengono alla stessa essenza umana»⁴⁵.

Lo stesso Jung insiste sul valore speculare dell'inconscio, riflettente sia gli aspetti esterni, filtrati dalla mente cosciente, sia quelli interni, filtrati, più o meno consapevolmente, da quella inconsci:

«Vorrei rappresentare l'inconscio come un mondo visto allo specchio: la coscienza ci offre un quadro del mondo esterno, ma anche di quello interiore, che è un'immagine speculare compensatoria del mondo esterno. Ma potremmo anche dire che il mondo esterno è un'immagine compensatoria del mondo interno. In tutti i casi noi ci troviamo nel mezzo tra i due mondi, ovvero in mezzo a due sistemi psicologici di percezione interamente differenti; tra la percezione degli stimoli sensoriali esterni e la percezione dell'inconscio. La nostra rappresentazione del mondo esterno ci fa comprendere ogni cosa come l'effetto di forze fisiche e fisiologiche; la rappresentazione del mondo interiore ci fa comprendere ogni cosa come l'effetto di enti spirituali».⁴⁶

Il dissidio sembra palese, la distanza marcata, come coniugare tali opposti dunque? Chi o cosa può farlo? Jung dà una risposta chiara e ben definita: è il simbolo e la sua intrinseca forza creatrice che può unire gli opposti e riconciliarli in un'unità superiore: «Infatti è l'essenza del simbolo che contiene sia il razionale che l'irrazionale. Il simbolo sempre esprime l'uno attraverso l'altro e li comprende entrambi senza essere né l'uno né l'altro.

Di dove trae origine il simbolo? Questa domanda ci conduce all'attività più importante dell'inconscio: *la funzione creatrice dei simboli*»⁴⁷.

Il Prof. Sonou Shamdasani, commentando le esperienze di confronto tra l'Io e il Sé nel *Libro rosso* di Jung, asserisce: «Ognuno secondo Jung, possiede questa facoltà di dialogare con se stesso. L'immaginazione attiva altro non è che una forma di dialogo interiore, un tipo di pensiero drammatizzato, il quale prevede che ci si liberi dall'identificazione con i pensieri che vengono alla luce e si superi l'illusione di averli

prodotto da sé. L'essenziale [...] no sta nell'interpretare o capire le fantasie bensì nel farne esperienza. Jung sostenne inoltre che fin quando si è coinvolti nelle fantasie queste vanno prese alla lettera, mentre quando si affronta il problema di interpretarle bisogna spostarsi sul piano simbolico»⁴⁸.

Se dunque l'inconscio crea i simboli, se i simboli hanno la capacità unificativa delle rappresentazioni sensoriali e spirituali e se la pittura valsiana produce un contatto con l'inconscio, un vero e proprio dialogo con esso, in cui non solo il pittore ma anche lo spettatore è chiamato in causa, in virtù della già citata metafora del teatro junghiana, allora è facile constatare il valore metafisico della produzione artistica del pittore spagnolo.

3. Il simbolismo nelle opere: l'unione degli opposti

Parlare del simbolismo delle opere valsiane è sicuramente un'impresa che trascende la portata di questo saggio, in quanto meriterebbe uno studio apposito, adeguatamente approfondito. In questa sede mi limiterò a considerare solo alcune delle splendide e incisive citazioni che il pittore, ad arte, pone e impone tra le immagini e i colori.

Molteplici sono i temi ricorrenti nell'intera opera, analizzandola accuratamente comunque, potremmo considerare tre grandi gruppi principali, nei quali alcune tematiche ritornano con insistenza, mi riferisco a: alchimia, con ovvi rimandi alla magia, alla mitologia e all'esoterismo in generale; religione, in gran parte il cristianesimo (sia nella sua variante cattolica che ortodossa); e in ultimo, ovviamente, il connubio corporeo, cura-malattia. E' da notare che gli ultimi due gruppi spesso si intersecano e si sovrappongono nella più naturale e affascinante delle maniere, come a suggerire il dubbio che la religione possa rappresentare una cura o una fonte di sofferenze.

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Appartengono al primo gruppo opere quali: *Solve et coagula, Iter lapidum, Psicostasia, Ars Magna, Aurum nostrum, Nigredo, Initiatio, Arcanus-arcana, Aura, Opus nigrum, El séptimo sello, Sefirot, La cuerda de plata.*

La religione cristiana è invece per gran parte evocata in *Martyr, Stigmata, Ad inferos, Retablo gravido, Psicostasia, Liturgia abisal, Pange lingua, Aura e Hiatus.*

La cura e/o la malattia del corpo e della mente ricorre ampiamente in: *Insania, Psicostasia, Catexis, Rorschach, Regressio, Dramatis personae, Incubo.*

Come si sarà notato, alcune opere possono ovviamente trovarsi in due gruppi o perfino in tutti e tre, come nel caso dell'enorme polittico *Psicostasia* in cui, in una colossale croce, si anima uno stuolo di personaggi che incorniciano citazioni su citazioni, culminanti nel VITRIOL al posto dell'INRI sulla sommità della stessa croce. Se l'elemento psicanalitico è insito già nel titolo, quello alchemico e quello religioso formano praticamente un tutt'uno in un'affascinante e imperioso manifesto sincretistico, volto forse proprio a ribadire un'impossibile scissione tra i due. L'elemento alchemico tuttavia, ad un'analisi complessiva, sembra quello più citato e proposto con maggiore eloquenza. Esso merita dunque attenzione.

L'alchimia, che affonda le radici nell'età antica, si è sempre sviluppata in maniera più o meno segreta in diverse latitudini, nella società orientale, araba e occidentale palesando particolare carattere sincretista. Tale sincretismo è ben messo in evidenza nell'opera *Nigredo*. In questo caso la nudità viene coperta da stoffe preziose, proprio ad indicare la regalità del percorso appena intrapreso (la *nigredo* o Opera al Nero è infatti la prima fase del percorso alchemico). Le molteplici stoffe inoltre sono di differente fattura e di diversa provenienza storica, geografica e culturale, a ribadire il già citato sincretismo congenito relativo all'*Arte Regia*, nella quale confluiscono elementi di derivazione cinese, indiana, egizia, greco-alessandrina, medievale e

rinascimentale. Le stoffe raccontano questo percorso.

Lo sfondo inoltre è d'oro iconico, a sancire inequivocabilmente il carattere divino. Sappiamo infatti che nelle icone della tradizione slava la prospettiva era abolita: non venivano dipinte le ombre, poiché significanti il "non essere". Il colore oro invece stava proprio ad enunciare il valore massimo di essere: l'essere divino appunto⁴⁹. Valls riprende proprio questo importante elemento mutuandolo dalla tradizione iconica bizantina, per marcare la presenza del trascendente in alcune sue figure. Del resto il lavoro alchemico non era altro che una Via Iniziatica per raggiungere l'immortalità, ossia per divinizzarsi. La pietra filosofale era l'uomo stesso nella sua manifestazione (creazione), più superiore⁵⁰. Come sottolinea anche Eliade infatti: «secondo Jung, ciò che gli alchimisti chiamavano "materia" era in effetti la loro propria vita psichica»⁵¹. Per quanto concerne la pittura nello specifico, va sicuramente constatato come il legame tra l'alchimia e le arti figurative sia sempre stato molto saldo innanzitutto per motivi di indicibilità⁵² - lo stesso Jung in *Psicologia e alchimia*, si serve di numerose immagini per integrare il testo, considerandole imprescindibili parti dello stesso, cioè della sua spiegazione⁵³. Nella prefazione della stessa opera, lo psichiatra svizzero asserisce: «ciò che la parola scritta poteva esprimere solo imperfettamente, o non poteva esprimere affatto, l'alchimista lo rappresentava nelle sue figure, che parlano, è vero, una lingua strana, spesso però più comprensibile dei suoi goffi concetti filosofici»⁵⁴.

Quelle immagini non sono solo immagini ma veri e propri archetipi, i quali agiscono ad un livello più sottile nella psiche dell'uomo. I mandala e la loro "presenza", ne sono, secondo Jung, l'esempio più eloquente.

L'interesse di Valls per l'alchimia d'altronde è anche spiegabile attraverso l'influenza junghiana, dal momento che come asserisce Eliade: «l'opus alchymicum sarebbe in realtà il processo di individuazione, attraverso il quale si di-

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

viene Sè»⁵⁵. Se la psicanalisi junghiana dunque sarebbe essa stessa alchimia, a questo punto potremmo affermare che la produzione artistica valsiana ne è la sua spettacolarizzazione, la messa in scena della Via attraverso gli sguardi dell'inconscio, tra luci e colori.

In sostanza, l'artista che crea, è egli stesso, *anche* egli, un alchimista, a questo proposito un alchimista del colore, della luce, della materia diventata (tasmutata) luce e colore ma soprattutto un'alchimista che creando, sogna. Gaston Bachelard riflette su questo tema: «Prima di mettersi all'opera, il pittore, come tutti i creatori, conosce il sogno della meditazione, il sogno che medita sulla natura delle cose. In effetti il pittore vive così vicino al rivelarsi del mondo mediante la luce, che gli è impossibile non partecipare con tutto il suo essere all'incessante rinascita dell'universo. La pittura, più che ogni altra arte, è direttamente, palesemente creatrice»⁵⁶.

Il filosofo a questo proposito approfondisce il concetto della co-creazione: «Contemplare sognando è conoscere? E' comprendere? Non è certamente percepire. L'occhio che sogna non vede o almeno vede in un modo diverso»⁵⁷.

Probabilmente vede attraverso "la seconda vista" di cui parlava Šestov nella sua *lotta contro le evidenze*.⁵⁸ D'altronde il tema del vedere è uno di quelli più descritto dal genio del pittore spagnolo: lo sguardo gioca un ruolo decisivo in molte opere, tuttavia in *Insania* forse raggiunge quel culmine di intensità che sbalordisce lo spettatore. In questa opera la malattia mentale è "messa in scena" nel più alto e migliore dei modi.

Un'altra opera interessante, è *Nuditas*. In essa più che di alchimia si "parla" di magia, chiromanzia per l'esattezza. Eloquenti infatti i simboli sul tavolo del mago indicanti la nudità, cioè la purezza della sacerdotessa o della magia in sè, dietro la quale, e solo dietro la quale, rimangono tutti gli altri "spettatori", i quali però sono girati, come a ribadire una loro impossibile partecipazione: ciò che accade alle loro spalle deve

rimanere segreto. Interessante anche il contrasto tra la vividezza della figura femminile all'opera e i suddetti spettatori: statici mezzi busti girati con l'emisfero destro del cervello scoperto: quello dell'intuizione, della capacità artistica.

In *Ars Magna* la simbologia alchemica riempie la scena a partire dal titolo appunto, dipinto anche nell'opera stessa, nella sommità di quel teatro magico rappresentante probabilmente i tre stadi della Grande Opera, che dunque ritornano: nigredo, albedo e rubedo. La ragazza di colore infatti, potrebbe proprio simboleggiare il primo stadio, mentre il fanciullo a sinistra, col caduceo in mano e col capo contornato da una corona di candele accese, potrebbe rimandare ad un'acquisizione di conoscenza ulteriore. La fanciulla al centro è inequivocabilmente il culmine dell'Opera: ha un aureola che è il mondo stesso, a simboleggiare il valore universale del raggiunto sapere, essa inoltre fuoriesce da un pesce, simbolo di divinità⁵⁹ ampiamente ricorrente anche nello stesso Bosch. Mentre i due fanciulli sono contornati da misteriose mani che simboleggiano operosità artistica e intellettuale (si va dalla lettura, alla musica, alla scrittura), la giovane al centro è circondata solo dall'intensità del suo sguardo, puntato dritto verso di noi, a differenza di quelli degli altri due direzionati in diagonale rispetto allo spettatore. Essa dunque sembra fuoriuscire dallo stesso teatro, pur facendone ancora parte.

Un'altra opera in cui la Via tortuosa e virtuosa dell'*Opus Magnus* è eloquentemente descritta è *Solve et coagula* il cui titolo non permette equivoci.

Le citazioni in Valls sono molto frequenti, in *Ludus* ad esempio viene riprodotta la celebre partita a scacchi bergmaniana con la morte, ricitata ancora quest'ultima, stavolta solo nel titolo, nell'omonima opera *El séptimo sello*.

Un'altra icastica citazione è *Anfisbena*, in cui un'inquietante fanciulla a due teste rievoca il noto serpente mitologico, già citato anche da

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

Borges nella suo *Manuale di zoologia fantastica*.

Ne *La nave de los locos* invece, oltre alla ovvia citazione di Bosch del titolo, c'è ancora un riferimento ai Tarocchi, il cane in basso a sinistra, rimanda al Matto degli Arcani Maggiori.

In *Lux* invece viene riproposto il sodalizio tra il colore blu e quello rosso, già visto in *Lectio e Mecum*, da notare che quasi sempre i colori delle vesti dei personaggi valsiani sono blu o rossi, spesso rubino. Rosso e blu, ossia passione e trascendenza, carnalità e santità. Questi due colori mescolati insieme danno il viola che esprime moderazione, misura, *temperanza*, per tornare agli Arcani Maggiori.

Il viola è un colore particolarmente interessante dal punto di vista esoterico, è infatti collocato all'estremo dello spettro cromatico al di là del quale si dipana la gamma degli ultravioletti, che è il territorio dell'invisibile, non percepibile dai sensi. Colore magico per eccellenza, esso è anche il colore dell'ametista, quarzo usato dagli occultisti fin dai tempi più antichi.

Il simbolismo valsiano è qui evidente: l'unione degli opposti, la loro trasformazione, il loro superamento in una manifestazione superiore.

Anche in quest'opera, proprio come in *Nuditas*, abbiamo una fanciulla al lavoro. Ha una statua misteriosa tra le mani e nella sommità centrale del cranio, in corrispondenza del settimo chakra, il *sahasrara* - non a caso il chakra di colore viola - una colata di cera scende giù a simboleggiare la luce che proprio da lì fuoriesce grazie forse al rito che sta celebrando. Il chakra della corona è il più importante secondo la tradizione indù, infatti oltre ad essere situato nella ghiandola pineale è quello dove fuoriesce la kundalini⁶⁰.

La fanciulla tiene in mano una foto raffigurante un'altra fanciulla (o forse lei stessa?) nel cui *sahasrara* chakra ha luogo un'esplosione di luce. Ciò rimanda alla magia di lavorare su una foto e riprodurre lo stesso effetto sulla persona reale. Nella foto sono inoltre presenti dei numeri,

multipli, 5, 10, 50, la cui somma numerologica da' 2, appunto: lei e quella della foto.

Nell'opera *Martyr* è interessante l'eloquenza con la quale il pittore presenta l'assordante dissidio tra dolore e santità, come a sancirne un'ineluttabile inseparabilità. L'aureola del giovane martire fuori dal tempo è in realtà una lama di una sega elettrica e le mani lì vicino al buco, a metà per altro, lasciano intendere gli esiti del macabro martirio.

Pange lingua, Aura e Hiatus sono invece opere dense di simbolismo legato alla religione cristiana, in *Hiatus* la fanciulla da analizzare, è legata ad un'icona, lunga quanto il suo intero corpo, nudo e tormentato anche stavolta ovviamente. Nell'icona è dipinto un santo, che quindi le fa da sfondo, riproponendo ancora il connubio santità-dolore, spiritualità-sessualità. Sebbene il pittore punti alla psiche e ai suoi tormenti, il martirio che spesso dipinge, include tanto la mente quanto il corpo. A tale proposito Sgarbi scrive: «avrei certo potuto evitarlo dopo averlo incontrato, se non avessi avuto il sospetto e l'avvertimento di una sua misteriosa grandezza: troppi elementi infatti sembrano appesantire la sua visione, al limite della forzatura, in un repertorio sadomasochistico che, naturalmente, non può prescindere da continui sconfinamenti nel mondo della religione. Tormenti ed estasi, esaltazione mistica e peccati, in un sogno continuo, al di fuori di ogni realismo»⁶¹. Di qui la grandezza del pittore: riuscire a far coesistere nella maniera più armoniosa e spontanea una dimensione mistica e una carnale, una meditativa e una spossata dal dolore, schiacciata dal martirio, dal peccato. I personaggi, come si è visto, sono sovente bambini e i loro volti, soprattutto quelli femminili evocano e trasudano personalità eterree, angeliche, seppur comunque turbate, disturbate.

Per capire quanto gli opposti esistono e coesistono in Valls, ascoltiamo l'analisi di un dipinto ad opera di Edward Lucie-Smith: «*Regressus* mostra un giovane uomo, un po' più anziano dei personaggi più abituali di Valls, che viene esa-

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

minato – attaccato? – da mani che appartengono a due personaggi diversi, entrambi in piedi fuori dei margini della composizione. In uno spazio separato, riccamente incorniciato, c'è un pene eretto, trattato come una reliquia sacra in una chiesa, con, appena visibile, un paio di forbici chirurgici»⁶². Dietro il capo dell'esaminato inoltre, traspare un'aureola, di geometrica perfezione. Ecco, abbiamo tutti gli elementi per un'opera valsiana: sessualità, religione, malattia, analisi medica e strumenti di cura metallici che agiscono sul corpo, sulla carne nuda, inerme. E, ovviamente, lo sguardo del paziente: uno sguardo vissuto, profondo, provato purtuttavia lucente, luminoso nella sua gravità, un volto tipicamente valsiano.

In esso, come anche in molti di quelli proposti dal pittore spagnolo, si respirano insieme echi medievali ed echi atemporalità: se il Medioevo sembra spesso *incorniciare* le figure, un ché di atemporalità sembra germogliare e persistere lì, nello sguardo appunto, trascinandolo ed innalzandolo in una sorta di *peak experience* permanente.

Ciò che in molte opere emerge preponderante è comunque il connubio, o il dissidio, tra una componente angelica e una perversa, tra il bene e il male.

Anche Sgarbi si sofferma su questo aspetto:

«Le ragazze hanno volti trasparenti, angelici, e corpi puberali che consentono più facilmente di assimilarli ad angeli. Ma sono angeli perversi, tormentati, violati. Sono passati dall'innocenza al peccato, ed è questa la condizione che Valls predilige rappresentare. La sua fantasia è turbata. All'uomo è precluso il bene, ma la carne non è triste, e il corpo di tanti giovinetti è predisposto al martirio in una rassegnata mortificazione. Silenzio, penitenza, e la certezza del perdono e del riscatto negli occhi dallo sguardo puro e non rassegnato»⁶³.

Il pittore corrobora il concetto: «La mia pittura serve a far emergere l'oscurità, l'inquietudine, il tormento. Quello che faccio come artista è approfondire il lati più oscuri e meno conosciuti

dell'uomo ecco perché la mia pittura potrebbe anche destabilizzare»⁶⁴.

A questo riguardo l'analogia e il parallelismo con Saturno Buttò è decisamente plausibile. Il pittore veneziano, fa del connubio perversione-santità, carnalità-mistica, il cardine della sua produzione artistica: «Il mio campo d'azione, se così posso esprimermi, si restringe a sessualità e religione. Le mie figure affondano per metà nelle viscere della terra (Dioniso, eros, peccato) e per l'altra si innalzano verso sfere celesti (Apollo, psiche, redenzione)»⁶⁵.

Se in Buttò è il senso del peccato a riempire costantemente la scena, in maniera dirompente e frontale, in Valls prevale l'aspetto meditativo, riflessivo, introspettivo che allude a una sospensione temporale, ravvisabile negli sguardi obnubilati e nella loro incredibile eloquenza. Negli sguardi *nudi*, appunto, dei suoi personaggi è proprio una sorta di unione degli opposti a giocare il ruolo preponderante: quegli occhi che ci guardano sono costantemente e irrimediabilmente sospesi tra il dolore e la quiete meditativa, tra una sofferenza vissuta fin dentro le ossa e la limpidezza di una psiche finalmente risolta, dopo cadute abissali e voragini ricomposte, cicatrizzate, disinfettate. L'atmosfera tragica⁶⁶, di lacerazione esistenziale, tanto scoperta quanto sofferta, che permea la scena quasi costantemente, rifinisce e confeziona lo "spazio" delle sue cornici in maniera imperante, incisiva, tagliente. Tale senso di spaesamento, tale temporale incombente, è impresso negli sguardi dei personaggi valsiani, i quali richiamano di continuo una dimensione «transpersonale»: le figure di Valls, per dirla con Zolla, sono *uscite dal mondo*⁶⁷. Più che la tragicità e la sofferenza, a volte è la malattia vera e propria a imprimere il marchio, pesante, del filtro (in)conscio del pittore. Nelle opere valsiane spesso la malattia penetra i paesaggi dipinti, interiori ed esteriori, in maniera frontale, ripida e verticale, anche se quasi mai dà l'impressione di essere mortale, terminale o semplicemente grave. Nei malati di Valls non incombe la morte, quanto un elemen-

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

to vitalistico, teso a guarire, a cercare il filo perso nell'orientamento esistenziale fatto di simboli preziosi, simboli ai quali i personaggi valsiani si appoggiano spesso - ripensiamo a *Nuditas* per fare solo un esempio.

Se da una parte c'è dunque il dolore, dall'altra c'è però la quiete letta nello sguardo, retta nello sguardo. Tutto fa pensare che quel dolore fisico sia stato provocato da un dolore interiore, una ferita profonda provocata dalla perdita di senso, dalla lacerazione dell'inconsistenza del reale, di fronte al quale lo sguardo abdica, per lo meno in un primo momento. Ma il reale acquista sostanza solo se lo si comprende da dentro, ed ecco che la citazione alchemica del

V.I.T.R.I.O.L.⁶⁸ nello splendido *Psicostasia* acquista tutto il suo immenso valore. Il senso di "quiete" lo ritrovo in *Nubilis*, in *Ipsius F*, in *Nuditas*, in *Caerulea*, in *La herida* (qui addirittura moltiplicato, le donne sono "due in una"), perfino in *Aracne* ("triplicato", qui sono addirittura tra donne attaccate fra loro) e, in parte, in *Protasis*.

Nel primo caso, la giovane nubile che fuoriesce dal cuscino di velluto rosso, ci investe in tutta la sua intensità, nella pulizia di quel volto roseo, fermo, freddo, spietato nella sua innocenza. Lo sguardo fermo ha bloccato anche il tempo, questa l'impressione che si avverte al suo cospetto, la bocca serrata, cucita, i lineamenti regolari, i capelli composti, le sopracciglia e le orecchie perfettamente simmetriche e identiche, tutto sa di compiutezza nel fascino di quella sembianza senza età. Sembra una bambina ma il suo sguardo va oltre la possibilità di essere-rimane giovane, scavalca il tempo fissandolo altrove, fuori del quadro, fuori del reale. La targhetta sottostante, recitante "museum vultum", sancisce la regalità, la superiorità estetica di un viso che guarda lontano, e lì rimane.

Ipsius F: altra immagine densa e penetrante, altra bambina in quiete. Stavolta la pace meditativa, l'equilibrio interiore raggiunto, sembra provenire da un'operosità intellettuale. Ella infatti scrive ma anche qui, ancora, persiste e tor-

na a gravare l'elemento del martirio: un misterioso apparecchio metallico le circonda la mano appiccicandovi la penna, la quale ineluttabilmente fa parte del corpo, come sua appendice. A tale proposito viene spontaneo accostare Valls a Cronenberg: nel film *Crash* infatti il tema dominante è proprio l'appendice metallica applicata al corpo, volutamente martoriato in seguito agli incidenti stradali, voluti e desiderati dai personaggi del film. La (palese) distanza da Cronenberg risiede nel fatto che in Valls è sottesa tutta una riflessione che inquadra la sofferenza nel percorso di trasformazione della psiche, ineluttabilmente ferita, spossata e a tratti dilaniata perfino (ripenso a *Insania* o *Martyr*), tra bene e male, religione e peccato, follia e santità. Quest'ultimo connubio tra l'altro rimanda anche alla figura dell'Idiota dostoevskiano, anch'egli, tanto consapevolmente quanto inconsapevolmente, penetrato dalle cangianti e preziose contraddizioni di idiozia e saggezza, follia e santità.

In conclusione, gli interessantissimi riferimenti simbolici sono davvero innumerevoli e le opere andrebbero esaminate al microscopio, possibilmente un microscopio junghiano più che galileiano, uno strumento in grado di denudare gli archetipi dell'*entanglement* valsiano - di fatto un saggio, nobile ed elegante esercizio di immaginazione sincronica, una pittura che, olograficamente, rispecchia le pareti, oscure ed abissali, dell'inconscio collettivo.

Note

¹ R. ASSAGIOLI, *Psicosintesi*, Astrolabio, Roma 1993,

² *Ivi*, p. 17.

³ A. TRABACCHINI, *Nostro signore Dino Valls: La calligrafia ortopedica dell'inconscio*, in "BangArt", 3, maggio-giugno 2009, 7. <http://telepazze.blogspot.com>

⁴ E. ZOLLA, *Le potenze dell'anima*, Rizzoli, Milano 2008, p.62.

⁵ «Come dice Freud, l'analisi del sogno è la "via regia" all'inconscio». C. G. JUNG, *La psicologia dell'inconscio*, Newton Compton, Roma 2006, trad. it. di M. Cucchiarelli e Celso Balducci, p 31.

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

⁶ «I contenuti della nostra coscienza si manifestano tutti già con un alto grado di complessità; la costellazione del nostro pensiero da parte del materiale mnestico è prevalentemente inconscia ecc. Noi siamo perciò, volenti o nolenti, costretti ad ammettere l'esistenza di qualche cosa di psichico che non è cosciente e che inizialmente, come la kantiana "cosa in sé", è un "concetto limite esclusivamente negativo"». C. G. JUNG, *L'analisi dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p. 74.

⁷ C. G. CARUS, *Filosofia dell'inconscio*, Berlino 1878, p. 175. Citato in *Psicanalisi e filosofia*, a cura di Angelo Crescini, Editrice La Scuola, Brescia 1971, p. XXIX.

⁸ C. G. JUNG, *L'analisi dei sogni*, cit. In ogni modo, seppur l'influenza più evidente, come dice lo stesso pittore, è quella di Jung, ad un'analisi attenta non può sfuggire come l'elemento della sessualità, largamente proposto e riproposto nell'intera opera valsiana, rimandi anche a Freud e allo studio che lo psichiatra svizzero ha intrapreso al riguardo. Come afferma Lucie-Smith infatti: «questi quadri sono permeati di impressioni sulla sessualità che sono completamente freudiani o anche post-freudiani». E. LUCIE-SMITH, *Dino Valls*, in *Dino Valls. Tormenti ed estasi*, cit., p. 50.

⁹ «L'inconscio racchiude in sé anche le oscure fonti dell'istinto e dell'intuizione. Contiene tutte quelle forze che la semplice ragionevolezza, il decoro e il corso ordinato della vita borghese mai avrebbero potuto ridestare, tutte quelle energie creative che portano l'uomo in alto verso nuovi sviluppi, nuove forme, nuove mete». C. G. JUNG, *La psicologia dell'inconscio*, cit., p. 150.

¹⁰ *Ivi.*, p. 149.

¹¹ J. RAFF, *Jung e l'immaginario alchemico*, traduzione di Anna Lamberti Bocconi, Mediterranee, Roma 2008, p. 34.

¹² A. M. LA SALA BATA', *Guida alla conoscenza di sé*, Edizioni Armonia e Sintesi, Roma 1999, p. 52.

¹³ C. G. JUNG, *La psicologia dell'inconscio*, cit., p. 90.

¹⁴ Cfr: G. JUNG, *Il libro rosso*, tr. it. di M. A. Massimello, G. Schiavoni, G. Sorge, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

¹⁵ Cfr: A. JODOROWSKY, *La danza della realtà*, tr. it. di M. Finassi Parolo, Feltrinelli, Milano 2008.

¹⁶ E. LUCIE-SMITH, *Dino Valls*, cit., p. 49.

¹⁷ A. TRABACCHINI, cit.

¹⁸ *Ibidem.*,

¹⁹ J. RAFF, *Jung e l'immaginario alchemico*, cit., p. 44.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ L. COLADARCI, *Genesi e considerazioni sull'immaginazione attiva*, articolo estratto dal sito personale dell'autore, psicologo e psicoterapeuta junghiano, <http://www.lucacoladarci.it/immaginazione.htm>

²² *Ibidem.*

²³ M. TIBALDI, *Pratica dell'immaginazione attiva*, La lepre Edizioni, Roma 2011, p. 27.

²⁴ A. TRABACCHINI, cit.

²⁵ Nel paragrafo dal titolo "Segreti dell'arte magica surrealista", Breton nei *Manifesti*, spiega come creare letteratura secondo il suo metodo: «Ponetevi nello stato più passivo o ricettivo che potete. [...] Scrivete rapidamente

senza un soggetto prestabilito, tanto in fretta da non trattenervi, da non avere la tentazione di rileggere. La prima frase verrà da sola, tanto è vero che ad ogni secondo c'è una frase estranea al nostro pensiero cosciente, che chiede solo di estraniarsi». A. BRETON, *Manifesti del surrealismo*, tr. it. di L. Magrini, Einaudi, Torino 2003, p. 35.

²⁶ A. CASTRO, *Dino Valls: la mirada perturbadora* in: <http://antoncastro.blogia.com/2005/082302-dino-valls-la-mirada-perturbadora.php>. Mia traduzione dallo spagnolo.

²⁷ «Il problema è dunque quello di eliminare l'interferenza, di prolungare con ogni mezzo possibile lo stato onirico; a questo fine Breton e i suoi amici surrealisti tentarono anche esperimenti scientifici, di carattere ipnotico e allucinatorio». T. AGNATI, *Leonora Carrington. Il surrealismo al femminile*, Selene, Milano 1997, p. 46.

²⁸ La quarta fase dell'immaginazione attiva è proprio "l'entrata in scena" e Jung lo spiega tramite la metafora del teatro: lo spettatore deve salire sul palco e interagire con uno spettacolo che gli appartiene. Allo stesso modo, di fronte ai volti e ai corpi valsiani non possiamo non rimanere in uno stato di coscienza passivo, non fisse anche perché essi, tra l'altro, richiamano elementi dell'inconscio collettivo.

²⁹ In riferimento al teatro quale metafora psicologica torna alla mente il processo che ha portato Jodorowsky dal teatro realista tradizionale al teatro panico, in cui, all'insegna della massima libertà espressiva, gli attori non dovevano interpretare un personaggio ma loro stessi direttamente salendo di fatto su un palcoscenico comune, che non può non richiamare *quello* dell'inconscio collettivo junghiano - una rappresentazione, quella del regista cileño che rimanda tra l'altro, a un icastico aforisma di Manlio Sgalambro, il quale nell'opera *Del Delitto* (Adelphi 2009), afferma: «comunicare è da insetti, solo esprimere ci riguarda».

In *Psicomagia* Jodorowsky racconta come è nato il teatro panico: «Ho voluto estrapolare il teatro dal teatro. Per esempio mi sono immaginato un'opera rappresentata in un autobus. Il pubblico aspettava alle fermate e saliva sull'autobus che attraversava la città. D'improvviso bisognava scendere ed entrare in un bar, in un reparto di maternità, in un macello, in poche parole, in un luogo dove stesse succedendo qualcosa, per poi riprendere il viaggio... [...] L'attore, mi sono detto, deve tentare di interpretare il proprio mistero, esteriorizzare ciò che ha dentro. Non si va a teatro per scappare da sé, ma per stabilire il contatto con il mistero che tutti siamo. Il teatro mi interessava poco come distrazione e molto come strumento di conoscenza del sé. Per questo ho sostituito la "rappresentazione" classica con ciò che ho chiamato "l'effimero panico"». A. JODOROWSKY, *Psicomagia*, tr. it. di S. Meucci, Feltrinelli, Milano 2006, p. 37.

³⁰ A. GUIXA, *Catalogue Dino Valls*, Madrid, Dicembre 1993, in:

<http://www.portalsgallery.com/Artists/valls/valls.htm>. Mia traduzione.

³¹ A. TRABACCHINI, cit.

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

³² R. STEINER, *Iniziazione ai Mondi Superiori*, Traduzione e cura di P. Giovetti, Mediterranee, Roma 2006. p. 39.

³³ G. I. GURDIJEFF, *Vedute sul mondo reale*, Neri Pozza, Vicenza 2000, p. 182. Uno sviluppo armonioso della personalità studiato e poi proposto nella celebre Quarta Via, tra i cui praticanti odierni spiccano i nomi di Franco Battiato e Keith Jarrett.

³⁴ Anche secondo il filosofo russo Pavel Florenskij il volto era dimora del trascendente, nello specifico dell'Ida platonica: «L'idea è il volto della realtà, ma soprattutto è il volto dell'uomo, ma non nella sua casualità empirica, bensì nel suo valore conoscitivo, cioè sguardo, espressione del volto umano. L'idealismo "è orientato" verso lo sguardo... Sì, l'idea è il volto del volto, ossia lo sguardo». P. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, tr. it. di R. Zupan, Rusconi, Milano 2012.

³⁵ R. ASSAGIOLI, cit., p. 87.

³⁶ *Ibidem*

³⁷ «Freud stesso disse poco prima di morire che l'inconscio è una porta aperta su un mondo misterioso, e che nessuno può dire dove questa porta potrà condurre». A. M. LA SALA BATA', *Guida alla conoscenza di sé*, cit. p. 17.

³⁸ D. CASTELLI, *Psicologia e parapsicologia del sogno*, Cedom, Padova 1960, 38.

³⁹ V. SGARBI, *La fine dell'innocenza di Dino Valls*, in *Dino Valls. Tormenti ed estasi*, a cura di V. Sgarbi, Protagon, Siena 2011, p. 12

⁴⁰ Lo psichiatra inoltre afferma che l'artista può perfino non riconoscersi nella sua opera, provare un senso di estraneazione addirittura. Tale riflessione rivaluta implicitamente il lavoro del critico, il quale da esterno, può invece cogliere elementi chiarificatori meglio dell'artista stesso – esattamente come sosteneva Schleiermacher a proposito degli sviluppi dell'ermeneutica, slegatasi dall'esegesi biblica.

⁴¹ R. ASSAGIOLI, *Lo sviluppo transpersonale*, Astrolabio, Roma 1988, p. 49

⁴² A. CASTRO, *Dino Valls: la mirada perturbadora*, cit.

⁴³ Cfr: C. G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, tr. it. di R. Blazen, Bollati e Boringhieri, Torino 1992,

⁴⁴ A proposito delle tavole di Rorschach se Valls parla di specchio, Bachelard parla di maschera. I soggetti esaminati da Khun infatti, più che dei "segni" vedevano nelle tavole proprio delle maschere. Come già segnalato all'inizio di questo articolo, anche i volti di Valls potrebbero essere interpretati come maschere (*persone*), simbolizzanti l'io conscio che vuole coprire quello inconscio:

«Come il dottor Roland Khun osserva: "per vedere in una macchia di inchiostro altro che una maschera, debbono intervenire forze creatrici". Se qualcuno vede in una macchia una maschera, ciò è appunto indizio del fatto che egli crea una maschera, che la vuole, ne conosce il pregio (...). Il soggetto la ricrea nell'attimo medesimo in cui la cerca. La ricompono per farne veramente *la propria maschera*» G. BACHELARD, *Il diritto di sognare*, tr. it. di M. Bianchi, Dedalo, Bari 1987, pp. 175, 178.

⁴⁵ A. GUIXA, *Catalogue Dino Valls*, cit.

⁴⁶ C. G. JUNG, *La psicologia dell'inconscio*, cit. pp.149,150.

Sul rapporto interiorità ed exteriorità, divinità e umanità, e la loro conseguente specularità, si sofferma anche Zolla: «La presenza più sacra custodita ad Isè è un oggetto la cui capacità riflettente ne fa un simbolo potente: uno specchio. Perché potente? Ma perché capovolge sinistra e destra, rovescia il senso orario in antiorario e ci mostra non alla maniera in cui siamo veduti. (...) Quando Amaterasu Omikami, la divinità solare shinto lasciò le dimore del cielo e scese sulla terra. fece dono al nipote di uno specchio da venerare come la sua stessa amata. La terra, il mondo percepito coi sensi, non è che l'immagine capovolta dell'invisibile piano divino». E. ZOLLA, *Gli arcani del potere*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 238-9.

⁴⁷ *Ivi*, p. 150.

⁴⁸ C. G. JUNG, *Il libro rosso*, tr. it. di M. A. Massimello, G. Schiavoni, G. Sorge, a cura di Sonou Shamdasani, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 127.

⁴⁹ Pavel Florenskij, affronta ampiamente tale tematica approfondendo il contrasto tra assenza e presenza di prospettiva, e tra cultura rinascimentale e cultura medievale, soprattutto nelle opere *La prospettiva rovesciata* e *Le porte regali*.

A tale riguardo, rimando inoltre al mio articolo *Tra invisibile e visibile: l'arte come porta regale alla trascendenza* in *Pavel Florenskij*, in "Per la Filosofia", Anno XXVIII N. 82, 2011/2.

⁵⁰ L'americano Ethan Allen Hitchcock (1798-1870), fu uno dei primi ad identificare la "materia prima", con l'uomo stesso e a proporre dunque la Grande Opera come percorso di ricerca metafisica e di evoluzione interiore. Come asserisce anche Gebelein, egli «avanzò l'ipotesi che gli storici della chimica come Hermann Kopp non avevano compreso il vero obiettivo dell'alchimia; secondo lui, il vero soggetto dell'alchimia era l'uomo e il suo oggetto il perfezionamento dell'uomo, fino a riunirlo alla sua natura divina. Questa interpretazione dell'alchimia come ricerca spirituale di se stessi ebbe un influsso enorme su quanti successivamente si occuparono di alchimia». H. GEBELEIN, *Alchimia*, Mediterranee, Roma 2006. p. 91.

⁵¹ M. ELIADE, *Arti del metallo e alchimia*, tr. it. di F. Siricana, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 169.

⁵² Nel 1937 Jaques Bergier incontra un misterioso personaggio, un alchimista, al quale chiede quale sia il significato recondito dell'Arte Regia: «Voi mi chiedete di riassumere per voi in cinque minuti quattromila anni di filosofia e gli sforzi di una vita. In più mi chiedete di tradurre in un linguaggio semplice dei concetti ai quali questo linguaggio non si adatta». J. BERGIER, *Il mattino dei maghi*, Mondadori, Milano 1997, p.

⁵³ Luigi Aurigemma sottolinea meglio il concetto nella premessa al testo di Jung: «E poiché tali esperienze sono per loro natura malamente verbalizzabili, si comprende inoltre facilmente perché Jung abbia dato nel volume una così grande importanza all'iconografia: che non ha soltanto affatto fine decorativo, ma è invece vero linguaggio

Psicanalisi della pittura: Dino Valls e l'immagine attiva dell'inconscio

Lucio Giuliodori

integrato al testo; linguaggio che alla forza delle argomentazioni sembra aggiungere quella particolare e carica di emozioni che solo le immagini, per il loro nascere dalle zone più profonde e oscure della vita psichica e per la loro estrema varietà e ricchezza di fantasia, sembrano capaci di veicolare e permettere». L. AURIGEMMA, *Premessa a C. G. JUNG, Psicologia e alchimia*, Bollati e Boringhieri, Torino 2008, p. XIII.

⁵⁴ C. G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, cit., p. 3.

⁵⁵ M. ELIADE, cit. p. 170.

⁵⁶ G. BACHELARD, *Il diritto di sognare*, cit.

⁵⁷ G. BACHELARD, *La poetica della rêverie*, tr. it. di G. Silvestri Stevan, Dedalo, Bari 1972.

⁵⁸ Cfr: L. SESTOV, *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, tr. It. di E. Lo Gatto, Marco, Torino 2004.

⁵⁹ A tale proposito si veda "Alcuni aspetti del simbolismo del pesce", in R. GUENON, *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano 1990.

⁶⁰ «Quando la Kundalini ha raggiunto l' "Occhio frontale" l'uomo ritrova lo "stato primordiale" in cui si accede all'immortalità virtuale, ma solo nella tappa successiva, al momento della congiunzione con la "corona della testa", sono davvero conquistati gli stati superiori dell'essere». J. M. VIVENZA, *Dizionario guénoniano*, tr. it. di P. Garutti e A. Magli, Arkeios, Roma 2007, p. 203

⁶¹ V. SGARBI, *La fine dell'innocenza di Dino Valls*, cit., p. 11.

⁶² E. LUCIE-SMITH, *Dino Valls*, cit., p. 50.

⁶³ V. SGARBI, *La fine dell'innocenza di Dino Valls*, cit., p. 12.

⁶⁴ A. CASTRO, cit.

⁶⁵ *Sessualità e misticismo nell'arte. Intervista a Saturno Buttò* in "Kings Road", rivista telematica:

<http://www.kingsroad.it/?p=1056>

Buttò è anche interessato all'aspetto psicologico, seppur in maniera certamente meno approfondita rispetto a Valls: «Il ritratto non si limita ad una indagine prettamente somatica dell'individuo, mi affascina soprattutto scoprirne la psicologia. Mi piace dire che "rubo loro l'anima"». Dove si distanziano i due, è riguardo all'aspetto esoterico, ampiamente indagato e proposto dallo spagnolo, semplicemente evocato dall'italiano: «Non c'è una componente esoterica vera e propria. Diciamo che l'uso che faccio di determinati simboli e testi a complemento dell'immagine induce lo spettatore a fare considerazioni di carattere esoterico, ma, ripeto, non c'è un fine in tal senso». *Ibidem*.

⁶⁶ «Condivido la visione tragica della vita tipica degli spagnoli, e di due aragonesi come me, Buñuel e Goya». A. TRABACCHINI, cit.

A tale proposito è chiarificatrice la puntualizzazione di Sgarbi: «la tradizione pittorica che tanto lo innamora confluisce nel cinema di Brunel in una declinazione che non sarebbe possibile altro che in Spagna, in un labirinto di ossessioni e di torture. Al culmine delle quali, per i nostri occhi, prima che per i loro corpi, si può raggiungere

l'estasi». V. Sgarbi, *La fine dell'innocenza di Dino Valls*, cit., 12.

⁶⁷ Cfr. E. ZOLLA, *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano 2005.

⁶⁸ *Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem*.

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

1. Il virtuale e il quadrivio ontologico

Negli ultimi decenni il termine *virtuale*, la cui origine etimologica risale al latino medievale *virtualis*¹, ha assunto anche un significato strettamente collegato all'applicazione nella tecnologia cybernetica. In particolare, l'espressione *realtà virtuale* ha assunto il significato di *cyber-mondo*, ovvero di un ambiente ri-costruito elettronicamente attraverso sistemi in grado di immergere il soggetto in una realtà altra, predefinita e controllata. L'esperienza del virtuale suscita interrogativi che travalicano ampiamente i confini della tecnologia: da qui si è originato un dibattito anche di natura ontologica sul concetto stesso di virtuale.

Il filosofo francese Pierre Lévy ha il merito di aver affrontato la questione in termini prettamente ontologici nel saggio intitolato *Qu'est ce que le virtuel?*², dove si delinea un *quadrivio ontologico* costituito dalle due coppie dialettiche *possibile-reale* e *virtuale-attuale*. Qualsiasi entità che passi dalla modalità ontologica del possibile a quella del reale, e viceversa, si muove all'interno di un insieme di possibilità già logicamente date. Ciò non può dirsi nel caso del passaggio dalla modalità ontologica del virtuale a quella dell'attuale, che comporta l'individuazione di una soluzione specifica all'interno di un campo problematico, e neppure nel passaggio inverso, che consiste nella costruzione di un campo problematico a partire dall'entità attualizzata che rispetto ad esso funge da risposta. Se

dunque il reale *assomiglia* al possibile, l'attuale *risponde* al virtuale. Il movimento di un'entità dal possibile al reale consiste nella realizzazione di una delle possibilità già logicamente date: al possibile, infatti, manca soltanto l'incarnazione materiale o fattuale per essere reale. Il movimento inverso consiste nella de-realizzazione, ovvero la risalita dall'entità all'insieme dei possibili da cui la stessa entità proviene. Nel rapporto dialettico tra il possibile e il reale risiede l'essenza dell'agire tecnico. Il martello, ad esempio, incarna e cristallizza la possibilità di colpire; di conseguenza, ogni colpo sferrato realizza logicamente una delle possibilità già logicamente date nel martello. La realizzazione di un possibile somiglia all'esecuzione di un compito prestabilito, mentre non somiglia affatto a un'invenzione. Il possibile, in quanto progetto e fissazione di una possibilità, si distingue dal reale soltanto per la mancanza di esistenza: la realizzazione di una delle possibilità logicamente date può essere affidata ad una macchina, alla quale venga impartita l'istruzione di operare secondo il progetto originario. Il modo di essere virtuale è quello proprio di un complesso problematico che, in quanto tale, esercita una tensione ed esige una soluzione da attuare in un contesto determinato. In questo senso, l'attuale costituisce una risposta alla sollecitazione del virtuale. Se la realizzazione opera una selezione tra dei possibili predeterminati, ed è dunque automatizzabile, l'attualizzazione è prerogativa umana, in quanto consiste nell'elaborazione di

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

una risposta al virtuale che ci interpella. La realizzazione concerne l'*agire tecnico*, la cui essenza risiede nel rapporto dialettico tra il possibile e il reale, come nel caso del martello; anche lo svolgersi puramente logico di un programma informatico è riconducibile alla coppia possibile/reale. Invece l'*agire virtuale* sorge nel momento in cui l'uomo, attraverso l'interazione con il computer, inventa nuove finalità, immagina nuovi percorsi di senso, ripensa se stesso in rapporto col mondo e con gli altri. L'entità attualizzata è più che una soluzione: essa è la determinazione in cui le tensioni problematiche che l'hanno originata trovano una collocazione e in cui giacciono in attesa di ulteriori attualizzazioni. Non a caso Deleuze descrive il complesso problematico proprio del virtuale come facente parte integrante dell'entità attualizzata. Se da un lato il virtuale si riflette nell'entità attualizzata e la alimenta, dall'altro è l'entità stessa a farsi produttrice di nuove virtualità, di nuove problematizzazioni.

Se da un lato Lévy attribuisce alla creatività umana un ruolo centrale e propulsore all'interno della dialettica virtuale/attuale, dall'altro lato riconosce l'esistenza di una sorta di vita autonoma delle entità attualizzate nel loro rapporto di osmosi con la dimensione virtuale; una vita autonoma rispetto alla quale l'uomo deve farsi interprete e maieuta. L'*agire virtuale* assume dunque l'accezione di una ἐμπνευστική τέχνη, si fa espressione di una autentica intenzione ermeneutica. Lo spazio dinamico in cui questa intenzione si esplica è quello della virtualizzazione, ovvero nella risalita all'originaria tensione problematica cui l'entità attualizzata risponde. La virtualizzazione - il processo inverso rispetto all'attualizzazione, ovvero all'invenzione di soluzioni e risposte alla sollecitazione del virtuale - necessita della stessa forza creativa dell'uomo. Lévy propone un'analogia tra il quadrivio ontologico e le quattro cause di Aristotele. La realizzazione, che conferisce materia a una forma preesistente, può essere assimilata alla *causa materiale*: la temporalità realizzante è lineare,

meccanica, determinista; consuma energia facendo crollare il potenziale. Viceversa la potenzializzazione, assimilabile alla *causa formale*, equivale a una risalita della corrente dell'entropia, a un recupero del potenziale in termini di energia e di informazione, a una ricostituzione delle risorse. Realizzazione e potenzializzazione appartengono entrambe all'ordine della *selezione*, ovvero della scelta o del recupero tra possibili predeterminati. All'ordine della *creazione* appartengono invece l'attualizzazione e la virtualizzazione. L'attualizzazione non si accontenta di declinare un progetto, di scegliere tra possibili predeterminati; essa inventa una forma, risponde a una sollecitazione, scioglie una tensione problematica. L'attualizzazione, prerogativa umana, è assimilabile alla *causa efficiente*: nell'autoralità risiede infatti la capacità di interpretare, improvvisare, risolvere problemi, far confluire nell'atto creativo competenze, capacità, visioni del mondo, sensibilità e storie personali. La temporalità attualizzante è quella del processo. La virtualizzazione, infine, è la risalita al problema, ai nodi di vincoli e di finalità che ispirano gli atti: essa è assimilabile alla *causa finale*.

Il quadrivio ontologico e le relative trasformazioni da una modalità dell'essere all'altra disegnano una distinzione concettuale che, nell'osservazione dei fenomeni concreti, si fonde in un inestricabile intreccio. Il virtuale, nutre con la sua tensione problematica, l'attuale e questo a sua volta reinventa nuove tensioni e le alimenta a sua volta. Se ad un dato contesto si sottraesse la virtualizzazione, si sperimenterebbe l'impossibilità dell'eterogenesi dei fini; la sottrazione dell'attualizzazione equivarrebbe alla soppressione dell'azione creativa; l'inibizione della potenzializzazione porterebbe inevitabilmente all'esaurimento dei processi e, al contrario, l'impedimento della realizzazione provocherebbe la perdita di supporto nei processi.

La nozione di virtuale, a cui Lévy attinge attraverso Deleuze, rimanda a quella originariamente elaborata da Bergson³, che nel saggio *Diffe-*

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

renza e ripetizione⁴ pone una distinzione tra il concetto di virtuale e quello di possibile; secondo Bergson, questa distinzione sta a fondamento della possibilità di descrivere correttamente la temporalità evolutiva dello slancio vitale che pervade l'universo, sottraendo così questo concetto ad una comprensione vaga e impressionistica per consegnarlo al rigore dell'analisi filosofica. Come ha evidenziato Vanzago, il concetto di possibile è in realtà la illecita trasposizione di ciò che si dà ora come reale in un passato che, in effetti, non sarebbe che la copia del presente. Bergson battezza questa procedura con l'espressione «moto retrogrado del vero»: la determinazione del possibile consiste cioè nel decretare come plausibile ed imminente, in un tempo passato, ciò che poi è effettivamente accaduto.

Il possibile e il reale sono identici e differenti solo in termini di presenza: Bergson parla appunto di «miraggio del presente nel passato». Se a partire dal virtuale non si può predire logicamente l'attuale, al contrario il possibile determina completamente il reale. La derivazione dal possibile al reale perciò non implica nessun processo effettivo, mentre lo sviluppo del virtuale in attuale rappresenta l'effettuarsi dello slancio creativo che prende concretamente forma.

2. L'agire virtuale e il trivio antropologico

Lo sviluppo dinamico della virtualizzazione attraversa tre stadi progressivi: grammaticale, dialettico, retorico. Lévy recupera qui il *trivium*, che rappresentava il fondamento della didattica liberale nell'Antichità e nel Medioevo. Il *trivium* comprende appunto, secondo la definizione classica, l'arte della grammatica, il saper leggere e scrivere correttamente, l'arte della dialettica, il saper ragionare, e l'arte della retorica, il saper comporre discorsi e convincere. Lévy avanza l'ipotesi che ciascuna delle tre arti comporti operazioni rintracciabili nei processi di virtua-

lizzazione; che, per meglio dire, attraverso queste tre operazioni, compiute in sequenza, si compia l'atto del virtualizzare un'entità. La fase grammaticale consiste nel conferire un ordine alla materia individuando delle unità minime di significato. Come l'alfabeto nasce dall'individuazione di elementi fonetici a partire dal magma indistinto dei suoni che le corde vocali possono produrre, così il codice binario, fondamento della digitalizzazione, assegna alla presenza e all'assenza di segnale elettrico i valori 1 e 0.

La grammatizzazione, invenzione di una grammatica, è alla base della nascita di tutti i codici: il codice alfabetico fissa le unità minime che daranno vita al linguaggio; il codice binario pone i due soli concetti di presenza o assenza di energia, rappresentati dalle cifre 1 e 0, alla base della scrittura digitale da cui prendono forma complesse rappresentazioni grafiche, flussi di informazione, algoritmi. Lo stesso agire tecnico si fonda sulla grammatizzazione: esso infatti è definito dalla capacità dell'uomo di estrarre dalla materia grezza elementi neutri o modulari, utilizzabili per la realizzazione di artefatti di diverso tipo: il ramo di un albero, opportunamente lavorato, costituisce un elemento costruttivo in grado di assumere funzioni diverse in contesti diversi.

La costruzione, attraverso la composizione di elementi grammaticali, di un artefatto dotato di una determinata funzione, è il momento caratterizzante il secondo stadio della virtualizzazione. Nella fase dialettica, appunto, l'artefatto tecnico assume una funzione: l'elemento in legno estratto dall'albero diventa bastone e quindi arma, oppure ruota e quindi mezzo di trasporto, assumendo funzioni che prima venivano svolte senza mediazione tecnica, o con mediazione tecnica meno complessa, comunque con minore efficienza e con maggiore dispendio di energia e di tempo. La fase dialettica si fonda appunto su questa sostituzione, che somiglia alla significazione operata dal linguaggio rispetto alla realtà.

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

Compiere la fase dialettica della virtualizzazione, vuol dire instaurare una relazione tra entità che, grazie ad essa, si significano a vicenda: se la grammatica isola elementi e organizza sequenze, la dialettica mette in atto sostituzioni e corrispondenze, con lo scopo di agevolare il raggiungimento di finalità preesistenti. In informatica, se la fase grammaticale coincide con la digitalizzazione, cioè con la traduzione in forma digitale di un'entità analogica, la fase dialettica consiste nell'elaborazione di strumenti informatici per calcolare, scrivere, progettare e comunicare meglio e più rapidamente. Consiste, come ho spiegato con l'esempio del martello, nella fissazione o cristallizzazione di una possibilità che può quindi essere realizzata infinite volte. In un'ottica ristretta, ferma alla fase dialettica, l'informatica è ridotta appunto a un insieme di strumenti in grado di rendere più efficienti e rapide le operazioni che prima risultavano più lente e onerose. Il salto dall'agire tecnico all'agire virtuale si compie nel terzo stadio della virtualizzazione, la fase retorica, che consiste nella creazione di nuovi scopi.

Se l'approccio dialettico individua nel collegamento in rete dei computer la chiave della velocizzazione delle comunicazioni, il più ampio approccio retorico vi individua «uno spazio di produzione e di circolazione dei segni qualitativamente diverso dai precedenti, che vede cambiati i criteri di valutazione dell'utilità e le regole dell'efficienza»⁵. Il collegamento in rete, reso possibile dalla tecnica, diventa *cyber-spazio*, spazio dei saperi e delle relazioni, nuovo spazio antropologico.

Il processo di virtualizzazione, come ho evidenziato, non ha il carattere di un automatismo, dal momento che, in ogni suo stadio, esige delle scelte intenzionali. L'operazione grammaticale consiste nell'invenzione di un alfabeto, nella scomposizione della realtà in elementi costituitivi di base, atomi concettuali e grafici le incisioni cuneiformi e le lettere dell'alfabeto, i pixel e i bit; lo stadio grammaticale è caratterizzato dalla grafia, da un atto di scrittura del mondo. Nel-

l'estrema semplicità del linguaggio digitale, basato sul codice binario, risiede la sua estrema versatilità.

L'operazione dialettica consiste nella sistemazione in sequenza degli elementi di base, finalizzata alla costruzione di un insieme coerente, un discorso o uno strumento, attraverso collegamenti, relazioni, corrispondenze, analogie; lo stadio dialettico è quello in cui nasce l'artefatto e il testo, quello in cui avviene la sostituzione del naturale con l'artificiale. L'informatizzazione, il momento dialettico, fa seguito alla digitalizzazione e consiste nella creazione di doppi digitali, di strumenti in grado di svolgere meglio e più rapidamente funzioni che in precedenza erano affidate a strumenti tecnicamente meno efficienti. L'essenza dell'informatizzazione risiede nel passaggio dal reale al possibile. Siamo, evidentemente, nel dominio degli automatismi: l'operazione principe dell'informatizzazione, il passaggio dal reale al possibile, è svolta da strumenti elettronici come gli scanner, e poi in generale da sensori di varia natura che traducono l'analogico, ovvero tutto ciò che è percepibile a occhio nudo, in scrittura digitale, memorizzabile e manipolabile.

Il virtuale appare solo con l'ingresso nel cerchio della soggettività: il salto creativo e pienamente umano, istitutivo del virtuale, si compie con l'atto retorico. Qui la tecnica si fa immaginazione, invenzione di nuovi campi problematici, affioramento di mondi autonomi, creazione di concatenazioni di segni, di cose e di esseri indipendentemente da qualsiasi riferimento a una realtà preesistente e da valutazioni utilitaristiche. Il *trivio antropologico* - la scansione dei tre stadi attraverso i quali si compie la virtualizzazione - costituisce per Lévy una chiave di lettura fondamentale, con cui interpretare il pensiero di tutti gli autori che hanno riflettuto sul virtuale. In particolare, la critica di Lévy è rivolta a quegli osservatori che hanno pensato la virtualizzazione come un processo neutrale, automatico, rispetto al quale l'uomo è succube anziché autore. Costoro hanno, secondo la prospet-

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

tiva di Lévy, una visione del virtuale ferma allo stadio dialettico e dunque, in questo senso, riduzionistica. Occorre quindi addentrarsi, utilizzando la chiave di Lévy, nel cuore di questo confronto.

3. Riduzionismo e neutralismo

L'informatizzazione, che ha interessato ampi settori delle attività umane a partire dalla metà del secolo scorso, può essere descritta secondo il criterio fin qui adottato: ad una prima fase grammaticale (la digitalizzazione) con l'invenzione del codice digitale e dei linguaggi di programmazione, è seguita una fase dialettica (l'informatizzazione) con l'introduzione dei computer nei contesti operativi, con lo scopo di aumentare l'efficienza e la velocità delle azioni. L'informatizzazione ha comportato l'abbandono degli strumenti tecnici che in precedenza svolgevano le medesime funzioni: ciò ha portato maturare una concezione riduzionistica della virtualizzazione, assolutizzandone la dimensione relativa alla fase dialettica, cioè quella della sostituzione. L'esito più radicale di questa prospettiva è espresso da Baudrillard, secondo cui la virtualizzazione coincide con l'orizzonte della de-realizzazione intesa nel significato di eclissi del reale⁶. È interessante notare come proprio il termine derealizzazione ricompaia fatalmente il Lévy, a significare il passaggio dal reale al possibile nell'ambito del quadrivio ontologico. Lo sguardo disincantato di Baudrillard ha origine, come ha scritto Edgar Morin, in uno scetticismo antico, che affonda le proprie radici in un passato molto antecedente rispetto alla digitalizzazione⁷.

Quella che ho definito come la concezione riduzionistica del virtuale, sposata da Baudrillard, tende a considerare la sola dimensione dialettica della virtualizzazione, nei termini di una sostituzione reale/virtuale, e ad assolutizzarne gli esiti. Qui la definizione di virtuale viene a caricarsi dell'insieme di pregiudizi negativi tradi-

zionalmente associati all'idea di immagine, quando in essa si vede soprattutto una ri-presentazione inautentica di realtà. Il virtuale assume dunque il significato di una copia limitata, quando non deforme, del reale; qualcosa di ingannevole, di *astratto* rispetto alla realtà fisica, e non di *estratto* da essa⁸. Non a caso Baudrillard usa la metafora del delitto perfetto⁹ per indicare il progressivo oscuramento del reale da parte del virtuale, attraverso la scrittura automatica del mondo operata dalle tecnologie informatiche¹⁰. Il delitto perfetto consiste in una realizzazione incondizionata del mondo attraverso l'attualizzazione di tutti i dati, mediante la trasformazione degli atti e degli eventi in pura informazione: si tratta della soluzione finale, la risoluzione anticipata del mondo tramite la clonazione della realtà e lo sterminio del reale col suo doppio virtuale¹¹. La trasfigurazione tecnica del mondo comporta, secondo Baudrillard, la sua stessa fine accelerata, risoluzione immediata, successo finale del millenarismo moderno, ma senza la speranza di una salvezza, di un'apocalisse o di una rivelazione: semplicemente affrettare la scadenza, accelerare il movimento verso una scomparsa pura e semplice. In questa prospettiva, il virtuale esprime l'esigenza dell'uomo contemporaneo di proiettarsi in un mondo fittizio e aleatorio per liberarsi dai vincoli della materialità e dalla pesantezza del reale. Così facendo, l'uomo si allontana sempre di più dal centro di gravità del mondo, consegnandosi ad una sorta di antigravitazione che coincide con la smobilitazione del corpo, la liquidazione del soggetto e della sostanza materiale del mondo: sostanza che finirà per essere trasformata in energia, e l'energia in pura informazione. Tutto sarà contemporaneamente compiuto, realizzato ed espulso nel vuoto; entreranno, liberati da noi stessi, in un universo spettrale e privo di insidie: è quello che Baudrillard definisce la Grande Virtualità.

Il motivo di questa fuga dalla realtà va ricercato nell'umana tentazione di sfuggire alla terrificante oggettività del mondo rendendolo irreali, vir-

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

tuale appunto: in questo mondo facciamo a meno della responsabilità di distinguere il vero dal falso, il bene dal male. Non vi è più polarità, alterità, antagonismo: il virtuale è governato da una superconduttività, un'elettricità statica della comunicazione. Il delitto perfetto coinciderebbe proprio con la cancellazione delle tracce della nostra epoca, contrariamente alle civiltà del passato che hanno saputo lasciar segni e memoria di sé; una cancellazione che sembra una reazione alla minaccia di un universo immortale. Se fosse vero che abbiamo smesso di credere nella nostra stessa esistenza e abbiamo deciso di avere un'esistenza virtuale, allora tutti i nostri artefatti diventerebbero il luogo dell'inesistenza del soggetto, del suo desiderio d'inesistenza. Considerata sotto questo aspetto, la tecnica sarebbe da intendersi come l'arte di scomparire: la sua finalità consisterebbe, più che nella trasformazione del mondo, in un mondo autonomo, pienamente realizzato, in cui potremmo finalmente ritirarci. Tutta l'alta tecnologia ci mostra che l'uomo, con i suoi doppi e le sue protesi, i suoi cloni biologici e le sue immagini virtuali, ne approfitta per scomparire. Inoltre, la tecnica è per definizione esonero e delega, per cui anche i dispositivi informatici, che pretendono di essere a interazione diretta, sono in realtà a responsabilità differita, e in un certo senso alleggeriscono l'uomo del peso della sua stessa volontà.

Secondo Baudrillard, nella nostra volontà d'inventare il mondo reale, in modo tale che esso risulti trasparente per la nostra scienza e per la nostra coscienza, e che non ci sfugga più, non sfuggiamo a questa stessa trasparenza, divenuta la trasparenza del male, tramite cui il destino si effettua comunque, diffondendosi attraverso gli interstizi di questa trasparenza che volevamo opporgli. La triste conseguenza di tutto ciò è che non si sa più che fare del mondo reale. Non si comprende più la necessità di questo residuo, divenuto ingombrante. Ma, conclude Baudrillard, non ci si sbarazzerà facilmente del cadavere della realtà.

Sulla stessa lunghezza d'onda di Baudrillard si pone Paul Virilio, che sviluppa la tesi della de-realizzazione: la realtà virtuale non è tanto la navigazione nel cyberspazio delle reti, è innanzitutto l'amplificazione dello spessore ottico delle apparenze del mondo reale. La negazione della realtà oggettiva sarebbe quindi perpetrata attraverso la visualizzazione generalizzata, intesa come tratto fondamentale del processo di virtualizzazione: una frattura della realtà elaborata attraverso la definizione di una stereo-realtà composta, da una parte, dalla realtà attuale delle apparenze immediate e, dall'altra, dalla realtà virtuale delle trans-apparenze mediatiche¹². Virilio evidenzia come la tecnologia abbia assunto la funzione di protesi, intesa non come amplificazione delle performance dell'uomo, ma come loro mutilazione. Proprio la automutilazione di ciò che è umano, da cui deriva il sempre più ridotto uso del corpo vivente a vantaggio del corpo morto della macchina. Con l'automatizzazione, alla potenzialità dei veicoli e dei motori corrisponde l'incapacità dei piloti e dei passeggeri; analogamente, con la rivoluzione informatica, le macchine si impadroniscono del pensiero e dell'immaginario. Si tratta, a tutti gli effetti, di una nuova forma di alienazione. Questa tele-visione di massa è un'arma assoluta capace non soltanto di standardizzare l'opinione pubblica, ma anche, più recentemente con il live, la diretta televisiva, di sincronizzare le emozioni.

Come ha notato Giovanni Ventimiglia, per Baudrillard il virtuale è *meno di reale*: è una *realtà potenziale*¹³: la medesima lettura della virtualizzazione nel senso di una de-realizzazione si ritrova in Paul Virilio, che parla di negazione della realtà oggettiva. Riguardo alla teoria che prospetta una graduale e ineluttabile dematerializzazione della realtà si è espresso criticamente anche Maldonado nel saggio intitolato *Reale e virtuale*¹⁴, secondo il quale nel discorso sulla dematerializzazione è implicita l'idea che vi sia una sostanza, la materia appunto, la cui materialità possa essere intaccata. È credibile, si chiede il filosofo argentino, che l'impatto delle

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

tecnologie emergenti porti ad un progressivo assottigliarsi della materialità del mondo, a una dematerializzazione della nostra realtà nel suo complesso? In altre parole, stiamo davvero assistendo ad una contrazione dell'universo degli oggetti materiali, oggetti che verrebbero sostituiti da processi e da servizi sempre più immateriali? È credibile, nel senso di verosimile, che la nostra realtà futura diventerà un mondo costituito solo di presenze ineffabili, un mondo privo di materialità e di fisicità? È ragionevole pensare che in futuro avremo solo a che fare con realtà intangibili, con immagini illusorie, evanescenti, con qualcosa di simile a un mondo popolato di spettri, di allucinazioni, di ectoplasmi? La risposta di Maldonado, negativa, non si limita alla constatazione del vincolo della fisicità che lega tutti gli esseri viventi all'ambiente materiale, ma si spinge oltre. È discutibile, spiega l'autore, definire immateriale il software: a ben guardare il software è una tecnologia, ossia uno strumento cognitivo che, in modo diretto o indiretto, contribuisce, a conti fatti, a mutamenti senza dubbio di natura materiale.

Una visione in chiave positiva della smaterializzazione indotta dalla digitalizzazione è quella proposta da Negroponte: qui si perviene alla completa sostituzione del mondo reale con quello digitale, vista però in chiave emancipativa per l'uomo; una sorta di liberazione dai vincoli materiali. Negroponte, nel saggio intitolato *Essere digitali*¹⁵, si fa interprete dell'assolutizzazione del momento sostitutivo del materiale con il digitale, dell'atomo con il bit; anche lui è chiuso nella logica della sostituzione, della virtualizzazione ridotta alle sole fasi grammaticale (digitalizzazione) e dialettica (informatizzazione).

Lévy ne prende espressamente le distanze dai teorici della sostituzione, imputando loro un'incapacità di cogliere la dimensione retorica della virtualizzazione. Come la scrittura non ha fatto scomparire la parola, ma ha complicato e riorganizzato il sistema della comunicazione e della memoria sociale, così la scrittura digitale ag-

giunge una nuova dimensione, pone nuove questioni, interpella la nostra capacità di comunicare e ne sollecita il ripensamento. In Ventimiglia trovo conferma della mia ipotesi, secondo cui ai teorici della sostituzione può essere attribuita una visione riduzionistica della virtualizzazione, intesa non nel senso del passaggio dall'attuale al virtuale, bensì dal reale al possibile, e dunque confinata nello stadio dialettico¹⁶.

Per spiegare la differenza tra le coppie reale/possibile e attuale/virtuale sarebbe sufficiente dire che a una macchina programmata può essere affidata la costruzione di un martello ma non quella di un romanzo; ciò è vero, per il semplice motivo che la costruzione del martello consiste nella *realizzazione* di un progetto ben preciso, mentre il romanzo *attualizza* un complesso problematico, ha una dimensione creativa. Quando lo svolgimento logico della coppia reale/possibile è affidato al computer, realizzazione e de-realizzazione (o possibilizzazione) diventano procedimenti *automatici*: da qui nasce l'incubo di Baudrillard, secondo cui il mondo intero sarebbe vittima di questo automatismo, di questa progressiva trasformazione automatica dal reale al possibile, come inghiottito in un buco nero; da qui, specularmente, nasce il sogno di Negroponte di un mondo finalmente svincolato dai gravami della materia, in cui alla pesantezza dell'atomo si sostituisce la leggerezza del bit. Negroponte dà una lettura entusiastica della smaterializzazione operata dalla diffusione del digitale, intendendola come orizzonte del progresso tecnologico in cui l'uomo potrà finalmente liberarsi dalla pesantezza del materiale per sostituirla con la perfetta leggerezza dell'impulso elettrico. La prospettiva della progressiva sostituzione degli atomi con i bit, l'unità minima di informazione digitale, scrive Negroponte, è irreversibile e inarrestabile: la cosiddetta autostrada dell'informazione mira a trasportare su tutto il pianeta bit senza peso alla velocità della luce¹⁷. Dunque la tecnologia, autonoma e autoreferenziale, è frutto di uno sviluppo inarrestabile e non governabile. Il concet-

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

to è chiarito meglio da Kevin Kelly nel saggio intitolato *Quello che vuole la tecnologia*¹⁸.

L'uomo può operare il suo discernimento non a livello del farsi della tecnologia; la scelta etica infatti può intervenire solo in un momento successivo e ad un livello inferiore, quando si tratta di decidere in che modo utilizzare una data tecnologia, sulla cui genesi non è dato porre alcun giudizio. Secondo questa prospettiva, infatti, la tecnologia è da ritenersi neutrale. Riguardo alla posizione degli *integrati* si possono svolgere almeno due considerazioni. La prima riguarda l'opposizione dialettica reale-virtuale: la tesi della smaterializzazione, sebbene sia vista qui in chiave positiva anziché catastrofista, non risulta convincente se sottoposta alla medesima obiezione, poc'anzi richiamata, che Maldonado rivolge alle tesi degli *apocalittici*. La seconda riguarda la neutralità della tecnologia: l'esempio di Maldonado mette in luce in fatto che ogni software, come pure ogni hardware, è il frutto di scelte che precedono, determinano e orientano lo sviluppo tecnologico¹⁹. Appare chiaro, quindi, che la pretesa riduzione della virtualizzazione a procedimento automatico affidato ai computer ha come conseguenza la deprivazione del virtuale della sua portata creativa e la sua riduzione a processo di trasformazione neutrale, priva di un senso nuovo e governata dalla ripetizione e dalla moltiplicazione frattale. La riduzione della virtualizzazione ai minimi termini della digitalizzazione, neutra e automatica, non può che spalancare le porte al determinismo, alla metafora della de-realizzazione irreversibile e inarrestabile.

La concezione neutralistica del virtuale porta a considerare i processi informatici come indipendenti dalla volontà umana. La stessa immisione di informazioni in internet avrebbe, secondo questa visione, un carattere di neutralità. Ma, poiché la virtualizzazione si compie nello stadio retorico, ne consegue che le modalità tecniche con cui l'informazione è immessa e organizzata sono sempre portatrici di un'intenzione autorale, dunque tutt'altro che neutrali. A

questo proposito, un esempio paradigmatico è quello di Google²⁰, il più diffuso motore di ricerca sul web mondiale: il fatto che, nella pratica comune, si tenda a far coincidere il cercare informazioni attraverso Google con il cercare informazioni in internet *tout court*, evidenzia tutti i rischi dell'approccio neutralistico. Infatti, la ricerca non si svolge su tutti i siti presenti in internet, ma su un insieme di siti preselezionati da Google; inoltre, il criterio che stabilisce l'ordine di rilevanza con cui i risultati vengono presentati non è esplicitato. Il criterio che sottende alla organizzazione delle informazioni del motore di ricerca è l'algoritmo, ovvero un insieme di istruzioni che determinano scelte e priorità nella gestione delle informazioni stesse.

Le concezioni riduzionistiche del virtuale ignorano la capacità, insita nel virtuale stesso, di dischiudere nuovi piani di esistenza. D'altro canto, il cambiamento tecnico comporta necessariamente sofferenza, sparizioni e perdite: lo sviluppo del cyberspazio non cambierà miracolosamente la vita né risolverà i problemi economici e sociali del nostro tempo. Tuttavia la virtualizzazione contribuisce alla creazione di nuovi piani di esistenza e rende più complessa la stratificazione degli spazi antropologici. Le abilità pratiche, le modalità di identificazione dei gruppi e delle persone, ma anche il rapporto stesso con lo spazio, il tempo, l'intimità, la sfera pubblica, la corporeità cambiano nella misura in cui le persone elaborano risposte - attualizzazioni - alle sollecitazioni del virtuale. I nuovi piani di esistenza si estendono in tutte le dimensioni dell'umano.

Attraverso la critica serrata alla prospettiva della sostituzione, intesa come una visione riduzionistica del virtuale, e alla relativa deriva deterministica, e attraverso la rivendicazione del ruolo cruciale della creatività umana nei processi di attualizzazione e di virtualizzazione, Lévy porrà le basi per un'antropologia fondata da un lato su una ridefinizione degli spazi antropologici, dall'altro sulla elaborazione del concetto di intelligenza collettiva.

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

4. Despazializzazione e detemporalizzazione

I quattro movimenti che individuano e descrivono il passaggio da una modalità dell'essere ad un'altra, all'interno del quadrivio ontologico, implicano, di volta in volta, un cambio di prospettiva rispetto ai concetti di spazio, tempo, corporeità, presenza, velocità, interno ed esterno, svelamento e nascondimento. Recuperando un'intuizione di Michel Serres²¹, Lévy inquadra il distacco dalla dimensione del *qui e ora* come una delle implicazioni più rilevanti della virtualizzazione. Ogni ente spazialmente e temporalmente situato può essere liberato dai confini della situazione attraverso i processi di *despazializzazione* e *detemporalizzazione* tipici del virtuale. Un libro conservato in una biblioteca è accessibile a determinate condizioni inevitabilmente restrittive: chi intende consultarlo deve essere presente nello stesso luogo e nello stesso tempo. Un libro digitalizzato e immesso in rete entra a far parte di uno spazio dei saperi più ampio e più accessibile, in cui le dimensioni dello spazio (posizione geografica del lettore) e del tempo (durata e orario di consultazione) sono meno rilevanti o perdono del tutto rilevanza. Da questa prospettiva, anche il passaggio dall'incunabolo al libro stampato, grazie all'invenzione della stampa a caratteri mobili ad opera di Gutenberg, ha introdotto elementi di deterritorializzazione e detemporalizzazione dell'attività umana della lettura e della condivisione della conoscenza. L'invenzione della stampa, come la digitalizzazione, determina una potenzializzazione del testo, un aumento delle possibilità di fruirne in contesti diversi e di diffonderlo, farne oggetto di dibattito pubblico e vettore di conoscenza diffusa, riflessione condivisa, trasformazione sociale, coscienza di appartenere ad un'agorà spazialmente e temporalmente dilatata. Nel passaggio dal testo stampato all'ipertesto si compie e si esplicita la forza creatrice del virtuale: se infatti il libro cartaceo è costituito da un numero finito di pagine ordinate in modo univoco, l'ipertesto ne rappresenta la smaterializ-

zazione, la liberazione dai limiti e dai confini della carta. La virtualizzazione del testo comporta non soltanto l'apertura dei nuovi percorsi concettuali che da esso possono diramarsi ma, più radicalmente, la scomposizione del testo stesso e la sua trasformazione in una problematica testuale, in un complesso di elementi concettuali a loro volta atualizzabili, in un secondo momento, secondo chiavi di lettura e percorsi di senso diversi.

L'essere virtuale comporta un esodo dalla situazione spazialmente e temporalmente definita e una liberazione dai vincoli che una tale condizione comporta. L'esodo dal *qui e ora* è, secondo Lévy, uno dei tratti fondamentali della virtualizzazione e, come tale, atto autenticamente umano che rende possibile la libera espressione delle sue facoltà intellettive e la sua stessa emancipazione. A questo proposito, Lévy ricostruisce i termini dell'obiezione avanzata da Serres nei confronti del concetto heideggeriano di Esserci (*Dasein*): in Serres, ciò che denota la più piena esistenza dell'uomo è l'esodo dal *ci*, l'emancipazione dal contesto spazialmente e temporalmente situato in cui si trova; in Heidegger, al contrario, l'uomo è Esserci, gettatezza, progetto gettato.

Laddove si verificano movimenti di *despazializzazione* e *detemporalizzazione*, lì c'è potenzializzazione. Queste trasformazioni possono essere frutto di un meccanismo automatico, di un programma pre-configurato, di un algoritmo in grado di gestire alcune variabili predefinite, oppure di un utilizzo meramente applicativo da parte dell'uomo. Si ha invece un momento ulteriore di virtualizzazione, se nel medesimo contesto interviene anche l'atto creativo, l'agire virtuale, la fondazione di un problema a partire da una sua actualización.

L'ontologia del virtuale di Lévy ha il suo cuore nell'atto creativo, autenticamente umano, che si compie nel passaggio dal momento dialettico a quello retorico. Questo salto dalla dimensione calcolante, propria della digitalizzazione, a quella dell'invenzione retorica, propria della virtua-

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

lizzazione, compie il trivio antropologico, dà senso al virtuale e lo connota come vettore di umanizzazione. Il momento dialettico istituisce la sostituzione del naturale con l'artificiale, coincide con l'invenzione dello strumento tecnico che, ponendosi sempre tra l'uomo e il mondo, a sua volta rende possibili livelli diversi e sovrapposti di azione e rappresentazione; il momento retorico istituisce nuovi spazi connotati dalla virtualità. L'uomo si trova ad abitare contemporaneamente spazi antropologici diversi, che coesistono e si intersecano. Tuttavia il salto, che si compie nella dinamica del trivio antropologico, il divario tra la prossimità fisica e i diversi livelli di prossimità virtuale, tra l'entità situata e l'entità variamente despazializzata, non è privo di una dimensione problematica. L'uomo è progressivamente sospinto in una dimensione in cui interno ed esterno, ciò che è dentro il virtuale e ciò che può essere definito esterno ad esso, coabitano e condividono una consistenza materiale a cui viene conferita, di volta in volta, significanza diversa. Lévy adotta la metafora del nastro di Möbius - la figura geometrica che in matematica individua un esempio di superficie allungata ritorta di centottanta gradi, con una sola faccia e un solo bordo, non orientabile, in stretta attinenza con il concetto di infinito - per descrivere questa dinamica insieme di ribaltamento e fusione, distacco e ricomposizione che il virtuale esercita rispetto alle categorie tradizionali.

5. La virtualizzazione del corpo

La virtualizzazione investe, nella topografia di Lévy, tutti gli ambiti dell'agire umano e caratterizza lo sviluppo stesso della presenza dell'uomo nel mondo nel corso dei millenni: virtualizzazione del corpo (con i trapianti, per esempio), del testo (con la lettura), della memoria (con la scrittura), del presente (con il linguaggio), dell'azione (con la tecnica), della violenza (con il contratto), dell'intelligenza singola (con inter-

net e l'intelligenza collettiva). Un aspetto centrale della virtualizzazione riguarda l'introduzione di nuove modalità del fare esperienza, rese possibili da varie forme di telepresenza nel cyberspazio. Ciascuna di queste forme tende ad esaltare un aspetto della comunicazione interpersonale, corrispondente a uno specifico medium (testo, immagine, suono, video); tuttavia, sempre più spesso, la comunicazione in internet assume una forma multimediale, tendente cioè a riunire le varie forme espressive in un discorso polifonico e sinottico, al punto che i messaggi possono raggiungere una notevole complessità semantica e fedeltà al reale. La telepresenza - che sperimentiamo fin dalla nascita del linguaggio, nei testi scritti e nel telefono, prima ancora che nella danza degli ologrammi sugli schermi della televisione, dei computer, dei dispositivi palmari - investe direttamente il corpo: da un lato sembra cancellarlo, renderlo evanescente, dall'altro lato sembra richiamarlo in causa, esigerne la materialità, concretezza, sensorialità. Per esprimere questo paradosso, Lévy usa la metafora affascinante e geniale del *corpo fiammeggiante*.

Nell'ontologia del virtuale di Lévy, del resto, la virtualizzazione consiste in un cambiamento di identità, passaggio da una soluzione specifica a una problematica generale o come trasformazione di un'attività particolare e circoscritta in funzionamento delocalizzato, desincronizzato, collettivizzato. In questo senso la virtualizzazione del corpo è da intendersi come amplificazione e reinvenzione, moltiplicazione e vettorializzazione, *eterogenesi dell'umano*. Ma in Lévy non manca la percezione dei rischi connessi a questa forma di esposizione del soggetto, che diventa per certi aspetti più trasparente, accessibile, vulnerabile. Qual è il confine tra eterogenesi e alienazione, tra attualizzazione e reificazione? Il confine è labile e necessita di essere tracciato dall'etica e presidiato dal diritto. C'è poi un'altra forma di virtualizzazione del corpo: in tutte le società globali che si sono avvicinate nella storia dell'umanità, e in modo

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

particolare nella società globale tecnologica, il virtuale rompe la singolarità, coerenza, chiusura del corpo individuale e lo rende partecipe di un immenso corpo collettivo o ipercorpo. Come ha notato Žižek in *Credere*²², la nozione degli ideologi del cyberspazio di un Io che libera se stesso dall'attaccamento al proprio corpo naturale, cioè che si trasforma in un'entità virtuale fluttuante da un'incarnazione temporanea e contingente all'altra, può presentarsi come la realizzazione scientifico-tecnologica finale del sogno gnostico dell'Io che si libera dal decadimento e dall'inerzia della realtà materiale. L'idea di un *corpo etereo* che possiamo ricreare nella realtà virtuale sarebbe nient'altro che il sogno gnostico del *corpo astrale* immateriale divenuto realtà. Di fronte ad un cyberspazio che offre di realizzare la promessa gnostica di liberazione dall'inerzia corporea, Žižek individua quattro principali atteggiamenti teorici: la celebrazione tecnologica delle potenzialità di computer, nanotecnologia, tecnologia genetica (Kurzweil 1999); il suo contrappunto *new age*, la messa in rilievo del retroterra gnostico che supporta la ricerca scientifica più neutrale (Davis 1999); lo spiegamento delle potenzialità liberatorie del cyberspazio che, sfumando i limiti dell'ego cartesiano e la sua identità, inaugurerrebbe una soggettività post-umana, dal corpo biologico a incarnazioni transitorie (Hayles 1999); la riflessione filosofica ispirata a Heidegger sulle implicazioni della digitalizzazione, che si concentra sulla nozione di *Dasein* come *Esse-re-nel-Mondo*, come soggetto gettato in una determinata situazione del mondo-della-vita (Dreyfus 1979). Nota Žižek che le prime due posizioni menzionate condividono la premessa di una totale disincarnazione, della riduzione della mente (post)umana a un modello-software liberamente fluttuante tra diverse incarnazioni, mentre le altre due affermano la finitezza di un agente incarnato in quanto orizzonte ultimo della nostra esperienza²³.

Demichelis in *Tecnica gigante, uomo nano*, vede il termine *realtà virtuale* come un ossimoro

che pone una questione, più che semantica, gnoseologica: si tratta infatti di riconfigurare le teorie della conoscenza attraverso un rapporto inedito tra soggetto ed oggetto, tra noi e il mondo esterno. Il fatto stesso di accogliere l'istanza di una realtà virtuale, nel senso di parallela, tende infatti a scardinare molte certezze scientifiche mettendole di fronte ad aspetti considerati fino ad ora metafisici.

Intendere il virtuale come un mero strumento tecnologico vuol dire non cogliere la complessità sul piano cognitivo della mutazione culturale in corso. Il fatto stesso di svolgere delle attività, produttive e sociali, attraverso le reti telematiche ci introduce ad un *pensare online*, attraverso un rapporto sempre più stretto tra la nostra mente, il nostro corpo e le tecnologie della comunicazione digitale. Le diverse interazioni uomo-macchina sono così sempre meno meccaniche, sempre più fluide, sempre più sensibili. Come ha scritto Carlo Infante, la mutazione dei linguaggi multimediali corre quindi di pari passo a quella dei nostri comportamenti e delle nostre percezioni. Accanto ad un ripensamento del paradigma cognitivo, pensabile un ripensamento del nostro sentire? L'immaterialità della comunicazione digitale tende a sollecitare l'immateriale che è in noi. La realtà che ci circonda non è solo quantizzabile in atomi ma anche in bit, l'unità minima del mondo digitale. Si è insomma sulla soglia di un superamento culturale dei positivismi e dei materialismi nonché di tutta l'era meccanicista.

Il corpo, che già attraverso il telefono aveva sperimentato forme di presenza virtuale, assume dunque una qualità umana ulteriore, sollecitata da una virtualità che si espande attraverso i mezzi tecnici, e un senso ulteriore dell'abitare e del vivere. Possiamo davvero ridurre, come vorrebbe Baudrillard, la presenza virtuale a mera smaterializzazione, privazione di presenza effettiva, immersione stereoscopica nelle rappresentazioni medialità o nella simulazione pura delle realtà virtuali? Già il telefono contraddiceva quest'approccio teorico. Il *corpo fiammeggiante*

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

disegnato da Lévy, raffigurazione suggestiva dell'uomo che agisce virtualmente, non è un fantasma che aleggia negli spazi simulati della realtà virtuale, semmai è l'uomo che aumenta l'intensità della propria presenza nel mondo intervenendo a vari livelli e in contesti diversi contemporaneamente, secondo proporzioni spaziali e temporali nuove.

6. La virtualizzazione del testo

Il testo, luogo di codifica del sapere, è una tra le più antiche modalità con cui l'uomo agisce virtualmente. Il testo è per sua natura astratto, indipendente dal tipo di supporto, riproducibile nelle forme della parola e della scrittura, del pensiero e dell'invio telematico. Un singolo testo rinvia sempre a un non detto, contiene altri testi, contiene l'autore e la sua prospettiva. Il testo, per Lévy, è da sempre virtuale.

L'approccio riduzionista alla virtualizzazione considera la virtualizzazione del testo nei termini della digitalizzazione, corrispondente alla fase dialettica della sostituzione, del passaggio del testo, ad esempio, dal supporto cartaceo a quello digitale. La pratica di internet e degli ipertesti evidenzia, al contrario, la ricchezza straordinaria che la virtualizzazione del testo può offrire. Compiere un'autentica virtualizzazione vuol dire, nel caso del testo, trasformare la monotestualità, chiusa nei confini della carta, nella pluritestualità o ipertestualità, aperta alle variazioni e agli apporti, al confronto nella rete abitata e pulsante. Nel passaggio dal testo all'ipertesto c'è tutto il senso della virtualizzazione. Se infatti il passaggio da un testo cartaceo alla sua copia digitale è operazione automatizzabile, trasformare un testo in un ipertesto richiede un'atto creativo e interpretativo.

Virtualizzare un testo, trasformare un testo chiuso in ipertesto, vuol dire ricostruire i nodi concettuali e tematici, risalire al problema generale, - cuore dell'agire virtuale - per fornire una sorta di rappresentazione grafica o mappa

concettuale del testo originale. Una mappa all'interno della quale i futuri lettori potranno muoversi seguendo percorsi differenti. Il mettere a video, il costruire mappe, è - come spiegherò più avanti - un elemento centrale nell'antropologia del virtuale. Qui mi preme sottolineare che la virtualizzazione del testo - considerata da molti in chiave riduzionistica, come smaterializzazione del testo cartaceo - è invece, come ogni agire virtuale, un fatto complesso, che chiama in causa la soggettività e le sue risorse.

Lévy considera la costruzione di un ipertesto come un autentico agire virtuale, piena virtualizzazione comprensiva della fase retorica, creativa, dove si risale al problema generale e lo si cristallizza, gli si dà una forma codificata. Di conseguenza, l'atto della lettura è attualizzazione, e come tale anch'essa non automatizzabile, non delegabile ad alcuna forma di vera presunta intelligenza artificiale, come vorrebbero i riduzionisti à la Negroponte. Al contrario, la lettura è una sorta di primordiale agire virtuale, atto creativo primigenio, in cui il soggetto entra in dialogo con il testo.

Gli strumenti che rendono possibile l'esplorazione di un ipertesto abilitano il lettore ad una sorta di nuova autorialità, gli conferiscono la facoltà della *dispositio* della retorica antica. Nello stesso tempo, la virtualizzazione del testo ripropone un *effetto Moebius*, un movimento ininterrotto tra esteriorità e interiorità, tra intimità dell'autore ed estraneità del lettore. Al punto che scrittura e lettura possono arrivare a scambiarsi i ruoli.

Siamo ai prodromi dell'intelligenza collettiva. Le persone che partecipano a un comune progetto sul Web sono abilitate a modificare i collegamenti, ad aggiungere e cambiare i nodi (testi, immagini, ecc.), ad unire due iperdocumenti in un unico ipertesto o a tracciare dei legami ipertestuali tra una moltitudine di documenti: pratiche su cui si basano numerosi contesti collaborativi sul web. I testi pubblici ai quali si può accedere in internet fanno virtualmente parte di un unico gigantesco ipertesto in continua

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

espansione. Gli iperdocumenti aperti accessibili attraverso una rete informatica - scrive Lévy - sono dei potenti strumenti di *scrittura-lettura collettiva*.

7. La virtualizzazione dell'economia

La virtualizzazione nella storia dell'umanità si è attuata sempre nella forma della creazione di sistemi di significato e reti di prossimità ulteriori rispetto alla contingenza. Premessa per l'istituzione di una società economicamente evoluta è il contratto come virtualizzazione della violenza e come fondamento della convivenza civile, che si affianca alle forme fondamentali e primigenie di virtualizzazione come la tecnica e il linguaggio.

Se il testo ha la funzione di liberare l'enunciazione dai confini spazio temporali propri dell'oralità, per consegnarlo alla diffusione e alla permanenza nel tempo, così anche l'economia assume un ruolo centrale nell'antropologia del virtuale in Lévy. Anche qui è la diffusione e la permanenza, lo scambio e il possesso dei beni, a istituire una rete di prossimità e un sistema di reciproche interdipendenze tra attori economici. L'inaugurazione di nuove vie di comunicazione coincide sempre con l'istituzione di nuove direttrici utilizzate per gli scambi commerciali e culturali. L'atto di immaginare e di tracciare nuovi percorsi sul territorio - fino ad instaurare un nuovo spazio antropologico, lo spazio delle merci, locale o globale - è un atto che Lévy legge con le categorie del virtuale. Il paesino di pescatori, che da sempre esiste e insiste in un punto isolato del Territorio, può diventare, per atto di deterritorializzazione, nodo portuale inserito in una rete internazionale di comunicazioni e di scambi commerciali e culturali. A ben vedere qui emerge un'aspetto centrale della riflessione di Lévy: la deterritorializzazione, l'esodo dal *qui e ora*, l'astrazione dal luogo fisico, l'atto dell'immaginare e del trascendere, premessa per una compiuta virtualizzazione, che non è mai

separazione da ciò che si vorrebbe autenticamente reale, non è alienazione, esclusione; è semmai aumento di intensità della vita per sovrapposizione e intreccio di spazi antropologici. Il denaro, simbolo della virtualizzazione dell'economia, fluisce attraverso le direttrici impalpabili del commercio globale. Da sempre le vie di scambio commerciale sono anche canali di comunicazione, ma l'avvento delle tecnologie digitali ha reso più agevole lo scambio di informazioni e la commercializzazione dei prodotti culturali.

Ogni bene o artefatto è detentore di un patrimonio di conoscenza: l'agire tecnico, al compimento della fase dialettica, cristallizza un'acquisizione teorica nell'artefatto. Se l'artefatto è inscindibile dall'informazione, non possono esistere beni esclusivamente materiali, ad eccezione delle materie prime. L'informazione invece può assumere lo status di bene scambiabile, ma con un vantaggio suo proprio: le tecniche di riproducibilità e di diffusione per via digitale, infatti, liberano l'informazione dal postulato della rarità dei beni su cui poggia l'intera scienza economica. Il *know how* è all'origine della produzione di uno specifico artefatto e ne costituisce la virtualizzazione: brevettato e diffuso, attraverso il web, si offre a future e imprevedibili attualizzazioni. L'evento ha un destino analogo. Un fatto accaduto in un luogo del mondo può essere virtualizzato, trasformato in notizia da diffondere, che sarà poi, a seconda dei contesti di ricezione e delle modalità di interpretazione, attualizzata in modo diverso, dando luogo a conseguenze diverse e fatto ulteriori. L'informazione, dunque, per sua stessa natura è virtuale. Qui si chiarisce la differenza sostanziale tra l'economia dei beni e l'economia delle informazioni. La differenza rimanda al quadrivio ontologico e alle due coppie dialettiche che caratterizzano l'ontologia del virtuale in Lévy. Se infatti la produzione di beni è una produzione di contenitori di *possibilità*, il consumo equivale a una realizzazione, cioè a una scelta esclusiva e irreversibile tra i possibili, una caduta di poten-

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

ziale. Diversamente, il bene virtuale come l'informazione, in quanto virtualizzazione di un'esigenza specifica o di un caso circoscritto, pone un problema, apre un campo problematico, sollecita interpretazioni, risoluzioni, attualizzazioni.

Considerare le trasformazioni che investono il mercato secondo la prospettiva della virtualizzazione richiede l'adozione di un approccio teorico diverso. Ancora una volta, la concezione riduzionistica tende ad evidenziare il solo risvolto informatico della virtualizzazione, ovvero i benefici in termini di quantità, velocità, efficienza che l'avvento del cyberspazio comporta per il mercato mondiale. Invece, la virtualizzazione del mercato, come ogni processo di virtualizzazione, comporta anche un salto creativo e ha un effetto rivoluzionario rispetto allo stato di cose precedente.

Ogni processo di virtualizzazione comporta un *effetto Moebius*, fratture e compenetrazioni in quegli ambiti, tradizionalmente chiusi, che in seguito all'avvento del cybermercato vengono resi sempre più trasparenti. Aumentando la trasparenza e la circolazione dei dati, delle informazioni e delle conoscenze, domanda e offerta sono in collegamento costante; la progressiva riduzione dei passaggi intermedi, delle barriere, delle dogane, e delle relative rendite di posizione, prende il nome di *disintermediazione*.

Se la virtualizzazione del testo aumenta l'indistinzione dei ruoli tra autore e lettore, la virtualizzazione del mercato inscena la mescolanza dei generi tra il consumo e la produzione. I prodotti e i servizi maggiormente valorizzati nel nuovo mercato, infatti, sono interattivi; in termini economici, la produzione di valore aggiunto si sposta dalla parte del consumatore. Il concetto stesso di consumo tende ad essere sostituito con quello di *coproduzione* di beni e servizi interattivi. La *coproduzione* di beni e servizi interattivi innesca processi di intelligenza collettiva.²⁴

8. Il virtuale in Lévy: considerazioni conclusive

Pierre Lévy ha il merito di aver affrontato la questione del virtuale cybernetico in termini teoretici, andando oltre l'ambito di studi strettamente legato all'applicazione tecnologica. L'ontologia levisiana fondata sulla quadripartizione tra possibile, reale, virtuale, attuale, è tuttavia oggetto di riflessione critica per lo schematismo dell'impianto teorico, ritenuto troppo rigido. La critica più organica proviene da Fabris per il quale, a differenza di Lévy, la dimensione del virtuale tende ad essere omnicomprensiva, ovvero a ricomprendere in sé la dimensione di ciò che è possibile, potente, potenziale. Per Fabris, il virtuale non è soltanto la *domanda in attesa di risposta*, la tensione problematica in attesa di attualizzazione; esso è già dispiegato e *in atto* innanzi a noi, ci avvolge con la sua presenza e ci impone le sue regole - al punto che il termine *realtà virtuale* non appare affatto un ossimoro. Ma se, da un lato, non si può prescindere da queste regole insite nella dimensione virtuale - ovvero da un'etica *nel virtuale* - dall'altro, è possibile tuttavia assumere una prospettiva etica esterna al virtuale stesso, riferirsi a principi etici generali che indichino anche le finalità ultime dell'agire virtuale. Per Fabris, poiché il virtuale per sua natura tende a ricomprendere tutte le dimensioni della vita e a ricondurle a un'unica dimensione di *in-differenza*, l'esercizio della libertà consiste nel compiere scelte etiche che siano in grado di ristabilire la differenza, assumendo appunto una prospettiva esterna al virtuale stesso. La critica di Fabris ha il pregio di evidenziare, in primo luogo, il carattere omnicomprensivo della virtualità²⁵. Infatti, nel *quadrivio ontologico* levisiano è il virtuale a riconvocare a sé le altre dimensioni: esso *contiene* il possibile e perciò da esso si esplicita la dimensione del reale; inoltre ogni atto di virtualizzazione è un *evento* e come tale *attualizza* un campo problematico, risponde a una domanda latente.

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

Come ha evidenziato Botturi²⁶, la tecnica, e in modo particolare la tecnologia attuale, tende a trasformarsi da *utensile* ad *ambiente*; un ambiente in grado di ricomprendere lo stesso agire umano e di condizionarlo, di porre uno *schermo* innanzi allo sguardo dell'uomo e di segnare, come nota Virilio, una cesura tra "la *realtà attuale* delle apparenze immediate e la *realtà virtuale* delle trans-apparenze mediatiche"²⁷. Se per Baudrillard il virtuale compie il *delitto perfetto*, l'ineluttabile oblio del reale, la definitiva *scomparsa della realtà* e - insieme ad essa - dell'esercizio della responsabilità²⁸, per Virilio, alla certificazione della fine della realtà, deve subentrare la presa di coscienza della *stereo-realtà* in cui siamo immersi, realtà duale composta da percezioni mediate e immediate²⁹. Lellouche³⁰ invece definisce il virtuale come una non-realtà che consente la strutturazione d'una esperienza reale, che ci lascia liberi di agire senza toccare la realtà, di agire senza affrontare pericoli. Secondo Fiorani³¹ il virtuale pone in essere una fuga dalle cose terrestri e corporali, con la loro grazia e la loro pesantezza, con il loro carico di fatica e di morte. Richiamando queste posizioni, Ventimiglia rafforza l'ipotesi dell'esperienza virtuale come esperienza che tende ad essere schermata, protetta. La stessa parola *schermo*, che indica la superficie di pixel attraverso cui traspare ai nostri occhi il cyberspazio, può assumere il significato di filtro, scudo, difesa. L'esperienza virtuale è potenziata ma, nella misura in cui tende ad essere protetta, può trasformarsi in esperienza potenziale: una esperienza umana vera, infatti, non può non passare attraverso il negativo: al massimo livello di agevolazione dell'esperienza tecnica corrisponde il minimo livello di esperienza umana autentica. Scrive, a proposito dell'esperienza, Gadamer: "L'esperienza autentica è sempre un'esperienza negativa [...] Solo qualcosa di inaspettato può produrre, in chi possiede esperienza, un'esperienza nuova [...] L'esperienza è sempre anzitutto esperienza della nullità: in essa ci si accorge che le cose non sono come credevamo [...] Non

significa solo esperienza nel senso di informazione che si possiede su questa o quella cosa [...] Eschilo ha trovato la formula che esprime l'intima storicità della esperienza: imparare attraverso la sofferenza (*patei mstos*)"³². Per Ventimiglia "se, da un punto di vista tecnico oggettivo, la virtualizzazione dell'esperienza umana equivale ad un suo potenziamento, da un punto di vista esistenziale, psicologico ed educativo, coincide con un'esperienza solo potenziale e per nulla potenziata; poiché, se è vero che l'esperienza virtuale del mondo e degli altri è più sicura, *safe*, di quella faccia a faccia, allora proprio per questo, risulta una esperienza inferiore da un punto di vista propriamente umano ed etico". Analogamente, Galimberti ha evidenziato che "il cibernazio è un mondo, quindi qualcosa di radicalmente diverso da un mezzo perché, a differenza del mezzo che ciascuno può impiegare per i fini che sceglie, col mondo non si dà altra libertà se non quella di prendervi parte o starsene in disparte. Ma è davvero possibile stare in disparte?". Per Galimberti, l'esperienza autenticamente umana, fatta di co-appartenenza e reciprocità del rapporto uomo-mondo, è proprio ciò che si infrange quando il mondo si dà esclusivamente nella sua rappresentazione.³³ Galimberti, inoltre, vede nel virtuale una destrutturazione delle categorie spazio-temporali che altera la presenza: la comunicazione immediata nel cyberspazio, contraendo la successione temporale nell'istantaneità del presente e l'estensione spaziale nella puntualità del punto di osservazione, priva l'uomo di quella dimensione spazio-temporale che è stata finora alla base della sua esperienza del mondo. Secondo Galimberti, questa condizione di onnipresenza che dispone ad esser dappertutto, e quindi in nessun luogo, indebolisce il principio di individuazione, che aveva il suo fondamento nella localizzazione spazio-temporale, e produce un individuo che, per il fatto di essere disperso fra le immagini del mondo, ha la falsa impressione di poter conoscere nella sua totalità il mondo che, in realtà, è

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

già scomparso dietro la sua rappresentazione.³⁴ Dunque, l'avvento dell'istantaneità del virtuale segnerebbe il prevalere di un eterno tempo presente, e la fine del *circolo ermeneutico* gadameriano, dell'esposizione del soggetto alla tradizione.

Se per gli apocalittici siamo di fronte a un significativo de-potenziamento dell'esperienza umana, la posizione di Lévy non è riducibile al mero opposto, ad una celebrazione acritica di un *potenziamento* dell'esperienza, frutto delle *magnifiche sorti e progressive* della tecnologia. Lévy individua nel cyberspazio una via di accesso ulteriore a quello che, in altre opere, definisce lo *spazio antropologico del sapere* - sede di conoscenza condivisa e di relazioni umane - di libero esercizio di quell'*agire virtuale* che da sempre caratterizza l'omizzazione. Quanto al problema della responsabilità, secondo Lévy, i concetti di *accoglienza, incontro, relazionalità* sono centrali in tutti gli spazi antropologici, e dunque anche nella specifica dimensione del cyberspazio, sebbene riformulati/riplasmati in maniera radicalmente innovativa nella dimensione virtuale, cioè problematizzante, della rete. Come nota Fadini³⁵, Lévy sembra avvicinarsi a Derrida, nell'affermare che l'accoglienza si dà sempre all'insegna della salvaguardia e dell'incondizionatezza dell'*alterità dell'altro*. I soggetti collettivi intelligenti, luoghi d'incontro e di produzione cooperativa di significati, non sono luoghi asettici o racchiusi in una presunta glacialità del cyberspazio. Come scrive Lévy, "il sapere dell'altro non può ridursi a una somma di risultati o di dati. Il sapere [...] è anche un saper vivere, è inscindibile dall'atto di costruire e abitare un mondo e incorpora il tempo lungo della vita"³⁶. In questo senso, nota ancora Fadini, si può rinvenire in Lévy una particolare e complessa sensibilità etica che lo avvicina alle cosiddette *etiche dell'immanenza*³⁷. Ritengo che in Lévy si sviluppi una sorta di *discorso parallelo*, nel medesimo senso in cui questa locuzione è usata da Valori (Valori F., *Il discorso parallelo. Verità, linguaggio e interpretazione* fra Heideg-

ger e Gadamer, Armando, Roma 2003, *Introduzione*): se cioè, da un lato, Lévy afferma un'etica dell'immanenza, una bergsoniana *evoluzione creatrice* che governa il passaggio delle cose tra i poli del quadrivio ontologico, dall'altro lato il concetto stesso di virtuale, e la forza autenticamente umana della virtualizzazione come esodo, contengono l'anelito alla trascendenza proprio dell'uomo e perciò insopprimibile.

Note

¹ Derivato dal latino *virtus*, e quindi da *vis* (forza, vigore, potenza), è utilizzato per indicare ciò che esiste solo in potenza e non in atto. Si deve a Tommaso d'Aquino una significativa definizione del termine (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, San Paolo, Milano 1999, I, q. 2.). Il latino *virtualis* traduce il graco *dúnaton*, possibile, da Aristotele definito in senso logico come ciò che non è né necessario né impossibile, in senso ontologico come ciò che è in potenza e non in atto, dove in potenza significa per esempio la semiretta nell'intera retta, perché da essa si potrebbe ricavare (Aristotele, *Metafisica*, introd., trad., note e apparati di G. Reale, appendice bibliogr. di R. Radice, Rusconi, Milano 1997, IX 6, 1048 a 27 ss.). Illuminante è la stessa definizione di Aristotele: l'atto sta alla potenza come chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista (Aristotele, *Metafisica*, introd., trad., note e apparati di G. Reale, appendice bibliogr. di R. Radice, Rusconi, Milano 1997, IX 6, 1048 a 27 ss.). Si delinea qui una dialettica tra il possibile e il reale, tra ciò che è in potenza e ciò che è destinato alla realizzazione. I latini hanno tradotto *dúnaton* con *possibilis*, ma più spesso con *quod fieri potest*, e *dúnamis* con *potentia* o *vis* o *virtus*, da cui *virtualis* nel senso di possibile, che conserva tutto il vigore e la forza, appunto, delle sue radici. Per gli scolastici, *virtualis* non equivale più a una potenzialità o possibilità, ma indica una potenza attiva in grado di passare all'atto. Inoltre, virtuale è detta da Tommaso d'Aquino la distinzione tra gli attributi divini in quanto in Dio sono realmente presenti perfezioni, distinte però solo nel finito. Dalla *Summa Theologiae* dunque virtuale significa qualcosa a cui non manca nulla per essere, ma che non si mostra con tutte le caratteristiche di altre modalità dell'essere. Gli attributi divini sono reali, distinti attualmente nel finito, presenti virtualmente nell'infinito (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2.).

² Lévy P., *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997.

³ Bergson H., *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.

Ontologia del virtuale in Pierre Lévy

Giulio Lizzi

- ⁴ Deleuze G., *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- ⁵ Lévy P., *Il virtuale*, op. cit., p. 77.
- ⁶ Baudrillard J., *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- ⁷ Morin E., *Prefazione*, in J. Baudrillard, *La scomparsa della realtà*, Lupetti Editore, Milano 2009.
- ⁸ Maragliano R., *La virtualizzazione degli spazi dell'educazione e del comunicare*, Appunti per l'intervento al convegno Gli spazi del comunicare, Università degli Studi di Sassari, Facoltà di Architettura di Alghero, 5 novembre 2010, <http://ltaonline.uniroma3.it/notizie/634-la-virtualizzazione-degli-spazi-delleducare-e-del-comunicare.html>
- ⁹ Baudrillard J., *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 31.
- ¹⁰ La digitalizzazione è, a tutti gli effetti, una forma di iscrizione, descrizione e trascrizione del mondo. Cfr. Ong W. J. (1982), *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986.
- ¹¹ Una parabola per descrivere l'eclissi del reale ad opera delle tecnologie informatiche è fornita dallo scrittore Arthur Clarke. Cfr. Clarke A. C., Munoz J., *I nove miliardi di nomi di Dio*, Gallucci, Roma 2011.
- ¹² Virilio P., *La bomba informatica*, op. cit., p. 14.
- ¹³ Ventimiglia G., *Ontologia ed etica del virtuale*, "Teoria", 2004/1, p. 120.
- ¹⁴ Maldonado T., *Reale e virtuale*, Feltrinelli, Milano 2005.
- ¹⁵ Negroponte N., *Essere digitali*, Sperling & Kupfer, Milano 1995.
- ¹⁶ Ventimiglia G., *Ontologia ed etica del virtuale*, op. cit.
- ¹⁷ Negroponte N., *Essere digitali*, op. cit.
- ¹⁸ Kelly K., *Quello che vuole la tecnologia*, op. cit.
- ¹⁹ Maldonado T., *Reale e virtuale*, op. cit.
- ²⁰ <http://www.google.com>
- ²¹ Serres M., *Atlas*, Julliard, Paris 1994, pp. 47-49.
- ²² Žižek S., *Credere*, Meltemi, Roma 2005.
- ²³ Žižek S., *Credere*, op. cit., p. 92.
- ²⁴ Nel mondo del giornalismo online, ad esempio, questa dinamica è ben nota. L'avvento di internet ha reso l'accesso alle informazioni libero e gratuito, privando le storiche testate giornalistiche del monopolio delle notizie. Gli utenti stessi, tramite i blog e i *social network*, si sono fatti produttori di notizie e *citizen journalist*, giornalisti essi stessi. Questa repentina alterazione degli equilibri di potere nella gestione delle notizie ha prodotto una serie di trasformazioni e adattamenti: i giornali hanno adottato la strategia di inglobare l'apporto di notizie dei lettori-autori e di farsi nel contempo garanti della qualità, filtri autorevoli nel *mare magnum* delle informazioni in circolazione nel web; in una parola, hanno reinventato il proprio ruolo. Dal punto di vista economico, inoltre, venendo meno il tradizionale acquisto delle copie cartacee dei giornali in edicola o in abbonamento, le testate hanno cercato nuovi modelli di business nel web, attraverso la realizzazione di prodotti editoriali sempre più personalizzabili. Per un'analisi dell'ibridazione di riviste cartacee e online, e del conseguente sviluppo di modelli di business inediti e della prospettiva etica conseguente al nuovo rapporto autore-lettore, Cfr. Lizzi G., Cantoni L., Inversini A., *When a magazine goes online: a case study in the tourism field*, in Law R., Fuchs M., Ricci F. (eds.), *Information and Communication Technologies in Tourism 2011. Proceedings of the International Conference in Innsbruck, Austria*, Springer, Vienna 2011, pp. 355-366.
- ²⁵ Fabris A., *Per un'etica del virtuale*, in Fabris A. (a cura di), *Etica del virtuale*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 3-19.
- ²⁶ Botturi, *Le implicanze antropologiche dell'innovazione tecnologica*, in *Strumento di lavoro per la preparazione del Convegno nazionale CEI "Parabole mediatiche: fare cultura nel tempo della comunicazione"*, 7-9/11/2002, Roma, pp. 26-29.
- ²⁷ Virilio P. *La bomba informatica*, Cortina, Milano 2000, p. 14.
- ²⁸ Baudrillard J., *La scomparsa della realtà*, op. cit., pp. 21-23. *Ivi*, p. 95.
- ²⁹ Virilio P. *La bomba informatica*, op. cit., p. 14.
- ³⁰ Lellouche R., *Théorie de l'écran*, "Traverses", n. 2, www.cnac-gp.fr/traverses.
- ³¹ Fiorani E., *La comunicazione a rete globale*, Lupetti, Milano 1998, p. 33.
- ³² Gadamer G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1994, p. 409.
- ³³ Galimberti U., *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 626.
- ³⁴ *Ivi*, p. 627.
- ³⁵ Fadini U., *Etica e morale nell'età del cyberspazio*, in Fabris A., *Etica del virtuale*, op. cit., p. 53.
- ³⁶ Lévy P., *L'intelligence collettiva*, op. cit., p. 33.
- ³⁷ Fadini U., *Etica e morale nell'età del cyberspazio*, op. cit., p. 56.

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

Interrogarsi sulla personalità e l'opera di Leone XIII oramai che si è concluso, non senza significative iniziative in tutta Italia, il suo bicentenario dalla nascita, resta per tutti noi un dovere¹. Le trascorse celebrazioni bicentinarie (insieme a quelle centenarie della morte nel 2003 alle quali in quel momento il nostro Centro Leone XIII ha contribuito notevolmente e segnatamente) restano uno stimolo agli uomini di cultura e gli studiosi a compiere ulteriori momenti di attenzione e di studio sul magistero e il pensiero di un uomo di vastissima apertura culturale ed un pontefice che ha annunciato i grandi temi del Novecento e in particolare ha introdotto i cattolici nel Novecento². A questi fedeli Leone XIII ha assicurato massima cura e sostegno al loro impegno critico nei confronti di quei grandi temi che resteranno centrali per tutto il nostro tempo: il rapporto fede cultura, la tradizione come arricchimento dell'oggi, la divina scrittura come guida nella lettura del contemporaneo, il rapporto fede e pensiero, la questione sociale ed operaia, l'impegno dei cattolici nella e per la cultura³. Non si può infatti dimenticare che è grazie all'opera di papa Pecci che il cattolicesimo ha abbandonato la posizione di difesa, assunta spesso tra XVIII e XIX secolo, per assumere quella ben più rilevante di una posizione critica sì ma propositiva verso il mondo moderno. Nel magistero di Leone XIII scorgiamo il primo porsi di alcuni elementi che il cattolicesimo del XX secolo dovrà maturare in scelte, posizioni, iniziative, ripensamenti che

vedranno il loro culmine nel vasto movimento che condurrà al Concilio Vaticano II e alla delineaazione particolarmente viva del magistero ecclesiale sviluppatosi grazie a pontefici di vasta e acuta personalità che nel XX secolo saliranno sul soglio petrino. L'apertura dei grandi temi di fede, di cultura e sociali e di confronto e dialogo con il mondo contemporaneo entreranno nei temi magisteriali con una rilevanza decisiva. Resta viva nei cattolici della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX la ricerca di una salvaguardia della identità nel confronto paritario e critico con i grandi movimenti di pensiero, sociali e politici; tale peculiare attenzione a questi temi inizierà infatti con e nel pontificato di Leone XIII che queste problematiche e aspirazioni aveva suscitato e stimolato. Tanto vasta è la profonda riflessione di Papa Leone e così ampia la sua produzione che risulterebbe troppo riduttivo ricondurlo alla pur importante redazione e scrittura della enciclica della *Rerum Novarum*. Certamente egli è il primo fondatore della dottrina sociale della Chiesa, ma egli è anche il Papa dei grandi dialoghi con il mondo contemporaneo e della difesa dai travisamenti dottrinari. Molto più di quanto certa interpretazione post leoniana abbia voluto mostrare⁴. La grandissima produzione magisteriale di Leone XIII – tanto vasta da essere ineguagliata per mole - sta dimostrare, al di là della aneddotica che lo vuole un Papa "grande al tavolo di scrittura", che a fronte di questa opera scritta notevole stava anche una lunga e diuturna ri-

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

flessione. L'impegno culturale e pastorale di un Papa che non si ritraeva dal comunicare le sue visioni, spesso veramente gettate in avanti, rispetto a tanta parte della Chiesa ancora ritrosa ai cambiamenti o troppo avanzata per far restare saldi in una dimensione di fede autentica. Un passo avanti quello di Leone XIII ma nella rigida fedeltà ad una tradizione sentita sempre viva e sempre capace di interpretare il presente nei secoli che passano⁵.

La personalità intellettuale di Leone XIII si è svolta in un confronto serrato con la più vasta temperie culturale del suo tempo. Questo sia nel periodo del suo magistero ma anche nel periodo precedente lo stesso. Il Pecci uomo di fede legato alla tradizione, ma al contempo non ignaro delle grandi conquiste del suo tempo, non evitò mai di penetrare i nuovi orizzonti con lo sguardo dell'uomo fedele ai valori e principi di una fede che sentiva non solo attuale nel suo afflato personale ma viva come lettura ed interpretazione della realtà e delle possibilità che si aprivano nel secolo all'uomo in tutti i campi. Un atteggiamento vivissimo nell'uomo Pecci. Così come emerge anche nel suo lungo episcopato perugino che ancora una volta appare come il vero laboratorio pastorale, culturale e umano del pontefice.

La matrice del suo pontificato è senz'altro il periodo dell'episcopato perugino che lo vede attentissimo dalla città umbra a tutto il mondo sociale, politico e culturale che lo circondava. Mai fermo alla provincialità della città e sempre attento alla dimensione più vasta del mondo nella quale voleva immettere Perugia stessa. Possiamo ben dire che questa città non ebbe personalità tanto nota ed aperta al mondo quanto questo suo vescovo. E al magistero episcopale perugino, specie nelle ultime lettere pastorali del Pecci, che vorrò concentrare la mia attenzione per rintracciare quelle linee interpretative del rapporto fede scienza che qui sono oggetto di particolare attenzione. Mi riferisco alle due lettere pastorali del 1877 e 1878 pubblicate nel 1991 dalla Diocesi perugina in occasio-

ne del centesimo anniversario della promulgazione della *Rerum Novarum*⁶. Le due lettere scritte per la Quaresima del 1877 e per la Quaresima del 1878 portavano entrambe lo stesso significativo titolo *La Chiesa e la civiltà*. Un tema evidentemente caro al cardinale Pecci. E da esse si trarranno appunto spunti di riflessione rintracciabili anche nella opera magisteriale del Papa Leone. Delle due Lettere in particolare vedremo la prima perché più direttamente dedicata al tema del confronto con le scienze e le altre attività spirituali e di studio umane. La seconda invece dedicata al tema etico ed etico sociale.

Nelle lettere perugine dell'ultimo periodo di episcopato, prima della elevazione al soglio di san Pietro, il vescovo Pecci riassume molte delle sue visioni culturali e politico-sociali. Queste nascevano dalla dolorosa lacerazione politica dei cattolici nel periodo di formazione unitaria del paese, dove l'Umbria e Perugia furono al centro di episodi non marginali; nascono dopo l'avvenuto sdoganamento di un razionalismo ateistico o riformistico che sembrava intaccare i contenuti stessi della fede; queste lettere nascono dopo la volontà del vescovo Pecci di anteporre alla cultura dominate del tempo, largamente anticristiana, una riflessione filosofica capace di rispondere alle sfide critiche ma anche capace di proposta culturale e speculativa. Questo desiderio era così chiaro che culminava in Perugia nella istituzione della Accademia Tomista. Insomma queste sono lettere centrali per poter cogliere la struttura di quel magistero e quel pensiero che dovrà manifestarsi in un più vasto campo nell'opera del suo pontificato, lungo e fecondo⁷.

Tra le molte attenzioni che emergono dalle lettere perugine del 1877-78 del Pecci vescovo, emerge chiaramente una particolare riflessione sul rapporto tra la fede e la scienza; tale riflessione non può rimanere soggiaciuta anzi deve essere ampiamente ripercorsa. Sarebbe infatti profondamente ingiusto dimenticarsi dell'attenzione di Leone XIII alla grande questione

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

scientifica che veniva a profilarsi nel XIX secolo con una diffusione esaltante. E non sarebbe altresì giusto pensare che questo uomo, di vivacità culturale ampia, non fosse interessato a cercare un dialogo con la nuova scienza che in quel secolo cominciava a mostrare tutte le sue potenzialità non solo sul piano meramente conoscitivo ma anche epistemologico. Sarebbe poi ancora più ingiusto non essere attenti alla correzione del Pecci e di Leone XIII dei tanti divisamenti che uno scientismo ideologico e stizzoso portava⁸.

Quello scienziato non era come ben si immagina il solo grave tema che colpiva nel dibattito culturale del XIX secolo nei rapporti con la fede e la Chiesa cattolica. Mai secoli furono più ricchi e segnati da punte di *vis polemica* nei confronti del cristianesimo quanto gli ultimi. Ma a fronte di questa evidentissima forza polemica anticristiana fortissima a partire dal XVIII fino al nostro tempo nessun tempo fu più vivo nello sviluppo di prospettive teologiche e filosofiche di stampo cristiano e cattolico in specie che il XIX⁹.

È del tutto evidente che la grande temperie e il risveglio teologico del Novecento si sia svolto sulle basi di tante tendenze di pensiero che si sono sviluppate sia in ambito cattolico che riformato. Non sempre furono movimenti inclini al dialogo quelli che venivano proponendosi e molti di essi non furono del tutto allineati, coerenti e connessi alla ortodossia, il che causava non poco attrito anche tra le chiese e le comunità e non solo tra credenti e non credenti. Certamente tutte le tensioni culturali e polemiche infiammavano il contesto di riferimento e inficiavano decisamente il dialogo possibile. Non posso però – come appare del tutto evidente – qui analizzarli tutti con la dovuta attenzione. Ma non posso nemmeno tacere il dissidio che tale ricchezza aveva prodotto insieme ad una feconda traccia lasciata alla cultura del nostro tempo¹⁰.

Tutto questo è presente di certo alla intelligenza del Pecci (e lo resterà sia nel periodo perugino

sia in quello del suo pontificato). Tanto presenti che a Pecci non sfuggono i grandi movimenti culturali che percorrono il secolo e spesso li affronta in senso positivo e dialogico anche contrastandoli. Con forza. Stimolerà lo studio di san Tommaso come si è detto e al contempo darà il via a quelle scuole tomiste che tanta parte avranno nella filosofia cristiana del XX secolo; ma non va dimenticato che è anche il papa che promosse l'edizione critica Quaracchi delle Opere di san Bonaventura. Sarà inflessibile con le tendenze avanzate della teologia e forse anche troppo inflessibile sul caso Rosmini (che pure aveva ricevuto in una visita a Perugia) tanto che non esitò a stimolare e ratificare la condanna *post obitum* del roveretano dietro l'insistenza dei padri Gesuiti allora fieramente avversi ad esso¹¹. Ma è anche il pontefice che eleverà alla porpora Newman come suo primo atto concistoriale. Il rapporto con Rosmini veramente una pagina dolorosa nell'opera di Leone XIII e va riconosciuto ma certo ancora da leggere con attenzione¹². Resta da vedere ancora e sciogliere il nodo che ci si pone quando consideriamo la maniera di Leone XIII di valutazione e di osservazione che egli aveva maturato riguardo all'ontologismo di Rosmini; verso il quale non è un caso si possa rintracciare da una parte un interessamento del vescovo Pecci che si tramuterà poi però nell'assenso alla condanna del Santo Uffizio quando lo stesso era Leone XIII; una contraddizione questa difficilmente scioglibile se non nel quadro di un complesso implicito sovrapporsi di innovazione teologica tra eterodossia e ortodossia. Da una parte propugnatore del nuovo ma anche ripropositore ed attuatore di una decisa sterzata verso il riconoscimento di una sola forma di filosofia: quella della razionalità aristotelico-tomista che fu la scelta di campo del Pecci e del Papa laddove l'istituzione della accademia Tomista in Perugia e la *Aetherni Patris* non sono che le punte di diamante di questa risposta al nuovo che avanzava.¹³

Certo il Pecci aveva ben presenti le tematiche e i problemi che molte scuole teologiche in ambito

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

cattolico avanzavano chiedendo a viva voce a che venisse data attenzione a tali questioni da parte del magistero. Tra tali questioni non ultima vi era la grande problematica relativa al rapporto tra la dottrina e la cultura del tempo. Pio IX aveva risposto con molti atti magisteriali e con la solenne pubblicazione dell'Enciclica *Quanta cura* dell'8 dicembre 1864 con la sua altrettanto celebre aggiunta del *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*. Il *Syllabo* che tante polemiche aveva suscitato. L'intenzione e il senso profondo di quel contro-verso documento di Papa Mastai Ferretti viene colto¹⁴ dal Pecci e difeso con una convinzione che molto dice. Dice prima di tutto dell'adesione del Pecci ai contenuti del *Syllabo* stesso ma con il tentativo di difenderlo dalla pretestuose critiche che poi saranno ampiamente utilizzate nelle campagne anticattoliche sia in Italia che nel mondo. Le parole di difesa del *Syllabo* presenti nella prima lettera episcopale del Pecci del 1877 sono tutte tese a cogliere il senso dialogico del documento papale ma sono anche volte a fare di questo testo la base per un dialogo coerente e fermo con la cultura del tempo viziata - secondo il Pecci e non senza ragione - da una troppo malcelata opposizione e denigrazione della dottrina cattolica¹⁵. Conservare fedelmente l'adesione al contenuto del *Syllabo* ma al contempo evidenziare in esso la portata significativa per il progresso e la lettura del cammino culturale del suo tempo: questo almeno appare dalla scrittura della lettera pastorale del 1877 del Pecci.

La presenza di vivacissime forme della cultura cattolica del XIX secolo ci consentono di dire poi che la Chiesa non appariva come un compatto luogo di uniforme costruzione di un pensiero organico e coeso; anzi la presenza di molte linee di pensiero teologico, di interpretazione dell'impegno sociale e culturale consegnavano al mondo le diverse prospettive che venivano da un contesto di riflessione della cultura cattolica non così omogeneo o del tutto allineato.

Forse l'intenzione di molti atti magisteriali di Pio IX come poi di Leone XIII erano tesi a comporre le molte dispute e sovente le fughe centrifughe. Molte visioni interagivano con forza tra loro, molte osservazioni prospettiche, sia dal punto di vista teologico che speculativo, attraversavano la intelligenza cattolica di quel secolo. La Chiesa, spesso sospettosa di ogni innovazione speculativa ondeggiava in un misto di re-trivo arroccamento teologico e una azzardata licenza di avanzamento su sentieri impervi di una analisi teoretica e dottrinale troppo avanzata e forse anche troppo delimitata per i tempi segnati dal clima di difesa e di arroccamento¹⁶. Una caratteristica propria del modo di affrontare i problemi delicatissimi della riflessione filosofica che caratterizzava tutto il XIX secolo; come esempio si pensi al problema suscitato dal pensiero del Lamennais che apriva in quel secolo, sotto il pontificato del troppo malinterpretato pontificato di Gregorio XVI, la questione della interpretazione e intellesione delle dinamiche della fede¹⁷; oppure si pensi alle questioni del razionalismo nella metà del secolo che non poco impegnavano il pontificato di Leone XIII. A queste problematiche papà Pecci rispose con un lavoro intenso di ristrutturazione degli studi teologici nei seminari e nella accurata diffusione del pensiero metafisico di stampo tomistico. In questo contesto infatti si colloca la pubblicazione della enciclica *Aetherni Patris*. Non va poi taciuta la delicata situazione politica che evolveva in Europa e in particolare in Italia. I cammini di unificazione e di rivendicazione politica che percorrevano il nostro paese e l'Europa spesso avevano o individuavano nella Chiesa un ostacolo da aggirare se non abbattere e spesso culminavano con leggi assai dure e ingiuste nei confronti dell'azione pastorale e culturale della Chiesa e di confisca rapinosa dei suoi beni come accadde in Italia e Germania. Il clima anticlericale e se si vuole quello molto sospettoso della Chiesa influenzavano non poco anche le letture del contemporaneo che poteva-

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

no essere fatte con più distacco e fecondità da una parte e dall'altra.

Tra i temi caldissimi del rapporto civiltà e Chiesa ovviamente vedevano al centro la questione della fede nei rapporti con la scienza e la tecnica che proprio in quegli anni stavano acuendosi in polemiche furiose. Le grandi conquiste scientifiche e le richieste di una autonomia epistemologica di questa, fattisi avanti già nel periodo illuminista, nel XIX secolo si resero molto più accese e decise.

La forza della innovazione scientifica e tecnologica, lo sviluppo poderoso di un fideismo razionalista e scienziato penetrava anche nella interna struttura del pensiero teologico del XIX secolo e spesso trovava reazione in forme di negazione acerba della metafisica o in teorie teologiche molto elaborate e anche in qualche modo avanzate rispetto alla complessiva cultura filosofica del tempo. E la questione più spinosa era di certo questa appunto: la verifica delle dinamiche di fede e della sua razionalità nei confronti del nuovo progresso scientifico e tecnologico che animava quegli anni specie nella fine del secolo.

Come vescovo il Pecci, e come Papa, si dimostra informato e attento rispetto al cammino della scienza del suo tempo e, come nella filosofia aveva inviato ad una riedizione del pensiero classico, così anche nel rapporto tra fede e scienze chiedeva di rispondere alla sua visione prospettica che chiedeva di svolgersi in una conciliazione tra visione tradizionale e visione ampiamente innovativa. L'innovazione fin dal periodo perugino non consisteva solo in un attacco a testa bassa delle posizioni scientifiche, che chiedevano una esclusione della fede dalla competenza della razionalità, quanto nel tentativo di ritessere un accordo sostanziale tra la fede e la scienza che nella loro distinzione si presentavano come due modi di esercizio della razionalità; un reciproco richiamarsi e chiara è la sua convinzione che entrambe solo insieme potevano cooperare alla edificazione di una civiltà più giusta e di un progresso più armonico e

profondo della umanità stessa. Una posizione quella del Pecci, e del Papa Leone, che sarà grosso modo precisata e meglio organizzata nel magistero della Chiesa del XX secolo. Un ulteriore lascito, questo del Nostro, alla Chiesa contemporanea. Ancora una volta il Pecci si mostra come il pontefice che apre una porta sul mondo contemporaneo che altri dovranno percorrere. La posizione leonina e del Pecci quindi sostanzialmente è una posizione che non volendo tradire il senso alto dell'esperienza di fede vuole però fare i conti con le modalità nuove del mondo che avanzava. Non arretrare nella posizione di difesa e neppure spingersi in un attacco infelice del nuovo. Piuttosto richiedeva una emendazione della propria età per valorizzarne il nuovo alla luce del ciò che da sempre conta. Si potrebbe dire molto di questo atteggiamento che spiega benissimo il senso che deve aver un autentico modo di interpretare la tradizione. Il commento del Pecci della contesa tra fede e scienza non assume i toni del disprezzo della scienza ma una valutazione della scienza che pure nel confronto con la fede poteva arricchirsi e sicuramente abituava la razionalità stessa a sostenersi attraverso l'esercizio dello strumento epistemologico e di quello spirituale.

Tale armonia era profondamente messa in discussione proprio dalla teorie naturalistiche e nichilistiche che si affacciavano e consolidavano in quel tempo. E sarà proprio nelle Lettere perugine che comincia ad affacciarsi il problema di dare corpo ad una riflessione capace di rimuovere gli ostacoli che esterni al cristianesimo potevano dare il riconoscimento del reciproco richiamarsi di fede e scienza. Tale condanna sarà chiarissima e decisa nel magistero del pontefice Leone¹⁸.

Che dire poi della condanna dello scetticismo che emerge nelle lettere perugine e che verrà ulteriormente a svilupparsi durante il suo pontificato; merita rimandare ad esempio a quanto viene detto e argomentato in proposito nella lettera di Leone XIII sul clero francese *Depuis le jour* del 8 settembre 1899.

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

Lo scopo del Pontefice era quello di mettere in chiaro la non avversione della Chiesa ai nuovi tempi ma questo non voleva dire non smascherare il nefasto introdursi di dottrine scettiche e nichilistiche che avevano come unico compito la dissoluzione della fede per far giungere ad una dissoluzione della razionalità e della civiltà in nome di un libertinaggio morale foriero solo di sfruttamento della umanità stessa.

Questa visione è assolutamente chiara nella Lettera pastorale perugina del 1877 quando il vescovo Pecci scrive: "La guerra che si muove a Dio ed alla santa sua Chiesa è perciò più formidabile, che non viene sempre condotta con lealtà ma con astuzie ingannatrici. Se gli empi che vivono in mezzo a noi dicessero sempre ed apertamente quello che vogliono ottenere, il nostro compito diventerebbe assai più facile, e d'altra parte i fedeli dall'enormezza medesima degli incedimenti verrebbero distolti dal prestare orecchio ai seduttori. Ma non si fa così: si toglie invece in aiuto parole che lusingano, e che non rendono un senso unico e preciso, ma poi, senza definirle, si buttano in pascolo alla curiosità pubblica; si fabbrica sopra di esse quasi altrettante cittadelle, d'onde si trae furiosamente contro la Chiesa, i suoi ministri, i loro insegnamenti".¹⁹

È contro l'atteggiamento ideologico e fazioso che si muove il Pecci. Ma tale faziosità diffusa non lo conduce a toni altrettanto negativi nei confronti della cultura e della scienza del suo tempo; magari si trova un tono toccato dal rammarico della stessa incomprendimento tra i due ambiti.²⁰

Non può esserci incomprendimento tra fede e scienza ma anzi gli avanzamenti retti della Civiltà verso il progresso, specie in campo scientifico, sono nella lettura del Pecci un elemento molto importante di sprone ad amare Dio. L'indagine della natura infatti per il nostro è uno degli strumenti più importanti per avvicinarsi a Dio. Una riproposizione di quell'invito che da sempre la Chiesa ha fatto a leggere il libro della natura che insieme al libro della Bibbia costitui-

sce uno dei due grandi testi della rivelazione di Dio. Un pensiero sempre presente nella meditazione teologica; vivo in tutti i tempi e recentemente ribadito da Benedetto XVI.

Entusiastici i toni usati dal Pecci nei confronti delle belle sfide che la scienza del suo tempo stava vincendo nella conquista di una conoscenza sempre più profonda della natura e che si stava compiendo nel nome del progresso. Torni non solo entusiastici ma anche assolutamente fiduciosi! Infatti in quella Pastorale alla diocesi di Perugia nella Quaresima del 1877 ritroviamo un giudizio complessivamente positivo sul cammino di conoscenze aperto dalle nuove scienze. E facendo una carrellata delle grandi acquisizioni scientifiche del suo tempo (oltre che magnificando Copernico, Keplero e Galileo) il futuro papa Leone auspicava che vedendo tali lumi propagarsi nel secolo "La Chiesa affettuosissima madre, che tutto conosce, tanto è lungi che voglia creare ostacoli, che anzi a quella vista va lieta e giubilante". Già lieta e giubilante e non occhiuta e contraria.

La Chiesa è lieta e giubilante delle grandi conquiste del sapere. Questo tono entusiastico non sarà rinnegato, semmai stemperato, nel suo pontificato allorquando non tanto alla scienza quanto alla applicazione eccessiva del metodo scientificamente inteso guarderà con distacco se non sospetto. Stempererà questi toni allorquando sempre più forte alla fine del XIX secolo si farà sentire la temperie antimetafisica dello scientismo. Il tempo del dominio della tecnologia che invece che aiutare lo sviluppo dell'uomo sembrava soggiogare l'uomo al culto della macchina. E che dire poi dei danni dello scientismo in teologia? Si compiva sempre più la determinazione degli studi biblici alla luce di indicazioni provenienti dalla applicazione pedissequa di un metodo storico critico alle scritture a cui il nostro guarderà con sospetto e con non scarsa profezia renderà tutti accorti dei rischi che si ponevano alla unità dottrinale della Chiesa ed all'azione pastorale e sacramentale della Chiesa stessa. Questo il tema centrale la *Providentis-*

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

simus. Si annunciava infatti la temperie modernista che per prima doveva poi cogliere proprio la sua diocesi di Perugia.

Fiducioso, lieto per i progressi della scienza. “ e da'altra parte – continuava il Pecci – qual ragione ci potrebbe essere mai, perché la Chiesa ingelosisse dei progressi meravigliosi, che in questi studii e scoperte si fecero dall'età nostra?”.²¹

L'elenco del Pecci è meticoloso di queste scoperte; è sintetico ma preciso; il che dimostra quanto fosse più che informato sulle recenti acquisizioni della scienza del suo tempo. E non manca nemmeno di strumenti filosofici che gli consentono di misurare la sua proposta con quella epistemologica della modernità che aveva prodotto il metodo scientifico tanto ricco di risultati e innovatore della visione del mondo. In questo senso colpisce che il Pecci vada a far parlare del rapporto fede e ragione proprio uno dei padri della modernità che è Francesco Bacone.

Quello che più colpisce è la citazione di Bacone da Verulamio che interroga e che manifesta una ampia riflessione filosofica del cardinale Pecci sul tema fondativo della scienza non disgiungendolo da quello della fede. Il riconoscimento di Bacone come padre delle discipline fisiche non vuol dire che egli non sia anche un padre del pensiero razionale che vuole la conciliazione tra la scienza e la fede. Non una competizione ma una reciproca compenetrazione che non può che sfociare nel riconoscimento della verità che si presenti essa nelle forme del mondo fisico che quale elemento fondativo della concezione stessa della verità medesima. Infatti l'insegnamento di Bacone recepito dal Pecci consisteva nel ripetere la massima del filosofo allorquando questi invitava a non bere la scienza a piccoli sorsi perché questo avrebbe allontanato da Dio ma di berla a lungo perché avrebbe aiutato ad avvicinarsi ad esso. E non mi pare una menzione di non poco conto da ripetere forse specie in giorni come questi dove presunti scienziati intendono insegnare cosa sia vero o falso sulla base pro-

prio della evidenza del metodo baconiano. Triste registrare come i denigratori ideologici ci siano ancora. "Bacone da Verulamio, illustre cultore delle fisiche discipline, scrisse: che la scienza bevuta a sorsi allontana da Dio; ma gustata largamente, a Dio invece riconduce. Quest'aurea sentenza si riscontra sempre ugualmente vera; e se la Chiesa paventa delle ruine che possono venire per opera di quei vanitosi i quali pensano di aver tutto inteso, perché riuscirono ad avere di tutto una tintura, se ne sta a buona fidanza di quelli che volsero l'ingegno a studiare seriamente e profondamente la natura, poiché sa che al fondo delle ricerche troveranno Dio, il quale dalle sue opere si lascia vedere cogli'irrecusabili attributi della sua potenza della sua sapienza e della sua bontà!"²². Sulla scorta di questa affermazione ecco l'elenco dei meriti scientifici e di fede di Copernico, Keplero, Galileo, Fontanelle, di Volta e del Faraday. E continua: "Ecco quello che la scienza vera e solida, d'onde poi vengono tante utilissime applicazioni alle arti ed alle industrie, fa negli animi retti: ed ecco perché nessuno che rifletta, si lascerà trarre alle accuse lanciate in aria, né si condurrà a credere, che la Chiesa guardi sospettosa lo studio della natura, e dispreggi od osteggi le felici conseguenze che vengono da quello studio al pubblico benessere, che della Civiltà è parte certo non precipua in sé, ma della quale tuttavia si ha da tenere il conto dovuto"²³

Il Pecci condannerà la falsa idea con la quale molti nel suo tempo tenteranno di mettere la scienza contro la fede perché questa contrapposizione oltre che ingiusta è anche ingiustificata e in parte contraria al dettame dottrinale ed all'insegnamento della Chiesa stessa. Il tema che il Pecci sente urgente chiarire quindi non è tanto quello di entrare nelle questioni interne alla discussione epistemologica, quanto creare un ambiente favorevole al colloquio ed al reciproco riconoscimento nella fiducia che aveva sul ruolo che la razionalità ha e con cui può favorevolmente svolgere un compito speciale nell'accrecimento del bene comune.

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

Un interessante sviluppo di questo tema mi pare poi di ravvisarlo nella natura sociale che il Pecci riconosce all'esercizio scientifico. In buona sostanza il Pecci riconosce alla scienza un ruolo speciale nella società e un ruolo sociale e politico primario. Un tema questo che manifesta da un lato il sempre ricorrente interesse del Nostro alle tematiche che lo porteranno alla *Rescriptum Novarum*; ma dall'altro ci dice di un uomo di cultura che nel suo tempo coglie un elemento che la foga scienziata aveva adombrato: il valore pubblico e sociale della scienza che la obbliga a fare i conti con i valori morali che la guidano. Tema che sarà centrale nella seconda Lettera pastorale del 1878.

Queste riflessioni condotte nel 1877 si ritroveranno pari pari nello sviluppo di una delle encicliche più importanti di Leone XIII che è la già ricordata *Providentissimus Deus* - del 18 novembre 1893 - laddove, trattando della Sacra Scrittura e dell'insegnamento biblico nella Chiesa, il Papa non manca di tornare sopra la questione del rapporto fede e scienza con una impostazione rilevante e che merita essere analizzata a fondo nella parte dedicata al rapporto Scrittura e scienze naturali. In questa enciclica, centrale per comprendere il magistero leoniano, sembra essere recepito tutto il dibattito largamente diffuso sul tema evoluzionistico sulla base del quale si pretendeva malamente porre la negazione di ogni fondamento alla visione cosmologica del mondo secondo l'ottica creazionistica della Sacra Scrittura. Sembrava questo lo scontro capitale tra la dottrina biblica e la scienza proprio in ordine alle acquisizioni della ragion scientifica che allora veniva a consolidarsi.

Ma rigorosamente il Papa coerente alle premesse sopra esposte punta su alcune precisazioni²⁴:

- A. Distinzione delle modalità razionali della scienza e della fede.
- B. Peculiarità del linguaggio della Scrittura.
- C. Ruolo della caratteristica culturale che rende inessenziale l'assunzione del racconto biblico come racconto descrittivo ma lo rende

chiaramente alto, significativo e ed eternamente valido come racconto di senso e di verità storica dell'avvenuta creazione per volontà di Dio del mondo.

- D. Impossibilità di contraddizione tra acquisizioni della scienza e racconto della Bibbia perché questa ultima è dominata dal suo compito che non è la spiegazione del mondo, ma è quello di dare una comprensione del mondo stesso su un livello qualitativo e recuperativo mai in conflitto con quello della scienza
- E. Impossibilità di contraddizione tra fede e dati della scienza, tra bibbia e realtà e se anche vi fosse questa sarebbe facilmente componibile perché sicuramente fondata su una esterna e superficiale lettura.
- F. Non può esservi competizione su conoscenze di diverso grado.
- G. Lo scambio è impossibile tra i due livelli del senso teologico e della verità a cui esso guarda e la descrizione epistemologica della realtà che è sempre in cammino di approfondimento.

Ogni singolo punto di argomentazione di questo scritto papale meriterebbe una larga analisi che mi riproporrò di fare in seguito su questa stessa rivista. Nel frattempo vorrei far notare al lettore accorto come questi argomenti possano essere ancora oggi attuali ed utili a chiarire e guidare un dibattito serio sul rapporto fede e scienza e come questi non starebbero senza le premesse speculative delle riflessioni perugine del Pecci. Gli argomenti a favore della visione biblica del mondo non in competizione con la visione scientifica del mondo stesso sembrano ancora oggi di attualità perché è sempre vivo il bisogno di crescere nella consapevolezza che la ragione umana non è in una sorta di competizione con se stessa; la ragione umana è e si esplica nell'articolazione duplice di ragioni del cuore e di spirito geometrico che si attuano nell'unica esperienza cosciente dell'uomo. Giusta la lezione pascaliana. In questa consapevolezza vi è posto per tutto.

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

Il punto che ho indicato con la lettera g. della argomentazione papale è poi di indubbio significato; da una parte perché integra la tradizionale visione del rapporto fede e ragione e dall'altro impone una visione teologica che avrà largo successo nella Chiesa contemporanea fino al magistero di Giovanni Paolo II (*fides et ratio*) che di questa armonia sarà deciso cantore. Ancora una volta una sintesi tra tradizione e innovazione che sarà una costante nel pensiero teologico di Leone XIII e che lo porterà ad una conclusione profetica ancora oggi valida e su cui meriterà sempre tornare riflettere specie in tempi di confusione epistemologica e di sterilità culturale.

Note

¹ Iniziative culminate con la visita di Benedetto XVI a Carpineto Romano il 5 settembre 2010.

² Rinvio al recentemente pubblicato testo di atti delle conferenze tenute a Carpineto Romano nel corso delle celebrazioni del bicentenario. Tale volume raccoglie sapientemente contributi centrali alla lettura dell'opera del Nostro. Giuseppe Ghirelli (a cura), *Leone XIII: una voce che non si spegne*, Tipografia Achille, Anagni, 2011.

³ È giusto rimandare alla numerosa mole delle encicliche leonine. Oggi queste reperibili in web e come ovvio nel dedicato volume dell'*Enchiridion*. Queste trovano una maggiore divulgazione grazie alla pubblicazione in antologia di esse nel volume di Gabriele Della Balda, *Leone XIII. Il Papa guardia inflessibile del passato che ha accennato l'avvenire al mondo. Documenti scelti del pontificato (1878-1903)*, Graphe, Perugia, 2010.

⁴ Tra le 110 encicliche, allocuzioni e scritti di Leone XIII troviamo affrontati temi che sono ancora oggi rilevanti per la vita della chiesa: dalla questione biblica, ecumenica, della interpretazione del sacerdozio e dell'episcopato, sulla devozione mariana, etc in ciascuna di esse il papa richiama alla retta tradizione come ricco patrimonio per l'avvenire che non gli è ignoto anzi vede questa saldezza nei principi tradizionali come un autentico sostegno per il futuro e per l'uomo di sempre. Ma anche temi sociali come la condanna dell'americanismo (*Testem benevolentiae, Longinqua oceani*) oppure le ripetute condanne della massoneria e del liberalismo (*Libertas, Dall'alto dell'apostolico seggio, Inimica vis*); oppure contro il socialismo, il nichilismo allora ancora ben lungi dal diventare tema

centrale della filosofia occidentale (*Quod apostolici muneris*). E si potrebbe continuare a elencare a lungo le encicliche e i temi trattati da questo pontefice. Di certo tutti insieme danno spessore della sollecitudine e dell'intelligenza di questo pontefice a leggere il suo tempo. Di certo tale vasta produzione ci obbliga a non ridurre Leone XIII ad essere il papa solo della pur magnifica *Rerum Novarum*. Non siamo proprio autorizzati a tale riduzione.

⁵ Non poco ha nociuto sull'interpretazione del pontificato Pecci una critica ad esso dovuta alla presunta sottovalutazione della questione modernista. Per difenderlo da questa spesso si è taciuto delle sue grandi encicliche impegnative sul tema teologico e aperte al dialogo coerente e fermo sulla base della tradizione.

⁶ Gioacchino Pecci, *La Chiesa e la civiltà, lettere pastorali del 1877 e del 1878*, Edizione archidiocesi di Perugia, Perugia, 1991 a cura e con una bella introduzione storica e tematica di Maria Lupi.

⁷ Augusto del Noce, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea, Leone XIII*, a cura di Leonardo Santorsola, Studium, Roma, 2005.

⁸ Lunghe dovrebbero essere le citazioni da trarre dalle sue encicliche su tali tematiche.

⁹ Escludendo una indicazione specifica sui movimenti filosofici del XIX sento però di dare riferimenti rispetto al pensiero teologico e filosofico: Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, *Storia della teologia IV. Età moderna*, Piemme, Casale Monferrato 2001; Inos Biffi - Costante Marabelli (ed.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Jaca Book, Milano 2000; Roberto Osculati, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico II. Secondo millennio*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1997; Rino Fisichella (ed.), *Storia della teologia 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Roma - Bologna 1996; *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX, II. Ritorno all'eredità scolastica*, Città nuova, Roma 1994, Evangelista Vilanova, *Storia della teologia cristiana 2. Preriforma - Riforme - Controriforma*, Borla, Roma 1994, pp. 640, euro 46,48; Id., *Storia della teologia cristiana 3. Secoli XVIII, XIX e XIX*, Borla, Roma 1995; senza dimenticare due saggi storici: Martin Grabmann, *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri. Seconda edizione riveduta*, Vita e Pensiero, Milano 1939 e l'articolo di Yves. Congar, "Théologie", in *Dictionnaire de Théologie Catholique XV*, Paris 1946. In ultimo rimando a *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII* (Atti del Convegno di Perugia, 29 maggio - 1° giugno 2003), Curia Arcivescovile, Perugia 2004. Atti del convegno promosso dal nostro Centro.

¹⁰ Luciano Malusa, *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, Rivista di storia della filosofia., LV, 2000, pp. 295-300.

¹¹ "Il Ssmo S.N. Leone per divina provvidenza Papa XIII, a cui sopra tutto è a cuore, che il deposito della dottrina cattolica si conservi puro e immune da errori, diè incarico

La riflessione di Gioacchino Pecci sul tema fede e scienza

Marco Moschini

di esaminare le denunciate proposizioni al Sacro consiglio degli Eminentissimi Cardinali, Inquisitori generali in tutta la repubblica cristiana. Pertanto, come è costume della Suprema Congregazione, impreso un esame diligentissimo, e fatto il confronto di quelle proposizioni con le altre dottrine dell'Autore, massimamente che risultano chiare dai libri postumi; giudicò doversi riprovare, condannare, nel proprio senso dell'Autore, come di fatto con questo generale decreto riprova, condanna e proscrive, le seguenti proposizioni: senza che, per questo, sia lecito a chicchessia di inferire, che le altre dottrine del medesimo Autore, che non vengono condannate per questo decreto, siano per veruna guisa approvate. Fatta di poi di tutto ciò accurata relazione al Ssmo S.N. Leone XIII, la S.S. approvò, confermò il decreto degli E.mi Padri, ed ingiunse che fosse da tutti osservato". Decreto *Post obitum* nella traduzione italiana che ne diede la Civiltà Cattolica, anno XXXIX, vol. X, serie XIII, 1888, pp. 63-64.

¹² In questo è magistrale il contributo di Luciano Malusa, *La «Nota» della Congregazione per la Dottrina della Fede e gli studi rosminiani*, «Rivista rosminiana», XCVI, 2002, pp. 371-397. Sempre di Malusa, *Leone XIII, il Santo Uffizio e la questione rosminiana*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*, op.cit. pp. 225-25.

¹³ Enciclica promulgata proprio a ridosso della sua elezione il 4 agosto del 1879

¹⁴La questione della pubblicazione del *Sillabo* non solo ha aperto notevoli polemiche già da subito ma costituisce uno dei temi caldi nello studio del rapporto tra Chiesa e cultura. L'impostazione difensiva del *Sillabo* fu contestata anche in ambito cattolico ma le questioni aperte dallo stesso in qualche modo hanno impegnato gran parte della intellettualità cattolica del tempo. Non un caso che già nel 1877 il Pecci sentisse il bisogno di inserirsi nella polemica e di darne una nota particolare di lettura.

¹⁵ Citando il *Sillabo* il Pecci nella Lettera del 1877 al cap. XV così scrive: "Ma la chiesa cattolica per la bocca del suo Capo dichiarò, che *colla Civiltà del nostro tempo non può aver pace*. - Ecco la voce che parte contro di noi dal campo nemico, e la ragione per la quale si giustifica la lotta iniziata - Ma qual è mai, Dilettissimi, questa Civiltà moderna cui condanna la Chiesa e colla quale l'augusto Capo di essa, l'infallibile Maestro de credenti disse e ripeté, che non può aver nulla di comune? Non. È per fermo che la civiltà per la quale l'uomo si perfeziona. nel triplice rispetto ch'abbiamo accennato; no non è questa, ma è una Civiltà che vuol soppiantare il Cristianesimo, e toglierci con lui tutto il bene, onde sua mercé fummo arricchiti. Se coloro che destramente si servono del *Sillabo* per piantarlo come uno spauracchio in faccia al mondo, avessero posto mente che non basta essere abili ma che conviene ancora, e più, essere onesti, non si sarebbero tenuti paghi di offrire all'odio altrui una proposizione staccata da un discorso formato; ma avrebbero cercato di coglierne il vero senso dall'insieme dei documenti dove si trova, e ch'erano opportunamente indicati. Procedendo di questo

tenore, si sarebbero agevolmente convinti, che con la Civiltà vera, la quale rampolla come fiore ed il frutto della radice del Cristianesimo, venne riprovata dal Pontefice, ma la spuria che di Civiltà non tiene altro che il nome, e della legittima è la sfidata ed implacabile nemica". G. Pecci, *Lettera pastorale La Chiesa e la civiltà*, op. cit., pp. 55-56.

¹⁶ In particolare si pensi alla dolorosa esperienza del Rosmini poco sopra menzionata ma di molte altre si dovrebbe dire. In particolare ricordo alcune avanzatissime posizioni teologiche.

¹⁷ Su questo tema rimando alla prossima pubblicazione degli atti del convegno perugino su Gregorio XVI e la sua opera che si è tenuto nel 2005 e che costituirà un punto decisivo negli studi per la ricollocazione più adeguatamente valida del pontificato del Cappellari. In quegli atti rimando al mio saggio dedicato alla lettura della *Mirari vos*. Il convegno internazionale di Perugia aveva il titolo *Gregorio XVI tra oscurantismo e innovazione. Stato degli studi e percorsi di ricerca*.

¹⁸ Rimando al n 21-28 della *Quod apostolici muneris* contro il nichilismo e contro il naturalismo sono importanti le note leoniane nella encicliche *Libertas o Humanus genus*.

¹⁹ Lettera pastorale del 1877 op.cit. pag. 22

²⁰ "Ci piace ribadire meglio negli animi vostri il convincimento, che la Civiltà, come nulla ha da temere dalla Chiesa, così tutto deve sperare da Lei e dal suo concorso" *ivi*, pag.43.

²¹ *Ivi*, pag 47.

²² *Ibidem*

²³ *Ivi* pag. 49-50.

²⁴ Tema che sembra molto caldo ancora oggi nel quale certi temi di scontro tra evolucionismo e creazionismo, alieni dalla apologetica cattolica, siano oggi resuscitati per inseguire un fondamentalismo biblico di stampo evangelico.

Pensare e credere nella dinamica relazionale della persona

Furia Valori

1. La persona: intero relazionale e identità in divenire

Nella cultura contemporanea il grande sviluppo della conoscenza scientifica non ha eliminato gli interrogativi riguardanti il senso dell'esistenza, ma in definitiva li ha riproposti con accenti ancor più pressanti e ultimativi, non solo a livello etico, ma anche ontologico, metafisico e religioso. Infatti, se il disciplinarismo ha prodotto una massa enorme di conoscenze e di applicazioni tecnologiche, tuttavia ha condotto anche ad una frantumazione, ad una parcellizzazione del sapere riguardante l'identità dell'uomo¹. Inoltre, l'esaltazione della conoscenza scientifica, basata sulla metodologia verificazionista, tende a marginalizzare il pensare volto ad esperienze ed "oggetti" per definizione non verificabili (Dio, spirito, libertà ...), a depotenziare la razionalità dialettica, l'intuizione, il sentimento, la creatività artistica, la fede, laddove invece può essere possibile elaborare, ripensare una integrazione, una collaborazione, fra "conoscere" e "pensare", sulla scia di Kant. Nello stesso tempo gli orientamenti filosofici nei quali è emersa la consapevolezza dei limiti del soggetto nella sua pretesa di conoscenza trasparente di sé e di dominio della natura, non hanno condotto in definitiva all'imporsi del nichilismo, ma hanno posto in evidenza i limiti della concezione "metodica" del conoscere², l'appartenenza interpretante alla tradizione³, lo sforzo di esistere e il carattere itinerante ed ermeneutico dell'esistenza⁴.

Da un lato la crisi della ragione che assolutizza se stessa e, dall'altro, le stesse sfide operate dalla conoscenza scientifica e dalle sue applicazioni tecnologiche all'identità umana, spingono a ritornare sulla questione antropologica, non con la pretesa di dare risposte esaustive, destinate ad essere poste in discussione dalle sempre nuove esperienze, bensì per mostrare la complessità aperta dell'uomo che ha evidenziato di saper elaborare sempre nuove dimensioni e ambienti intorno a sé. Ultimo in ordine di tempo è l'ambiente virtuale rispetto al quale è vivace il dibattito sull'incidenza riguardo all'identità umana, alla sua relazionalità e modalità di esperire la dimensione spazio-temporale⁵.

In questo contesto problematico è importante ripensare la profondità di senso della concettualità riguardante la persona, ripresa significativamente anche al di fuori degli orientamenti filosofici ispirati al cristianesimo. Infatti, il concetto di persona, centrato sulla identità autocosciente, relazionale, libera e originale, fa emergere le strutture antropologiche meglio di altri quali: soggetto, io, coscienza, individuo, unico, singolo, ecc.⁶, per cui non è fuori luogo parlare di umanesimo della persona.

Per persona umana intendiamo l'uomo quale identità esistente, autocosciente, originale e creativa, capace di autodeterminazione in quanto libera. Come tale ogni persona è diversa dalle altre; ma la diversità non la chiude in se stessa perché si coniuga con le categorie della relazione, del riconoscimento e della responsabilità.

Pensare e credere nella dinamica relazionale della persona

Furia Valori

Infatti la persona non è il soggetto autocoscien-
te chiuso in se stesso, bensì è costitutivamente
in relazione con sé, con gli altri, con l'ambiente
naturale e con la trascendenza.

Che la persona sia consapevole di sé, non è da
intendere soltanto in senso gnoseologico, ma in
senso ampio: la consapevolezza è nel sentirsi,
percepirsi, volersi, oltre che nel sapersi e cono-
scersi, coinvolge la totalità delle dimensioni del-
l'uomo a partire dalla sensibilità, non escluden-
dola. Le dottrine spiritualistiche, anche di ispi-
razione cartesiana e leibniziana, hanno svaluta-
to il corpo e il sentire, quindi l'agire che richiede
la mediazione del corpo; ripensando l'"esistenza"
giustamente Marcel la definisce come "in-
carnazione", stimolato dal mistero cristiano del-
l'Incarnazione di Cristo; e, al fine di evitare
qualsiasi rapporto e concezione strumentale del
corpo, il filosofo francese sottolinea che dire
"mio corpo" equivale a dire "me stesso"⁷.

La relazione con sé, l'autocoscienza, implica il
movimento della riflessione che comporta il di-
staccarsi da sé, il distinguersi, l'oggettivarsi: ma
ciò è possibile mediante l'irruzione dell'altro,
della differenza; allora il riconoscersi è un ritor-
no a sé mediato dal tu, un ritorno faticoso ed
errante, ambientalmente situato, esposto alla
tradizione e all'orizzonte culturale. Perciò la re-
lazione con sé non ha il carattere della trasparen-
za immediata - il soggetto cartesiano autoco-
sciente, che ritiene di essere immediatamente
autoevidente indipendentemente dalla relazio-
ne con l'altro -, né ha il carattere della riflessio-
ne assoluta che tutto spiega concludendo "già"
da sempre il cammino di riconoscimento, in
fondo vanificandolo. Il "riconoscimento" di sé
non si realizza solo a livello gnoseologico, come
la parola sembra indicare, restando ancora pri-
gioniera dell'eredità platonica del conoscere
come riconoscere, che rimanda ad un "aver vi-
sto", ad un esser già dato/stato che orienta; un
riconoscimento che sia indipendente dal sentirsi
e dal volersi, che sia indipendente dall'aper-
tura e dalla relazione con gli altri e dall'espe-

rienza, è vuoto, fundamentalmente astratto e
illusorio.

Anche il termine di "autocoscienza", segnato dal
prevalere della dimensione gnoseologica, sem-
bra inadeguato ad esprimere la consapevolezza
di sé complessa della persona, consapevolezza
che riguarda il sentire, il volere, oltre che l'in-
tendere.

La relazione con sé non si risolve in una dina-
mica fundamentalmente solipsistica di ricono-
scimento, in quanto l'autocoscienza richiede
contemporaneamente l'apertura all'alterità. La
persona esiste, cresce, comprende, vuole, si rea-
lizza in virtù della relazione con l'altro e vice-
versa: l'altro non è un'aggiunta accidentale,
bensì è costitutivo. E' emblematico il titolo del-
l'opera che Ricoeur ritiene come una sorta di
"summa" del suo pensiero riguardo alla perso-
na: *Sé come un altro*⁸, dove l'apertura all'alteri-
tà costituisce ontologicamente l'uomo. Il "singolo"
di Kierkegaard teso nel rapporto con se stes-
so e con Dio⁹, non pare coniugare pienamente
la dimensione relazionale orizzontale. Il "con-
essere"¹⁰ e la "cura", fenomenologicamente po-
sti in evidenza da Heidegger, sono stati da lui
stretti in una dinamica di autenticità/inautenti-
cità esistenziale dichiaratamente e ambigua-
mente non valutativa, in cui la "coscienza" (qui
da non intendere come facoltà o prodotto del-
l'anima) con la sua "chiamata" al proprio "se-
Stesso", emerge d'un tratto nell'analitica esi-
stenziale quasi come un *deus ex machina*¹¹.

La relazione con sé comporta sempre la tensio-
ne, la ricerca verticale della perfezione, del pro-
prio "supra": l'uomo pensa e soffre i limiti e le
insufficienze, in quanto avverte in qualche
modo la perfezione, l'infinito. La persona perciò
non esaurisce se stessa nel susseguirsi delle
opere in cui ha inteso realizzarsi nella dimen-
sione orizzontale, ma vive le sue esperienze an-
che verticalmente nella tensione del suo essere
ascendente. In un altro testo ho avuto modo di
sottolineare come "Il soggetto costituisce l'iden-
tità dinamica in cui insieme alla consapevolezza
di sé si dischiudono gli altri e il mondo, secondo

Pensare e credere nella dinamica relazionale della persona

Furia Valori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

un movimento di distanziamento e di ricerca/ritorno a sé, che implica sempre anche l'ascesa, l'elevazione ad un piano qualitativamente superiore. La riflessione su di sé comporta sempre la tensione al proprio 'oltre', tensione che non si acquieta nel labirinto della storia, rischiando di perdersi in una riappropriazione infinita in chiave soltanto storicistico-ermeneutica delle opere e dei simboli in cui il soggetto ha inteso se stesso, rischio corso da Ricoeur nonostante la rivalutazione della tensione escatologica¹². La tensione e l'elevazione verso la perfezione dell'intendere, sentire e volere, verso un "oltre" autenticante, caratterizza ontologicamente la persona. Il movimento del sollevarsi è alla base della sua possibilità di liberarsi dalla dipendenza dai bisogni per approdare ad esperienze quali quella del donare, dell'amare, del sentire e contemplare estetico, del pensare disinteressato, dell'agire responsabile, dell'esperienza religiosa. Senza la tensione verso il proprio "supra" autenticante e verso l'"oltre", non troverebbero spiegazione le esperienze che liberano dalla catena dei bisogni elevandoci alla ricerca del vero, del bene e del bello, di ciò che vale universalmente.

Questa tensione verso la pienezza dell'essere non estrania la persona da sé e dagli altri, ma potenzia e rende autentico l'impegno per la realizzazione di sé e degli altri. In virtù dell'avvertenza interpretante della perfezione l'autocoscienza non si risolve nel mero riconoscimento di sé come accettazione della situazione propria e altrui, ma comporta, muove allo sdegno per l'ingiustizia, spinge anche alla lotta per l'emancipazione, per l'elevazione al sacro quale esperienza di pienezza. Sottolineando la dimensione comunitaria personale, Mounier contrappone al realismo e all'idealismo astratti la persona quale spiritualità incarnata nella realtà corporea e storica¹³, impegnata nella restituzione dell'altro e del mondo alla perfezione.

La persona è qualificata non solo dal riconoscimento, ma anche dalla responsabilità perché è libera, quindi sceglie, decide, si impegna per

emancipare sé e gli altri. L'uomo non si realizza pienamente soltanto nella relazione amicale, comunitaria e di amore, ma anche nell'impegno sociale e per le istituzioni giuste¹⁴, orientata dall'idea del "bene comune", che non è da intendere riduttivamente in senso quantitativo, nell'ambito socio-economico; non è nemmeno da ritenere come il bene di una determinata totalità in rapporto alla quale le persone sono dei mezzi per la sua realizzazione. Il bene comune in senso pieno riguarda il bene di tutti e di ciascuno, sulla base della essenziale uguaglianza della dignità, dei diritti e doveri, nella valorizzazione dell'originalità di ciascuno; perciò concerne non solo le dimensioni economica, sociale ed etica, ma anche politica, giuridica, culturale, educativa e ambientale.

In quanto ambientalmente situata, la persona non può "conoscere" il mondo nella sua totalità, non può oggettivarlo, tuttavia si è sempre posta le questioni ultime intorno ad esso, proprio in virtù della sua capacità di riflessione, di "pensare", secondo la fondamentale distinzione kantiana fra conoscere e pensare. Così l'uomo mostra di poter essere dentro e fuori, di poter stabilire un rapporto estetico, un rapporto etico di rispetto e di responsabilità¹⁵, non utilizzando il mondo e in particolare la natura come fondo da saccheggiare¹⁶. Il dominio di una razionalità volta all'utile chiude la persona in una sorta di solipsismo allargato, in un'angusta e contraddittoria assolutizzazione: contraddittoria perché ha comunque bisogno dell'altro e del mondo. L'identità personale si realizza sul piano empirico, dinamico, storico, ma non si esaurisce in esso in quanto è intero relazionale metafisico. Che la persona sia identità in divenire e intero metafisico comporta che nessun momento, fase, aspetto, della vita umana sia da ritenere superiore o inferiore in rapporto agli altri, in quanto nell'identità diveniente si manifesta sempre lo stesso intero metafisico, senza mai svelarsi completamente¹⁷.

L'intero relazionale che costituisce la persona è tale per cui insieme al sé si dischiudono non so-

Pensare e credere nella dinamica relazionale della persona

Furia Valori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

lo gli altri e il mondo, ma anche l' "oltre". Così la persona presenta una struttura relazionale circolare che va da sé, agli altri, all'ambiente, all'Altro; ma se ogni relazione implica le altre, tuttavia, ciò che qualifica l'uomo come tale e lo distingue dagli altri viventi è la sua capacità di sollevarsi proprio da quella "humus", da quella terra che lo segna fin nel termine "uomo", appunto. Ciò che qualifica la persona come uomo sollevato dalla mera dimensione animale, è proprio l'insoddisfazione per lo stato biologico storico, la ricerca dell'autenticità, l'avvertenza della perfezione e quindi l'insofferenza dei limiti del divenire, la tensione-méta: questo è possibile sulla base dell'apertura ad un "oltre" che nello stesso tempo si "in-via", apertura che trova modi diversi di declinarsi, non escludentisi, quali il credere, il pensare, l'amare, il donare, il creare artistico.

2. "In-oltre", pensare e credere

L'apertura all'oltre, il sollevarsi sulla dimensione storica, costituiscono la persona, per cui essa è contemporaneamente dentro e fuori la propria "situazione", la natura, la storia: questo movimento è alla base non solo del pensare, della riflessione, ma anche della fede, quale relazione, incontro, riconoscimento singolare e comunitario dell'"oltre" nel sacro. È perciò importante proseguire l'indagine sul pensare e sul credere nell'ambito della dinamica relazionale e di riconoscimento della persona.

Il pensare si realizza nel dubitare, criticare, argomentare, dimostrare e comporta comunque un distanziarsi dall'oggetto pur mantenendo la relazione con esso, ossia esige il sollevarsi su un piano superiore, un piano-méta dal quale giudicare secondo un criterio, una cifra ritenuta veritativa in base alla quale decostruire e poi ricostruire, cifra della quale non si esplicitano in positivo tutte le determinazioni, che quindi operano anche sotteraneamente e surrettiziamente. Una critica senza criterio sarebbe solo di-

struzione insensata, sarebbe un non pensare, invece la riflessione fa riferimento, più o meno esplicitamente, a un criterio ritenuto veritativo anche per gli altri, universale.

Ciò vuol dire che il pensare è mosso dall'intuizione di una cifra ideale da una pienezza che lo orienta, cifra che in fondo Gadamer riconduce alla tradizione, con il "presupposto" della sua "perfezione"¹⁸; ma proprio alla tradizione, intesa dal filosofo storicisticamente, appartengono anche il discorso metafisico, l'esperienza della fede e i testi sacri, ossia quelle manifestazioni della tensione dell'uomo all'infinito, all' "oltre", tensione che non si acquieta soltanto nel rapporto con la tradizione.

L'elevarsi, il misurare e il misurarsi secondo una cifra ideale, non sono assoluti, in quanto non è possibile il distacco totale da sé, dal mondo, dagli altri. Il sollevarsi su un "piano-méta" e l'apertura all'"oltre" costituiscono una necessità a livello trascendentale del pensare e una necessità ontologica della persona e consentono ad essa di sciogliersi dalla conoscenza e dall'agire funzionali alla mera soddisfazione dei bisogni. Il sollevarsi alla dimensione ritenuta veritativa, autenticante, ha tuttavia un carattere interpretante, prospettico, angolare, derivante dai limiti della nostra dimensione biologico-storica. Il "piano-méta" inevitabilmente si caratterizza in rapporto a ciò di cui è critica: anche se pretende di esserne l'autenticazione. La "tensione-méta" opera quindi nell'ambito della polarità di determinazioni correlate.

Ma anche il piano ritenuto veritativo e autenticante, in quanto interpretante, prospettico, angolare, determinato e quindi limitato, richiede un livello giustificativo superiore. Tale rimando giustificativo, più o meno implicito, non procede *ad infinitum* senza mai approdare alla condizione incondizionata, poiché proprio l'effettivo esistere storico di un livello concepito come veritativo e autenticante, richiede e attesta l'essere della condizione. Il "piano-méta" non è la totale manifestazione della condizione incondi-

Pensare e credere nella dinamica relazionale della persona

Furia Valori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

zionata, ma una sua interpretazione, una sua determinazione/limitazione inadeguata.

Per viam negationis possiamo notare che l'“oltre” autogiustificantesi, non è costituito dalla totalità delle interpretazioni, degli “orizzonti”, che nella loro limitatezza non si giustificano in se stessi, anche se ne hanno la pretesa. Non può essere descritto dai concetti correlati parte/tutto intesi in senso quantitativo, ma nemmeno in senso qualitativo per cui il tutto è superiore alla somma delle parti, in quanto tale tutto comunque verrebbe a dipendere dalle parti.

La condizione incondizionata non dipende dal pensante, ma si invia con modalità proprie, lasciando una “impronta” nella concezione di colui che pensando si è elevato al “piano-méta”. L'“oltre” in tal modo è anche “in”: si in-via quale condizione trascendentalmente innegabile e ontologicamente imprescindibile. L'espressione composta di “in-oltre”, pur nella sua inadeguatezza, allude all'infinito che si finitizza, all'eccesso che “in-cede”, alla condizione che si fa carne. Il termine di “traccia” in senso levinasiano non rende il senso di questo inviarsi nonostante tutto. La traccia levinasiana allude ad un'assenza¹⁹, persino ad un ritrarsi inorridito già da sempre dagli essenti, dal loro *conatus essendi*. L'“in-oltre” indica invece l'imprescindibilità di ciò che consente il pensare e l'esistere: l'argomento ontologico approda ad una formulazione ermeneutica.

L'“in-oltre” veritativo si invia nel discorso del pensante, con esso, con modalità proprie e nello stesso tempo in relazione alla determinata concezione: un detto nel detto, un “più” che, nel rendere possibile la concezione del piano-méta, nello stesso tempo è elemento che ne pone in tensione il senso del discorso; un “più” che allude, nel limite, al senso sapiente.

Ma il “detto” in cui riluce la condizione, a sua volta costituisce una figura limitata di essa, ancora una volta interpretante, anche se con caratteristiche proprie. Questo non vuol dire che ci si involga in un rinvio *ad infinitum* sempre verso un ulteriore “in-oltre”, in quanto un pre-

sentarsi *ad infinitum* di figure del vero sempre interpretanti, in realtà non consentirebbe alcuna formulazione, alcun discorso. Nel discorso si circonda una figura dell'incondizionato, figura circoscritta e nello stesso tempo circoscrivente.

L'“in-oltre” entra a costituire il discorso che esprime il “piano-méta” ritenuto veritativo, entra accanto alla concezione intenzionata dal pensante. È un “in-essere” necessario che “liberamente” può mettere in movimento il piano ritenuto veritativo: *libera necessitas* come necessità della condizione che apre alla libera dialettica che rende possibile anche la divergenza, che apre alla messa in discussione e al libero avvicinarsi all'“in-oltre”.

In questo contesto argomentativo, tale rapporto interno/esterno costituisce la speculatività del vero, quale suo rispecchiarsi, balenare, rifrangersi sempre diverso e sempre uguale, nelle molte concezioni veritative/interpretanti. In questo inviarsi dell'“in-oltre” si esprime la sua speculatività²⁰, che fonda la possibilità del pensare e della stessa “rivelazione”, quindi del credere; quale misura misurante, diversa e identica nell'inviarsi in ogni ambito veritativo-interpretativo, costituisce la base per il dialogare, per l'incontro/scontro.

Nelle concezioni esprimenti la “tensione-méta” all'autenticità e all'infinito, accade il presentarsi/nascondersi, il limitarsi, il finitizzarsi della pienezza del Senso, anche nel discorso di chi lo nega. Sottolineandone il carattere interpretante non intendiamo depotenziare la tensione all'autenticità che caratterizza l'attività spirituale umana, ma evidenziarne i limiti al fine di evitare surrettizie assolutizzazioni; sottolineando l'inviarsi del vero, il rispecchiarsi nel finito, la sua “speculatività”, non intendiamo “antropomorfizzarlo”, ma mostrarne l'inviarsi necessario, innegabile, in un'ottica ontologico-ermeneutica.

Credere e pensare hanno entrambi la loro radice nella struttura relazionale e di riconoscimento della persona, sorgono dalla medesima aper-

Pensare e credere nella dinamica relazionale della persona

Furia Valori

Centro Culturale Leone XIII ♦ www.LeoneXIII.org
ISSN 1973-3003 - Anno X, n. 1/3, gennaio/giugno 2012

tura e tensione verso l'“in-oltre”. Nel credere prevale l'ascolto, prevale l'affidarsi gioioso o anche angoscioso al Senso che si disvela. Nel credere l'“oltre” che si “in-via” si fa innanzi e l'uomo è in funzione del ri-velarsi della Parola; la persona che parla o scrive è in funzione del disvelarsi del Senso, che nel cristianesimo oltre che nel testo sacro si circoscrive/inscrive fino a farsi carne e sangue. Nel credere, la condizione incondizionata del pensare, si fa innanzi nel “Libro”, chiama all'autenticità, allude alle “ultime cose”. E' un chiamare libero che lascia libero l'affidarsi, è un chiamare che si coniuga alla necessità “per” l'uomo dell'inviarsi dell'“oltre” affinché la persona possa realizzarsi pienamente: *libera necessitas* come necessità “per” l'uomo della discesa di Dio, affinché liberamente possa sollevarsi dalla *humus*, compiere il proprio *itinerarium in deum*.

Note

- ¹ Cfr. E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.
- ² Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1997, in particolare pp. 18-42.
- ³ Cfr. *Ivi*, pp. 325 segg.
- ⁴ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 2007, pp. 20 e segg..
- ⁵ Un'attenta riflessione sul virtuale è condotta da Pierre Lévy che ne evidenzia la valenza ontologica accanto al “reale”, al “possibile” e all'“attuale”, e ne sottolinea la portata positiva ai fini del processo di sviluppo dell'uomo, da lui concepito in chiave neo-darwinista (cfr. P. Lévy, *Il Virtuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997, pp. 6 segg.; Id., *L'intelligenza collettiva*, Feltrinelli, Milano, 2002). Una interpretazione in chiave negativa dell'impor-si dei media e della tecnologia digitale, delle conseguenze a livello ontologico, sono poste in evidenza da Virilio che nella sua “dromologia” sottolinea la tensione alla sparizione della realtà della dimensione spazio-temporale (cfr. P. Virilio, *Velocità e politica. Saggio di dromologia*, Multhipla Edizioni, Milano, 1982 e Id., *L'arte dell'accamento*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007); sulla stessa linea il Baudrillard parla di “delitto perfetto” (cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996).
- ⁶ Cfr. P. Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia, 1997, in particolare pp. 21 e segg.

- ⁷ G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, 2 voll., Borla, Torino, 1987.
- ⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993.
- ⁹ In *La malattia mortale*, Kierkegaard parlando dell'uomo come “io”, afferma: “Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da sé o deve essere posto da un altro. Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto stesso .../ Un tale rapporto derivato, posto, è l'io dell'uomo; un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro”; qui l'altro è Dio (in S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Sansoni, Firenze, 1965, pp. 215-216). E la “disperazione” è completamente tolta quando “mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto” (*ivi*, p. 217).
- ¹⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2005, in particolare §§ 25-26.
- ¹¹ *Ivi*, §§ 54-60.
- ¹² F. Valori, *Tensione-méta, interpretazione e speculatività*, in “Giornale di metafisica”, XXXII (2010), n. 3, pp. 669-670; cfr. anche P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 17-37.
- ¹³ E. Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Milano, 1975.
- ¹⁴ Cfr. P. Ricoeur, *La persona*, cit., pp. 46-47; Id. *Sé come un altro*, cit., pp. 290-300.
- ¹⁵ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Milano, 2002.
- ¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991, pp. 11-18.
- ¹⁷ Cfr. F. Valori, *Itinerari della persona*, Carabba, Lanciano, 2009, cap. II.
- ¹⁸ Trattando della comprensione come partecipazione attiva al sussistere e allo svolgersi della tradizione, e sottolineando l'“anticipazione di senso” che guida la comprensione in base alla “comunanza” che la lega alla tradizione, Gadamer afferma: “Il presupposto della perfezione, che guida ogni comprendere, si rivela dunque esso stesso come contenutisticamente determinato. Non viene solo presupposta una immanente unità di senso che favorisce una guida al lettore; la comprensione del lettore è anche sempre guidata da trascendenti aspettative di senso che nascono dal rapporto con la verità del contenuto del testo” (H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 343).
- ¹⁹ E. Lévinas, *Tra noi*, Jaca Book, Milano, 2002, p. 89.
- ²⁰ Cfr. in proposito F. Valori, *Ermeneutica del discorso parallelo*, in *Fede e ragione*, a cura di E. Mirri e F. Valori, ESI, Napoli 2002, pp. 215-231; Id., *Il discorso parallelo*, Armando, Roma, 2003.