

Viaggio tra antropologia e storia
alla ricerca dei tratti dell'uomo

FRANCESCO DE CAROLIS

PERCORSI FILOSOFICI
NELL'ANTROPOLOGIA DI OGGI



PEGASO
University Library

e-HUMANISTICA 5

a cura di
PASQUALE GIUSTINIANI

FRANCESCO DE CAROLIS

PERCORSI FILOSOFICI
NELL'ANTROPOLOGIA DI OGGI

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura

— PRESS —

DE CAROLIS, Francesco

Percorsi filosofici nell'antropologia di oggi

COLLANA *Pegaso - University Library*

PARS *e-Humanistica*, 5

Museopolis Press, 2009

ISBN 978-88-6489-006-7

© 2009 Museopolis Press

piazza S. Maria la Nova, 44 - 80134 Napoli

tel/fax: 0815521597 - 0815523298

mail: editoria@oltreilchiostro.org

In copertina:

Ritratto di Edward Herbert, Isaac Oliver

Olio su tela, 1560-1617

LA COLLANA

La vita dell'uomo va osservata, conosciuta, progettata nelle varie tappe e dimensioni affettive, spirituali, etiche, intellettuali, biologiche. In quest'ottica una nuova collana universitaria non poteva non tener conto della complessità dei vissuti umani per poter concretamente contribuire allo sviluppo e all'approfondimento scientifico dello studio della persona umana per formarla, proteggerla e stimolarla nei suoi vari contesti e fasi esistenziali.

Lo scopo dichiarato di questa collana, dunque, è quello di offrire a studiosi e studenti un luogo non solo di approfondimento ma anche di verifica e di confronto: di verifica, in quanto le teorie dei temi di confine rimandano pur sempre al "nocciolo" della disciplina provandola e comprovandola; di confronto, perché questa collana si propone anche come *agorà* di dialogo interdisciplinare, luogo di sintesi, senza confusioni, delle questioni pedagogiche e antropologiche.

La Collana *Pegaso, University Library*, nella sezione *e-Humanistica* vuole offrire questa parte di biblioteca e vuole essere parte delle biblioteche private e personali di tutti gli studiosi e studenti che si interessano delle *scienze dell'educazione e della formazione*.

IL TESTO

Il volume si propone di illustrare alcuni orientamenti diversi e differenti linee di antropologia filosofica che permettono di comprendere la difficoltà di conoscere l'uomo e insieme la necessità di pensare intermini antropologici il futuro della filosofia e della cultura contemporanea senza enfatizzare la dimensione oggettiva e tecnica del sapere.

FRANCESCO DE CAROLIS

Docente di filosofia, giornalista pubblicista e dottorando di ricerca in Scienze filosofiche, collabora con la cattedra di *Ermeneutica filosofica* dell'Università di Napoli "Federico II".



Ha pubblicato vari articoli su questioni di antropologia filosofica, sull'ermeneutica di Paul Ricoeur e Luigi Pareyson, sul primo spinozismo in Italia. Ha curato le seguenti traduzioni: Bonaventura Luchi, *Compendio dello spinozismo* (prima lezione universitaria su Spinoza in Italia; Magna Graecia, Napoli 2005) e Pierre Gassendi, *Epistola per il libro De veritate del barone Herbert di Cherbury in Inghilterra* (Giannini, Napoli 2007). Ha pubblicato i seguenti libri per Giannini editore: *Su Dio e le nostre parole filosofiche* (2006), *Scritti di filosofia* (2007), *L'attività filosofico-giuridica di Francesco Magliano* (2008).

Indice

Introduzione

9

Capitolo I - *Pierre Gassendi ed Herbert di Cherbury: due prospettive antropologiche a confronto*

11

1.1. Le dottrine antropologiche di Herbert di Cherbury

13

1.2. Tre poesie di Herbert di Cherbury

15

1.3. La concezione antropologico-religiosa

17

1.4. La liberazione dell'uomo verso un più elevato destino

18

1.5. Il problema di una religione universale

19

1.6. Per una riflessione antropologica: la confusione umana e l'idolatria

19

1.7. Alcune riflessioni su Gassendi

21

1.8. Tra fisica e antropologia: lo studio dei cieli e la lotta alla superstizione

24

1.9. Critica della concezione herbertiana della verità

25

1.10. L'Epistola di Gassendi

26

1.11. La condizione umana

30

1.12. Un nuovo "relativismo": non un relativismo metafisico, ma un relativismo della ricerca

32

1.13. Oltre deismo e scetticismo: le inquietudini del cuore umano in Blaise Pascal

33

Capitolo II - *I limiti della teoresi e la possibilità di un'etica della persona*

35

2.1. Libertà della ragione e libertà morale

36

2.2. Un supermanto dello scetticismo

38

2.3. Una deduzione aperta

40

2.4. Perennità della domanda metafisica

42

2.5. Pensare e conoscere

43

2.6. <i>Noumeno e libertà: verso una filosofia dell'uomo</i>	45
Capitolo III - <i>Paul Ricoeur filosofo dell'umano</i>	48
3.1. <i>Ricoeur e la filosofia riflessiva</i>	51
3.1.1. <i>Lachelier e Lagneau</i>	51
3.1.2. <i>Jean Nabert</i>	52
3.2. <i>Il male e la libertà</i>	54
3.3. <i>Un confronto con Maine de Biran</i>	57
3.4. <i>Il confronto con i "maestri del sospetto" e con la filosofia di Spinoza</i>	58
3.5. <i>Il dibattito tra Ricoeur e il neurofisiologo Jean-Pierre Changeux</i>	61
3.6. <i>Un approfondimento antropologico</i>	62
Capitolo IV - <i>Storie, leggende ed analisi erudite come momenti di un'appassionata ricerca dell'uomo storico</i>	64
Capitolo V - <i>Significato metafisico dell'antropologia in Michele Federico Sclacchi</i>	85
Capitolo VI - <i>Franco Cardini: una storiografia in chiave antropologica</i>	100
6.1. <i>La crociata</i>	104
6.2. <i>Un confronto difficile</i>	106
6.3. <i>Mito dello scontro e complessità antropologica</i>	107
6.4. <i>Pellegrinaggi, città, itinerari</i>	110
6.5. <i>La Crociata</i>	113
6.6. <i>Le radici antiche di un dialogo possibile</i>	117
Bibliografia	122

Introduzione

Pensatori diversi, ma attenti alla complessità dell'umano: è questo l'orientamento degli autori moderni o contemporanei di cui qui si parla. Lo scopo è far intendere la molteplicità dei volti dell'uomo che emergono dalla considerazione dei mille perché e delle tante aspirazioni e contraddizioni che accompagnano la vita umana.

La crisi dell'antropologia teologica del Medioevo ci induce a pensare le inquietudini barocche, la ricerca di un'etica universale fondata sulla ragione, l'attenzione per l'uomo nelle cose piccole o grandi della storia. Una riflessione sulla pluralità degli aspetti dell'umano non toglie la presenza di voci più decisamente metafisiche e polemiche che si appassionano per rivendicare il primato dell'uomo sulle cose, più ferme e quindi più facilmente definibili.

Capitolo I

Pierre Gassendi ed Herbert di Cherbury: due prospettive antropologiche a confronto

Cercheremo di confrontare le tesi di Herbert di Cherbury e quelle di Pierre Gassendi su varie questioni che riguardano anche l'antropologia.

Si tratta di un confronto significativo sul problema umano, anche perché esso avvenne, dopo l'età umanistico-rinascimentale, in un'epoca di profonde trasformazioni dei parametri antropologici.

Il confronto tra Herbert e Gassendi ci richiama al dibattito tra Cartesio e Gassendi, il cui più noto documento è costituito dalle *Quinte obiezioni* alle *Meditazioni* di Cartesio, là dove Gassendi rivendica, sviluppandone poi il contenuto, la concretezza ineludibile della condizione dell'uomo e esprime un orientamento filosofico talora alternativo rispetto alla moderna concezione del pensiero autocosciente e certo di sé (*cogito*), spesso approdata al trascendentalismo e all'idealismo. Un confronto tra Herbert e Gassendi si lega agli sviluppi del pensiero filosofico e scientifico di quell'epoca nella quale la proposta metodologico-scientifica galileiana emergeva in un contesto di vivaci scambi e di notevoli scontri intellettuali.

L'opera di Tycho Brahe e di Keplero aprivano, pur tra contrasti, una nuova visione del cosmo. Le dottrine di William Gilbert, anche

se ancora legate alla concezione rinascimentale, aprivano la via all'analisi delle forze magnetiche.

D'altra parte, sopravvivevano concezioni alchimistiche e cabalistiche che si esprimevano nelle dottrine di Robert Fludd (o in quelle del Morin). All'esaltazione *dell'astrologia predittiva* si collegava una *fisica mosaico-cabalistica* che avrebbe avuto il compito di collegare tutti i campi del sapere, partendo da una matematica a sfondo pitagorico sino alla *fisica celeste ed angelica* e ad una *medicina esoterica e cabalistica*.

Erano anni di contestazione dell'aristotelismo, ma di rinnovata presenza del lullismo. Non erano spenti gli entusiasmi per Paracelso e la iatrochimica. Il dibattito sulla fraternità dei Rosa-croce animò la cultura del tempo. Ad esempio, le letture platonizzanti ed ermetiche della Genesi provocarono rilevanti polemiche e impegnarono profondamente autori come il dotto frate minimo Marin Mersenne, matematico, fisico e studioso dell'armonia musicale, che tanto si adoperò per distinguere la teologia dall'adesione ad una dottrina filosofica e scientifica. Era viva l'eredità della concezione scettica di Montaigne e di Charron.

Gli scritti sull'empietà dei libertini e dei liberi pensatori non facevano altro che mostrare la crisi di certezze di quel tempo e il tentativo di ritrovarla sulla base di un più coerente razionalismo, di una metodologia più rigorosa e radicale, meglio fondate e certa.

Da questi cenni sul dibattito del tempo emerge il valore della concezione di Pascal, la quale pone il problema della verità in un

senso diverso ed evita di cadere nelle contraddizioni di quelle filosofie che umiliano ed esaltano l'uomo in modi spesso unilaterali. Cercheremo di dimostrare che Pascal, la cui produzione filosofica si svolge nell'epoca di Spinoza e di Malebranche, non nega il mistero della condizione umana in un universo che appare immenso e sconvolgente, ma ritiene che proprio il riferimento al problema che l'uomo è a se stesso esprima l'aspetto più dirompente dell'interrogazione sui suoi tempi. Assoceremo la filosofia di Pascal ad una riflessione che non è né pessimistica né ottimistica, né rassicurante né scettica. Non estinguendosi la dottrina di Pascal nel relativismo più o meno radicale o nel razionalismo, essa costituisce un'apologia della fede che nasce dalle inquietudini dell'uomo del suo tempo.

1.1. Le dottrine antropologiche di Herbert di Cherbury

Nelle diverse edizioni del *De veritate*, l'opera di Herbert di Cherbury si presenta assieme ad altri scritti che ne chiariscono ulteriormente gli intenti e le finalità. La dottrina del *De veritate* di Herbert di Cherbury, al quale si lega un altro impegnativo scritto, il *De causis errorum*, è un tentativo di dimostrare che l'uomo può giungere alla verità, perché essa è dentro di lui. Chiameremo questa concezione, che rimonta agli insegnamenti degli Stoici e alla dottrina del *consensus gentium* di Cicerone, ed è una sorta di universalismo culturale e antropologico.

In quest'ottica Herbert di Cherbury, che fonda

contemporaneamente un'antropologia filosofica ed una dottrina della verità, analizza i vari gradi della conoscenza: se essi sono ben percorsi, nota Herbert, è possibile giungere alla *conformità tra il pensiero e la realtà*. Il sistema herbertiano, accompagnando il lettore dalla considerazione della verità delle cose a quella dell'intelletto, mostra di non discostarsi molto dalla convinzione, che aveva caratterizzato l'età rinascimentale, della profonda connessione del *microcosmo umano* e del *macroantropo universale*.

Al centro discorso di Herbert, che analizzeremo in rapporto alla più problematica antropologia di Pierre Gassendi, si colloca l'affermazione secondo la quale si danno delle verità universali che ogni mente, purché non sia viziata o corrotta, può raggiungere. Mediante esse siamo assicurati sia dell'esistenza, bontà e provvidenza di Dio; sia della distinzione tra bene e male; sia della vita futura. A questa dottrina si collega un minuzioso sistema della ricerca della verità che Pierre Gassendi sottopone ad una critica franca e spesso radicale¹.

1 Per il tramite di E. Diodati, Herbert inviò la sua opera sulla verità a Gassendi, il quale indugiò a rispondere, ma poi, sollecitato, rispose, come era sua caratteristica, in modo schietto, senza tacere dubbi e perplessità. La sua lunga e dettagliata risposta non arrivò al filosofo inglese, ma Herbert, che fu di nuovo in Francia poco prima della sua morte, poté far trascrivere lo scritto di Gassendi durante una visita che fece al filosofo di Digne. Tuttavia, poiché alcuni fogli erano andati perduti, Herbert poté far trascrivere solo quanto Gassendi aveva ricopiato da fogli sparsi. Sulla vita e sulla genealogia di Herbert di Cherbury, abbiamo oggi una traduzione italiana. Cf *L'autobiografia di Lord Edward Herbert di Cherbury*, F. BELLOCCI (a cura di), Tiziano Cornegliani, Milano 2003. Molto utile è anche l'Introduzione a Herbert di Cherbury, *La spedizione all'isola di Re*, F. BELLOCCI (a cura di), Tiziano Cornegliani, Milano 2006. Per i componimenti poetici che citeremo, cf *The poems English and Latin of Edward, Lord Herbert of Cherbury*, G.C.

Non essendo qui il caso di esaminare l'aspetto teoretico e metafisico del discorso di Herbert, ci sembra più utile, in riferimento alla questione antropologica, ricorrere ad altri testi, più brevi e poetici, che ci possono far comprendere meglio l'antropologia di Herbert e le sue convinzioni sul destino dell'uomo. Vedremo che tali sue convinzioni, più o meno argomentate, potranno farci capire alcuni tratti del dibattito "antropologico" di quel tempo. Si tratta di un'epoca che vedeva svilupparsi nuove visioni dell'uomo che troveranno ampio svolgimento nell'età dell'Illuminismo e negli scritti che vanno da Voltaire a Montesquieu e a Jean Jacques Rousseau.

1.2. Tre poesie di Herbert di Cherbury

Per comprendere meglio la riflessione di Herbert passiamo a ricordare alcuni suoi componimenti latini pubblicati a conclusione del volume che contiene il *De veritate*. Essi, talora meno tormentati di quelli di John Dee ma altrettanto complessi, sono pervasi da una viva riflessione sul destino dell'uomo².

MOORE SMITH (a cura di), At the Charendon Press, Oxford 1968. Si tratta del *De vita humana Philosophica Disquisitio* (p. 99); *De vita coelesti, ex iisdem principiis conjectura; Haered. Ac Nepot. Suis Praecepta et Consilia* (p. 198). Tra gli studi più recenti su Herbert di Cherbury, si legga N. BADALONI, *Laici credenti all'alba del moderno*, Le Monnier, Firenze 2005. Per un'inquadramento del pensiero di Herbert, significative restano le pagine di C.M. DENTICE DI ACCADIA, *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, L.S. E., Napoli 1970.

2 Herbert di Cherbury (1583-1648), che fu poeta e filosofo, storico e pedagogista, diplomatico e bibliofilo, ebbe una vita avventurosa e non sempre accompagnata dallo sperato successo nella carriera diplomatica. Educato ad

Forse ricordando l'antropologia del mito della caverna di Platone, Herbert descrive la liberazione del filosofo dalle catene, l'assunzione di una diversa corporeità, la maturazione di nuove facoltà umane che consentiranno un sempre maggiore progresso verso una condizione umana più elevata.

In alcune sue notazioni antropologiche, che vengono a confermare le sue congetture, egli afferma che la vita presente esprime già facoltà che anticipano quella futura: la speranza, la fede e l'amore sembrano quasi inefficaci nella vita attuale solo perché prefigurano una legge di sviluppo umano più alta. Per tutto questo, si possono fare altri rilievi che hanno un riflesso antropologico: non vive l'essere umano molti stadi della sua multiforme esistenza? Ogni fase della vita non annunzia la successiva? Il ben operare dell'uomo non fa intravedere quella ricompensa che si troverà in mondi nuovi e atmosfere diverse? L'uomo non vive già tra il cielo e la terra?

Universalismo e progressismo sono due tratti della riflessione di Herbert, che pur conosce i drammi del vivere ed è attento allo studio dei contesti antropologici, culturali e religiosi più diversi.

Oxford, subì l'influsso dell'aristotelismo, ma la sua riflessione si ricollega maggiormente alla tradizione umanistico-rinascimentale, alle dottrine di Grozio, all'arminianesimo. Le sue teorie si fondano sull'innatismo delle verità innate o nozioni comuni. Esse non sono lontane dall'universalismo metafisico e antropologico degli stoici e recano l'influsso di Cicerone. La vita di Herbert fu segnata dai conflitti politici dei suoi tempi e dai contrasti che caratterizzarono l'epoca della monarchia degli Stuart.

1.3. La concezione antropologico-religiosa

Inizialmente, dubbioso sulla pubblicazione del *De veritate*, Herbert si sentì investito del compito di annunciare una nuova e più sicura dottrina sul destino dell'uomo. Egli si era profondamente convinto di dover annunciare quella verità che gli uomini hanno in sé, ma spesso, essendo preda dello scetticismo e di vari tipi di errore, non cercano. Critico della credulità e delle superstizioni, Herbert, per ricordare alcuni concetti del *De religione laici*, rammenta che l'anima liberata si volgerebbe immediatamente a quel Dio che si mostra dentro di noi.

Egli ritiene che la beatitudine non sia un traguardo impossibile, un obiettivo così complesso da giustificare lo scoraggiamento. Una visione antropologica pessimistica - nota Herbert - è stata inoculata storicamente e ha radice nell'illecita commistione della religione e del potere. Anche se non intendeva sminuire le esagerazioni dell'idolatria e pur non accettando che il nome di Dio fosse stato dato ad imperatori spesso feroci e disumani, Herbert ravvisava anche nelle religioni antichissime, che proprio allora erano oggetto di profondo interesse, la presenza del culto di Dio "ottimo" e "massimo".

Egli dissentiva da chi vedeva nelle manifestazioni originarie dell'uomo il segno di una caduta e di un'oscurità dalla quale fuggire o dalla quale non si può fuggire. Anche per questo, Herbert non privilegiava il passato, nel quale affondano le radici antiche tradizioni e antichi riti, ma intendeva soprattutto delineare un'antropologia

del futuro. Questo senso del futuro apre al divino senza costrizioni ed è sicuramente un aspetto rilevante della riflessione di Herbert.

1.4. La liberazione dell'uomo verso un più elevato destino

Nell'*Autobiografia*, Herbert racconta di essersi trovato, per una malattia infantile e per alcune difficoltà di crescita e di linguaggio, solo con se stesso, quasi come un piccolo primitivo incapace di esprimersi e inetto alla civiltà. Proprio allora, ci riferisce, avvertì il problema dell'essere nati e dell'essere posti in un'esistenza soggetta al tempo e legata al corpo. Secondo Herbert, l'anima, discesa da cielo, trova degna sede nella contestura degli organi e nello sviluppo del corpo, animato sin dall'inizio da una forza plasmatrice che ci fa crescere nell'aspirazione al vero bene: quest'ultimo non è nelle cose e negli oggetti che suscitano passioni violente, ma nella saggezza che si conforma ad un'idea di perfezionamento che inizia nel tempo, ma lo trascende.

La forza plastica, che è la radice della forza plasmatrice dell'uomo, lavora non solo per la presente vita del corpo. Si sviluppano facoltà che hanno come fine l'entrata in un ulteriore orizzonte di vita. Nella presente condizione, l'uomo, nato da un piccolo seme, manifesta quella presenza spirituale che ben presto si congiunge allo sviluppo del corpo, lo ha reso consapevole di sé e lo ha posto nel grande teatro del mondo: la presente vita, egli afferma, ci porta verso nuove dimensioni che l'uomo già pregusta, ma sulle quali non può che fare delle "congetture".

1.5. Il problema di una religione universale

In questa riflessione che si trova tra antropologia e storia delle religioni, non si vuol negare che vi siano storie e dottrine sacre, antiche cerimonie e lontane promesse, ma Herbert ribadisce che il nucleo della religiosità si trova in *cinque verità universali o cattoliche* che sono accessibili ad ogni uomo. Sincero ricercatore del vero, il Laico, lontano dallo scetticismo e anche dall'intolleranza fanatica e in mala fede, si atterrà soprattutto ad esse. Egli crederà a complesse concezioni dogmatiche con molta cautela e non accetterà l'astio e il risentimento che sono degni solo di spiriti superstiziosi e di menti poco avvedute. Appellandosi all'intima verità che è presente nell'uomo, Herbert vuole che le opposizioni ed i contrasti cedano il passo alla predicazione del bene morale e di un'etica più elevata.

1.6. Per una riflessione antropologica: la confusione umana e l'idolatria

Leggendo nel loro complesso le opere di Herbert, dobbiamo ricordare che il filosofo inglese riflette sullo stato di confusione di molti uomini. Questa sua analisi non si esaurisce nella constatazione dell'esistenza di un clero che troppo frequentemente ha ottenuto potere e profitto dal settarismo e dall'oscurità che ammantava le diverse forme religiose.

Nel componimento poetico indirizzato agli eredi e ai familiari, Herbert ribadisce la sua convinzione di fondo. Descrivendo i vizi

e le debolezze degli uomini, ricorda che la via della salvezza è tracciata all'uomo giusto. La visione herbertiana dell'uomo è, infatti, improntata alla dignità, all'amore e al perdono. Il suo senso etico non è fondato sull'invettiva o sull'odio ed esprime fiducia nel potere del libero arbitrio. Herbert, che pur intende comprendere le debolezze umane, condanna i gravi vizi che albergano nelle corti, luoghi spesso d'adulazione e d'ipocrisia.

Tuttavia, nota Herbert, non è invano che l'uomo venga dal cielo: il suo spirito è stato accolto nel corpo, preparato da una *forza plasmatrice* che, attraverso forme provvisorie, sopravvive a se stessa ed anticipa, già nella struttura biologica, quella vita immortale che è l'esigenza profonda di ogni etica universalistica.

Indubbiamente, parlando del "viatore" e del laico, oppure dell'uomo che procede in questa vita o delle attuali scelte etiche, Herbert si avvicina a tematiche di storia delle religioni. Egli rammenta le diverse concezioni religiose, spesso degenerate in piena idolatria. Pur non accettando quest'ultima, Herbert non nega che le antiche forme della religione fossero pervase dall'ammirazione per la natura e non esclude che esse fossero animate da un senso di reverenza per un Dio unico. Pur facendo riferimento ai molteplici messaggi religiosi, basati su testimonianze, profezie, miracoli, Codici e Libri sacri, egli, quando è posto dinanzi ai dilemmi dell'uomo, si mostra convinto che, ben più di miti e racconti, un istinto naturale indefettibile ci riveli la verità.

Sono queste le nobili tesi espresse da Herbert, il quale cercò

di delineare una vasta riflessione sulla condizione antropologica. Nessun ostacolo lo porta a deflettere dall'innatismo, che non riesce a spiegare perché, se la verità è in noi, l'esistenza degli uomini mostra aspetti spesso tanto diversi.

1.7. Alcune riflessioni su Gassendi

Pur non potendo non avvertire il fascino di questa concezione antropologica, occorre valutare le rilevanti riflessioni e obiezioni mosse a Herbert di Cherbury da Pierre Gassendi³, il quale mostra,

3 Il filosofo Pierre Gassendi (1592-1655), canonico di Digne e corrispondente di dotti e di uomini di grande erudizione, di scienziati e di filosofi illustri, fu un cultore del sapere scientifico e degli studi letterari e filologici. Da questi vasti interessi derivano la sua visione ampia dei problemi del tempo e il suo interesse per la loro risoluzione. Egli criticò l'aristotelismo scolastico e polemizzò con l'irrazionalismo, la superstizione e l'incredulità; diede contributi non trascurabili nel campo della fisica e dell'astronomia; si impegnò per delineare il profilo dell'epicureismo, andando oltre le stesse interpretazioni di Lorenzo Valla. Più in generale Gassendi sostenne la necessità di un sapere meno legato all'essenzialismo metafisico e più attento all'esperienza. Vicino alla cultura libertina ed erudita, Gassendi può essere ricordato per la sua critica dell'aristotelismo scolastico fin dalla sua prima opera, le *Exercitationes*. La sua attività scientifica lo portò ad intrattenere rapporti con molti dotti del suo tempo, come dimostra l'ampio epistolario e il cospicuo numero di lettere più lunghe riguardanti questioni di fisica e la teoria del movimento. All'opera scientifica e alle osservazioni astronomiche, si congiunge l'interesse per le questioni della cronologia, dell'erudizione scientifica e dell'osservazione celeste. Gassendi si occupò dei fenomeni celesti, dei parell (o falsi soli), delle orbite dei pianeti e di quella di Mercurio. Egli compose opere sulla teoria musicale, sulla Chiesa di Digne, sugli antichi sistemi di misurazione, di monetazione e di computo del tempo (cronologia, calendari...). Tutta la sua erudizione converge nel *Syntagma philosophicum*, opera postuma nella quale si nota la presenza di un'enorme erudizione e di un vasto interesse per la natura e per l'uomo singolo o associato. Il *Syntagma Philosophicum* presuppone

nell'*Epistola sul libro De veritate*, uno scetticismo più cauto, che qui interessa per i suoi risvolti antropologici e per la delineazione di un atteggiamento nuovo riguardo alla storia umana. Non va dimenticato che la rilevanza delle critiche di Gassendi alle concezioni innatiste di Herbert di Cherbury è dimostrata dalle tesi del libro I dei *Saggi sull'intelletto umano* di John Locke, nel quale la varietà della condizione e delle età degli uomini ci riporta alle riflessioni di Gassendi, il quale, anche a proposito del problema antropologico, non vuol proporre un sistema da contrapporre ad altri sistemi: questo renderebbe meno comprensibile la varietà delle condizioni e delle esperienze umane che può essere meglio capita solo se non è sostenuta aprioristicamente. La sua riflessione, che intende spingersi oltre fraintendimenti secolari e vuole delineare percorsi filosofici diversi da quelli dei filosofi dogmatici, arroccati nelle certezze dell'aristotelismo e dell'antico sapere, è una rivendicazione delle differenze storico-culturali che Herbert, al quale Gassendi si rivolge, ha presenti, ma non considera sino in fondo per motivi che affondano le radici nel suo talora fragile *universalismo antropologico*.

Infatti, Herbert tende a demandare all'empiria e a condizioni di fatto la diversità tra i modi essenziali di vedere le cose che si

un intenso lavoro di ripresa della cultura classica, spesso dispersa nei secoli del Medioevo. Autore di una biografia di Epicuro (così come di Copernico, dell'amico ed erudito Peiresc e di alcuni importanti astronomi), Gassendi sottopose a una minuziosa analisi il libro X delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. Ad esso aggiunse il suo *Sintagma di Epicuro* che egli stesso dice di aver composto in fretta, ma che crede potrà essere di grande utilità alla comprensione di una filosofia così utile per riflettere sull'uomo.

riscontra tra gli uomini⁴. Fino al più moderato *Sintagma filosofico*, pubblicato postumo, Gassendi fu fautore di un sapere meno rigido. La sua profonda curiosità intellettuale non lo collegava solo a Marin Mersenne ⁵, ma anche alla cultura libertina ed erudita o

4 Gassendi diede un fondamentale contributo per far riemergere dall'oblio la filosofia di Epicuro, una dottrina anticonformista dal punto di vista scientifico ed antropologico, che aveva inteso studiare lo sviluppo dell'uomo in termini naturalistici e su questi fondare un'etica. Gassendi cercherà di temperare gli aspetti dell'epicureismo che meno potevano essere conciliati con il dogma religioso. La derisione dell'astrologia, alla quale si era interessato in gioventù, nasceva da un confronto costante con i pregiudizi diffusi di una mentalità superstiziosa tutta rivolta alla ricerca di quello che è magico o di quanto appare e non è affatto miracoloso. Nella polemica con l'astrologo Morin, si dichiarava consapevole dell'enorme potere che avevano la magia, l'alchimia, la cabala, l'astrologia non solo sulla credulità degli strati sociali meno elevati, ma anche negli alti gradi del sapere e della cultura. Molti potenti ancora facevano ricorso all'astrologia giudiziale per allontanare da sé supposti pericoli. Anche molti uomini di scienza non erano immuni dall'influsso di concezioni magiche o astrologiche, da timori immotivati o legati all'ignoranza o alla superstizione. Anche la lettura dei *Commentari astronomici* di Gassendi è quanto mai significativa per comprendere le difficoltà e i tentativi di un rilevante astronomo dell'età moderna, quale può essere considerato Gassendi, per trovare *una via nuova di interrogazione sulla natura* (paradossalmente l'osservazione degli astri non poteva svilupparsi senza un mutamento di paradigma che influiva anche sulla concezione dell'uomo e sulla complessità della vita associata). La determinazione dell'orbita di Mercurio da parte di Gassendi fu l'occasione di ribadire il suo motivato sarcasmo: egli aveva potuto conoscere cose che i cultori di Ermete (Mercurio) Trismegisto non erano riusciti a conoscere. Le sue riflessioni, nelle quali egli dà molto spazio ai nuovi strumenti ottici d'osservazione, possono essere collegate alla sua attenta analisi della struttura percettiva umana. Sono tematiche che, sotto molti aspetti, ci riconducono a questioni antropologiche attuali e che ci riportano alla genesi di un nuovo interesse per l'uomo.

5 Mersenne unisce all'interesse per la scienza la preoccupazione di difendere l'ortodossia religiosa. Cf *Marini Mersenne Ordinis Minimorum S. Francisci de Paula Quaestiones celeberrimae in Genesim, cum accurata textus explicatione in hoc volutine Athei, et deistae impugnante set expurgantur et Vulgata editio ab hereticorum calumniis vindicatur. Graecorum et Hebreorum Musica instauratur.*

a tanti dotti, uomini di scienza e cultori di materie filosofiche che vivevano i dubbi e le incertezze dell'epoca. Nella sua opera rivive la concezione antropologica di Montaigne e la sua consapevolezza che le diversità tra gli uomini non possono essere trascurate e che la condizione finita ed incarnata dell'uomo non può essere ignorata. Gli scritti di Gassendi s'inseriscono nel dibattito antropologico e gnoseologico dell'età cartesiana e ci riconducono al dibattito sulla fisica galileiana e sull'astronomia.

1.8. Tra fisica e antropologia: lo studio dei cieli e la lotta alla superstizione

La critica di Gassendi alla superstizione, che si lega al terrore dei fenomeni celesti ritenuti inspiegabili e prodigiosi, affrontava un tema che non era ignoto agli storici dell'età antica, ma che riguardava anche lo studio e la ricerca antropologica dell'età moderna. Egli sottolineava il difficile rapporto che s'istituiva tra il sapere e una struttura socio-antropologica che si opponeva inconsapevolmente allo sviluppo della scienza.

Il filosofo di Digne dimostrava profonda attenzione per la

Francisci Georgi Veneti cabalista dogmata fuse refelluntur quae passim in illis problematibus habentur. Nel testo, che consta di oltre un migliaio di pagine, non si vuole solo difendere l'integrità dell'esegesi, ma ricordare a pensatori, scienziati o a loro epigoni o seguaci che i teologi cattolici non sono sprovveduti, attardati o necessariamente seguaci della dottrina di Aristotele. Né occorre necessariamente, secondo Mersenne, sottoscrivere una concezione della fisica che impegnasse alla sua difesa per motivi di fedeltà al dogma.

storicità del sapere e per la storia. Tutto questo lo conduceva verso una maggiore cautela nei confronti delle tesi che pretendono di esaurire in un'immobile definizione l'essenza umana e a sostenere la validità di un solo tipo d'uomo. Gassendi ricordava che, essendo i sensi sempre veritieri ed antecedenti il giudizio sul vero e sul falso, la questione della verità andava legata alla considerazione della struttura bio-psicologica, ma anche storica e antropologica dei diversi contesti umani, che non sono così simili come Herbert o altri autori tendevano a credere o intendevano sostenere. Perciò, Gassendi sosteneva che coloro che vedono e sentono diversamente da noi non possono essere tacciati di malafede e non vanno ritenuti necessariamente uomini inferiori a noi: le definizioni ultimative sull'uomo sono astratte e possono essere smentite sotto tanti aspetti.

Si potrà condividere o no queste posizioni gassendiane, ma è certo che esse misero in discussione la pretesa che un solo tipo umano possa spiegare facilmente gli altri, essendo universale e indiscutibile per chi è sano ed è fornito di retto giudizio.

1.9. Critica della concezione herbertiana della verità

È noto che Herbert, nel *De veritate* e nel *De causis errorum*, intendeva trattare di quel metodo di ricerca della verità che il filosofo non aveva visto realizzato neppure nella filosofia di Francesco Bacone, che, a suo avviso, aveva promesso molto, ma aveva rinvenuto poco. Dalla sua analisi emergeva la teoria della

verità quadripartita che dalla prima verità, quella della cosa, giunge alla verità dell'intelletto mediante il senso e il concetto: si trattava di descrivere un processo che partiva dalle *res*, ma era confermato anche dall'istinto naturale, innato e certo, che si esprime nelle *nozioni comuni*. Esse sono presenti dentro ciascun uomo, nel quale sussiste perciò una profonda corrispondenza con aspetti del cosmo che ci circonda. In questa prospettiva, che non va confusa con l'onniscienza divina, si delinea la ricerca umana della verità: Herbert descrive le domande o *quaestiones* dell'intelletto, che sono molto vicine alle categorie aristoteliche, ma sono anche legate alle suggestioni dell'*arte combinatoria* di Raimondo Lullo.

Questi due concetti dell'uomo, di chiara marca rinascimentale, si trovano nella concezione di Herbert: l'uomo è un piccolo e completo *compendio* dell'universo e tutte le cose del cosmo trovano un riflesso in lui, poiché esiste quasi *una parentela tra l'uomo e le cose di una natura che non gli è estranea*; la mente giudica della verità che corrisponde ai diversi quesiti e alle loro varie combinazioni.

1.10. L'Epistola di Gassendi

Le riflessioni di Herbert appaiono a Gassendi dogmatiche, lontane dal "sistema" nel quale l'uomo potrebbe trovare se stesso e la verità sul cosmo. Quello che più importa è che l'ottimismo di Herbert pare a Gassendi non tener conto di una realtà complessa. Infatti, la considerazione "antropologica" di Gassendi ubbidisce a criteri meno verticali e sistematici. Nell'opera di Herbert vi sono,

nota preliminarmente Gassendi, oscillazioni continue che, proprio se si considera il punto di vista di Herbert, risultano ancor più inaccettabili. Secondo il filosofo, è molto difficile dare un'effettiva definizione della condizione antropologica. Perciò, Herbert cerca una definizione della verità, ma si trova a doverne presentare una così farraginoso e piena di distinzioni che la sua proposta fa rimpiangere le insufficienti definizioni tradizionali.

Gassendi sente la necessità di superare una visione antiquata e ferma del sapere proprio per poter cogliere meglio le diversità tra gli uomini. Egli non condivide l'ostracismo verso talune ricerche scientifiche che Herbert considerava poco fruttuose a causa di una scarsa comprensione degli avanzamenti scientifici e filosofici dell'epoca.

Attento agli studi del medico e fisico inglese William Gilbert, iniziatore degli studi sperimentali sul magnetismo, Gassendi, che si interessò dell'attrazione dei corpi e del magnetismo, non critica solo l'innatismo e il dogmatismo di Herbert nei suoi diversi aspetti, ma si serve soprattutto di Herbert per criticare gli eccessi della filosofia quando essa pretende di trascendere l'esperienza e voglia porsi su posizioni assolute e dogmatiche. Egli afferma la rivedibilità della ricerca e pone domande concrete alle quali non si è trovata una risposta definitiva: i problemi "empirici" degli astri, dell'interazione dell'anima e del corpo, della struttura biologica e organica dei viventi, della complessità dell'uomo sono questioni effettive alle quali si dovrebbe dare risposta, ma non la si sa dare. Tenendo

presenti questi problemi, Gassendi non acconsente a ripiegare verso un formalismo astratto, ma chiede perché si voglia eccedere la misura umana: se l'uomo ha delle potenzialità che gli bastano per vivere e per capire il suo mondo, non ha senso lamentarsi di quello che non si ha (l'assoluto).

Gassendi nota che Herbert favoleggia di facoltà che ci legano ad altri mondi e a diverse dimensioni che ancora non conosciamo. Tuttavia, come possiamo conoscere quello che ancora non è dato? Herbert tenta una definizione dell'uomo che è ancor più discutibile di quelle tradizionali.

Gassendi afferma che non sappiamo spiegare l'interazione della mente e del corpo, né potremmo dire quale sia il tipo umano perfetto. A suo avviso, il modello di uomo ideale non c'è ed è erroneo concepirlo: lo smentisce la varietà delle vicende umane, dei gusti degli uomini, delle diverse tipologie antropologiche. Non sono pervenuti alla scienza oggettiva né Aristotele e gli aristotelici, né tutti i seguaci di teorie alchimiste, astrologiche, cabalistiche, né i cultori dell'arte combinatoria. Si è favoleggiato dell'uomo, ma non si è osservata la condizione umana. Gli uomini hanno vissuto in modi anche molto diversi e la storia dimostra che, nelle civiltà antichissime, si ritrovano diversità notevoli e spesso si rinvencono comportamenti che *sembrerebbero* del tutto ingiustificati e contraddittori. La realtà, soprattutto quella umana, si rivela molto più inestricabile e varia di quanto il suo interlocutore supponga: anche la spinta universale al bene, secondo il filosofo di Digne, va

confrontata, nella scia delle riflessioni di Montaigne, con la varietà degli eventi storici e “culturali”. Il filosofo di Digne mostra anche un certo interesse per la varietà dei costumi, delle tradizioni, delle cerimonie e dei riti che Herbert tanto critica e considera negativamente.

Gassendi si domanda frequentemente come siano possibili l'astrattezza e la sterilità di tanti orientamenti filosofici e perché spesso alcuni sviluppi del pensiero a lui contemporanei inducano a rimpiangere o a rivalutare il lavoro, anch'esso insufficiente e talora poco adeguato, degli scolastici: la risposta di Gassendi è quella dell'empirismo, per il quale molti pregiudizi ingombrano le menti e ostacolano un'effettiva conoscenza delle cose e degli uomini. Una gran quantità di filosofi-maghi, le arti predittive, le anticipazioni del futuro e tante tesi fantasiose, la dialettica vuota rendono più difficile e complesso il processo di rinnovamento del sapere che dovrebbe avere basi empiriche più solide. Il prospetto delle questioni e la metodologia di cui Herbert va fiero non lo convincono e non lo entusiasmano anche perché pretendono di condurre l'uomo al lamento sterile per quel che non sa o al dogmatismo astratto o alla svalutazione dell'esperienza che è invece fonte viva di verità.

È questa la posizione di Gassendi, sotto molti aspetti anticipatrice di nuovi sviluppi nella conoscenza dell'uomo e nell'evoluzione della scienza in genere. Gassendi, facendosi sostenitore di un sapere quasi-storico e più “narrativo” che normativo ed esaustivo, mostra la sua attenzione per le diverse manifestazioni dell'uomo e per le

qualità concrete e sperimentabili che ad un pensatore più astratto possono apparire semplici fattori accidentali. Egli diffida degli “innatismi” che si legittimano in modo aprioristico e non condivide atteggiamenti intolleranti, che non intendono accettare alcun confronto con la concretezza delle cose e degli uomini. Perciò, il filosofo afferma che non bisogna accettare tanti luoghi comuni e tante tesi poco verificabili, ma occorre coltivare un atteggiamento più critico dinanzi alle molte cose del mondo e dell’uomo che non conosciamo. Per la loro natura, è assai difficile sistemare sotto un comune denominatore o attraverso conclusioni certe quanto è destinato a restare aperto a nuovi sviluppi.

1.11. La condizione umana

La condizione umana è varia e fluida. Ad esempio, se si volessero classificare tutte le capacità conoscitive dell’uomo, si dovrebbero moltiplicare le facoltà e si cadrebbe nuovamente nell’impossibilità di discriminare con sicurezza quanto eccede ogni classificazione possibile. La filosofia di Gassendi è un richiamo all’umiltà della ricerca e alla considerazione dei nostri limiti che, almeno sino ad ora, non ci permettono di comprendere, secondo leggi universali, le essenze delle cose. La necessità di non dare affrettati giudizi sulla molteplicità delle cose umane non vieta affatto la possibilità di ricercare un’etica più tollerante, più amichevole e più attenta all’uomo: così Gassendi, mediante varie integrazioni cristiane, può anche riprendere la concezione della vita buona enunciata da

Epicuro: questo senso del limite umano (e dei diversi modi nei quali la natura fallibile dell'uomo si esprime) dimostra una sensibilità nuova, che contribuisce a delineare nuovi orizzonti antropologici. Nella sua epistola (giuntaci incompleta), Gassendi nota con molta sagacia: «Del resto, essendo propriamente comuni quelle nozioni cui non alcuni, non molti, ma tutti gli uomini acconsentono, quante, ti chiedo, ne troverai che siano realmente di questa fatta? Poiché probabilmente ve ne sarà una o una seconda a mala pena, allora considero cosa dici, cioè devono essere ascoltati solo gli uomini sani e dalla mente integra. Ma, uomo generosissimo, concedendotelo addirittura, sorge tuttavia una nuova contesa su chi siano i sani e gli integri. Dunque, tralascio di proposito che cose per noi ferme e sicure per altra fonte, che c'è un Nume, che c'è la Provvidenza, che le anime sono immortali, che esiste una legge di natura, che bisogna fare agli altri quello che vuoi sia fatto a te, ecc., non sono universalmente allo stesso modo, e che anzi alcuni popoli, come attestano le recenti relazioni fatte sul nuovo mondo e anche schiere di filosofi (consta dalla storia antica) sono persuasi dell'opposto, e diranno, se li avrò considerati insani e non integri, che sono io, piuttosto, insano e mutilo (di mente), ma ti interrogo su altre nozioni che non hanno pari certezza e stabilità presso di noi da altra fonte: a che diritto possiamo chiamare insani quelli che, sebbene non abbiano le medesime nostre nozioni, per altra via possono essere riconosciuti valenti nelle capacità del corpo, eccellenti per doti di animo e capaci di premunirsi non meno di noi da quegli errori che non voglio accettare: domando a che diritto

non potrebbero essi ritorcere in modo simile l'accusa a noi?»⁶.

1.12. Un nuovo "relativismo": non un relativismo metafisico, ma un relativismo della ricerca

Non si tratta di ripresentare semplici obiezioni relativistiche, ma ci troviamo dinanzi ad un'embrionale e moderna consapevolezza antropologica, sospesa tra l'aspirazione all'universalità e l'attenzione per la relatività culturale e per l'alterità. Lo dimostra il riferimento alle relazioni provenienti dal Nuovo mondo, ad un'attenta analisi della diversità dei riti e dei culti, che Gassendi, consapevole della molteplicità dei contesti umani, non considera solo come espressione superstiziosa o accessoria. Soccorrono il filosofo le descrizioni della storia e della letteratura degli antichi: ma le tesi di Gassendi sono espresse con una consapevolezza diversa, più vicina alla prospettiva dell'antropologia moderna rispetto all'etnocentrismo che caratterizzò la cultura degli antichi.

Gassendi, il quale non nega che si possa riscontrare negli uomini una medesima tensione al bene, sottolinea, nella sua visione più problematica, che questa è soprattutto una spinta di fondo che non ci autorizza facilmente a fare affermazioni concrete sui gusti e sugli orientamenti specifici degli uomini. Anche una definizione troppo disincarnata dell'uomo, tutta ridotta al possesso di verità innate, lascia perplesso Gassendi che non considera Herbert un definitivo

6 P. GASSENDI, *Epistola per il libro De veritate*, F. DE CAROLIS (a cura di), Giannini, Napoli 2006, 75.

reformatore della metafisica, della morale e della religione.

Rispetto all'utopismo universalistico di Herbert, che pur esprime alcuni aspetti del mondo moderno, Gassendi fa valere una concezione forse più problematica dell'uomo, ma che spinge ad una ricerca più approfondita e si apre ad una nuova epoca. Essa ha il pregio di ricondurre il sapere alla concretezza dell'uomo e alle condizioni storicamente date.

1.13. Oltre deismo e scetticismo: le inquietudini del cuore umano in Blaise Pascal

Dinanzi a queste inquietudini sull'uomo, occorre probabilmente ascoltare una voce diversa, quella di Blaise Pascal, che ha avvertito ancor più profondamente le inquietudini di un tempo di transizione.

Pascal ricerca un Dio che egli ha sperimentato nel fuoco di una sofferta, duplice conversione che non ha potuto perfezionare sino in fondo né elevare completamente al di sopra delle polemiche del suo tempo. Egli non nega le tradizionali prove dell'esistenza di Dio, che gli sembrano non poter modificare il cuore di chi è tiepido o indifferente. Vedendo crescere intorno a sé l'irreligione, la cui immagine è il libertino indifferente alla salvezza e l'uomo che dilaziona la risposta su Dio, egli sottolinea la necessità di rispondere all'interrogativo su Dio.

L'uomo pascaliano non è quello inamovibile dello stoicismo né quello dello scetticismo, ma è l'uomo che riflette su se stesso in

modo non superficiale. E se è indubbia la dignità dell'uomo, essa non deve divenire superbia. Tuttavia, è anche chiara la miseria umana.

Ebbene, questo stato di miseria non elimina la grandezza dell'uomo che può comprendere la problematicità della sua condizione. Questa incomprensibile contraddizione è svelata dal peccato d'origine dell'uomo, nel quale Pascal vede la grandezza e la limitatezza che, il puro filosofo non sa spiegare.

Capitolo II

I limiti della teoresi e la possibilità di un'etica della persona

Nella *Critica della Ragion pura*, Kant aveva adottato un metodo costruttivo, ma, a suo complemento, aveva anche adottato, nei *Prolegomeni*, una forma espositiva più accessibile che potesse esporre le questioni tramite l'analisi. Mediante quest'ultima era possibile risolvere il complesso nel semplice, illustrando in modo più piano le condizioni che permettono di raggiungere e conseguire il sapere scientifico. Il problema che Kant si era posto non era se di fatto fosse possibile il sapere scientifico, ma *come* fosse possibile.

Non si trattava di sostituire la complessità con l'ovvietà, ma di dare ragione di quello che l'uomo comunemente ritiene scontato, il potere di stringere l'eterogeneo in una sintesi unitaria, in un sapere certo: poiché si deve partire da risultati certi e proporsi di riflettere sul rapporto tra condizione e condizionato, allora l'esigenza del *costruire sempre di più* cede a quella della fondazione filosofica: il filosofo, modificando l'ordine comune di pensare, ci aiuta a comprendere che il progresso del sapere non può bastare se non è sostenuto e accompagnato da una consapevolezza filosofica più profonda.

Allo stesso modo, egli ci aiuta a capire che l'uomo non si esprime solo nella teoresi, ma anche nell'attività pratica e nella dimensione dell'agire. Non si può intendere la filosofia di Kant solo dal punto

di vista della filosofia teoretica, ma essa va pensata nell'articolato intreccio della teoresi e della morale, della Ragion pura e della Ragion pratica.

2.1. Libertà della ragione e libertà morale

Come l'opera di Rousseau per le questioni di etica, così la lettura degli scritti di David Hume scosse profondamente Kant e lo spinse ad una più approfondita ricerca. Il filosofo tedesco asserisce che la lettura di Hume gli aveva fatto apparire una grande luce che lo aveva risvegliato dal *sonno dogmatico*, portandolo a riflettere sulla distinzione tra fenomeno e noumeno, che, se ricondotta alla sua radice e alla finitezza dell'intelletto, tocca un aspetto centrale del pensiero critico: come consapevolezza del limite, il pensiero critico è una rivalutazione e non un'esaltazione dell'uomo.

Anche Kant scorgeva tutta l'enorme difficoltà di riportare la causalità naturale alla pura logica e a fermarsi alla logica deduttiva di Aristotele: quello che era stato giustificato nei trattati aristotelici e nelle esposizioni dommatiche non era la scienza moderna che aveva liberato la ragione da costruzioni fisiche incerte e discutibili. Privato dei suoi antichi e insicuri fondamenti, il sapere scientifico rischiava, tuttavia, di non trovare giustificazione adeguata e di divenire una pratica inspiegabile.

Comunque si potesse porre l'ardua questione del principio di causalità, non si poteva non constatare che la causalità della

scienza non è quella della deduzione metafisica, aristotelizzante e scolastica, né poteva essere intesa come una spiegazione ultima e definitiva di un mondo tutto retto da leggi meccaniche e da una ferrea concatenazione: se il principio di causalità doveva essere pensato all'interno di una scienza fenomenica, è evidente che l'autocausazione o la libertà, pur non potendo essere determinate, non potevano essere negate, non essendo l'autocausazione per sé contraddittoria. D'altra parte, se una volontà libera esiste, essa non può che realizzarsi nel mondo, nella durezza e nella problematicità dell'azione morale.

Occorreva fondare le possibilità dell'intelletto nella consapevolezza del proprio limite e nel riconoscimento che altri ordini di causalità sono possibili: anche se potessimo spiegare ogni cosa mediante il ricorso alla struttura corporea, potremmo continuarci a chiedere se questa totalità esprima il senso ultimo delle domande possibili sull'uomo che l'uomo stesso può porsi.

Questa è la domanda più profonda della filosofia critica, che può anche essere intesa come una scommessa sull'uomo (di tipo diverso rispetto a quella di Pascal). Infatti, è possibile pensare vari piani della realtà, nei quali la spiegazione meccanicista e quella fondata sulla libertà non si oppongono, ma si collocano a livelli differenti di profondità; è possibile pensare la presenza di un piano teoretico e di un altro etico e si può concepirne l'intreccio: l'uomo trascende la causalità naturale sia perché è fornito di ragione e sia in quanto è un essere libero. Questo secondo concetto è addirittura

prevalente nella filosofia critica.

2.2. Un supermanto dello scetticismo

Hume pensava che occorresse fermarsi all'abitudine e fondava la moralità sul sentimento e sulla simpatia, ma Kant rilevava, già nella prima Critica, che non tutto poteva essere ricondotto all'abitudine e scorgeva anche una più stretta connessione tra la ragione e la moralità e tra quest'ultima e il soprasensibile: i nessi intellettuali, che sono alla base della scienza, non gli sembravano affatto espressione del consolidarsi di esperienze e di abitudini, ma gli apparivano come i concetti che permettono all'esperienza di innalzarsi all'universalità e di esprimere progressivamente il mondo del sapere scientifico. Inoltre, appariva chiaro che i nessi causali della scienza erano gli unici che potessero essere presi in considerazione nell'ambito della sola teoresi, ma era anche possibile scorgere in noi stessi la presenza di un'altra prospettiva, quella della legge morale come compito e spinta al rispetto dell'umanità, all'affermazione della dignità dell'uomo in quanto persona.

Se Kant si era chiesto come si potessero evitare gli esiti scettici e i rinascenti dubbi dell'empirismo, questo era avvenuto perché il filosofo non accettava che un'ombra di irrazionalismo si protendesse sullo sviluppo del pensiero scientifico e non ammetteva che si desse credito filosofico a un facile congedo dal sapere filosofico. Più in generale, l'irrazionalismo è sempre un difetto di fede in se stessi, una mancanza di energia e di fiducia, il pensare le condizioni in cui

ci troviamo come causa della nostra vita.

Crollato lo schema di una verità imposta da un'autorità o legittimata da un costrutto sillogistico-deduttivo, Kant, che non si perdeva d'animo nel crollo di vecchie prospettive, riteneva che l'intelletto, uscendo da un colpevole stato di torpore e di dipendenza, potesse, anzi dovesse superare il soggettivismo dell'abitudine e, partecipe di una rivoluzione delle idee e dei concetti, potesse elevarsi alla cognizione del ruolo dell'uomo e del pensiero nella fondazione del sapere scientifico.

La filosofia trascendentale intende difendere il valore dell'uomo e i diritti della ragione. Il trascendentale non è il rifugio delle supreme astrazioni, ma è la consapevolezza dell'uso produttivo e legittimo delle nostre capacità di uomini. In questo senso, la questione del trascendentale riguardava anche l'etica e tutti i più elevati aspetti dell'uomo. Essa atteneva al nostro stesso modo di conoscere, divenendo *riflessione sull'a priori*, ma riguardava anche il nostro modo di agire, costituendoci come esseri responsabili della nostra vita e del nostro rapporto con gli altri.

In caso contrario, non ci sarebbe filosofia teoretica credibile, perché ogni teoria dell'uso valido del pensiero non può essere data da un oggetto esteriore o da una nozione presa per sé, ma deve provenire dall'attività del pensiero: potendo ritornare su di sé, il pensiero è a fondamento dell'oggettività della scienza, ma, potendo agire per sé, l'uomo è chiamato a costruire il suo mondo e a rispettare la sua condizione di essere libero che trascende le cose.

2.3. Una deduzione aperta

Prendiamo il termine *deduzione*, col quale non si intende la derivazione sillogistica di carattere strettamente aristotelico. In questo caso, Kant sottolinea il senso giuridico del termine *deduzione*, con l'intento di utilizzarlo per descrivere il problema del portare (*deducere*) le prove di un sapere legittimo. Anche il termine *sintesi* indica un profondo distacco da un metodo analitico che non dà il senso della novità della scienza⁷.

7 La concezione kantiana della sintesi a priori è profondamente innovativa e allontana Kant da Leibniz. Nella teoria del giudizio il filosofo di Königsberg segue Aristotele e asserisce che il giudizio si fonda sul rapporto soggetto-predicato, ma, ad es. in Leibniz, la teoria del giudizio faceva corpo unico con una teoria dell'inerenza, per la quale la stessa distinzione tra la *ragione* e il *fatto* era rimandata al calcolo divino degli infiniti mondi possibili. L'orientamento di Kant è meno analitico e metafisico e intende dare giustificazione dell'esperienza che è possibile ad un intelletto finito. Mentre i giudizi analitici si basano sul principio di non contraddizione e sono sempre a priori, i giudizi sintetici, apportando novità al pensiero, non comportano una relativizzazione del pensiero stesso. Quando si afferma: *un corpo è pesante*, ci troviamo di fronte un giudizio che ha una struttura diversa. Infatti, si parla di tutti i corpi. Ma se estensione e corpo sono concetti analitici e identici, ma la pesantezza di un corpo non deriva dal corpo stesso, ma collega due concetti diversi che non potrebbero essere connessi se non sapessimo che la natura è retta da una connessione reciproca di tutte le cose di cui la gravità e l'attrazione dei corpi sono la più elevata espressione (nell'ambito della fisica moderna newtoniana). La dottrina critica, superando il punto di vista del razionalismo e quello dell'empirismo, svolge il tema della costruzione dell'esperienza possibile, per la quale l'universalità dell'esperienza è garantita a priori. Consideriamo cosa si intende per metafisica fondativa e analizziamo un giudizio metafisico del tipo *il mondo ha un primo principio*. Il mondo nella sua assolutezza trascende l'esperienza possibile ed è una totalità che non possiamo conoscere e ci sfuggirà sempre. Se l'intelletto ha una funzione determinante, la nostra ragione, intesa come facoltà dell'incondizionato, può concepire l'idea del mondo come totalità, ma non le è possibile conoscere quel che è il mondo.

Le categorie sono i concetti di un oggetto in generale in base a cui l'intuizione è considerata come determinata rispetto ad una funzione logica del giudizio. Esse fungono da concetti della connessione, collegano i dati, ma non si risolvono in un'associazione esteriore ed abitudinaria di rappresentazioni fenomeniche, la quale caratterizza i giudizi sintetici a-posteriori.

Insomma, l'intelletto "fa uno" quello che non è tale, è sintesi del molteplice: se l'associazione è generalizzante, collegare è universalizzare. L'unità dell'atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune, cioè il giudizio, è l'espressione di una spontaneità che si lega all'intuizione del tempo, ma non si riduce ad essa. Asserendo che l'appercezione trascendentale o lo penso è anche il fulcro oggettivo e razionale dell'unificazione, Kant pone una stretta correlazione tra la soggettività e il tempo, ma egli precisa, in punti fondamentali, che questa correlazione non può mai essere una semplice identità, la quale segnerebbe il dissolversi della filosofia trascendentale e il riproporsi delle aporie del razionalismo e dell'empirismo. Se l'unità dell'oggetto è l'io stesso, è anche vero che l'io è in quanto pensa, coordina, governa l'esperienza. Questo aspetto negativo trova la sua controparte positiva nell'affermazione che la libertà e la dignità dell'uomo sono escluse da una riduzione alla causalità naturale, che diverrebbe, in ambito morale, dipendenza dall'impulso, resa al proprio egoismo, accettazione di una concezione fatalistica.

2.4. Perennità della domanda metafisica

Secondo Kant, sussisterà sempre una metafisica, perché l'uomo non può chiudersi nel condizionato e non può essere pago di un limite statico. Una colomba che volesse volare nel vuoto precipiterebbe, ma è anche vero che il sapere è una tensione verso nuove conoscenze e nuovi traguardi. L'uomo è un essere che è naturalmente "portato" alla metafisica e Kant stesso confessa di essere un innamorato deluso della metafisica. Avendo cercato in che senso si potesse concepire una metafisica come scienza, egli ha dovuto constatare che una via ad un sapere certo nel campo della metafisica è preclusa all'uomo per motivi trascendentali ed attinenti alla struttura del nostro conoscere finito: se una metafisica ci sarà sempre e sempre l'uomo si chiederà il perché del suo essere e il motivo dell'esistenza del mondo, questo avverrà non in quanto le questioni che si pongono possano essere risolte come si conclude in ambito matematico, ma perché tali domande esprimono un'apertura sempre nuova della ragione che, pur dovendo rimanere nell'esperienza a noi possibile, deve procedere oltre quanto ha già conosciuto e acquisito. Il pensare diviene conoscenza quando si schematizza; le categorie indicano concetti in genere ma solo i concetti uniti alla sensibilità danno la conoscenza; le categorie sono unificazione del molteplice sensibile e il concetto è unificazione del dato e del molteplice sensibile.

Per quanto riguarda la dottrina gnoseologica, in Kant troviamo un uso immanente delle categorie che non trascende l'esperienza.

L'elemento a priori rende valida l'esperienza: se l'a priori fosse usato al di fuori dell'esperienza, allora non avremmo il conoscere, ma solo il pensare.

Il conoscere è il pensare che diviene dimostrazione ed oggettività ed organizza la molteplicità dei dati senza pretendere di crearli. Quando il pensare si intende nel senso della metafisica tradizionale, non si perverrà alla conoscenza, perché non si dà intuizione intellettuale: quest'ultima è di Dio e non dell'uomo: noi possiamo conoscere che la questione dell'esistenza di Dio è un problema, ma non siamo capaci di determinare quale sia la soluzione di questo problema.

2.5. *Pensare e conoscere*

In senso logico-formale, Kant non ritiene che il pensiero sia vincolato dall'intuizione. Indubbiamente, se si presenta come scienza e intende corrispondere ai criteri di sicurezza del sapere certo, il pensiero umano non può se non muoversi nell'ambito dei fenomeni e dei dati che ci si presentano nelle intuizioni pure dello *spazio* e del *tempo*. Il rapporto tra il pensiero e il tempo è complesso, poiché il pensiero in genere non ha come *limite assoluto* il tempo, ma ha come *limite ultimo* la non contraddizione, e perché è il pensiero che dà ordine al tempo e lo costituisce come il tempo della natura, che è retta dal principio di causalità e dal principio dell'azione reciproca. A chi chiedesse se si può pensare la libertà, Dio o un essere eterno, la risposta di Kant non potrebbe

che essere affermativa, ma problematica, poiché, se Dio non può essere oggetto di una dimostrazione, è anche vero che il suo concetto non racchiude in sé alcuna contraddizione. Il problema è che dal pensiero della suprema perfezione, priva di contraddizioni, non viene la sua esistenza necessaria, ma solo la sua possibilità. Certo, l'idea di Dio, quale possibile fondamento ultimo, esprime, in massimo grado, il nostro bisogno di ordine e di unità, ma, anche se questo bisogno è un'esigenza oggettiva, nulla ci autorizza a considerare un'esigenza come una realtà che esista in modo certo e possa essere dimostrata: questo significa che anche il senso ultimo dell'uomo e del mondo sfuggono alla teoresi, la quale deve essere costantemente consapevole dei propri limiti. Anche il problema umano è una questione che non può essere del tutto risolta nell'ambito della teoresi e del sapere scientifico.

Infatti, il fenomeno è quel che ci appare nelle forme dell'intuizione dello spazio e del tempo. Esso è anche radicalmente in relazione alle condizioni di un soggetto logico, capace di scienza. Dunque, il fenomeno non è parvenza e non è la cosa in sé.

La realtà va distinta, e potrà essere distinta in una realtà assoluta e in una realtà empirica. Tuttavia, il tentativo di trascendere il fenomeno e di *determinare* l'assoluto è un'illusione: è illusorio applicare le categorie a quello che non è fenomenico, non potendo le categorie cogliere l'*ordine intelligibile*.

Se poi la metafisica deve essere sintetica e se essa deve superare l'orientamento analitico del razionalismo, ci si apre

progressivamente un significato diverso del termine, quello della fondazione nel soggetto del sapere e della scienza oggettiva. Dal punto di vista tradizionale, la metafisica appare al pensiero critico un mare tenebroso: se il nostro intelletto producesse l'oggetto e fosse infinito, avremmo un intelletto che sicuramente potrebbe trascendere la struttura sensibile-discorsiva dell'intelletto finito, ma Dio può produrre l'oggetto, mentre una rappresentazione creatrice dell'oggetto non è possibile all'uomo.

A questo proposito, va notato che, nel campo della morale, è possibile affermare che la volontà può rompere la catena deterministica delle leggi della natura. In tal modo, l'uomo, che non è Dio e non è perfetto, scopre nuovamente in sé qualcosa che lo pone al di là della concatenazione delle cause naturali. Come il fenomeno non è l'illusione e non è la cosa in sé, così la difficile libertà umana dimostra che l'uomo non è Dio e non è neppure un aspetto del ferreo meccanismo del mondo.

2.6. Noumeno e libertà: verso una filosofia dell'uomo

Con il termine idea indichiamo quei principi che trascendono completamente la sensibilità. Da qui il riferimento alle tre idee di Dio, di anima e di mondo, che costituivano la metafisica speciale.

Noumeno, che è participio passato, indica il *noein* o *intelligere*, ma esso ci ricorda che quel che è pensabile non è sempre conoscibile. Si può anche dire che il noumeno in senso negativo è quello che

non può essere intuito da un essere la cui conoscenza è legata all'intuizione sensibile⁸. In un senso positivo, questo identifica le possibilità della nostra mente rispetto a un pensiero assoluto o a forme di vite che non accedono al sapere per concetti.

Poiché siamo legati all'intuizione sensibile e le nostre pretese di conoscenza non possono essere illimitate, il soggetto umano rivela sempre di non essere creatore, ma costruttore⁹: e cosa in sé può

8 Vi è anche l'infinità del linguaggio che apre sfondi metafisici diversi rispetto a quelli delineati dal razionalismo e dal trascendentalismo. La questione del linguaggio e della sua origine non ha trovato adeguata trattazione nella filosofia moderna da Cartesio a Kant, il quale non affrontò direttamente tali problemi, essendo la filosofia trascendentale rivolta a delineare il problema della struttura a priori delle categorie e le tavole dei giudizi e dei concetti mediante i quali l'intelletto opera e sono fondati i giudizi sintetici a priori. Una maggiore connessione tra pensiero e linguaggio va nel senso di una fondazione di una ragione più antropologica e storica, come è stato compreso da Cassirer. La tematica dell'origine del linguaggio acquistò particolare rilievo nei secoli XVII e XVIII, quando si diede un rilevante contributo a porre le basi di una moderna riflessione sul linguaggio nelle sue molteplici dimensioni e nei suoi diversi aspetti. In questa prospettiva dobbiamo leggere il dibattito sul tema dell'origine del linguaggio che trova in Hamann ed Herder due rilevanti formulazioni. Entrambi i pensatori hanno delineato, in età romantica, le questioni più ardue riguardanti il problema dell'origine del linguaggio. Hamann esprime un orientamento mistico che lo portò a criticare la prospettiva trascendentalista di Kant. Ad Hamann il linguaggio apparve come il mediatore tra il sensibile e l'intelligibile, l'uomo e l'universo, il pensiero e Dio. Herder propose una concezione più umanistica dell'origine del linguaggio, secondo cui tale problematica non andava vista nell'ottica di una lingua divina comunicata originariamente all'uomo, ma in quella della progressiva costruzione del linguaggio da parte dell'uomo che è alla ricerca di una superiore verità.

9 I seguaci dell'ontologia ritengono che la capacità di astrazione dell'uomo non è solo quella delle scienze e della stessa matematica, ma può pervenire a considerare il finito e l'infinito fino a giungere al punto più alto della riflessione, quello oltre il quale, essendovi la contraddizione, non è possibile procedere. La capacità di astrazione dell'uomo va oltre quanto potesse pensare il fenomeni-

essere un concetto problematico ed un concetto limite.

Nell'ambito morale, l'uomo, che non può essere mai considerato solo o prevalentemente come un coacervo di situazioni, scorge di non essere santo e che non è mai privo di imperfezioni. Egli comprende che la sua vita è lotta ed emendazione personale: ogni pretesa moralistica è una parodia dell'uomo che cade nel fanatismo e in una falsa intransigenza. Una concezione dell'uomo conforme alla sua dignità è sempre legata alla consapevolezza del proprio limite. L'uomo constata che è presente dentro di sé una *legge del dovere*. La prima critica ha prescritto che egli proceda in accordo con l'esperienza, ma la seconda critica propone che l'uomo istituisca relazioni degne del suo valore di persona senza farsi scoraggiare dagli insuccessi o dalla rarità della testimonianza morale. Non dobbiamo mantenerci nella sola dimensione della comune esperienza di vita, lì dove la concatenazione delle azioni potrebbe parere inesorabile, ma attuare la buona volontà attraverso la scelta di volere la libertà e la dignità umana. L'unico oggetto adeguato dell'azione morale è l'uomo stesso, la soggettività: qui scorgiamo una legge che si distingue dalle leggi della natura, sempre verificate, o dalle leggi giuridiche, che regolano le azioni esterne e non si estendono alle intenzioni profonde della coscienza.

smo e giunge a quella scienza astrattissima che è l'ontologia. Kant intenderebbe riportare l'ontologia nella gnoseologia, il che, dal punto di vista dell'ontologia, non è che un'involuzione alla quale si aggiungono molte difficoltà nel raccordo tra le parti e i momenti della dottrina trascendentale kantiana. A nostro avviso, non si tratta di un arretramento, ma è la ricerca di una metafisica della persona o, meglio, di una metafisica dei costumi.

Capitolo III

Paul Ricoeur filosofo dell'umano

Intendiamo verificare alcuni aspetti delle diverse fasi del pensiero di Ricoeur, nella consapevolezza che la sua riflessione, così attenta all'uomo e alle questioni antropologiche, è sempre una critica delle dottrine sistematiche. Già Ricoeur negli anni Cinquanta intendeva giungere ad una riflessione sulla volontà liberata, ma ne scorgeva la profonda difficoltà, così che la progettata *trilogia sulla filosofia della volontà*, che, dieci anni dopo il primo volume sul *volontario e l'involontario*, metteva capo alla svolta ermeneutica di *Finitudine e colpa*, non riusciva a realizzare il progetto iniziale di una *fenomenologia della volontà*. Eppure, la filosofia di Ricoeur riesprime costantemente il bisogno di un'*ontologia della vita* e di una *filosofia dell'amore*. Il filosofo francese non ha rinunciato a caso alla trattazione di una "poetica della volontà", ma è restato nella *vigile e operosa attesa di una filosofia di là da venire*, di un nuovo orizzonte di vita che sappia affrontare le più estreme difficoltà e che si esprima come apertura a un futuro di libertà. Il filosofo francese non ha proposto una riflessione che pretende di essere esaustiva, ma ha ribadito che la filosofia non può rinunciare ad appassionarsi per l'uomo e ad esprimere, anche nel frammento e nell'inquietudine, un profondo amore per la vita, intesa come *ricerca e itineranza*.

Ricoeur scorgeva proprio in un profondo ripensamento della

fenomenologia un valido punto di riferimento per la sua analisi critica. Nella riflessione di Husserl, Ricoeur trovava il compito di un'apertura al *mondo-della-vita*, quel mondo di una soggettività che precede ogni categorizzazione e che può essere pensato solo quando si avverta il richiamo alle fonti di un'intersoggettività mai solidificabile in formule e schemi obiettivanti: le tematiche dell'amore, del senso della vita, dell'altro, del corpo legittimano una complessa ridefinizione di noi stessi.

La riflessione di Ricoeur affronta sino in fondo la tematica del *conflitto delle interpretazioni*. Lo stesso confronto con Husserl e Heidegger è legato alla prospettiva concreta che Ricoeur ha assunto. La tematica della *fenomenologia ermeneutica*, così come si delinea nel pensatore francese, conduce al tema di un'*etica della liberazione*, della *partecipazione* e del *reciproco riconoscimento*: tutta la filosofia di Ricoeur è una ricerca di un'apertura all'universo dell'uomo che esprima la gioia, né facile né sentimentalistica, del ritrovamento di un Sé autentico, che superi le filosofie dell'*ego*. L'attenzione per l'uomo e l'interesse per un'etica non permettono di arrestarsi in criteri convenzionali o moralistici ed esprimono il bisogno di una *filosofia della vita* che ponga in discussione l'orientamento nichilista che segna troppi aspetti del nostro tempo.

Perciò, Ricoeur sottolinea l'egocentrismo che non cessa di illuderci e ci induce a dimenticare la nostra originaria inserzione nella vita, a misconoscere l'affettività che si fa parola e comunicazione, l'esigenza insoddisfatta di identità.

Se ogni soluzione onnicomprensiva, come quella dell'Hegel dell'*Enciclopedia*, è messa radicalmente in discussione da una filosofia che si esprime come esigenza della ricerca e della testimonianza: ai sistemi che pretendono l'esaustività, Ricoeur ripropone la questione "socratica" della *ricerca di sé*. Rispetto ad essa nessuno può restare indifferente in un atteggiamento nichilistico di rinuncia o di rassegnazione: divenire domanda a se stessi vuol dire avvertire il problema della *schiavitù degli affetti*, ma anche quello della conquista di un'autonomia possibile.

Anche il Ricoeur degli anni Cinquanta, che affronta la complessità dell'analisi fenomenologica della volontà, si riprometteva di giungere, dopo Merleau-Ponty e la *fenomenologia della percezione*, a una riflessione sulla concretezza della volontà liberata. Proponendo l'esigenza di un pensiero che fosse un'*ontologia della vita*, una *filosofia dell'amore e del desiderio*, Ricoeur non poteva non essere consapevole che il compito del filosofo attuale è quello di collegare questioni lontane e spesso separate da diversi orientamenti epistemologici ed extrametodologici.

Troppo spesso si dimenticano la nostra originaria inserzione nella vita, l'affettività che chiede espressione, l'esigenza di libertà vera che non sempre riusciamo a soddisfare. Ogni soluzione onnicomprensiva e assoluta è messa in discussione da una filosofia che non cessa di riproporre l'esigenza della ricerca: ai sistemi e alle loro pretese di esaustività, Ricoeur opponeva, senza indulgere alla moda del frammento, la tematica della *ricerca di sé stessi*.

3.1. Ricoeur e la filosofia riflessiva

3.1.1. Lachelier e Lagneau

Già nella tesi di laurea del 1933/34 sul problema di Dio, Ricoeur, analizzando gli scritti di Jules Lachelier, uno dei maggiori esponenti della filosofia riflessiva francese, si confrontava con la tesi “idealista” che il pensiero dell’uomo non può cogliere fino in fondo la realtà ultima se non si redime dalla finitezza dell’io empirico e se non ritrova l’io universale, quell’io che esprime l’esigenza che *Dio pensi in noi*.

Ricoeur affrontava anche la riflessione di uno dei più importanti allievo di Lachelier, Jules Lagneau, di cui è nota l’inesausta testimonianza umana e morale anche grazie all’opera di diffusione e di commento del suo pensiero ad opera di Alain, che fu suo discepolo e che vide in lui l’uomo grande spiritualmente e non corrisposto da una vita ingenerosa. Ricordiamo che Lagneau riteneva che solo l’azione, animata dall’amore, superasse il costitutivo dubbio del *cogito* e che solo il sacrificio del proprio egoismo ci riportasse a noi stessi e a Dio.

Sin da allora, Ricoeur, che ricostruiva teoreticamente il pensiero di questi due autori, poneva un quesito fondamentale: l’amore richiede una considerazione più approfondita dell’*alterità* che ci spinge a non confondere un *metodo d’immanenza*, che si basa sull’interiore ricerca dell’uomo, da una radicale *filosofia dell’immanenza*, per la quale ogni aspetto dell’alterità e del mondo va superato per ritrovare se stessi.

3.1.2. Jean Nabert

Ricoeur, che si rifà all'eredità della filosofia riflessiva francese, ne distingue aspetti non sovrapponibili, proprio per non rinunciare affrettatamente alle questioni che tale orientamento filosofico pone nel panorama della filosofia contemporanea. Perciò, egli trova un riferimento essenziale soprattutto in Jean Nabert, che gli sembra esprimere una riflessione di singolare profondità e di grande valore umano. L'etica di Jean Nabert, che è un'*etica dello sforzo di esistere*, esprime un bisogno profondo di espressione di sé, la consapevolezza degli ostacoli posti da una realtà che non può essere negata e l'esigenza di una prospettiva di vita che deve essere inquadrata in termini meno astratti, senza rigidità e prevenzioni.

D'altra parte, la tradizione della filosofia riflessiva, che è molto complessa e strutturata, non ha esiti univoci. Ricoeur, che ha contribuito a far conoscere la *filosofia senza assoluto* di Pierre Thévenaz, non intende negare l'eredità della *filosofia riflessiva*, ma ne distingue momenti ed aspetti, sottolineando il valore e i limiti di tale orientamento nel panorama della filosofia contemporanea.

Anche in questa prospettiva si può comprendere che la tematica del confronto con Spinoza non solo è possibile, ma è un aspetto significativo dell'indagine del filosofo francese, che trova un riferimento essenziale in Jean Nabert, che definisce anche il Fichte francese e che considera come una voce di singolare profondità e di grande significato umano nella filosofia riflessiva francese.

La sua filosofia si delinea come un'*etica dello sforzo di esistere*

ed esprime il bisogno di ritrovare se stessi, la consapevolezza degli ostacoli complessi di una realtà che non può essere misconosciuta, l'istanza di un più profondo senso dell'uomo che si protende fino alla *testimonianza*: la filosofia di Nabert sbocca in una riflessione e in una ricerca che hanno alla base un profondo *desiderio di Dio*.

La filosofia del *conatus* di Nabert si esprime come una ricerca che può essere intesa come *desiderio di Dio*. Coinvolgendo profondamente l'uomo, essa esprime la difficoltà e l'urgenza di una filosofia della testimonianza che non si confessi vinta e sopraffatta da un universo di cose che pure è segnato dall'opacità e dall'ingiustificabilità del male: una filosofia della testimonianza non può che privilegiare momenti indeducibili nei quali la verità e la credibilità umana non solo non si contrappongono, ma indicano una dimensione dell'esistere più profonda e capace di rispondere agli interrogativi dell'uomo concreto: non sono assolutamente distanti quelle filosofie che non accettano come inevitabili l'alienazione e la lontananza, ossia la dimensione dell'uomo soggetto prevalentemente alla schiavitù e all'ignoranza sulla propria identità. La filosofia di Ricoeur è ricerca di un'autonomia e di una consapevolezza *difficilmente conquistata e guadagnata*: l'itinerario della riconquista di sé lo affascina, poiché esso esprime anche il bisogno dell'altro e del mondo. Infatti, possiamo ritrovarci solo nell'interazione effettiva con gli altri, in una dimensione complessa di reciprocità e di dono.

3.2. *Il male e la libertà*

Non ci si può non domandare come si possa pensare la vita che concretamente viviamo senza il peso del male e dell'errore, ma soprattutto senza quella difficile possibilità di riconciliazione che, ricostruendo la polifonia del sé, apre alla dimensione intersoggettiva e a una nuova apertura al mondo. Al problema del male Ricoeur ha dedicato molte pagine. Parte significativa della sua "fenomenologia ermeneutica" passa per una costante interrogazione su tale questione del male, che evidenzia la nostra effettiva condizione di uomini, sospesi tra la gioia del sì e la tristezza del finito.

Del resto, la filosofia di Ricoeur è una riflessione sulla vita e sulla felicità: se l'*ethos* va inteso come l'abitare dell'uomo ed è concepito sempre come forza d'animo e come potenza di agire, bisogna dire che l'uomo potrà trovare la possibilità di un esistere più ricco soprattutto in strategie di *convivenza* e di reciproco *riconoscimento*. La riflessione ricoeuriana esprime un bisogno di libertà profondo che non sempre avvertiamo. Il filosofo crede che non si debba ritenere fatale quella condizione di alienazione e di lontananza da sé che si potrebbe definire la dimensione dell'uomo soggetto alla schiavitù degli affetti. Ricoeur domanda come sia possibile vivere al di fuori di un'etica della giustizia e senza l'apertura a un'etica del dono che stabilisca condizioni nuove di vita e di comunicazione tra gli uomini. Egli chiede con forza come si possa pensare la vita, quella autentica, senza tener conto del male e dell'errore, ma si domanda anche cosa sia una vita che sia senza quella possibilità dell'amore

che ristabilisce le condizioni del dialogo e svela una dimensione intersoggettiva che non sappiamo valorizzare sino in fondo.

Ricoeur sostenne già nelle sue prime opere che non si può “astrarre” dalle questioni della colpa e della trascendenza. Al problema del negativo il filosofo ha dedicato molte pagine e si può dire che parte significativa della sua *fenomenologia ermeneutica*, che ha la sua più consistente origine nell'adozione del paradigma del simbolo in *Finitudine e colpa*, passa per una costante interrogazione su tale questione. L'ermeneutica demistificatrice, che pure è reticente sulla questione del male e del negativo, non può non sollecitare l'interesse di Ricoeur, il quale afferma la necessità di una rinuncia a concezioni facili e rassicuranti e sottolinea la lucida comprensione della nostra effettiva condizione di uomini. Rompendo la ferrea logica della passività e affrontando tante smentite e delusioni, troviamo il cammino che va verso la *vita*. Il filosofo ricorda che non si può che riconoscere l'impossibilità di arrivare sino alla radice insondabile della questione del male. Rompendo la ferrea logica della passività e affrontando anche smentite e delusioni, si delinea un cammino che va verso la *vita*, che la questione del negativo non può dissolvere o relativizzare. Quando il filosofo francese parla di un senso del *Dio d'amore* intende parlare della necessità di superare il desiderio di vendetta e l'inutile risentimento; quando egli si intrattiene sull'amore per la creazione, egli sa che non ci si deve muovere sul piano di un amore profondo per la vita. Ricoeur non cessa di ricordare che l'amore non considera l'altro, il corpo, il mondo secondo schemi contrappositivi

e dualistici. Va ricercato un *senso umano del filosofare*: Ricoeur non ha proposto una riflessione che pretendesse di essere esaustiva, ma una riflessione che fa spazio all'alterità. Egli ha ribadito che la filosofia non può rinunciare ad appassionarsi per l'uomo e ad esprimere, anche nel frammento e nell'inquietudine, un profondo amore per la creazione.

Non è un caso che Ricoeur si sia interrogato sui problemi dell'incontro tra le culture. Si pensi al tema della *traduzione*, che implica non la riproduzione e la duplicazione, ma la fedeltà e l'apertura partecipe. Si comprenderà, allora, perché il filosofo non parli solo di rispetto, ma anche di simpatia per l'altro: se l'*ethos* va inteso come l'abitare dell'uomo ed è concepito come forza d'animo e come potenza di agire, occorre affermare che l'uomo non potrà trovare nella manipolazione del suo corpo e della struttura biologica la possibilità di un esistere più ricco, ma potrà ritrovarsi soprattutto in strategie di *convivenza* e in dinamiche di *riconoscimento* più ricche, più solidali e umane.

Con un senso più vivo dell'alterità umana, siamo portati verso quell'*amor Dei intellectualis* che riamane un enigma negli schemi dell'ontologia tradizionale ed esprime un bisogno di libertà dell'uomo contemporaneo che non è appagato da quello che è solo *effettuale*. Insomma, proprio perché l'indagine di Ricoeur si è presentata come riflessione sulle interpretazioni in conflitto, quale ermeneutica del sé, come filosofia dell'identità e dell'alterità, essa non ha potuto mai tendenzialmente ignorare alcuna riflessione

che tentasse esprimere la crisi della soggettività e lo sforzo per ritrovarla nello specchio franto della modernità.

3.3. Un confronto con Maine de Biran

Ricoeur ricorda spesso la tesi di Maine de Biran, secondo la quale l'uomo è *simplex in vitalitate, ma duplex in humanitate*. Ora, la riflessione di Maine de Biran si struttura intorno alla concezione dello sforzo originario o *effort*, che è affermazione e volontà: lo *sforzo di essere* va inteso come ricerca dell'unità della personalità o come adesione a una dimensione spirituale che esprime la tensione umana tra l'infinito e il finito. L'*effort* non emerge attraverso un processo deduttivo, ma attraverso una *riflessione astraente* che ci porta dalle cose nelle quali siamo dispersi all'analisi di noi stessi. Biran cerca di pensare il passaggio dalla dispersione al ricongiungimento dell'uomo alla volontà divina: la dottrina dell'*effort*, la quale non ignora le dimensioni oscure e profonde dell'esistenza, porta a una riflessione su *tre vite* che si accendono gradualmente l'una sull'altra: la vita animale, quella psichica e quella dello spirito.

Se Ricoeur ha sempre riaffermato il legame della sua indagine con la filosofia riflessiva, la sua filosofia non può essere separata dal confronto con quell'unità e pluralità di orientamenti che caratterizzano una riflessione aperta al problema dell'uomo. Alla fenomenologia e ad un ampio confronto con la filosofia dell'esistenza Ricoeur, che si era avvicinato alla riflessione e

soprattutto alla testimonianza umana di Emmanuel Mounier, era giunto alla lettura delle opere di Gabriel Marcel, che egli ha sempre considerato come un maestro di incontestabile valore per la sua crescita filosofica: Marcel era un filosofo non accademico al quale non interessava una riflessione astratta ed analitica. Alla riflessione di primo tipo, che porta a distinguere tra il proprio essere e il corpo proprio, Marcel proponeva una ben più concreta *riflessione recuperatrice* o di *secondo grado* che cercasse la ricomposizione genuina e integrale con noi stessi¹⁰.

3.4. Il confronto con i “maestri del sospetto” e con la filosofia di Spinoza

Per questo carattere empirico, storico, eventuale, concreto della sua riflessione, l'obiettivo di Ricoeur non poteva essere contrapporre una rinnovata riflessione filosofica sulla verità e sull'uomo agli sviluppi metodologici dell'ermeneutica contemporanea. Anche per questo, Ricoeur ha mostrato un profondo interesse per le inedite problematiche del nostro tempo, di cui la psicoanalisi

10 La riconquista del *cogito* deve essere piena, ma non può essere mai totale nel senso di una compiutezza statica e ferma: essa non può che riguardare il corpo e l'involontario che ad esso si collega. Un filosofia del *cogito* deve implicare una riflessione sull'io desidero, sull'io posso, sull'io vivo, e, in generale, sull'esistenza come corpo. Ricoeur, che partecipa ad un vasto movimento della riflessione sulla fenomenologia idealistica, guarda con particolare interesse alla riscoperta del *mondo-della-vita* nell'ultimo Husserl, che si mostrava sempre più preoccupato, dinanzi ad una società insoddisfatta e delusa, di recuperare il mondo vivo della soggettività e del rapporto fra gli uomini.

e lo strutturalismo sono significativa espressione. Un'ontologia della vita non può essere delineata nell'ambito di una logica del rispecchiamento.

A queste riflessioni possiamo legare il fatto che il termine *persona* è meno ipotecato della parola *coscienza*, *individuo* ecc. Esso ci riporta a due categorie fondamentali, quella della crisi e quella dell'impegno. Ricoeur, che ha fatto i conti con la duplice sconfitta del personalismo rispetto all'esistenzialismo e al marxismo¹¹, ha ribadito: «la filosofia è etica in quanto conduce dalla alienazione alla libertà ed alla beatitudine. In Spinoza questa conversione è raggiunta quando la conoscenza di Sé è eguagliata alla conoscenza dell'unica Sostanza, ma questo processo speculativo ha un significato etico, nella misura in cui l'individuo alienato è trasformato dalla conoscenza del tutto. La filosofia è, dunque, etica, ma l'etica non è puramente morale, giacché, se seguiamo questo uso spinoziano del termine etica, bisogna dire che la riflessione è etica prima di divenire una critica della moralità, dal momento che il suo scopo è di cogliere l'*ego* nel suo sforzo per esistere, nel suo desiderio per essere. Qui una filosofia riflessiva ritrova, e forse salva, sia l'idea platonica che la sorgente della conoscenza è essa stessa *eros*, desiderio, amore, sia l'idea spinoziana che essa è *conatus*, sforzo. Questo sforzo è desiderio, perché non è mai soddisfatto; ma questo desiderio è uno sforzo, perché è la posizione affermativa di un essere singolo e non semplicemente una mancanza d'essere.

11 Cf l'introduzione di Ilario Bertolotti a P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 2002, 12.

Sforzo e desiderio sono le due facce di questa posizione del Sé nella verità prima: io sono. Siamo ora in grado di completare la nostra posizione negativa- la riflessione non è l'intuizione con una proposizione positiva. La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio»¹².

Lo sforzo di esistere è desiderio di essere e di riappropriazione di sé. In questo senso la fine del personalismo come movimento legato a una certa fase della storia del pensiero filosofico del Novecento non significa la morte della persona.

Trascendendo il formalismo etico e il positivismo dei fatti immobili e solidificati, l'uomo non si svela come un essere dato a se stesso, ma comprende il suo esistere come compito da interpretare: l'essere dell'uomo diviene *télos* rischioso di un percorso di vita etico: se il Sé immediato va inteso nella dimensione dell'incompiutezza, la gioia del ritrovamento non è attingibile senza un profondo sforzo di essere se stessi e senza un profondo amore per la vita.

Ricoeur si collega alla questione del *Dio come vita* e fa emergere la centralità del problema del nostro sforzo d'essere: l'apertura all'universo delinea una filosofia della gioia fondata sul tema del ritrovamento di sé.

Insomma, se l'attenzione per l'uomo e l'interesse per un'etica portano Ricoeur sul versante della filosofia di Spinoza, il fatto che il pensiero ricoeuriano non debba essere cristallizzato in una formula

12 P. RICOEUR, *Il Conflitto delle interpretazioni*, 344.

esprime il bisogno di una *filosofia della vita* che non si situi a livello delle classiche contrapposizioni vitalismo-antivitalismo.

3.5. Il dibattito tra Ricoeur e il neurofisiologo Jean-Pierre Changeux

La riflessione di Ricoeur viene sempre a sollevare dubbi “socratici” e prospetta incessantemente un originale approccio alla tematica della ricerca della propria identità. La filosofia di Ricoeur è una ricerca di un’autonomia e di una consapevolezza *difficilmente conquistata e guadagnata*. Essa esprime il bisogno di ritrovarsi nell’interazione effettiva con gli altri, in una dimensione complessa di reciprocità e di dono. Il riferimento al pensiero riflessivo è di grande rilievo e tuttavia risulta ancora insufficiente. Bisogna anche asserire che l’apertura al mondo esprime lo sforzo radicale della fenomenologia di comprendere fino in fondo il senso del nostro essere uomini e soggetti consapevoli. Non si possono dimenticare le critiche di Edmund Husserl all’antropologismo e allo psicologismo, né che Husserl, in uno sforzo di *radicalità* sempre rinnovato, cercò la peculiarità del *soggetto umano aperto al mondo*, mettendo tra parentesi, mediante l’*epoché* fenomenologico-trascendentale, molti falsi problemi o questioni insolubili e mal poste. La fenomenologia, pur presentandosi come un metodo più che come una filosofia, visse, fino agli ultimi scritti di Husserl, il proprio intimo contrasto, espressosi infine nella questione del recupero del *mondo-della-vita* e nell’analisi della crisi di un obiettivismo trionfante e tuttavia

incapace di dare un senso umano alla vita.

3.6. *Un approfondimento antropologico*

La fenomenologia ermeneutica di Ricoeur ha evidenziato l'impossibilità di procedere senza un confronto con la *complessità dell'uomo*. Il filosofo, confrontandosi con i grandi successi delle neuroscienze, ribadisce che ogni *via breve*, sia pure quella della neurofisiologia, non è pienamente condivisibile. Certo, non si possono ignorare gli apporti che provengono dalla più moderna neurofisiologia e da nuove ricerche in ambiti complessi delle scienze sperimentali, ma Ricoeur si domanda soprattutto *come si possa scindere sé dall'altro* e dimenticare che l'uomo si esprime in complesse stratificazioni simboliche e linguistiche, testuali e narrative, quelle espressioni che esprimono la problematicità dell'esistere, un incoercibile desiderio di essere riconosciuti. Ebbene tutto ciò può essere sempre ricondotto all'ambito neuro-biologico?

La neurofisiologia contemporanea sfida il senso comune e mostra come la struttura del pensiero sia connessa a processi molto complessi e lontani, per strutture e dimensioni, da quanto è concepito dal cosiddetto "senso comune". Essa rivela l'illusorietà della pretesa dualista, così forte nella filosofia classica e nel platonismo, che vorrebbe una mente indipendente o quasi separata dal corpo. Tuttavia, le nuove questioni poste dalle neuroscienze riconfermano una *tematica epistemologica* complessa, la quale interroga anche la filosofia, che, fin dall'inizio del pensiero

moderno e a partire dall'indagine cartesiana, si è interrogata con forza sul tema del *dualismo del mentale e del corporeo*.

La *molteplicità* e soprattutto la *varietà* dei contributi devono essere un invito a pensare i più diversi aspetti dell'umano senza semplificazioni.

L'indagine di Ricoeur è alla ricerca di nuove prospettive che, proprio perché non sminuiscono i progressi delle neuroscienze e dei saperi sperimentali, non mortificano neanche la complessità e il "mistero" dell'uomo: all'uomo vivente e non a costruzioni astratte vanno riferiti l'interrogativo etico, la ricerca di un'esistenza umana degna, il bisogno di vera felicità.

Trarre la filosofia della mente dalla chiusura in una prospettiva esprime la necessità di salvaguardare la specificità dei linguaggi del *mentale* e del *cerebrale*. Come abbiamo detto, apertura al mondo significa considerare il pensiero nella sua dimensione relazionale e aperta: il mondo, la vita e l'identità divengono i territori di una ricerca che non ha mai fine, ma che non è mai infruttuosa.

Capitolo IV

Storie, leggende ed analisi erudite come momenti di un'appassionata ricerca dell'uomo storico

Sarebbe molto difficile ricordare le tante storie e leggende napoletane, le molte vite ricche di fede, le mille vicende e le tante avventure e peripezie umane che Croce ha descritto nelle sue opere. Attento alla multiforme vita del Mezzogiorno, egli ne sa vedere aspetti che, muovendo la fantasia, ci riconducono alla ricchezza della vita spirituale nelle sue diverse forme. Il 1919, quando Croce pubblicò *Storie e leggende napoletane*, fu l'anno di stampa di *Una famiglia di patrioti*, opera nella quale si riconfermava la critica di ogni angusto municipalismo e di ogni vuoto regionalismo. Lontano da sterili nostalgie, Croce, al quale si deve una più vasta conoscenza dell'opera di Giambattista Basile¹³ e un grande incoraggiamento

13 «L'incontro fra Giambattista Basile e Benedetto Croce è di vecchia data. Ancora giovinetto, assai prima di porsi il problema critico, Croce guardava con crescente interesse alla letteratura e alle tradizioni popolari, e i primi timidi saggi pubblicava in una rivista che si intitolava, appunto, Giambattista Basile ed era diretta da quel bizzarro uomo che fu Luigi Molinaro del Chiaro. Anche un uomo bizzarro, ma di ben alta levatura, era stato Vittorio Imbriani, che al Basile aveva dedicato un saggio fondamentale. Ampliando poi, specialmente per *I teatri di Napoli* le indagini sulla letteratura dialettale e addentrandosi nella fronzuta selva dei nostri Secentisti – dal quale assiduo investigare e scrutare nascono le grandi opere dei *Saggi* e dei *Nuovi saggi* sulla letteratura italiana del Seicento e della Storia dell'età barocca –, e avvicinandosi, nell'accidentato procedere, le luci alle ombre e le delusioni alle scoperte, Croce e Basile si incontrarono, si intesero e non si lasciarono più». Cf l'introduzione di Gino Doria, in G. BASILE, *Il Pentamerone ossia la fiaba delle fiabe tradotta dall'antico dialetto napoletano e corredata*

all'attività artistica e poetica di Salvatore Di Giacomo, non coltivava lo studio del passato per contrapporlo al presente, né sottolineava la positività della storia così da ignorare gli aspetti negativi o problematici del corso storico. Del resto, proprio nel 1925, anno in cui pubblicava la sua edizione del *Pentamerone*, si faceva promotore del *Manifesto degli intellettuali italiani antifascisti*, dimostrando come i suoi studi eruditi non possano essere scissi, neanche cronologicamente, da un profondo interesse per la storia e per l'uomo.

Le pagine di Croce, che sanno di umanità anche quando intendono non cedere all'onda del sentimento, non respingevano nulla che fosse umano e chiedevano che il travaglio della vita e della ricerca avesse uno sbocco morale e fosse il presupposto di un incremento di civiltà, lo stimolo a una maggiore risolutezza per il presente.

Nel giugno 1915, due anni prima di pubblicare *Teoria e storia della storiografia*, Croce segnalava a proposito dei suoi scritti giovanili: «questi scritti furono da me composti taluni negli anni giovanili e altri più tardi, ma togliendo a ogni modo sempre materia da miei studi giovanili; e sono trascelti dai parecchi che venni pubblicando in riviste storiche napoletane. Nel raccogliarli in volume, mi pare veramente (se mi è lecito valermi della parola detta dal poeta in ben più alta occasione) di mandarli “alla moltitudine sconosciuta”, perché morti sono quasi tutti coloro ai quali mi univa l'affetto per le

di note storiche da Benedetto Croce, Bibliopolis, Napoli 2001, V.

vecchie memorie napoletane; onde io ho pensato più volte se non convenisse seppellirli accanto ad essi. Ma ho pensato poi anche che il legame sentimentale col passato prepara e aiuta l'intelligenza storica, condizione di ogni vero avanzamento civile, e soprattutto assai ingentilisce gli animi; e mi è sembrato che ai nostri giorni non sia da spregiare nessuna forza, pur modesta e umile, che concorra a tal fine. Per queste considerazioni mi sono risoluto a rivedere, correggere e talvolta riscrivere da cima a fondo e a ridare alla luce le mie "Storie e leggende napoletane" »¹⁴.

Queste pagine, da quelle più giovanili a quelle più mature, si ricollegano sempre alla consapevolezza che la storia è varietà che nessuna "filosofia della storia" può anticipare e risolvere in sé. Conformemente all'insegnamento di Giambattista Vico, l'interesse per la storia non si confonde mai con la mera erudizione e non si risolve in una semplice cronologia, poiché, attraverso il dato storico, emerge la ricchezza degli esempi concreti dell'operosità umana. È stato giustamente detto: «Senza dubbio l'interesse del Gentile per l'erudizione è diverso da quello del Croce, e viene via via attuandosi nel corso del suo sviluppo filosofico, mentre quello del Croce si conserva costante, tanto che, come egli stesso ha accennato nella *Autobiografia*, e come il Nicolini ha largamente sviluppato nella *Biografia*, "un taglio netto tra il Croce erudito e il Croce filosofo-storico appare impossibile". Anche là dove sorride degli eruditi e della stessa erudizione, il Croce ne sente il fascino, e gode nella rievocazione e nella precisazione di particolari anche minuti, come

14 B. CROCE, *Storie e leggende napoletane*, Gius. Laterza e figli, Bari 1948, 7-8.

nelle ricerche su Pescasseroli e su Montenerodomo»¹⁵.

Non breve e spesso travagliata era stata la preparazione alla filosofia. Giunto giovane e disorientato a casa dello zio Silvio Spaventa dopo aver perduto i genitori nel terremoto di Casamicciola (Ischia) ed essere stato egli stesso salvato dalle macerie, Croce si dedicava alle tematiche erudite, ma contemporaneamente andava maturando un interesse più profondo, che era filosofico, “antropologico” e storico. Era quest’interesse per l’uomo concreto e per la vita che lo spingeva verso l’insegnamento di Antonio Labriola¹⁶, il cui insegnamento herbartiano e le cui dottrine marxiste, tutte tese a ritornare al nucleo dell’insegnamento di Marx, contribuivano a generare in lui l’insoddisfazione per chi riduce la storia a un puro meccanismo esteriore o chi pretendeva di imbrigliare la storia, che è sempre il terreno dell’attività libera, in strutture aprioristiche.

Si trattava di un cammino arduo non senza qualche frainteso

15 Cf C. Motzo DENTICE DI ACCADIA, *Il dibattito tra Croce e Gentile intorno al problema della storia*, in *Benedetto Croce. Studi*, Società nazionale di scienze lettere ed arti in Napoli. Accademia di Scienze morali e politiche (a cura della), Libreria Scientifica editrice, Napoli 1967, 100-101. Non si dovrà dimenticare che anche lo stesso Gentile proviene da iniziali studi letterari e dall’influsso del D’Ancona.

16 «Certamente, egli continuò ad attendere, allora, al lavoro sulla Spagna: ma obbligo personale, oltretutto, se non più propriamente, bisogno di cultura, lo trasse ad interessarsi attentamente alle vicende sofferte dal suo maestro romano, il Labriola, convertito ormai al materialismo storico e in urto aperto con la demagogia socialista. Si tuffò, pertanto, negli studi di Economia: quell’economia, che doveva aver poi parte non piccola nel suo futuro storicismo. E di taluni, almeno, degli studi del Labriola si fece addirittura editore»; cf N. NICOLINI, *Benedetto Croce*, in *Benedetto Croce. Studi*, 184. Cf A. LABRIOLA, *Scritti varii di filosofia e politica raccolti e pubblicati da B. Croce*, Gius. Laterza e figli, Bari 1906.

con sé stesso: «da ciò varî tentativi per elevarsi dalla storiografia estrinseca o erudizione a una storiografia intrinseca o vera e propria. A dir vero, allora per allora, essi non esorbitarono dallo stadio di meri tentativi. Ciò vuol dire che un pieno successo arrise loro soltanto più tardi, lentamente e per gradi: prima nel campo della storia letteraria (*Note sulla letteratura della nuova Italia*, cominciate a pubblicare nel 1903), poi in quello della storia filosofica (saggio su Hegel, che è del 1907; monografia sul Vico, che è del 1911, ecc.) e soltanto per ultimo (1925) nel campo della storiografia etico-politica. Il che è tanto più naturale in quanto egli, pur avendo scorto sin dal 1901 la natura o genesi della poesia e, con ciò, la discriminazione di questa dalla filosofia e dalla storiografia, non giunse prima del 1908 all'unificazione di queste due ultime e non prima del 1912-13 alla precisa distinzione tra la storiografia estrinseca e quella intrinseca, tra la cronaca e la storia propriamente detta, tra l'assodamento del dato di fatto (il vichiano "certo") e la rielaborazione concettuale di esso (il vichiano "vero").

Non è quindi da stupire se, in un primo momento, gli sembrasse che, per elevarsi da una forma più bassa a una più alta di storiografia, bastasse passare dalla storiografia regionale o napoletana a quella nazionale o italiana, da trattare non come cronaca di avvenimenti, ma come storia dei sentimenti e della vita spirituale dell'Italia dalla Rinascenza in poi. E , giudicando non fattibile codesta storia senza una conoscenza particolare delle relazioni tra la civiltà italiana e quella dei popoli stranieri e senza un'accurata indagine intorno ai loro "influssi reciproci", s'accinse, quasi preparazione al lavoro più

generale, a investigare, con pazienti ricerche nei documenti dell'una e dell'altra letteratura, l'efficacia della Spagna nella vita italiana»¹⁷.

Le iniziali riflessioni di Croce sulla storia lo avevano condotto alle tesi sostenute nella *Memoria*, letta all'*Accademia pontaniana* di Napoli¹⁸, su *La storia ridotta sotto il concetto dell'arte* (1893), nella quale la storia si riconduceva «sotto il concetto di arte per i suoi tratti di peculiarità e di individualità»¹⁹, ma soprattutto per il

17 F. NICOLINI, *Benedetto Croce*, UTET, Torino 1962, 152-153.

18 A tale proposito, Nicola Nicolini ricordava: «L'importanza dei *Teatri di Napoli* fu sottolineata dalla nomina del Croce a socio ordinario residente dell'Accademia pontaniana di Napoli (1892), ed egli sembrò per il momento perdurare nell'erudizione mercé nuove ricerche e segnatamente la collaborazione appassionata alla *Napoli nobilissima*. Ma cominciò ad avvertire la saturazione di studi cosiffatti; e ad essa procurò di reagire con l'allargare geograficamente il campo dei propri interessi di studioso mercé lo studio del rapporto della vita letteraria italiana con quella spagnuola (studio, che si risolse più tardi nel volume *La Spagna nella vita italiana della Rinascenza*); ma senza risentirne i benefici sperati. Ché la sua era insoddisfazione derivata da un fatto più profondo, e cioè da una saturazione di metodo, del metodo positivistico che sembrava non consentirgli se non a stento, e per momenti particolari, di sollevarsi dall'erudizione alla storia»; cf N. NICOLINI, *Benedetto Croce*, in *Benedetto Croce. Studi*, 182. La stessa *Memoria* sulla storia ridotta sotto il concetto dell'arte nacque da una repentina crisi che portò Croce, il quale era sul punto di stampare uno scritto in sintonia con le tesi di Villari, a pubblicare una riflessione sulla storia tutta rivolta a salvaguardare i diritti dell'individuale nell'ambito della riflessione storica. Croce non solo distinse la storia dall'arte, ma ne formulò il concetto in una diversa concezione della vita spirituale, che è storicista prima di essere idealista ed è votata ad una riforma profonda dell'hegelismo proprio nella difesa della peculiarità dei momenti della vita spirituale (*dialettica dei distinti*). La stessa opposizione alla pretesa delle analisi quantitative o sociologiche di svelare il vero metodo dell'analisi del mondo umano deriva da un continuo ripensamento del concreto e della vita, quella stessa vita spirituale che, come testimonierà l'ultimo Croce, non può neppure ignorare quell'irrequieta vitalità che costantemente si dimostra restia ad essere inquadrata nelle forme dell'attività spirituale.

19 «E poiché il ho sostenuto in sede teorica, e mostrato in sede storica,

suo carattere “narrativo”. Dopo aver brevemente sentito l’influsso delle dottrine di Pasquale Villari, che alla storia aveva dedicato non pochi interventi ed era stato uno dei più ascoltati metodologi del positivismo, Croce, intellettuale europeo che avrebbe contribuito ad arricchire la storia di Napoli e del Meridione e che fu grande promotore di studi sulla filosofia e sulla cultura meridionale, sentiva il bisogno di rivendicare la specificità degli avvenimenti umani e la concretezza delle dinamiche storiche, che gli permette di vedere la storia come cosa viva, che sollecita l’immaginazione e plasma il presente negli uomini, nelle memorie e nei vivi resti del passato²⁰.

che l’uomo non pensa mai il falso, ma volta a volta risponde alla domanda che si propone, e che il falso è solo ciò che non risponde a effettive e profonde domande e che egli, per non avervi preso diretto interesse, ridice sull’autorità altrui e per tradizione, o combina in guisa immaginosa e arbitraria [...], additerò che cosa, allora, mi accadesse di indagare e pensare veracemente, e dove, invece, io me ne stessi inerte, ripetendo, raziocinando o mal combinando formule insufficienti». Allora predominava Spencer e dettavano legge (“amici come sempre”) il sensismo e l’intellettualismo. Cercando di rispondere a quell’andazzo disordinato, criticò, anzitutto, l’associazionismo e il sensismo estetico, prendendo le distanze dalle teorie dell’arte come semplice piacere o abitudine e dal sociologismo riduzionista e talora utopista. In tal modo godeva della prima verità trovata ed era gioia di verità. Gli appariva che anche l’arte è conoscenza: non era conoscenza concettuale, ma conoscenza dell’individuale. Aveva avuto una disciplina logica che anche De Sanctis e Labriola lo avevano spinto a coltivare, così da non unire quanto va distinto e da differenziare quanto non va semplicemente opposto. Croce si dichiarava insoddisfatto poiché non aveva ancora risolto il problema del rapporto tra possibile e reale ed aveva ricondotto la storia sotto il concetto dell’arte che non era ancora quel concetto “puro” nel quale si rivaluta il giudizio come unità dell’universale e dell’individuale e si distingue la logica della fantasia (estetica) dalla quella della realtà (logica propriamente detta). Cf B. Croce, *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951.

20 B. CROCE — P. VILLARI, *Controversie sulla storia (1891-1893)*, R. VITI CALIERE (a cura di), Edizioni Unicopli, Milano 1993.

A riconfermare come una grande filosofia abbia una genesi profonda e sfugga a ogni estrinsecità, è stato ricordato che, nell'opera di Croce, «c'è una disposizione intellettuale delineata fin dai primi scritti, e che si può cogliere chiaramente, ad esempio, già nella memoria del 1893 sulla *Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, con la nettezza quasi paradossale della sua tesi. Una disposizione in cui l'insofferenza verso gli impacci e l'insicurezza teorica dei canoni scolastici si concretizza nella rottura consapevole con le partizioni degli studi per settori di conoscenza (distinti secondo l'oggetto e unificati dalla scientificità del comune metodo); ciò, proprio quando pare che si possa consolidare anche in Italia un'articolazione stabile delle discipline, estesa ai nuovi campi delle scienze storiche e sociali sotto la spinta enciclopedica della gnoseologia positivista. La presa di distanza di Croce rispetto alle sistemazioni culturali date, programmata e resa in qualche modo istituzionale con la fondazione della "Critica" nel 1903, costituì comprensibilmente un punto di riferimento per i ribellismi intellettuali di nuovi gruppi di letterati agli inizi del secolo, quando l'idealismo apparve come un credo filosofico capace di corroborare le varie aspirazioni modernizzanti (soggettivismo, prammatismo, mistica) in una comune avversione alle chiusure tradizionalistiche. E Croce ebbe con questi esperimenti un accorto rapporto diplomatico, prima di giungere a una dichiarata distinzione di posizioni.

Il fatto è che l'intento di Croce andava molto più in profondità. Destituire di dignità speculativa le partizioni scolastiche costituite e in via di costituzione, dequalificare i concetti del senso comune

scientifico, sottoporre a un vaglio privo di riguardi autorità e funzioni culturali riconosciute, significava per lui sgombrare il campo per rimodellare l'assetto degli studi, e soprattutto per ricostruire senza vincoli precostituiti l'ordito dell'intero patrimonio storico, sulla base di un progetto filosofico nuovo.

Un progetto non risolvibile in quella teoria dei distinti messa a punto con i volumi della "filosofia dello spirito" e già abbozzata nella *Tesi fondamentali di un'estetica* del 1900, che pure verrà tenuta ferma in una continua rielaborazione, ma piuttosto da cogliere per così dire nella tonalità di fondo che percorre, in una tensione sempre aperta, ogni momento della produzione crociana»²¹.

Vediamo, dunque, le cose più in dettaglio.

Se nel 1896 Croce cominciava la corrispondenza con Giovanni Gentile, nel periodo 1897-98 pubblicava *La letteratura italiana nel XIX secolo* e gli *Scritti vari, inediti e rari di Francesco De Sanctis*, il cui rilievo avrebbe riaffermato con la Memoria accademica *Francesco de Sanctis e i suoi critici recenti*. Era del 1897 l'edizione del volume sulla *Rivoluzione napoletana del 1799*. Già in questi anni complessi, si delineava un'attività varia che non ammetteva facili etichettature e vane settorializzazioni, ma che dimostrava un vivo interesse per l'uomo e un senso profondo della libertà spirituale nei suoi vari momenti e nelle sue varie forme. Nel 1901, con la venuta di Giovanni Gentile a Napoli, si ponevano le basi per l'esperienza

21 M. MAGGI, *La filosofia di Benedetto Croce*, Il ponte alle Grazie, Firenze 1989, 12-13.

culturale e intellettuale de *La Critica*, che, a cominciare dal 1902-1903, avrebbe contribuito a quel significativo rinnovamento operato dalle più importanti riviste del primo Novecento. Infine, il periodo che va dalla pubblicazione dell'*Estetica* al 1909, anno della ripubblicazione in volume della *Logica*, vedono gli ulteriori e consistenti sviluppi della *Filosofia della pratica* (1909), che già può dirsi il coronamento della *Filosofia dello Spirito*²², ossia della parte più sistematica e teoretica dell'opera filosofica di Croce.

Croce sostenne in modo franco e deciso: «la patria non è altro che una delle forme nelle quali la coscienza morale tesse la sua tela, ed ha valore per questo contenuto morale, e non già per le linee dei suoi monti, pel corso dei suoi fiumi, o pel fulgore della cupola celeste che la ricopre». Viste in questo travaglio, nel quale lo sviluppo filosofico e quello erudito non dovranno essere contrapposti da un *prima* erudito e dal *poi* filosofico, le pagine che ci descrivono alcune storie e leggende napoletane divengono una metafora del concetto crociano di storicità, poiché la storicità, nel momento in cui la si consideri nella varietà delle sue categorie, è sempre di là di definizioni che la chiuderebbero e la mortificherebbero. Del resto, in una veemente pagina de *La Rivoluzione napoletana del 1799*, Croce scriveva: «Ora, si noti bene, la condanna della reazione borbonica del Novantanove è una delle più fiere condanne morali che abbia pronunziate la storia. Sì, certo, le nostre simpatie personali sono per

22 Le opere di Benedetto Croce sono divise nei volumi della Filosofia dello Spirito, nei Saggi filosofici, nei molti scritti di Storia letteraria e politica e negli Scritti varii. Il quarto volume della Filosofia dello spirito è la *Teoria e storia della storiografia*.

quei vinti contro quei vincitori: sono dei precursori dell'Italia nuova contro i conservatori dell'antica: sono pel fiore dell'intelligenza meridionale contro l'espressione massima dell'oscurantismo internazionale. Ma, per quei vinti e contro quei vincitori, ci è, di più, la ribellione del nostro sentimento etico; e la condanna non è qualcosa di vano o di superfluo, non è un postumo infierire: è una di quelle colonne infami che la civiltà deve innalzare per ricordare i limiti che, nelle necessarie lotte sociali, non è lecito calpestare da chi non voglia trarsi fuori dell'umanità»²³.

Secondo Croce, non si può mai parlare astrattamente della storia. Sul mondo della fantasia, depurato degli aspetti che lo renderebbero non tanto il regno dell'individuale ma dell'opacità, si piegava un'indagine che non si appagava di riguardare solo i luoghi e le cose esteriormente, ma era sempre desiderosa di approfondire "le persone e i commerci umani del passato".

Queste pagine hanno esse stesse una storia e un'elaborazione che ci riporta all'esperienza della rivista *Napoli nobilissima*, la quale nacque come iniziativa di un gruppo di amici cultori di antiche memorie napoletane e visse alcuni anni con gli abbonamenti e soprattutto con le sovvenzioni di Benedetto Croce, che ne fu il direttore, pur avendo lasciato la direzione nominale al Ceci. «Un giorno dell'ottobre 1891 – ricordava Croce – essendomi incontrato in casa del vecchio duca di Maddaloni con Salvatore Di Giacomo, egli mi manifestò il desiderio di tentar qualcosa a vantaggio dei

23 B. CROCE, *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie-racconti-ricerche*, Gius. Laterza e figli, Bari 1953, XIV.

monumenti storici ed artistici napoletani, che erano assai negletti, e al fine di accrescere e divulgare la conoscenza dell'arte antica meridionale, in grandissima parte inesplorata [...] Un gruppo di amici si raccolse ad ascoltare il disegno, che io avevo elaborato della rivista, e il programma o il proclama che venne poi pubblicato, e che era stato scritto dal Di Giacomo. Il titolo "Napoli nobilissima" fu proposto da me trasportandolo e adattandolo dal frontespizio di una guida di Napoli pubblicata da Domenico Antonio Parrino: titolo secentesco che è stato poi imitato in altre parti d'Italia, fino a "Istria nobilissima" »²⁴.

Non è un caso che *Storie e leggende napoletane* sia dedicato a Bartolomeo Capasso, che *La Rivoluzione napoletana del 1799* fosse offerta a Giuseppe Ceci, che *I teatri di Napoli* venisse dedicato a Francesco Torraca e che a Michelangelo Schipa fosse dedicata la *Storia del Regno di Napoli* (1925). Né è casuale che l'indagine si allarghi e l'obiettivo storiografico si ampli.

Intanto, figure e aspetti della storia si intrecciano: queste connessioni sono sempre motivate nell'animo dello storico che si interroga sul passato, perché ne avverte il collegamento con il presente, anche quando non le abbia formulate in modo del tutto esplicito: è questo stesso crescere della consapevolezza di storico che lo porta a leggere gli scritti sulla storia del Mezzogiorno di Enrico Cenni, ma che non lo spinge ad un'acritica condivisione delle sue tesi, nelle quali si dimentica che una vita sociale e politica più

24 I. DE FEO, *Croce. L'uomo e l'opera*, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1975, 61.

alta e insieme più vicina all'antropologia moderna ci riconduce all'intreccio tra l'analisi del passato, la tensione verso l'azione politica e l'impegno personale. Del resto, se l'analisi storica e quella estetica non possono essere dissociate, non può essere scisso neanche il vincolo tra storia e morale e tra arte e vita spirituale nel suo complesso. In una parola, il circolo dello Spirito non può essere scisso, perché lo Spirito è l'unità nella varietà e deve contenere in sé anche il negativo, che non va accettato in sé ma superato nella prospettiva di un rinnovato slancio morale.

Così va salvaguardato il nesso tra la filosofia e la filologia anche nelle grandi opere di Croce: «è stato notato – rilevava Mario Sansone – che lasciando da parte i *puerilia* crociani e gli scritti di erudizione [...], il noviziato del Croce critico coincide con gli anni di composizione dei saggi che furono poi raccolti nei primi quattro volumi della *Letteratura della nuova Italia* e che si stende dal 1903 al 1914. Anni, come sappiamo, di straordinaria attività metodologica e speculativa, che vanno dalla pubblicazione dell'*Estetica* al saggio *Sul carattere lirico dell'arte* alla pubblicazione del *Breviario*. Qui occorrerebbe più che mai il soccorso della puntuale analisi e dimostrazione documentaria per mostrare quanto il critico abbia agito sul pensatore e viceversa: [...] sarebbe erroneo ritenere i saggi di questa serie come condotti tutti – dai primi agli ultimi – secondo una sola direttiva metodica, e invece converrà leggerli con attento riferimento alle nuove conquiste teoretiche e, più particolarmente, ai travagli e alle insufficienze che essi stessi talvolta dimostrano: e

cioè bisognerà leggerli storicamente»²⁵.

E se una lettura storica non è mai astratta, ma anticipa l'azione consapevole, così la mera erudizione, se intesa come vuota erudizione, è, in fondo, sempre lontana dagli intenti di Croce, che riconobbe di non essere stato generoso verso la sua attività erudita, che non fu mai un'attività stancante priva di pensiero.

In ogni caso, anche l'astratta contrapposizione tra poesia popolare e poesia d'arte non poteva appagare il filosofo, per il quale non solo le classi umili composero poesia popolare, né vi è una poesia in genere, poiché essa richiede sempre la personalità del poeta che è personalità e impersonalità: psicologiche e fondamentalmente accidentali, erano, a suo avviso, le definizioni della poesia popolare che sarebbe impersonale, tipica, priva di tecnica, asintetica e così via. E questo non solo perché tali definizioni gli apparivano ribaltabili, ma poiché la poesia "non ammette rigide categorizzazioni ed è solo poesia"²⁶.

Croce si rivolgeva con un senso di umana e comprensibile malinconia a chi amava le vecchie memorie napoletane. Egli sapeva, come abbiamo visto, che le generazioni dei primi decenni del '900 non avevano più "nessun rapporto personale o di famiglia con la Napoli prima del 1860" e non avevano vissuto "i sentimenti dei primi decenni dell'unità italiana". Se questa nostalgia non gli appariva condannabile, egli ribadiva che non ci si può attardare nel

25 M. SANSONE, *Benedetto Croce critico*, in *Cultura e scuola*, 21(1967), 49-50.

26 B. CROCE, *Poesia popolare e poesia d'arte*, Gius. Laterza e figli, Bari 1967, 2-3.

semplice ricordo, poiché l'uomo non è cosa del passato o un'utopia del futuro: ogni sua attività esprime la ricchezza della vita spirituale, lo sforzo di rispondere ai problemi del tempo, l'urgenza di un'a più viva espressione di sé. La nostalgia non poteva indurre a ignorare il presente, ma doveva condurre a una riflessione sul progresso storico e sui doveri attuali: non sarebbe stata, ad esempio, la storia del Regno di Napoli una viva testimonianza dei problemi dell'oggi e l'occasione per una riflessione sulle stagnazioni della vita e dell'azione etico-politica? Già la genesi di quest'opera, che non può essere scissa dalla *Storia d'Italia* e dalla *Storia d'Europa*, dimostrava che l'attenzione del Croce per la storia del Mezzogiorno era una riflessione sull'uomo e una riconferma che non è possibile scindere il nesso tra il pensare e l'agire senza cadere nell'errore logico e nella debolezza morale, cioè nella fiacchezza di spirito.

Il travaglio riflessivo crociano può essere riconfermato, quando si leggano le pagine dell'*Appendice di Storie e leggende napoletane*, opera composta in ricordo del Capasso: la fine dell'amico, come il Croce si affretta a sostenere, è un danno irreparabile, perché, con la sua dipartita, termina la storia regionale della vecchia Napoli e del vecchio Regno. Tuttavia, notava ancora Croce, l'opera di Batolommeo Capasso andava già nel senso della rigorosità della critica moderna e, nel suo animo, non vi era posto per angusti pregiudizi e per falsificazioni regionaliste²⁷.

27 A questo proposito, nota Giuseppe Cacciatore: «Con acutezza critica Fulvio Tessitore ha osservato come proprio la data della morte di Capasso costituisca una ennesima astuzia della ragione che si manifestava nella coincidenza del necrologio crociano dello storico con l'apparizione delle "Tesi di estetica",

Secondo Croce, in profonda sintonia con Schipa, con il De la Ville, col Faraglia, occorre fare un passo ulteriore, sostenendo che, se la passione di Batolommeo Capasso per Cesario Console, per le vicende del Ducato o per Masaniello resta irripetibile, è anche vero che la Nuova Italia si è aperta alla vita internazionale e il distacco da un mondo diviene necessario: l'attaccamento del Capasso al passato napoletano fu profondo e sincero, ma non lo sarebbe quello di chi ripete stancamente il passato, chiudendolo in orizzonti talora angusti. L'arte non è politica o morale e non si ingloba nella filosofia e non è un momento preparatorio della speculazione filosofica, ma il deserto morale che spesso può accompagnarla è indice della sua poca sincerità, del ripiegarsi in sé della vita spirituale.

D'altra parte, nel *Contributo alla critica di me stesso*, il filosofo ci dà pagine illuminanti, che, ricordando il periodo che va dall' '86 al '92, parlano del suo personale percorso critico ed umano: «allora tra l'altro composi molte delle narrazioni raccolte poi nel volume sulla *Rivoluzione napoletana del 1799*; la mia cronistoria dei *Teatri*

cioè con l'avvio di una delle filosofie e, insieme, una delle teorie della storiografia più rilevanti del Novecento non soltanto italiano. Con Capasso, osservava Croce, è definitivamente tramontato il vecchio mondo dell'erudizione e della storia regionale. Cosicché bisogna rendersi conto che “viviamo della vita della Nuova Italia, anzi della vita internazionale per partecipare alla quale la Nuova Italia è sorta”. Ma non si trattava – come giustamente osserva Tessitore – di un ripudio generalizzato della storia erudita e della storia generale, ma della consapevolezza che le pur importanti ricerche alle quali esse hanno dato e possono dare vita devono inquadrarsi nel più ampio contesto della storia sociale e della storia etico-politica».

Cf *Bartolommeo Capasso. Storia, filologia, erudizione nella Napoli dell'Ottocento*, G. Vitolo (a cura di), Guida, Napoli 2005, 145.

di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo decimottavo; i frammenti di un libro sul *Settecento in Napoli*; che si possono vedere nei miei *Profili e aneddoti settecenteschi*: alcuni dei saggi riuniti nel volume sulla *Letteratura del Seicento*, e altri scritti che formeranno una serie di *Curiosità storiche*; e iniziai a mie spese la pubblicazione di una *Biblioteca letteraria napoletana*, e, con alcuni mie amici, la rivista di topografia e di storia dell'arte, la *Napoli nobilissima*, dove comparvero parecchie delle mie *Storie e leggende napoletane*».

Certamente erano lavori che consentivano alla fantasia giovanile del Croce di esprimersi e contemporaneamente gli permettevano, mediante un difficile esercizio di affinamento della sensibilità e della capacità di discriminare, rigore e serietà nella ricerca, nello studio di temi cari e nell'approfondimento di questioni vive nel suo animo; ma esse spingevano soprattutto il filosofo, quasi per troppa ed apparente sazietà di erudizione, alla storia nazionale: nasceva il desiderio di trascendere la storia municipale per interessarsi dei sentimenti e della vita spirituale italiana. Nel 1915, Croce, che pubblicava la seconda edizione dei *Teatri napoletani*, passava al volume sulla *Spagna nella vita italiana* (1917), tenendo conto delle proprie vecchie memorie sull'argomento e svolgendole in una sintesi più ampia. Inconsapevolmente ma non casualmente, egli dimostrava che non si può mai dimenticare la duplicità vivente delle direzioni del suo animo, nel quale prevale lo sfondo moderno, critico e consapevole dell'opera di Croce.

Del resto, se il Croce più maturo intende ricondurre il Croce

giovane alla nuova consapevolezza del lavoro critico, bisogna anche invertire il discorso: “al di là dei giudizi autobiografici” e di alcune affermazioni di Croce, nelle *Storie e leggende napoletane* è viva sempre una particolare *pietas* verso il passato. In quest’ambito di profonda passione per l’uomo e le sue vicende, va posta un’opera quale *Storie e leggende napoletane*, che acquista senso nella prospettiva storicista del filosofo, nel suo sforzo di interrogarsi sull’uomo senza catene deduttive, senza facili riduzioni dell’umano all’eternità dell’atto fuori del tempo.

Croce aveva scritto: «quando levandomi da tavolino, mi affaccio al balcone della mia stanza da studio, l’occhio scorre sulle vetuste fabbriche che l’una incontro all’altra sorgono all’incrocio della via della Trinità Maggiore e Santa Chiara»; «vecchie memorie napoletane, nelle quali la fantasia ama di tanto in tanto rinchiudersi, e il mio animo si fa antico» (p. 49). L’abitazione da cui Croce si affacciava, notava con partecipazione e affetto Fausto Nicolini, «era nella Napoli che si potrebbe chiamare quasi preistorica, cioè nel più basso dei tre decumani dei quali, su per giù ai tempi in cui venne fondata Roma, constava la Napoli greca». Inoltre, «piaceva molto al filosofo lasciare, di quando in quando, la sua scrivania e affacciarsi ad uno dei tre balconi delle due camere ove usava lavorare [...] e guardandosi attorno, tuffarsi per brevi momenti nel passato». I vetusti monumenti e le antiche testimonianze evocavano mille immagini nell’animo del filosofo: «vedeva, nella Chiesa di Santa Chiara, così come la effigiava un affresco giottesco, la regina Sancia in ginocchio, pendente dalle spalle il mantello gigliato e cinto il

capo dalla corona regale». Gli stessi sentimenti provava quando raccontava del Conventi di San Francesco, del campanile di Santa Chiara, dello stesso Palazzo Folomarinò: si avvicinavano nel suo animo le storie di Masaniello e dei soldati di Spagna, dell'imperatore Carlo V e di un vero maestro di umanità e filosofia, Giambattista Vico.

«Tutto ciò – nota Nicolini nella sua biografia – il Croce non vede più. Ma a noi che gli siamo sopravvissuti, sempre che passiamo per via Trinità Maggiore, accade istintivamente di elevar lo sguardo verso quei balconi, e ci sembra allora di vedere il vecchio filosofo, chino sul suo tavolo di lavoro, mentre dà vita a uno degli un numeri scritti su quella vecchia Napoli amata da lui con affetto filiale».

Basta leggere alcune pagine “esemplari”, come quelle dedicate al valore delle leggende popolari: l'amore che abbiamo per esse non sta nella scienza, in cui si insinua sovente il peso dell'erudizione pedante, ma nell'affetto che tributiamo a ciò che evoca in noi i ricordi dell'infanzia, il senso di mistero per la storia sconosciuta. La meraviglia piena di stupore e l'incanto della fiaba portano alla poesia, la leggenda ci conduce alla storia.

In tal modo, Croce racconta la sua “storia” e prepara riflessioni di più ampio respiro: narra di Niccolò Pesce, che descrisse al Re la bellezza del fondo marino e riportò manate di gemme dalle misteriose grotte di Castel dell'Ovo. Egli ha dinanzi a sé il problema di una storia sempre varia e multiforme, che inquieta perché mai chiusa in categorie rigide, in schemi prefissati, in teleologie

precostituite. Il filosofo descrive magistralmente le vicende di Re Roberto e della piissima regina Sancia; delinea, con il suo tratteggio inconfondibile e senza soluzione di continuità, i personaggi di Giulia Gonzaga, di Bernardino Ochino, di Giovanni di Valdès che anche da queste pagine acquistano maggiore vivezza intuitiva. Nelle sue pagine rivivono, mossi quasi da una forza propria, Carlo V e Pier Antonio Sanseverino, Pietro di Toledo e Masaniello. La vicenda di Palazzo San Severino si mescola con la storia di Lucrezia D'Alagno, il lungo studio su Andreuccio da Messina si armonizza con la vicenda di Tirinella Capece e con le pagine su Re Ferrandino; l'indagine del Croce si muove felicemente tra i ricordi di Isabella del Balzo e le suggestioni della Chiesetta di Iacopo Sannazzaro.

Per Croce non è solo importante riflettere su Categorie che ci diano il quadro di un'età o l'influsso culturale di una nazione potente sulla vita di un popolo, ma è anche necessario uscire dall'astratto, lì dove la storia si ripete. E non bisogna fermare quest'analisi storicista alle sole categorie isolate e bisogna ricordare che esse non possono essere pensate astrattamente come caselle ferme e numerabili. Perciò, va ribadito che lo spirito è uno, ma, proprio in quanto spirito, esso accoglie in sé la differenza e la fa stimolo all'azione e all'espressione della libertà. Critico di ogni subordinazionismo astratto e sistematico, poco incline al misticismo, lontano dal voler chiudere in una formula la storia o il corso del mondo attraverso arbitrarie partizioni, si può dire che le differenti difficoltà a comprendere il discorso crociano si collocano nell'incapacità di pensare l'universalità dello Spirito nella sua

concretezza storica.

Se il positivismo aveva confuso il concetto e lo pseudo-concetto, cioè particolari senza universalità o universali senza concretezza, la filosofia di Croce, che sarà uno storicismo più che un idealismo, si presenta come una ricca riflessione sul mondo dell'uomo, le cui passioni, le cui immaginazioni, le cui spinte sentimentali non possono essere comprese e rese libere se non si perviene alla conclusione che la libertà è il motore stesso delle cose, l'eterno nel tempo, il compito dell'uomo.

Capitolo V

Significato metafisico dell'antropologia in Michele Federico Sciacca

Un altro indirizzo antropologico e metafisico, quello che si delinea nella riflessione di Michele Federico Sciacca, va segnalato per la ricchezza degli approfondimenti e anche per la vastità di studi e di analisi teoretiche e storiche che da esso derivano. La filosofia di Sciacca, che tende a ripensare la tradizione platonico-agostiniana, dà grande rilievo all'eredità di Antonio Rosmini.

Sciacca, allievo di Antonio Aliotta e di Gentile, intende superare l'impostazione idealistica. Egli perviene a una filosofia dell'interiorità dopo le due fasi dello *spiritualismo critico* e dello *spiritualismo cristiano* che si pone in alternativa alle varie forme di materialismo (classico o dialettico), di idealismo e di indifferentismo che caratterizzano la cultura del nostro tempo. Nella dimensione più intima dell'uomo, sussiste l'idea dell'essere, un dato immediato che è intuito più che dimostrato. Esso è alla radice di una filosofia dell'integralità umana, secondo la quale l'uomo non è un essere chiuso nella natura, ma un essere "squilibrato" che non può trovare il suo appagamento in una dimensione naturalistica, ma solo in un Dio trascendente la cui idea è già presente nell'interiorità umana.

Alcune volte il pensiero moderno ha mostrato una notevole superficialità nell'affrontare le tematiche metafisiche che più toccano la condizione umana. Il materialismo monista, che ha avuto

il suo apogeo nel secolo XIX, è divenuto spesso un luogo comune e una dottrina divulgativa. In effetti, il pensiero contemporaneo si spesso è presentato come una *filodossia*, nella assolutizzazione di opinioni che accettano un'immagine della filosofia che è sempre più vicina alla chiacchiera pseudo-culturale²⁸: il pensiero attuale si orienta decisamente verso un oblio di questioni che si impongono all'intelligenza come indilazionabili, quella dell'essere e quella dell'eternità.

Senza dubbio la dottrina dell'essere non può essere scissa da una filosofia della trascendenza e da una prospettiva "verticale": «ho accennato al rifiuto dell' "essere" per il "fare", il peccato del mondo moderno; e dico "peccato" perché il miglior fare ha come fondamento l'essere, non il nemico ma la spinta inesauribile del fare, come il migliore agire ha fondamento nel pensare, e il pratico nel teoretico o contemplativo; né c'è pensiero se non dell'essere e nell'essere e per l'essere, principio di verità, di intelligibilità, di moralità: l'essere è il principio ontologico, la dimensione verticale che porta alla trascendenza di Dio, il Principio metafisico per eccellenza. Ma in una società tecnologica, pianificata e programmata con tutte le tecniche allo scopo di un perfetto dominio del presente e di una esatta previsione dell'avvenire mondano dell'uomo, il solo che non sia "mitico", è la verticale che bisogna abbattere a tutti i livelli».

Perciò, non ci si può fermare ad una sola forma in cui l'aspirazione alla trascendenza ha animato un'epoca o un'età della storia

28 Cf M.F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati editore, Milano 1969, 79.

umana: perché, d'altra parte, il pensiero moderno, anche nelle sue manifestazioni più elevate, si è progressivamente precluso la strada verso un'antropologia senza dualismi e senza quei riduzionismi che tendono a voler comprendere fino in fondo l'esperienza umana nella sua complessità? Per quale ragione la sofisticazione intellettualistica o la presunzione tecnologica hanno reso più viva l'esperienza nichilista dell'assenza di senso?

Occorre una risposta che trascenda l'estemporaneità della spiegazione psicologica e dell'analisi sociale: queste risposte, pur rilevanti, non possono sostituire un'analisi filosofica e una riflessione su aspetti e momenti essenziali della storia della filosofia: «l'ontologia o il discorso sull'essere, fondato sul principio della *creatio ex nihilo*, è un discorso nuovo: anche se Platone e Agostino, Aristotele o Tommaso, Hegel o Rosmini sono filosofi dell'Essere è radicalmente diverso il modo d'intendere l'Essere stesso e l'essere degli esseri in Platone, Plotino, Spinoza, Hegel o nelle cosiddette filosofie orientali, da come lo è in Agostino, Bonaventura, Tommaso, Vico, Rosmini. Le filosofie non creazioniste, nei confronti del problema del Principio o di Dio, sono destinate al fallimento: senza il principio di creazione non vi è vero teismo».

Rosmini è davvero pensatore europeo in un senso diverso da quello che potevano intendere Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile: egli si confronta con le inquietudini del pensiero moderno, quello stesso che il kantismo stesso non risolve, e le pone al di là del panteismo e del dualismo, delle contrapposizioni di dottrine

che si chiudono nello gnoseologismo, perché hanno reciso i legami col problema dell'essere, quell'essere che è al fondo del nostro pensiero.

Unite dalla negazione del *principio di creazione*, molte filosofie, anche quando si elevino ben al di sopra della chiacchiera filosofica, rivelano un profondo ed insanabile dissidio. Si potrà opporre Hume a Spinoza, Hegel a Nietzsche. Si potranno scorgere i più diversi orientamenti filosofici, ma, in essi, si leggerà sempre un estremizzazione e una radicalizzazione che dimostrano un errore metafisico significativo e un fraintendimento notevole della nostra condizione di uomini. Sciacca afferma certamente che «tra le metafisiche non creazioniste vanno sempre riprese quelle più vicine all'essere inteso come Principio metafisico trascendente e assoluto, ma, come abbiamo detto, la loro tematica va problematizzata e trasposta nel momento stesso che è inserita nel principio creazionista. È quel che hanno fatto Agostino nei confronti di Platone e del platonismo; Tommaso rispetto ad Aristotele e all'aristotelismo; il Rosmini rispetto al pensiero moderno e di Hegel»²⁹.

Negare il principio di creazione vuol dire non affrontare fino in fondo la complessità della realtà nei suoi aspetti positivi e negativi, cioè nel suo costante richiamo alla trascendenza: poiché, se «in Parmenide, Plotino, Spinoza ed Hegel come in Gorgia, Hume, Marx, Nietzsche si possono rinvenire apporti preziosi di cui ogni mente speculativa deve arricchirsi, quando una filosofia muove

29 M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano, 1972, 55.

dal principio creazionistico non può né essere parmenidea né plotiniana, né spinoziana né hegeliana, meno ancora gorgiana, humiana, marxiana, nicciana»³⁰.

Occorre comprendere il limite dell'esperienza dell'uomo nel mondo, ma anche la nostra esigenza di scorgere nelle cose il concretizzarsi di quell'Idea dell'essere che ci trascende e ci apre al mondo. La necessità della trascendenza nasce nell'interiorità umana, nel profondo del nostro essere, là dove il nostro essere si apre nella trascendenza: è questa l'esigenza di integralità che svela l'uomo a se stesso nella verità dell'essere. Non si tratta di chiudersi nell'astrazione del Logo o dell'Idea di tipo idealistico e soggettivistico, ma si tratta di ammettere che la trascendenza ci costituisce e ci fa uomini: solo trascendendoci, diveniamo noi stessi e diamo un senso al mondo. Sciacca parla di una sintesi ontologica originaria, dell'interiorità oggettiva, di una filosofia dell'integralità e lo fa con grande passione antropologica, col desiderio di difendere una filosofia della verità dinanzi agli equivoci e ai fraintendimenti, colpevoli o anche incolpevoli, nei quali la filosofia dominante finisce per arenarsi.

La filosofia di Sciacca non può essere una speculazione chiusa in sé, nelle sue astratte deduzioni. Essa non è un fenomenismo e non è un panteismo, ma fa spazio ad una soggettività non soggettivistica: vi è davvero un'orma di Dio in noi, che non è solo il Dio della neutralità e dell'indifferenza, ma il Dio creatore e consapevole,

30 Cf M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, 55.

quel Dio che l'esperienza spirituale cristiana denomina il Dio vivente. L'intuizione dell'essere è l'apertura ad un compito, quello di rimanere fedeli al senso infinito del nostro essere al quale siamo chiamati come creature spirituali. In questo vediamo la grandezza di pensatori come Agostino e Rosmini che aiutano a riflettere sull'uomo nella sua complessa realtà, la quale si estende quanto l'essere che lo trascende. In questo senso, la filosofia di Sciacca non intende risolversi in una dottrina o in un orientamento della filosofia cristiana, ma intende ripensarla in profondità per farne emergere il significato di fondo, quel senso della creazione a partire dal quale è possibile pensare la vita dell'uomo non come l'esistere di un semplice aggregato di eventi e di circostanze, ma come la vita di un essere spirituale incarnato. Solo andando alle fonti del pensiero, possiamo vedere il nostro vero volto, ed è questa interiorità oggettiva che permette di superare l'attualismo gentiliano, dal quale la riflessione di Sciacca aveva preso alimento: Sciacca non cerca di estrapolare dalla concretezza dell'uomo la purezza dell'atto che ha in sé il tempo, ma vuole che si giunga ad una riflessione che consideri l'uomo concreto nella sua interezza e nella sua integralità.

Pertanto, la filosofia di Sciacca si propone davvero come una scienza dell'esperienza della coscienza, ed essa segnala una sfida difficile per una filosofia che cerchi inconsapevolmente di ridurre il problema dell'uomo ad un orizzonte e ad un tempo, laddove il problema antropologico richiede una riflessione che non riguardi solo il tempo e non scandisca solamente i tempi, ma ci porti a

riflettere sulla nostra stessa destinazione ultima, sul bisogno di felicità e di verità che ci costituisce: l'esaltazione del tempo non può significare la cristallizzazione dell'uomo in esso, ma deve intendersi come l'avvertimento che il tempo non si chiude in se stesso e eleva l'uomo a una dignità che le cose non possono avere.

Il *panteismo* e l'*acosmismo* non rendono più vera la nostra esperienza genuina delle cose rispetto a un dualismo che ci isola dal mondo e nega o marginalizza l'esperienza, ma rivelano una nuova, sottile, profonda tendenza all'astrazione inconsapevole e infruttuosa, che si esprime sia in forme intellettualiste e sia in forme dialettiche: non possiamo confrontarci col mondo se non pensiamo sino in fondo l'alterità, se non accettiamo sino in fondo le sfide della nostra condizione finita, se non riconosciamo la presenza del negativo e del male nel cuore stesso della realtà e dell'uomo.

L'eleatismo si è presentato come una filosofia difficile e quasi invincibile, ma non è riuscito a colmare davvero la sua distanza dalla realtà concreta, il che non è una piccola debolezza. Invece, fu una grande conquista del pensiero platonico, ma soprattutto del pensiero cristiano, si pensi ad Agostino e a Rosmini, il superamento dell'astrattezza eleatica mediante la formulazione del *principio di creazione*, a partire dal quale va visto il problema della *destinazione ultima dell'uomo*. Il principio di creazione, che ci permette di comprendere quanto Rosmini fosse al di sopra delle polemiche e delle incomprensioni dei suoi tempi, consente di pensare l'essere, gli enti e il nulla in una prospettiva che eviti

il razionalismo e l'astrattismo, ma superi anche il nichilismo e il relativismo estremo. In tale prospettiva creazionista e tuttavia non svalutativa del mondo, la dialettica platonica di essere e non-essere trovava la sua realizzazione e la sua risoluzione. Pensare anche la positività del finito significa pensare il problema dell'uomo nella sua condizione creaturale. Superare un manicheismo o un pessimismo o un nichilismo radicale non può significare l'accettazione di un razionalismo astratto e di un intellettualismo radicale. Occorre pensare lo *svolgimento reale* del mondo al di là delle categorie del *neutro* e del *niente*. Se il finito non è l'apparenza o il mero fenomeno di un Assoluto indifferente, allora dobbiamo pensare la possibilità di un antropologia integrale e di una salvezza per tutto l'uomo. Perciò, Sciacca non può che notare che coloro che intendono accentuare e radicalizzare la dottrina dell'essere ricadono in una filosofia del nulla: se le filosofie del positivo hanno un rilievo metafisico più spiccato, l'esito è comunque un razionalismo inappagante per il pensiero speculativo e per l'antropologia filosofica. Inoltre, è possibile affermare che Dio è oggetto solo nel senso che non è il soggetto umano e solo perché Dio è Persona: Dio è tutta la perfezione, è la salvezza della realtà finita e dell'uomo intero: chi vuole accentuare l'unità dell'essere ritorni all'eleatismo, ma troverà solo un'eternità neutra, non potrà attingere l'immortalità, non potrà dare risposta ai problemi dell'uomo nel loro aspetto più profondo. Sciacca non oppone inesorabilmente il finito e l'infinito, ma cerca un Principio metafisico del finito che ne esprima le esigenze più profonde e dia voce alla ricerca di un senso dell'esistenza. Ora, l'infinito non

annulla il finito e il finito non nega l'infinito, ma lo richiede perché non sia ricondotto al nulla, poiché il niente ontologico e della persona dissolve l'esigenza di comprendere la realtà nella positività del principio di creazione e le aspirazioni di un essere finito che cerca una salvezza da una fine che equipara tutto: se l'aspirazione alla vita, all'amore e alla salvezza costituisce la natura più profonda dell'uomo, essa non può che portarci al principio della persona.

Abbiamo detto che il principio di creazione non mortifica l'essere del finito, ma ci apre verso l'infinito e dà una risposta plausibile alle più radicali questioni antropologiche, laddove le ontologie dell'immanenza hanno espresso un'escatologia che è approdata alla disillusione.

Se non possiamo ignorare il nostro esistere storico per trasmigrare nel regno della ragione, questo non significa dover accettare il relativismo, come se la vita non avesse un senso, ma vuol dire comprendere che la storicità dell'uomo non può essere valorizzata se non in rapporto alla trascendenza e al nostro bisogno di immortalità: «questa solidarietà originaria con l'essere è il nostro esistere storico; e superstorico, poiché essendo infinito l'essere che ci costituisce, il suo compimento è al di là della storia, la trascende. Così si recupera il concetto di tempo: non più quello dissipato in tante cose da fare, ma il tempo recuperato all'eterno e salvato; infatti, la dialettica di tempo ed eternità non comporta l'annullamento panteistico del tempo nell'eternità (Spinoza), né l'annullamento dell'eternità nel tempo (stoicismo), ma la

salvezza del tempo nell'eternità, suo fine ultimo. E questi sono problemi di cui è necessario parlare seriamente in sede filosofica, e "seriamente" significa in senso ontologico»³¹. Confrontandosi con la filosofia di Spinoza, Sciacca non può rinunciare all'aspirazione a un sapere elevato e non può non sentire il fascino della personalità di Spinoza: «quest'ideale di cultura è aristocratico, ma in maniera diversa da quello classico, lo è nel senso che cultura o educazione (che non è solo quello del trivio e del quadrivio: coltissimo per il "gusto" del bello e del sacro, della carità e della povertà è S. Francesco, ma lo è anche Spinoza – non penso qui alle sue opere – che, tutto rifiutando, si educò alla libertà e si formò libero pulendo lenti per strumenti ottici), è qualsiasi modo di vivere e di fare che contribuisca a formare l'uomo libero»³².

Possiamo così concludere che la salvezza di Parmenide o di Spinoza, quella dell'idealista e del razionalista conseguente, non appagano mai pienamente il pensiero, il quale deve constatare che la salvezza della pura ragione, astratta e intellettualistica, deve implicare l'abbandono dell'uomo concreto ad un fatale destino. La filosofia razionalistico-immanentista deve concedere troppo all'apparenza, perché non sia più appannata la nostra visione intellettuale: la salvezza della ragione deve, allora, essere la negazione del mistero del nostro esistere: in uno sforzo quasi disumano, l'uomo si identifica con la razionalità cosmica.

Egli dovrà negare se stesso e non si ritroverà: pretenderà di

31 M.F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano 1969, 39.

32 M.F. SCIACCA, *Gli arieti*, 112.

salvarsi nell'eternità della ragione impersonale, ma così egli si annullerà nella sua *individualità*, che non è affatto *accidentalità*. Anche l'atteggiamento stoico dell'asceta dà fondamento a una dottrina di libertà che si rivela profondamente inadeguata a pensare la condizione dell'uomo concreto.

Proprio dinanzi a quest'interrogativo, occorre che il filosofo responsabile si esprima in *spirito di verità* e rammenti che l'esito di alcune filosofie è stato un ascetismo esasperato. Non ci si può salvare pienamente e veramente, quando si neghi la nostra concretezza di esseri storici e incarnati: la nostra aspirazione alla salvezza è ancor più grande se noi stessi, esseri creati e finiti, aspiriamo ad essere salvati pienamente, senza contrapporre l'*ora* della fede e il *sempre* dell'amore. Pensare l'immortalità dell'uomo significa pensare l'evento dell'incarnazione e quello della redenzione come complementari.

Solo una metafisica della creazione e una diversa impostazione del rapporto finito-infinito può affrontare la questione in una prospettiva plausibile ed anche più appagante. Apparirà, allora, non solo che non c'è passaggio dal finito all'infinito senza il principio di creazione e non solamente che l'infinito non è l'indefinito o una varietà senza senso, ma che la natura compositiva del finito sta nel suo essere *sintesi di essere* e di *sostanza*: se all'Essere non si può attribuire delimitazione senza perderlo, al finito non si può togliere la sua determinazione senza dissolverlo.

La sua salvezza non sta allora in un'unità della ragione necessaria,

ma nell'immortalità. La salvezza del finito è anche la preservazione della sua natura di essere composto o sintetico. Di questa salvezza è capace solo un Amore infinito e personale. Parte cospicua del pensiero attuale, almeno dal punto di vista quantitativo, non riesce a rispondere ad un quesito di fondo, come l'uomo possa fondare in sé l'essere e come l'essere umano possa pensare il suo compito e il suo valore senza un aggancio all'essere, interiorità oggettiva e verità presente nel nostro intimo.

L'uomo non può negare il male e il dolore, ma non può negare la grandezza della sua vita interiore, l'attività dell'essere che è più intimo di noi a noi stessi e che lo trascende: questa incapacità di far nascere da sé la domanda metafisica contribuisce a spiegare lo squilibrio dell'uomo, il quale tende a qualcosa che lo trascende. La via dell'interiorità è fondamentale per evitare gli errori di un pensiero che non riflette, di una ragione che si nega e diviene puro strumento di dominio. L'interesse per l'interiorità dell'uomo porta al mondo ed oltre esso e dà risposta alle questioni che il non-credente si pone, ma non sa risolvere.

In caso contrario, si ritorna all'astrattezza e ad ondeggiamenti tra un'ontologia intransigente e una filosofia nichilista che giustificano il disimpegno etico.

Non è possibile per l'uomo appagarsi di sé stesso, né di un Dio privo di bontà e di onnipotenza, cioè lontano dai mali e dai beni della vita. Non potendo sottrarre a Dio la sua bontà, che è la stessa vita, non resta alla coscienza di chi ricerca, la cui avventura si svolge

in questo mondo, nient' altro se non rivedere i propri concetti, la propria visione dell'esistenza, la considerazione dei fini del nostro esistere: l'idea di un mondo umano ritrovato resta ancora ignota a chi, preoccupato o inquieto, segue il corso delle cose, ma non le comprende e non le vive.

Troppo spesso la salvezza è sembrata la divinizzazione di aspetti dell'universo tanto grandi per l'uomo concreto: fu detto che solo essi ci avrebbero concesso di ritrovare noi stessi e di instaurare un regno della pace e della perfezione. Anche la Cristianità si sbandò nel divinizzare aspetti diversi del mondo e nel contrapporli tra loro, trovandosi in conflitto con se stessa. Essa non fece altro che ricapitolare il dramma stesso dell'umanità, che può ben dirsi la più vasta cristianità.

La divinizzazione della tecnica e del sapere, della scienza o della politica hanno lasciato insoddisfatte molte domande sull'uomo. Forse, il perché sta in questo: nulla del mondo può essere divinizzato o vale più dell'uomo, ma la fedeltà al proprio mondo nella sua interezza, ad un mondo che non ha i caratteri di una totalità, sta nel viverne le contraddizioni e nel rifiutare illusioni e le facili consolazioni del sistema che sacrifica l'uomo a una verità astratta.

Solo a sprazzi la verità sull'uomo appare e ci sorprende. L'inquietudine è legittima in un cammino che è sempre conversione all'amore. Ma pensare l'amore è l'inquietudine più grande: poiché l'amore è la solidarietà tra le creature e gli uomini, come non potremo non dirci inquieti se proprio il mondo, l'immanenza radicale, ci

appare lontano da sé? Non vive della sua exteriorità proprio esso che si fonda sulla materia impenetrabile dell'egocentrismo che tutto separa in una lotta perenne? Ma se il mondo è così, la pace non è un sogno o una malattia dello spirito?

Ma la lotta non diviene affatto l'essenza del mondo, se non perché noi lottiamo per comprenderci nel panorama franto dell'oggi: altrimenti l'essenza è la dispersione, la mancanza di quel che è essenziale, la fine dell'uomo. Tuttavia, come l'uomo può restare a guardare la sua fine? In quel caso, il suo sguardo sarà solo quello di chi è stato sopraffatto dalle cose e dalla violenza del mondo.

Le indagini di Michele Federico Sciacca ci suggeriscono di riflettere sulla complessa condizione dell'uomo, che cerca sempre di scoprire il segreto del mondo umano, ma non sempre ci riesce. Scorgiamo, talora, il mondo solo nell'attimo nel quale l'animo, sottrattosi al controllo di una coscienza indebolita o avendo dislocato l'attenzione, è sorpreso dalla bellezza dell'essere.

In questo senso, il pensiero cristiano contemporaneo o quello che cerca autenticamente la verità, proprio nella consapevolezza della frammentarietà della nostra conoscenza, è forse più vicino a un'autentica interrogazione sull'uomo. Lo è probabilmente per la consapevolezza di non-sapere il fondo dal quale l'essere umano proviene e di riconoscere di non poter dire il termine del suo cammino. Il non conoscere, che non è l'ignoranza o il fanatismo, porta alla trascendenza, ma la trascendenza è a fondamento di quell'essere paradossale che è l'uomo, così bisognoso di amore:

«come dice Bossuet, “le cose sono, perché Dio le vede”; gli uomini sono, perché Dio li ami. Alle cose basta l’essere viste, all’uomo basta essere visto con l’occhio d’amore».

Capitolo VI

Franco Cardini: una storiografia in chiave antropologica

La riflessione di Franco Cardini si è confrontata con le più diverse questioni storiografiche in una costante tensione antropologica. Cardini si muove nella prospettiva di quella storiografia sul Medioevo che supera decisamente l'orizzonte eurocentrico e si apre a interrogazioni forse più complesse, ma anche più fruttuose. La sua riflessione è un antidoto alla pigrizia, allo schema vuoto e al luogo comune che rassicurano e appiattiscono le prospettive. È molto difficile pensare il tempo storico: esso mette spesso in discussione i nostri assunti, i facili calcoli, i computi e le catalogazioni che sono, al massimo, cronologia e troppo spesso astratta cronaca.

Anche il desiderio di sintesi speculative, che fu dell'idealismo tedesco, non sembra condivisibile. La storia stessa dimostra il fallimento di chi vuol concatenare le età del mondo e riportare le diverse categorie dello Spirito, dentro le quali si troverebbero le più diverse civiltà e le molte possibilità della storia, ad una sintesi definitiva e alla compiuta circolarità del reale che è sempre e solo razionale.

Se la pigrizia del relativista non è condivisibile, in quanto la storia non si chiude in sé e in essa vi è una spinta all'auto-perfezionamento, si deve pur dire che i valori non appartengono alla storia. Bisogna ricordare che essa non mostra un così facile senso immanente che

lo storico dovrebbe solo registrare, nella sicurezza che i fatti non abbiano mai smentito davvero e mai smentiranno completamente la teoria. Se la problematicità fa parte della storia, è anche vero che i valori possono incarnarsi nel corso storico, poiché esso non è solo un vuoto di senso, il pretesto della convalida ideologica, la legittimazione del determinismo che ci fa sicuri che nulla muterà.

Anzi, la storia «non solo si può, ma anzi si deve scrivere al condizionale, con tutti i “se” e i “ma” del caso»³³. Tra i molti percorsi storici compiuti da Cardini, uno di essi ci invita a ripercorrere un arco temporale che si estende dall’inizio dell’espansione dell’Islam e giunge fino al ’400: quando lo storico si interroga su questo problema della ricerca, egli sa che deve interrogare i più diversi settori delle scienze umane e deve avere di mira una riflessione che accetti il confronto tra diverse prospettive che non possono essere comprese allo stesso modo e con i medesimi parametri. Questi problemi introducono lo storiografo all’interrogazione sul possibile e sul futuro, all’attenzione su tanti aspetti della nostra cultura che hanno avuto un’indubbia ricaduta anche su altri contesti culturali.

Superare il relativismo è anche mettere in discussione i luoghi comuni. Se volessimo fare un altro esempio, potremmo ricordare che, se solo si scalfisse l’immagine stereotipa degli Absburgo, sarebbe possibile riflettere criticamente sull’accentuato sviluppo nazionalistico dell’Europa e non ritenerlo fatale. Allora, ci si potrebbe rendere conto che esistevano programmi politici diversi e

33 F. CARDINI – S. VALZANA, *Le radici perdute dell’Europa. Da Carlo V ai conflitti mondiali*, Mondadori, Milano 2006, 4.

che essi evidenziavano anticipatamente le debolezze di coloro che avrebbero vinto, ma avrebbero anche portato con sé contraddizioni non risolte.

Per mantenersi fedele a quest'apertura interdisciplinare, lo storico non deve proporre facili sistemazioni, ma sollevare dei problemi. Il suo lavoro è ritrovare i motivi per i quali la storia non riguarda solo il passato, ma coinvolge il presente e tutta la complessità del tempo umano nel quale si istituisce un'ardua dialettica tra *identità* e *alterità*. Questa prospettiva più aperta e critica, più attenta al concreto di quanto faccia uno stanco relativismo, dà la misura di una storiografia rinnovata che costituisce un apporto all'antropologia filosofica, esprime la necessità di una lettura vigile e partecipe di vicende storiche che hanno una profonda influenza anche sui nostri giorni.

Negli scritti di Franco Cardini non si trova il bisogno di tesi ultimative e di interpretazioni esaustive, ma la necessità di rivedere le categorie attraverso le quali abbiamo inteso la storia e lo sviluppo degli uomini e delle civiltà. Ad esempio, è possibile riflettere sugli eventi storici nella prospettiva dei "possibili realizzabili", cioè nella prospettiva di una storia che non è spiegata in base alla cieca e ferrea fatalità, ma non è neppure abbandonata all'ucronia e ad un utopismo spesso ingenuo. Si tratta di una categoria che, nell'orizzonte di questa metodologia storiografica, ci introduce alla comprensione che «la storia non ha alcun senso né alcuna ragione: non, almeno, sul piano immanente, per comprendere appieno il

valore di quell'antico possibile che a ogni istante del vivo corso degli eventi storici si attualizza nella realtà alla luce degli infiniti possibili (dai percorsi a loro volta imprevedibili), ciascuno dei quali avrebbe a sua volta potuto realizzarsi»³⁴.

In questa prospettiva, Cardini deve anche ripensare il nesso tra la storia e la storiografia non più sul versante sistematico-idealistico, ma nella prospettiva del successivo storicismo metodologico e critico: all'identità logico-metafisica dei due momenti si sostituisce la consapevolezza della difficoltà di una comprensione che deve svolgersi lungo le linee complesse dello spazio e del tempo: modellate dall'attività dell'uomo e da molteplici scambi e relazioni, esse non si lasciano analizzare senza darci l'impressione che ci è sottratto qualche aspetto significativo o decisivo di una visione d'insieme più "vera", di un quadro più ampio degli avvenimenti.

Lo storico deve decostruire e interpretare, descrivere con partecipazione e non dare facili e unilaterali giudizi, riflettere su ambienti e su grandi personalità senza dimenticare la possibilità di cogliere qualcosa che è più di un frammento o di un segmento, cioè una traccia più consistente, una veduta più larga, una prospettiva più adeguata a pensare l'*alterità* di quell'identità umana che, dicendo io, dice anche la sua pluralità. Nelle pagine di Cardini troviamo davvero la capacità di seguire l'intreccio delle cose umane, l'attitudine a comprendere le passioni e i vari sentimenti dell'uomo.

34 F. CARDINI – S. VALZANA, *Le radici*, 163-164.

Le culture diverse possono apparire convergenti e non devono perdere la loro identità per dialogare: passione antropologica significa non chiudere i diversi apporti culturali, comprendere la *vuotezza del solipsismo*, l'aridità del soggetto che vive al di fuori del rapporto umano.

Infine, ci pare che Cardini ponga il problema di una metodologia storiografica che si interroghi sul nesso tra *scienze della comunicazione* e *antropologia* e si interessi di questioni quanto mai vive e attuali per un'etica filosofica più attenta alla prospettiva interculturale. Si pongono più solide basi perché un'antropologia filosofica non rinunciataria non finisca per costituirsi al di fuori di un confronto con le questioni dell'uomo storico e delle diverse culture, le quali non potranno essere viste in schematismi rigidi, ma nella loro complessa articolazione.

6.1. *La crociata*

Crediamo di poter parlare in tutta tranquillità della Crociata e non sappiamo davvero se questo termine e i concetti che vi si collegano fossero effettivamente accessibili agli uomini di quel tempo, peraltro nati in un contesto in cui le dottrine ermeneutiche avevano fisionomie diverse da quelle che si sono andate affermando in età umanistica o dopo l'Illuminismo. Lo stesso concetto di *guerra santa*, che ascriviamo all'Islam, si rivela, all'indagine dello storico, un concetto complesso che abbiamo semplificato o che è stato inconsapevolmente decontestualizzato: «lo stesso termine

“crociata”, (in latino *cruciata*), si impose tardi. Leggiamo spesso nei manuali scolastici e nei lavori divulgativi che nel novembre del 1095, a Clermont, papa Urbano II “predicò” o addirittura “bandì” la “prima crociata”. In realtà il discorso del papa si situa senza dubbio all’inizio del fenomeno che, appunto, noi moderni definiamo “crociata”: e una croce fu il distintivo adottato da quanti si impegnarono nell’impresa che il papa indicava. In realtà, però, si discute ancora se egli davvero potesse pensare a una conquista di Gerusalemme da parte degli occidentali: e, comunque, certo non usò quella parola destinata a una così ampia e discussa fortuna nei secoli successivi. Per tutto il Medioevo, a indicare quella che per noi è la crociata, si usarono espressioni come *iter* (“spedizione militare”), *peregrinatio* (“pellegrinaggio”), più tardi anche *succursus* (“soccorso”: sottinteso, ai cristiani di Terrasanta o di Spagna minacciati dagli infedeli) o *passagium* (un termine impostosi nella misura in cui, a partire dal Duecento, il viaggio di trasferimento delle truppe si fece sempre più spesso e prevalentemente o totalmente per via nautica)»³⁵. Abbiamo compreso fin in fondo questa polisemia?

Insomma, il problema storiografico di Franco Cardini non è stabilire un sistema o dar credito a un’ideologia, ma è l’apertura di un confronto con l’altro e una riflessione su noi stessi, cioè la ricerca dei tratti sfuggenti dell’uomo storico. Questo significa non inseguire il sogno della totalità compiuta del razionale e del reale che Hegel vedeva realizzarsi in tutte le categorie di una storia che

35 F. CARDINI, *La croce, la spada, l’avventura. Introduzione alla crociata*, Il cerchio, Rimini 2009, 33.

diviene logica: la mediazione totale non la inverava, ma, sottraendo la storia a sé stessa, l'annullava in una prospettiva di radicale immanenza (ma la storia è tutta immanenza?).

Già nell'introduzione alla biografia del Saladino, Cardini, proprio per seguire un tratto interessante e sfuggente dell'umano, ci rammenta la necessità di uscire da schemi rigidi e fin troppo valutativi, per porsi in una prospettiva più vasta che ci conduca a comprendere prospettive diverse, il vasto scenario euro-afro-asiatico nel quale quell'esperienza biografica d'eccezione acquista il suo senso. Non occorre andare in lontani territori: la biografia su Giovanna d'Arco di Cardini è un rilevante contributo a una visione meno ideologica della storia del Cristianesimo. Essa evidenzia quanto fa da ostacolo a una comprensione autentica di quel messaggio religioso che la nota biografia di Francesco d'Assisi rivela nella sua grande poesia e in vivi accenti di amore universale.

La storia diviene racconto, ma non si può raccontare senza aprirsi all'altro: anche questo è rigore metodologico.

6.2. Un confronto difficile

Un altro aspetto da sottolineare è l'interesse di Cardini per la Terrasanta e per l'Oriente, luoghi di intrecci, inestricabili e creativi, di culture e di religioni, nei quali si verifica, ieri come oggi, concretamente la necessità di un incontro umano più solidale e autentico. Si ricordino le fini analisi di Cardini sulla

crisi dell'entusiasmo per la crociata. Mediante esse possiamo comprendere come gli stessi spiriti religiosi dell'età di mezzo divennero sempre più consapevoli dei risvolti negativi che le Crociate portavano con sé. Analizzando tanti fraintendimenti tra le culture, Cardini sottolinea anche il pericolo di nuovi e inutili scontri di civiltà: interrompere il rapporto tra le culture non solo è depauperante, ma è anche impossibile. Negli scritti di Cardini, la stessa parola *malinteso* non rappresenta più un termine generico, ma richiama alle dinamiche profonde della *mediazione culturale* e all'esistenza dell'uomo concreto che vive il dramma dei contrasti della storia, la dissoluzione delle mediazioni politiche e spirituali, le onerose perdite che ogni chiusura culturale fatalmente comporta.

Occorre riflettere su diversi scenari umani, ad es. sull'interazione tra i continenti, una questione che, in linea tendenziale ed esigenziale, va alla problematica sempre aperta di una storia del "mondo" in una chiave nuova e meno dogmatica, nella consapevolezza che le culture si sono scontrate e talora non si sono comprese, ma possono anche confrontarsi e incontrarsi. Nuovamente acquistano valore il rapporto e l'intreccio tra antichissime culture, differenti tradizioni, scenari filosofici e religiosi diversi nel loro corso millenario.

6.3. Mito dello scontro e complessità antropologica

L'analizzare opportunità di dialogo e il considerare attentamente le occasioni mancate di confronto stimolano una riflessione etico-antropologica che si impone per la sua attualità, per la

vicinanza alle questioni sociali ed economiche dei nostri giorni: l'asserita contrapposizione e l'ostentato scontro tra le culture non devono indurci a dimenticare sotterranee linee di confronto che attraversano la storia dell'Occidente.

Anche questi sono aspetti di un confronto interculturale. Si considerino gli ultimi secoli dell'età medioevale, in cui la dialettica culturale coinvolge i "filosofi", più vicini alle tesi di Averroè e di molti autori arabi, e i "teologi", desiderosi di conciliare le dottrine di derivazione aristotelica con il dogma religioso.

Anche in altri casi, si delinea lo spazio per una necessaria "demitizzazione": «le basi della leggenda rolandiana sono radicate comunque in un fatto storico, "minore" magari, ma noto e accertato. Aveva già preso avvio, probabilmente subito e forse grazie alla volontà stessa di Carlomagno, una sorta di "elaborazione del lutto" che, elevando lo smacco militare ad alto momento di martirio, cambiando da cristiana (come certamente era) in musulmana l'identità degli aggressori – e nascondendo il fatto che questi erano semmai piuttosto degli aggrediti che stavano difendendo la loro terra da un'armata di stranieri –, mutò un insuccesso militare in successo politico-propagandistico. I successivi tre lunghi secoli di contesa tra cristiani e musulmani nel bacino mediterraneo, nella penisola iberica, in Sicilia e infine in Anatolia, e in Siria-Palestina, altro non fecero se non elevare la rotta di Roncisvalle a momento–canone di una contesa lunga, secolare, nella prospettiva simbolica, eterna tra cristianità e Islam. Rolando ne divenne il santo patrono laico,

il martire quasi canonizzato come tale, il modello cristomimetico nella misura in cui la sua morte era stata una vera e propria *passio*».

Paradossalmente la demitizzazione non ha di mira specificamente il mito, perché essa stessa non deve elevarsi a mito, ma può e deve riguardare talune mitizzazioni, enfattizzazioni unilaterali e incongrue.

È un errore categoriale grave contrapporre un Continente a una religione o identificare un continente con una religione: se la stessa storia dei continenti si rivela prevalentemente una costruzione retrospettiva degli europei, allora anche il mito della cristianità europea, decantato e rimpianto da Novalis e dai romantici, sembra un'idealizzazione da ripensare in chiave interculturale³⁶.

36 Anche l'unificazione sotto l'Impero di Roma mantenne sempre la presenza di due aree d'influenza culturale e linguistica egemoni. Nella storia romana entrava progressivamente tutta la complessità della storia ellenistica, le contraddizioni irrisolte dell'epopea macedone e la fragilità delle straordinarie imprese di Alessandro. L'intera storia sociale e politica, culturale e filosofica della Roma dell'antichità può essere letta come un complesso intreccio di diversi apporti che da un impero italico giungono alla costituzione di un Impero mediterraneo. Ne sono una testimonianza la storia delle antiche popolazioni italiche, delle genti etrusche, delle colonie magnogreche, ma anche la storia cartaginese, quella della resistenza della Grecia e dell'Oriente. Ne è una chiara testimonianza lo sviluppo delle istituzioni politiche, la crisi e le evoluzioni delle credenze religiose e poi quella della letteratura a Roma fino all'età imperiale. Roma non disponeva di un vocabolario filosofico proprio. La ricezione delle dottrine stoiche ed epicuree a Roma fu un evento di grande rilievo che spinse a riflettere sull'intreccio delle culture nelle aree in cui sorsero le grandi civiltà dell'antichità. Perciò, si può comprendere la grande difficoltà che dovette superare Lucrezio e il grande significato delle opere filosofiche di Cicerone che molti giudicano troppo superficialmente poco originali. Né va dimenticato che l'imperatore-filosofo Marc'Aurelio esprimeva ancora le sue riflessioni filosofiche in greco, lingua che restava paradigmaticamente filosofica. Anche la Patristica cristiana, occidentale e orientale,

D'altra parte, come rileva Cardini, la percezione dell'Islam all'epoca carolingia è molto diversa da quella dei secoli successivi o da quella che appare in opere quattrocentesche o cinquecentesche. Anche la tematica delle invasioni dell'Islam non va sempre enfatizzata, dimenticando altri eventi, come quelli della storia vichinga e normanna, che hanno tanta forza da ripresentarsi nello scenario del Mediterraneo e della crociata.

6.4. Pellegrinaggi, città, itinerari

Il tema del pellegrinaggio non è un caso isolato. Si pensi al tema poetico dell'epopea carolingia: essa varia nel tempo, si estende dai tempi dell'epica franca sino ai componimenti sull'argomento della grande poesia umanistico-rinascimentale.

La complessità della questione ci riconduce all'approccio metodologico che diviene più complesso nell'orizzonte di una riflessione che non scambia una storia con la storia *tout court*, che non è il necessario palcoscenico di una ragione che si autogiustifica. In questa prospettiva antropologica, non occorre solo interrogare

porta in sé apporti culturali diversi e molto articolati. In questa prospettiva, non si possono separare del tutto, ma neppure identificare città di grande rilievo per l'elaborazione della teologia cristiana nell'età antica, quali Antiochia, Alessandria, Roma, Ippona o Cartagine. Soprattutto nel mondo ellenistico ed ellenistico-romano, prima e dopo l'avvento del Cristianesimo, lingue e culture diverse contribuirono a delineare nuovi scenari letterari, filosofici e spirituali. Questa pluralità e complessità d'intrecci è una chiave di lettura significativa per capire anche la civiltà del Basso Impero o per comprendere lo sviluppo della civiltà letteraria greca oltre i confini che spesso le sono stati imposti dal "classicismo".

l'antropologia, la geografia antropica, la scienza delle religioni, ma bisogna mettere in discussione soprattutto paradigmi etnocentrici o schematismi che si sono imposti in età successive.

La storia, se vista nel complesso e concreto intreccio degli eventi umani, è stata segnata spesso dal confronto di molteplici culture anche in spazi e dimensioni talora sovrapposte. La storia si può leggere non solo sulla scala dei millenni, ma anche nella stratificazione plurisecolare o plurimillenaria di mitiche città, crocevia di culture e di religioni, dietro le quali si cela o talvolta si palesano il volto dell'uomo e la molteplicità delle sue storie. Cardini analizza la dimensione cittadina e urbana di culture antichissime, valuta i complessi problemi e i diversi rapporti tra la città e il mondo della campagna, considera la sedentarietà e il bisogno dell'itineranza che caratterizzano la storia di uno stesso popolo.

Nel pellegrinaggio i termini *itineranza* e *città* trovano almeno una parziale e sacrale giustificazione. Sin dai tempi di Costantino, comincia la ricerca della Gerusalemme scomparsa dopo le distruzioni di Tito e la ristrutturazione operata da Adriano. È il tempo di una significativa produzione di *Itineraria*, di *Descriptiones*, di *letteratura odoeporica*. Questa letteratura non va presa isolatamente, ma può condurci a considerare vari scenari e a riflettere sugli orizzonti di molti paesi che si affacciano sul Mediterraneo. È nota l'importanza dello scritto che ci parla del viaggio di Eteria o Egeria, che, tra la fine del secolo IV e del secolo V, fornisce utili descrizioni dei luoghi santi. A tal proposito, rilevanti sono le vite dei monaci e

degli anacoreti, le biografie di autori patristici. Le *Confessiones* di Agostino ci descrivono non solo un profondo e grandissimo viaggio in sé stessi, ma ci riportano anche a eventi, dimensioni, prospettive dell'Occidente latino nel periodo che precede l'invasione dell'Africa da parte dei Vandali, in un'età nella quale divengono irrefrenabili le spinte delle "invasioni barbariche".

L'idea del pellegrinaggio esprime un'idea profonda delle civiltà a noi più vicine. Presente nella cultura dell'antico Egitto, al tema del viaggio si collegano le *theoriai* greche, da intendere come delegazioni di alcune città che ascendevano al tempio in rappresentanza per feste e cerimonie. La storia dei pellegrinaggi è legata alle reliquie che Roma cristiana, sede dei Pontefici romani, possedeva gelosamente. Essa è, poi, legata a Gerusalemme. Alla lunga storia dell'epoca dei pellegrinaggi si collegano anche aspetti problematici della vita storico-sociale di quel tempo: le falsificazioni di reliquie, i furti, il vagabondaggio ed i suoi effetti deleteri.

Anche l'attesa dell'evento escatologico, l'universale necessità di pentirsi prima che il Cristo venga a suggellare la fine del tempo, trova una sua rappresentazione geografica. Anche l'attesa della fine del tempo, del ritorno del Salvatore e del trionfo di Cristo sarebbe avvenuta nei luoghi santi, chiudendo il ciclo della storia.

L'idea della peregrinazione si ritrova in quell'itinerario dell'anima a cui dovrebbe portare la filosofia rettamente intesa. Bonaventura di Bagnoregio, in un'epoca di difficile sfide per la teologia, traspone l'idea del *peregrinare* di Francesco d'Assisi nell'itinerario dei saperi

alla teologia rivelata.

La considerazione storica della pratica del *peregrinare* ci porta a comprendere come l'idea del pellegrinaggio andò progressivamente perdendo di slancio nella cristianità, anzitutto quando si determinò una sempre maggiore consapevolezza che il pellegrinaggio diveniva spesso eccesso e traviamiento e si avvicinava al vagabondaggio e a un'ingiustificata depredazione. La *Devotio moderna*, che è tanto rilevante per comprendere tanti aspetti dell'Umanesimo e del Rinascimento, ci porta a considerare come venisse svolto il tema del vero pellegrinaggio dell'anima e del cuore. Cardini ricorda l'opera di Giovanni da Catignano o Giovanni delle Celle, che aveva criticato il desiderio talora confuso e torbido del pellegrinaggio. Lo storico ricorda che la crisi del pellegrinaggio si evince anche dalla pratica, che nasce nella tradizione francescana, di riprodurre in tutta Europa luoghi di culto che rappresentassero e riproducessero i luoghi della Terra santa.

6.5. La Crociata

Storico dai molti interessi e sempre rigorosissimo nel sostenere le sue tesi, Cardini ci ricorda che le crociate non possono essere semplicisticamente definite guerre di religione, poiché nessun teologo affermò che il loro scopo fosse la conversione degli infedeli o stimò lecita l'uccisione dell'"infedele" come tale: «i riti ecclesiastici della benedizione delle bandiere e delle armi – che vanno contestualizzati in una società nella quale tutto a partire

dagli strumenti di lavoro veniva benedetto, e non v'era azione umana che non trovasse il suo posto in un universo pervaso dal sacro – e la costante tradizione secondo al quale, dal VII secolo nei confronti dei musulmani si erano dovuti difendere non solo le vite e i beni, ma anche le chiese e le reliquie, incoraggiavano nella considerazione che la guerra contro i nuovi nemici poteva essere considerata certo “giusta”, forse addirittura santa».

Questa precisazione può lasciare insoddisfatti i sostenitori di altri punti di vista storiografici, ma questo è segno della sua ricchezza euristica, dell'indubbio interesse che essa suscita in chi non pensa la storia non solo dal punto di vista dell'acquisizione di nuovi dati, ma per l'affinamento di nuove metodologie.

Nell'ambito di una più generale riflessione storiografica in chiave interculturale, occorre ridimensionare il “mito” dell'oppressione dei pellegrini ai luoghi santi, poiché la conquista della Palestina non significò sempre la persecuzione per i cristiani e tanto meno la fine della pratica dei pellegrinaggi. In tal modo, crolla il mito dell'Occidente che trae la sua identità dall'ostilità verso l'Oriente e diviene discutibile l'idea di un Medioevo fatto di contrapposizioni. Anche l'Islam mostrò tolleranza verso i pellegrini, benché questo non evitò poi la distruzione del tempio cristiano di Gerusalemme, dove erano racchiuse le reliquie della natività.

Le crociate non risolsero i problemi della Cristianità e mostrarono che l'Islam non poteva che essere un interlocutore. Del resto, molti uomini di Chiesa, anche se non condannarono l'idea di crociata e

la nuova forma di pellegrinaggio in armi, avvertivano un sempre maggiore rincrescimento per il peso degli abusi e delle colpe in cui si era caduti, quegli stessi abusi che, in precedenza, Bernardo, sostenitore della Crociata, aveva sottolineato come causa dell'abbandono di Dio e delle mortificazioni dei Cristiani in Terra Santa. Il trionfalismo si mutava in ripensamento: i principi erano stati sottratti ai propri regni e alle loro mogli; le eresie avevano dimostrato la crisi della cristianità ed essa non aveva sempre reagito alle proprie difficoltà. Proprio le esperienze spirituali di Domenico e di Francesco sottolineavano la necessità di un profondo rinnovamento della vita cristiana.

La secolare impresa delle crociate non può essere considerata una necessità o pensata come un fatale destino: quando si tolgano alla storia sovrastrutture che noi stessi le abbiamo imposto, si finisce per mettere in discussione l'idea o il dogma della rigida concatenazione degli eventi storici. In tal modo, la storia stessa ci appare più complessa delle nostre previsioni e più legata al presente di quanto possiamo pensare. D'altra parte, questo non deve nemmeno essere utilizzato per contrapporre la coscienza moderna e quella medioevale: già tra i crociati stabilizzatisi sulle altre rive del Mediterraneo si diffuse uno spirito di maggiore tolleranza, che da taluni fu visto come condannabile, laddove la tolleranza nasceva dalle cose, a dimostrazione che la storia del Cristianesimo e quella dell'Islam si intrecciano.

Certamente Caterina da Siena, una delle più elevate figure

moralizzatrici della Chiesa, aveva chiesto che si innalzasse il “gonfalone della croce”; questo aveva sostenuto anche Brigida di Svezia, che, nel 1371, aveva iniziato il suo itinerario verso la Terrasanta ³⁷. D'altra parte, va detto che gli intellettuali e gli ecclesiastici potevano avere una conoscenza più diretta della fisionomia dell'Oriente musulmano ed era ben difficile ignorare la comune derivazione, confermata dalle genealogie bibliche, del popolo ebraico e degli arabi. Né si può dimenticare che forme di fraintendimento e di profonda estraneità si riscontrano nella cultura media attuale o nella credenze che accompagnano la religione dell'uomo medio dei nostri giorni.

Indubbiamente il culto islamico fu spesso considerato intrinsecamente cattivo, ma Cardini, che ricorda anche il grande interesse per le meraviglie dell'Oriente, anche qui si allontana da spiegazioni unidirezionali. Inoltre, va anche rimarcato che il mito della perversità dei musulmani non solo giunge sino alla pubblicistica dell'età dell'Illuminismo, ma esprime un malinteso anche maggiore e più radicato. Inoltre, l'urgenza della Crociata continuò a farsi udire. Anche Filippo di Mézieres, tutore e consigliere di Carlo VI di Francia, riteneva che l'impresa crociata dovesse sanare i contrasti tra alcune nazioni cristiane. L'età umanistica vide una netta critica della scienza arabizzante.

37 Cf G. BARTOLINI – F. CARDINI, *Nel nome di Dio facemmo vela*, Laterza, Bari 1991.

6.6. Le radici antiche di un dialogo possibile

Come abbiamo visto, Cardini intende sfatare un mito che attraversa non solo la nostra storiografia, ma anche il nostro costume e la nostra mentalità, quello della contrapposizione e dell'estraneità dell'Oriente e dell'Occidente. Si tratta di un tema che non riguarda solo la storia medioevale, ma è alimentato dal mito classicista della contrapposizione tra l'Ellade e l'Oriente. La filosofia "eraclitea" degli opposti non è stata quasi mai letta nella prospettiva di una filosofia del logos come dialogo.

Innumerevoli incomprensione sorsero con facilità. Tanti si recarono con interesse nei territori islamici, ma tale interesse sincero cedette alla delusione e all'ostilità. Quando caddero gli ultimi baluardi cristiani, il crudele spettacolo di festeggiamenti e le orribili profanazioni crearono in animi ignari dei reciproci orrori un senso di disperazione per l'abbandono divino. La questione della scarsa fortuna delle Crociate, che sarebbe stata un tema che avrebbe inquietato profondamente la coscienza cristiana, era stata spesso spiegata come la conseguenza dei peccati della Cristianità.

Tuttavia, non è questo l'aspetto più significativo per lo storico, che diffida di quello che è eclatante. L'influsso arabo sulla filosofia e sulla cultura occidentale è un dato di fatto di grande rilievo che travalica le questioni teologiche. Non si tratta neppure di enfatizzare solo l'influsso della filosofia di Averroè, poiché bisogna anche ricordare che tanta parte della filosofia scolastica dei secoli XIII e XIV si richiama alle dottrine di Avicenna e di molti altri autori, islamici

ed ebrei, il cui apporto filosofico e metafisico risultò essenziale nella formulazione di dottrine di grande significato speculativo. Non si potrebbe comprendere l'opera di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino né di molti autori che sostennero la dottrina agostiniana dell'illuminazione se non si tenesse conto della filosofia araba. Le repliche di Tommaso d'Aquino ai Gentili non dimostrano solo il grande impulso dato dai commenti islamici ad Aristotele, ma furono l'occasione per la composizione di scritti fondamentali nella storia della filosofia e della teologia occidentale. Si possono sottolineare alcuni precorrimenti cristiani di alcune novità culturali, ma questo sarebbe fuorviante se si volesse negare il paradigma dell'interazione tra le culture.

La crisi delle crociate dimostrò la notevole vacuità dello spirito di controversia, né l'Islam era apparso sempre l'opposto pressoché inconciliabile. Se Francesco d'Assisi aveva parlato dell'Islam come "lupo", questo non può che indurci a riflettere, se solo si pensa a un contesto segnato dall'amore tra tutte le creature, anche su quelle che *appaiono* più temibili. Predicando "alla presenza del Soldan superba", Francesco aveva avvertito la necessità di un'estensione a tutti gli uomini di quell'amore per le creature che è un tratto caratteristico della sua spiritualità.

A questo proposito, occorre ricordare le analisi di Cardini di una figura significativa per la storia spirituale della Crociata.

Questo intimo travaglio è stato colto in un periodo assai significativo per la storia di Francia e della cristianità. Sappiamo

che Luigi IX, il re santo, compì due spedizioni in Terrasanta, che, a diverso titolo, fallirono, concludendosi, la prima, con lo stesso imprigionamento del sovrano e, la seconda, con la morte di Luigi a causa della pestilenza. In quest'epoca, che è quella di Bonaventura, visse il francescano Gilberto di Tournai, autore di opere ascetiche e pedagogiche, noto per i suoi sermoni e per le sue opere di devozione, che forse accompagnò il sovrano nella prima spedizione crociata di cui fu protagonista. Dopo il fallimento delle spedizioni di Luigi IX, fu chiesto a Gilberto, che fu anche maestro nell'Università di Parigi, di predicare la Crociata. Egli obbedì, ma a Gilberto non sfuggivano gli abusi e le crudeltà che erano stati compiuti e che egli denunciò in più casi. Perciò, i *Sermoni* di Gilberto indicano un problema non risolto. Nella sua predicazione della croce è presente una perplessità profonda sui molti abusi probabilmente visti in prima persona.

Anche l'esempio di Gilberto di Tournai sottolinea, dunque, che i mali della cristianità non si risolvevano con la proposizione di conflitti, ma attraverso un profondo rinnovamento spirituale. La cristianità europea era uscita dalle crociate più stanca. Dopo Luigi IX, le stesse relazioni politiche del papato con la monarchia francese divennero più difficili. A dimostrazione della dissoluzione degli ideali universalistici, il contrasto dissolse il sogno teocratico di Bonifacio VIII, quel Pontefice che aveva richiamato trionfalmente a sé tutta la Cristianità con l'indizione del Giubileo e che subì lo schiaffo d'Anagni.

Intanto, nello scontro e nel confronto, si faceva strada una nuova visione della cultura e della filosofia, che spingeva ad un senso critico maggiore.

Insomma, non si può credere molto alle contrapposizioni nette, anche se occorre essere consapevoli delle difficoltà di un dialogo tra gli uomini. Né è possibile esprimere un giudizio ultimativo e assoluto, che sarebbe sempre aprioristico e astorico. Il corso della storia ci mostra anche l'interazione fruttuosa tra culture differenti, ma le analisi dello storico, nella consapevolezza delle difficoltà del dialogo interculturale, intendono configurare soprattutto orizzonti antropologici che non ci sono ancora e tuttavia sono possibili: la loro possibilità non è qui coniugata con il passato soltanto, ma anche con il presente e con l'avvenire.

Bibliografia

BADALONI, N., *Laici credenti all'alba del moderno*, Le Monnier, Firenze 2005

BARTOLINI, G. – CARDINI, F., *Nel nome di Dio facemmo vela*, Laterza, Bari 1991

Bartolommeo Capasso. Storia, filologia, erudizione nella Napoli dell'Ottocento, G. Vitolo (a cura di), Guida, Napoli 2005

BASILE, G., *Il Pentamerone ossia la fiaba delle fiabe tradotta dall'antico dialetto napoletano e corredata di note storiche da Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli 2001

CARDINI, F. – VALZANA, S., *Le radici perdute dell'Europa. Da Carlo V ai conflitti mondiali*, Mondadori, Milano 2006

CARDINI, F., *La croce, la spada, l'avventura. Introduzione alla crociata*, Il cerchio, Rimini 2009

CROCE, B. – VILLARI, P., *Controversie sulla storia (1891-1893)*, R. VITI CAVALIERE (a cura di), Edizioni Unicopli, Milano 1993

CROCE, B., *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie-racconti-ricerche*, Gius. Laterza e figli, Bari 1953

- *Poesia popolare e poesia d'arte*, Gius. Laterza e figli, Bari 1967

- *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951

- *Storie e leggende napoletane*, Gius. Laterza e figli, Bari 1948

DE FEO, I., *Croce. L'uomo e l'opera*, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1975

GASSENDI, P., *Epistola per il libro De veritate di Herbert Barone di Cherbury*, F. DE CAROLIS (trad. a cura di), Giannini, Napoli 2006

HERBERT DI CHERBURY, E., *La spedizione all'isola di Re*, F. BELLOCCI (trad. e intr. a cura di), Tiziano Cornegliani, Milano 2006

L'autobiografia di Lord Edward Herbert di Cherbury, F. BELLOCCI (a cura di), Tiziano Cornegliani, Milano 2003

LABRIOLA, A., *Scritti varii di filosofia e politica raccolti e pubblicati da B. Croce*, Gius. Laterza e figli, Bari 1906

MAGGI, M., *La filosofia di Benedetto Croce*, Il ponte alle Grazie, Firenze 1989

MOTZO DENTICE DI ACCADIA, C., *Il dibattito tra Croce e Gentile intorno al problema della storia*, Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche, Tip. Genovese, Napoli 1966

- *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, L.S. E., Napoli 1970

NICOLINI, F., *Benedetto Croce*, UTET, Torino 1962

RICOEUR, P., *Il Conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995

- *La persona*, I. BERTOLETTI (a cura di) Morcelliana, Brescia 2002

SANSONE, M., *Benedetto Croce critico*, in *Cultura e scuola*, 21(1967)

SCIACCA, M.F., *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati editore, Milano 1969

- *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati editore, Milano, 1972

The poems English and Latin of Edward, Lord Herbert of Cherbury, G.C. MOORE SMITH (a cura di), At the Charendon Press, Oxford 1968

Il testo è stato pubblicato dalla



per conto della

PEGASO
University Library